

**ON THE OCCASION OF THE 110th BIRTH ANNIVERSARY OF
PAUL RICOEUR (1913-2005)**

**ZWISCHEN VERDACHT UND VERTRAUEN:
DAS "DIALEKTISCHE SPIEL" VON PAUL RICŒURS HERMENEUTIK**

Yvanka B. Raynova (Sofia/Wien)

**BETWEEN SUSPICION AND TRUST:
THE "DIALECTICAL GAME" OF PAUL RICŒUR'S HERMENEUTICS**

Abstract

Too often associated with suspicion rather than trust, Ricoeur's hermeneutics is understood by many primarily as a critical endeavor. In this way, the fragile balance that he is trying to maintain between the two approaches is ignored. The objective of the following study is, by means of Ricoeur's "dialectical game of suspicion and trust", to elucidate the complexity of his hermeneutics and to demonstrate that trust is as pivotal as suspicion. At the difference of some authors who maintain that trust and suspicion are opposed, even mutually exclusive approaches of two kinds of hermeneutics, it will be shown that Ricoeur has developed a single hermeneutics which encompasses both approaches and explores them on different levels (epistemological, anthropological, ethical, sociopolitical). In the limited number of contributions dedicated to Ricoeur's concept of trust, these different levels are frequently conflated, whereby the relationship between religious belief and trust/mistrust is completely ignored. Consequently, the divergent perspectives of his early and late philosophical work, as well as certain discontinuities, are overlooked. Therefore, this study places a central emphasis on the neglected religious level of suspicion and trust.

Keywords: Paul Ricoeur, trust, suspicion, phenomenology, hermeneutics, faith, religion

*J'entrais dans un jeu dialectique entre faire crédit
à un texte ou au contraire s'en méfier.
Cette dialectique soupçon / confiance a joué pour moi
un rôle très important. (Ricoeur 2017, 23-24)*

Ricœurs Hermeneutik wird von Vielen als ein vorwiegend kritisches Unterfangen verstanden, da sie allzu oft mit Verdacht in Zusammenhang gebracht wird und

nicht mit Vertrauen¹. Dadurch wird die fragile Balance, die er zwischen beiden Ansätzen zu halten versucht, außer Acht gelassen. Das Ziel der folgenden Studie besteht darin, anhand des "dialektischen Spiels von Verdacht und Vertrauen", wie Ricœur es nennt (Ricœur 2017, 23-24), die Komplexität seiner Hermeneutik zu veranschaulichen und zu zeigen, inwiefern das Vertrauen genauso wichtig ist wie der Verdacht und, dass es dabei nicht um zwei entgegengesetzte Hermeneutiken geht – eine "Hermeneutik des Verdachts" und eine "Hermeneutik des Vertrauens", die sich gegenüberstehen –, sondern um eine einzige Hermeneutik, die das Paar "Verdacht-Vertrauen" auf mehreren Ebenen stellt. So werden die religiöse, die anthropologische, die erkenntnistheoretische, die ethische, die politische und die juristische Ebene von ihm sprachlich aufgegriffen und phänomenologisch-hermeneutisch aufgeschlüsselt. In den wenigen Beiträgen, die das Vertrauen in Ricœurs Philosophie thematisieren (cf. Van der Heiden 2014; Assayag 2016; Mongin 2022), werden seine Argumentationsweisen, die sich auf diesen verschiedenen Ebenen hin und her bewegen, nicht immer klar unterschieden, wobei der ursprüngliche Bezug zwischen religiösem Glauben und Vertrauen, charakteristisch für Ricœurs frühe philosophische Schriften, ausgeblendet wird. Das führt dazu, dass die verschiedenen Perspektiven seines Früh- und Spätwerks sowie gewisse Diskontinuitäten übersehen werden. Auch bedarf es der klaren Unterscheidung zwischen den verschiedenen Ebenen des Vertrauens und des Verdachts, um die zentrale Rolle der reflexiven, bzw. anthropologischen und erkenntnistheoretischen Argumentation von Ricœur aufzudecken. Im Gegensatz zur Laure Assayags Behauptung, dass das Vertrauen für Ricœur ein moralisch-ethisches Konzept sei (Assyag 2016), vertrete ich die These, dass er das Vertrauen primär als ein philosophisch-anthropologisches und gnoseologisches Konzept auffasst und dass die ethischen, politischen und juristischen Dimensionen des Vertrauens einen

¹ Siehe z.B. Werbick 2009, Robinson 1995, Gadamer 1984, Westpahl 2011. In ihrer Monographie *Ricœur and the Hermeneutics of Suspicion*, versucht Alison Scott-Baumann die Hermeneutik von Ricœur nicht auf den Verdacht zu reduzieren, behauptet jedoch, dass der Gegenpol zum Verdacht die Wiederherstellung oder Rückgewinnung (recovery or retrieval) sei und lässt die Problematik des Vertrauens aus (Scott-Baumann 2009, 66, 153). Sie übernimmt den Gegensatz "suspicion – retrieval" wahrscheinlich von Anthony Thielseton (1992). Einen ähnlichen Ansatz findet man bei Ruthellen Josselson, nach welcher Ricœur zwischen zwei Formen der Hermeneutik unterscheidet, einer "Hermeneutik des Glaubens" und einer "Hermeneutik des Verdachts" (Josselson 2004, 1). Es gibt auch andere Gegenüberstellungen wie z.B. "Hermeneutik des Verdachts" vs. "Hermeneutik des guten Willens" (Robertson 1979).

untergeordneten Charakter haben, insofern sie mit den praxisorientierten Handlungen des fähigen und leidenden Menschen zusammenhängen.

1. Der semantische Bezug zwischen Glauben und Vertrauen

Im Unterschied zum Glauben wurde das Vertrauen in Paul Ricœurs Werk nicht systematisch untersucht. Dennoch taucht es in allen Phasen seines Werkes auf und nimmt in seinen späteren Schriften, besonders in Zusammenhang mit seiner ethischen Theorie, einen wichtigen Platz ein. Da es aber auch dort nicht detailliert behandelt wurde, ist es nicht verwunderlich, dass das Thema des Vertrauens in der Ricœur-Forschung nur sporadisch auftaucht. Ich möchte zunächst drei Punkte erwähnen, die dabei unbeachtet blieben und auf die ich meine Untersuchung aufbauen werde.

Erstens, es ist absolut notwendig, die Polysemantik und damit die Verwendung des Begriffs Vertrauen zu analysieren, um zu zeigen wie und wieso Ricœur das Wort in verschiedenen Bedeutungen und Kontexten verwendet. Zweitens, man sollte zwischen den verschiedenen Ebenen, auf denen Ricœur das Vertrauen auslegt, differenzieren, nämlich die Ebenen der religiösen, anthropologischen, der epistemologischen, der ethischen und der soziopolitischen Interpretation des Vertrauens. Diese Interpretationsebenen wurden von den Ricœur-Forschern leider oft vermischt. Nicht zuletzt ist es notwendig, den tiefgreifenden Unterschied zwischen der religiösen und der säkularen Auffassung des Glaubens und des Vertrauens deutlich zu machen, der in der philosophischen Entwicklung von Ricœur immer stärker zutage tritt. Mein Ziel ist es, nicht nur diese wichtigen Lücken zu schließen, sondern auch die Besonderheit und die Originalität von Ricœurs Konzeption des Vertrauens hervorzuheben und meine These zu untermauern, dass das Vertrauen für Ricœur immer ursprünglicher ist als der Verdacht.

Eine der Methoden, die Ricœur häufig anwendet, um ein Problem zu klären, ist die etymologische Analyse. Ein emblematisches Beispiel dafür ist seine etymologische Auslegung des Begriffs "Anerkennung", der in Hegels Philosophie thematisiert wurde und dessen Weiterentwicklung in der Gegenwartsphilosophie zu grundlegenden sozialen und politischen Debatten geführt hat. In Anlehnung an die französische Übersetzung von Anerkennung, *reconnaissance*, entdeckt Ricœur mehr als 20 Bedeutungen, die er in der Folge auf drei Hauptbedeutungen reduziert: das Erkennen, das Wiedererkennen und das Anerkennen. Gehen

wir also ähnlich wie Ricœur vor und schauen wir uns die Begriffe Verdacht und Vertrauen näher an.

Im *Le Petit Robert* – das von Ricœur zumeist benutzte Wörterbuch – wird der Verdacht, *le soupçon*, als eine Vermutung definiert, die dazu führt, dass man jemandem tadelnswerte Handlungen oder Absichten zuschreibt (Rey-Debove/Rey 2008, 2408). *Soupçon* wird weiters mit *suspicion* gleichgestellt, ein Wort das vom Lateinischen *suspicio*, *susplicere*, kommt und Verdacht bedeutet, d.h. die Tatsache, dass man etwas für verdächtig, zweifelhaft, nicht vertrauenswürdig hält, etwas dem man misstraut (ebd. 2480). Anders gesagt, *suspicion* scheint eine breitere Bedeutung zu haben als *soupçon*, das moralisch konnotiert ist. Auch im Deutschen kommt der moralische Aspekt stark hervor. In Pfeifers *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* wird der Verdacht als "Vermutung eines schuldhaften Verhaltens, Argwohn" und "Übles von jemandem denken, jemandem in Verdacht haben, verargen", bezeichnet (Pfeifer et al. 1993a). Ricœur verwendet, wie wir sehen werden, den Begriff Verdacht in einem kritischen Sinn, der über die Ethik und Moral hinausgeht und die Interpretationsebenen der Religion und der Metaphysik einbezieht, insofern er nicht in Bezug auf jemanden, sondern auf *etwas* gerichtet ist – auf Religion, Ideen, Ideologien und Texte. In diesem Kontext spricht Ricœur von den "Meistern des Verdachts" (*maîtres du soupçon*) – Nietzsche, Marx und Freud (Ricœur 1974c, 46)² – und auch von einer "Hermeneutik des Verdachts" (*herméneutique du soupçon*) (1986, 132).

Im Gegensatz zum Verdacht als Misstrauen steht das Vertrauen, *confiance*. Dieses leitet sich vom lateinischen *confidentia* ab und verweist auf das altfranzösische *fiance* im Sinne von *foi*, Glaube, und von *fiable*, vertrauenswürdig, zuverlässig, sicher (Rey-Debove, J., Rey A. 2008, 502). In der sekundären Bedeutung von *confiance*, die ja *fiance* enthält, listet das Wörterbuch *Le Petit Robert* die Bedeutungen Vertrauen, Selbstvertrauen, Gewissheit, feste Überzeugung in etwas, auf.

Wichtig für uns in diesem Fall ist, dass *confidentia* im Französischen nicht nur mit *confiance*, sondern auch mit *confidence* übersetzt wird – ein Wort, das nicht nur Vertrauen, sondern auch Vertraulichkeit bedeutet, d. h. Anvertrauen von etwas, das geheim ist, was uns zur Idee der Vertraulichkeit (*confidentialité*) führt.

² In der deutschen Übersetzung (Ricœur 1974) von *De l'interprétation. Essay sur Freud* (1965) wurde "soupçon" anstatt mit "Verdacht" mit "Zweifel" übersetzt. Ricœur verwendet aber den Begriff "soupçon" und nicht "doute" (Zweifel), der öfters mit dem kartesischen Zweifel (*doute cartésien*) in Zusammenhang gebracht wird.

Das Wörterbuch lässt jedoch eine wichtige Tatsache aus, nämlich, dass *confidentia* das Wort *fido* impliziert, welches treu im Sinne von Treue oder Loyalität gegenüber jemandem/etwas bedeutet, und auch treu im Sinne von vertrauenswürdig, wahrhaftig.

Ähnliche Bedeutungen, jedoch mit zusätzlichen sehr wichtigen Schattierungen, zeigen sich in der Etymologie des deutschen Wortes Vertrauen, das sich vom althochdeutschen *trūwen* ableitet: Glauben schenken ohne Vorbehalte, ohne Misstrauen und daher Hoffnung und Zuversicht haben, die auf vollständigem Vertrauen in etwas beruht (Pfeifer 1993). Zugleich wird das Verb "trauen" mit "anvertrauen" verbunden – jemandem etwas oder jemanden anvertrauen, daher die Bedeutung von trauen im Sinne von ehelich verloben (ebenda). Von besonderer Bedeutung für uns sind in diesem Fall die Verwendungen sich trauen, ich traue mir etwas zu, und zutrauen, im Sinne von jemandem etwas zutrauen. Es ist diese letzte Bedeutung des Vertrauens in die eigenen Fähigkeiten und die des Anderen, die meines Erachtens grundlegend ist für Ricœurs spezifisches Verständnis von Vertrauen.

Aus der Etymologie wird also klar, dass Vertrauen mit Glauben und Treue in Verbindung steht und von Anfang an verschiedene Bedeutungen und Aspekte beinhaltet – kognitive (im Sinne von Glaubwürdigkeit, Wahrhaftigkeit), psychologische (im Sinne von Selbstvertrauen oder Fremdvertrauen) und ethische (im Sinne von vertrauenswürdig, loyal, treu). Ich werde versuchen zu zeigen, wie Ricœur diese verschiedenen Bedeutungen verwendet, indem er sie mit anderen Begriffen verknüpft und somit die Bedeutung sowohl des Glaubens als auch des Vertrauens erweitert.

2. Vom bedingungslosen Vertrauen zum postkritischen Glauben

In den frühen Werken von Ricœur aus den 1940er bis Anfang 1960er Jahren, namentlich *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (1947), *Histoire et vérité* (1955), *La symbolique du mal* (1960) und *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), wird das Vertrauen vor allem in eine religiöse, religionsphänomenologische oder religionshermeneutische Perspektive gestellt, die mit dem verborgenen Sinn des menschlichen Lebens und der Geschichte in Zusammenhang steht und den Ricœur durch die Demythologisierung und Dechiffrierung der großen Narrative unserer Kultur aufzuschlüsseln versucht. Zwar wird Ricœur in seinen

Analysen der Mythen und der Symbolik des Bösen auch mit den ethischen Aspekten des Glaubens und des Vertrauens konfrontiert, doch die ethische Dimension des Vertrauens bleibt beschränkt auf die Thematik des sogenannten "fehlbaren Menschen" (*l'homme faillible*) und dem religiösen Kontext und wird erst später in einem breiteren Rahmen weiterentwickelt. Ich werde hier den engen Bezug zwischen religiösem Glauben und Vertrauen skizzieren, um die Kontinuität und die Diskontinuität zwischen den frühen und späteren Auslegungen hervorzuheben.

In seinem Buch über Jaspers übernimmt Ricœur vom deutschen Philosophen die Auffassung, dass die Transzendenz, d.h. Gott oder das Göttliche, nicht nur mit Ordnung und Harmonie verbunden ist, sondern auch in Grenzsituationen erscheint. Man erblickt die Zeichen der Transzendenz, selbst dort, wo Verzweiflung herrscht, insofern die Prüfungen eine Umkehr und das Heil ermöglichen. Die Prüfungen in unserem Leben sind deshalb eine Herausforderung sowohl für den Glauben als auch für das Vertrauen auf den Sieg des Lichts über die Finsternis, auf die Auferstehung und die Vereinigung mit dem Göttlichen (Ricœur 1947, 309). Diese Herausforderung wird in *Histoire et vérité* als die Gebrochenheit des Christen beschrieben, der in einer absurden Geschichte voller Schrecken und Aufruhr lebt, sich aber gleichzeitig von dem Glauben leiten lässt, dass Gott der Herr des menschlichen Schicksals und der Geschichte ist und dass die Geschichte daher einen verborgenen, geheimen Sinn besitzt, der als Schnittpunkt zwischen dem Weltlichen und dem Heiligen fungiert. Dieser geheime Sinn ist Gegenstand des Glaubens, weil er überrational ist und eher mit dem eschatologischen Geheimnis als mit einer rationalen Begründung des Fortschritts zusammenhängt. Er ist der Grund für die Hoffnung und das Vertrauen des Christen, dass die säkulare Geschichte eines Tages sakralisiert wird und die menschlichen Leiden zur Herrlichkeit Gottes beitragen werden. Ricœur betont daher:

Die theoretischen Folgen hiervon sind nicht geringer als die praktischen: Die Hoffnung spricht aus einer tiefen Verstrickung im Absurden heraus; sie kommt, um die Zweideutigkeit, die sichere Ungewißheit der Geschichte zu erfassen, und sie sagt mir: Suche einen Sinn, habe den Willen, zu verstehen! An eben dieser Stelle trennt sich das Christentum vom Existentialismus. Für den Existentialisten ist die Zweideutigkeit das letzte Wort; für das Christentum ist sie ebenfalls wirklich und aus dem Leben gegriffen, aber sie ist lediglich das vorletzte Wort. Deshalb wird der Christ durch seinen Glauben und im Namen dieses Vertrauens auf einen verborgenen Sinn in dem Versuch bestärkt, Verstehensmuster zu erproben, ein

Stück Geschichtsphilosophie zumindest als Hypothese einmal anzunehmen. (Ricoeur 1974, 107)

Behalten wir im Gedächtnis die Idee der Notwendigkeit einer Geschichtsphilosophie für den Glauben und das Vertrauen, auf die ich am Ende der Abhandlung nochmals zurückkommen werde.

Das Problem des verborgenen Sinns der Geschichte und der menschlichen Existenz wird bei Ricoeur zu einem hermeneutischen Problem insbesondere in Verbindung mit der Frage nach dem Bösen, die er durch die Symbolik der religiösen Sprache aufzuschlüsseln versucht. In seinem Buch *La symbolique du mal* (1960) erläutert Ricoeur, dass das menschliche Böse im religiösen Gewissen, d.h. im Schuldgefühl eingestanden wird und somit auf das Heilige hinweist in Bezug zu welchem es ein Verfehlen, eine "Sünde" darstellt. Das Böse ist in diesem Sinn die krisenhafte und "kritische Erfahrung des Heiligen" (Ricoeur 1971a, 12), die aber notwendig ist um unser Dasein zu hinterfragen und damit zu versuchen uns selbst, unser menschliches Sein sowie unser Bezug zum Sein besser zu verstehen. Ricoeur verdeutlicht dies, unter anderem, am Beispiel des Mythos des Sündenfalls.

Ricoeur nimmt an, dass der Mythos des Sündenfalls durch die Besinnung auf die Ursprünge des auserwählten Volkes entstanden ist und zwar mit Hilfe einer Folklore, in der die verschiedenen Volksstämme durch eine einzige Familie, durch einen einzigen Vorfahren repräsentiert und in eine ferne Zeit versetzt wurden, in diejenige des ersten Menschenpaares. Diese Chronik liefere, so Ricoeur, das Modell des aus dem Reich verstoßenen Menschen, der eine Tat begeht, durch die er seine Unschuld verliert und somit das Böse in die Welt setzt. Indem er von der verbotenen Frucht isst, bricht er ein Gebot und damit die *Vertrauensbeziehung* zwischen dem Menschen und Gott. Der Jahwist habe die Legende insofern entmystifiziert, als er die Frucht dem "Baum der Erkenntnis von Gut und Böse" zugeschrieben habe und somit den verborgenen Sinn weit weg von jeder Magie, wie die in der alten Legende vom magischen Trank oder der magischen Frucht, verlegt habe (Ricoeur 1971a, 285). Der Sündenfall sei, so Ricoeur, eine Zäsur, die durch das ganze Menschentum gehe und verweise einerseits auf eine verlorene und dennoch untergründig anwesende *Urnatur* und andererseits auf das *Böse*, das zwar radikal, aber nichtsdestoweniger kontingent sei. Rousseau habe dies richtig verstanden, als er davon sprach, dass der Mensch "gut von Natur" sei, dennoch "verdorben", da wir ihn nur im Reich der Zivilisation kennen. Zu einem ähnlichen Schluss sei auch Kant in seiner Abhandlung vom radikalen Bösen gekommen:

Der Mensch sei zum Guten "bestimmt" und zum Bösen "geneigt". Und eben in diesem Paradox der "Bestimmung" und des "Hanges", folgert Ricœur, sei der ganze Sinn des Fall-Symbols verwahrt (ebenda, 287).

Ricœur zeigt an solchen Beispielen, dass in den Mythen und ihrer Symbolsprache ein rationaler Kern steckt – der sogenannte Logos im Mythos (ebenda, 401) –, der ernst zu nehmen sei, da er den früheren Menschen zu einem Selbstverständnis verholfen habe und immer noch eine Anregung zu philosophischen Fragestellungen sein könne. Es wäre jedoch falsch diesen rationalen Kern als eine Art Hinterwelt aufzufassen. Das Symbol berge keine "geheime Lehre", die man bloß aufzudecken bräuchte, vielmehr habe die philosophische Reflexion vom Symbol selbst auszugehen. Dieses Vertrauen auf das Symbol und seine Sprache findet Ausdruck in der berühmter gewordenen Formel "Das Symbol gibt zu denken" ("Le symbole donne à penser"), die er folgendermaßen erläutert: "das Symbol gibt, aber was es gibt, das ist zu denken [...] Von der Gabe aus: die Setzung. Der Aphorismus legt zweierlei nahe: daß alles schon im Rätsel gesagt sei und dass man gleichwohl immer alles in der Dimension des Denkens anfangen und wiederanfangen müsse" (ebenda. 396-397). Hier stellt sich allerdings die Frage: Wie können die Unmittelbarkeit des Symbols und die Vermittlung des Denkens zusammengehen?

Im Gegensatz zu Bultmann, setzt Ricœur nicht alles auf die Karte der Demythologisierung (siehe Ricœur 1967a und 1967b), sondern auf die der Sprache und der hermeneutischen Interpretation: "Durch das Symbol bleibt der Mensch durch und durch Sprache. Das ist aber noch nicht das Wichtigste: es gibt nirgendwo eine symbolische Sprache ohne Hermeneutik [...], in dieser Hinsicht führt die moderne Hermeneutik die spontanen Interpretationen weiter, die den Symbolen nie gefehlt haben" (Ricœur 1971a, 398). Die Aufgabe, die sich für den Philosophen daraus ergibt, ist eine dreifache: Er muss zuerst die Mythen entmythologisieren, danach ihre Symbolsprache hermeneutisch entziffern und auslegen und anschließend durch eine kreative Interpretation ihren Sinn auf eine neue Weise wiederherstellen³, um sie verständlich und ansprechend für unsere Gegenwart zu machen. Es handelt sich also um *eine zugleich kritische und restaurierende, also misstrauende und vertrauende Hermeneutik* und nicht, wie manche

³ Dies ist das Ziel der s.g. "Restaurierung", d.h. die Wiederherstellung des verlorenen Sinnes der Symbole des Heiligen, das eine wichtige Rolle in Ricœurs Frühwerk spielt. (Vgl. Ricœur 1963, 55-56).

behaupten, um zwei Hermeneutiken bei Ricœur – eine Hermeneutik des Verdachts und eine Hermeneutik des Vertrauens (Josselson 2004; Felsky 2011, 216; Grondin 2015, 154; Goldstein 2020). Die Hermeneutik soll einerseits zur Wiederbelebung der Philosophie im Kontakt mit den Grundsymbolen des Bewusstseins beitragen, andererseits aber will die "durch die Mythen belehrte Philosophie über die philosophische Reflexion hinaus, auf eine gewisse Situation der modernen Kultur antworten" (Ricœur 1971a, 396). Denn die Situation, die unser soziokulturelles In-der-Welt-sein auszeichnet, deutet auf ein Vergessen hin, das für den Menschen von besonderer Priorität ist und das seinen Grund mit in dem gewaltigen Fortschritt der Wissenschaften und der Technik hat. Dieses vergessen ist aber nicht ein Vergessen des Sinns von Sein, wie bei Heidegger, sondern das Vergessen des menschlichen Bezugs zum Heiligen:

Die historische Stunde der Philosophie des Symbols ist heute die der Vergessenheit und der Restauration. Vergessenheit der Hierophanien, Vergessenheit der Zeichen des Heiligen, Verlust des Menschen selbst, insoweit er dem Heiligen gehört. Diese Vergessenheit, das wissen wir, ist das Widerspiel der gewaltigen Aufgabe, die Menschen zu ernähren, die Bedürfnisse zu befriedigen durch die Meisterung der Natur mittels einer planetarischen Technik. (ebenda, 397)

Die Verbindung zwischen der philosophischen Hermeneutik und dem Heiligen, die Ricœur hier eingeht, ist nicht unproblematisch. Denn er behauptet zwar, dass es sich nicht um eine Apologetik⁴ handelt, dennoch steht diese Behauptung in Spannung zu seiner These, dass "jedes Symbol zuletzt eine Hierophanie, eine Manifestation der Bindung des Menschen an das Heilige" sei (ebenda, 405). Deshalb ist die Textstelle über die Vergessenheit der Hierophanien und des Heiligen eine der umstrittensten in *La symbolique du mal*. Der bekannte Hermeneutiker Jean Grondin kommentiert diese Passage in seiner Ricœur-Monographie folgendermaßen: "Ricœur wehrt sich dagegen, der Philosophie irgendeine apologetische Absicht unterstellen zu wollen, aber diese Versicherung wird den skeptischeren Leser dieser Seiten, welche die Hermeneutik als Heilmittel für die Wunden der Moderne präsentieren, vielleicht nicht überzeugen." (Grondin 2013, 71). In

⁴ In *La symbolique du mal* definiert Ricœur nicht was er unter Apologetik versteht, aber er tut es an anderer Stelle: Eine Apologetik bestehe darin, "auf die Ebene der Ungläubigen hinabzusteigen und mit den Mitteln, die wir mit ihnen gemeinsam zu Verfügung haben (Gefühl, reine Vernunft, praktische Vernunft), die Seele zum Glauben zu neigen und sie dahin bringen, sich dem Inhalt dieses Glaubens anzunähern und den entscheidenden Akt [der Glaubensaufnahme] vorzubereiten" (Ricœur 1936, 551).

seiner Rezension zu Grondins Buch stimmt Daniel Frey ihm irgendwo zu, versucht aber diese Spannung ein wenig abzuschwächen: "In der Tat war die Grenze zwischen religiöser Überzeugung und einem Argument hier [in *La symbolique du mal*] nicht so deutlich wie in *Soi-même comme un autre* (1990), da Ricœur eine rein philosophische Absicht durch ein theologisches Schema (das berühmte *Credo ut intelligam* des Hl. Anselm) bekannt gibt" (Frey 2013, 185).

Die Frage, die sich hier stellt lautet: Handelt es sich in dem Text über die Vergessenheit des Heiligen und der Notwendigkeit einer "zweiten Naivität" nur um eine nicht klar genug artikulierte Abgrenzung der Philosophie von der Theologie oder um eine grundlegende philosophische Position und Intention im Frühwerk von Ricœur, die er später aufgegeben hat?

Man kann, meines Erachtens, die oben zitierte Textstelle nicht richtig verstehen, wenn man sie von der Grundabsicht der Philosophie des Willens isoliert betrachtet. Da ich hier nicht ins Detail gehen kann, werde ich nur darauf hinweisen, dass in *Le volontaire et l'involontaire* (1950) Ricœur eine radikale Wende in Aussicht stellte, die er "zweite kopernikanische Revolution" nennt und die den Bezug zwischen Freiheit und Transzendenz ins Zentrum stellt – einen Vorgang, den er offensichtlich von Jaspers übernommen hat⁵. Das Wort Transzendenz wird, so wie bei Jaspers, als Ersatz für das Wort "Gott" der klassischen Philosophie verwendet, das laut Ricœur eher der Sprache der Mythen angehört (Ricœur 1947, 237) und wird von ihm als eine Präsenz beschrieben, "die einen wahrhaftigen Umsturz innerhalb der Theorie der Subjektivität einleitet" (Ricœur 2016, 565). Wenn bei der ersten, nämlich der Kant'schen kopernikanischen Revolution die objektive Welt auf das Cogito zentriert ist (das Objekt ist nur für ein Subjekt), soll in der "zweiten kopernikanischen Revolution", das Zentrum zur Transzendenz hin verschoben werden, sodass die Subjektivität als Teil des allumfassenden Ganzen wahrgenommen werden kann. Erst durch diesen Bezug zwischen Subjektivität und Transzendenz wird der Zugang zum "ontologischen Mysterium" möglich, jedoch nicht mittels der Vernunft, denn das Mysterium entzieht sich jeder rationalen Erkenntnis, sondern durch eine Art poetischer Bewunderung, in der eine Offenbarung der Welt durch die Chiffren der Transzendenz (Jaspers) stattfindet

⁵ In seinem ersten Buch *Karl Kaspers et la philosophie de l'existence* schreibt Ricœur, dass die Philosophie von Jaspers die Existenz ins Zentrum stellt, d.h. die Freiheit, zugleich aber auf die Transzendenz ausgerichtet ist und, dass dieser doppelte Bezug der Hauptunterschied zur Heideggers Philosophie darstellt (Ricœur 1947, 237).

(Ricœur 2016, 553-559). Wie wir wissen hat Ricœur das Projekt der "Poetik der Freiheit", die als dritter Band der Philosophie des Willens erscheinen sollte, aufgegeben. In *La symbolique du mal* ist diese Perspektive noch erhalten, jedoch mit dem Unterschied, dass er nicht mehr von Transzendenz, sondern vom Heiligen spricht. Diese Umdeutung findet statt infolge der Auseinandersetzung mit den Mythen unter Einfluss von Mircea Eliade, den Ricœur übrigens schon zu Anfang zitiert. So wird die Jaspers'sche Transzendenz durch die Begriffe des Heiligen, das eine viel breitere Bedeutung hat als Transzendenz, und der Hierophanie ersetzt (siehe Eliade 1954, 19-33; de idem 1957, 13-15). Diese Begriffe eröffnen eine religiöse oder zumindest über die Philosophie hinausgehende Perspektive, die für Ricœur aus mehreren Gründen sehr wichtig zu diesem Zeitpunkt war. Auf der einen Seite erwiesen sich die Fragen nach den Wurzeln des Bösen, des Leidens und dem tragischen Bewusstsein, die er unter der Rubrik "Tragilogik" zusammenfasst, letztendlich als unlösbar im Rahmen einer philosophischen Anthropologie und wurden deshalb nur "einer Poetik der Freiheit und des Menschseins" zugestanden (Ricœur 1971a, 304). Auf der anderen Seite diagnostizierte Ricœur, ähnlich wie Eliade, die Krise des modernen Menschen als eine Art *Sinnverlust* aufgrund des Vergessens der Hierophanien und der menschlichen Wurzeln im Heiligen, ein Sinnverlust, der teilweise durch den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt, teilweise aber auch durch den Verdacht und die Kritik des falschen/religiösen Bewusstseins verstärkt wurde. Deshalb ist die "zweite kopernikanische Revolution" (wie übrigens auch die "zweite Naivität") ein *bewusster* Versuch das Religiöse – verstanden als Verbindung (*religare*) mit einer "höheren" oder "anderen" Realität – zu retten, wenn auch in Form eines postkritischen Glaubens oder eines "postreligiösen Christentums" nach dem Vorbild von Dietrich Bonhoeffer (siehe Ricœur 1966, 7). Diese Absicht ist sehr klar ausgedrückt in einem kaum bekannten Artikel von 1949, in dem Ricœur folgendes schreibt:

Es ist der Glaube, der dem Philosophen hilft, die dialektische Spannung zwischen Existenz und Transzendenz vor der Leidenschaft des Umfassens zu schützen; die Immanenz des Denkens und des Wählens will immer die Transzendenz des Seins verschlingen. Aus diesem Grund sucht Karl Jaspers, der die Religion als Autorität ablehnt, den Gläubigen auf als Leiter zur Transzendenz. Auch wenn er jede Offenbarung für eine mythische menschliche Erzählung hält, zweifelt er nicht daran, dass der Philosoph durch den Mythos zu einer absoluten Dimension der Wahrheit und des Seins erweckt wird, in der das Umfassende zum Umfassten wird. Das Grenzbeispiel von Jaspers ist insofern interessant, als ein nichtgläubiger

Philosoph überzeugt ist, dass er die Metaphysik ohne die Vermittlung des Gläubigen nicht retten kann. (Ricœur 1949, 66)

Man findet diesen Gedankengang wieder in *Le volontaire et l'involontaire*, insbesondere bei den Beschreibungen der geplanten "Poetik der Freiheit":

Es ist nämlich vordringlich, dass die Methode der Abstraktion die transzendentalen und im Geist des kritischen Idealismus gestellten Probleme zugleich mit den von einer *religiösen Philosophie (philosophie religieuse)*⁶ aufgeworfenen Problemen der Transzendenz erreicht: Die Auffassung des konkreten Ich droht ansonsten allzu schnell ehrgeizigen Konstruktionen geopfert zu werden, zu denen wir in unserer inkarnierten Verfassung keinen Schlüssel besitzen. (Ricœur 2016, 57)

Schließlich bildet die *göttliche Allmacht*, die wie ein transzendenter Anfang ist, die primordiale Vergangenheit der Prädestination. Das wird eines der zentralen Themen der Poetik des Willens sein. (ebenda, 514)

Aber auch in diversen Texten aus den 1960ern⁷ in denen, die philosophische Hermeneutik von der theologischen und biblischen explizit unterschieden wird, findet man Spuren von dieser anfänglichen Intention, dadurch dass religiöse Bereiche wie die Hoffnung, die mythisch-poetische Funktion der kreativen Imagination oder/und das Kerygma in die Philosophie hineingeholt werden (siehe Ricœur 1964, 5-16; 1976, 66). Dies ist besonders ersichtlich aus seinem Aufsatz "Démystifier l'accusation" ("Die Anklage entmythisieren"), in dem er den kerygmatischen Kern der Ethik untersucht. Bezugnehmend auf Kants Religionsphilosophie, schreibt Ricœur, dass für Kant Christus "nicht das Vorbild der Pflichterfüllung, sondern die exemplarische Verwirklichung des höchsten Gutes" sei. "In meiner Sprache würde ich sagen: Christus bildet für den Philosophen das Schema der Hoffnung; er hat Teil an einer mythisch-poetischen Imagination, der es um die Erfüllung des Wunsches zu sein geht." (Ricœur 1974, 230)

⁶ Das Kursiv ist von mir. In der deutschen Übersetzung wird *philosophie religieuse* (Ricœur 1950, 35) mit Philosophie der Religion übersetzt (Ricœur 2016, 57), was nicht ein und dasselbe ist. Darüber haben Ricœur und ich lange debattiert, wobei er, im Gegensatz zur Philosophie der Religion, die Begriffe "philosophie religieuse" und "philosophie chrétienne" auf schärfste zurückgewiesen hat, um die Autonomie der Philosophie sicher zu stellen (Raynova 2004, 99-106; 2009, 63-81).

⁷ Wie z.B. "La critique de la religion et le langage de la foi" (1964), "Démystifier l'accusation" (Deutsch 1974, Franz. 1965) "Religion, athéisme, foi" (1966) und "La liberté selon l'espérance" (1968), um nur einige zu nennen.

Doch wie kann man das Religiöse retten? Wer glaubt und vertraut noch auf das mythische Weltbild des neuen Testaments mit seinen drei Stockwerken – Erde, Hölle und Himmel? (Bultmann 1965, 12ff) Wie können wir in eine Epoche des Verdachts gegenüber den Mystifikationen des "falschen Bewusstseins" (ebena, 42), sprich gegenüber Religionen, Ideologien, Werteordnungen, eine Epoche die zwei Weltkriege und den Holocaust erlebt hat, noch an Gott zu glauben? Es ist zu betonen, dass solche Fragen nicht nur seitens der Atheisten und der sogenannten "Meistern des Verdachts" (Marx, Freud, Nietzsche) gestellt wurden, sondern auch seitens der Theologen (Barth, Bultmann, Bonhoeffer). Deshalb ist es verständlich, dass in *La symbolique du mal* Ricœur darauf hinweist, dass im jetzigen Zeitalter der Moderne die Unmittelbarkeit des Glaubens, die er "erste Naivität" nennt, endgültig verlorengegangen ist⁸. Die Konsequenz, die man daraus ziehen müsste ist, so Ricœur, dass "wir nicht mehr mit dem uranfänglichen Glauben in der großen Symbolwelt des Heiligen leben können" (Ricœur 1971a, 399). Was uns übrig bleibt ist die Kritik und nur mit ihrer Hilfe, d.h. mit Hilfe der kritischen hermeneutischen Interpretation, können wir versuchen zu einer "zweiten Naivität" als eines tiefergehenden Verstehens von uns selbst und der Welt zu gelangen. Mit anderen Worten, die Hermeneutik, die Ricœur in Aussicht stellt, bleibt nicht bei der Kritik und dem Verdacht stehen, sondern will zu einer Restauration führen.

Der Begriff der Restauration wurde oft missverstanden, weil man ihn zu einseitig aufgefasst hat, z.B. als Wiederherstellung des ursprünglichen Sinns der

⁸ Ich finde Christina Gschwandtners Kritik, dass Ricœur zu schnell von der "ersten" zur "zweiten" Naivität übergegangen sei und, dass dieser Übergang diverse Spannungen und Dichotomien berge, als ungerecht, weil sie Ricœur Behauptungen zuschreibt, die er nie gemacht hat oder einen anderen Sinn haben als den, den sie ihm unterstellt. Sie schreibt: "He elevates the primordial but rejects the primitive. He seeks the fullness of language but ultimately equates it with superstition. He wants to move to a second naïveté while rejecting the first as false and dishonest. He tries to remove the kernel of truth from a symbol that no longer functions with a commitment to objectivity as "real" truth. He acknowledges that purely philosophical language is insufficient and requires recourse to the fullness of symbol and mythical language, yet assumes that this language no longer functions, that it no longer compels us, and that it must be rejected as untrue." (Gschwandtner 2021, 13) Ricœur sagt nirgendwo in *La symbolique du mal*, dass die "erste Naivität" falsch und unehrlich sei, sondern dass die Entmythologisierung "das unumkehrbare Ergebnis der Wahrhaftigkeit, der intellektuellen Ehrlichkeit, der Objektivität" sei (Ricœur 1971a, 399). Er spricht nirgendwo von Aberglauben, das Wort "superstition" fehlt überhaupt im Text, und das Wort "primitif", das auf Französisch verschiedene Bedeutungen, hat, meint nicht unbedingt Primitivität; Ricœur spricht von "primitivem Bewusstsein" in Anlehnung an Levy-Bruhl und an Eliade, ohne jegliche Abwertung.

Symbole mittels der Phänomenologie der Religion (Monod 2019) oder, beinahe mystisch, als Enthüllung des Sinns der "unsagbaren" Wahrheit der Symbole des Heiligen (Maggiore 2005). Mit Restauration bezeichnet Ricœur aber etwas anderes, nämlich den methodologischen Vorgang der Philosophie des Willens, der von der eidetischen Beschreibung der allgemeinen Strukturen des Willentlichen als erste Reflexion (*réflexion primaire*) ausgeht, um zu einer Wiedergewinnung (*recupération*) oder Wiederherstellung (*restauration*) des Konkreten (*réflexion seconde*)⁹ zu gelangen, d.h. zum integralen Cogito und zum integralen Seins des Menschen als zugehörig zur Transzendenz oder zum Heiligen (Ricœur 2016, 548; vgl. 1971a 399-400). Während die erste Reflexion phänomenologisch vorgeht, geht die zweite Reflexion hermeneutisch vor, indem sie durch den Umweg der Auslegung und Entzifferung der Symbole und ihrer Sprache, die Welt aufzeigt, in der der Mensch hineingeboren ist und auf das Mysterium der Inkarnation, sowie auf das der Beziehung zwischen Freiheit und Transzendenz verweist (Ricœur 2016, 561-565). Um es mit Ricœurs Worten auszudrücken: Die Absicht seiner Philosophie des Willens besteht darin, "das Mysterium als Versöhnung zu verstehen, d.h. als Wiederherstellung des ursprünglichen Bündnisses des verworrenen Bewusstseins mit seinem Leib und der Welt auf der Ebene des luzidesten Bewusstseins. In diesem Sinne beschreibt und versteht die Theorie des Willentlichen und des Unwillentlichen nicht nur, sondern ist zugleich Wiederherstellung." Und weiter: "Diese Vertiefung des Selbst ist ein Aspekt jener Reflexion zweiten Grades, von der Gabriel Marcel sagt, dass sie eher Wiederherstellung als Kritik ist. Wir haben auch keine Mühe zuzugeben, dass diese Wiederherstellung einen Sprung erfordert – in den Worten Jaspers, den Sprung von der Existenz zur Transzendenz." (Ricœur 2016, 41, 543). Ricœur betont jedoch, dass dieser Sprung hin zum Sein der Transzendenz, bzw. zum Ganz-Anderen, keine Apologetik darstelle: "Wir lehnen nachdrücklich die Überheblichkeiten einer allzu eifrigen Apologetik ab, die behaupten würde, Gott aus der Natur oder aus der Subjektivität durch eine einfache rationale Implikation ableiten zu können" (ebenda, 544).

⁹ In der Philosophie des Willens benutzt Ricœur die Begriffe von Gabriel Marcel *réflexion primaire* und *réflexion secondaire* in einer eigenen Fassung, um die eidetische Vorgehensweise von Husserl mit der Philosophie des Konkreten von Gabriel Marcel in Verbindung zu setzen, da er beide Methoden gleichermaßen notwendig betrachtet (siehe dazu Ricœur 1984).

Während in *Le volontaire et l'involontaire* die Möglichkeit des Beschreibens und "Verstehens" des Mysteriums durch das paradoxe Denken (Kierkegaard, Jaspers) gewährleistet wird, eröffnet Ricœur in *La symbolique du mal* einen anderen Zugang, nämlich den des hermeneutischen Zirkels zwischen Glauben und Verstehen. Denn das zweite Unmittelbare oder die "zweite Naivität", die den Bezug zum Heiligen wiederermöglichen soll, begibt sich in einem Zirkel, welchen Ricœur folgendermaßen beschreibt:

Man kann diesen Zirkel grob so aussprechen: "Man muß verstehen, um zu glauben, und man muß glauben um zu verstehen." [...] Die Hermeneutik geht vom Vorverständnis dessen aus, was sie interpretierend zu verstehen trachtet. Doch dank dem hermeneutischen Zirkel kann ich noch heute mit dem Heiligen in Verbindung treten, indem ich das Vorverständnis, das die Interpretation beseelt, auseinanderlege. So ist die Hermeneutik, diese Er-rungenschaft der "Modernität", eine der Weisen, durch welche diese "Modernität sich übersteigt, insofern sie Vergessenheit des Heiligen ist. Ich glaube, daß das Sein noch zu mir sprechen kann, zwar nicht mehr unter der vorkritischen Form unmittelbaren Glaubens, aber als das zweite Unmittelbare, auf das es die Hermeneutik absieht. Diese zweite Naivität will das nachkritische Äquivalent der vorkritischen Hierophanie sein. (Ricœur 1971a, 399-400)

Nach Jean Grondin wurde Ricœur in seiner Auffassung maßgebend von Bultmann beeinflusst. Von ihm habe er die Idee aufgenommen, dass das Verstehen immer von einem Vorverständnis der Sache, zu der es den Text befragt, geleitet werde und der Interpret sich dem Text nähern könne nur wenn er in der Aura des befragten Sinns lebe. Deshalb habe er den hermeneutischen Zirkel nicht von Heidegger oder Gadamer, sondern von Bultmann aus interpretiert:

Man versteht einen Text (oder Symbole) nur dann, wenn man eine vitale Verbindung zu der Sache unterhält, von der er spricht, wenn man von ihr betroffen ist, wenn es eine "Teilnahme am Sinn" gibt. Denn, so erklärt Ricœur, "nur wenn wir verstehen, können wir glauben". Wenn es einen Kreis gibt, dann deshalb, weil wir im Gegenzug "nur glauben können, indem wir interpretieren". (Grondin 2013, 69)

In seiner Rezension zu Grondins Ricœur-Buch, wirft Daniel Frey Grondin vor, den Einfluss des Hl. Anselm übergangen zu haben: "In Ricœurs Werk gibt es wohl eine oft missverstandene Übergangsphase, in der seine Hermeneutik die Notwendigkeit des "Verstehens, um zu glauben" (in Anlehnung an Bultmann) und des "Glaubens, um zu verstehen" (in Anlehnung an St. Anselm, was beachtet

werden sollte) hervorgehoben hat" (Frey 2013, 85). Deshalb betont Frey an diversen Stellen den Anselm'schen Einfluss auf Ricœur:

Das Motiv 'glauben, um zu verstehen' stammt natürlich von Anselm von Canterbury, wie Ricœur es selbst bestätigt, wenn er darauf hinweist, dass seine "Philosophie, die durch das Symbol eingeleitet wurde [...] nach einem im wesentlichen Anselm'schen Schema vorgeht". Doch Ricœur fügt in das Motiv des mittelalterlichen Theologen einen modernen kritischen Anspruch ein, entnommen vom Bultmann'schen Konzept der Entmythologisierung. (Frey 2019, 93; vgl. de idem, 2018, 44 und 2021, 198)

Ich persönlich finde, dass der Einfluss von Bultmann auf Ricœur viel entscheidender gewesen ist, als der von Anselm, gerade weil es Ricœur um Entmythologisierung und nicht um Apologie ging. Genauer genommen, ist die Debatte um die genannte Maxime viel älter als das *credo ut intelligam* von Anselm. Sie geht auf Augustinus zurück, der in seiner Predigt über den Glauben¹⁰ auf Jesaja 7: 9¹¹ bezugnehmend eingehend argumentiert, wieso wir beides brauchen, sowohl "glauben um zu verstehen" als auch "verstehen um zu glauben" (Augustin 1866, 174-175). Bei Anselm, hingegen, geht es um die Einsicht, die durch den Glauben gewonnen wird: "Ich versuche nicht, Herr, Deine Tiefe zu durchdringen, denn auf keine Weise stelle ich ihr meinen Verstand gleich; aber mich verlangt, Deine Wahrheit einigermaßen einzusehen, die mein Herz glaubt und liebt. Ich suche ja auch nicht einzusehen, um zu glauben, sondern ich glaube, um einzusehen." (Von Canterbury, 2006).

Auch möchte ich hervorheben, dass Ricœur den Verweis auf das genannte "Anselm'schen Schema" in einem sehr spezifischen Sinn verwendet, nämlich um zu zeigen, dass wir nicht hinter der religiösen, bzw. der symbolischen Sprache nach einem verdeckten Sinn suchen sollten, sondern ihr von vornherein glauben und vertrauen und von der Fülle dieser Sprache als Voraussetzung des Verstehens ausgehen sollen (Ricœur 1971a, 406). Zudem ist die kritische Dimension des hermeneutischen Zirkels, die Frey anspricht, sowohl Bultmann als auch den "Meistern des Verdachts" verpflichtet. Das wird besonders klar in Ricœurs Freud-Buch, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), in dem er betont, dass die Demystifikation und die Kritik des falschen Bewusstseins seitens Marx, Nietzsche und

¹⁰ Damit meine ich die Predigt XLIII *De eo quod scriptum est in Isaia, cap. VII, 9, Nisi credideritis, non intelligetis* (siehe Augustin 1866).

¹¹ Auf Deutsch heißt es: "Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht" (Jesaja 7,9), auf Französisch aber wird es manchmal als "Si vous ne croyez vous ne comprendrez pas" übersetzt.

Freud notwendig war, um die Menschen von gewissen Illusionen zu befreien. Die Hermeneutik dürfte jedoch bei dieser Haltung des Verdachts nicht stehen bleiben, sondern brauche auch ihre Kehrseite, nämlich die eines postkritischen Glaubens und Vertrauens, welche die Prüfung des Zweifels, der Reflexion und der Interpretation durchgegangen und bestanden habe.

Das Gegenteil des Verdachts¹² ist, grob gesagt, der Glaube. Welcher Glaube? Sicherlich nicht mehr jener erste Glaube des Köhlers, sondern der zweite Glaube des Hermeneutikers, der Glaube, der durch die Kritik hindurchgegangen ist, der post-kritische Glaube. Ich suche ihn in der Nachfolge der philosophischen Entscheidungen, die insgeheim eine Phänomenologie der Religion anregen und die sich bis in deren augenscheinlicher Neutralität verbergen. Es ist ein vernünftiger Glaube, da er interpretiert, aber doch Glaube, weil er mittels der Interpretation nach einer zweiten Naivität sucht. Für ihn ist die Phänomenologie das Instrument des Hörens, der Sammlung, der Wiederherstellung des Sinns. Glauben, um zu verstehen, und verstehen, um zu glauben — das ist seine Maxime, und seine Maxime, das ist der 'hermeneutische Zirkel' des Glaubens und des Verstehens selbst. (1974c, 41)

Doch wie kann man aus diesem Zirkel herauskommen? Ricœurs Antwort lautet: Indem man ihn in eine Wette verwandelt, nämlich, dass man den Menschen und den Zusammenhang zwischen dem Sein des Menschen und dem Sein alles Seienden besser verstehen würde, wenn man der Anweisung des *symbolischen* Denkens folgt (Ricœur 1971a, 403). Das bedeutet konkreter, dass man diesen Kreis *philosophisch* nutzen kann, um die "zweite Naivität" als "zweite kopernikanische Wende" zu vollziehen und damit eine neue Begrifflichkeit zu schaffen. In diesem Sinn betont Ricœur:

Das Symbol gibt zu denken, daß das *Cogito* ins Sein eingebunden ist, und nicht umgekehrt; die zweite Naivität wäre sohin eine zweite kopernikanische Wendung: das Sein, das sich selbst setzt im *Cogito*, muß noch an den Tag bringen, daß der Akt, durch den es sich dem Ganzen entreißt, nicht aufhört, an dem Sein teilzuhaben, das ihn in jedem Symbol zur Rede stellt. Alle Symbole der Schuld (...) sagen die Situation des Seins des Menschen im Sein der Welt; die Aufgabe ist dann, von den Symbolen ausgehend, existentielle Begriffe auszuarbeiten, d. h. nicht nur Strukturen der Reflexion, sondern auch Strukturen der Existenz, insofern die Existenz das Sein des Menschen ist (1971a, 406).

¹² In der deutschen Übersetzung wurde an dieser Stelle "soupon" mit Zweifel übersetzt. Ich habe die Übersetzung abgeändert, siehe Fußnote 2.

Ich möchte diesen Abschnitt mit einem Verweis auf die Bultmann-Heidegger Korrespondenz beenden, die sowohl in Bezug auf den genannten hermeneutischen Zirkel als auch auf Ricœurs Bultmann-Rezeption und seine Heidegger-Interpretation von Interesse ist. Wie man aus der veröffentlichten Korrespondenz ersieht, betrachtete Heidegger die Lebensform des Glaubens als einen "Todfeind" gegenüber der wesenhaft zur Philosophie gehörigen Existenzform (GA 9, 66). Trotzdem hat er, wie der Herausgeber der Korrespondenz Andreas Großman betont, Bultmann zu einem Rückgang zu den Wurzeln des Glaubens ermutigt:

So ermuntert Heidegger Bultmann, wider alle ihn treffende Polemik "positiv auf ein in sich geschlossenes Ganzes einer [neutestamentlichen] Theologie hin[zu]arbeiten", die sich freilich zunächst der "Frage des Glaubens, seiner 'Begründung' u[nd] Bezeugung" anzunehmen habe (Brief v. 22.5.1931); er solle "alle Arbeit auf den konkreten Aufbau aus dem Positum heraus verwenden", "mit Barths Gleichgültigkeit *gegen* die Philosophie, aber mit dem Verständnis *für* sie" (Brief v. 14.11.1931). Theologie, wenn sie sich nicht in einem "leeren" Wissenschaftsbetrieb totlaufen (vgl. Brief v. 9. 4. 1929) und in einer "indifferenten wissenschaftlichen Tätigkeit" enden soll, hat, wie Heidegger einschärft, eine "der Lebendigkeit des Glaubens dienende Arbeit" zu sein (Brief v. 24.1.1931). (Großmann 1998, 56).

Man kann sagen, dass Ricœur etwas Ähnliches wie Bultmann gemacht hat. Er hat die Frage nach dem rationalen Grund des Glaubens in Angriff genommen, mit dem Ziel durch die Entmythologisierung und Dechiffrierung der Symbolsprache zu einem besseren Verständnis sowohl von Glaubensinhalten als auch von der Existenz zu kommen und somit den Weg zu einem verlebendigten postkritischen und postreligiösen Glauben zu ebnen. Das Resultat dieses langen Suchens und Nachsinnens führte zunächst zur Trennung von Glauben und Religion und mündete, wie wir sehen werden, in der Bezeugung als Grund und Begründung des Vertrauens des Menschen in sich selbst, in seine Fähigkeiten und in die der Anderen.

3. Zeugnis und Bezeugung: Von den religiösen zu den anthropologischen Dimensionen des Glaubens und des Vertrauens

3.1. Vom Heiligen zum Zeugnis

Ricœur hat im Laufe seiner philosophischen Entwicklung das Konzept einer "zweiten Naivität" und die damit verbundene Idee der Wiederherstellung der

menschlichen Beziehung zum Heiligen zunehmend aufgegeben. Jean Grondin schreibt diesbezüglich:

Nach 1960 wagte es Ricœur nicht, das kühne Projekt einer restaurativen Hermeneutik wieder aufzunehmen, die den modernen Menschen wieder dazu befähigen würde, 'mit dem Heiligen zu kommunizieren' [...] Im Zuge der großen Abhandlungen zur Interpretation, die er ab 1965 veröffentlichte, erweiterte, aber auch veränderte er sein Verständnis der hermeneutischen Aufgabe, indem er vielleicht aufhörte, sie im Namen einer zweiten Naivität so direkt mit unmittelbar religiösen Hoffnungen zu verknüpfen, die dem Sinnmangel der Moderne entgegenwirken könnten." (Grondin 2013, 74)

Grondin hat im Großen und Ganzen Recht, dass Ricœur das Projekt der "zweiten Naivität" nach 1965 nicht mehr verfolgt hat¹³. Es sei jedoch angemerkt, dass er auch später den Begriff gelegentlich verwendet wie z.B. in seiner Monographie *La métaphore vive* (Ricœur 1975, 319), in welcher er die Frage stellt, ob es so etwas wie einen metaphorischen Glauben nach der Entmythisierung und eine "zweite Naivität nach dem Ikonoklasmus" gibt, bzw. geben kann, oder auch in seinem Artikel über Paul Beauchamp, in dem die "zweite Naivität" als ein Glaube durch das verlebendigte Wort angesprochen wird (Ricœur 2001, 41). Jedenfalls hat Ricœur, wie schon erwähnt, das Projekt einer "Poetik der Freiheit", die im dritten Band seiner Philosophie des Willens entwickelt werden sollte, definitiv aufgegeben. Es gibt diverse Spekulationen darüber wieso er diesen dritten Teil nie geschrieben hat. Ricœur selbst gibt folgende Erklärung in seiner intellektuellen Biographie *Réflexion faite*:

Was die Poetik der Transzendenz betrifft, so habe ich sie nie geschrieben, wenn man unter diesem Titel so etwas wie eine Philosophie der Religion, mangels einer theologischen Philosophie, erwartet; meine nie nachlassende Bemühung, die Genres nicht zu vermischen, hat mich eher der Konzeption einer Philosophie ohne Absolutes nähergebracht, die ich von meinem verstorbenen Freund Pierre Thévenaz verteidigt sah und der sie für den typischen Ausdruck einer protestantischen Philosophie hielt. (Ricœur 1995a, 26)

Diese Erklärung wurde von Ricœurs Anhängern meistens unhinterfragt aufgenommen (siehe z.B. Greisch 2001, 413; Frey 2013, 185). Ich finde sie jedoch nicht überzeugend genug. Denn Ricœur hat in seinem Frühwerk, wie wir

¹³ Ich sage "im Großen und Ganzen", weil Ricœur auch noch in den 1970er Jahren den Ausdruck "seconde naïveté" gebraucht, auch wenn er ihn allmählich durch "seconde lecture" und "lecture post-critique" zu ersetzen versucht (cf. 1975, 40).

gesehen haben und wie man noch mehr aufzeigen könnte, nicht immer eine so scharfe Trennung zwischen den "Genres" vollzogen wie er es später getan hat¹⁴. Auch bezweifle ich, dass der Abbruch des Projektes der "zweiten Naivität" und der "Poetik der Transzendenz" allein mit einer Annäherung an Thévenaz zu tun hat. Jean Greisch untermauert Ricœurs Aussage durch ein Zitat, in welchem Ricœur die Philosophie des schweizerischen Protestanten folgendermaßen charakterisiert:

Der Philosophie des Göttlichen hat er [Thévenaz] stets eine Philosophie entgegengesetzt, die *vor Gott* verantwortlich ist, eine Philosophie, in der Gott nicht mehr das höchste Objekt der Philosophie ist, sondern als Pol des Anrufs und der Antwort des philosophischen Aktes selbst einbezogen wird. (Ricœur 1956, 41)

Diese Beschreibung passe perfekt, so Greisch, auf Ricœurs eigene Philosophie (Greisch 2001, 432). Aber ist dem wirklich so?

Der zitierte Textabsatz stammt aus dem 1956 erschienen Artikel von Ricœur über Thévenaz. Er mag zwar zu den Positionen, die Ricœur in *La symbolique du mal* (1960) vertreten hat passen, wenn man in diesem Werk "Gott als Pol des Anrufs" als das Heilige interpretieren würde, das uns durch die vergessenen Hierophanien sowie durch die Mythen und die Symbole anspricht und zum Denken aufruft. Aber passt er zu *Soi-même comme un autre* (1990)? Eine Philosophie *vor Gott* entspricht nicht einer Philosophie, die sich *agnostisch* nennt und in der "die tatsächliche Nennung Gottes abwesend ist" (1996, 36). Also muss irgendwo zwischen beiden Werken ein Umdenken oder gar ein Bruch passiert sein. Meine These ist, dass es einen Bruch oder, milder ausgedrückt, einen Wendepunkt in Ricœurs-Werk gibt, der in den 1970er Jahren geschah als er das Konzept des Heiligen, das anstelle der Transzendenz in *La symbolique du mal* eingesetzt wurde, definitiv aufgegeben hat¹⁵. Den Weg dazu ebnete die Tatsache, dass Ricœur sehr bald die ausschlaggebende Rolle von Feuerbach für die Demystifikation der Religion erkannte und ihn zu den Meistern des Verdachts hinzufügte. In seinem Artikel "La critique de la religion" aus dem Jahr 1963 schreibt Ricœur: "Feuerbach

¹⁴ Diese Trennung sieht man besonders stark artikuliert in den Interviews, die ich mehrmals mit ihm geführt habe (siehe Ricœur/Raynova 2003 und Raynova 2009).

¹⁵ Ich habe diese These in meine DSc-Dissertation (Raynova 2012) aufgestellt und versucht nachzuweisen. Durch die posthumen Veröffentlichungen in den letzten Jahren und die nun zugänglichen Manuskripte aus dem Ricœur-Archiv sehe ich sie zunehmend bestätigt.

war der erste, der verstanden und gesagt hat, dass der Mensch leer wird im Absoluten, dass das Absolute wie eine Art Substanzverlust sei und dass die Aufgabe des Menschen darin bestehe, die eigene Substanz sich neu anzueignen und die *Hämorrhagie im Heiligen* zu stoppen" (Ricœur 1963, 10; Hervorhebung von mir). Später, im Jahre 1977, in einer Diskussion mit Levinas über die Offenbarung, zeigt er inwiefern das Absolute eine "Absetzung des Ichs" bedeute, was auch Jean Nabert schmerzhaft festgestellt habe:

Geboren in der Tradition der reflexiven Philosophie, also einer gewissen Egologie, musste er [Nabert] sich die Wahrheit teuer erkämpfen, dass die Anerkennung des Absoluten immer eine Verminderung des Ichs ist. Anders gesagt, Feuerbach hat Recht. Feuerbach hat entscheidend gezeigt, dass die Vollendung einer Philosophie der Subjektivität der Atheismus ist. Sie selbst [Levinas] haben in *Totalité et infini* geschrieben, dass der Wille atheistisch ist. In der Tat, sich selbst zu setzen bedeutet Atheist zu sein. (Ricœur 1977)

Nicht nur Thévenaz, sondern auch und insbesondere Feuerbach hat wesentlich für Ricœurs Weg hin zu einer "Philosophie ohne Absolutes" beigetragen – etwas, das in der Ricœurforschung weitgehend übersehen wurde¹⁶. Die Konsequenz eines notwendigen Atheismus, die Ricœur zieht, bedeutet, dass eine Philosophie, die vom Selbst ausgeht, wie diejenige in seinem Spätwerk, eine atheistische oder, wie er in *Soi-même comme un autre* sagt, eine "agnostische" und dadurch vollkommen autonom zu sein hat. Diese Konsequenz war für Ricœur aber nicht so leicht zu akzeptieren und er hat in diversen Texten zugegeben, dass er innerlich gespalten war, da in ihm die Position des gläubigen Protestanten und die des Philosophen nun einander gegenüberstanden und eine Spannung erzeugten¹⁷.

¹⁶ Ein indirekter Bezug zu Feuerbach ist in dem exzellenten Artikel von Jürgen Werbick "Was zeigt der Verdacht? Paul Ricœurs Relecture der Religionskritik" zu finden (Werbick 2009, 29-30). Leider wird der Einfluss Feuerbachs auf Ricœur dort nicht thematisiert.

¹⁷ Ricœur nennt diese Spannung in den Gesprächen mit Azouvi und de Launy "kontrollierte Schizophrenie" (siehe Ricœur 1995, 10). Auf meine Frage, ob er die theologische Hermeneutik und die Probleme des Glaubens, bzw. die Idee des "unsichtbaren Sinns" der Geschichte und des menschlichen Daseins völlig aufgegeben habe, antwortete Ricœur in unserem ersten Gespräch: "Nein, überhaupt nicht. Aber ich lege großen Wert darauf, die Philosophie als universellen und rationalen Diskurs von meinen eigenen religiösen, protestantischen Überzeugungen, die Sie angedeutet haben, zu unterscheiden." Daraufhin stellte ich die Frage: "Soll das heißen, dass Ihre Texte in *Histoire et vérité* nicht philosophisch sind, denn es gibt ja dort viele Interpretationen von biblischen Geschichten und von Texten der Kirchenväter?" Ricœur zögerte: "Ja ... offensichtlich ..., ich wäre ja schizophren, wenn ich

Deshalb ist es verständlich, dass Ricœur immer wieder versucht hat diese Spannung zu überwinden oder zumindest abzuschwächen indem er beide Arten von Vertrauen, das Vertrauen im Glauben und das Vertrauen in der philosophischen Rationalität und Kritik, in ein und dieselbe Verantwortung eingebunden hat. Anders gesagt, unabhängig davon welche Überzeugungen der Gläubige und der Philosoph haben, beide sind für das, was sie tun "vor" einem Anderen verantwortlich (Ricœur 1957, 41). Ricœur macht einen wichtigen Unterschied zwischen Religion und Glauben, sowie zwischen der Offenbarung und dem Heiligen, mit dem Ziel sowohl die Philosophie als auch den Glauben von Illusionen, Dogmen und Zwängen zu befreien. Dieses Thema verdient besondere Aufmerksamkeit, aber da es das Format dieses Artikels bei weitem übersteigt, werde ich nur kurz skizzieren wie er das atheistische Schema in ein postreligiöses umwandelt.

Ricœur hat sich schon sehr früh mit Feuerbach beschäftigt, den er – sowie Marx – in einer humanistischen Richtung interpretiert und dessen Atheismus er folgendermaßen darstellt: "Wenn der Mensch sich in Gott vernichtet, ist es seine Aufgabe, 'jenes Wesen, das er verworfen hat, wieder in sein Herz aufzunehmen'; wenn Gott erscheint wird der Mensch vernichtet, damit der Mensch wieder erscheinen kann, muss Gott verschwinden" (Ricœur 1949, 152)¹⁸. Er greift später dieses Schema auf und übersetzt es anhand der Religionskritik von Bultmann, Barth, Ebeling und insbesondere von Bonhoeffer als einen Gegensatz zwischen Religion und Glaube. Besonders signifikant in diesem Zusammenhang ist sein Artikel "L'interprétation non-religieuse du christianisme chez Bonhoeffer" (1966), in dem er zeigt wie Bonhoeffer den Atheismus für ein nichtreligiöses Christentum fruchtbar macht. Nach Bonhoeffer bedeute Nietzsches Wort "Gott ist tot" nicht das Gleiche wie "Gott existiert nicht", sondern dass der Gott der Religion, der Metaphysik und der Subjektivität tot sei und somit der Platz für die Ankündigung Jesu Christi frei gemacht werde. Dies führe zu folgenden Fragen: Wie kann man ohne Religion glauben? Wie kann Christus am Leben des nichtreligiösen Menschen noch teilhaben?

mich vollkommen entzweien würde. Ich versuche nur, die religiöse Motivation von meiner philosophischen Argumentation zu unterscheiden." (Ricœur/Raynova 2004, 88)

¹⁸ Die Übersetzung aus dem Französischen ist von mir. Ricœur hat keine Textangabe gemacht, es handelt sich aber wahrscheinlich um die folgende Textstelle in *Das Wesen des Christentums*: "In der religiösen Systole stößt der Mensch sein eignes Wesen von sich aus, er verstößt, verwirft sich selbst; in der religiösen Diastole nimmt er das verstoßene Wesen wieder in sein Herz auf." (Feuerbach 1988, 78)

Ricœur antwortet darauf mittels einer markanten Textstelle von Bonhoeffer, die folgendermaßen lautet:

Gott ist kein Lückenbüßer; nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muß Gott erkannt werden; im Leben und nicht erst im Sterben, in Gesundheit und Kraft und nicht erst im Leiden, im Handeln und nicht erst in der Sünde will Gott erkannt werden. Der Grund dafür liegt in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Er ist die Mitte des Lebens. Von der Mitte des Lebens aus fallen gewisse Fragen überhaupt aus und ebenso die Antworten auf solche Fragen. (Bonhoeffer 1998, 454)

Der Christ ist in diesem Sinne kein *homo religiosus*, sondern ein ganz normaler Mensch. Oder anders gesagt, man kann in der heutigen Zeit nur dann glauben, wenn man das Leben auf der Erde voll und ganz lebt und nicht Gott als denjenigen sucht, der unsere Fragen beantwortet, unsere Probleme und Leiden löst. Christ sein bedeutet ein Leben für das Leben gegen das Leid und den Tod zu führen: "Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben" (Bonhoeffer 1998, 535; Ricœur 1966, 13). Ricœur stimmt deshalb Bonhoeffer zu, dass Christus nur durch den lebendigen Glauben weiterleben kann und nicht durch die nichtssagenden "tote" Dogmen der Religion. Dennoch stellt er sich gegen eine radikale Trennung von Religion und Glauben, wie das aus seinem Konferenzyklus *Plaidoyer pour l'utopie ecclesiale* (1967; cf. Ricœur 2016) und anderen Texten hervorgeht. In einer Diskussion mit Etienne Borne und Roger Garaudy, "La foi soupçonnée" (1971) erläutert er seine Position folgendermaßen:

Es sind wir, die Menschen im 20. Jahrhundert, die diesen Gegensatz [zwischen Religion und Glaube] erst erfunden haben, und zwar aus legitimen Gründen. Aber ich habe ein wenig den Eindruck, dass das Wort 'Religion' das Wort 'Aberglaube' aus dem 18. Jahrhundert ersetzt, während das Wort Glaube an die Stelle des Wortes Religion tritt. Sagen wir also, dass es sich um ein semantisches Problem handelt! Diese Annäherung zwischen Religion und Aberglauben legt nahe, dass man sagen kann, der Glaube kämpft gegen die Religion, insofern als die Religion die Trennung von Heiligem und Profanem, die Festlegung einer dogmatischen Sprache, die autoritäre Verstärkung von Vermittlungen und die Überbewertung von Praktiken zum Ausdruck bringt. All dies trifft zu. Aber andererseits kann der Glaube nicht ohne ein historisches Vehikel, ohne eine artikulierte Sprache und ohne ein Minimum an institutioneller Unterstützung existieren. Deshalb schlage ich vor zu sagen, dass die kirchliche Gemeinschaft der Ort ist, an dem die Religion immer weiter stirbt; aber in diesem endlosen Tod behält der Glaube sowohl ein Hindernis als auch ein Vehikel. (1971b, 73)

Berits in diesen Debatten zeichnen sich schon die Gegensätze ab zwischen dem Heiligen und der Verkündung einerseits und dem Heiligen und der Offenbarung andererseits, Gegensätze, die für Ricœur zunehmend an Bedeutung gewinnen und zu seinem endgültigen Abschied vom Heiligen führen. Diese Entwicklung ist in drei zentralen nacheinander folgenden Texten nachvollziehbar, die man zusammen lesen sollte: "Manifestation et proclamation" (1974), "Herméneutique de l'idée de Révélation" (1976) und "The 'Sacred' Text and the Community" (1979).

In seinem Vortrag "Manifestation et proclamation", den Ricœur 1974 auf einer Konferenz über das Heilige präsentiert hat, spricht er die Spannung zwischen dem Heiligen und der Verkündung an und versucht einen Ausweg zu finden, der es ermöglicht das Heilige in einer desakralisierten Welt doch noch wiederauferstehen zu lassen. Ricœurs Analysen der Merkmale des Heiligen enthüllen es als eine Macht, die sich als solche manifestiert (Hierophanie) und durch Symbole und Riten einen inneren Zusammenhang, ein sakrales Universum bildet. Im Gegensatz zum Heiligen als primär nichtsprachlicher Manifestation sei die Verkündung, deren Anfang er in der hebräischen Tradition ansetzt, ein Heraustreten des Wortes aus dem "Numinosen". Damit stelle sich die Theologie des Namens der Hierophanie des Götzenbildes entgegen. Um diese Polarität zu überwinden, versucht Ricœur einen Mittelweg zu finden und wendet hier erneut das Schema der fragilen Dialektik von Verdacht und Vertrauen an, dieses Mal in Form eines Zusammenspiels von Ikonoklasmus und "zweites Zuhören", das offensichtlich den Platz der "zweiten Naivität" einnimmt. Der ikonoklastische Diskurs des Verdachts geht von der "kulturellen Tatsache" aus, dass wir in einer entsakralisierten Welt leben, in der man vom Heiligen nur noch in Begriffen des Archaischen sprechen könne. Der Grund dafür sei, dass wir Wissenschaft und Technik nicht nur als Erkenntnisachse, sondern als *vorherrschende Seinsweise* übernommen haben und damit nicht mehr an einem sakralen Kosmos teilnehmen, sondern an einem Universum als Gegenstand des Denkens und als Material, das wir ausbeuten können. Wenn aber das Heilige eine *Seinsweise* darstellt, so sei die Mutation Teil einer Geschichte des Seins und man müsse "in den Begriffen der Seinsgeschichte darüber sprechen, wie Heidegger in seinen Schriften über die Technik". (Ricœur 1974, 71) Behalten wir diese angeblich beiläufige Referenz an Heidegger im Auge, weil sie meines Erachtens mit Ricœurs späteren radikalen Abkehr vom Heiligen verbunden ist.

Ricœur fragt sich, ob in dieser Situation der Entfernung vom Heiligen die Botschaft der sakralen Welt noch gehört werden könne, da die kerygmatische Religion praktisch anti-sakral sei. Wäre deshalb nicht die Konsequenz, den kerygmatischen Kern von seiner sakralen Gangart zu befreien? Das liefe dann darauf hinaus, die Trennung von Glauben und Religion zu vollenden und "die Forderung nach einem areligiösen Christentum, dessen Sprecher und Wegbereiter Bonhoeffer war, bis zum Ende durchzuhalten" (ebenda). Ricœur erklärt nun, warum er sich mit einem solchen Programm nicht zufriedengeben könne und warum er vielmehr nach einer Vermittlung zwischen dem Heiligen und dem Kerygma suche. Er erläutert, dass unsere Identifikation mit dem Ideal der Wissenschaftlichkeit bereits zu einem Problem geworden sei und zwar durch die dreifache Verbindung zwischen wissenschaftlich-technologischer Ideologie, Ausbeutung der Natur und Militarismus. Dadurch sei eine Neubewertung des Archaischen, bzw. des heiligen Universums notwendig geworden. Könne man, so fragt Ricœur, ohne ursprüngliche Orientierung leben und sei überhaupt ein Christentum ohne Heiliges möglich? (ebenda, 73)

Es gäbe keine Hermeneutik, wenn es keine Verkündigung gäbe. Aber es gäbe keine Verkündigung, wenn das Wort nicht selbst mächtig wäre, d.h. wenn es nicht die Macht hätte, das neue Sein, das es verkündet, selbst zu entfalten. Ein Wort, das uns eher konstituiert, als dass wir es artikulieren – ein "sprechendes Wort" – bekräftigt es nicht das Heilige ebenso sehr, wie es dieses abschafft? Dies ist so wahr, dass das Hören des Wortes nicht möglich ist, ohne dass die Werte des *tremendum* und *fascinosum* in Gehorsam und Inbrunst umgewandelt werden. [...] Dass das Wort und Manifestation versöhnt werden können, ist die zentrale Aussage des Johannesprologs: 'Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, diese Herrlichkeit, die er, der eingeborene Sohn voll Gnade und Wahrheit, vom Vater hat.' (Joh 1,14). [ebenda 74]

Alles deutet also darauf hin, so Ricœur, dass die kosmische Symbolik nicht sterbe, sondern sich wandle, indem sie vom Regime des Heiligen zum Regime der Verkündigung übergehe.

In Wahrheit wird ohne die Unterstützung und Vermittlung des kosmischen und vitalen Heiligen selbst das Wort abstrakt und zerebral. Nur die Verkörperung in der alten, immer wieder neu interpretierten Symbolik, in der das Wort immer wieder schematisiert wird, verleiht ihm die Fähigkeit, nicht nur zum Verstand und zum Willen, sondern auch zur Vorstellungskraft und zum Herzen, kurz zum ganzen Menschen zu sprechen.

Ricœur folgert daraus, dass die Hoffnung und der Glaube an das Wort ohne die Religion des Heiligen vergebens sei und, dass das Schicksal des Wortes und seines Hörens mit einer Wiedergeburt des Heiligen und seiner Symbolik verbunden ist (ebenda, 76). Dieser Text ist vielleicht der letzte, in dem Ricœur das Heilige durch eine postreligiöse Hermeneutik zu retten versucht.

In "Herméneutique de l'idée de Révélation" (1976) unternimmt Ricœur eine Kritik am undurchsichtigen Konzept der Offenbarung und der autoritären kirchlichen Lehre. Seiner Meinung nach ist das Konzept der Offenbarung opak, weil es eine Vermischung von drei Sprachebenen beinhaltet: Die Ebene des Glaubensbekenntnisses, auf der die *lex credendi* nicht von der *lex orandi* getrennt ist, die Ebene der kirchlichen Dogmatik, auf der eine historische Gemeinschaft für sich und andere das Verständnis des Glaubens, das ihre Tradition auszeichnet, interpretiert und schließlich das Korpus der vom Lehramt als Regel der Orthodoxie aufgelegten Doktrinen.

Die Vermischung, die ich beklage und bekämpfe wird immer von der dritten Ebene aus vorgenommen. Aus diesem Grund ist sie nicht nur undurchsichtig, sondern auch autoritär. Denn auf dieser Ebene wird das kirchliche Lehramt ausgeübt und es setzt das Zeichen seiner Autorität in Glaubensfragen. So kontaminiert die Regel dessen, was zu glauben ist, in der absteigenden Reihenfolge die anderen Ebenen, die wir in der aufsteigenden Reihenfolge durchlaufen haben. (Ricœur 2010, 200)

Auf diese Weise verliere die Lehre einer bekennenden Gemeinschaft den Sinn für den historischen Charakter ihrer Interpretationen und werde unter die Vormundschaft der erstarrten Aussagen des Lehramts gestellt. Das Glaubensbekenntnis wiederum verliere die Plastizität und den Fluss der lebendigen Predigt und werde mit den dogmatischen Aussagen einer Tradition und dem theologischen Diskurs einer Schule identifiziert, deren Leitkategorien das Lehramt vorschreibt. Das Resultat dieser Vermischung und Kontamination sei der massive und undurchdringliche Begriff der 'offenbarten Wahrheit', der zur Grundlage des Glaubens gemacht und mit dem Glauben als solchen identifiziert wird. Ricœur betont, dass er die Spezifik der dogmatischen Arbeit nicht leugne, sondern auf ihren abgeleiteten und untergeordneten Charakter hinweisen wolle, um den Begriff der Offenbarung auf seine ursprünglichste Ebene zurückzuführen, nämlich diejenige des Glaubensdiskurses, bzw. des Glaubensbekenntnisses. Er zeigt, dass es eine Vielfalt von Glaubensausdrücken gibt – Prophezeiungen, Erzählungen, ethische Vorschriften, Weisheitsreden, Hymnen –, die nicht auf ein monolithisches Konzept

von Offenbarung reduziert werden können. Dies ermöglicht ihm, einerseits, die *multiple Interpretation der biblischen Texte* gegen die kirchliche Dogmatik zu verteidigen und, andererseits, *die Bedeutung des Zeugnisses hervorheben* – eine Thematik, die einen zentralen Platz in seiner Spätphilosophie einnehmen wird. Wenn es eine Offenbarung Gottes gibt, so ist sie nie unmittelbar, sondern nur durch die Spuren, durch die Zeugnisse (Narrative und Texte) zugänglich. Diese sind aber begrenzt, fragmentär und liefern kein sicheres Wissen, keine ewigen, starren und unveränderlichen Wahrheiten, denen wir bedingungslos vertrauen und blind folgen können, sondern sie sind eine Art Appell, unser kritisches Denken zu gebrauchen. Deshalb stellt Ricœur in seinem Aufsatz "The 'Sacred' Text and the Community" (1979) die Offenbarung als einen lebendigen Prozess des Glaubens dar, der dem Heiligen als etwas Ewiges und Starres, entgegengesetzt ist:

I was very reluctant to use the word "sacred" in my essay on revelation. I had to fight very hard to say finally what I believe, what I think, when I use the word 'revelation.' But to an extent I am prepared to say that I recognize something revealing that is not frozen in any ultimate or immutable text. Because the process of revelation is a permanent process of opening something that is closed, of making manifest something that was hidden. Revelation is a historical process, but the notion of sacred text is something antihistorical. I am frightened by this word 'sacred.' (Ricœur, 1995b, 72)

Anders gesagt, die Bibel ist nicht *das* Wort Gottes, sprich ein "Heiligtum", welches keine Veränderung und Kritik zulasse, sondern eine Zusammensetzung von Narrativen, die verschieden interpretiert werden können. Ricœurs letzter Satz, "I am frightened by this word 'sacred'", hat meines Erachtens eine grundlegende Bedeutung, denn er kann nicht nur als Abschied vom Heiligen betrachtet werden, sondern auch als Anfang einer radikalen Trennung von Philosophie und Religion/Theologie, die charakteristisch für sein Spätwerk wird (siehe Ricœur 1996, 35-36). Deshalb setze ich, im Unterschied zu Grondin (Grondin 2013, 74), Ricœurs Abkehr vom Religiösen nicht Mitte der 1960er Jahre an, sondern später, gegen Ende der 1970er Jahre. Dies ist ein nicht unwesentliches Detail, denn Ricœurs philosophische Wende kommt nicht abrupt, wie ich versucht habe zu zeigen, sondern ist mit einem *langen inneren Ringen* verbunden.

Nun stellt sich natürlich die Frage, wodurch denn diese tiefgreifende Wende passiert ist? Meine Hypothese ist – ich sage Hypothese, weil man sich nie absolut sicher sein kann –, dass durch die zunehmende Annäherung an Heidegger und die allmähliche Entfernung von Jaspers Ricœur wahrscheinlich zu der Auffassung

gekommen ist, dass Glaube und Philosophie zwei unvereinbare Gegensätze darstellen. In einem frühen Aufsatz über "Philosophie und Theologie" (1927) schreibt Heidegger:

Philosophie ist die offenbarungsferne, glaubensfreie Welt- und Lebensdeutung; Theologie dagegen ist der Ausdruck der glaubensmäßigen, in unserem Falle christlichen Welt- und Lebensauffassung, Philosophie und Theologie so genommen, geben dann der Spannung und dem Kampf zweier weltanschaulicher Positionen Ausdruck. [...] Dieses eigentümliche Verhältnis schließt nicht aus, sondern eben ein, dass der Glaube in seinem innersten Kern als eine spezifische Existenzmöglichkeit gegenüber der wesenhaft zur Philosophie gehörigen und faktisch höchst veränderlichen Existenzmöglichkeit der Todfeind bleibt. (Heidegger GA9, 47 und 66)

Wenn Philosophie und Theologie als Wissenschaften eine echte Kommunikation haben wollen, dann müssen sie, so Heidegger, *auf alle Vermittlungsversuche verzichten!* Er betont in diesem Sinn:

Es gibt daher nicht so etwas wie eine christliche Philosophie, das ist ein 'hölzernes Eisen' schlechthin. Es gibt aber auch keine neukantische, wertphilosophische, phänomenologische Theologie, so wenig wie eine phänomenologische Mathematik. Phänomenologie ist immer nur die Bezeichnung für das Verfahren der Ontologie, das sich wesenhaft von dem aller anderen positiven Wissenschaften unterscheidet. (Ebenda, 66-67)

Dass Ricœur in seinem Spätwerk eine ähnliche Position eingenommen hat, sieht man insbesondere an den von mir zwischen 1992 und 2003 geführten Interviews, in denen er unter anderem die Möglichkeit einer "christlichen Philosophie", bzw. einer "philosophie religieuse" überhaupt, rigoros negiert (Ricœur/Raynova 2004, 87-88, 99-106; Raynova 2009, 63-81). Man kann darüber noch viel diskutieren¹⁹, da ich aber das Thema einschränken muss, möchte ich hier nur kurz erwähnen, dass Ricœur selbst den Ausdruck "christliche Philosophie" mehrfach benutzt hat, auch wenn er sich im Klaren war wie problematisch dieser ist²⁰.

¹⁹ In der mir gewidmeten Festschrift *Säkularismus, Postsäkularismus und die Zukunft der Religionen* wurden meine Interviews mit Ricœur und die Frage nach der Möglichkeit einer "philosophie religieuse" speziell untersucht und zu meiner Überraschung haben fast alle Autor:innen gegen die scharfe Trennung von Philosophie und Religion argumentiert (siehe Ruckenbauer/Moser 2022).

²⁰ Erinnern wir daran, dass Ricœur Thévenaz einen "protestantischen Philosophen" nannte (siehe Ricœur 1957) und auch an diversen Stellen im Frühwerk den Ausdruck "christliche Philosophie" sehr wohl verwendet (siehe z.B. Ricœur 1936, 551-556; 1948, 551-552; 1949, 44, 67; 1955, 113), auch wenn er später behauptete, er habe diesem Begriff schon immer misstraut (Huertas-Jourda/Ricœur 1974, 224). Erwähnenswert ist auch, dass er in

3.2. Vertrauen und Verdacht im Kontext der Bezeugung

Wenn in Ricœurs Frühwerk die Dialektik des Verdachts und des Vertrauens im Bezug zum Glauben im Horizont einer "zweiten kopernikanischen Wende", d.h. einer Dezentrierung vom Subjekt hin zur Transzendenz, angesiedelt ist, so steht diese Dialektik im Spätwerk im Zusammenhang mit dem Subjekt und seinen Fähigkeiten angewendet und erscheint somit in einem erkenntnistheoretischen und handlungsorientierten (ethischen, rechtlichen, politischen) Kontext. Anders gesagt, Ricœurs Zugang ist nicht mehr religionsphilosophisch, sondern allgemein gesagt philosophisch-anthropologisch. Mehr noch, Ricœur betont, dass seine hermeneutische Phänomenologie "keinerlei onto-theologische Verquickung" zulasse und distanziert sich explizit von jeglicher Vermischung von Philosophie und Religion, bzw. Theologie:

Man bemerke, dass diese Askese des Arguments, die, wie ich glaube, mein gesamtes philosophisches Werk kennzeichnet, zu einem Typ der Philosophie führt, in dem die tatsächliche Nennung Gottes abwesend ist und in dem die Gottesfrage als philosophische Frage ihrerseits in einer Schwebelage bleibt, die man agnostisch nennen mag [...] Wenn ich meine philosophischen Schriften gegen den Vorwurf einer Kryptotheologie verteidige, so hüte ich mich mit gleicher Sorgfalt davor, dem biblischen Glauben eine kryptophilosophische Funktion zuzuschreiben [...]. (Ricœur 1996, 36).

Es geht also nicht mehr um ein Vertrauen in der Form einer "zweiten Naivität" oder ein "zweites Zuhören", sondern um den Wiedergewinn an Vertrauen in das Selbst, welches nach den Angriffen auf das Cogito seitens Nietzsche schwer erschüttert wurde. In seinem Plädoyer gegen die Rhetorik ging es Nietzsche darum, so Ricœur, den Anspruch der Philosophie, sich als Wissenschaft im Sinn einer Begründungsdisziplin zu setzen, zu unterwandern (ebenda, 21). Daher auch Nietzsches Bemühungen den lügenerischen Charakter jeder Sprache und Argumentation aufzuzeigen sowie die Zweifelhaftigkeit des Cogito. An diesem Punkt

den späten 1960er Jahren im Gespräch mit Gabriel Marcel diesen fragte, ob man seine Philosophie als "christliche Philosophie" bezeichnen kann, was Marcel nach gewisser Klarstellung bejahte (Ricœur/Marcel 1968, 81). In meinem zweiten Interview mit ihm, in dem Ricœur die Begriffe "philosophie religieuse" und "philosophie chretienne" energisch ablehnt, behauptet er jedoch, dass "Gabriel Marcel selbst Wert darauf legte, in seinem Denken alles, was philosophisch war, von dem zu unterscheiden, was religiös war" (Ricœur/Raynova 2004, 102).

treffen sich, meines Erachtens, Gadammers und Ricœurs Ansätze einer Überwindung der sogenannten "Hermeneutik des Verdachts". Doch während es Gadamer darum geht, das Vertrauen in die Rhetorik durch die Hermeneutik wiederherzustellen (1984, 313-315; 1993, 323-300), versucht Ricœur vielmehr eine Auffassung anzubieten, die "ebenso weit von einer Apologie des Cogito wie von seiner Absetzung entfernt ist", das heißt eine Perspektive zu eröffnen, die sich jenseits der Alternative zwischen Cogito und Anti-Cogito positioniert (ebenda 13, 26). Zu diesem Zweck grenzt er sich einerseits von Nietzsches Dekonstruktion des Subjekts und seiner Darstellung als reine Illusion ab, andererseits aber von denjenigen Subjektphilosophien, die im Cogito sowohl eine unmittelbare apodiktische Gewissheit, als auch den Boden der Letztbegründung sehen. Die Hermeneutik des Selbst geht nicht vom dem sich setzenden Cogito, vom "Ich" aus, sondern vom Selbst:

Selbst sagen heißt nicht *ich* sagen. Das *Ich* setzt sich – oder es wird abgesetzt. Das Selbst ist als reflektiertes in Operationen impliziert, deren Analyse der Rückkehr zu sich selbst vorausgeht. Auf diese Dialektik von Analyse und Reflexion wird die Dialektik vom *Ipse* und *Idem* aufgefropft. Schließlich krönt die Dialektik des Selben und des Anderen die beiden ersten Dialektiken. (Ebenda, 29)

Diese reflexive Distanz unterscheidet Ricœurs Hermeneutik von der Unmittelbarkeit des "Ich-bin" und initiiert die Prozesse des Infragestellens, der Analyse und der Verifikation im Akt der Bezeugung. Anstatt des Strebens nach Gewissheit und Letztbegründung, anstatt den Anspruch einer "Ersten Philosophie" zu erheben, setzt sich die Hermeneutik des Selbst bewusst als "zweite Philosophie" (ebenda, 30), in der das Selbst nicht den Ort eines Grundes und Ausgangs bildet, sondern den eines Befragten, um Heideggers Ausdruck zu benutzen. Ricœur strebt also nicht die Wiederaufnahme des Cogito in einer breiten gefassten Philosophie des Subjekts, bzw. in einer Hermeneutik des "Ich-bin" an, wie dies der Fall in *Le conflit des interprétations* zu sein scheint (Ricœur 1969, 123-173), sondern darum, die Hermeneutik des Selbst explizit davor zu bewahren "als Erbin der Philosophien des Cogito und ihres Anspruchs auf letzte Selbstbegründung aufzutreten" (Ricœur 1996, 37; vgl. Raynova 2010, 19-36). Aus diesem Grund erscheint mir Jean Greischs Ansicht, dass Ricœurs Hermeneutik des Selbst ein erneuter Versuch ist dem "verwundeten Cogito" Sinn zu geben, bzw. dass das Selbst ein Ausdruck des "verwundeten Cogito" darstellt (Greisch 1994, 157), nicht schlüssig. Im Gegenteil, die Hermeneutik des Selbst erhebt den Anspruch eines

Denkens jenseits des Cogito und des Anti-Cogito und setzt deshalb an einem anderen Punkt ein, nämlich an der Bezeugung:

Die Bezeugung bestimmt unserer Auffassung nach der Art der Gewißheit, auf die die Hermeneutik sich berufen darf, nicht nur angesichts der epistemischen Verherrlichung des *Cogito*, die mit Descartes einsetzt, sondern auch angesichts dessen Demütigung bei Nietzsche und seinen Nachfolgern. Die Bezeugung scheint etwas weniger als erstere und etwas mehr als letztere zu fordern. (Ricoeur 1996, 32)

Die Bezeugung fordert etwas mehr als das abgesetzte, "gebrochene" *Cogito*, da der Rückweg zum Selbst zwar indirekt und fragmentarisch durch den Umweg der Analyse unternommen wird, die Verifikation jedoch als "epistemisch notwendiges Moment" der Reflexion im Reflexionsprozess selbst enthalten ist und nicht als Kriterium einer objektiven Wissensform abverlangt wird. Die Bezeugung fordert zugleich etwas weniger als das "verherrlichte" *Cogito* aus zwei Gründen. Erstens, weil sie sich grundsätzlich dem Wissensbegriff der *epistèmè* als letztgültiges und sich selbst begründendes Wissen widersetzt und somit als eine Art Glauben erscheint:

In der Tat stellt sich die Bezeugung zunächst als eine Art Glauben dar. Aber es ist kein doxisches Glauben in dem Sinne wie die *doxa* – das Meinen – weniger Anrecht als die *epistèmè*, die Wissenschaft, oder besser das Wissen, besitzt. Während das doxische Glauben sich in die Grammatik des "Ich glaube, daß" einfügt, gehört die Bezeugung zum "Ich glaube an". In dieser Hinsicht steht sie in der Nachbarschaft des Zeugnisses, woran uns die Etymologie erinnert, insofern man *an* das Wort des Zeugen glaubt. Ausgehend vom Glauben, oder, wenn man so will, vom *Kredit*, den man der dreifachen Dialektik von Reflexion und Analyse, von Selbstheit und Selbigkeit, von Sich-selbst und dem Anderen als man selbst schenkt, kann man sich auf keinerlei höhere epistemische Instanz berufen. (Ebenda, 33).

Zweitens, weil die Bezeugung auf den Anspruch des Garantiecharakters eines selbstbegründenden Wissens verzichtet, der mit dem *Cogito* durch den angeblichen Beweis der Existenz gegeben wird. In dieser Hinsicht entbehrt die Bezeugung der Garantie und der hyperbolischen Gewissheit, die Descartes' *Cogito* auszeichnet und stellt sich vielmehr als garantielloser *Kredit an Glauben und Vertrauen* dar. In seinem Artikel "L'attestation: entre phénoménologie et ontologie", charakterisiert Ricoeur die Bezeugung folgendermaßen:

[U]nter Bezeugung verstehe ich die Art von Zuversicht, von Vertrauen [...], das jeder darin hat, im Modus der Selbstheit zu existieren. Wenn ich Zuversicht sage, meine ich nicht Gewissheit; wenn ich Vertrauen sage, meine ich nicht Verifikation. Die Zuversicht ist, wenn man so will, ein

Glaube, aber ein nicht-doxischer Glaube, wenn man unter einem doxischen Glauben denjenigen versteht, der sagt: "Ich glaube, dass...". Ich wünschte, ich könnte sagen: Glaubensvorschuss (*créance*)²¹, im Gegensatz zum Glaubens-Meinung (*croyance-opinion*). Die Grammatik des Glaubensvorschusses wäre hier "glauben an" im Sinne von 'croire à' – der Zeuge glaubt an das, was er sagt – oder im Sinne von 'croire en' – man glaubt an die Aufrichtigkeit des Zeugen, man glaubt an sein Wort. Um diese Trennung zwischen dem Glaubensvorschuss und dem doxischen Glauben zu verdeutlichen, wird die Zuversicht mit dem Vertrauen gepaart, in dem Sinne, dass das Wort einer Person vertrauenswürdig (*fiable*) ist oder nicht. Hierbei handelt es sich jedoch nicht um Psychologie, sondern um Epistemologie, insofern als der Glaubensvorschuss und, wenn ich so sagen darf, die Glaubwürdigkeit, die Eintragung der Wahrheit in ein anderes Register als das der Verifikation kennzeichnen, genau in dem Sinne, in dem Descartes durch den Zweifel die Problematik der ersten Wahrheit in die Dimension der Täuschung und der Wahrhaftigkeit einbettet und dadurch die Epistemologie des Wahren auf die Epistemologie der Wahrhaftigkeit stützt [...] (Ricœur 1991b, 381-382)²².

Doch worum geht es genau in der Bezeugung und wieso sollen wir ihr vertrauen? Ricœur scheint hier ähnlich wie Descartes bei der Begründung des *Cogito* zu argumentieren, indem er betont, dass die Bezeugung auf einen Bezeugenden, sprich auf das seine eigene Selbstheit bezeugende Subjekt, verweist:

Die Bezeugung ist grundlegend eine Selbstbezeugung. Dieses Vertrauen seinerseits wird ein Vertrauen in die Kraft des Sagens, in die Kraft des Tuns, in die Kraft, sich als Handlungsträger einer Erzählung zu bekennen, schließlich in die Kraft, auf eine Beschuldigung mit einem Akkusativ zu antworten: "Hier, sieh mich [Me voici]!", um einen von Levinas gern gebrauchten Ausdruck zu verwenden. In diesem Stadium wird die Bezeugung die Bezeugung desjenigen sein, was man gemeinhin das moralische Bewußtsein nennt und das im Deutschen eben Gewissen genannt wird (besser als der französische Ausdruck: *conscience*, der sowohl Bewußtsein als auch Gewissen besagt, erinnert das deutsche Gewissen an seine semantische Verwandtschaft mit der Gewißheit). Ferner kann [...] die Bezeugung definiert werden als die Zuversicht, selbst ein *Handelnder und Leidender zu sein*. Es ist die Selbstbezeugung, die auf allen Ebenen – der linguistischen, praktischen, narrativen, präskriptiven Ebene – die *Wer-Frage* davor bewahrt, durch die *Was-Frage* oder die *Warum-Frage* ersetzt zu werden. (Ricœur 1996, 34)

²¹ In der deutschen Übersetzung von *Soi-même comme un autre* wird *créance* mit Kredit übersetzt (Ricœur 1996, 33). Ich habe *créance* hier mit Glaubensvorschuss übersetzt, um den Bezug zwischen beide Arten von Glauben, dem doxischen und dem nicht-doxischen, noch klarer hervorzuheben.

²² Die Übersetzung aus dem Französischen ist von mir.

Durch die Fokussierung auf die (Selbst)Bezeugung als ein philosophisch-anthropologisches und gnoseologisches, da reflexives Konzept, das auf die *Wer-Frage* antwortet und auf das fähige, aber auch leidende Subjekt verweist, gelingt es meines Erachtens Ricœur die angestrebte Autonomie und die spezifische Differenz der Philosophie gegenüber den exakten Wissenschaften und der Theologie prägnant zu begründen. Mehr noch, Ricœur schafft es die Dialektik zwischen Verdacht und Vertrauen von der erkenntnistheoretischen auf die praktische Ebene und wieder zurück zu übertragen und anzuwenden und zu zeigen, dass das Selbst immer mit einem Anderen – seiner eigenen Andersheit oder ein Fremdes – verbunden ist. Er nennt dies den "Dreifuss der Passivität", der damit auf drei Arten von Andersheit hinweist: Erstens, auf die Passivität in der Erfahrung des eigenen Körpers, als Vermittler zwischen dem Selbst und einer Welt, die in unterschiedlichen Graden mit der Fremdheit geprägt ist, zweitens, auf die Passivität, die durch die Beziehungen des Selbst zum Anderen impliziert ist und die inhärente Andersartigkeit in der Intersubjektivität darstellt und drittens, auf die verborgene Passivität der Beziehung von Selbst-zu-Selbst im Gewissen. Indem das Gewissen auf diese Weise als Dritten gegenüber der vor ihm liegenden Passivitätserfahrungen des Körpers und der Anderen erscheint, projiziert es seine bezeugende Kraft auf sie, insofern es "durch und durch Bezeugung ist" (Ricœur 1991, 399).

Um die Verbindung zwischen der Suche nach einer *Gewissheit*, der wir vertrauen können, und dem *Gewissen*, das Ricœur als eine Art Bezeugung und Aufforderung verstanden haben will (Ricœur 1996, 373, 410) besser zu artikulieren, greift er Heideggers Konzept des Gewissens auf, da dieser einerseits das Moment der Andersheit, welches das Gewissen auszeichnet, perfekt beschrieben hat und andererseits eine nicht-moralische Fassung des Gewissens entwickelt, die das letztere aus der engen Deutung des "guten" und "schlechten" Gewissens befreit hat. Ricœur verweist dabei zunächst auf die Verwicklung zwischen dem "Man" als uneigentlicher Modalität des Mitseins und dem Selbstsein, welches sich vom "Man" losreißen muss, um zu seiner Eigentlichkeit zu gelangen. Wenn diese Lösung möglich ist, so weil eine andere Instanz, eine andere Stimme uns affiziert und ein Verdacht auf Uneigentlichkeit entsteht:

Hier kündigt sich jenes Merkmal an, welches das Gewissensphänomen auszeichnet, nämlich jene Art von Ruf und Anruf, auf den die Metapher der Stimme aufmerksam macht. In dieser inneren Zwiesprache erscheint das Selbst angesprochen und, in diesem Sinne, auf einzigartige Weise berührt [affecté] zu sein. Im Unterschied zum Dialog der Seele mit sich

selbst, von dem Platon spricht, offenbart diese Affizierung durch eine andere Stimme eine bemerkenswerte, vertikal zu nennende Asymmetrie zwischen der rufenden Instanz und dem gerufenen Ich. Die der Innerlichkeit gleichkommende Vertikalität des Anrufs macht das Rätsel des Gewissensphänomens aus. Nun kann aber die Authentizität dieses Phänomens nur mühsam zurückerobert werden – zwar nicht auf Kosten der Metaphorizität des Ausdrucks 'Stimme des Gewissens' als solchem [...], aber in Gegenbewegung zu den moralisierenden Interpretationen, die seine Enthüllungskraft gerade verschleiern. (Ebenda, 411).

Die "Gegenbewegung", wie Ricœur zeigt, muss mit Hegel und Nietzsche den Verdacht des Gewissens, bzw. die Demaskierung der Verstellung (Hegel, Nietzsche) durchgehen, ohne zugleich das Gewissen mit "schlechtes Gewissen" gleichzusetzten. Dies sei möglich, nur wenn man das Gewissensphänomen ohne zusätzliche moralische Qualifikation an das Zentralphänomen der Bezeugung bindet. Eine solche De-moralisierung des Gewissens habe ihre radikalste Formulierung bei Heidegger gefunden, der sie in einem einzigen Satz zusammengefasst hat: "Die Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens aber gibt das Gewissen" (ebenda, 418). Ricœur betont, dass dieses Seinkönnen, welches das Gewissen bezeugt, anfänglich durch keinerlei Unterscheidungskompetenz zwischen dem Guten und dem Bösen gekennzeichnet ist:

Es sieht ganz danach aus, als ob man durch die Betonung von Sein in Dasein sich zurückhielte, dem Ruf, dem Anruf irgendeine ursprünglich ethische Kraft zuzuerkennen. Und tatsächlich: Betrachtet man Gehalt oder Ursprung des Rufs, so zeigt sich nichts, das nicht bereits schon unter dem Titel des Seinkönnens genannt wäre; das Gewissen sagt nichts: kein Lärm, keine Botschaft – stattdessen ein schweigender Ruf. Was aber den Rufenden betrifft, so ist er kein anderer als das Dasein selbst: 'Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst'. Hierin liegt wohl das überraschendste Moment der Analyse: In der integralen Selbstimmanenz des Daseins entdeckt Heidegger eine gewisse Dimension der Überlegenheit: ‚Der Ruf kommt aus mir und doch über mich'. (Ebenda, 418)

Das Neue in der Heidegger'schen Deutung bestehe, so Ricœur, in der Klarstellung der Spezifik der Unheimlichkeit, aufgrund welcher das Gewissen sich in die Dialektik von Selbem und Anderem einschreibt. Zwischen der Unheimlichkeit der Stimme und dem Verfallensein der Geworfenheit vollziehe sich nämlich eine subtile Annäherung, die das Dasein zum Eingeständnis seiner Passivität, seiner Nichtigkeit, Endlichkeit und Nichtbeherrschens der Faktizität führt. Die spätere Einführung des Begriffes der Schuld restituiert dabei keinerlei ethische Konnotation

des Begriffs der Unheimlichkeit, denn der Akzent liegt deutlich auf dem Sein im Schuldigsein:

Wenn hier eine Unzulänglichkeit aufgedeckt wird, so nicht das Böse – der Krieg, würde Levinas sagen –, sondern ein jeder Ethik vorgängiger ontologischer Zug: das 'Grundsein einer Nichtigkeit'. Deutlicher kann man den Primat der Ethik nicht abweisen: 'Durch die Moralität kann das ursprüngliche Schuldigsein nicht bestimmt werden, weil sie es für sich selbst schon voraussetzt.' (Ebenda, 419)

Leider habe Heidegger nicht gezeigt, bedauert Ricœur, wie man den umgekehrten Weg von der Ontologie zur Ethik gehen könnte. Denn die Verbindung zwischen Bezeugung und Entschlossenheit werde ausschließlich ontologisch aufgefasst: Das Gewissen rufe und fordere das Dasein aus der Anonymität des Man herauszutreten, sich als Ganzes aufgrund unserer Endlichkeit zu verstehen und das eigene Schuldigsein, d.h. die Nichtigkeit des verfallenen Geworfenseins, zu übernehmen, um seine eigentlichsten Möglichkeiten zu erschließen. Aber es ist kein Aufruf zum Handeln. Deshalb stellt Ricœur der Heidegger'schen Demoralisierung des Gewissens die Auffassung entgegen, die das Phänomen des Aufgefordertseins mit dem der Bezeugung auf besondere Weise verbindet:

Als Bezeugung-Aufforderung bedeutet das Gewissen, daß die 'eigentlichsten Möglichkeiten' des Daseins ursprünglich vom Optativ des 'Gut-lebens' strukturiert sind, der sekundär auch den Imperativ der Achtung beherrscht und mit der Überzeugung des moralischen Situationsurteils zusammentrifft. Verhält es sich so, so besteht die Passivität des Aufgefordertseins in der Situation des Hörens, in der das ethische Subjekt sich einer Stimme gegenübergestellt findet, die in der zweiten Person an es gerichtet ist. In der zweiten Person angerufen zu sein, im Zentrum des Optativs des Gut-lebens, ferner im Verbot zu töten, sodann in der Suche nach der der Situation angemessenen Wahl, dies bedeutet, anzuerkennen, daß man aufgefordert ist, *gut zu leben, mit den Anderen und für sie in gerechten Institutionen und sich selbst als Träger dieses Gelöbnisses zu schätzen.*²³ (Ebenda, 422-423)

Somit bekommt die ontologische Dimension des Gewissens von Anfang an eine ethische Ausrichtung, bei der das Selbst auf zweifache Weise vom Anderen aufgefordert wird, nämlich durch den Ruf einer "anderen Stimme", die aus ihm und über ihm herkommt, und durch den Ruf oder die Aufforderung der

²³ Es sei hier daran erinnert, dass Ricœurs Formel "*gut zu leben, mit den Anderen und für sie in gerechten Institutionen*", die Grundlage und das Ziel seiner Ethik zum Ausdruck bringt (siehe Ricœur 1996, 210).

Anderen, ein gutes und gerechtes Leben gemeinsam zu gestalten. Ich möchte hier darauf aufmerksam machen, dass dieser Ruf nicht nur den Aufbau von gerechten Institutionen betrifft, sondern als Aufruf zum Handeln, ganz allgemein verstanden, auch andere Themen, insbesondere das der Verantwortung miteinschließt (siehe Raynova 2017, 183-242).

Mit dieser neuen Auffassung des Gewissens bezweckt Ricœur bestimmte Fehlinterpretationen und Reduktionismen aus dem Weg zu räumen. So erwidert er gegen Freud, dass das Gewissen nicht mit dem Über-Ich identifiziert und auf die Eltern- und Ahnenfiguren reduziert werden darf, da das Selbst schon ursprünglich für die Sedimentierungen des Über-Ichs konstitutiv ist, denn andernfalls könnte es die Stimmen der Ahnen nicht verinnerlichen und als Vermittlungsinstanz zwischen dem Über-Ich und das Es fungieren (ebenda, 424). Gegen Heidegger argumentiert er, dass das Schuldigsein nicht auf die mit der Faktizität verbundenen Unheimlichkeit reduziert werden darf und gegen Levinas, dass eine symmetrische Reduktion der Andersheit des Gewissens auf die Exteriorität des Anderen nicht nachvollziehbar ist. Dem Allem stellt Ricœur seine Auffassung *des Aufgefordertseins als Struktur der Selbstheit* entgegen:

Gegen M. Heidegger habe ich eingewandt, daß die Bezeugung ursprünglich eine Aufforderung ist; andernfalls verlöre sie jede ethische und moralische Bedeutung. Gegen E. Levinas möchte ich einwenden, daß die Aufforderung ursprünglich eine Bezeugung ist; andernfalls würde die Aufforderung nicht entgegengenommen und das Selbst würde nicht im Modus des Aufgefordertseins berührt. Die tiefe Einheit von Selbstbezeugung und Aufforderung vom Anderen rechtfertigt es, die Modalität der Andersheit in ihrer irreduziblen Spezifität anzuerkennen. (Ricœur 1996, 425-426).

Diese Erklärung kann als eine Zusammenfassung von *Soi-même comme un autre* aufgefasst werden, wobei Ricœur absichtlich offen lässt *wer* dieser oder dieses Andere, das mich auffordert, eigentlich ist. Deshalb spricht er von der *Aporie des Anderen*, bei der seiner Meinung nach der philosophische Diskurs stehen bleiben soll:

Vielleicht muß der Philosoph als Philosoph zugeben, daß er nicht weiß und nicht sagen kann, ob dieses Andere, als Quelle der Aufforderung, ein Anderer ist, dem ich ins Angesicht sehen oder der mich anstarren kann, oder meine Ahnen, von denen es keinerlei Vorstellung gibt, sosehr konstituiert mich meine Schuld ihnen gegenüber, oder Gott - der lebendige Gott, der abwesende Gott - oder eine Leerstelle. Bei dieser Aporie des Anderen bleibt der philosophische Diskurs stehen. (Ricœur 1996, 426).

Man kann natürlich darüber diskutieren, ob es sich für Ricœur tatsächlich um ein unlösbares philosophisches Problem oder eher um eine rhetorische Figur handelt, durch die er die Frage nach dem "absolut Anderen" (Gott) auf elegante Weise umgehen möchte. Ich persönlich vermute, dass er diese "Aporie" eingeführt hat, um den zu Anfang von *Soi-même comme un autre* deklarierten agnostischen Standpunkt zu bekräftigen. Die ungewollte Konsequenz all dessen ist, dass sich Ricœur dabei jenseits der Dialektik von Verdacht und Vertrauen positioniert und dadurch zwangsläufig die zentrale Kategorie der Bezeugung entkräftet, deren Vertrauens- und Glaubwürdigkeit letztendlich auf die Selbstbezeugung reduziert wird.

3.3. Ethische Perspektiven:

Vertrauen und Verdacht im Kontext des Versprechens

Mit dem Gewissen, bei dem das Selbst aufgerufen wird ein gutes und gerechtes Leben gemeinsam mit Anderen zu gestalten, gelangt man zur ethischen Ebene des Vertrauens und des Verdachtes, die ich hier nur ganz kurz skizzieren möchte.

Das Vertrauen bedeutet im ethischen Kontext ganz allgemein Zuversicht in die eigenen Fähigkeiten. An erster Stelle geht es um die Fähigkeit, das Gute für uns und andere zu wollen und unser Leben darauf auszurichten. Aus diesem Glauben an uns selbst erwächst dann der Glaube und das Vertrauen in den Anderen, in seine Fähigkeit, sich auch am Guten zu orientieren. Auf dieser Grundlage folgt schließlich der Glaube an die Möglichkeit, gerechte Institutionen zu schaffen, die das Wohl aller fördern. Daher formuliert Ricœur das Ziel der Ethik als "Ausrichtung auf das gute Leben mit Anderen und für sie in gerechten Institutionen" (Ricœur 1996, 210) – eine Einstellung, die nur auf der Grundlage eines Urvertrauens in den Menschen und seine Fähigkeiten möglich ist, unabhängig davon, ob das so gesetzte Ziel in Realität auch gelingen wird.

Von allen menschlichen Fähigkeiten spielt bei Ricœur die Fähigkeit Verantwortung zu übernehmen vielleicht die wichtigste Rolle, und es ist daher kein Zufall, dass das Thema des Vertrauens in diesem Zusammenhang einen besonderen Platz einnimmt. Denn im Gegensatz zu Levinas versteht Ricœur die Verantwortung im ethischen Sinne nicht nur vom Ruf des Anderen her, der uns auffordert Verantwortung zu übernehmen, sondern auch als Reziprozität und Versprechen (siehe Ricœur 1994, 24). Das Konzept des Versprechens unterscheidet seine Verantwortungsauffassung vielleicht am deutlichsten von den anderen phänomenologischen

Verantwortungskonzeptionen, weil damit ganz andere ethische Perspektiven eröffnet werden. Ricœur geht dabei von einem sprachphilosophischen Ansatz aus und zwar von der Interaktion zwischen Sprechen und Handeln, an der zwei oder mehreren Personen teilnehmen. Diese Interaktion impliziert ein Engagement, d.h. die Übernahme eines Auftrags mit dem man sich durch ein Versprechen verpflichtet. Anders ausgedrückt, jede *promissio* umfasst eine *missio* (Ricœur 1973, 206):

Verantwortlich zu sein bedeutet in diesem Sinne nicht nur sich selbst als der Urheber einer begangenen Tat bezeichnen zu können, sondern als ein Wesen, das sich zu einer Effektivität verpflichtet hat, wobei die Treue des gegebenen Wortes auf die Prüfung gestellt wird. (Ricœur 1994, 30-31)

Das Versprechen wird in *Soi-même comme un autre* und in *Parcours de la reconnaissance* als ein Diskursakt beschrieben, in welchem jemand sich dazu verpflichtet, etwas für einen Anderen unter gegebenen Umständen zu tun:

Das Versprechen gehört zu jenen performativen Akten, die durch lexikalisch leicht erkennbare Verben angezeigt werden [...] Wenn der Sprecher sagt ‚ich verspreche‘, ist er tatsächlich zu einer zukünftigen Handlung verpflichtet – Versprechen bedeutet, verpflichtet zu sein, tatsächlich zu ‚tun‘, was der Satz aussagt (Ricœur 2006, 167; vgl. 1996, 322).

Doch dieser Sprachgebrauch alleine, so Ricœur, sei nicht im Stande das moralische Problem zu erklären, warum man sein Versprechen auch halten soll. Bei Levinas, bei dem die Initiative der Aufforderung beim Anderen liege, werde das Selbst sozusagen unwillentlich "zur-Verantwortung-gezogen". Da es aber dieser Aufforderung sowohl antworten, als auch sich dieser Antwort entziehen könne, stellt sich für Ricœur die Frage: Was ist es, was den Menschen dazu bringt, dem Ruf des Anderen zu folgen? Ricœur zeigt, dass wir einen Auftrag vom Anderen nur dann annehmen und uns aufrichtig durch ein Versprechen engagieren können, wenn wir seine Autorität anerkennen und ihm mit einer "wohlwollenden Spontaneität", die er als Fürsorge bezeichnet, begegnen. Die Nichtanerkennung der Autorität des Anderen ziehe Ungleichheiten nach sich, die sich von Ungehorsam bis zu Leidzufügen, Folter und Mord erstrecken können. Dies erklärt warum Ricœur der Fürsorge einen fundamentalen Status zuspricht, als dem Pflichtgehorsam: Während bei der Pflicht die Verantwortung dem Subjekt vom Außen aufgedrückt wird und es sie als eine Bürde empfindet, werde bei der Fürsorge die Verantwortung zu einer freiwilligen Selbstverpflichtung, versiegelt durch das Versprechen. Damit jedoch dieses nicht nur ein Versprechen bleibt, sondern auch tatsächlich eingehalten wird, brauche es Kontinuität und Handlung. Deshalb bringt Ricœur das Konzept der Treue

(*fidélité*) von Gabriel Marcel ins Spiel. Die Treue wird als Disponibilität, als ein "antworten auf" den Ruf, auf die Bitte des Anderen verstanden und liefert den Schlüssel zur moralischen Erklärung des Versprechens. Das Prinzip der Treue enthüllt eine gewisse Reziprozität zwischen den moralischen Subjekten: "'Von Dir', sagt mir der Andere, erwarte ich, dass Du dein Wort hältst'; und dir antworte ich: 'Du kannst auf mich zählen'". (Ricoeur 1996, 325) Dieser bündige Dialog wird von Jean Greisch als Ausdruck von Nietzsches Charakterisierung des Menschen als demjenigen Wesen, das die Fähigkeit zum Versprechen besitzt, gedeutet (Greisch 2001, 372). Es scheint jedoch, dass Marceles Dialektik von Verrat und Treue hier gewichtiger ist. Denn aus ethischer Sicht handelt es sich nicht nur und nicht so sehr um eine *Fähigkeit*, sondern um das *Einhalten* oder das *Nichteinhalten* des Versprechens:

Sein Versprechen nicht zu halten bedeutet zugleich, die Erwartung des Anderen zu enttäuschen und die Institution zu verraten, die das gegenseitige Vertrauen der Sprechenden vermittelt, gleichzeitig zu verraten. [...] In der Tat ist die Möglichkeit dieser Konflikte in der Struktur der Gegenseitigkeit des Versprechens enthalten. Wenn die Treue darin besteht, der Erwartung eines Anderen zu entsprechen, der auf mich zählt, dann muss ich diese Erwartung zum Maßstab der Regelanwendung machen. (Ricoeur 1996, 325)

Anders ausgedrückt, Ricoeurs Konzept der Reziprozität von Ruf und Versprechen im Akt der Verantwortung verbindet in gewisser Weise die Ansätze von Marcel und Levinas. Ricoeur erweitert sie jedoch, indem er eine Umdeutung des Anderen vornimmt, die er mit der schon angesprochenen Problematik der Fragilität verbindet. Denn *wer* ist eigentlich dieser Andere, dem ich mein Versprechen gebe? *Vor wem* und *für wen* sind wir im moralischen Sinne verantwortlich? Für Levinas und Marcel handelt es sich um den anderen Mitmenschen, dem ich von Angesicht zu Angesicht begegne, wie auch um die "Illeität" (Levinas 1967, 199; 1990, 73) oder das "absolute Du" in der Figur der göttlichen Transzendenz (Marcel 1940, 135). Ricoeur artikuliert jedoch einen ganz bestimmten Anderen: den Verletzbaren, den Schwachen, den Zerbrechlichen und zwar sowohl auf der individuellen als auch auf der gemeinschaftlichen Ebene. Die eigene Fragilität, die des Anderen, die des Gemeinwesens und die des Politischen sind eine Erklärung dafür, wieso das Versprechen scheitern kann, wieso in der Politik oft falsche oder leere Versprechungen gegeben werden.

Der Maßstab für moralisches Vertrauen ist die Erfüllung oder die Nichterfüllung eines Versprechens, bzw. die Treue zur eingegangenen Verpflichtung

gegenüber einem verletzlichen, zerbrechlichen Wesen. Da die Möglichkeit des moralischen Scheiterns in die menschliche Konstitution, in die Unvollkommenheit und Fehlbarkeit des Individuums eingeschrieben ist, wird das Vertrauen immer von Unsicherheit und Unvorhersehbarkeit geprägt sein. Dennoch gibt es für Ricœur ein ursprüngliches Vertrauen, nämlich das Vertrauen in die Sprache und das Glauben an die Aufrichtigkeit der Rede, des Zeugnisses, und es ist insofern grundlegend, als die menschlichen Beziehungen ohne diese Aufrichtigkeit undenkbar sind. Sogar das Einhalten des Versprechens wäre ohne dieses ursprüngliche Vertrauen unmöglich: "Wenn nicht ein Anderer auf mich zählen würde, wäre ich dann imstande, mein Wort zu halten, mich aufrechtzuerhalten?" (ebenda, 409).

Die Sprache kann zwar missbraucht werden (Ricœur 1974b, 151-183), dennoch ist sie es, die uns die Möglichkeit gibt, uns an den Anderen zu wenden, ihn um Rat, Schutz oder Hilfe zu bitten, Missverständnisse zu klären, aus Fehler zu lernen und sie zu korrigieren und so ein Vertrauensverhältnis aufzubauen.

Schluss

Wie wir gesehen haben, stellt Ricœur die Frage des Verdachts und des Vertrauens auf verschiedenen Ebenen. Ich habe mit Absicht die soziopolitische und rechtliche ausgelassen, weil sie einer detaillierten Untersuchung bedürfen, die den begrenzten Rahmen dieses Artikels sprengen würde. Vielleicht greife ich dieses Thema zu einem späteren Zeitpunkt auf, in einer anderen *Labyrinth*-Nummer. Doch hier möchte ich zum Abschluss die Resultate kurz zusammenfassen.

Im Allgemeinen bewegt sich Ricœurs Auslegung von Misstrauen und Vertrauen primär auf der philosophisch-anthropologischen Ebene. Diese ist von zentraler Bedeutung für die anderen Ebenen, insofern sie immer im Bezug zum fähigen und leidenden Subjekt stehen. Das grundlegende Misstrauen basiert dabei auf der originären Unvollkommenheit des Menschen, die Ricœur "Fehlbarkeit" nennt (Ricœur 1971). Der Mensch ist fehlbar, das heißt es gibt immer wieder Verfehlungen in seinem Denken und Urteilen, in seiner Wahl und seiner Handlungen. Die Fehlbarkeit ist die Ursache der Irrtümer des "falschen Bewusstseins", die mit Illusionen metaphysischer, religiöser oder ideologischer Art zusammenhängen, aber auch die Ursache ethischer Verfehlungen und Leid sowie Vergehen rechtlicher und gesellschaftspolitischer Natur. Zugleich ist der fehlbare Mensch auch ein Wesen, dessen Fähigkeiten man Vertrauen schenken kann und muss. In der Ricœur-

Forschung geht man davon aus, dass während Ricœurs Frühwerk die Fehlbarkeit betont, sein Spätwerk auf den "fähigen Menschen" zugeschnitten sei²⁴. Doch meines Erachtens ist das Vertrauen in die Fähigkeiten des Menschen schon im Frühwerk vorhanden, da die Fähigkeit "Ich" oder "Ich will" und "Ich kann" zu sagen und Verantwortung zu übernehmen von Anfang an stark betont wird (Ricœur 2016, 14, 31, 83). Der Unterschied zum Spätwerk liegt eher in der Artikulierung des Selbstvertrauens und der Selbstbezeugung. Dieses nicht-doxische Vertrauen, das als eine Art Ersetzung des Descartes'schen "verwundeten Cogito" fungiert, kann uns zwar keine verifizierbare Gewissheit geben, aber dennoch bietet es die Sicherheit, dass wir die Träger der eigenen Entscheidungen und Handlungen sind.

Mit der Handlungsproblematik rückt die ethische Ebene ins Zentrum. Das Vertrauen ist, zumindest in Ricœurs Spätwerk, Ausdruck der Überzeugung, dass der "fähige Mensch" ein gutes Leben mit anderen in gerechten Institutionen führen kann. Das bedeutet konkreter, dass der moralisch Handelnde fähig ist das Gute für sich und die Anderen zu wollen, dass er daher Verantwortung nicht nur für sich selbst, sondern auch für einen Anderen, für ein schwaches Wesen oder einer Aufgabe übernehmen kann, indem er jemandem ein Versprechen gibt. Ricœur legt hier nahe, dass wir nur solche Versprechen geben sollten, die wir auch erfüllen können, da der Andere auf uns zählen wird. Anders gesagt, in einem prospektiven Plan ist das Vertrauen der Glaube an das Einhalten eines gegebenen Versprechens, während die Retrospektive die kritische Überprüfung ist, ob das Subjekt seinem Versprechen *treu* geblieben ist. Vertrauen und Misstrauen werden somit mit der Treue, aber auch mit dem Zutrauen oder Nichtzutrauen, bzw. dem Anvertrauen oder Nichtanvertrauen einer Angelegenheit gleichgesetzt: Nur wenn wir jemandem trauen, anvertrauen wir ihm unser Anliegen und bitten ihn um Hilfe, und umgekehrt. Das Vertrauen der Anderen verpflichtet uns in diesem Sinne, während das Misstrauen eine Kluft zwischen uns die Anderen öffnet.

Ich habe den Akzent des Artikels auf die religiöse Ebene des Verdachts und des Vertrauens gesetzt, einerseits, weil sie in keinen von den bisherigen Artikeln über das Vertrauen bei Ricœur untersucht wurde, und andererseits, weil ich die

²⁴ Siehe z.B. Greisch 2001 und 2009; Foessel 2005; Fiasse 2008). Zwar erläutert Jean Greisch in diesem Zusammenhang, dass diese Trennung nicht heißt, dass der "fehlbare" Mensch seine Zeit damit verbringt zu jammern, dass er unfähig ist, sowie der "fähige" Mensch seine Fehler nicht zu vertuschen versucht (Greisch 2001, 287), dennoch wird das Grundvertrauen in die Fähigkeiten des Menschen, das bei Ricœur von Anfang da war, zu wenig beachtet.

Metamorphosen von Ricœurs Hermeneutik- und Glaubensauffassung genauer aufzeigen wollte. Seine lange Suche nach philosophisch-hermeneutischer Begründung eines post-religiösen Glaubens ist in der Ricœur-Forschung ein blinder Fleck, der zum Teil damit zusammenhängt, dass man auf die These der Kontinuität von Ricœurs Gesamtwerk beharrt und bestehende Diskontinuitäten zwischen seinem Früh- und Spätwerk nicht wahrhaben möchte²⁵. Diese lange Suche beinhaltet seine unerfüllten Projekte einer "zweiten kopernikanischen Wende", einer "zweiten Nativität" und endet mit der Abwendung vom Heiligen zugunsten eines lebendigen Glaubens, das Ricœur in die private Sphäre ansiedelt und von der Philosophie streng abspaltet. Dabei geht es nicht nur um Säkularisierung oder "zunehmende Laizisierung" von Begriffen (Frey 2021, 29-50), sondern auch um das Aufgeben von früheren Projekten und Positionen. Solch ein Projekt, auf das ich zu Anfang hingewiesen habe, war die Idee der Notwendigkeit einer Geschichtsphilosophie, die den "geheimen Sinn der Geschichte", bzw. das eschatologische Geheimnis, wenn nicht lüften, zumindest kritisch auf gewisse Hinweise prüfen sollte. Ich möchte hier mit einem Auszug aus meinem ersten Interview mit Ricœur enden, der uns klar zeigt inwiefern er selbst gewisse Positionen seines Frühwerks infrage gestellt und aufgegeben hat:

Raynova: Haben Sie etwas von Ihrem ehemaligen "epischen Optimismus" und dem Glauben an die finale Sakralisierung der Geschichte behalten?

Ricœur: Ich habe mehr und mehr die Idee einer Geschichtsphilosophie aufgegeben [Denkt nach]. Ich weiß überhaupt nicht, wohin die Geschichte geht. Bezüglich der Frage "Was soll ich jetzt tun?", das heißt jetzt in den Konflikten, bin ich eher Kantianer als Hegelianer. Aber wohin gehen wir, das weiß ich wirklich nicht. Was ich sagen kann, ist, dass ich überhaupt keine Geschichtsphilosophie brauche, um verantwortlich zu sein. (Ricœur/Raynova 2004, 92)

*Prof. Dr. Yvanka B. Raynova, Institute of Philosophy
and Sociology of the Bulgarian Academy of Sciences /
Institut für Axiologische Forschungen, Wien,
raynova[at]iaf.ac.at*

²⁵ Dies ist das Hauptthema meines DSc-Doktorats *Zwischen Profan und Sakral: Das Problem der Kontinuität und Diskontinuität in Paul Ricœurs Werk* (2012), das ich an Bulgarischen Akademie der Wissenschaften verteidigt habe. Die überarbeitete bulgarische Version wird im Sommer 2024 erscheinen, die deutsche ist für 2025 geplant.

Literaturangaben

- Abel, Olivier. 2022. "La confiance, la promesse et le pacte selon Paul Ricœur. » *Inflexions* (51), 41-48. DOI: <https://doi.org/10.3917/infle.051.0041>
- Assayag, Laure. 2016. Penser la confiance avec Paul Ricœur. *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, vol. 7, no. 2, 164-186. DOI: <https://doi.org/10.5195/errs.2016.318>
- Augustin. 1866. *Sermons. Première série. Sermons détachés sur l'Ancien Testament, les Évangiles et les Actes des Apôtres*. In *Oeuvres complètes de saint Augustin*, traduites pour la première fois en français sous la direction de M. l'abbé Raulx, tome VI, Bar-Le-Duc.
- Bonhoeffer, Dietrich. 1998. *Widerstand und Ergebung (Dietrich Bonhoeffer Werkausgabe, Bd. 8)*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München.
- Bultmann, Rudolf. 1985. *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Bultmann, Rudolf / Heidegger, Martin. 2009. *Briefwechsel*. Herausgegeben von Andreas Großmann und Christof Landmesser. Mit einem Geleitwort von Eberhard Jüngel. Frankfurt am Main, Tübingen: Vittorio Klostermann, Mohr Siebeck.
- Eliade, Mircea. 1954. *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*. Salzburg: Müller Verlag.
- Eliade, Mircea. 1957. *Das Heilige und das Profane*. Hamburg: Rowohlt.
- Felski, Rita. 2011. "Suspicious Minds." *Poetics Today* Vol. 32, No. 2, 215–234. DOI: <https://doi.org/10.1215/03335372-1261208>
- Feuerbach, Ludwig. 1988. *Das Wesen des Christentums*. Stuttgart: Reclam.
- Fiasse, Gaëlle. 2008. "Introduction." In idem (dir.). *Paul Ricœur: De l'homme faillible à l'homme capable*. Paris : Presses Universitaires de France, 9-17. DOI: <https://doi.org/10.3917/puf.fias.2008.01.0009>
- Foessel, Michaël. 2005. "De l'homme Coupable à l'homme Capable." *Esprit*, no. 316/7, 99–103. Online: <http://www.jstor.org/stable/24470066>
- Frey, Daniel. 2013. "Recension : Jean Grondin, Paul Ricœur". *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol. 4, No. 1, 184-187. DOI: <https://doi.org/10.5195/errs.2013.182>
- Frey, Daniel. 2018. "Expliquer pour comprendre. Retour sur une devise de l'herméneutique ricœurienne", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, vol. 98, no. 1, 35-58. DOI: <https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-09329-9.p.0038>
- Frey, Daniel. 2019. "Fonction symbolique et vérité dans *La Symbolique du mal* de Paul Ricœur", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 99/1, 83-97. DOI: <https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-09199-8.p.0083>
- Frey, Daniel. 2021. *La religion dans la philosophie de Paul Ricœur*. Paris : Hermann.
- Gadamer, Hans-Georg. 1984. "The Hermeneutics of Suspicion". *Man and World*, vol. 17, 313-323.
- Gadamer, Hans-Georg. 1993. *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*. In idem. *Gesammelte Werke*, Bd. 2. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Goldstein, Cheryl. 2020. "Trust and Suspicion or Sameness and Difference? Reframing Hermeneutics with the Invisible Other." *Psychoanalysis, Self and Context*, 15(3), 280–284. DOI: <https://doi.org/10.1080/24720038.2020.1766046>
- Greisch, Jean. 1994. "Vers une herméneutique du soi. La voie courte et la voie longue". In *Ethique et responsabilité – Paul Ricœur*. Textes réunis par Jean-Christophe Aeschlimann. Neuchâtel : Éditions de la Baconnière, 155-173.

- Greisch, Jean. 2001. *Paul Ricœur, l'itinéraire du sens*. Paris : Jérôme Million.
- Greisch, Jean. 2009. *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Paul Ricœurs philosophische Anthropologie*. Münster: LIT-Verlag.
- Grondin, Jean. 2013. *Ricœur*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Grondin, Jean. 2015. "Ricoeur's Long Way of Hermeneutics." In Jeff Malpas and Hans-Hemuth Gander (eds.). *The Routledge Companion to Philosophical Hermeneutics*. London/New York: Routledge, 2015, 149-159.
- Großmann, Andreas. 1998. "Zwischen Phänomenologie und Theologie: Heideggers 'Marburger Religionsgespräch' mit Rudolf Bultmann". *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Vol. 95, No. 1, 37-62.
- Gschwandtner, Christina M. 2021. *Reading Religious Ritual with Ricœur. Between Fragility and Hope*. Lanham / Boulder / New York / London: Lexington Books.
- Heidegger, Martin. 1976. "Phänomenologie und Theologie". In *Wegmarken* (GA 9). Frankfurt am Main: Klostermann, 45-78.
- Huertas-Jourda, José, and Paul Ricœur. 1974. "Paul Ricœur : Entrevue." *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 1, no. 2, 213–229. Online: <http://www.jstor.org/stable/41298652>
- Josselson, Ruthellen. 2004. "The Hermeneutics of Faith and the Hermeneutics of Suspicion". *Narrative Inquiry*, 14(1), 1-28.
- Levinas, Emmanuel. [1947] 1967. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris : Vrin.
- Levinas, Emmanuel. [1961] 1990. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye : Nijhoff.
- Maggiore, Robert. 2005. "De battre Ricœur s'est arrêté". *Liberation*, 21 mai. Online: https://www.liberation.fr/evenement/2005/05/21/de-battre-Ricœur-s-est-arrete_520499/
- Marcel, Gabriel. 1940. *Du refus à l'invocation*, Paris : Gallimard, 1940.
- Monod, Jean-Claude. 2019. "Trois figures de Nietzsche chez Ricœur". In Marmarasse, Gilles et Roberta Picardi (dir.). *Ricœur et la pensée allemande : De Kant à Dilthey*. Paris : CNRS Éditions, 245-254. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.editions-cnrs.52767>.
- Pfeifer, Wolfgang et al. 1993a. "Verdacht", *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* (1993), digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache, <<https://www.dwds.de/wb/etymwb/Vertrauen>>, abgerufen am 16.11.2022.
- Pfeifer, Wolfgang et al. 1993b. "Vertrauen". In: ders. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache, <<https://www.dwds.de/wb/etymwb/Vertrauen>>, abgerufen am 16.11.2022.
- Raynova, Yvanka B. Raynova, Yvanka B. "Entre la régression et l'eschatologie : Philosophie et théologie dans la phénoménologie herméneutique de Paul Ricœur". [Journal of the European Society of Women in Theological Research](https://doi.org/10.2143/ESWTR.7.0.2002940), Peeters: Leuven, DOI: <https://doi.org/10.2143/ESWTR.7.0.2002940>
- Raynova, Yvanka B. 2009. *Between the Said and the Unsaid. Conversations with Paul Ricœur*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Raynova, Yvanka B. 2010. *Être et être libre : Deux "passions" des philosophies phénoménologiques*. Frankfurt am Main : Peter Lang.
- Raynova, Yvanka B. 2012. *Zwischen Profan und Sakral: Zum Problem der Kontinuität und der Diskontinuität in der Philosophie von Paul Ricœur* (Mezđu svestenoto i vetskoto: Mezđu sveshtenoto i svetskoto: kam problema za kontinuiteta i diskontinuiteta vav

filosofiiata na Pol Rikjor). DSc-Dissertation auf Bulgarisch. Sofia: Bulgarische Akademie der Wissenschaften.

Raynova, Yvanka B. 2017. *Sein, Sinn und Werte: Phänomenologische und hermeneutische Perspektiven des europäischen Denkens*. Frankfurt am Main : Peter Lang.

Raynova, Y. B. (2016a). "Das Selbst und die Gegenwart der Verantwortung. Über das Verantwortungskonzept in der hermeneutischen Phänomenologie von Paul Ricœur". In: *Labyrinth: An International Journal for Philosophy, Value Theory and Sociocultural Hermeneutics*, vol. 18, no. 1, 67-82. Online: <https://doi.org/10.25180/lj.v18i1.36>

Raynova, Y. B. (2016b). "Paul Ricœur's Suche nach einer Neubegründung der Menschenrechte und der Würde durch die Fähigkeiten und die Anwendung der phronēsis." In: *Labyrinth*, Vol. 18, No. 2, Winter 2016, 193-208. DOI: <http://dx.doi.org/10.25180/lj.v18i2.53>

Rey-Debove, Josette and Alan Rey (dir.). 2008. *Le nouveau Petit Robert de la langue française – 2008*. Paris, Dictionnaires Le Robert – SEJER.

Ricœur, Paul/Raynova, Yvanka. B. "Der Philosoph und sein Glaube." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 52, Nr. 1, 85-112. Online: <https://doi.org/10.1524/dzph.2004.52.1.85>

Ricœur, Paul. 1936. "Note sur les rapports de la philosophie et du christianisme". *Le semeur*, vol. 38, no. 9, 541-557.

Ricœur, Paul. 1947. *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris, Aubier.

Ricœur, Paul. 1948. "La condition du philosophe chrétien." *Christianisme social*, vol 56, No. 9-10, septembre-octobre, 551-557.

Ricœur, Paul. 1949. "Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence." In Jean Boisset et al. (éds.) *Le problème de la philosophie chrétienne*. Paris : PUF, 1949, 43-67.

Ricœur, Paul. 1957. "Un philosophe protestant : Pierre Thévenaz". *Esprit*, vol. 246, No. 1, 40-53. Online: <http://www.jstor.org/stable/24255174>

Ricœur, Paul. 1963. "Hermeneutik der Symbole und philosophisches Denken." In Hans Werner Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos, VI, Bd. 1. Entmythologisierung und existentielle Interpretation*. Hamburg-Bergstedt: Herbert Reich Evangelischer Verlag, 44-68.

Ricœur, Paul. 1964. "La critique de la religion et le langage de la foi". *Bulletin du Centre Protestant d'Études*, vol. 16, no. 4-5, 5-16.

Ricœur, Paul. 1966. "L'interprétation non-religieuse du christianisme chez Bonhoeffer". *Les Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest*, no. 7, 3-20.

Ricoeur, Paul. 1967a. "R. Bultmann". IIA217, Fonds Ricœur. <https://bibnum.explore.psl.eu/s/psl/ark:/18469/2ngfx>

Ricœur, Paul. 1967b. "Démithologisation et herméneutique". Conférence retranscrite. Nancy : Centre Européen Universitaire, Département d'études des civilisations.

Ricœur, Paul. 1971. *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag [Franz. L'homme faillible. Finitude et culpabilité, tome I Paris : Aubier, Montaigne 1960].

Ricœur, Paul. 1971a. *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag. [Franz.: *La Symbolique du mal. Finitude et culpabilité, tom 2*. Paris : Aubier, 1960].

Ricœur, Paul. 1971b. "La foi soupçonnée". *Recherches et Débats*, vol. 19, no. 73, 51-89.

Ricœur, Paul. 1973. "Die Freiheit im Licht der Hoffnung." In de idem. *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*. München: Kösel-Verlag, 199-226. [Franz. Le conflit des interprétations. Paris : Seuil, 1969]

Ricœur, Paul. 1974. "Die Anklage entmythisieren." In de idem. *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*. München: Kösel-Verlag, 217-238. [Franz.

"Demythiser l'accusation." In Paul Ricoeur. *Le conflit des interprétations*. Paris : Seuil, 1969, 330-347]

Ricoeur, Paul. 1974a. "Manifestation et proclamation", in Enrico Castelli (dir.), *Le sacré*, Paris : Aubier, 57-76.

Ricoeur, Paul. 1974b. *Geschichte und Wahrheit*. München: List Verlag. [Franz. *Histoire et vérité*. Paris : Éditions du Seuil, 1955.]

Ricoeur, Paul. 1974c. *Die Interpretation*. Ein Versuch über Freud. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Franz. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris : Éditions du Seuil, 1965).

Ricoeur, Paul. 1975. "Introduction." In idem et al. *Les cultures et le temps. Études préparées par l'UNESCO*. Paris : Payot, 19-41.

Ricoeur, Paul. 1976. "L'herméneutique de la sécularisation. Foi, Idéologie, Utopie." *Archivio di Filosofia*, Vol. 46, No. 2-3, 49-68.

Ricoeur, Paul. 1983. "La problématique de la croyance : opinion, assentiment, foi". In Parret, Herman (dir.). *On believing. De la croyance. Epistemological and semiotic approaches*. Berlin, Boston: De Gruyter.

Ricoeur, Paul. 1984. "Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel". In idem. *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris : Éditions du Seuil, 49-67.

Ricoeur, Paul. 1986. *Du texte à l'action*. Paris : Éditions du Seuil.

Ricoeur, Paul. 1991a. *Lectures 1. Autour du politique*, Paris : Éditions du Seuil.

Ricoeur, Paul. 1991b. "L'attestation : entre phénoménologie et ontologie". In Greisch, Jean et Richard Kearney (dir.). *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris : Cerf, 381-403.

Ricoeur, Paul. 1994. "Entretien." Propos recueillis par Jean-Christophe Aeschlimann. In Aeschlimann, Jean-Christophe (éd.). *Ethique et responsabilité. Paul Ricoeur*. Neuchâtel : À la Baconnière.

Ricoeur, Paul. 1995. *La critique et la conviction. Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris : Calmann-Lévy.

Ricoeur, Paul. 1995a. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris : Editions Esprit.

Ricoeur, Paul. 1995b. "The 'Sacred' Text and the Community." In idem. *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*. Minneapolis: Fortress Press.

Ricoeur, Paul. 1996. *Das Selbst als ein Anderer*. München: Wilhelm Fink [Franz. *Soi-même comme autre*. Seuil, 1990].

Ricoeur, Paul. 2006. *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Franz. *Parcours de la Reconnaissance*. Paris : Stock 2004.]

Ricoeur, Paul. 2010. "Herméneutique de l'idée de Révélation". In idem. *Herméneutique. Écrits et conférences 3*. Paris : Éditions du Seuil, 197-269.

Ricoeur, Paul. 2016. *Das Willentliche und das Unwillentliche*. Paderborn: Wilhelm Fink. [Franz. *Le volontaire et l'involontaire*. Paris : Éditions du Seuil, 1950.]

Ricoeur, Paul. 2013. *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*. Paris : Éditions du Seuil, 2013.

Ricoeur, Paul. 2017. *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues*. Paris : Éditions du Seuil.

Robinson. G. D. 1995. "Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion: A Brief Overview and Critique." *Premise*, Volume II, Number 8, September 27, 12. Online: http://individual.utoronto.ca/bmclean/hermeneutics/Ricoeur_suppl/Ricoeur_Herm_of_Suspicion.htm

Robertson, John. 1979. "Hermeneutics of suspicion versus hermeneutics of goodwill." *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, vol. 8, no. 4, 365-377. DOI: <https://doi.org/10.1177/000842987900800402>

Ruckenbauer, Hans-Walter und Susanne Moser (Hrsg.). *Säkularismus, Postsäkularismus und die Zukunft der Religionen. Festschrift für Yvanka B. Raynova zum 60. Geburtstag*. Metzler/Springer, 2022, DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-476-04955-1>

Scott-Baumann, Alison. 2009. *Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion*.

Thieselton, Anthony. 1992. "The Hermeneutics of Suspicion and Retrieval: Paul Ricoeur's Hermeneutical Theory." In idem: *New Horizons in Hermeneutics*. London: Harper Collins, 344-378.

Van der Heiden, G.-J. (2014). On the way to attestation: trust and suspicion in Ricoeur's hermeneutics. – In: *International Journal of Philosophy and Theology*, (75):2, 129-141. DOI: <https://doi.org/10.1080/21692327.2014.942350>

Von Canterbury, Anselm. 2006. Proslogion. Lateinisch / Deutsch, übersetzt von Hans Zimmermann. Görlitz. Online: <http://12koerbe.de/pan/proslog.htm>

Werbick, Jürgen. 2009. "Was zeigt der Verdacht? Paul Ricoeurs Relecture der Religionskritik". In Stefan Orth, Peter Reifenberg (Hg.). *Poetik des Glaubens*. Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 29-43.

Westphal, Merold. 2011. "The Dialectic of Belonging and Distanciation in Gadamer and Ricoeur." In Francis J. Mootz III and George H. Taylor (eds.). *Gadamer and Ricoeur*. London/New York: Continuum, 43-62.