

Sich in Gott verstehen

Paul Ricœurs und Ernst Cassirers Hermeneutik des religiösen Symbols

Wilhelm Gräß

1. Ricœur und das Symbol

Ricœurs Philosophie zielt in allen ihren Phasen auf eine Hermeneutik des menschlichen Daseins. Mit dieser geht es Ricœur um das Verstehen des Menschen als eines Wesens, das sich zu sich selbst verhält. Der Mensch ist ein Wesen der Selbstdeutung. Den Menschen zu verstehen, sollte für Ricœur daher heißen, ihn in seinem Sich-selbst-Verstehen zu verstehen. Reflexionssubjektivität und Daseinshermeneutik bringt Ricœur in eine eigentümliche Verschränkung. Nicht steht ihm das Modell eines direkten Zugangs der Philosophie zu dem sich in seinem Dasein zu sich selbst verhaltenden Ich vor Augen. Das Selbstverständnis des Menschen ist vielmehr immer über Kultur und Geschichte vermittelt, von kollektiven Erinnerungen und großen Erzählungen geformt. Wer die menschliche Existenz verstehen will, muss sich an die kulturellen Objektivationen, in denen das menschliche Selbstverständnis seinen Ausdruck findet, halten. Der Weg des Menschen zum Verständnis seines Daseins führt über die Welt der Zeichen, der Symbole, der Texte. Deshalb gipfelt Ricœurs Philosophie in einer Hermeneutik des Symbols bzw. dann in einer Hermeneutik von Textwelten, die sich dem nach sich selbst suchenden Menschen öffnen. Die Welt der Zeichen, sei es in Gestalt des doppeldeutigen Symbols oder sei es das vieldeutige Gewebe des literarischen Textes, wird zum zentralen Gegenstand seines philosophischen Denkens. Denn in den symbolischen Zeichen und den vieldimensionalen Textwelten erkennt er die Medien, vermittels derer ein Zugang zum eigentümlichen (Selbst-) Verständnis des menschlichen Daseins gefunden werden kann. Die doppeldeutigen Symbole und die nach Auslegung verlangenden Textwelten versprechen den tieferen Zugang zum Menschen als einem Wesen, das sich im Verhältnis zu sich selbst bewegt und doch zugleich sich selbst verborgen bleibt.

Allerdings ist auf dem Denkweg Ricœurs auch eine Entwicklung zu sehen, die vom Symbol zum Text führt. In seinen frühen Arbeiten zur „Symbolik des Bösen“¹ ist Ricœurs Philosophie ganz auf die Hermeneutik der doppeldeutigen

¹ Vgl. *Paul Ricœur, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, München 1971, 9–25.

Zeichen, die aufgrund ihrer Doppeldeutigkeit als „Symbole“ aufzufassen sind, ausgerichtet. Zwar geht es ihm auch schon in den 1950er und 60er Jahren um die Welt der Kultur, die hermeneutisch erschlossen sein will, wenn der Mensch zu einer Antwort auf die Frage, die er selbst ist, soll finden können. Aber dabei ist er zunächst fasziniert von den doppeldeutigen Zeichen, die dann Symbole sind, wenn sie auf ein Abwesendes, Verborgenes, Verleugnetes verweisen. Denn dann bezeugen sie auf indirekte Weise dasjenige, worum der Mensch im Grunde weiß, dem er aber doch offensichtlich auf diese eigentümlich verschobene Weise Ausdruck geben muss, weil da zugleich etwas ist, das sich ihm entzieht bzw. das er nicht wahrhaben will. Was ist der Grund für diese Verbergung und Verstellung, die zum symbolischen Ausdruck führt? Warum versucht die Sprache zugleich dem Verständnis zu entziehen und hinter doppeldeutigen Symbolen und rätselhaften Metaphern zu verbergen, was sie doch, indem sie davon spricht, zu ausdrücklicher Präsenz bringt? In der Beantwortung dieser Frage wird Ricœur Sigmund Freuds tiefenpsychologische Theorie des Unbewussten wichtig sowie des Weiteren Mircea Eliades Auffassung einer durch Riten und Symbole sich konstituierenden Sphäre des Sakralen. An der Tiefenpsychologie Freuds interessieren ihn die Strategien des menschlichen Selbst, vermittelt derer dieses seine schuldhaften Verstrickungen und traumatischen Erfahrungen zum Ausdruck bringt, dies aber aufgrund massiver innerer Widerstände, die das Erlebte nicht ins Licht des Bewusstseins treten lassen, nur auf symbolisch verschlüsselte Weise tun kann. Der Religionswissenschaftler Eliade wird für Ricœur wichtig, weil er den sakralen Komplex untersuchte, als die exemplarische Sphäre der symbolischen Rede und damit der Ausdrücklichkeit dessen, was dem Menschen ansonsten unzugänglich bleiben müsste, obwohl es doch, im Guten wie im Bösen, mit der Verheißung unendlicher Fülle wie dem Drama der Verfehlung unaufhebbar zu ihm gehört.

Ricœur kann Freud und Eliade aufeinander beziehen, weil sie beide, der eine religionskritisch, der andere religionsproduktiv, in der Hermeneutik des religiösen Symbols den Weg zum tieferen Verständnis des eigentümlichen Selbstverhältnisses, das der Mensch ist, das seine Größe ausmacht wie sein Verhängnis, erkannt hatten. Beide, Freud wie Eliade arbeiteten sich an dem Sachverhalt ab, dass die symbolischen Zeichen und rituellen Praktiken, die die menschlichen Kulturwelten prägen und die vor allem in den Religionen Gestalt gewonnen haben, Aufschluss darüber geben, warum der Mensch, der im bewussten Verhältnis zu sich selbst sein Leben führt, der um das Gute weiß und nach der Fülle strebt, sich doch zugleich immer auch entzogen ist. Er wird von Mächten getrieben, die sich seiner Verfügung entwinden. So verfehlt er sich selbst, gerät in böse Verstrickungen, was er weiß und was sich ihm durch sein Gewissen auch ins Geständnis drängt, aber doch so, dass er es nicht als zu ihm gehörig anerkennen kann. Genau dies zeigt sich im symbolischen Ausdruck. Er ist die Sprache des Gewissens, ein Bekenntnis, ohne direkt die Wahrheit zu sagen. Beide, Freud und Eliade nötigen nach Ricœurs Auffassung die Philosophie zu

einer Hermeneutik der mit ihren Symbolen und Ritualen sich manifestierenden religiösen Kulturwelten. Die Hermeneutik der religionskulturellen Symbolwelten wird der Königsweg zum Verständnis des Selbstverhältnisses, das der Mensch ist, indem er aus ihm heraus sein bewusstes Leben führt. „Das Symbol gibt zu denken“², so lautete denn auch der später viel zitierte Satz, mit dem Ricœur das Schlusskapitel seiner großen Veröffentlichung zur „Symbolik des Bösen“ überschrieben hat.

Sehr erhellend ist, wie Ricœur in seiner „intellektuellen Biographie“³ selbst den Weg rekonstruiert, auf dem er sich dem Problem des bösen Willens, mit dem er sich schon in seiner Dissertation über das „Willentliche und das Unwillentliche“⁴ auseinandersetzte, gestellt hat. Er spricht dort davon, dass es das Phänomen des Bösen war, das sein dem Verstehen des menschlichen Daseins geltendes philosophisches Interesse auf den „Umweg über die Symbolik“⁵ führte. Das Verfahren der neuzeitlichen Philosophie, das bei Descartes, aber auch noch in der Phänomenologie Husserls von der unmittelbaren Selbstgewissheit der Subjektivität seinen über allen Zweifel erhabenen Ausgangspunkt meinte nehmen zu können, wird bei Ricœur auf einen „Umweg“ gezwungen – auf den Umweg über die symbolischen Zeichen, die auf indirekte, vielfach verschlüsselte, jedenfalls immer deutungsbedürftige Weise den Menschen allererst zum Wissen um sich selbst führen. Das Gewissen des Menschen redet in Symbolen, deshalb, weil da im Menschen einerseits ein unmittelbares Verhältnis zu sich ist, ein Wissen von sich, Subjektivität, aber doch keine Verfügung über sich, keine lichtvolle Selbsthabe. Statt Klarheit in der Auskunft über sich, zeigen die Selbstäußerungen des Menschen, wie er sich verstellt, weil er sich der Selbstverfehlung irgendwie bewusst ist, diese sich aber doch nicht direkt einzugestehen vermag. So bringt erst die Hermeneutik der symbolischen Zeichen, die hinter deren direktem, wörtlichem Sinn den übertragenen, aber eigentlich gemeinten Sinn verbergen, den Menschen in Wahrheit vor sich selbst. Die Hermeneutik des Symbols ist als eine Hermeneutik des hintergründigen Doppelsinns letztlich die Hermeneutik des Verdachts einer abgrundtiefen Selbstverfehlung des Menschen, die aber gleichwohl nur deshalb möglich ist, weil er auch in seiner abgrundtiefen Selbstverfehlung im bewussten Verhältnis zu sich selbst steht.

„Das Subjekt“, so Ricœur, „erkennt sich nicht unmittelbar selbst, sondern nur durch die Zeichen hindurch, die von den großen Kulturen in seinem

² Ricœur, a. a. O., 395.

³ Paul Ricœur, Eine intellektuelle Autobiographie, in *ders.*, Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999). Übersetzt und herausgegeben von Peter Welsen, Hamburg 2005, 3–78.

⁴ Dieses frühe Werk Ricœurs (1950) ist vor kurzem erstmals auf Deutsch erschienen: Vgl. Paul Ricœur, Das Willentliche und das Unwillentliche. Aus dem Französischen übersetzt und mit einer Einführung versehen von Daniel Creutz, München 2013.

⁵ Ricœur, a. a. O., 23.

Gedächtnis und seinem Imaginären hinterlegt wurden.“⁶ Die Hermeneutik des Symbols ist der Umweg, auf dem der Mensch zur Einsicht in ihre Verfassung seines um sich selbst wissenden, sich selbst aber auch immer wieder verfehlenden Daseins findet. Was der Mensch ist, genau das, so Ricœur, tritt uns in seiner ganzen Dramatik vor Augen, wenn wir auf die Zeichen achten, die ihn gerade nicht in Übereinstimmung mit sich selbst zeigen, auf die doppeldeutigen Symbole, mit denen zum Vorschein kommt, was er offensichtlich zugleich zu verbergen sucht. „Um zum Konkreten des bösen Willens zu gelangen, mußte der lange Umweg über die Symbole und Mythen, die von den großen Kulturen getragen werden, in den Zirkel der Reflexion eingeführt werden.“⁷

Angesichts der enormen Bedeutung, die die symbolischen Ausdrucksformen der humanen Kultur für Ricœurs Phänomenologie des menschlichen Daseins haben, ist es sehr erstaunlich, dass derjenige Philosoph des 20. Jahrhunderts, der eine „Philosophie der symbolischen Formen“⁸ entwickelt hat, Ernst Cassirer, bei ihm nur eine relativ geringe Rolle spielt. In seiner „intellektuellen Biografie“ (1995) erwähnt er Cassirer gar nicht. In seiner Freud-Interpretation⁹ freilich widmet er ihm einen größeren Abschnitt, jedoch gerade nicht positiv an ihn anknüpfend, sondern in der kritischen Absicht, ihm einen zu weiten Begriff des Symbols zum Vorwurf zu machen.¹⁰ Das erstaunt und hat vermutlich verschiedene Gründe, philosophische und theologische. Die philosophischen Gründe für die Zurückhaltung gegenüber dem Symbolbegriff Cassirers dürften darin begründet sein, dass Ricœur nicht wie Cassirer an einer transzendentalen Kritik der Kultur interessiert war. Es ging ihm nicht darum, den Mythos und die Religion, die Sprache und die Wissenschaft gleichermaßen als kulturell-symbolische Formen des in Freiheit sich entfaltenden menschlichen Geistes zu begreifen. Stark von Heideggers Existenzphilosophie beeindruckt, war Ricœur darauf aus, das um sich selbst besorgte menschliche Dasein, stärker noch als dies bei Heidegger der Fall war, in der dunklen Abgründigkeit seines Selbstverhältnisses und damit der Gefahr seiner Selbstverfehlung vermittels der doppelsinnigen Zeichen, als welche Symbole in der Welt der Kultur begegnen, zu verstehen. Erkauft ist diese Eingrenzung der Symbole auf bestimmte Zeichen, die, so wie vorgegeben, als doppelsinnig sollten gelten können, dann allerdings mit deren Ontologisierung. Cassirer wollte diese vermeiden. Ihm ging es gerade darum, die symbolischen Äußerungen der menschlichen Vernunft auf deren eigene Leistungen zurückzuführen, sie somit nicht als unwillkürlichen Ausdruck sei-

⁶ Ebd.

⁷ Ricœur, a. a. O., 22.

⁸ Vgl. Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken (1925), Hamburg 2010.

⁹ Vgl. Paul Ricœur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud (1965), deutsch von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. Main 1974, 15–32.

¹⁰ Ricœur, a. a. O., 24.

nes Sich-Entzogenseins, sondern als kreative Medien seiner Selbstentfaltung und der Steigerung seines Selbstbewusstseins aufzufassen.

Die theologischen Gründe für Ricœurs Distanz gegenüber einem weiten Symbolbegriff, wie ihn Cassirer favorisierte, dürften ähnlich liegen und mit Ricœurs Ablehnung einer Philosophie wie dann eben auch Theologie der Kultur und der Religion zu tun haben. Ricœur ist immer biblischer Offenbarungstheologe geblieben. Im Anschluss an die biblische Theologie und aufgrund seiner Anhänglichkeit an Theologen wie Gerhard von Rad und Rudolf Bultmann orientierte sich Ricœur theologisch am Anspruch der Bibel, dass sie im Menschenwort Gottes Wort zur Sprache bringt.¹¹ Ricœurs biblische Theologie, die frühe jedenfalls, die mit der Vorgabe des Symbols arbeitet, geht mit der Abwehr eines philosophischen Gottesgedankens ebenso einher wie mit der Zurückweisung des Religionsbegriffs.

2. Cassirers symbolische Form und Ricœurs Weg vom Symbol zum Text

Der Sache nach ist die Differenz Ricœurs zu Cassirer nun allerdings gar nicht so groß wie es die unterschiedliche Verwendung des Symbolbegriffs nahelegt. Um das sichtbar zu machen, will ich in gebotener Kürze auf Cassirers Symbolbegriff eingehen.¹² Cassirer setzt in der Tat eine weite Bedeutung des Symbolbegriffs voraus. Ihm geht es nicht allein um religiöse Symbolik oder Symbole in der gängigen Bedeutung des Wortes, eben im Sinn doppeldeutiger Zeichen. Mit dem Symbolbegriff bezeichnet Cassirer vielmehr das Ganze jener Phänomene, in denen eine wie immer geartete ‚Sinnerfüllung‘ des Sinnlichen sich ereignet – in denen ein Sinnliches in der Art des Daseins und des Soseins, sich zugleich als Besonderung und Verkörperung, als Manifestation und Inkarnation eines Sinns darstellt. In Anknüpfung an die Etymologie des Wortes „Symbol“ aus dem Alt-Griechischen, wonach der Signifikant *σύμβολον* wörtlich etwas „Zusammengeworfenes“ oder „Zusammengefügtes“ bezeichnet, lässt sich Cassirers Symbolbegriff als die – zwar intern spannungsreiche aber dennoch – In-Eins-Setzung („Sinnerfüllung“) von Sinnlichem und Sinn bzw. Bedeutung umschreiben. Das Symbol ist damit die Funktion des menschlichen Bewusstseins, durch die sich nach Cassirer die Bezeichnung und die Bedeutung von Mensch und Welt und somit der Kulturaufbau insgesamt realisiert. Cassirers Konzept der „symbolischen Prägnanz“¹³ schließlich hängt mit dem Symbolbe-

¹¹ Vgl. *Ricœur*, Eine intellektuelle Biographie, a. a. O. 59 f.

¹² Siehe dazu: *Wilhelm Gräß*, Religion in vielen Sinnbildern. Aspekte einer Kulturhermeneutik im Anschluss an Ernst Cassirer, in: *Dietrich Korsch/Enno Rudolph (Hgg.)*, Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, Tübingen 2000, 229–248.

¹³ *Ernst Cassirer*, Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis (1929), Hamburg 2010, 231, Z. 4.

griff unmittelbar zusammen. Unter „symbolischer Prägnanz“ versteht Cassirer die „Unmittelbarkeit“ der In-Eins-Setzung von Sinnlichem und Sinn. Der Sinn wird der sinnlichen Wahrnehmung nicht erst sekundär, wie Cassirer formuliert, „durch ‚apperzeptive‘ Akte aufgepfropft“¹⁴, sondern die sinnliche Wahrnehmung ist selbst schon „ein Leben im Sinn“¹⁵. Der wahrnehmende Mensch und der von ihm geleistete Kulturaufbau sind durchgehend sinngeprägt. Qua „symbolischem Prozess“¹⁶, der beständig prozedierenden Symbolisierungsfunktion des menschlichen Bewusstseins, kommt Sinn in die Welt, qua dessen „symbolischer Prägnanz“ läuft er stets mit. Sinn ist damit das nicht-anschauliche Für-Sein des Sinnlichen für den Menschen, die unsichtbare Bedeutungsdimension der Erfahrungswelt, ihr umfassender Verweisungszusammenhang. Und dieser Sinn, den die Welt im Ganzen für uns Menschen hat, der sich zugleich aber auch in die verschiedenen Sinndimensionen der Kultur ausdifferenziert, wird für uns anschaulich und kommunizierbar in der Vielfalt der symbolischen Formen. Alles, was für uns Menschen Sinn macht und Bedeutung gewinnt, wird zum Symbol.

Für das, was Cassirer symbolische Form genannt hat und warum er die Welt bedeutungsvoller, den Sinn des Daseins uns erschließender Zeichen verstand, dafür steht nun aber bei Ricœur schließlich der Begriff des Textes. Das Symbol bleibt bei Ricœur auf bestimmte, dem sakralen Komplex zugehörige, doppeldeutige Zeichen beschränkt. Für seine eigentliche Frage, die Frage danach, wie der Mensch zum Verständnis des Daseins findet, das er selbst auf ihm bewusste, aber dann doch immer auch ihm selbst entzogene Weise ist, bietet sich ihm schließlich nicht der Begriff des Symbols, sondern der des Textes bzw. der Welt des Textes an. Texte sind es, die die Welt vor uns eröffnen, die wir als die unsere uns zuschreiben können. Die Hermeneutik des Daseins muss zur Texthermeneutik werden.¹⁷

Der Sache nach unterläuft Ricœur mit seiner späteren Text-Hermeneutik die Abgrenzung gegenüber Cassirers weitem Symbolbegriff ebenso wie er seine zunächst enge Bindung an das axiomatische Verfahren einer biblischen Theologie zunehmend lockert. Ich meine geradezu, dass Ricœur mit seiner Wende vom Symbol zum Text auch das religions- und kulturhermeneutische Potential, das Cassirers Philosophie der symbolischen Formen freisetzt, in seine Daseinshermeneutik einholt. Wenn das richtig wäre, dann hätte das für das Verständnis des religiösen Symbols, zu dem sie beide viel beigetragen haben, weitreichende Konsequenzen. Dann läge es schließlich auch bei Ricœur nicht mehr an der gegenständlichen, bzw. bibelautoritativen Materialität eines Symbols, ob es religiöse Substanz gewinnt, sondern daran, ob es die auf Sinn ausgreifende und

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. *Paul Ricœur, Was ist ein Text?* (1970), in: *ders., Vom Text zur Person*, 79–108.

damit immer auch am Nicht-Sinn sich abarbeitende Selbstverständigung des Menschen ermöglicht. Es gäbe dann auch bei Ricœur keine religiösen Symbole per se, aber es gäbe symbolische Formen bzw. Texte, die dem Menschen ein tieferes, den Dunkelheiten im Selbstverhältnis abgerungenes Sich-selbst-Verstehen, schließlich ein neues, erneuertes Sich-In-Gott und damit in der Einheit des eigenen Daseins Sich-Verstehen ermöglichen.

Dass die Symbole sinnliche Zeichen sind, die Menschen den Sinn ihrer Welt und ihres Lebens erschließen, das war das große Thema der Kulturphilosophie Ernst Cassirers. Es verwundert daher in der Tat, dass Ricœur ihm in der Reflexion auf seinen eigenen Denkweg¹⁸ keine größere Aufmerksamkeit schenkt. Erstaunen mag dies umso mehr, wenn man darauf aufmerksam wird, dass Ricœur Ernst Cassirer in seiner Freud-Interpretation eben als denjenigen würdigt, der als erster die grundlegende Funktion entdeckt habe, die das Symbol für den Aufbau der menschlichen Kulturwelt hat. „Wie gibt der Mensch Sinn, wenn er Sinnliches mit Sinn erfüllt – das ist das Problem Cassirers“¹⁹, schreibt Ricœur in seiner Freud-Interpretation, durchaus zugestehend, dass dies auch sein Problem ist. Aber ihm gefällt eben nicht, dass bei Cassirer alle Zeichen, die Träger von Bedeutungen sind, Symbol genannt werden.

Symbol sollen nach Ricœur zunächst nur solche Zeichen heißen, die einen doppelten bzw. mehrdeutigen Sinn haben. Ein Symbol ist dann ein Symbol, wenn es etwas anderes meint, als es sagt. Beim Symbol will der erste, wörtliche Sinn in einem zweiten, übertragenen Sinn verstanden werden. Das Symbol gibt zu erkennen, dass es gedeutet werden muss, dass es nach Auslegung verlangt, dass es der Interpretation sowohl fähig als auch bedürftig ist, damit durch das Gesagte hindurch das von ihm in Wahrheit Gemeinte verstanden werden kann.

Deshalb machte Ricœur zunächst am Symbol das hermeneutische Problem fest. Das Symbol fordert die Deutung, die Interpretation heraus. Es ist geradezu dadurch definiert, dass es nur auf dem Wege der Deutung verstanden werden kann, eben weil ein Verstehen im wörtlichen Sinn, ein direktes Verstehen dessen, was es sagt, nur ein unzureichendes Verstehen oder gar ein Missverstehen des Gesagten wäre. Was das Symbol bedeutet, erschließt sich erst in der Interpretation. Das Symbol ist dasjenige Zeichen, das auf Interpretation ebenso angewiesen ist wie es diese zugleich ermöglicht.

Was das Symbol verlangt, nämlich in dem indirekten Sinn erschlossen werden zu müssen, den es selbst durch seine Verweisstruktur eröffnet, wollte Ricœur später jedoch für alle literarischen Texte in Geltung gesetzt wissen. Textwelten sind es schließlich auch für ihn, in denen sich die Sinnwelt der Religion entfaltet. Und die Textwelten werden zu religiösen Sinnwelten eben dann, wenn sie ein Sich-Selbst-Verstehen, ein anderes und tieferes, über das

¹⁸ Vgl. die „Intellektuelle Autobiographie“.

¹⁹ Ricœur, Die Interpretation, 23.

Nicht-Verstehen hinausführendes Sich-Selbst-Verstehen des die Texte interpretierenden Lesers ermöglichen.²⁰

Der frühe Ricœur der Symbolhermeneutik lässt das Sich-Selbst-Verstehen des Menschen den Umweg über die besonderen symbolischen Zeichen nehmen. Beim späteren Ricœur einer universalen Texthermeneutik muss das Sich-Selbst-Verstehen des Menschen den Weg über die Texte nehmen, in denen sich die Welt der Kultur entfaltet und die damit den Anspruch bei sich haben, den Menschen mit der Aufforderung zur verantwortlichen Daseinsgestaltung zu konfrontieren. Die Nähe zu Cassirer wird damit offenkundig. Ebenso wie Cassirer, dem es in seiner Philosophie der symbolischen Formen um eine transzendente Kritik der Kultur ging, betont auch Ricœur die notwendige Verschränkung seiner Texthermeneutik mit den Motiven der die Konstitutionsbedingungen der erkennenden und handelnden Subjektivität aufklärenden Reflexionsphilosophie.

„Hermeneutik und Reflexionsphilosophie sind hier korrelativ und reziprok. Einerseits durchläuft das Selbstverständnis den Umweg über das Verständnis der Zeichen der Kultur, in denen sich das Selbst kundtut und bildet, andererseits ist das Verständnis des Textes kein Selbstzweck, es vermittelt seine Beziehung zu einem Subjekt, das nicht im Kurzschluss einer unmittelbaren Reflexion den Sinn seines eigenen Lebens findet. [...] Kurz und gut, in der hermeneutischen Reflexion – oder der reflexiven Hermeneutik – finden die Konstitution des Selbst und die des Sinnes gleichzeitig statt.“²¹

3. Ricœurs Auffassung von der texturalen Artikulation des religiösen Glaubens

Was in dieser Weise grundsätzlich gilt, dass das menschliche Selbst nur über die Welt der Texte und kulturellen Zeichen in ein sinnbewusstes und damit in die ethisch verantwortliche Weltgestaltung gerufenes Verhältnis zu sich kommt, gilt nach Ricœur genauso auch für den religiösen Glauben und die religiöse Erfahrung. Ohne auf eine Religionsphilosophie auszugehen und eine Theorie der religiösen Erfahrung auszuarbeiten – das hat Ricœur nirgendwo gemacht –, merkt er doch an, dass es mit dem religiösen Glauben um jene Grenze im Sich-Selbst-Verstehen des Menschen geht, an der dieses auf die ihm zutiefst innewohnende letzte Undurchsichtigkeit, auf eine seine Freiheit und Selbstverantwortung ebenso unterlaufende wie zugleich gründend ermöglichende Selbstentzogenheit stößt. Es gibt diese Erfahrung, sagt Ricœur, die wir die „religiöse ‚Erfahrung‘“ nennen. Es gibt das Gefühl „absoluter Abhän-

²⁰ Vgl. Ricœur, Was ist ein Text?, 99.

²¹ Ricœur, a. a. O., 98.

gigkeit“ als Antwort auf ein Wollen, das früher ist als ich – „letzte Sorge“ am Horizont aller meiner Entscheidungen – „bedingungsloses Vertrauen“, das hofft trotz [...] allem. Das sind einige der Synonyme für das, was Glaube genannt wurde, diejenigen wenigstens, die mir die vertrautesten und nächsten sind. So ist der Glaube sicher ein Akt, der sich nicht auf irgendein Wort, auf irgendeine Schrift zurückführen lässt. Dieser Akt stellt die Grenze jeder Hermeneutik dar, denn er ist der Ursprung jeder Auslegung.“²²

Ricœur verweist hier darauf, dass es im religiösen Glauben um das Sich-Verhalten des Menschen zu dem rational gerade nicht mehr aufzuhellenden Grunde seiner vernunftbestimmten Weltstellung geht. Mit der Religion steht die Frage nach einem unbedingten Grund des Selbstseinkönnens der ihrer Verantwortung bewussten wie zugleich endlichen, gefährdeten und sich verfehlenden menschlichen Freiheit im Raum. Im Ausgriff auf eine Antwort, die dieser Frage begegnet, und die zumeist aus der Erfahrung einer die Sinngewissheit stabilisierenden, die Erfahrung des Nicht-Sinns überwindenden Selbsttranszendierung entspringt, erwächst der religiöse Glaube. Die religiöse Erfahrung, die die Erfahrung einer transzendent begründeten Identitätserfahrung ist, ist insofern in den unmittelbaren Lebensvollzug gehörig und gewissermaßen vor allen Texten. Gleichwohl – und auf diese Weise verknüpft Ricœur die reflexionsphilosophisch ansetzende Daseinsanalytik mit der texthermeneutisch vorgehenden Sinnfrage – wüsste der Mensch nicht um das Woher seines Gegründetseins im Unbedingten, wenn die Texte den Gott, der für dieses Woher – in symbolischer Rede – steht, zuvor nicht genannt hätten.

„Die Voraussetzung des Hörens der christlichen Verkündigung ist nicht die, dass alles Sprache ist, sondern die, dass nur in einer Sprache religiöse Erfahrung sich artikuliert, sei es in einem kognitiven, praktischen oder emotionalen Sinne.“²³

Klingen in den Begriffen, die Ricœur heranzieht, um auf die religiöse Erfahrung anzuspielen, Schleiermacher, Heidegger und Tillich auf, so ist es dann doch gerade das Ricœur eigene Bestreben, auf die immer durch die Texte, insbesondere die biblischen Texte vermittelte Artikulation der religiösen Erfahrung und des religiösen Glaubens hinzuweisen. Das „Gott nennen“ und sich zu Gott bekennen ist für Ricœur eben doch nicht das erste in der Religion. Der Nennung des Gottes und dem Bekenntnis des Glaubens läuft bei ihm die Erfahrung voraus, in, mit und unter der der Mensch dessen gewahr wird, dass er des Insgesamt der Bedingungen seines eigenen Daseins selbst nicht mächtig ist, dass der Grund seines Wissen- und Handeln-Könnens, der Grund seiner verantwortlichen Freiheit, gerade angesichts seiner manifesten Selbstverfehlung ihm letztlich entzogen bleibt. Aber genau zu diesem blinden Fleck in seinem Selbstverhältnis kann der Mensch sich bewusst verhalten, indem er auf die Texte hört,

²² Paul Ricœur, *Gott nennen* (1977), in: *Ders., Vom Text zur Person*, 153–182, hier: 154f.

²³ Ricœur, a. a. O., 155.

die ihn von jenseits seiner selbst her ansprechen und nun nicht sein Wissen und Handeln verlangen, sondern nach seinem vertrauensvollen Glauben rufen. Das sind die Texte, die Gott nennen, die von Gott erzählen und sein – richtendes und rettendes – Verhältnis zu uns Menschen und der von ihm geschaffenen Welt kundtun. Es sind für Ricœur die Texte der Bibel, die Gott in der Vielfalt ihrer Sprachformen auf glaubhafte, weil uns Menschen heilsam begehende Weise nennen.

Ricœur spricht von der „Textualität des Glaubens“²⁴. Denn „die Texte sind früher als das Leben“. Und Ricœur fährt geradezu konfessorisch fort: „Ich kann Gott nennen in meinem Glauben, weil die Texte, die mir verkündigt wurden, ihn schon genannt haben.“²⁵

4. Ricœurs religiöse Texthermeneutik

In Ricœurs literarischer Hermeneutik kann die Einweisung in eine religiös produktive, die existentielle Frage nach dem Sinn des Daseins aufnehmende Auslegung biblischer Texte erkannt werden.²⁶ Ricœurs literarische Hermeneutik praktiziert Texthermeneutik als Religionshermeneutik. Das will ich im Folgenden noch etwas näher entfalten.

Ricœur führt die Daseinshermeneutik als literarische Hermeneutik durch, „als Untersuchung der Kunst des Verstehens, die durch die Interpretation von Texten ermöglicht ist“²⁷. Nicht die Situation des Gesprächs, nicht die Rede, nicht das Wort fordern nach Ricœurs Auffassung eine Lehre von der Kunst der Auslegung. Darin grenzt er sich von Hans-Georg Gadamer und dessen Entgegensetzung von „Wahrheit und Methode“ ab.²⁸ Dass die Rede als Text erscheint, das Wort Schrift geworden ist, verlangt nach Ricœur allererst die Kunst der Auslegung.

Texte sind gegenüber ihrem Autor autonom. Texte konstituieren im literarischen Werk eigene Sinnwelten. Diese sind von denen des Autors immer unterschieden. Sie objektivieren, verfremden den vorgängigen Sinn. Im Unterschied zum gesprochenen Wort, der Unterredung, stehen der Autor und der Leser des zur Schrift gewordenen Textes nicht mehr in einer ihnen gemeinsamen Erfahrungswelt. Damit diese Differenzen überbrückt werden, braucht es die Vermitt-

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

²⁶ Vgl. zum Folgenden *Paul Ricœur*, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: *Paul Ricœur/Eberhard Jüngel* (Hgg.), *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache* (Sonderheft Evangelische Theologie), München 1974, 24–45.

²⁷ *Ricœur*, a. a. O., 27.

²⁸ Vgl. *Hans-Georg Gadamer*, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960.

lung über die Interpretation. Sie muss dem Text zukommen lassen, aus ihm herauslesen, was nicht in ihm drinsteht – wodurch er jedoch gerade den Leser in seiner Welt anspricht. Wenn schon im Text stünde, was die Interpretation zu verstehen gibt, dann bräuchte man sie nicht. Der Text verlangt die Kunst der Interpretation, somit auch Regeln der Auslegung. Die Verweisungsbezüge zur Erfahrungs- und Alltagswelt des Lesers sind jedenfalls mit dem Text nicht unmittelbar gegeben. Sie müssen durch Interpretation hergestellt werden.

Dies darf nun aber nicht unabhängig von den Sinngehalten geschehen, welche dem literarischen Werk immanent sind – nicht am Textsinn, nicht an der dem literarischen Werk immanenten Intention vorbei. Literarische Texte verlangen in ihrer literarischen Struktur, ihren grammatischen und semantischen Verflechtungen, ihrem Stil, in dem ihnen immanenten Sinngehalt verstanden zu werden. Die Interpretation beginnt mit der Analyse der Struktur eines Textes, seiner Sprache, der dem Werk innewohnenden Sinnbezüge. Ricœur hat dieses Verfahren die ‚strukturelle‘, Schleiermacher hat es die ‚grammatische‘ Interpretation genannt.²⁹

Die strukturelle Textanalyse, die grammatische Interpretation, führt jedoch noch nicht eigentlich zum Verstehen eines Textes. Verstehen verlangt für Ricœur – wie ebenfalls schon für Schleiermacher, und beide stehen dabei in Differenz zu Gadamer – die Subjektivität eines Lesers, Auslegers, Interpreten. Verstehen kommt nicht nur in einem Subjekt zustande, durch Einrücken in wirkungsgeschichtliche Zusammenhänge, durch Verschmelzung von Sinnhorizonten – wie Gadamer meint. Verstehen verlangt die Aktivität des verstehenden Subjekts, dessen intentionale Ausgelegtheit auf Verstehen, seine Vermittlung zum Neu-Verstehen, wie sie sich aus der Konfrontation mit dem fremden Sinn des Textes ergeben kann. Das Subjekt des Verstehens muss in die Sinnwelt des Textes als eine ihm fremde Welt hineinfinden. Das kann es nur, indem es von seiner Ausgelegtheit auf Verstehen immer schon herkommt.

Der Text konfrontiert mit einer anderen, fremden Welt. Er bricht die Unmittelbarkeit des Sich-Verstehens auf. Er bringt den Verstehenden damit aber auch erst objektiv vor sich selbst, lässt ihn neue Möglichkeiten im Verhältnis zu sich selbst und seiner Welt erkennen. Den Sinngehalt eines Textes zu verstehen, heißt für Ricœur: „daß der Text die Vermittlung sei, durch welche wir uns selbst verstehen“³⁰. Da ist wieder der, nun nicht symbol-, sondern textvermittelte, Umweg im Sich-Verstehen. Verstehen ist ein Sich-im-Text-Verstehen, ein durch den Text vermitteltes Sich-Verstehen, ein Neu-Verstehen der eigenen Welt im Medium der Sinnwelt, die der Text eröffnet.

Es gilt einen literarischen Text somit daraufhin auszulegen, dass er als Entwurf einer zeichenhaft repräsentierten Sinnwelt verstanden wird, als „Entwurf

²⁹ Vgl. *Friedrich Schleiermacher*, Hermeneutik und Kritik, hrg. und eingeleitet von *Manfred Frank*, Frankfurt a. Main 1977.

³⁰ *Ricœur*, Philosophische und theologische Hermeneutik, 33.

von Welt, die ich bewohnen kann³¹. Einen Text zu verstehen heißt nicht allein, die Sinnintention seines Autors zu erfassen, zu wiederholen, was er mit dem Text sagen wollte. Es heißt auch nicht, ihn immanent aus dem Werk zu erheben. Die Subjektivität des Lesers/Interpreten, sein Sich-immerschon-in-der-Welt-Verstehen, ist verlangt. Ich muss aus meiner Welt- und Lebenserfahrung die Frage verstehen, auf die das Werk, der Text, die Antwort sein könnte. Dann erst kann ich den Text verstehen. Die Subjektivität des Lesers muss sich in den Text investieren, aber so, dass sie durch die Objektivität des Textes zugleich in diesen Umweg im Sich-Selbst-Verstehen hineingerät, in diesen Umweg, der ein Sich-selbst-anders-Verstehen möglich macht und schließlich zu einem Sich-selbst-vom-Anderen-her-Verstehen, somit zu einem in die Verantwortung Gestellt-Sein, führt.

Einen Text zu verstehen heißt, sich als Leser mit den eigenen Lebensfragen in die Welt hineinbegeben, die sich vor dem Text auftut. Es ist das Verfahren, das Schleiermacher als psychologisch-technische Textinterpretation bezeichnet hat. Auch Schleiermacher ging es nicht darum, hinter den Text zurückzugehen, sich in die Subjektivität des Autors einzufühlen. Das war dann später das Anliegen von Wilhelm Dilthey. Schleiermacher ging es – wie Ricœur – darum, das Verstehen als eine konstruktive Aktivität des Interpreten darzustellen. Verstehen ist die Nachkonstruktion des Entwurfs einer symbolischen Welt, die das literarische Werk auf eigentümliche Weise eröffnet. Verstehen geschieht nicht an und im Subjekt. Es wird vom Subjekt hervorgebracht, was freilich nicht heißt, dass es allein durch das Subjekt konstituiert würde. Das auslegende Subjekt arbeitet sich mit seinen Fragen vielmehr am vorgegebenen Text ab. Es kommt dann aber anders auf sich und auf den Text zurück. Indem das Ich des Lesers bzw. Interpreten in die ihm fremde Sinnwelt des Textes einzieht, entsteht die Möglichkeit, dass das Ich des Lesers ein anderes wird und es sich nun, in letzter Konsequenz, nicht mehr von sich, sondern vom anderen her versteht. Es wird aber auch der Text ein anderer, weil nun aus ihm herausgelesen werden kann, was gar nicht in ihm drinsteht, nicht in ihm drin stehen konnte. Denn fremd war der Text zunächst ja deshalb, weil dem Leser die Wirklichkeitsanschlüsse fiktional blieben, die bloße Vorstellung einer Welt, die Imagination einer anderen Welt. Auf dem Wege der Auslegung jedoch fängt der Text an zu sagen, was er zu den Lebensfragen, den ethischen Herausforderungen der Gegenwart zu sagen hat. Dem Text wie seinem Leser wächst eine Sinnanreicherung zu. Es kommt aber auch zu „imaginativen Veränderungen des Ich“³². Das Ich wird ein anderer. Es lässt sich von den anderen und dem, was sie brauchen, kritisch befragen.

„Wie die Textwelt nur in dem Maße wirklich ist, als sie fiktiv ist, gelangt die Subjektivität des Lesers zu sich selbst nur in dem Maße, als sie in Schweben ver-

³¹ Ricœur, a. a. O., 32.

³² Ebd.

setzt, aus ihrer Wirklichkeit gelöst und in eine neue Möglichkeit gebracht wird, wie die Welt selbst, die der Text entfaltet.“³³

So formuliert Ricœur den Zielpunkt der Textauslegung. Wo man diesem Zielpunkt nahe kommt, eröffnet sich eine neue Möglichkeit der Selbstausslegung und praktischen, auf die anderen bezogenen Selbstentfaltung. Die Welt, die sich vor dem Text auftut, führt mit ihren transformativen Sinnverweisen zugleich in neue Möglichkeiten einer ethisch verantwortlichen Existenz und Lebensführung. Es entwickelt sich dem Subjekt eine andere Weise, die Welt zu sehen. Es entsteht eine neue Sinneinstellung und eine neue Lebensform.

Diese Grundzüge seiner allgemeinen, philosophischen Hermeneutik hat Ricœur nicht nur auf die Bibel anwenden können. Die theologische bzw. biblische Hermeneutik stellt für ihn vielmehr das Paradigma auch der philosophischen Hermeneutik dar. Die philosophische Hermeneutik ist für ihn in Wahrheit der Anwendungsfall der theologischen Hermeneutik, nicht umgekehrt. Denn am Besonderen, im Verstehen der Bibel, kann erkannt werden, was es um das Allgemeine des Verstehens von Texten ist: Durch die Entdeckung der ‚Sache‘ eines Textes wird es mit dem Text wie mit der Welt und dem eigenen Leben anders.

Die theologische bzw. biblische Hermeneutik muss dann aber so verfahren, dass sie zunächst die grammatische Interpretation der biblischen Texte vornimmt. Das ist die Analyse ihrer literarischen Strukturen. Aus ihnen sind die religiösen Sinnformen zu erschließen, welche der biblische Glaube eröffnet: Die erzählende Struktur des Pentateuch und der Evangelien, die Weissagungsstruktur der Prophetie, das Gleichnis, der Hymnus. Alle diese Formen der Rede und des literarischen Werkes bringen unterschiedliche Formen der Gottesrede und damit differente religiöse Sinneinstellungen und Lebensformen zum Ausdruck. Die Auslegung der Texte muss sich von deren Redeformen selbst in Form bringen lassen.

Die strukturelle Analyse, die grammatische Interpretation, ist freilich nur der erste Schritt der regelgeleiteten Interpretation. Der zweite verdichtet sie religiös und ethisch. Es ist derjenige, in dem es um die Entfaltung der ‚Sache‘ des Textes geht, um seinen religionsbildenden und lebensführungspraktisch relevanten Sinngehalt. Das ist die Aufgabe der psychologisch-technischen Interpretation, um noch einmal Ricœur mit Schleiermacher zusammenzusehen. Die auf das Sich-selbst-Verstehen abhebende Interpretation des Textes ist aufzufassen, nicht als Einfühlung in den Autor, von dem wir ja in der Regel nichts oder nicht viel wissen. Es geht vielmehr um das Sich-Hineinversetzen in den Welt- und Existenzentwurf, den der Text aufmacht. Der Interpret muss versuchen, sich in den Symbolgehäusen der Textwelt einzuwohnen. Er kann dann Möglichkeiten der Aneignung für sich entdecken, eine fremde Welt des Möglichen, die zur eigenen werden kann. Das Ich des Interpretieren kann ein anderes werden.

³³ Ebd.

Es können sich ihm neue Möglichkeiten der Selbstbeurteilung, Weltdeutung und Lebensgestaltung eröffnen. Dieses Anderswerden ist somit nicht Resultat persönlicher Entscheidung, sondern durch den hermeneutischen Prozess provoziert. Der Text ist es, der „zuerst zu meiner Einbildung spricht, indem er ihr die ‚Bilder‘ meiner Befreiung vorsetzt.“³⁴

Der religiöse Glaube, so Ricœur, ist „hermeneutisch konstituiert“³⁵. Er ist von der „Bewegung der Interpretation, die ihn zur Sprache bringt, nicht zu trennen.“³⁶ Soll dieser Glaube sich selbst verstehen und sich in seiner Daseins-sinnbedeutung verstehen, dann braucht er die Arbeit der Interpretation an den biblischen Texten. Die symbolischen Formen der biblischen Texte geben auch den Stil vor, in dem der Glaube heute zur Sprache zu bringen ist – als Erzählung, als Weissagung, als Gleichnis. Ihr ethisch-religiöser Sinn entsteht, wo die Leser, die Interpreten, die Hörer sich selbst in dem Sinn erkennen und die Aufforderung hören, die die Auslegung des Textes ihnen zeigt.

Ricœurs literarische Hermeneutik überführt die Textauslegung in ethisch-religiöse Selbstausslegung. Die Textinterpreten können durch das Selbstausslegungsangebot, das der Text entwirft, eine neue, das unbedingt Angehende und unbedingt Verpflichtende auch zur Sprache bringende Verständigung über sich erfahren. Dass mit dem biblischen Text sogar die vorsprachliche Dimension der religiösen Erfahrung artikuliert werden kann, hat Ricœur ebenfalls gesehen, eben weil er seine Hermeneutik des literarischen Textes mit einer Hermeneutik der religiösen Subjektivität vermitteln konnte:

„Das, was mich unbedingt angeht, bliebe stumm, wenn es nicht die Kraft des Wortes einer Interpretation empfangen würde, einer immer wieder neu beginnenden Interpretation der Zeichen und Symbole, die, wenn ich so sagen darf, das unbedingt Angehende im Lauf der Zeiten geprägt und geformt haben. Das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit bliebe schwach und unbestimmt, wäre es nicht die Antwort auf den Entwurf eines neuen Seins, der mir neue Möglichkeiten zu existieren eröffnet. Die Hoffnung, das unbedingte Vertrauen, wären leer, würden sie sich nicht stützen auf die immer wieder erneuerte Interpretation der durch die Schrift überlieferten Ereignis-Zeichen, des Exodus im Alten und der Auferstehung im Neuen Testament. Die Ereignisse der Befreiung öffnen und entdecken die wesenhafte Möglichkeit meiner Freiheit und werden so für mich Wort Gottes.“³⁷

³⁴ Ricœur, a. a. O., 45.

³⁵ Ricœur, a. a. O., 43.

³⁶ Ricœur, a. a. O., 43 f.

³⁷ Ebd.