

HERMENEUTIK UND RELIGIOSITÄT

Janez Vodičar

Universität Ljubljana, Theologische Fakultät,
Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana, Slowenien
E-mail: janez.vodicar@guest.arnes.si

Hermeneutical circle needs encouragement. Could that be religiosity? Paul Ricoeur insists on some kind of philosophical agnosticism, although in everyday practice he is consciously bound to Christianity. His poetical approach in Biblical hermeneutics when he confronts his position with his non-believing contemporaries, very clearly shows that religious dimension of man, especially in its openness to new meanings, makes the understanding more prolific. This opens the way for new attempts of repeated search for the human need for religious dimension at Luc Ferry and Gianni Vattimo as well. It is not necessary there to be a very certain form of religiosity; the important thing is openness towards these questions. In such a way we liberate the science to seriously confront with religious dimension of a man. This is especially important in a globalized world where religiosity, on the one hand, can be a cause for the clash of civilizations and, on the other, it can be a possibility of a common search for a world ethos.

Keywords: hermeneutics, science, religiosity, poetics, origin of meanings.

doi: 10.3846/coactivity.2010.06

Einleitung

Die Hermeneutik wurde im 20. Jh. zu grundlegendem Philosophiezweig, der nie verheimlichte, dass er sich vorwiegend aus dem biblischen entwickelte. Heidegger in seiner Kritik der Technik vermisst eben einen freien Zutritt des Menschen, der sich verstehen würde und nicht bloß ein Teil der determinierten technischen Welt wäre. Auch Vattimos Verstehen der Säkularisierung ruft nach einer neuen Hermeneutik, die im schwachen Denken den Glauben an Gott zulassen würde. Die Hermeneutik braucht trotz allem ein System, einen Hintergrund und zuletzt eine Offenheit, die immer wieder die Möglichkeit einer schöpferischen Interpretation bietet. Ohne dieser kommt man zum Technizismus im strengen Sinne des Wortes: man wiederholt und dreht eine und dieselbe Bedeutung. Vattimos Äußerung auf die Frage

seines Freundes über den Glauben lautete: „Ich antworte, ich glaubte, dass ich glaube“ (Vattimo 1997: 76), was im Original auch der Titel seines Werkes ist, ist keine seltene Ausnahme des zeitgenössischen philosophischen Denkens. Besonders, wenn es um ethisch-gesellschaftliche Fragen geht. Habermas schließt sein Werk *Glau-ben und Wissen* so ab: „Dass der Gott, der die Liebe ist, in Adam und Eva freie Wesen schafft, die ihm gleichen, muss man nicht glauben, um zu verstehen, was mit der Ebenbildlichkeit gemeint ist. Liebe kann man ohne Erkenntnis in einem anderen, Freiheit ohne gegenseitige Anerkennung nicht geben. Dieses Gegenüber im Menschengestalt muss seinerseits frei sein, um die Zuwendung Gottes erwidern zu können. Trotz seiner Ebenbildlichkeit wird freilich auch dieser Andere als Geschöpf Gottes vorge-

stellt. Hinsichtlich seiner Herkunft kann er Gott nicht ebenbürtig sein. Diese Geschöpflichkeit des Ebenbildes drückt eine Intuition aus, die in unserem Zusammenhang auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen kann“ (Habermas 2001: 30).

Anthropologische Theologie

Luc Ferry beginnt sein Werk *Mensch – Gott* (Ferry 1996) mit der Feststellung, dass beim modernen Menschen die Frage nach dem Sinn des Lebens fehlt. Der Mensch, wenn er bewusst handelt, handelt immer auf Grund eines bestimmten Zieles. Das sollte zur Folge haben, dass in die Überlegung der zeitgenössischen Gesellschaft die Frage des Todes nicht eingeschlossen werden kann. Es ist zwar tatsächlich so, dass Freud das Nachdenken über den Tod oft als krankhaft definiert, doch der Ausgangspunkt jeder ernsthaften philosophischen Auseinandersetzung ist eben die eigene Vergänglichkeit. Auch in den Philosophien, die eine bestimmte therapeutische Rolle übernehmen wollen, ist der Tod kein Tabu. Die Angst, die aus dem Bewusstsein über den Tod hervorgeht, ist kein Hindernis mehr, sondern ein schöpferischer Ausgangspunkt: „Wo das pathologische Verständnis der Angst an seine Grenzen stößt, gewinnt die tragische Auffassung an Plausibilität: Angst ist für sie der profunde Einblick in den Aufbau und die Zusammensetzung von Wirklichkeit und Welt, in das untergründige Sein, das gegenüber allem vordergründigen Schein faszinierend und erschütternd in seiner Nacktheit ist. Alles wird zu nichts in der Angst: das Selbst, seine Beziehung zu anderen, die Welt als Ganzes – aber gerade dadurch tritt hervor, was unter Sinn verstanden werden kann“ (Schmid 2004: 27).

Der ganze Prozess der Säkularisierung, der Abwertung der alten Werte, hat auch Folgen für die Ethik. Wenn der Lebenssinn als Ganzes mit der Säkularisierung verschwunden ist, verschwindet gleichzeitig damit auch die Anregung zu einer Handlung, wo der Mensch über

seine augenblicklichen Bedürfnisse hinausgehen würde. Etwas zu unternehmen, was augenblicklich nicht im eigenen Interesse liegt, fordert eine sinnvolle Antwort. Wenn einst die Gesellschaft, die Religion und Kultur bestimmte Werte anerzogen und vermittelt haben, die im Ganzen des gesellschaftlichen Diskurses heilig waren, halfen sie dem Einzelnen bei der Überwindung der Anstrengung, als man diese Werte im Leben konkretisieren musste. Etwas war in der Gesellschaft heilig und darum war es auch sinnvoll, sich dafür zu opfern, sei es Familie, Heimat, Gott oder ähnliches. Heute existiert diese Fähigkeit des Opfern nicht mehr, weil wir nichts mehr als heilig empfinden. Der Verlust des Heiligen, der die Frucht einer bestimmten Gesellschaft war, ist die Folge der Säkularisierung.

Man soll sich nicht über dieses Prozess beklagen, doch es lohnt sich, ihn zu überlegen. Für Ferry ist die Säkularisierung so lange sinnvoll, bis sie nicht zum gänzlichen Verschwinden des Heiligen führt. Den Weg, vom vormodernen Konzept des Heiligen zum zeitgenössischen, sieht er in der christlichen Theologie. Diese Theologie wird nicht mehr das Christliche vor die Ethik stellen, sondern wird ihren Platz als letzte Sinngebung des menschlichen Handelns finden. So wird die Beziehung zu Gott nicht mehr der Grund der Ethik, sondern ihre Ergänzung: „Sie gibt der Beachtung der Gesetze den Sinn, erteilt der Pflicht Hoffnung, Liebe der Hochachtung, die christliche Note dem jüdischen Element“ (Ferry 1996: 46). Der Mensch ist nicht mehr bereit, nur das zu tun, was er müsste, sondern er sucht immer mehr Authentizität. Er fragt sich, warum und wie soll er aus sich herauszukommen. Er ist nicht mehr bereit, sich zu opfern, wenn er selbst kein Bedürfnis danach hat. Er will Gründe finden, die ihm selbst nützen würden, wenn nichts anderes, soll ihm wenigstens Selbstbewusstsein einflößen, ihm bei der Gestaltung seiner Lebensorientierung helfen. Es geht also um eine Wendung zum Subjekt, das freilich in bestimmten Grenzen selbst entscheiden will, was es tun soll und was nicht. Aber es geht nicht um das Auf-

hören jeder Opferbereitschaft. Heute werden diejenigen geschätzt, die sich von sich aus den anderen, ihren Bedürfnissen widmen können, und das aus Liebe und nicht aus Pflicht tun. Es geht nicht um die Aufopferung im Namen Eines oder Etwas, sondern um eine Aufopferung aus eigener Entscheidung. Die Aufopferung, Schenkung schließt immer etwas ein, was über uns hinausgeht. Niemand wird bewundert, wenn er sich bloß um sein eigenes Überleben bemüht.

Ferrys Meinung nach sollte es sich dabei um den Übergang von der sog. vertikalen Transzendenz zur horizontalen Transzendenz handeln. Mit den Beispielen aus dem alltäglichen Leben könnte man sagen, dass die Aufopferung für die Heimat oder für die Ideen einer Revolution als etwas allgemein Bewundertes, heute kaum akzeptabel ist. Das könnte uns an die selbstmörderische Terroristen erinnern. Es werden aber Leute bewundert, die sich selbst aufgeopfert haben, um den konkreten Menschen zu helfen. Es geht um eine bestimmte Humanisierung der Transzendenz. Die Aufopferung gilt nicht mehr einem Gott, einer abstrakten Idee, der Heimat, sondern dem konkreten Menschen. Das Heilige tritt aus seiner Unbestimmtheit in die Welt unserer Wahrnehmung, die Welt meines Nächsten. „Es scheint mir sogar, dass es interessanter ist, über konkrete Liebe zu philosophieren, als über die Wohltätigkeit, von der niemand wirklich weiß, wie und was sie ist. Weil es bestimmt eine konkrete Liebe gibt, die unserem Leben den Sinn gibt“ (Sponville und Ferry 1998: 444).

Auf der anderen Seite entspringt aus der Humanisierung Gottes auch ihr Gegensatz, der sich in der Vergöttlichung des Menschen manifestiert. Dadurch wird auch die Heiligkeit des eigenen Lebens verstärkt. All das zeigt sich in ganz konkreten Sachen. Wenn einst die Eheschließung aus Liebe, auf Grund eigener Entscheidung eine Seltenheit war, ist das heute normal. Man berücksichtigt den Willen des Einzelnen, die Entscheidung des Menschen wurde heilig. In dieser konkreten Verbundenheit von Gott und Mensch zeigt sich

der Übergang von don Juan zur Agapé. Die Liebe, die imstande ist, aus dem abstrakten Gebot zur konkreten Situation überzugehen, vermag immer mehr alle einzuschließen, die uns ähnlich sind.

Um nicht nur bei einer Sentimentalität zu bleiben, müssen wir auch die alte Kraft der Religion mit einbeziehen, die fähig war zu verbinden und eine Gemeinschaft zu bilden. Die Heiligung des Gemeinschaftsgefühls ist diejenige, die dem Menschen den Daseinssinn gibt, der nicht nur auf hier und jetzt beschränkt ist, sondern immer wieder über das Individuum hinausreicht. Der Humanismus kann nicht nur auf einem Niveau der augenblicklichen Reaktion bleiben, einer Gefühlsbeunruhigung, etwas wie eine Moral in Not, sondern muss eine Ökonomie herstellen, die fähig wird, dem Menschen in seiner ganzen Dimension des Heiligen einen Sinn zu geben. Insbesondere, da die Demokratie, die das Abbild der Vergöttlichung des Menschen ist, einen engagierten Einzelnen braucht, der fähig wird, über die Befangenheit in hier und jetzt hinauszugehen. Das wird möglich, wenn es gelingen wird, die Tugend in die Liebe, also Dike in Philia einzuwurzeln.

Als Folge davon, so stellt Ferry fest, hat der wissenschaftliche oder materialistische Atheismus so für den Einzelnen als auch für die Gesellschaft keine Zukunft. Früher oder später müsste man zugeben, wenn alle Kriterien der Wissenschaft konsequent berücksichtigt werden, dass der Mensch nicht der Autor seiner Handlungen, seiner Ideen ist, sondern nur das Produkt zahlreicher Gesetzlichkeiten. Gleichzeitig relativieren sich in gewissem Maße die atheistischen Thesen selbst. Die Behauptung, dass der Mensch das Produkt dieser oder jener Kraftlinien, Gesetzlichkeiten, Vererbbarkeiten oder der gesellschaftlichen Umgebung sei, ist für sie eine Tatsache, die sie mit wissenschaftlichen Methoden zu beweisen versuchen. Dabei geht es um eine deutliche Ausschließung der Transzendenz, der Möglichkeit also, aus der Situation herauszutreten, was ihnen freilich unmöglich macht, eine objektive Meinung zu äußern. „Eben die Negierung der realen Person

nimmt dem Materialismus die Möglichkeit, in der Fülle des Humanismus zu sein“ (Ferry 1996: 171). Es zeigt sich die Notwendigkeit nach der Transzendenz, die dem Menschen die Möglichkeit geben würde, über sich zu urteilen.

Das Paradoxe ist dabei, dass dieser menschgewordene Gott in Zeit und Ort gefangen ist, dabei ragt er mit jedem menschlichen Handeln immer wieder hinaus, ins Transzendente. Einen ähnlichen Weg zur Religiosität kann man auch in Vattimos Verständnis der Säkularisierung finden. Im modernen Prozess der Entgöttlichung, der Entfremdung vom Glauben kann man, seiner Meinung nach, ein genuin christliches Phänomen sehen. Es geht um einen Gott, der sich vollkommen opfert, sich schenkt: „Klarer gesagt: Was ich wiederentdecke, ist eine Lehre, die ihren Grundpfeiler in der kenosis Gottes hat, und damit im Heil, das als Auflösung des natürlich-gewaltvollen Sakralen verstanden wird...“ (Vattimo 1997: 68). Christus wird erneut zum Menschen, vollkommen hilflos, um dem Menschen den Weg zu öffnen, sich selbst übertreffen zu können. „Die im Verlauf des Nihilismus niemals abzuschließende Unendlichkeit ist vielleicht nur dadurch begründet, dass die Liebe als letzter Sinn der Offenbarung keine wahre Letzttheit hat; und sie ist auf der anderen Seite der Grund dafür, dass die Philosophie am Ende der Epoche der Metaphysik entdeckt, dass sie ihrer Grundlage, dem objektiv, vor den Augen der Vernunft Gegebenem nicht mehr glauben kann und dass sie (wozu sie auch, oder gerade, durch die christliche Tradition erzogen wurde) der Gewalt bewusst wird, die in jeder Letzttheit, in jedem ersten Prinzip, das alles Weiterfragen zum Schweigen bringt, beschlossen ist“ (Vattimo 1997: 69). Das Ende der klassischen Metaphysik, die auch die Ursache dieser Gewalt ist, bietet dem neuen Verstehen des Christentums Platz. Christus ist ein Ereignis, seiner Meinung nach, ein Ereignis der Schwächung, die bei jedem Menschen in seiner Konkretheit vorkommt. Die Offenbarung setzt sich in der Säkularisierung fort, und dadurch wird eine neue Menschwerdung ermöglicht.

Bei den beiden Philosophen geht es um den Weg von einer beginnenden, irgendwie wissenschaftlichen Denkweise, die in den philosophisch logischen Rahmen eingespannt wurde, bis zum persönlichen Suchen, das nicht als klassisch verstandene Bekehrung zu deuten ist, sondern sich, wegen der vorhergehenden Denkweise direkt zur Transzendenz, zum Heiligtum fortsetzt. Die Wissenschaft in allen möglichen Formen, konnte den beiden kein richtiges Werkzeug anbieten, um den Menschen und sich selbst zu verstehen. Sie haben die Religion auf ihre eigene Weise gebraucht und versuchten sie in ihr System einzureihen. Nach einem langen Weg des Suchens stellt sich das Verlangen nach der Transzendenz ein und sie löst die Probleme, welche die Philosophie ohne sie nicht lösen könnte. Einen anderen Weg zur Position Gottes in der Philosophie können wir bei P. Ricœur finden.

Vom Glauben zum Agnostizismus und zurück

Ricœur darf man nicht zu denjenigen zeitgenössischen Denkern zählen, die ihre religiöse Überzeugung verheimlicht hätten. Er deklarierte sich durchwegs als Christ und er lebte auch als Christ. Auch in seine Frühwerke hat er immer eine theologische Überlegung mit eingeschlossen. In seinen späten Werken aber versucht er einen agnostischen Ausgangspunkt anzunehmen, wo er auf dem Untersuchungsweg auf das Gebiet des Glaubens kommt. Er betont, dass er diesen Ausgangspunkt nur wegen des Interesses des Lesers wählt, selber aber auf die christliche Prägung nicht verzichtet. Vor den Leser will er keine Argumente stellen, die zur Voraussetzungen den biblischen Glauben hätten. „Sie werden bemerken, dass diese Askese in der Argumentierung, die, ich glaube, meine ganze philosophische Arbeit kennzeichnet, zu einem bestimmten Typus der Philosophie führt, wo die Benennung Gottes tatsächlich abwesend ist und wo die Frage über Gott als philosophische Frage genauso in einem

Suspens bleibt, den man agnostisch benennen könnte (Ricoeur 1996: 36). Wenn wir bisher den Weg vom agnostischen Ausgangspunkt zum persönlichen Handeln gegangen sind, ist es bei Ricoeur offensichtlich, dass es um den umgekehrten Weg handelt.

Auf dem Gebiet der biblischen Hermeneutik und Theologie kann man das Erbe der Phänomenologie feststellen, die in ihrem Verlangen nach der Wissenschaftlichkeit und Objektivität die eidetische Reduktion bis zum Ende durchzuführen versuchte, noch mehr aber Ricoeurs methodische Konsequenz, die auf der objektiven Nachprüfbarkeit basiert. Doch sein ganzes philosophisches Nachdenken ist von Anfang an mit dem Christentum verbunden und sein Bezug auf die Feststellung Spinozas, dass, je mehr wir von den einzelnen Dingen wissen, desto besser kennen wir Gott (Ricoeur 1995), ist ein klarer Beweis dafür, dass es sich um eine methodologische Distanz handelt, die noch mehr seine Lebensverbindung und wissenschaftliche Verbundenheit mit der biblischen Tradition und den Glauben an Jesus Christus betont.

Bei einer solchen Entfernung des wissenschaftlichen Verfahrens vom Bekenntnis des religiösen Ausgangspunktes, stellt uns diese Haltung, eine neue Frage nach ihrer Möglichkeit und Folgerichtigkeit. Der Vorwurf der Kryptotheologie bleibt eine Wirklichkeit, denn die ganze Hermeneutik Ricoeurs öffnet in der letzten Phase das Feld dem Suchen der totalen Bedeutung, die nie endgültig entdeckt werden kann, ist aber im dauernden schöpferischen Prozess die Entdeckung eines poetischen Weges zur Erfüllung der letzten menschlichen Sehnsucht. Das ist aber durchaus im Einklang mit der Kant'schen Suche eines bloß menschlichen Weges zu Gott. Gleichzeitig betont er immer wieder das Recht und die Pflicht der Denker, dass sie die Ethik und folgerichtig damit die Gesetzgebung nur auf dem menschlichen Niveau begründen, ohne sich auf bestimmte religiöse Voraussetzungen zu berufen. In der Begründung seines Beharrens auf die Religiosität antwortet er dem deklarierten atheistischen Wissenschaftler Jean-Pierre Changeux,

dass die Religionszugehörigkeit vor allem die Zugehörigkeit zu einer Tradition ist. Die gibt die Fähigkeit der Sprache, des Verstehens und der Kommunikation und gleichzeitig auch das Bewusstsein, dass es sich nur um einen Weg handelt, der von den anderen verschieden ist. Erst im Rahmen dieser Sprache und Tradition kann man sein eigenes Selbstbewusstsein bilden (Changeux; Ricoeur 1998). Das Akzeptieren des Ausgangspunktes seiner Hermeneutik, dass sich das Subjekt nur in dem Maße versteht, in der es sich außer sich findet, in den Augen des Anderen, in seinen Schöpfungen, in der Tradition und in der ganzen Gedankenwelt, ist der notwendige Grund jeder ethischen Haltung des Einzelnen, der komplette Hintergrund der Herstellung des Selbstbewusstseins. Die Schaffenskraft und das Wachsen des eigenen Selbstbewusstseins sind nur dort möglich, wo vollkommen neue Begriffe gebildet werden können. Das setzt aber eine Transzendenz voraus.

Die Leitlinie, die sich durch das ganze philosophische Denken Ricoeurs zeigt, ist die Anerkennung der Grenzen. Zu dieser Demut der Philosophie trägt eben die Untersuchung der theologischen Fragen bei. „Diese Philosophie der Grenzen öffnet den Raum der Fähigkeit, das Wort, das von einem Anderen kommt, anzunehmen (Thomasset 1996: 233). Diese Grenzen wurden seiner Ansicht nach mit den sog. modernen Meistern des Zweifels aufgezeigt, zu denen er Nietzsche, Marx und Freud zählt, und sie zerschlagen in erster Linie das selbstaufstellende Subjekt. Wenn sie in ihren Grundgegebenheiten als Philosophen des Atheismus gelten, sind eben sie diejenigen, die für Ricoeur eine neue Möglichkeit des Zutritts zum theologischen Denken öffnen, vor allem aber zeigen sie auf eine klare Forderung nach dem ‚zerschlagenen cogito‘, das nur aus dem Empfangen und dem Dialog lebt. Man kann nicht sagen, dass es hier so wie bei Ferry oder Vattimo um ein positives Prozess der Säkularisierung handelt, es geht vielmehr um das Auslösen des persönlichen hermeneutischen Bewusstseins. Ricoeur würde mit Kant sagen, dass das alles zum Denken gibt. Sicher gab aber die Säkulari-

sierung den beiden Denkern einiges zu denken, dass sie sich auf den Weg des Suchens machten.

Ricœurs Verbundenheit mit der Hermeneutik zeigt sich auch durch das Suchen eines breiteren Feldes, wo der Einzelne neue Bedeutungen bilden kann. Man wird immer in eine bestimmte Umgebung hineingeboren und so kann man sich seiner Selbst nicht bewusst werden, ohne sich mit der Bedeutung zu identifizieren, die zuerst von Außerhalb auf Einen herankommt (Ricœur 1969).

Wenn also die Philosophie nicht ohne Quellen und Voraussetzungen ist, die sie berücksichtigen und sie in jedem Augenblick auch vor den Augen halten muss, kann sie nicht in einer Totalität an sich selbst geschlossen sein. Die ständige Ablehnung Hegels, dem er sich zuerst durch die Kraft seiner Analyse verführen lässt, ist ein ständiges Thema seiner Debatte, besonders wenn es um das Böse und Leiden geht. Die Versuche der Theozie, die Fragen des Bösen zu umfassen und sie entsprechend zu definieren, scheiterten immer. Darum bleibt bei Ricœur Platz für die Symbolik des Bösen, die immer zu denken gibt. Das ist aber schon die Domäne des Religiösen, denn es reicht in die Sphäre des ‚Sinnüberschusses‘. Diese Symbolik, die ihn in die Richtung der Hermeneutik führt, bringt immer die Zerschlagung aller Versuche, den ganzen Inhalt und Sinn zu umfassen, mit sich. Darum kann man verstehen, warum seine Philosophie die Theologie so meidet, denn im diesem Fall könnte sie den Sinn ausschöpfen und das Symbol, das zu denken geben soll, schließen.

In seiner Kritik an Hegel kehrt er zu Kant zurück, um so einen Platz für die eigene Erörterung zu machen. In seinem nach-hegelianischen Zugang zu Kant versucht er der Hoffnung Platz zu machen, die als klare Folge der Frage, „was sollen wir tun“, sieht. In der Abhandlung *Freiheit durch die Hoffnung* (Ricœur 1969) schlägt er seinen Weg vor, nachdem er die Möglichkeit eines Philosophierens unter Ausschluss dessen, an was wir glauben forderte und auch den Zugang zur Philosophie als der Magd der Theologie zurückgewiesen hat. „Zwi-

schen der Abstinenz und Kapitulation gibt es einen autonomen Weg, den ich als ‚Philosophischer Zutritt‘ benenne“ (Ricœur 1969: 394). In diesem Zutritt deutet er einen Weg an, auf dem man sicher gehen kann, ohne sich in einem der oben erwähnten Extreme zu verirren. Er findet diese Möglichkeit in der Hoffnung. Kants Fragen danach, was man tun soll, ist keine Lehre, um das Glück zu erlangen, sondern eine Anleitung, wie man dieses Glücks würdig wird. In diesem Fragen nach dem Menschen, dem in der Hoffnung ein Platz geöffnet wird, geht es nicht um eine Erweiterung des Wissens oder der Erkenntnis, sondern um eine Annäherung zu dem, was das Gemeinsame der Philosophie und Theologie ist: ‚nur die menschliche Freiheit‘. Darum ist das Reden über die Grenzen des Menschen und seine Nicht-Originalität kein Selbstziel, sondern der Weg zur Hoffnung. Dieser Weg ist für ihn der philosophische Zutritt zu den religiösen Fragen. Die Forderung des philosophischen Zutritts zur religiösen Offenheit des Menschen, das sein Fundament in der Hoffnung findet, ist ein klares Zeichen dafür, wo wir den Grund für die Notwendigkeit einer entsprechenden Distanz bei der Erörterung Gottes suchen müssen. Sein gesamter hermeneutischer Weg und sein Befassen mit dem Text, mit der Metapher und schließlich auch mit der Ideologie und Utopie, sind eine Suche der Möglichkeit, den Menschen für das Transzendente zu öffnen. Mit ihm zusammen können wir uns fragen: „Stellt die Dechiffrierung dieser Chiffre des Transzendenten nicht das vollkommene Modell der Philosophie der Transzendenz, die gleichzeitig auch Poetik wäre, dar?“ (Ricœur 1995: 25).

Die Poetik, die in der Ethik ihr Echo und in der Hoffnung ihren Regulator findet, kann so als Schlüssel zum richtigen Verständnis seiner Überlegungen dienen. Es handelt sich um einen Weg, der zwischen einer religiösen Abstinenz und einem klaren Wunsch nach dem Endbild des hermeneutischen Feldes in der Tradition verläuft, das sich dem Gottesbegriff nicht verschließt. Die Poetik wird als eine Schaffenskraft verstanden, die im Konflikt zwischen ei-

nem rationalen Agnostizismus und dem gewollten Aspekt der Welt, der nach dem Licht Gottes ruft, auftritt.

Interessant ist auch die Behauptung, die er in einem seiner letzten Interviews für den Belgischen Rundfunk anführt. In diesem Gespräch kehrt er wieder zu Spinoza zurück, natürlich im Sinne der Ethik, der ihm eben deswegen entspricht, weil er lediglich über die Moral hinausgeht. Er sagt, dass es um den Weg der Philosophie „in die Totalität des Kosmos geht. Es ist nicht wichtig, ob diese Totalität Natur, Gott oder Pantheismus heißt; das, was zählt, ist die Tatsache, dass wir Teil eines großen Ganzen sind. Der Weg in diese Ganzheit, die wir am Anfang noch nicht kennen, erkennen wir aber als Anteil am Ende, führt uns zur Freiheit“ (Ricoeur 1999: 44). Die Berufung auf die Anfänge, die Platons Eros oder Leibnitz' „appetitio“ versinnbildlichen, ist am besten in conatus eingeschlossen, den er eben bei Spinoza findet und die innere Kraft des Seienden bezeichnet. Wir erkennen gleich beim Ausgangspunkt, den er voraussetzt, bei jener elementaren Leidenschaftlichkeit, die aus diesem absoluten Anfang herausgeht, die Gefahr des Pantheismus. Ricoeur selbst ist sich dessen bewusst: „Nein. Erstens, weil ich nicht sicher bin, dass es um Pantheismus geht, und endlich, weil mich hier die Frage, ob es um Pantheismus oder Modernismus geht, nicht interessiert. Aber Tatsache ist, dass es eine Ethik sein sollte, genauer gesagt, eine von der Moral unterschiedliche Sache. Die Moral, das ist eine Obligation, sie ist ein Verbot, eine Bestrafung, was dringend seinen Platz hat, im Grunde wegen der Gewalt [...]. Doch es gibt eine Sache, die über die Pflicht hinaus schreitet, das ist die Ethik“ (Ricoeur 1999: 44). Das grundlegende Wiederauffinden und Selbstverständnis des Menschen auf dem Gebiet der Ethik schreibt er eben dem Begriff des Lebens in conatus zu, so wie das auch Spinoza definiert. Es geht wirklich um die Totalität, die uns umkreist und herstellt. Sie kommt so im Begriff des Charakters vor, wie auch beim Libido. Doch zu den beiden Begriffen, *Conatus* und *Libido*, stellt er auch *Telos* hinzu, im Sinne Aris-

toteles, erstens als einen unerreichbaren Horizont unseres Wollens, den er Glück nennt und zweitens als Prinzip überhaupt jeder Therapie, das er einfach als das teleologische Prinzip der psychoanalytischen Heilung nennt. Gleichzeitig zeigt er uns eine Richtung der Überlegung, die in der Architektur des Subjekts sowohl die ‚In-der-Welt-Sein‘ im Sinne Heideggers als auch die Offenheit und die Aufhebung im Sinne Hegels zu berücksichtigen versucht: „das ist Spinozas Lektion: zuerst finden wir uns als Sklaven, wir verstehen unsere Sklaverei, dann wieder finden wir uns als Freie in der verstandenen Notwendigkeit. *Ethik* ist das erste Modell dieser Askese, das die Libido, den Willen zur Macht, den Imperialismus der herrschenden Klasse übertreffen soll. Aber umgekehrt, fehlt in dieser Disziplin des Realen, dieser Askese des Notwendigen die Gnade der Imagination, die Erscheinung des Möglichen? Und diese Gnade der Imagination - hat sie nichts Gemeinsames mit dem Wort als Offenbarung?“ (Ricoeur 1965: 44).

Ist die religiöse Erörterung der philosophischen Erörterung nicht würdig?

Es stört uns Ricoeurs Berufung auf einen bestimmten philosophischen Agnostizismus nicht, weil wir uns bewusst sind, dass es sich bei ihm durch und durch um die Suche einer wahren Antwort auf die Frage nach dem Wort, gleichgültig ob es um Gott oder eine neue schöpferische Bedeutung des hermeneutischen Weges geht, handelt. Es geht nicht um die Rechtfertigung des eigenen Lebens, worauf man bei Vattimo schließen könnte, oder um einen notwendigen philosophischen Ausgangspunkt wie bei Ferry. Ricoeur sucht dauernd einen ehrlichen hermeneutischen Weg, wo Gott einen Fortschritt im Verstehen bedeuten würde. Dasselbe könnte man auch für die anderen zwei Philosophen behaupten, nur dass es bei ihnen eine Notwendigkeit ist, obwohl sich Vattimo davor ausdrücklich wehrt, bei Ricoeur aber eine Möglichkeit, die er nach den phänomeno-

logischen Untersuchungen im Menschen und in seinem Erbe findet. Diese kann, seiner Meinung nach, nur durch eine konsequente Hochachtung der Ethik jedes Einzelnen und mit der Aufmerksamkeit zum Fragmentarischen, worin sich das Ganze widerspiegelt, gefunden werden. Sein Agnostizismus zeigt sich immer mehr nur als methodologischer philosophischer Zutritt. Die philosophische Erörterung religiöser Fragen muss dringend nur daraus wählen, was aus dem Menschen selbst gefolgert wird. Das würden auch die beiden anderen unterschreiben, aber erst nach einem stillen Eingeständnis, dass es ohne Transzendenz halt nicht geht. Die biblische Hermeneutik kann dem Subjekt bei Selbstverständnis nur helfen. Diese Hilfe ist für ihn grundlegend und entscheidend. Ohne Offenheit dem offenbaren Gott gegenüber, der das ganze Kanon und nicht nur den menschengewordenden Gott einschließt, bleibt das Subjekt geschlossen für den Grund, der ihm die Einordnung der schöpferischen Gefundenheit in den Rahmen des Daseins als solches ermöglicht.

Ricœurs Antwort auf die vorher gestellte Frage ist nicht eindeutig. Sein Agnostizismus als Ausgangspunkt ermöglicht diese Grundspannung, die als einziges Schaffensfeld für neue Bedeutungen für den hermeneutischen Zutritt ist, die er intendiert. Die Entfernung von *cogito*, von eigener Eingenommenheit, löst die grundlegende Fähigkeit des Subjekts aus – die Kreativität. Erst in diesem poetischen Milieu ist Platz für Freiheit und Selbstbewusstsein. Man könnte Ferry Forderung der horizontalen Transzendenz benutzen, doch Ricœur schließt auch die vertikale nicht aus, die der horizontalen Transzendenz das Öffnen des horizontalen Schaffens ermöglicht. Die Annahme der Offenheit auf der Ebene der Transzendenz, die über das bloß Menschliche, Irdische hinausgeht, ist nämlich die Bedingung des Ethischen, das der Weg zum Moralischen, zur Sittlichkeit ist. Die Pflicht, die sich mir entgegenstellt, sei es von außen (Gesetze, Vorschriften), oder aus mir selbst (Versprechungen, Pläne, Erwartungen), kann erst dann verantwortungsvoll angenommen werden, wenn man ein klar gestell-

tes Selbstbild hat. Wissenschaftlicher Agnostizismus ist vor allem der Anfang einer unbeschwerteten Ethik, die für das Grundbedürfnis nach der Existenz im Selbstverständnis Lösungen liefert aber dies nie lösen wird.

Im Gespräch mit dem Akademiker Jean-Pierre Changeux, nimmt er immer mehr die Stellung eines Menschen ein, der das Christentum mit seiner ganzen Breite aufnimmt, vor allem aber mit seiner Verantwortlichkeit für die Ethik und Lebenssinnggebung: „Das Gute muss man befreien, es wurde zum Gefangenen der freien Handlung - seinen größten Absurd zeigte die Freiheit in Auschwitz“ (Changeux; Ricœur 1998: 253). Wir können klar sehen, was sein Ausgangspunkt war, die ihn seine ganze Forschungsarbeit begleitete: das wiedergefundene Subjekt, zu dem die ethische Ebene hinzukommt, als notwendige Schlussfolgerung, ohne die diesen Weg nicht geben könnte.

Diese ‚mini Ethik‘, wie er sie selbst benennt, ist keineswegs zweitrangig, oder nur die Folge des hermeneutischen Weges, sie ist der Grundzug seiner Erörterung. Hier muss immer Platz für die Freiheit geben. Darum ist auch für den Gläubigen einzig der agnostische Ausgangspunkt Gewähr für die wahre Kreativität. Erst mit der Offenheit für verschiedene Bedeutungen, mit dem Austreten aus der Tradition, die den Menschen an die Natur orientiert, vermag der Gläubige eine bewusste und schöpferische Haltung vor Gott einzunehmen. Andererseits muss sich der agnostisch gerichtete Wissenschaftler bemühen, seinen Ausgangspunkt und seine Erwartungen zu vertiefen, um seinem Gesichtspunkt eine genügende Distanz zu sichern, die den Weg zur Kreativität öffnet. Besonders, da Kritikvermögen und Schaffenskraft die Notwendigkeit jeder wissenschaftlichen Betrachtung sind. Die ist nur in Offenheit neuen Bedeutungen gegenüber möglich. Wenn auch die agnostische Haltung als wissenschaftlicher Ausgangspunkt vorzuziehen ist, darf sie nicht schon in Voraus als einziges Ziel intendiert werden, da sie das Feld den möglichen Bedeutungen vor den Herausforderungen des Transzendenten und gleichzeitig den eingebo-

renen hermeneutischen verschließt, und somit auch dem Wissenschaftler irgendwie seine Freiheit nimmt.

Zum Schluss

Es ist verständlich, dass Ricœur nach seinem philosophischen Weg im Theismus und in einer klaren Entscheidung für das Christentum landete, denn er hat seinen Glauben auch immer gelebt. Im Beispiel, das er Changeux gibt, sagt er, wenn auf einer großen Kugel, die auch das Bild der Erde sein könnte, jeder den Weg zum Anderen nur auf der Oberfläche suchen würde, lange nicht zueinander finden könnte. Würde aber jeder an seiner Stelle in die Tiefe forschen, würde jeder der Mitte immer näher kommen und somit auch einander. Ricœur weist nichts in voraus zurück, was bei Vattimo und bei seiner Abneigung zu den Institutionen offensichtlich ist, sondern entdeckt versteckte Bedeutungen, die ihm auf dem Weg zu dem Anderen und damit auch zu sich selbst behilflich sind. So weicht er der Kritik Vattimos aus, wo dieser (Vattimo) Ricœurs Treue zu Husserls Forderung nach der Philosophie als strenger Wissenschaft nicht versteht: „Ricœur, der sich auf *Zeit und Erzählung* konzentriert hat vielleicht diese Notwendigkeit eines Neudenkens der Geschichte erfasst, auch wenn er es ein weiteres Mal auf der Ebene einer strukturellen Beschreibung anstatt in einem radikalen Entwurf der Hermeneutik als Moment der Seinsgeschichte einzulösen scheint“ (Vattimo 2003: 75). Eben die Konsequenz der Methode ermöglicht ihm, den Weg dem neuen Verstehen des Seins zu öffnen und das auf der Ebene des Poetischen, das sich ihm in großem Maße eben in der Metaphorik der biblischen Überlieferung ‚offenbart‘.

Der Leser ist derjenige, der das Zentrum jeder Forschung und Erörterung ist, auch auf dem Gebiet der Offenbarung. Diese endliche Vorauskennzeichnung des Subjekts mit dem Christentum, der einen immer überholt, ermöglicht ihm, sich selbst und seine Vorausset-

zungen aufzunehmen und öffnet ihn zur Schaffenskraft, die er in den schöpferischen hermeneutischen Prozess der gesamten Menschheit dazugeben wird.

Das grundlegende hermeneutische Prinzip ist die Notwendigkeit, sich selbst zu entfernen, was auch der Begriff der Transzendenz bei Ferry vorausieht. Doch Ferry weist die klassische theologische Sprache zurück, und sucht sie immer mehr in der alltäglichen Erfahrung des Einzelnen. Dabei aber vergisst er, dass die biblische Sprache eine Auswahl der am meisten offenbaren Erfahrungen des Einzelnen und des Volkes ist. Für Ricœur ist die endgültige und die am meisten schöpferische Entfernung, die gleichzeitig auch Bewegter aller Wissenschaft ist, eben die religiösen Sprache. Die entstand eben mit der Offenheit in das Transzendente der Bedeutung. Die Mythen und Symbolik, die grundlegende religiöse Sprache, zeigen deutlich dem Subjekt, das sich von ihnen her versteht, das es begrenzt aber gleichzeitig imstande ist, diese Grenzen zu überschreiten. Das Annehmen der Grenzen und Voraussetzungen ist endlich eine der Grundbedingungen der Wissenschaft als solcher, die auch nach seinem Maß des Menschen wäre. Er ist nämlich Alpha und Omega aller wissenschaftlichen Bestrebungen. Doch er würde nie forschen, wenn er etwas davon nicht erwarten würde. Eben in der Religion können wir beides finden. Der Mensch fand sich vor dem Unbegreiflichen, darum ‚erfand‘ er die Sprache, die sowohl seine Beschränktheit (Unfähigkeit, das in vollem Masse auszudrücken) als auch das Staunen, dass er das überhaupt wahrnimmt, mit einschließt. In der ganzen Religion ist eine Bedeutung versteckt, die schon von sich aus die Transzendenz bringt. Vattimo und Ferry sind erst auf der Suche dieser Transzendenz. Sicher ist aber ihr Weg eine neue Art und Weise, um eine empfindliche Sprache für die religiöse Erfahrung schaffen zu können. Mit Vattimo zusammen können wir sagen: „Dass der philosophische Kern des gesamten hier entwickelten Diskurses die Hermeneutik ist, die Philosophie der Interpretation, zeigt seine unerschütterliche Treue gegenüber

der im zweifachen Sinn verstandenen Idee der Gnade: als Geschenk, das von einem Anderen herkommt, und als Antwort, die, indem sie die Gabe annimmt, davon untrennbar auch die ur-eigene Wahrheit dessen, der sie empfängt, zum Ausdruck bringt“ (Vattimo 1997: 113f.).

Trotz des hermeneutischen Eifers könnte man bei Vattimos und Ferrys Versuch schwer sagen, dass es bei ihnen um ein ähnliches Verstehen des Menschen geht wie bei Ricœur. In der Vermenschlichung Gottes, wie das Ferry versteht, ist das Subjekt vor der Gewalt des Äußeren geschützt. Es selbst wird sein Herr und gleichzeitig hat er kein Werkzeug, um den Weg aus dieser Einsamkeit zu finden. Der andere redet ihn nicht als Heiligtum, sondern nur als Bedürfnis an. Alle Gründe, die Ferry für die Transzendenz anführt, sind nur die Folge der Beschäftigung mit sich selbst und weisen nicht darauf, dass der Mensch fähig wäre, dem Neuen, Offenbaren zuzuhören. Wenn der Mensch die Quelle der Transzendenz ist, kann leicht passieren, dass man die Empfindlichkeit für die Transzendenz verliert. Der Andere ist wirklich der andere, doch schnell kann er nur zum Mittel werden, das man ganz eigenwillig verstehen kann. Wie wird die Säkularisierung, wie sie Vattimo versteht, ihre Aufgabe der Schwächung durchführen können, wenn sie den Menschen allein wie einen Gott stehen lassen würde, der wie ein Narziss auf sich selbst starren wird? Freilich ist es viel leichter, sich selbst zu akzeptieren, wenn man sich schon in Voraus für göttlich hält, doch das führt nicht zum Wachsen und noch weniger dazu, dass man in der Anrede des Anderen, den Anderen als sich selbst sehen könnte. Für Ricœur ist der Weg des Konflikts die Grundlage der Interpretation und damit auch das Verstehen von sich selbst, für Vattimo ist die Konfliktrichtigkeit der Welt nur Notwendigkeit für die Rückkehr des schon erlebten Verständnisses und zusätzlich, wie es seinem Bedürfnis entspricht, zur Hoffnung, dass er trotz allem glaubt. Dieser zurück-bekommene Glaube bringt in seine Welt nichts Neues, noch weniger nimmt er eine neue ethische Verbundenheit in Anspruch. Eine Offen-

barung, die nur auf das Ereignis, das wir erleben, gebunden wäre und nicht das ganze Erbe und alle Erwartungen, die uns gegeben wurden, berücksichtigen würde, bliebe ein ewiges Zurückkehren des ewig Bekannten und wir würden dieses Zurückkehren nicht einmal erkennen. Die Konfliktrichtigkeit des agnostischen Ausgangspunktes in der philosophischen Erörterung führt zur Suche der Quelle des Konflikts. Es zeigt von selbst, dass der Ursprung nicht in uns selbst liegt, sondern dass er über uns hinausgeht. Gleichzeitig wird der Anfang der Antwort in der Tradition gegeben und fordert die Menschwerdung in jedem Einzelnen, denn sie muss ihm seinen eigenen Daseinshorizont öffnen. Die Schwächung im Sinne Vattimos kann in Wirklichkeit nur eine Frage, aber keine Antwort sein. Im Begriff der Wahrheit wird etwas Festes verstanden. Diese Erwartung zwingt den Menschen zur Kreativität. Darum ist das Poetische der Grund für das Verständnis, sowohl sich selbst, der Welt, wie auch von allem, was über sie hinausgeht. Bei der Berufung auf die Hermeneutik könnten so Vattimo wie auch Ferry dem Menschen und seiner Fähigkeit mehr vertrauen, das Andere zu ertragen. Gleichzeitig sollten sie aber auch zulassen, im Anderen die Welt, die uns immer wieder vom Weg bringt, zu finden und zuzulassen.

Ricœur geht im hermeneutischen Text davon aus, dass das Treffen mit der neuen Bedeutung vor allem Mimesis bedeutet, also Nachahmung, die noch immer schöpferisch ist. Das schwache Denken bleibt wirklich kraftlos, denn es lässt den Menschen so, wie er ist.

Für Ricœur ist die Erfahrung der Schenkung Christi, ohne Gegenleistung und das Symbol des Kreuzes die grundlegende Erfahrung, die ihn schon in Voraus anspricht und ihm schon im Voraus das Gefühl der Gemeinschaft gibt. In dieser Vorerfahrung des ‚Paradieses‘, das im gebrochenen Bild des menschlichen Lebens vor allem die Erfahrung der Abwesenheit ist, öffnet sich für ihn auch der Raum für die Hoffnung. Beide, so Vattimo wie Ferry suchen die Hoffnung, die über die Gefangenheit in einem begrenzten Raum und einer begrenz-

te Zeit gehen und gleichzeitig zum Grund des Menschlichen zurückkehren würde; bei Ricoeur ist das so der Grund des Lebens aus dem Glauben wie auch Verbundenheit zu einer ernst wissenschaftlichen Arbeit eines Philosophen.

Literatur

Changeux, J. P.; Ricoeur, P. 1998. *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. Paris: Editions Odile Jacob.

Comte-Sponville, A.; Ferry, L. 1998. *La sagesse des Modernes*. Paris: Robert Laffont.

Ferry, L. 1996. *L'Homme-Dieu*. Paris: Grasset.

Habermas, J. 2001. *Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ricoeur, P. 1969. *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil.

Ricoeur, P. 1965. *De l'interprétation*. Paris: Seuil.

Ricoeur, P. 1955. *Histoire et vérité*. Paris: Seuil.

Ricoeur, P. 1988. *Philosophie de la volonté*. Paris: Aubier.

Ricoeur, P. 1995. *Réflexion faite*. Paris: Esprit.

Ricoeur, P. 1996. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.

Ricoeur, P. 1999. *L'unique et le singulier*. Liège: Alice.

Schmid, W. 2004. *Mit sich selbst befreundet sein*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Thomasset, A. 1996. *Paul Ricoeur Une poétique de la morale*. Leuven: University press.

Vattimo, G. 2003. *Abschied*. Wien: Turia + Kant.

Vattimo, G. 1997. *Glauben – Philosophieren*. Stuttgart: Reclam.

HERMENEUTIKA IR RELIGINGUMAS

Janez Vodičar

Hermeneutiniam ratui reikia palaikymo. Ar tai negalėtų būti religingumas? Nors Paulas Ricoeuras atstovauja savitam filosofiniam agnosticizmui, kasdieniame gyvenime jis sąmoningai sieja save su krikščionyste. Jo biblinėje hermeneutikoje išreikšta poetinė pozicija priešinama šiuolaikiniam netikėjimui. Tai aiškiai liudija, kad religinė žmogaus dimensija, ypač atvirumas naujoms prasmėms, lemia vaisingesnį supratimą. Todėl galima naujai pažvelgti į nuolat atsinaujinantį žmogaus religinės dimensijos siekį Luc Ferry ir Gianni Vattimo filosofijoje. Nėra itin svarbu, ar egzistuoja kokia nors tikra religingumo forma, svarbiausia yra pats atvirumas tokiems klausimams. Tad mokslas yra išlaisvinamas nuo būtinybės konfrontuoti su religine žmogaus dimensija. Tai ypač svarbu globalizuotame pasaulyje, kuriame religingumas, viena vertus, tampa civilizacijų konflikto priežastimi, tačiau, kita vertus, yra ir galimybė atrasti bendrą pasaulinį *ethos*.

Reikšminiai žodžiai: hermeneutika, mokslas, religingumas, poetika, prasmių ištakos.

Įteikta 2009-10-01; priimta 2009-11-01