

Kultur – Zwischen Universalität und Partikularität

Annäherung an eine kulturphilosophische Interpretation Paul Ricœurs

Margit Eckholt

1 Die Philosophie Paul Ricœurs: ein kulturphilosophischer Ansatz? Eine Interpretation mit theologischem Interesse¹

1.1 Kontext und Interesse des Interpretationsversuchs

Die kulturellen Umbrüche der letzten Jahre werden zumeist unter dem zum Modewort abgeglittenen Begriff der Globalisierung zu erfassen versucht:² Vor allem auf den Ebenen von Wirtschaft, Technik und Wissenschaft ist ein Zusammenwachsen der Weltgesellschaft festzustellen; eine jede Grenzen überschreitende Informationsgesellschaft bildet sich aus, die auch Philosophie und Theologie nicht unbeteiligt läßt. Für die christliche Theologie in Europa, die dem Logos des Glaubens auf der Spur ist, um jeder Zeit neu die Spur des Glaubens einzuprägen, öffnet sich eine grundlegend neue Situation: Der „weltkirchliche“ Aufbruch, für Karl Rahner die entscheidende in die Zukunft führende Aufgabe für Theologie und Kirche,³ bedeutet einen Kulturwandel noch unermessbaren Ausmaßes, den Einbruch der Kulturen des Südens und Ostens in ein abendländisch verfaßtes Christentum, einen Umbruch und Aufbruch, der zu einem grundlegenden „Paradigmenwechsel“ in der Gestalt theologischen Arbeitens führt. Das wissenschaftstheoretische Grundparadigma, das seit dem späten Mittelalter die Theologie – vor allem in ihrer „dogmatischen“ Gestalt – geprägt hat und das Bernard Lonergan mit der Orientierung an einem klassischen Kulturverständnis in Verbindung bringt, ist nicht mehr tragfähig.⁴ Einer „Theologie im Pluralismus der Kulturen“ muß ein

¹ Folgende Überlegungen stellen nicht mehr als eine fragmentarisch bleibende Einführung dar. Sie werden im Rahmen eines Habilitationsprojektes weiter entfaltet. Zur Interpretation Ricœurs als Kulturphilosophen vgl. auch M. Madila-Basanguka, *Poétique de la culture. Imagination, éthique et religion chez Paul Ricœur. Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de Docteur en Philosophie*, Paris 1996.

² Verwiesen sei an dieser Stelle nur auf: M. Featherstone (Hrsg.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity. A Theory, Culture and Society Special Issue*, London/Newbury Park/New Delhi 1990; H. Weber (Hrsg.), *Globalisierung der Zivilisation und überlieferte Kulturen*. KAAD-Jahresakademie 28.-30. April 1995, Bonn 1995; ders. (Hrsg.), *Aufbruch in die Zukunft – Arbeit an den Fundamenten*. KAAD-Jahresakademie 25.-27. April 1996, Bonn 1996.

³ Zur Interpretation des „weltkirchlichen“ Aufbruchs vgl. unter anderem K. Rahner, „Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft“, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 14, Zürich/Einsiedeln/Köln 1980, S. 319-332; ders., „Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils“, ebd., S. 287-302.

⁴ Vgl. B. Lonergan, *Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen*, Freiburg/Basel/Wien 1975, z. B. S. 11, S. 52.

neues Kulturverständnis zugrunde liegen, in dem die Dynamik, Vielfalt und Zerbrechlichkeit menschlicher Lebenswelten Raum haben, wobei gerade von der partikularen Kultur aus die befreiende und erlösende Botschaft des Evangeliums je neu in Zeit und Geschichte vermittelt wird.

Immer deutlicher wird, daß sich die Ausgestaltung des Logos des Glaubens um die Achse der dynamischen Beziehung von Evangelium und Kultur dreht. Von der je konkreten Kultur her, ihren Werten, ethischen Leitideen und religiösen Symbolen, stellen sich neue Anfragen an die christliche Theologie; sie selbst nimmt unterschiedliche Gestalt an, wird sie z. B. in einer säkularen, abendländischen Gesellschaft oder aber im kulturellen Kontext Asiens als Gesprächspartnerin anderer Religionen entfaltet. Kultur als umfassende Realisationsform und Gesamtgestalt menschlichen Lebens⁵ wird zum neuen „*locus theologicus*“, wenn es darum geht, ein Gesamtverständnis christlichen Glaubens „im Pluralismus der Kulturen“ zu erarbeiten. Von hier aus erhält auch die Grundspannung von Universalität und Partikularität, die den christlichen Glauben immer bestimmt hat – d. h. eine universale Botschaft eschatologischer Erlösung zu verkünden, die sich auf ein partikulares Ereignis, die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, bezieht –, eine neue Prägung: Die eine Botschaft des Heils ist in eine Vielfalt von Lebenswelten zu vermitteln. Die eine allumfassende und unausschöpfbare Fülle Gottes hat in Jesus Christus konkrete geschichtliche Gestalt angenommen, die wiederum in eine Vielfalt von Kontexten je neu ausgelegt wird. Die Spannung von Vielfalt und Einheit wird heute, angesichts der Globalisierungsprozesse, noch verschärft; sie findet sich auch auf der Ebene der Kultur selbst wieder: Auf der einen Seite differenzieren sich die Partikulkulturen aus, auf der anderen wachsen die Kulturen in ihrer Vielfalt zusammen – ein nicht konfliktfreier Prozeß, der vor allem für kleinere ethnisch-kulturelle Einheiten bis zur Kulturzerstörung führen kann. Die Spannung von Vielfalt und Einheit betrifft so auch das Miteinander – oft Gegenüber – der einzelnen Kontexte, der verschiedenen Kulturen selbst.

Gerade angesichts der neuen Aufgabe, Kultur als „*locus theologicus*“ zu bestimmen, wird aus theologischer Perspektive der Versuch unternommen, im Gespräch mit Paul Ricoeur diesen Kulturwandel zu „begreifen“ und zu einem Kulturverstehen zu gelangen, das es möglich macht, gerade die Vermittlung von Universalität und Partikularität so zu denken, daß dem Partikularen Raum der Entfaltung gegeben ist, daß dieses Partikulare sich dabei jedoch auch als Teil eines größeren Ganzen verstehen und in dieses eingliedern kann. Zum einen bedeutet dies gerade angesichts der Geschichte der vielfältigen lebenszerstörenden „Eroberungen“ in der abendländischen Moderne, angesichts einer mit dem abendländischen Denken gleichgesetzten Universalität die Fähigkeit des Eingedenkens der mit dieser Moderne übereingehenden Leidensgeschichten, der Brüche der Geschichte,

⁵ Auf die umfassende Literatur zum Thema „Kultur“ kann hier nicht eingegangen werden. Es soll der Verweis auf P. Hünermann, „Evangelisierung und Kultur“, in: ders., *Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven*, Münster 1995, S. 55-67 genügen. Zur neueren Diskussion im lateinamerikanischen Raum vgl. A. Lienkamp/Chr. Lienkamp (Hrsg.), *Die „Identität“ des Glaubens in den Kulturen. Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand*, Würzburg 1997.

eine Fähigkeit, die erwächst aus der Einsicht in die ursprüngliche Einbindung des Denkens in vielfältige Gestalten der Andersheit, – auf der anderen Seite zeigt sich die Notwendigkeit der Erarbeitung von Strukturen des Dialogs, in denen die mit einem solchen Denken übereingehende „Anerkennung des Anderen“ konkret wird.

Wenn ein Weg mit Ricœur eingeschlagen werden soll, ist dies sicher ein Weg in den Spuren abendländischen Denkens, ein Weg, der – gerade angesichts post-moderner Beliebigkeit, Perspektivität und Fragmentarität – keinen Abschied von der Suche nach der „Einheit“ der Vernunft nimmt, ein Weg, der vielmehr – im Sinne Hans Michael Baumgartners – von einem „transzendentalen Begriff von Vernunft“ ausgeht, ohne den „weder Philosophie noch Wissenschaft möglich und in ihren Erkenntnisansprüchen zu rechtfertigen sind.“⁶ Dabei ist ein Weg mit Ricœur gerade ein Weg im Wissen um die „Gebrochenheit“ der Moderne; Konflikt, Tragik, Schuld, Leiden stehen im Grund der Moderne, und jeder Weg des Denkens, jeder Entwurf von Identität ist nicht ohne diese denkbar. Seit seinen ersten Schriften – der *Philosophie des Willens* (1950) z. B. – bis hin zu seinem jüngsten Werk *Soi-même comme un autre* (1990), in dem Ricœur eine „Hermeneutik des Selbst“ entfaltet, ist sein Denken ein Denken angesichts der „Gebrochenheit“, der Endlichkeit in ihren vielfältigen Gestalten. In der Tradition des Cartesischen *cogito* der Möglichkeit und dem Entwurf personaler Identität auf der Spur, kritisiert Ricœur jede Subjektphilosophie, in der das Subjekt sich und die Welt unmittelbar zu setzen vermag, entwirft demgegenüber eine „Hermeneutik des Selbst“, in der das Subjekt sich allein durch die verschiedensten Vermittlungsgestalten in Geschichte und Kultur zu verstehen vermag, ein Denken, das im wesentlichen durch eine Hermeneutik der „Anerkennung des Anderen“ geprägt ist und offen ist für ein Gespräch mit der Theologie, weiß es doch um die nicht-philosophischen Voraussetzungen, aus denen es lebt.⁷

1.2 Ricœurs Denken – ein kulturphilosophischer Ansatz?

Wenn mit Ricœur ein Weg gegangen werden soll, zu einem Kulturverstehen zu finden, so geschieht dies auf dem Hintergrund der angedeuteten Spannung von Universalität und Partikularität, von Globalisierungsprozessen auf der einen und kultureller Vielfalt auf der anderen Seite, und der in dieser Spannung liegenden Dramatik. Ricœur selbst hat zum Thema bereits in frühen Phasen der Ausgestaltung seines Denkens explizit Stellung genommen: Freuds „Unbehagen an der

⁶ H. M. Baumgartner, „Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie. Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand des geschichtsphilosophischen Denkens“, in: H. Nagl-Docekal (Hrsg.), *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*, Frankfurt a. M. 1996, S. 151-172, hier: S. 168.

⁷ Zum Gespräch Ricœurs mit Religionsphilosophie und Theologie vgl. z. B. die in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (Paris 1994) gesammelten Aufsätze.

Kultur“ wird auch ihm zum Anlaß einer Kultur- und Religionskritik.⁸ In vielen seiner Untersuchungen zur politischen Philosophie ist Ricœur auf das Verhältnis von Globalkultur und Nationalkulturen eingegangen; entscheidend waren unter anderem auch Begegnungen mit Kollegen und Schülern aus fremden Kulturkreisen.⁹ Die Spannung von Universalität und Partikularität und die Schwierigkeiten ihrer Vermittlung in der Gegenwart wird zu einem wichtigen Movens seines Denkens.

Darüber hinaus ist aber auch eine „kulturphilosophische“ Interpretation des Denkens Ricœurs und darin eine Annäherung an einen Begriff von Kultur in einem weiteren Sinne möglich, der an der Philosophie von Ricœur – wie sie bis jetzt vorliegt – festgemacht werden kann. Dabei ist ein Standpunkt bezogen, der in der Geschichte der europäischen philosophischen Tradition verankert ist, der aber, gerade weil in der Anlage der Philosophie Ricœurs „Distanz“ auch zu Eigenem ein wesentliches Moment ist, einen Blick über diese Tradition hinaus möglich macht, und mehr als einen Blick: den Dialog mit anderen Traditionen und damit auch die Anerkennung anderer Kulturen und Religionen. In dieser Distanz zum eigenen Standpunkt und darin zur eigenen partikularen Entwicklung wird Raum für ein Universales, für das „Allgemeine“ der Vernunft freigegeben. Die jeweilige Annäherung an dieses „Allgemeine“ kann dabei nur aus verschiedenen Perspektiven geschehen. Denken – theologisches und philosophisches – ist heute von einer solchen Perspektivität geprägt. Verschiedene „Zentren“ stehen in Verbindung miteinander; Identität konstituiert sich über den ständigen Dialog mit dem Anderen, auch im Erleiden der Geschichten der Anderen. So wird im Ausgang vom Eigenen Fremdes in den Reflexionsprozeß einbezogen; ohne die je neue „Entdeckung des Anderen“ ist Denken nicht möglich. Gleichzeitig ist die wirkliche Akzeptanz des anderen nur im Wissen um das Eigene, in der Affirmation des Eigenen möglich. Wahrheit erschließt sich im Dialog, in der „dramatischen Beziehung“ mit dem anderen. Ricœur entfaltet ein solches Denken – auf dem Hintergrund seiner phänomenologischen Schulung durch Husserl – als eine praktische Philosophie, eine „*herméneutique de l'agir*“. Wahrheit ist eine Wahrheit der „Bezeugung“, die im komplexen Zusammenspiel unterschiedlichster Vermittlungen in einer Hermeneutik des Handelns aufgedeckt wird und sich – in ihrer tiefsten Form – in der „Anerkennung des Anderen“ ereignet. Durchgeführt ist dieses Denken der Bezeugung vor allem in der jüngsten größeren Schrift Ricœurs, *Soi-même comme un autre*. Der Eigenart seines Denken zufolge, ursprüngliche Intui-

⁸ Vgl. hierzu die Studie von N. A. Corona, *Pulsión y símbolo. Freud y Ricœur*, Buenos Aires 1992. Zu Ricœur unter anderem: Ders., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969.

⁹ Vgl. hier die in *Histoire et vérité* (Paris 1955) gesammelten Aufsätze. (*Histoire et vérité* wird nach der deutschen Ausgabe: *Geschichte und Wahrheit* (München 1974) zitiert und im Text mit „HV“ abgekürzt. Die Seitenangaben beziehen sich auf die französische und deutsche Ausgabe.) – In Lateinamerika kam es zu einer wichtigen Rezeption der Philosophie Paul Ricœurs: Vgl. unter anderem die Übersetzungen seiner Aufsätze: *Educación y política. De la Historia Personal a la Comunión de Libertades*, Buenos Aires 1984; *Hermenéutica y acción. De la Hermenéutica del Texto a la Hermenéutica de la Acción*, Buenos Aires 1985; *Ética y cultura*, Buenos Aires 1986.

tionen aufzugreifen und im Dialog mit jüngsten philosophischen Entwicklungen durchzubuchstabieren, knüpft Ricœur hier an seine Suche nach einer Gestalt der Reflexionsphilosophie heute an, die der Erfahrung der radikalen Kontingenz gerecht wird, und öffnet dabei den Horizont der hermeneutischen Phänomenologie auf eine Ethik und Ontologie hin. Die Bezugnahme auf den „Anderen“, die Vermittlung von Selbstheit und Alterität, stellt sich dabei als ein die Philosophie Ricœurs in ihrer Tiefe leitendes Moment heraus. In der Tradition der Reflexionsphilosophie und auf dem Hintergrund der Hermeneutik weist Ricœur auf, daß jeder Akt der Reflexion ein über viele Gestalten der „Andersheit“ vermittelter ist. Das Selbst erschließt sich in der Interpretation einer Vielfalt von Texten, wobei in diesem Akt des Interpretierens auch ein Erschließen des Anderen ermöglicht wird.¹⁰

Wird Ricœurs Denken im Sinne eines kulturphilosophischen Ansatzes verstanden, so geschieht dies a) auf dem Hintergrund seines eigenen wissenschaftstheoretischen und methodischen Ansatzes, seiner phänomenologischen Hermeneutik und b) vor allem vor dem Horizont seiner praktischen Philosophie, seiner „*herméneutique de l'agir*“. In Kultur in ihrer Vielfalt, in den verschiedensten Formen von Kultur und in ihrem Zusammenspiel, ihrem Mit- und auch Gegeneinander, nimmt menschliches Dasein eine Gesamtgestalt an. Ricœur knüpft an Dilthey, Heidegger und Gadamer an, geht jedoch über ihre kulturphilosophischen Ansätze insofern hinaus, als er den Dualismus von Natur- und Geisteswissenschaften auf einen umfassenderen Begriff menschlicher Praxis hin aufsprengt, so daß Kultur überhaupt erst als eine Gesamtgestalt menschlichen Daseins verstanden werden kann.¹¹ Der hermeneutische Ansatz Ricœurs sprengt das wissenschaftstheoretische Modell auf, das sich – in Konsequenz der Ausdifferenzierung von Natur- und Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert und im Grunde den Prinzipien von „Klarheit“ und „Distinktheit“ der Cartesischen „*mathesis universalis*“ treu – an die Erkenntnisprinzipien der Naturwissenschaften anlehnt. Die geschichtlich-hermeneutische Methode der Geisteswissenschaften hatte keinen Ort im Gespräch der Wissenschaften; wissenschaftliche Präzision wurde ihr abgesprochen. War die Entstehung der Kulturphilosophie im 19. Jahrhundert, vor allem in der Schule des Neukantianismus, eine Reaktion auf die Dominanz naturwissenschaftlicher Modelle im Rahmen der Wissenschaftstheorie, so können die jüngsten kulturphilosophischen Forschungen hier anknüpfen. Damit reißen sie sich ein in die alte, immer wieder neu aufflackernde Debatte um die Verhältnisbestimmung von Natur- und Geisteswissenschaften im Konzert der Wissenschaften.

Ricœur hat in seinen hermeneutischen Arbeiten – vor allem durch die Zentrierung auf eine Philosophie der Aktion bzw. einer „*herméneutique de l'agir*“ – zu einer neuen Vermittlung zwischen Naturwissenschaften (und ihrem Modell des

¹⁰ Vgl. die Einleitung zu *Soi-même comme un autre*. „Vorwort. Die Frage der Selbstheit“, SaA 9-38.

¹¹ Zum hermeneutischen Ansatz Ricœurs vgl. ders., *Le conflit des interprétations* sowie *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986; vgl. auch M. Madila-Basanguka, a. a. O., S. 10.

„Erklärens“) und Geisteswissenschaften (und ihrem Modell des „Verstehens“) gefunden, einer Vermittlung zwischen einem epistemologischen Zugang zur Kultur (Kant, Dilthey, Cassirer) auf der einen und einem hermeneutischen (Gadamer) auf der anderen Seite. Verstehen menschlicher Werke oder Akte ist für Ricœur nur dann möglich, wenn „die Objektivationen des Lebens als Zeugnisse der ihr vorgängigen existentiellen Akte in die Reflexion einbezogen, zu ihrem Medium werden“¹² und das heißt, wenn zum Verständnis der einzelnen Zeugnisse wissenschaftliche, exakte Methoden der Analyse angesetzt werden. „Erklären“ und „Verstehen“ sind im Prozeß der Wahrheitsfindung aufeinander bezogen. In seiner Einleitung zu seinen kulturphilosophischen Untersuchungen über das Denken Ricœurs schreibt Madila-Basanguka: „[...] la poétique de la culture s'inscrit bien au cœur du débat méthodologique qui oppose Dilthey et Gadamer et dont elle tente de réconcilier les termes: l'action est en effet le lieu privilégié de la dialectique 'expliquer-comprendre'. La poétique peut être envisagée comme le 'fruit mur' d'une philosophie du langage exprimant un nouveau et plus profond équilibre entre la parole et l'action. Elle signifie que nous sommes toujours déjà enracinés dans une tradition qui nous échappe, mais en même temps nous avons la possibilité, par notre action et notre imagination, de changer le cours des choses; c'est dans l'action et par elle qu'un monde se transforme.“¹³

Der Ort der Überwindung des Bruchs zwischen Natur- und Geisteswissenschaften ist die praktische Philosophie, die Hermeneutik des Handelns. Zwei Leitbegriffe einer Annäherung an die Thematik der Kultur können im Kontext dieses praktisch-philosophischen Denkens erarbeitet werden: Poetik und Praxis. Wenn der Begriff der „Poetik“ ein leitendes Interpretationsmoment darstellt, so ist damit ein Begriff gewählt, der seit einigen Jahren, befreit aus einer ästhetischen Engführung, der Beschränkung auf die Kunstlehre dichterischer Regeln, wieder neu in die gegenwärtige philosophische und theologische Diskussion eingeführt worden ist.¹⁴ Es wird an die Begriffsbestimmung angeknüpft, die Aristoteles der „Poetik“ gegeben hat, und die im Kontext einer Gesamtsicht menschlichen Wissens anzusiedeln ist. Aristoteles hat dem theoretischen und praktischen Wissen ein „poietisches“, d. h. schöpferisches Wissen [*episteme poietike*] zur Seite gestellt, „das die Hervorbringung von Werken zum Ziel hatte und so etwas wie eine Technologie darstellte“.¹⁵ Manche Wissenschaftssysteme haben, unter Aristotelischem Einfluß, die Poetik in den Rang einer philosophischen Wissenschaft erhoben und, je nachdem, einen weiteren oder engeren Begriff von Poetik ausgebildet. „So fügte z. B. J. H. Alsted 1620 den theoretischen und praktischen Disziplinen der Philosophie 'Septem Artes philosophiae poeticae' an, Wissenschaften, die es mit der Sprache zu tun haben. Die Dichtungslehre, die 'philosophia poetica' im engeren

¹² J. Mattern, *Ricœur zur Einführung*, Hamburg 1996, S. 188.

¹³ M. Madila-Basanguka, a. a. O., S. 9.

¹⁴ Vgl. unter anderem Andreas Steffens, *Poetik der Welt. Möglichkeiten der Philosophie am Ende des Jahrhunderts*, Hamburg 1995.

¹⁵ Vgl. Artikel „Poetik“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter u. K. Gründer, Bd. 7, Darmstadt 1989, S. 1011-1023, hier: S. 1021.

Sinne, ist hier nur eine sprachliche Disziplin neben anderen im Kreis einer umfassenden 'poetischen Philosophie'.¹⁶ Die neue Aufwertung des Begriffes der Poetik, der in der Moderne, nach der Einführung des Begriffes der „Ästhetik“ durch A. G. Baumgarten, an Bedeutung verlor, muß im Zusammenhang dieser „poetischen Philosophie“ gesehen werden. Poetik wird nicht nur auf das Dichten, sondern „auf das Hervorbringen im weitesten Sinne bezogen“. ¹⁷ Der Gedanke und auch Begriff der „Poetik“ durchzieht das gesamte Werk Ricœurs, er steht im Grund und Ursprung seines Denkens, ist so vor allem auf den Ursprung jeglichen Hervorbringens, auf die Quelle der Möglichkeit zu sein – auf den „*homme capable*“ – bezogen.¹⁸

Von Bedeutung wird diese Konzeption vor allem in einer Philosophie, die angesichts des Schreckens von Auschwitz auf der Suche nach neuen Sprachwegen ist, für das Denken neue Spuren legen, einen Neubeginn der Philosophie wagen möchte. Wenn der Begriff der „Poetik“ verwendet wird, so steht das schöpferische Moment jeglichen menschlichen Tuns vor Augen, und dies im Angesicht des Chaos, der Erfahrung des Todes und der Abgrundhaftigkeit des Bösen.¹⁹ Ricœurs „Poetik“ muß in diesem Zusammenhang gesehen werden, sie ist auf dem Hintergrund der Erfahrungen des 2. Weltkriegs entstanden; Leid, Schuld, die Unauflösbarkeit des Bösen sind Abgrund des Denkens, sind aber auch so im Grund des Denkens gesammelt, daß jeder Entwurf von Menschsein, jede Frage, wie Handeln überhaupt möglich ist, von ihnen nicht absehen kann. In der „Poetik“ werden so die Grenzen des Denkens thematisiert; der Begriff der „Poetik“ liegt an dieser Grenze des Denkens und führt auch über die Schwelle philosophischen Denkens hinaus. In ihm wird eine ursprüngliche Wirklichkeitserfahrung thematisiert, die letztlich aus einer Glaubensoption herrührt und die Eröffnung von Wirklichkeit aus dem schöpferischen, „poetischen“ Zuspruch Gottes herleitet. Der „*homme capable*“ kann ein „Ja“ sprechen, das seine Kraft aus dem dem Menschen letztlich zugesagten Ja schöpft, dem Ja des christlichen Gottes, der selbst in der Geschichte

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. Ricœur, „Expérience et langage dans le discours religieux“, in: *Phénoménologie et Théologie*. Présentation de J.-F. Courtine, Paris 1992, S. 15-39, besonders S. 38 f., Anm. 1: „C'est l'*homo capax*, l'homme capable, qui est interpellé et restauré. [...] La tâche de la religion, selon Kant, est de restaurer dans le sujet moral sa capacité d'agir selon le devoir.“ Vgl. auch A. Thomasset, *Paul Ricœur – une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Löwen 1996, S. 324. Der dritte – jedoch nicht erschienene – Band der *Philosophie de la volonté* Ricœurs war als eine „Poetik des Willens“ konzipiert.

¹⁹ Vgl. auch A. Steffens, a. a. O., S. 9: „In der Wiederkehr der Kunst als Reaktion auf den Verlust der Geschichte des Besten für den Menschen durch den Menschen ist deren anthropologische Konstellation weitgehend unberücksichtigt geblieben. Ihrer Vergewisserung dient eine Ästhetik, die als Poetik des Welterwerbs den Bedingungen menschlicher Lebendigkeit nachspürt [...] Als Lehre von den künstlerischen Wahrnehmungen der menschlichen Lebendigkeiten wird Ästhetik Teil der fälligen Philosophie der Lebensformen.“ Vgl. auch: M. Eckholt, „Eine theologische Wende? Entwicklungen in der französischen Philosophie“, in: *Herder-Korrespondenz* 50 (1996), S. 261-266.

Jesu Christi die Erfahrung der radikalen Negativität, des Todes, auf sich genommen hat, der in sich selbst die „Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens“²⁰ darstellt. Hier liegt auch der über die Grenzen der Philosophie führende Grund, warum die „Bezeugung“, die „attestation“, für Ricœur zur grundlegenden Einheit der Sprache werden kann, in der ethischer und eschatologischer Charakter der Sprache gründen.²¹ Aus der Kraft des Zeugnisses und der Bezeugung wird es möglich, sich mit der Vergangenheit, in deren „Schuld“ jedes Denken steht, zu versöhnen und dies genau darin, daß die unausgeschöpften Möglichkeiten der Vergangenheit im praktischen Entwurf des einzelnen „Ich“ und der Ausbildung von unterschiedlichen Formen menschlichen Zusammenlebens neu Gestalt annehmen können. In den verschiedenen Formen der Praxis wird das in der Poetik ermöglichte Aufbrechen der Wirklichkeit so jeweils neu konkret. Letztlich geht es in der Poetik um den Menschen selbst, den Entwurf seiner selbst, um die Ermöglichung von Handeln überhaupt. Die Poetik steht im Raum einer praktischen Philosophie.

Im folgenden werden im Blick auf eine Annäherung an eine Begrifflichkeit von Kultur bzw. eine kulturphilosophische Interpretation des Denkens von Paul Ricœur vor allem die Momente von Poetik und Praxis vertieft; es wird auf das Verhältnis von Globalkultur und Partikulkulturen eingegangen sowie auf das Moment der „Gebrochenheit“, auf die verschiedenen Formen von Konflikt und Gewalt in der Geschichte, d. h. auf Kultur als Mächtigkeit, was gerade angesichts der Leidensgeschichten der kolonialisierten, unterdrückten und eroberten Völker, des Nord-Süd- und West-Ost-Gefälles in der einen Welt in einer Annäherung an den Faktor Kultur heute von Wichtigkeit ist. Der kulturphilosophische Ansatz führt mit Ricœur in praktisch-philosophischer und transzendentalphilosophischer Perspektive zum Entwurf einer „Kultur der Anerkennung“, die vor allem in seiner „Kleinen Ethik“ (Abhandlungen 7-9 von *Soi-même comme un autre*) skizziert ist; über den Entwurf einer „Ökonomie der Gabe“ schließen religionsphilosophische Momente seine Kulturphilosophie ab. Dies kann im Rahmen der kurzen Einführung in Ricœur als „Kulturphilosophen“ jedoch nur angedeutet werden. Im Mittelpunkt steht hier die Frage einer Vermittlung von Universalität und Partikularität im Blick auf ein Kulturverstehen heute. Der Weg der Reflexion mit Ricœur wird vor allem durch *Soi-même comme un autre* vorgegeben, orientiert sich aber auch an früheren, vor allem in *Histoire et vérité* (1955) gesammelten Aufsätzen.

²⁰ P. Ricœur, *Lectures 3*, Paris 1994, S. 361.

²¹ Zur Bedeutung der Sprache und ihres ethischen Charakters vgl. das Interview mit Paul Ricœur in: Jean-Christophe Aeschlimann (Hrsg.), *Ethique et responsabilité. Paul Ricœur*, Boudry-Neuchâtel 1994, S. 16-17: „La promesse forme vraiment la base du rapport avec autrui dans le langage [...] Nous ne sommes plus dans l'ordre de la garantie, mais dans celui de la confiance. Et la confiance trahie n'a pas d'autre ressource que l'indignation, la protestation morale – et d'abord, bien entendu, la vigilance [...]“

2 Eine Annäherung an ein Kulturverstehen über die hermeneutische Philosophie Paul Ricœurs

2.1 Kultur als Praxis und Poetik

Wird mit Ricœur eine Annäherung an ein Kulturverstehen versucht, so geschieht dies im Horizont einer praktischen Philosophie. Die Wahrheitssuche, die Identitätssuche, ist ein über unterschiedlichste Vermittlungsgestalten führender Prozeß; wenn Ricœur im Rahmen dieser Identitätssuche vom „Selbst“ spricht, so ist darin eine „Andersheit“ impliziert, die aus dem In-der-Welt-Sein des Subjektes erwächst, seiner Einbindung in Raum und Zeit, die sich in der Vielfalt der Auffächerung menschlicher Wirklichkeit in zwischenmenschliche Beziehungen und die institutionellen Gefüge von Gesellschaft, Wirtschaft, Politik, Kunst usw. konkretisiert. Mit „Kultur“ kann dabei ganz allgemein die Wirklichkeit umschrieben werden, in die der Mensch als handelndes Subjekt immer schon eingebunden ist, die er aber nicht nur vorfindet, sondern handelnd – mit dem Ziel des Entwurfs bzw. der Vergewisserung seiner eigenen Identität – gestaltet.²² Dabei ist die Wirklichkeit von Kultur für den Menschen immer schon eine Wirklichkeit im „Plural“; angelegt ist dies in der wesentlichen „Differenz“ bzw. „Andersheit“, die das Selbst überhaupt konstituiert. Anstelle einer Rede von der „Menschheit“ (zur Beschreibung der Wirklichkeit des Menschen insgesamt) spricht Ricœur so z. B. in seinem Beitrag „Civilisation universelle et cultures nationales“ von „den“ Kulturen: „Denn das Merkwürdige ist ja, daß es Kulturen gibt und nicht etwa eine einzige Menschheit. Bereits die simple Tatsache, daß es verschiedene Sprachen gibt, ist höchst verwirrend und scheint anzuzeigen, daß es, so weit die Geschichte in ihrem Lauf zurückverfolgt werden kann, überall schon kohärente und geschlossene historische Gebilde, bereits fertig dastehende kulturelle Gesamtheiten gegeben hat. Von Anfang an, so scheint es, ist der Mensch anders als der Mensch; die sprachliche Zerrüttung ist das sichtbarste Zeichen für diese ursprüngliche Inkohärenz. Das ist das Erstaunliche: Die Menschheit hat sich nicht in einem einzigen kulturellen Stil gebildet, sondern in kohärenten, geschlossenen geschichtlichen Gestalten: in Kulturen. Der Mensch lebt so, daß Verfremdung möglich geworden ist.“ (HV 296/288) Sich in der Andersheit zu verlieren, in der eigenen Identität bedroht zu werden, ist möglich: „In dem Augenblick, wo wir entdecken, daß es Kulturen und nicht nur eine Kultur gibt, in dem Augenblick also, wo wir das Ende eines illusorischen oder realen kulturellen Monopols zugeben, in diesem Augenblick bedroht unsere eigene Entdeckung uns mit zerstörerischer Kraft. Plötzlich schält sich die Möglichkeit heraus, daß es nur noch die anderen gibt, daß wir selbst ein anderer unter den anderen sind [...]“ (HV 293/285).

Angesichts dieser auch bedrohenden, die Identität des Selbst zerstörenden Andersheit arbeitet Ricœur, in Orientierung an den „Meta-Kategorien“ des Aristoteles von „*dynamis*“ und „*energeia*“ und in ihnen im Vertrauensvorschuß auf das

²² Vgl. auch M. Landmann, *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, München/Basel 1961.

Seinkönnen des Menschen, eine praktische und poetische Gestaltung der Einbindung des Selbst in Figuren der Andersheit aus.²³ Im Handeln wird die Alterität so auf das Selbst bezogen, daß sich eine dynamische, nicht zerstörerische, zwar leiden-machen-könnende Beziehung ausbildet. Handelnd und darin weltgestaltend setzt sich das Ich (im Sinne des Selbst), konstituiert sich Identität. Diese steht dabei eben solchen Prozessen anderer Identität gegenüber; aus diesem komplexen Gefüge der Identitätsbildung, der Vielfalt von Geschichten, in die diese Prozesse eingebunden sind, konstituiert sich Kultur. Eine solche Annäherung an ein Kulturverstehen will der Pluralität der Kulturen gerecht werden, auch der Pluralität, der Differenz bzw. den verschiedenen Formen von Alterität im Innern einer jeden Kultur. Einheit und Vielfalt sind in dieser Annäherung aufeinander bezogen. Kultur erwächst im praktischen Entwurf des Menschen, ist ein lebendiges, dynamisches Geschehen.

Praxis und Poiesis stehen in diesem Kulturverstehen in enger Verbindung.²⁴ In der Praxis geht es um Vollzug und Gestaltung des In-der Welt-Seins, gleichzeitig – und dies wird als das poetische Moment verstanden – geht es in dieser Praxis um je neue Ermöglichung von Menschsein. Praktische und symbolische Vermittlungen im Blick auf die Realisation des Menschen sind aufs engste miteinander verknüpft, d. h. Vermittlungen, die das Handeln und darin die Gestaltung des In-der-Welt-Seins betreffen (z. B. auf den Ebenen von Wirtschaft, Politik, in den Künsten usw.), und Vermittlungen, die sich auf einen ethisch-mythischen Kern der Kultur beziehen, der in der Vermittlung des Handelns immer wieder neu belebt wird. Handeln selbst setzt unterschiedlichste kreative Akte. „Kultur kennt also beides: das formende, gestaltende *Handeln* des Menschen und das diesem Handeln entstammende objektive *Werk*.“²⁵ Die symbolischen Vermittlungen beziehen sich auf die Entfaltung der Möglichkeiten des Menschen; aktiviert wird vor allem die Einbildungskraft des Menschen; sie knüpft an den jeder Kultur inhärenten „ethisch-mythischen“ bzw. „schöpferischen“ Kern²⁶ an: Dieser Kern besteht aus einer „Schicht von Bildern und Symbolen, die die Grundvorstellungen eines Volkes bilden“ (HV 296/288). Die „Bilder und Symbole bilden genau das, was man den Tagtraum einer geschichtlichen Gruppe nennen könnte. In diesem Sinne spreche ich vom ethisch-mythischen Kern als der kulturellen Grundlage eines Volkes.“

²³ Zur Bedeutung der Kategorien von „Akt“ und „Potenz“: P. Ricœur, „De la métaphysique à la morale“, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Nr.4, 1993, S. 455-477.

²⁴ Vgl. auch M. Madila-Basanguka, a. a. O., S. 11: „[...] la culture sera envisagée avant tout comme „action“, mais il s'agit d'une action structurée par des règles et des symboles. C'est pourquoi la culture est aussi „représentation“: toute communauté a une structure symbolique qui lui permet à la fois de s'autoreprésenter et de se projeter dans des „images“. [...] C'est de cette dernière, sous son double visage d'idéologie et d'utopie, que la culture humaine tire toute sa puissance poétique, c'est-à-dire sa capacité de transformation, de refiguration ou de métamorphose de l'ordre social. L'imagination est cette force qui prospecte toutes les possibilités de l'humanité dans sa marche vers plus de lucidité, plus de maturité, bref vers sa libération.“

²⁵ R. Hauser, Artikel „Kultur“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, Freiburg 1986, S. 669-672, hier: S. 669.

²⁶ Zum „noyau créateur“ bzw. „noyau éthico-mythique“ vgl. *Histoire et vérité*, S. 294 (dt. 286).

(HV 296/288) Dieser „schöpferische Kern“ und die an ihn geknüpften Werte einer Kultur müssen selbst immer wieder neu „geschaffen“ werden: Von Bedeutung ist ihre „*reinvención*“, ein komplexer Vorgang aus Erinnerung und Erfindung: „Die Erinnerung ist jedes Mal ein Wiedererfinden auf einer anderen Ebene, in anderer Perspektive, mitten in einer neuen Konstellation von Werten gewesen. Auf diese Weise bewahrt eine Zivilisation nur alte Werte durch eine freiwillige Erinnerung, die die Kehrseite einer Schöpfung von neuen Werten ist (d. h. [...] einer Erfindung, die eine Entdeckung ist). Die zukünftige Dimension, das ‘Projekt’ der neuen Zivilisation ist das am Ausgang stehende Element; wer nicht erfindet, erinnert auch nicht mehr.“²⁷ Wahren des Vergangenen ist nur im schöpferischen Tun möglich; Tradition und Innovation sind miteinander verknüpft; in der Kultur verdichtet sich die „schöpferische Treue“ (G. Marcel) des Menschen.²⁸ So ist Kultur geschichtlich bestimmt, d. h. konkret: sie ist geographisch und zeitlich begrenzt, sie ist aber auch durch einen ungeschichtlichen Grund bestimmt, der wiederum nur in der geschichtlichen Vermittlung lebendig wird. „So ist eine vorübergehende, im radikalen Sinn des Wortes „geschichtliche“ Zivilisation gleichzeitig die Inszenierung von Werten, die nicht geschichtlich sind und nicht der zeitlichen Dimension angehören.“²⁹ Das Betroffensein von der Zeit gehört genauso zur Kultur wie das über zeitliche Begrenzungen hinausführende „Band, das Bündel von Werten, das sie charakterisiert und das ihren Stil ausmacht“. „Eine geschichtliche Kultur ist die Ausführung von nicht geschichtlichen Werten.“³⁰ Genau darin liegen ihr Wert und ihre Würde.³¹

Wenn Praxis und Poiesis als die beiden wesentlichen Momente eines Kulturverstehens herausgearbeitet werden, so ist damit an eine anthropologische Bestimmung von Kultur angeknüpft: Es geht um Gestaltung und Ermöglichung von Menschsein im Vollzug menschlichen Handelns, es geht darin um einen Zukunftsentwurf, um einen Entwurf von Menschsein auf Hoffnung hin. Kulturverstehen ist so zutiefst geschichtlich geprägt, ist Teil einer praktischen Philosophie und einer Freiheitsphilosophie. Freiheit ist dabei jedoch immer konkrete, in Welt und Geschichte eingebundene, auf Gestalten der Andersheit bezogene, an sie grenzende, durch sie begrenzte Freiheit. In dieser Bezogenheit auf unterschiedliche Gestalten der Alterität, in ihrem dynamischen Zusammenspiel und vor allem in der

²⁷ P. Ricoeur, *Ética y cultura*, S. 78 (vgl. „Le Chrétien et la Civilisation occidentale“, in: *Christianisme social*, Nr.54, 1946, S. 423-436, hier: S. 426).

²⁸ *Histoire et vérité*, S. 315: „Die Welt der Kultur ist hingegen eine Welt der Erinnerung. Während die technische Erneuerung die Vergangenheit auswischt und Zukunftswesen aus uns macht, muß der Kulturmensch ohne Unterlaß den Konflikt zwischen der Erinnerung an seine Herkunft und dem Ziel seiner Herrschaft austragen.“

²⁹ *Ética y cultura*, S. 77 (vgl. „Le Chrétien et la Civilisation occidentale“, S. 425).

³⁰ Ebd.

³¹ Ohne die „*reinvención*“ besteht die Gefahr eines „Nullpunkts der schöpferischen Kultur“; „wir hätten den Skeptizismus im Weltmaßstab, den absoluten Nihilismus im Triumph des Wohlstandes. Es muß zugestanden werden, daß diese Gefahr jedenfalls nicht geringer, vielleicht sogar wahrscheinlicher ist als die einer atomaren Vernichtung.“ (*Histoire et vérité*, S. 294; dt. 285)

je neuen Distanznahme von den jeweiligen Gestalten des Selbst liegt dabei auch die Möglichkeit der Kritik an ihren eigenen Gestalten begründet.³²

2.2 Kultur als Mächtigkeit zwischen Universalität und Partikularität

Wenn von einem dynamischen Zusammenspiel von Selbst und Anderem im Blick auf eine Bestimmung von Kultur ausgegangen wird, so ist ein Gleichgewicht subsumiert, um das im konkreten Vollzug immer gerungen werden muß. Gerade weil es in der Kultur um die je konkrete lebensweltliche Ausgestaltung von Menschsein geht und jede einzelne Lebensform eine Machtgestalt darstellt, kann das kulturelle Zusammenspiel auch zum Ausdruck einer „Mächtigkeit“ im zerstörerischen und lebensbedrohlichen Sinn werden. Kultur kann damit zum Ort der „dämonischen“ Kräfte des Menschen werden. Im Grund der Kultur ist eine Tragik gesammelt, die Ricœur immer wieder neu thematisiert,³³ vor allem als eine der Moderne inhärente und sie verzerrende Negativität, als die Gebrochenheit der Erfahrungen des die Welt und Geschichte erobern wollenden Subjekts, die Erfahrung des Bösen, angesichts dessen Unermeßlichkeit sich die Frage stellt, wie sich überhaupt Sinn- und Lebensgestalten aufturn können, wie immer wieder neu ein Aufbruch (und damit überhaupt Geschichte) möglich wird – und das heißt, wie die Erfahrung der „Gabe“ und der „Gnade“ in die Geschichte einbrechen kann. Angesichts dieser „Gebrochenheit“ ist von Ricœur aus gerade ein Gespräch mit philosophischen und theologischen Ansätzen „von der Kehrseite der Geschichte“ (G. Gutiérrez) möglich; ein neuer Umgang mit der Geschichtsphilosophie kann sich aufturn im Sinne eines Ringens um ihre Möglichkeit gerade im Wissen um die vielen Brüche und im Blick in den Abgrund der Geschichte. Gerade im Festhalten an der Gestalt der „Poetik“ durchzieht eine „Hoffnungsmelodie“ das Denken Ricœurs; sein Denken ist von einer „*structure eschatologique de la raison*“ geprägt.³⁴

Wenn von Geschichtsphilosophie die Rede ist, so kann dies nur auf dem Hintergrund einer Vielfalt von Geschichten möglich sein; jeder geschichtsphilosophische Ansatz steht so vor der Aufgabe einer Vermittlung von Universalität und Partikularität. Diese Vermittlung hat Ricœur in den in *Histoire et vérité* gesammelten Texten unter anderem auch im Blick auf das Verhältnis von Glo-

³² Zur Distanz: P. Ricœur, „La fonction herméneutique de la distanciation“, in: ders., *Du texte à l'action*, S. 101-117; zur Ideologiekritik: Ders., „Herméneutique et critique des idéologies“, a. a. O., S. 333-377.

³³ Vgl. in *Soi-même comme un autre* das „Zwischenspiel: Die Tragik des Handelns“ in der 9. Abhandlung (SaA 293-302); seit der *Philosophie de la volonté* haben die „Tragik“ und die Auseinandersetzung mit dem Bösen einen entscheidenden Stellenwert im Denken Ricœurs. Vgl. vor allem: P. Ricœur, *Philosophie de la volonté*, Bd. 2: *Finitude et culpabilité*, Paris 1960/1988. [Vgl. auch die Beiträge von Stefan Orth und Andris Breiting in diesem Band. Die Herausgeber.]

³⁴ Vgl. z. B. den Aufsatz in *Histoire et vérité*: „Le christianisme et le sens de l'histoire“, S. 81-98; dazu die Interpretation von J. Ladrière, „Herméneutique et épistémologie“, in: Paul Ricœur, *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, hrsg. von J. Greisch/R. Kearney, Paris 1991, S. 107-125, hier: S. 125.

balkultur und Nationalkulturen durchgespielt. Hier liegen Momente, die für ein Kulturverstehen heute von Wichtigkeit sind. Ein einliniges – eurozentrisches – Verständnis von Geschichte kann aufgebrochen werden; die Ausbildung einer aus der westlich-abendländischen Tradition hervorgehenden „*civilisation planétaire*“ wird so mit den partikularen Kulturen in Verbindung gebracht, daß die Globalisierungsprozesse nicht im Sinne eines kulturzerstörenden, unhintergehbaren Prozesses interpretiert werden (ohne daß diese Momente geleugnet werden), sondern vielmehr – über jede „Gebrochenheit“ hinaus – in ihrer geschichtsprägenden, die Humanität und Kreativität des Menschen fördernden Bedeutung; auf einer transzendentalphilosophischen Ebene können dabei Kriterien gesucht werden, die Kultur als „Mächtigkeit“ auf eine Kultur der „Anerkennung des Anderen“ hin aufzubrechen.

Ricœur sieht, so setzt er in der Durchführung dieses Gedankens an, die Entwicklung der Weltgesellschaft als durch Globalisierungsprozesse geprägt an: eine „*civilisation planétaire*“³⁵ gestaltet sich aus, gleichzeitig erhalten auch die einzelnen Kulturen immer mehr Gewicht. Ricœur geht davon aus, daß die Globalisierungsprozesse von der westlich-abendländischen Zivilisation ausgehen, daß sie jedoch auch über den Westen hinauswachsen. Diese „*civilisation planétaire*“ ist dabei nicht nur auf einer Ebene der „Zivilisation“ anzusetzen, sondern betrifft auch die Tiefenschichten der Kultur. Auf drei Ebenen siedelt Ricœur das Zusammenwachsen der Welt an: auf der Ebene der Wissenschaft und Technik; der Wirtschaft und Gesellschaft; und schließlich auf einer Ebene der Werte, auf der sich dabei die eigentliche Dramatik des Prozesses abspielt.³⁶ Der „wissenschaftliche Geist“ eint die Menschheit auf einem abstrakten Niveau, er verleiht der neuen Zivilisation einen universalen Charakter.³⁷ Die in Entstehung begriffene Einheit ist „abstrakt“, ist eine „vernunftmäßige Einheit“, die sich auf den Ebenen von Technik, Politik und Wirtschaft ausbildet. Wichtig ist für Ricœur der Aufweis, daß diese neue Kultur bzw. Zivilisation der Weltgesellschaft nicht von außen bzw. künstlich auferlegt ist; sie erwächst vielmehr aus der Geschichte der westlichen Kultur, aus dem Geist der modernen Wissenschaft, der eine universalisierende Tendenz in sich trage – und genau darin aber auch über den Westen hinauswachsen. „Man darf nicht vergessen, daß die Wissenschaft, die griechisch in ihren Anfängen war, um dann mit Galilei, Descartes, Newton usw. europäisch zu werden, die Sammelbewegung der menschlichen Gattung nicht als griechische oder europäische, sondern als menschliche initiiert hat.“³⁸ Mit dem wissenschaftlichen Geist

³⁵ *Histoire et vérité*, S. 286: „Die Menschheit, begriffen als eine einzige Gemeinschaft, tritt in eine einzige Erdzivilisation ein, die zugleich einen ungeheuren Fortschritt für alle und für das kulturelle Erbe eine schier übermächtige Aufgabe darstellt, gilt es doch für dieses, zu überleben und sich dem neuen Rahmen anzupassen.“

³⁶ Vgl. hier zum Begriff „Wert“ auch SaA 350, Anm. 86: „Der bisher noch nicht verwandte Ausdruck ‘Wert’ entspricht in der öffentlichen Diskussion jenen inchoativen Universalien, deren eigentlichen moralischen Gehalt erst die spätere Geschichte des Dialogs zwischen den Kulturen zu verifizieren vermag.“

³⁷ Vgl. *Histoire et vérité*, S. 286 f. (dt. 276 f.).

³⁸ *Histoire et vérité*, S. 287 (dt. 277).

eng verbunden (und dies ist die von Ricoeur angesprochene zweite Ebene der Universalisierung) ist der „technische“ – das heißt in seiner Tiefe auch „handwerkliche“ und „künstlerische“ – Umgang des Menschen mit seiner Umwelt. Auch er trägt einen universalen und eine Globalkultur gestaltenden Charakter.³⁹ Moderne Technik charakterisiert in je unterschiedlicher – aber eben durch den „technischen“ Charakter auch gemeinsamer – Weise die Politik, Wirtschaft, Verwaltung, das ganze Feld menschlicher Lebensbereiche.⁴⁰ Auch diese Ebene von Politik, Wirtschaft und Verwaltung, von Ordnungsgestalten menschlichen Lebens, trägt universalisierende Züge, vorausgesetzt, sie ist von einem demokratischen Geist geprägt, der dazu führt, daß alle politischen Regime eine „einzige Erfahrung der Menschheit“ ausbilden.⁴¹ Genau hier deutet sich aber auch die „Dramatik“ des

³⁹ Ebd.: „Hier stoßen wir auf eine zweite Quelle der Universalität: Die Menschheit entwickelt sich in der Natur wie ein künstliches Wesen, d. h. wie ein Wesen, das alle seine Beziehungen zur Natur ausschließlich über das Mittel des Werkzeugs herstellt, welches von der wissenschaftlichen Erkenntnis unaufhörlich revolutioniert wird; der Mensch ist so etwas wie ein universales Kunstgebilde; in diesem Sinne darf man sagen, daß die Technik als Fortführung traditioneller Werkzeuge auf wissenschaftlicher Basis ebenfalls heimatlos ist. Selbst wenn es möglich ist, dieser oder jener Nation, diesem oder jenem Kulturkreis die Erfindung der alphabetischen Schrift, der Druckerkunst, der Dampfmaschine usw. zuzuschreiben, so gehört doch jede Erfindung stets von Rechts wegen der ganzen Menschheit an.“

⁴⁰ P. Ricoeur, „De la nation à l'humanité: tâche des chrétiens“, in: *Christianisme social*, Nr. 73, 1965, S. 493-512; S. 494: „Certes, il y a toujours eu une technique; mais nous sommes la première civilisation pour laquelle la technique est une catégorie dominante qui suffit à caractériser l'époque. Cette conscience d'appartenir à une unique entreprise de conquête scientifique et technique, se diffuse et irradie à partir du noyau des techniques matérielles, jusqu'à une maîtrise de plus en plus complète des phénomènes humains eux-mêmes, à travers la démographie, l'économie politique, la science politique, les techniques de gestion et d'administration, les sciences humaines, etc.: toutes ces formes de l'aventure technico-scientifique ont un caractère universel, ou mieux universaliste.“

⁴¹ *Histoire et vérité*, S. 288; dt. 278 f.: „[...] aber es darf doch gesagt werden, daß sich bei aller wohlbekanntem Unterschiedlichkeit der politischen Regimes eine einzige Erfahrung der Menschheit und sogar eine einzige politische Technik entwickelt. Der moderne Staat hat als Staat eine ersichtlich universale Struktur [...] Nicht nur gibt es die einzige politische Erfahrung der Menschheit, sondern es haben auch alle Regierungssysteme eine gemeinsame Evolution; wir sehen, wie sie alle unweigerlich in Bewegung geraten und von einer autokratischen zu einer demokratischen Form übergehen, sobald eine Reihe von bestimmten Etappen des Wohlstands, der Bildung und der Kultur durchlaufen ist; wir sehen, wie sie alle nach einem Gleichgewicht suchen zwischen der Notwendigkeit, die Macht zu konzentrieren oder gar zu personalisieren, um Entscheidungsprozesse überhaupt möglich zu machen, und der Notwendigkeit, die Diskussion zu institutionalisieren, um die größtmögliche Menschenmenge an diesen Entscheidungen teilnehmen zu lassen.“ Ebenso ist auf der Ebene der Wirtschaft eine „universale rationale Ökonomie“ anzutreffen: „Man kann von einer ökonomischen Wissenschaft und einer ökonomischen Technik mit internationalem Charakter sprechen, die in unterschiedliche ökonomische Zielsetzungen integriert sind und damit wohl oder übel Konvergenzphänomene schaffen, deren Auswirkungen unvermeidlich zu sein scheinen.“ (Ebd., S. 289; dt. 280) Gleiches läßt sich auf der Ebene der Lebensformen feststellen. Zur damit verbundenen Gefahr der Nivellierung, der Schaffung einer „Welteinheitszivilisation“ im banalen Sinn einer „Konsumkultur“ vgl. ebd. S. 294; dt. 285.

Zusammenwachsens an: Der Raum des „Gemeinsamen“, der aus dem Geist der modernen Wissenschaft erwächst, durch die universale Verwendung von Technologien auf die verschiedensten Lebensbereiche übertragen wird, sich in verschiedenen Ordnungsgestalten des Lebens ausdifferenziert, muß – und darauf weisen vor allem die zerstörerischen Tendenzen von Wissenschaft und Technik (die ökologischen Katastrophen, die Bedrohung durch die Nuklearwaffen) hin – in seiner Tiefe noch einmal durch einen weiteren universalisierenden Bereich getragen werden: die Ebene der Werte, die Sinngestalt, die menschliches Zusammenleben letztlich trägt. Erst hier können die Lebensformen und Ordnungsgestalten in ihrem zerstörerischen oder lebensfördernden Potential aufgedeckt werden. Deutlich wird hier, daß Kultur – sei es als „*civilisation planétaire*“ oder als partikulare Kultur – eine „Mächtigkeit“ ist, daß in ihrem Grund auch zerstörerische Kräfte, eine „Tragik“ gesammelt sind.⁴²

Getragen wird der Rationalitätstypus, der die Globalisierung voranträgt, von Wertvorstellungen und einer Ausprägung des Menschenbildes, die sich an der in der Aufklärungsphilosophie und der Philosophie des deutschen Idealismus ausgebildeten, in ihrer Tiefe jedoch aus der jüdisch-christlichen Überlieferung erwachsenen und von ihr in direkter oder indirekter Weise bis heute gespeisten Idee der Freiheit orientiert. Gerade in diesem die Globalisierungstendenzen letztlich gestaltenden und weisenden Moment, der Freiheitsidee, wird deutlich, daß die universalisierenden, transzendentalen Momente in und aus einem ganz spezifischen Kontext heraus erwachsen sind. Hier liegt auch die wesentliche, die sich in Ausbildung befindende Globalkultur charakterisierende Grundspannung: Ohne ständige, neue Wertmotivationen sind die von globalen Strukturen geprägten Gesellschaften nicht lebensfähig; die Wertmotivationen selbst erwachsen aus einem konkreten, von einer spezifischen Kultur – und damit auch von einer spezifischen religiösen Überlieferung – geprägten Kontext. Wie kann der in einem bestimmten geschichtlich-kulturellen Kontext gewachsene Wert in die globale Struktur und in einen konstruktiven Dialog mit anderen Werten hinein vermittelt werden? An dieser Stelle wird deutlich, daß die Beurteilung der globalen Entwicklung über den geschichtsphilosophischen Zugang eine transzendental-philosophische und ethische Reflexion notwendig macht, an die sich auch theologische Überlegungen anschließen, ist der jeweilige kulturelle Kontext ja durch spezifische religiöse Traditionen geprägt. In einer solchen Reflexion müssen die westlich-abendländischen Grundlagen des modernen Menschenbildes und der Freiheitsidee im Blick auf die Vermittlung mit den Wertprioritäten anderer Kulturen bedacht werden. Was heißt universaler Charakter der Freiheitsidee (und mit ihr auch der Menschenrechtsidee), und wie geht diese Idee in die globalen kulturellen Rahmenbedingungen der Weltgesellschaft ein? Wie ist diese Idee mit den jeweiligen kulturellen Partikularitäten zu vermitteln? Wie ist die „eine“ Geschichte der Menschheit auf den Ebenen von Wissenschaft, Technik, Kommunikationsmedien mit den vielen „anderen“ zu vermitteln? Wie kann sich im Angesicht von Kulturzerstörung, der vielen

⁴² Vgl. auch M. Rassem, „Kultur und Technik“, in: *Staatslexikon. Die Staaten der Welt I. Globale Perspektiven. Europa – Amerika*, Freiburg/Basel/Wien 1992, S. 84-93, hier: S. 93.

Eroberungs- und Leidensgeschichten, eine „Kultur der Anerkennung des Anderen“ ausbilden?

2.3 Auf dem Weg zu einer Kultur der Anerkennung

Vermittlung von Universalität und Partikularität ist aus hermeneutisch-philosophischer Perspektive im Blick auf ein Kulturverstehen die grundlegende Herausforderung, vor die die Globalisierungstendenzen der Weltgesellschaft das Denken heute stellen. Die Herausforderung an das Denken ist eine praktische, und sie läßt dieses transzendentalphilosophische Denken selbst zu einem praktischen werden: Es geht um gelingendes Leben, um eine solche Ausbildung bzw. Umgestaltung der Gesellschaften angesichts der globalen Rahmenbedingungen, bei der der schöpferische Kern jeder Kultur gewahrt wird und sich in diesem Prozeß weiterentfalten kann. Nur so kann einer „*civilisation de pacotille*“ (HV 292; „Schundzivilisation“, dt. S. 283) gewehrt werden. Den schöpferischen Kern der Kulturen wahren und im Wahren entfalten bedeutet zur Entfaltung der Freiheit beitragen. Die Freiheit des Menschen hat ihre je spezifische Geschichte und erwächst aus und in einer spezifischen Kultur. Wirkliche Freiheit gibt auch der Freiheit des anderen Raum, sie wächst durch Gewähr von Freiheit dem anderen gegenüber. Das bedeutet für die transzendentalphilosophische bzw. -theologische Reflexion, daß sie wesentlich durch Dialog und Kommunikation der verschiedenen Kulturen (und mit ihnen der unterschiedlichen Religionen) geprägt ist; „Anerkennung des Anderen“ ist eines ihrer konstitutiven Momente, in der sich Sinn- und Orientierungsgestalten des Miteinander ausbilden.

In diesem Dialog kann dabei „Neues“ – als ein Gemeinsames – werden, das die Globalkultur über jede partikuläre Kultur hinaustreibt, beide jedoch als aufeinander verwiesen aufweist. „Neues“ kann nur entstehen, wenn jede Partikularkultur ihren eigenen kulturellen Kern entdeckt, ihn schöpferisch neugestaltet und darin immer mehr sie selbst wird, dies aber im Prozeß des Miteinander, des Auf-den-Anderen-Bezogensein. Ein solcher Prozeß ist zunächst eine „Entfremdung“, eine Entfremdung hinein in die eigenen Wurzeln. „Für den Europäer insbesondere geht es nicht darum, an einem vagen Glauben teilzuhaben, der von der ganzen Welt akzeptiert werden könnte; wir müssen uns in unsere eigenen Anfänge zurückversetzen, d. h. wir müssen zu unserem griechischen, hebräischen, christlichen Ursprung zurückkehren, um einen annehmbaren Gesprächspartner in der großen Auseinandersetzung der Kulturen abzugeben. Um einen anderen als sich selbst zum Partner zu haben, muß man zuvörderst ein Selbst haben.“ (HV 299/292) Wenn die Begegnung einen solchen Zusammenstoß von schöpferischen Impulsen darstellt, wenn sie auf dem Grund der Einzigartigkeit jeder einzelnen Kultur ansetzt, dann ist sie selbst schöpferisch, und Neues wird (HV 299). Universalität und Partikularität sind hier für Ricœur im Entdecken des schöpferischen Impulses jeder Kultur, im Entdecken der Fähigkeit zu sein, im Entdecken der Augenblicke, in denen sich die Wirklichkeit in ihrer Einzigartigkeit, ihrer Lebendigkeit erschließt, vermittelt. Der Weg, dieses transzendentalphilosophische Mo-

ment zu entdecken, kann dabei nur über das Aufdecken der Einzigartigkeit einer jeden kulturellen und geschichtlichen Tradition führen. „Nur wenn man bis zum Grund der Einzigartigkeit vorgestoßen ist, spürt man ihren heimlichen Übereinklang mit allen anderen; wenn auch auf eine Weise, die man schlecht zum Ausdruck bringen kann, die man in einen Diskurs nicht einfügen kann. Ich bin davon überzeugt, daß eine islamische Welt, die wieder in Bewegung geraten würde, daß eine hinduistische Welt, deren alte Meditationen eine junge Geschichte ins Leben rufen würden, in eben jener Nähe zu unserer Zivilisation und europäischen Kultur stünden, die allen Schöpfern gemeinsam ist.“ (HV 299/292) Im Entdecken der „Poetik“ jeder einzelnen Kultur tut sich Gemeinsames auf, auch in der „dramatischen Beziehung“ der Kulturen kann sich dann Wahrheit ereignen.⁴³ Wahrheit muß dabei als praktische Wahrheit verstanden werden; es geht im Drama der Begegnung der Kulturen um die Ermöglichung von Leben, um Kreativität im Blick auf ein menschengerechtes Leben.

Wenn *Soi-même comme un autre* als ein Versuch gesehen wird, den Weg der Subjektphilosophie neu zu schreiben, aus der Subjektzentriertheit heraus das Subjekt in seiner Eingebundenheit in unterschiedliche Gestalten der Alterität zu verstehen, kann dies als ein Versuch gesehen werden, zu einer neuen Annäherung an ein Kulturverstehen zu finden, auch wenn nicht explizit eine kulturphilosophische Perspektive eingenommen ist. Die Frage der Vermittlung von Universalität und Partikularität im Blick auf ein Kulturverstehen wird neu gestellt; in der „Kleinen Ethik“ wird in Auseinandersetzung mit Diskursethik und Komunitarismus eine Antwort versucht. Die Orientierung an *Soi-même comme un autre* macht dabei gerade deutlich, daß Kultur im Sinne einer umfassenden Praxisgestalt zu verstehen ist, daß sie – und dies macht das Offenlassen der ontologischen Fragestellung deutlich – in der Tiefe auf eine „Poetik“ bezogen ist.

In der 9. Abhandlung von *Soi-même comme un autre* („Das Selbst und die praktische Weisheit: Die Überzeugung“) stellt sich Ricœur im Rahmen seiner „Kleinen Ethik“ in einem dritten Schritt der Frage nach der Vermittlung von Universalität und Partikularität (in Form der Kontextualität bzw. des Kulturrelativismus). Zur Beantwortung der Frage „Wer ist das moralische Subjekt der Zurechnung?“, so die Leitperspektive der 7., 8. und 9. Abhandlung, knüpft Ricœur im dritten Abschnitt der Durchführung der 9. Abhandlung („Autonomie und Konflikt“) an das Autonomieprinzip Kants an. Auf dem Hintergrund seiner Unterscheidung von sich auf das Moralitätsprinzip berufenden Regeln und der je

⁴³ *Histoire et vérité*, S. 290, dt. 290; ebd., S. 300, dt. 293: „Die menschliche Wahrheit besteht einzig in diesem Prozeß, in dem die Zivilisationen mit ihrem Lebendigsten und Schöpferischsten in eine ständig heftiger werdende Auseinandersetzung untereinander treten. Die Geschichte der Menschen wird immer mehr zu einer umfassenden Erklärung werden, in der jede Zivilisation ihre Wahrnehmung der Welt in der Auseinandersetzung mit allen anderen entwickelt. Freilich hat dieser Prozeß noch kaum begonnen. Vermutlich wird er die große Aufgabe der kommenden Generationen sein.“ (Von hier ist ein Bezug zu Ansätzen interkultureller Philosophie bzw. Theologie zu knüpfen: vgl. z. B. R. Fornet-Betancourt, *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt a. M. 1997.)

konkreten, sich in bestimmten geschichtlichen und gemeinschaftlichen Kontexten konkretisierenden Durchführung der Regeln wird die Spannung von Universalität und Kontextualität aufgebaut. Diese Spannung ist jedoch konstitutiv für das Handeln überhaupt, sie baut den Raum für das Handeln auf, einen Raum, den Ricœur auch als „Tragik des Handelns“ bezeichnet. „Hier lautet meine These, daß es keinen Raum für eine Tragik des Handelns gäbe, wenn die universalistische und die kontextualistische These nicht – jede an ihrem noch näher zu bestimmenden Ort – aufrechterhalten werden müßten.“ (SaA 332) Überwunden wird die Antinomie, so Ricœur, durch die praktische Vermittlung in der „praktischen Weisheit des moralischen Situationsurteils“. Hier liegt der Grund für die Dynamik des Handelns.

In der Durchführung des Gedankens setzt Ricœur bei der Autonomie an: Wenn Autonomie Meta-Kriterium der Moralität ist, so ist sie doch keine „selbstgenügsame“ Autonomie: Das Handeln des moralischen Selbst, die Affirmation seiner Selbst und die Frage seiner Zurechenbarkeit stehen im Kontext zwischenmenschlicher und politischer Praxis. Autonomie ist auf eine „Exteriorität“ bezogen, steht immer schon in einem Raum der Pluralität, der sich durch die Übernahme von Verantwortung für den anderen (die zwischenmenschliche Dimension) und die Gegenseitigkeitsregel der Gerechtigkeit (die politische Sphäre) auszeichnet. Den über verschiedenste Stufen der Vermittlung führenden Zusammenhang von Autonomie und Achtung des Anderen charakterisiert Ricœur durch die folgende Denkbewegung: „Diese nimmt in der Idee der Gerechtigkeit ihren Ausgang, durchquert das Prinzip der den Personen in ihrer Pluralität und Andersheit geschuldeten Achtung, um *in fine* das Prinzip zu erreichen, das erklärt, *inwiefern* die Kategorie der am meisten Benachteiligten als Bezugspunkt jeder gerechten Verteilung genommen werden muß und *inwiefern* der Empfänger meiner Handlung – ihr potentielles Opfer – ebenso wie der Handelnde, der ich bin, Achtung verdient.“ (SaA 332)

Im Blick auf das Autonomie-Prinzip stößt Ricœur – unter anderem in der Diskussion des Ansatzes von Jürgen Habermas (Diskursethik) – auf die Frage der Vermittlung von Universalität und Partikularität bzw. Kontextualität. Es handelt sich hier um zwei Standpunkte des Denkens, die aufeinander zu beziehen sind; mit der Kontextualität wird dem „geschichtlich und kulturell determinierten Charakter der Einschätzungen“ (SaA 343) Rechnung getragen. Gerade von einer „abstrakten Auffassung der allen Personen gemeinsamen Menschheit“ und einer „prozeduralen Gerechtigkeitsauffassung“ (ebd.) gehen Konflikte aus, die Ricœur in der Form des Dilemmas zwischen Universalismus und Kontextualismus formuliert. Der Lösungsweg aus diesem Dilemma führt über eine Argumentationsethik, wobei eine solche noch einmal auf außerhalb ihrer liegende Voraussetzungen hinterfragt werden muß; Ricœur plädiert für den Universalismus der Argumentationsethik, er kritisiert den Rekurs auf eine „letztgültige Vielfältigkeit der „Kulturen“.“⁴⁴ Das bedeutet für ihn jedoch nicht den Ausschluß „kontextueller Vermittlung“: Eine Universalität beanspruchende Argumentationsethik muß kontextuell vermit-

⁴⁴ SaA 346; ebd.: „Man endet so in einer Apologie der Differenz um der Differenz willen, die im Grenzfall sämtliche Differenzen indifferent macht, insofern sie jede Diskussion verunmöglicht.“

telt werden. Ohne eine solche Vermittlung bliebe die Diskursethik „ohne realen Zugriff auf die Wirklichkeit“ (SaA 346); zudem wäre ein steriler Gegensatz zwischen „prozeduralem Universalismus“ auf der einen und „kulturellem Relativismus“ auf der anderen Seite produziert. Den Hintergrund für diese kontextuelle Vermittlung bildet Ricœurs – bereits kurz skizziertes – Geschichts- und Traditionsverständnis: Die Moderne stellt keinen „quasi-ausschließlichen Bruch mit einer Vergangenheit“ dar (SaA 346/347), Geschichte vollzieht sich in verschiedenen Brüchen. Auf diesem Hintergrund kritisiert Ricœur den „Antagonismus von Argumentation und Konvention“, ersetzt ihn durch „eine feine Dialektik von Argumentation und Überzeugung“ (SaA 347), die im „praktischen Ausweg eines Schiedsspruchs des moralischen Situationsurteils“ (ebd.) aufgehoben ist. Auch die Argumentation – hier greift Ricœurs sprachphilosophischer Ansatz – ist bereits vermittelt (sie steht als eigenes Sprachspiel in einem Gefüge anderer Sprachspiele), und nur dadurch hat sie Relevanz im Blick auf die „Lebensangelegenheiten“. Die Argumentation ist, so Ricœur, eine „kritische Instanz innerhalb der Überzeugungen. Diese hat nicht die Aufgabe, die Überzeugungen zu eliminieren, sondern sie in den Rang ‚wohlerwogener Überzeugungen‘ zu erheben, sie in das zu überführen, was Rawls ein Überlegungsgleichgewicht nennt“ (SaA 348). Die Bezugnahme auf die Überzeugung ist von grundlegender Bedeutung, weil gerade durch sie die Vielfalt und Komplexität der Lebensformen, im Grunde das gesamte breite Feld der Praxis mit ins Spiel kommt. Ricœur spricht von einer „Stufenleiter der Praxis“, die durch die Überzeugung abgesteckt wird: „Was die Überzeugung zu einem unausschaltbaren Partner macht, ist die Tatsache, daß sie Stellungnahmen zum Ausdruck bringt, aus denen Bedeutungen, Interpretationen, Einschätzungen hinsichtlich der vielfältigen Güter entspringen, die die Stufenleiter der Praxis abstecken: angefangen von den Praktiken und ihren immanenten Gütern über die Lebenspläne, die Lebensgeschichten, bis zu der Vorstellung, die die Menschen einzeln oder gemeinsam von einem erfüllten Leben haben. [...] Die gegenseitige Verschränkung von Deontologie und Teleologie, wie wir sie immer wieder neu bekräftigen, findet ihren höchsten – und brüchigsten – Ausdruck im Überlegungsgleichgewicht zwischen der Argumentationsethik und den wohlerwogenen Überzeugungen.“ (SaA 349)

Konkrete Gestalt nimmt diese Diskussion am Beispiel der Menschenrechtsdebatte an: Ricœur plädiert für den Universalitätsanspruch in bestimmten Werten, z. B. Menschenrechten, hält aber auch das Feld offen für eine Diskussion dieser Werte „auf der Ebene der den konkreten Lebensformen innewohnenden Überzeugungen“ (SaA 350). „Der Weg zu einem möglichen Konsens kann nur das Ergebnis einer gegenseitigen Anerkennung auf der Ebene der Annehmbarkeit, das heißt der Annahme einer möglichen Wahrheit, von uns zunächst fremden Sinnangeboten sein.“ (ebd.) In diesem Zusammenhang spricht Ricœur von „kontextuellen, potentiellen oder inchoativen Universalien“ (ebd.). Gerade weil die Geschichte ein offener Prozeß ist, kann ein Universalitätsanspruch nur intendiert werden, eine Einforderung des Anspruches hat eschatologischen Charakter. Doch genau diese Verheißung leitet das Denken; in der „eschatologischen Gestalt der

Vernunft“ ist Universalität intendiert und liegt eine Vermittlung von Universalität und Partikularität begründet.

3 Ausblick

Wenn Kultur gerade zum Ausdruck bringt, daß der Mensch sein Verhältnis zum anderen, zur Welt und – wird eine religiöse Erfahrung vorausgesetzt – zu Gott gestaltend ordnet, so kann die gestalterische Kraft des Menschen Leben ermöglichen, es zu seinen tiefsten Möglichkeiten hin befreien, auf der anderen Seite diese aber auch willentlich oder unwillentlich unterbinden. In dieser Perspektive kann Kultur Gelingen und Scheitern der Weltgestaltung des Menschen, eines – wie Ricœur formuliert – „Zusammenlebens in gerechten Institutionen“ (SaA 236 ff.) zum Ausdruck bringen. Das „Zusammenleben“ ist in seiner Tiefe durch ein „*ethos*“ (SaA 236) geprägt, und genau hier wird deutlich, daß es ein „Mehr“ an Gerechtigkeit gibt, daß sich eine Moral der Überzeugung auf eine Phänomenologie des Religiösen und theologisches Denken hin öffnen kann. In *Soi-même comme un autre* ist diese Frage von Ricœur ausgeklammert, doch in vielen seiner im zeitlichen Umfeld des Werkes entstandenen Aufsätze zur religiösen Thematik wird ein expliziter Bezug zu *Soi-même comme un autre* geknüpft.⁴⁵ Der „*homo capax*“ steht hier im Zentrum; seine Möglichkeit, „Selbst“ zu sein und das heißt mit anderen zu einem „Zusammenleben in gerechten Institutionen“ zu finden, ist eine durch die Poetik des Glaubens in der „Ökonomie der Gabe“ vermittelte Möglichkeit. Die alle Gestalten der Andersheit noch einmal umfassende (nicht aufhebende) Andersheit ist die in der „Ökonomie der Gabe“ sich ausdrückende Andersheit Gottes. Die Entfaltung einer „Ökonomie der Gabe“ steht im Zentrum des Tübinger Vortrages *Liebe und Gerechtigkeit* (1989).⁴⁶ Das Zusammenleben in gerechten Institutionen, die Gerechtigkeit selbst, wird von der Gestalt der Liebe umfaßt und in ihr gehalten, denn jedes Bemühen um Gerechtigkeit – und gerade dies ist sicher der innere Kern einer Kultur der Anerkennung – ist bloß ein recht schwaches Gleichgewicht, es kann die Tragik im Grunde der Kultur nicht ausheilen. Allein Liebe, vor allem in ihrer höchsten Form der Feindesliebe, ist der Weg, der die Gebrochenheit wirklich aussöhnen kann, ohne ihr ihren Ernst und ihre Schwere zu nehmen. Aber genau sie, die Feindesliebe, geht über jedes Bewirken und Ermöglichen von seiten des Menschen hinaus: Hier ist der Ort, an dem die Andersheit des letztlich Anderen – für Ricœur als Protestanten die Andersheit des christlichen Gottes – einbricht, der Ort, an dem die Hoffnungsstruktur des Denkens von Ricœur ihren letzten Grund hat. Die „Anerkennung des Anderen“ muß als ein immer neu zu gehender Weg der Versöhnung verstanden werden. Das Vertrauen, daß Versöhnung sich immer wieder neu ereignen kann, ist in der Logik

⁴⁵ Vgl. z. B. P. Ricœur, „Expérience et langage dans le discours religieux“, in: *Phénoménologie et Théologie*. Présentation de J.-F. Courtine, Paris 1992, S. 15-39.

⁴⁶ P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et Justice*, hrsg. von O. Bayer, Tübingen 1990.

der Liebe gegründet. Sie geht den Weg der Gerechtigkeit, aber sie ist auch mehr als Gerechtigkeit.