
MORALISCHE IDENTITÄT, GABE UND ANERKENNUNG

Die Philosophie von Paul Ricoeur und ihre Bedeutung für die theologische Ethik

Christof Mandry

Der 2005 verstorbene französische Philosoph Paul Ricoeur ist vor allem bekannt als Phänomenologe und Hermeneutiker. Bekannt sind ferner seine Auseinandersetzungen mit Freud, mit dem Strukturalismus sowie der analytischen Philosophie. In der Theologie ist seine philosophische Hermeneutik, die die klassische Texthermeneutik mit moderner Existenzhermeneutik verbindet, verschiedentlich rezipiert worden, etwa in der biblischen Theologie und Exegese; außerdem sind Ricoeurs philosophische Annäherungen an den Offenbarungsbegriff und seine religionsphilosophischen Überlegungen in Dogmatik und Fundamentaltheologie aufgenommen worden. Die intensive theologische Beschäftigung mit moderner Hermeneutik, für die etwa David Tracy oder Edward Schillebeeckx zu nennen sind, ist auch in Rezeption von und in Auseinandersetzung mit Ricoeur vor sich gegangen. Die theologische Ethik wurde davon aber zunächst nicht ähnlich intensiv erfasst. Das hat seinen Grund auch darin, dass Ricoeur sich erst in seinem späteren Werk explizit und ausführlich der Ethik zugewandt hat. Ricoeur, der selbst gläubiger reformierter Christ war, hat zudem bis in die vorletzte Schaffensperiode hinein allergrößten Wert darauf gelegt, seine Philosophie strikt gegenüber der Theologie abzugrenzen; die immer vorhandene Aufmerksamkeit für Religion galt vor allem den biblischen Texten als Zeugnissen von Glaubenserfahrung und Ricoeurs Auseinandersetzung damit blieb innerhalb einer Religionsphilosophie, aber diesseits einer philosophischen Theologie, während sein Interesse an disziplinärer Theologie gering war, da er sie einer philosophisch uninteressanten Ontologisierung religiöser Erfahrung verdächtigte.¹

Im Folgenden werde ich der Ricoeur-Rezeption in der theologischen Ethik in den beiden ersten Abschnitten kurz, aber nur schematisch nachgehen. Dabei greife ich auf Ergebnisse einer eigenen Untersuchung zurück und unterziehe sie einer Relektüre entlang der These, dass es ein «heimliches Thema» der theologisch-ethischen Ricoeur-Rezeption gibt und dass dieses in der Frage nach der religiösen Er-

¹ Vgl. dazu C. MANDRY, *The relationship between philosophy and theology in the recent work of Paul Ricoeur*, in: M. JUNKER-KENNY/P. KENNY (Hg.), *Memory, narrativity, self and the challenge to think God. The reception within theology of the recent work of Paul Ricoeur* (Religion – Geschichte – Gesellschaft, Bd. 17), Münster 2004, 63-77. Für Ricoeurs Bestehen auf einem «agnostischen» Abstand zwischen seiner Philosophie und dem christlichen Glauben siehe zuletzt noch P. RICOEUR, *Das Selbst als ein Anderer* (Übergänge, Bd. 26), München 1996, 35-38. Vgl. zu diesem Problem der Ricoeur-Interpretation auch D. MÜLLER, *Paul Ricoeur (1913-2005): un philosophe aux prises avec la théologie*, in: *Revue théologique de Louvain* 37 (2006), 161-178, und S. ORTH, *Der Philosoph und das theologische Denken. Ein Querschnitt durch Paul Ricoeurs Werk*, in: S. ORTH/P. REIFENBERG (Hg.), *Poetik des Glaubens. Paul Ricoeur und die Theologie*, Freiburg i. Br. 2009, 11-28.

fahrung besteht und dem Subjekt, das diese macht. Dieses Thema verzahnt die beiden Rezeptionsphasen, die ich zu erkennen meine. Geht es zunächst um die Geschichtlichkeit der Ethik, die im Fokus der theologischen Ricoeur-Lektüre steht, der sprachlichen Fassung ihrer Erfahrungsbasis und ihrer Artikulationsweisen, so rückt in der zweiten Phase die Geschichtlichkeit des Subjekts der Ethik in den Vordergrund: geschichtlich, weil sprach- und artikulationsgebunden ist nicht nur die Ethik, sondern auch das Subjekt der Erfahrungen und das Subjekt der Ethik. Anders gesagt: Geht es in der ersten Rezeptionsphase zunächst um die Identität der theologischen Ethik, geht es anschließend in noch fundamentalerer Weise um die Identität des ethischen Subjekts und des Subjekts der Ethik. Ich gehe kurz auf die beiden Phasen der Rezeption ein, fasse diese aber nur hinsichtlich des Ertrags, nicht des Verlaufs zusammen. Der letzte Ricoeur ist meines Erachtens in der theologischen Ethik noch nicht aufgenommen worden. Damit meine ich vor allem das Buch *Wege der Anerkennung*, das kurz vor Ricoeurs Tod erschienen ist. Diesem widmet sich der dritte Abschnitt. Mit dem Thema der Anerkennung, so werde ich zu zeigen versuchen, steht erneut die Identität des Selbst im Interesse, nun in der Perspektive seines sozialen Seins und der Verfasstheit der Gemeinschaft, in der es lebt.

1. Zur ersten Phase der Ricoeur-Rezeption in der theologischen Ethik

Die erste Welle der Ricoeur-Rezeption fand in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre statt.² Sie interessierte sich vor allem für Ricoeurs Arbeiten zur «Symbolik des Bösen», seinen Symbolbegriff und seinen hermeneutischen Ansatz, den er seinerzeit in Auseinandersetzung mit dem damals in den Humanwissenschaften tonangebenden Strukturalismus entwickelte.

Im Mittelpunkt des damaligen Interesses der theologischen Ethik stand die Suche nach Neuansätzen, die die eingefahrenen Gleise einer überkommenen Handbuch-Morallehre hinter sich lassen und insgesamt die Enge des naturrechtlich-neothomistischen Normdenkens überwinden. In diesem theoretischen und atmosphärischen Zusammenhang ist auch die Entwicklung der «autonomen Moral im christlichen Kontext» zu sehen, der es sowohl um die Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit des Sittlichen ging als auch um eine neue theologische Würdigung der menschlichen Freiheit als Ansatzpunkt ethischer Theorie und somit um eine dem modernen Freiheitsdenken entsprechende theoretische Fundierung theologischer Ethik.³

2 Im Folgenden fasse ich Ergebnisse aus C. MANDRY, *Ricoeurs Beitrag zur theologischen Ethik. Bausteine einer Rezeptionsgeschichte und systematische Überlegungen*, in: S. ORTH/P. REIFENBERG (Hg.), *Poetik des Glaubens*, 117-140, zusammen und werte sie im Sinne einer Meta-Lektüre aus.

3 Zur Charakterisierung der Zeit vgl. D. MIETH, *Eine Situationsanalyse aus theologischer Sicht*, in: A. HERTZ (Hg.), *Moral* (Grünwald-Materialbücher, Bd. 4), Mainz 1972, 13-33; F. FURGER, *Zur Begründung eines christlichen Ethos – Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie*, in: *Theologische Berichte IV* (1974), 11-24.

Um das Theologische an der Ethik neu zu bestimmen und dabei zugleich ungeschichtliche Substanzialisierungen zu vermeiden, wurde es als dringlich angesehen, einerseits auf die geschichtlich ergangene Offenbarung als Ursprungsdatum des christlichen Glaubens zurückzugehen, und zwar in Auslegung der biblischen Texte als ihrer Zeugnisse, sowie andererseits auch die daraus entstandene Wirkungsgeschichte auf ethisches Denken und die moralische Erfahrung kritisch zu würdigen. Darin ist die Frage nach der Identität der theologischen Ethik zu erkennen: Worin besteht der theologische Charakter der Ethik – gibt es eine Treue zum Ursprung, die nicht die Form der Wiederholung hat?

Die Wirklichkeit des Glaubens, so wurde damals herausgearbeitet, ist immer geschichtlich. Damit ist der Bezug zum Ursprung ebenso sprachlich vermittelt wie es die jeweiligen Artikulationen der Glaubenserfahrungen sind und das Gewinnen ihrer Bedeutung für die ethische Theorie. Im Gegensatz zu einer Fundierung der theologischen Ethik in einer überzeitlichen philosophischen Basis, wächst damit das Interesse an den biblischen Zeugnissen über die propositionalen Gehalte hinaus, und die Auslegungsdynamik, insbesondere die Impulse für jeweils erneuerte, ihre Zeit treffende Interpretationen rückt in den Vordergrund der Aufmerksamkeit. Die Geschichtlichkeit der Ethik lässt die Frage nach der Anbindung an die ihrerseits historische Erfahrung des moralischen und gläubigen Subjekts in Gestalt der Frage aufkommen, auf welchen Wegen die jeweiligen Zeiten und Erfahrungen zu ihren Artikulationen, zu ihren Lösungen theologischer und ethischer Probleme gefunden haben. Dieses Interesse richtet sich somit weniger auf die jeweils gefundenen Lösungen, als auf das Lösungsfinden, versucht also das kreative Moment aufzunehmen und selbst fruchtbar zu machen.

Eine solche Strukturethik, die sich an den Innovationsschüben theologischer Ethik orientiert, nicht um sie nachzuahmen, sondern um Einsicht in ihr jeweiliges Erschließungsmoment zu erlangen, stellt etwa Dietmar Mieths Modellethik dar. Ricoeurs Philosophie ist für dieses Anliegen in zwei Punkten wichtig. Zunächst um das – hier nur angedeutete – genetische «Strukturdenken» von einem ahistorischen Strukturalismus zu unterscheiden.⁴ Denn Ricoeur insistiert in der Auseinandersetzung mit dem «Strukturalismus der ersten Phase», den er von der Priorisierung der *langue* und ihrer internen Verknüpfungen geprägt sieht, unter Hinweis u. a. auf die genetische Linguistik Noam Chomskys auf der stärkeren Beachtung des Übergangs zwischen der Ordnung des sprachlichen Systems (*langue*) und der Ordnung der Rede (*parole*).⁵ Für eine Philosophie der Sprache ist es nicht ausreichend, die Möglichkeitsbedingungen der Semiologie zu erforschen und die Möglichkeitsbedingungen des sprachlichen Verweisens auf die Dinge im Akt der

4 Vgl. D. MIETH, *Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik* (Tübinger theologische Studien, Bd. 7), Mainz 21983, 54.

5 Vgl. P. RICOEUR, *Hermeneutik und Strukturalismus* (Der Konflikt der Interpretationen, Bd. 1), München 1973, 114–116.

Rede auszublenden. Das sprachliche Zeichensystem und der Akt der Rede, so Ricoeurs Argument, stehen in einem Wechselverhältnis, das von den ständigen Versuchen in Gang gehalten wird, im Redeakt das Denkbare und das Sagbare der Erfahrung zum Ausdruck zu bringen. Mieth macht sich eine Formulierung zu eigen, mit der Ricoeur die richtungweisende Bedeutung der genetischen Weiterentwicklung strukturalistischen Denkens zusammenfasst:

«Man ist hier dabei, zwischen Struktur und Ereignis, zwischen Regel und Neuerung, zwischen Zwang und Wahl eine neue Beziehung herzustellen – auf der Grundlage von dynamischen Vorstellungen, welche die Begriffe des *strukturierten Inventars* durch solche der *strukturierenden Operation* ersetzen wollen.»⁶

«Der Fortschritt der Theologie», so Mieth, «beruht auf ihrem geschichtlichen Rückgriff, in dem freilich nicht einfach «*deposita*» der Vergangenheit bewahrt werden, sondern in dem verschüttete Antriebskräfte aus den Höhen theologischen Denkens wieder zur dynamischen Wirkung befreit werden.»⁷ An dieser zweiten Stelle ist Ricoeurs Hermeneutik fruchtbar, denn Ricoeur führt die hermeneutische Aufgabe, durchaus unter Hinweis auf den theologischen Ursprung der Hermeneutik, über den Nachvollzug der «geistigen Arbeit», die sie in den Traditionen findet, in der Rekonstruktion hinaus und entfaltet ihren letztlich praktischen Zielhorizont in einem besseren oder erneuerten Verstehen von Welt und Selbst, das gegenwarts- und zukunftsbezogene Kräfte freizusetzen intendiert. Das Ziel der Hermeneutik ist (theologisch gesprochen) das *Kerygma*, folglich, wie Ricoeur unterstreicht, eine *Praxis*. In dieser Zuordnung von Synchronie und Diachronie erkennt Ricoeur die Überlegenheit des hermeneutischen Zugangs gegenüber dem strukturalistischen Bevorzugen der Synchronie. Der ursprüngliche «Sinnüberschuss» motiviert die Tradition *und* ihre Interpretation, die als Interpretationsgeschichte selbst Bestandteil der Tradition wird und insofern immer neue Vergegenwärtigungen hervorbringt.⁸ Symbole und Mythen sind durchaus, konzediert Ricoeur, der strukturalen Analyse zugänglich. Diese vermag jedoch die innovative interpretatorische Dynamik nicht zu verstehen, die von diesen ausgeht, da sie den Sinnüberschuss, der auf dem semantischen Reichtum der Symbole und Mythen beruht, nicht angemessen zu erfassen vermag. Ricoeur folgert daraus, dass «eine Tradition, die zukunftsfruchtig ist und sich in verschiedene Strukturen eingliedern lässt, mehr von der Überdeterminierung der Inhalte als von der Remanenz der Strukturen getragen und genährt wird».⁹

Ricoeurs philosophische Arbeiten zur Fehlbarkeit des Menschen und zur Symbolik des Bösen sind als ein solches Beispiel für die Überdeterminierung der Semantik

6 Ebd. 116 (Hervorhebung im Original); vgl. D. MIETH, *Dichtung, Glaube und Moral*, 54, Anm. 15.

7 Ebd. 118.

8 P. RICOEUR, *Hermeneutik und Strukturalismus*, 60 f.

9 Ebd. 64.

theologisch rezipiert worden, um zu einem Neuverständnis des Phänomens der Sünde zu gelangen.

Franz Böckle hat dies im Rahmen seines Anliegens unternommen, die sittliche Beanspruchung des Menschen durch Gott im Horizont neuzeitlichen Freiheitsdenkens zu situieren.¹⁰ Dies muss hier nicht eingehend dargestellt werden. Das Freiheitsverstehen als Kehrseite zur Entwicklung des Bewusstseins von Schuld als verfehlter Freiheit entwickelt sich. Ricoeur unterscheidet Stadien dieses Entwicklungsprozesses, die er an den jeweils zentralen symbolischen Ausdrucksgestalten festmacht: Makel, Schmutz, Gewissen, Sünde und schließlich Schuld. Getreu seinem Motto «Das Symbol gibt zu denken» nimmt Ricoeur die symbolisch-narrativen Ausdrucksformen ernst als Artikulationen von Vorstellungen, die die philosophische Begriffssprache herausfordern, eingehender zu reflektieren. Das Subjekt, so Ricoeurs Grundüberzeugung, ist sich nicht nach Art einer Introspektion selbst transparent, sondern muss ein Verständnis seiner selbst sich erarbeiten, indem es in den Ausdrucksgestalten von Erfahrungen nach sich selbst als deren Subjekt rückfragt.

In der diachronischen Abfolge dieser Symbole wird deutlich, dass sich die symbolischen Ausdrucksformen, derer sich das Bekenntnis bedient, mit dem religiösen Erfahrungshorizont verändern. Es findet, kurz gesagt, eine Verinnerlichung der Schuldenerfahrung statt. Ricoeur bringt diese Entwicklung mit dem Ausdruck «von der Exteriorität zur Interiorität» auf einen Nenner. Die quasi-physikalischen Bilder des Makels oder des Schmutzes werden von anderen Bildern abgelöst, die sich immer mehr auf eine «Innenseite» beziehen und damit ein zunehmend verinnerlichtes und subjektiviertes religiöses Verhältnis zu Gott widerspiegeln. Das Gewissen schließlich erscheint als ein internes Forum, in dem Verfehlen als Sünde gegenüber Gott erfahren wird, gleichzeitig erscheint die Sünde als überpersonale, zwingende Macht; unter dem Titel ethischer Schuld wiederum löst sich die Erfahrung sittlichen Verfehlens stärker von kollektiven und überpersonalen Bezügen. Diese Entwicklung der symbolischen Artikulationsgestalten ist jedoch nicht als ein-sinnige Ablösungsfolge zu verstehen. Ricoeur arbeitet zwar heraus, dass das jeweils jüngere Symbol das vorhergehende zerstört, weil es dessen Erfahrungshorizont auflöst. Insofern sind die Symbole «bilderstürmerisch». Die Sinngehalte der abgelösten Symbole werden jedoch in den späteren, verinnerlichten bewahrt («aufgehoben»). So kann die religiöse Sündensprache die ältere Semantik des Makels und von Reinheit und Unreinheit aufnehmen, und selbst das interiorisierte moralische Gewissen wird in seiner Ohnmacht als «gefangen» und «geknechtet» erlebt und ruft damit den überindividuellen Verstrickungsaspekt der «Sündenmacht» in Erinnerung.¹¹

¹⁰ F. BÖCKLE, *Fundamental-moral*, München 1994; vgl. dazu C. MANDRY, *Ricoeurs Beitrag zur theologischen Ethik*, 122-124.

¹¹ Vgl. P. RICOEUR, *Schuld, Ethik und Religion*, in: *Concilium* 6 (1970), 385-387.

Wichtig scheint vor diesem Hintergrund der Hinweis, dass Erfahrungswelten, Erfahrungsweisen und Artikulationen von ethisch-religiöser Erfahrung zusammenhängen und sich gemeinsam wandeln. Die moralische Sprache trägt zudem immer die Erinnerung an vergangene Erfahrungswelten mit sich, sie geht nicht in einem jeweils präsentischen Verstehenshorizont auf. Dass das Verstehen des Ethischen sprachlich verfasst ist und darin eine historische Dimension hat, ist die eine Seite dieses Sachverhalts. Die andere besteht darin, dass die sprachliche und geschichtliche Verfasstheit auch das verstehende, handelnde und moralisch sich verantwortende Selbst einschließt. Wie Ricoeur darlegt, ist dieses Selbst sich gerade nicht – wie das cartesische Cogito – unmittelbar rückbezüglich selbst gewiss, sondern bedarf des «Umweges» über die Aneignung von Texten und Handlungen, um sich in diesen selbst zu verstehen. Das bedeutet nichts anderes, als dass das Subjekt der Aneignung seiner Erfahrungen bedarf, um seiner selbst gewiss zu werden, und, wie Ricoeur in Auseinandersetzung mit dem Rätsel des Bösen immer wieder ausführt, dass es seine Handlungsfreiheit als fragil und gefährdet erkennen muss. Ricoeur spricht hier von *homme capable* und vom *sujet convoqué* – der fähige, handlungsfähige Mensch ist zugleich der angerufene, herausgerufene, verantwortliche Mensch, dessen Freiheit nicht unabhängig, und auch nicht trotz, sondern gerade in diesem Angerufensein besteht. Das Prinzip der Autonomie ist wesentlich für Moralität, aber es ist selbst nicht frei von Voraussetzungen im Selbst, die wiederum nicht allein von ihm geleistet werden – darauf zielt die Redeweise vom Anderen im Selbst. Diesen Zusammenhang entwickelt Ricoeur in den 1980er und 1990er Jahren, bis zu seinem Hauptwerk *Das Selbst als ein Anderer*. Dieses Werk, die Theorie der Identität und Ricoeurs Ethiktheorie, aber auch die Narrativitätstheorie und die narrative Identität stehen im Zentrum der zweiten Rezeptionsebene in der theologischen Ethik.

2. *Das ethische Selbst – die zweite Phase der Ricoeur-Rezeption in der theologischen Ethik*
 Der Ertrag dieser zweiten Phase für die theologische Ethik besteht hauptsächlich in der Theorie des geschichtlichen Handlungssubjektes, dessen fragile Identität narrativ konstituiert ist und die unweigerlich eine ethische und moralische Dimension enthält. Im Zusammenhang mit der philosophisch-ethischen Debatte über den Primat einer Strebens- oder einer Sollensethik und über ihr Verhältnis zueinander wurde außerdem Ricoeurs Ethiktheorie aufgenommen.¹² Sie setzt das aristotelische «Streben nach dem guten Leben, mit und für den anderen in gerechten Institutionen» ins Verhältnis mit Kants Sollensethik, die kritisch auf der Strebensethik aufbaut, aber in der Anwendung moralischer Normen in konkreten Entscheidungssituationen in Form der praktischen Weisheit wieder auf den Sinn des Strebens zurückgreift. Dies lasse ich hier außen vor und setze den Überlegungsstrang

12 Vgl. dazu grundsätzlich A. LUCKNER, *Ethik- oder Moralprimat? Ein Universalienstreit*, in: *Philosophische Rundschau* 45 (1998), 113-128.

fort, der sich mit der Identität des Subjekts der Ethik befasst. Wie verhalten sich eigentlich ethische und gläubige Identität zueinander? Im Zusammenhang mit Ricoeurs Religionsphilosophie lässt sich ein Verständnis des Glaubenssubjektes für die theologische Ethik gewinnen, das ethisch gesehen dem Anderen und sich selbst verantwortlich ist und, als religiöses Selbst, diese Verantwortung in einem elementaren Verhältnis der Gabe versteht und wahrnimmt. Die Anthropologie des «fähigen Menschen» kann mit der religiösen «Ökonomie der Gabe» verbunden werden.

Es wird leicht übersehen, dass Ricoeurs Konzeption der narrativen Identität im Laufe seines Werkes einer nicht unbeträchtlichen Entwicklung unterliegt, und er sie schließlich kritisch an die ethische Identität koppelt. Auf seine vielschichtigen Überlegungen zur Identität des Selbst mit den analytischen Polen der *idem*-Identität und der *ipse*-Identität kann ich hier nicht ausführlich eingehen. Festzuhalten ist nur, dass es ihm mit der Unterscheidung zwischen zwei Modi der Identität – *idem* und *ipse* – um zwei verschiedene Modi der zeitlichen Beständigkeit geht. Steht für *idem*-Identität modellhaft der Charakter einer Person, an dessen Gleichbleiben («Selbigkeit») sich ein Wiedererkennen über zeitliche Abstände hinweg festmacht, so steht das Modell des gehaltenen Versprechens für die «Selbst-Ständigkeit» der *ipse*-Identität: Dass ich verlässlich zum gegebenen Wort stehe, also in Zukunft affirmiere, was ich in Vergangenheit zugesagt habe, kann ich nur praktisch *bezeugen*. Damit legt Ricoeur jenen Aspekt von Identität frei, der nicht auf ein *Was* reduzierbar, sondern nur als *Wer* zu beantworten ist. Das Versprechen, das jeder von uns ist, insofern er anderen gegenüber zusagt, auch in Zukunft er selbst zu sein, auf den der andere sich verlassen kann, hat einen anderen epistemischen Status als die Wiedererkennbarkeit an Merkmalen der Selbigkeit. Zugleich wird der fundamental ethische Charakter der Selbstheit («Ipseität») deutlich, denn sie impliziert einen anderen, der Selbst-Ständigkeit erwartet und dem sie versprochen wird. Ja, Ricoeur geht so weit zu sagen, ich könne diese Selbst-Ständigkeit mir nur zutrauen, weil sie mir vom Anderen *zugemutet* wird.

Identität kann nur narrativ artikuliert und expliziert werden. Aber, und mit dieser Frage geht Ricoeur in *Das Selbst als ein Anderer* über die Narrativitätstheorie seines früheren Werkes *Zeit und Erzählung* hinaus, gibt es nicht viele mögliche Erzählungen meines Lebens und kann ich nicht viele narrative Identitäten entwerfen? Aus dem leichtfertigen, aber auch trügerischen Spiel der Identitäten führt nur die Bezeugung heraus, nämlich die tätige Antwort auf die Frage «Wo bist du?», die nur in einem «Hier bin ich!» bestehen kann, also in einem Engagement, das die Bezeugung der Selbst-Ständigkeit vollzieht. Das Problem der narrativen Identität – das Flüchten in die unendlich mögliche Varianz des Erzählens – wird nicht erzählerisch gelöst, sondern ihm kann nur praktisch begegnet werden. Dabei darf nicht unterschlagen werden, dass die Bezeugung riskant ist: sie kann auch ausbleiben. Der Verrat ist immer möglich.¹³ So mündet auch die narrative Identität in die ethi-

13 Für eine weitergehende Analyse der Problematik vgl. B. LIEBSCH, *Das Selbst im Mißverhältnis*

sche Frage, aus welchen Ressourcen des Zutrauens und des Vertrauens die Treue (zum anderen, zu mir selbst), die die Bezeugung wesentlich ist, eigentlich ihre Motivation, ihre Kraft, auch ihre Wahrhaftigkeit schöpft. Dies wird dadurch verschärft, dass die Bezeugung jedes Mal neu die Selbst-Ständigkeit erweisen muss und erst mit dem Ende des Lebens zu einem Abschluss kommen kann.

Ricoeurs Religionsphänomenologie in Gestalt einer Hermeneutik religiöser, in erster Linie biblischer Texte, setzt hier an. Die Subjektstruktur, die er an mannigfachen biblischen Textsorten festmacht, lässt sich zusammenfassen als «*sujet convoqué*». Das Selbst des biblischen Glaubens steht unter der Erfahrung eines Rufes, der unverfügbar und unerwartet ergangen ist und der zu einer Antwort nötigt.¹⁴ Ricoeur untersucht das in der Vielstimmigkeit biblischer Texte, am Propheten, in der Weisheitsliteratur, in den Gleichnissen und anderen. Er fasst es zusammen: Der Ruf der biblischen Botschaft geht unbedingt an, er fordert auf, sich in den Geschichten, Metaphern und Symbolen des «Großen Codes» selbst zu verstehen. Für diesen Ruf steht die Ökonomie der Gabe als Erfahrung der schlechthinnigen Abhängigkeit von einer Macht, die uns vorangeht und trägt. Ricoeur betont, dass es sich um eine hyper-ethische Erfahrung handelt, die das ganze Selbst- und Weltverhältnis umfasst. Eine Ökonomie der Gabe ist es, denn es steht nicht ein Symbol der Gabe allein. Vielmehr entfaltet die biblische Botschaft ein ganzes Netz von Bildern der Gabe und des Abhängig- und Getragenseins: Die Schöpfung ist Gabe, ebenso wie das Gesetz, die Erlösung und die Hoffnung auf Vollendung. Aus dieser göttlichen Ökonomie der Gabe folgt das Liebesgebot und erschließt sich die ihr innewohnende Logik der Überfülle oder Logik des Exzess – wie im «Gebot» der Feindesliebe. Sie scheint alle moralischen Regeln und deren Gegenseitigkeitslogik – wie in der Goldenen Regel – außer Kraft zu setzen.¹⁵

Statt einer einfachen Gegenüberstellung entwickelt Ricoeur jedoch eine Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit. Beide haben einen kategorial anderen Gebotscharakter und sie üben wechselseitig Kritik aneinander. Beide sind jeweils eine Antwort: auf die Bitte «Liebe mich!» und auf die Gerechtigkeitsforderung «Jedem das Seine». Ihre Spannung entlädt sich konstruktiv in der wechselseitigen Kritik von Exzesslogik und Gegenseitigkeitslogik aneinander. Der religiöse Glaube hebt die Moral nicht auf, sondern dynamisiert sie, die Moral erdet den Überschwang des

zwischen Erzählung und Bezeugung. Versprechen – Vertrauen – Verrat, in: S. ORTH/P. REIFENBERG (Hg.), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricoeurs Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg i. Br. 2004, 49-77.

14 Für das Folgende greife ich auf Überlegungen in C. MANDRY, *Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie*, Mainz 2002, 267-271 zurück.

15 Zur Goldenen Regel und ihrer Interpretation durch Ricoeur vgl. C. MANDRY, *Von Liebesgebot und Goldener Regel zu einer Verhältnisbestimmung zwischen theologischer und philosophischer Ethik. Überlegungen im Anschluss an die Ethik von Paul Ricoeur*, in: A. HOLDEREGGER/J.-P. WILS (Hg.), *Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche* (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 89), Freiburg i. Ue. 2001, 124-147.

Glaubens und verhilft ihm zu einem menschenwürdigen Maß angesichts von realen Übeln und von realer Gewalt. Die biblische Logik der Überfülle motiviert und drängt in der Form einer nicht-moralischen Verpflichtung zur Gabe, d. h. zu einer Generosität oder zu einem zwischenmenschlichen Entgegenkommen, das nicht von einem utilitären Unterton des *do ut des* gekennzeichnet ist. Anders gesagt: Die unerwartete Vorleistung, die in der Ökonomie der Gabe erfahren wird, setzt frei zur Gegengabe, zur Generosität der Liebe, die sich in der Gerechtigkeitsforderung bricht – beides sind Gestalten der Freiheitsrealisierung des religiösen *homme capable* und beziehen sich in den Formen einer Ethik des Wohlwollens und einer Moral der Pflicht aufeinander. Die theologische Ethik, so kann gefolgert werden, ist weder identisch mit einer philosophischen Ethik, noch ist sie auf eine kategorial verschiedene Ethik der Liebe reduziert, sie ist vielmehr eine Ethik, die sich die Mühe der Strebens-, der Sollens- und der anwendungsorientierten Ethik macht, dabei jedoch die Glaubenserfahrung zur Verfügung hat. Dabei wirkt der christliche Glaube sowohl als Ressource als auch als Herausforderung, nämlich indem er im ethischen Subjekt ansetzt und dessen Selbstverstehen verändert.

An dieser Zuordnung von Gegenseitigkeitslogik und Logik der Überfülle, die eine spannungsvolle, aber nicht unglückliche Beziehung ist, setzt Ricoeur gewissermaßen, wenn nun auch ohne ausdrückliche Thematisierung religionsphilosophischer Aspekte, in seinem letzten Buch an. Jedenfalls ist das ein Vorschlag, den ich für eine – hier nur sehr versuchsartige – Teillektüre von *Wege der Anerkennung* machen möchte. Es ist die Frage nach der Bedeutung von Reziprozität und Ökonomie – also Tauschverkehr – in der Ökonomie der Gabe. Ricoeur stellt selbst die Frage, ob die Gabe jenseits allen Austausches steht, also eine kategorial gänzlich andere Art der Beziehung darstellt, nicht-reziprok ist, oder ob sie nur bestimmte Formen der Reziprozität, nämlich die kommerziellen, berechnenden ausschließt.¹⁶ Dieser Frage geht Ricoeur in einem weiteren Kontext nach, nämlich im Zusammenhang mit der Anerkennung als der «Grammatik sozialer Konflikte», wie Honneth schreibt, und eines nun in der französischen, aber auch der amerikanischen Philosophie und Ethnologie elaborierten Gabediskurses.

16 P. RICOEUR, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 2004, 149; vgl. auch die Ausführungen von V. HOFFMANN, *Die Gabe der Anerkennung. Ein Beitrag zur Soteriologie aus der Perspektive des Werkes von Paul Ricoeur*, in: *Theologie und Philosophie* 81 (2006), 503–528, 516 f.

3. *Ökonomie der Gabe und Anerkennung. Zur Theorie des sozialen Zusammenhalts und seiner grundlegenden ethischen Dimension*

Der seit geraumer Zeit aktiven Diskussion um den Begriff der Anerkennung geht es um zwei elementare Zusammenhänge. Zum einen um die Theorie des Subjekts, die von der intersubjektiven Anerkennung ausgeht und hervorhebt, dass das Selbst eine Identität erst dadurch ausprägen kann, dass es von anderen anerkannt und in seiner Identität bestätigt wird, und zum anderen um die Struktur der sozialen Verfasstheit, in der sich diese intersubjektiven Anerkennungsverhältnisse ereignen. Im Anschluss an den Hegel der Jenaer Zeit hat Axel Honneth eine aktualisierte und sozialetisch bzw. sozialkritisch zugespitzte Theorie des Kampfes um Anerkennung ausformuliert. Die Figuren der Anerkennung – Liebe, Recht und Solidarität – sind nämlich nicht auf dialogische Intersubjektivität zu reduzieren, sondern bedürfen eines Dritten, eines Mediums der Vermittlung.¹⁷ Eine herausragende Bedeutung kommt für Hegel hier dem Besitz zu, der dem Individuum angehört, aber von diesem veräußert und geregelt an den anderen weiter gegeben werden kann. Anerkennung bedient sich des Mediums des Rechts und weiterer sozialer Sachverhalte – der Leistung – also der sozialen Institutionen. Die Dynamik des Kampfes um Anerkennung beruht auf den verschiedenen Formen der Missachtung, also der verweigerten Anerkennung, die zur Forderung nach und zu Durchsetzung von Anerkennung führt sowie dadurch die Weiterentwicklung der sozialen Institutionen veranlasst.

Ricoeur zeichnet diese Theorie der Anerkennung als Antwort auf Hobbes' politische Philosophie nach, konfrontiert aber dann die ganze agonale Denkrichtung mit dem Verdacht, der Kampf um Anerkennung und die damit zusammenhängende Fixierung auf Negativformen der verweigerten Anerkennung und der Missachtung seien zwar wichtig, aber nicht so grundlegend, wie sie prätendieren.¹⁸ Führt das Verlangen nach Anerkennung, akzeptiert man es als sozialphilosophisches «Grundgesetz», nicht dazu, immer und überall nur Defekte der Anerkennung zu sehen, die hinter einer noch volleren Anerkennung zurückbleiben, und damit zu einem «unglücklichen Bewusstsein»? Und führt der Kampf um Anerkennung zu mehr als einer Stillstellung der Konflikte, nicht jedoch zu ihrer Befriedung? Ricoeur stellt dagegen die Frage, ob es nicht fundamentalere Anerkennungsverhältnisse gibt, die nicht antagonistisch strukturiert sind. Er meint damit Erfüllungszustände (er nennt sie «Friedenszustände»), von denen die vielleicht raren, aber dennoch realen Erfahrungen gelungener sozialer Beziehungen sprechen – er nennt zuvorderst die Liebe im Sinne der *agape*. Diese versucht er von einer alternativen Sozialtheorie im Paradigma der *Gabe* her zu profilieren, als einer uninteressierten, unvorherge-

17 Vgl. S. MOEBIUS/D. QUADFLIEG, *Negativität und Selbsttranszendenz. Hegel und Mauss als Denker einer dreirelativen Anerkennung*, in: *Journal Phänomenologie* 31 (2009), 44–57.

18 Vgl. P. RICOEUR, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt a. M. 2006, 272.

sehen und ungeschuldeten Anerkennung.¹⁹ Das Paradox von Gabe und Gegengabe unterläuft für ihn das Paradigma des Kampfes und weist auf Formen der Anerkennung hin, die gerade nicht als Resultat von Auseinandersetzungen zustande kommen, sondern aus einer ursprünglichen Generosität resultieren, das heißt: aus der Asymmetrie einer unbedingten Anerkennung. Ricoeurs Überlegungen stellen die fundamentale Frage, ob Ethik ihren Anfang beim Konflikt nehmen muss oder bei den Friedenszuständen, bei den Modellen von Tausch und Markt oder von Gabe und nicht berechnender Gegengabe.

Das Paradigma der Gabe inspiriert sich wesentlich von Marcel Mauss und seinen Deutungen ethnologischer Befunde. Es geht um Kulturen, in denen der öffentliche, zeremonielle Austausch von Gaben zwischen Stammesführern sowohl die eigene Gruppe konstituieren als auch ein friedvolles Auskommen mit der anderen Gruppe herstellen. Bereits Mauss hat erkannt, dass in der Gabe nicht nur ein Gegenstand gegeben wird, sondern sich der Geber selbst gibt, und dass damit die wechselseitige Anerkennung instauriert bzw. begangen wird. Was den Gabediskurs fasziniert, ist die Struktur des Gabetausches, der aus drei Gliedern besteht, nämlich der Gabe, dem Empfangen und dem Erwidern der Gabe. Was ist es, das es erforderlich macht, dass die Gabe erwidert wird, obwohl es sich weder um eine moralische noch um eine rechtliche Verpflichtung handelt?

Die entscheidende Frage besteht in der Abgrenzung vom kommerziellen Warentausch und damit in der Frage, ob es eine alternative Anerkennungsstruktur zum Warentausch gibt, der am Äquivalenzprinzip orientiert ist. Mit anderen Worten: Gibt es eine «reine Gabe» (der Anerkennung), die von jedem Selbstinteresse unberührt wäre? Jacques Derrida bestreitet genau dies.²⁰ Eine reine Gabe ist für ihn ein unmögliches Phänomen, denn die reine Gabe müsste unbekannt sein, nicht als Gabe erkennbar, da jede Gabe auf Empfangen und damit auf Dankbarkeit aus sei, die beim Empfänger unweigerlich ein Verschulden hervorruft, das zur nächsten Gabe – und damit zur Reziprozität nötigt. Derridas radikale Position stellt deshalb eine zentrale Anfrage dar, weil sie behauptet, dass die Gabe keineswegs anderer Natur ist als der Warenverkehr des Tausches, sondern ebenso von einer Äquivalenzlogik durchzogen und von der Erwartung auf Erwidern, d. h. von einem Verschulden auf Seiten des Empfängers strukturiert ist. Die theologische Ethik ist von diesem Verdacht betroffen, denn er berührt die theologische Redeweise vom Indi-

19 Vgl. ebd. 273 f. Die biblische *agape* ist für Ricoeur der Paradefall einer großzügigen interpersonellen Wechselseitigkeit, die die tauschförmige Reziprozität unterläuft. – Die außerhalb Deutschlands bereits im Gang befindliche Gabe-Debatte wird nun auch hierzulande aufgenommen; für eine vorsichtige theologisch-ethische Annäherung vgl. C. MANDRY, *Logik der Ethik – Logik der Gabe. Theologisch-ethische Überlegungen*, in: M. GABEL/H. JOAS (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marion's Phänomenologie in der Diskussion* (Scientia & Religio, Bd. 4), Freiburg i. Br. 2007, 234–251; für die Diskussion in der Dogmatik vgl. V. HOFFMANN (Hg.), *Die Gabe. Ein «Urwort» der Theologie?*, Frankfurt a. M. 2009.

20 Vgl. J. DERRIDA, *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Paris 1991.

kativ der Gnadenzusage Gottes, die jedem ethischen Imperativ vorangeht. Wenn die reine Gabe tatsächlich unmöglich ist, muss auch die ungeschuldete Gabe der Anerkennung im Licht eines gerichteten Interesses gesehen werden.

Dieser Problematik versucht Ricoeur zu entgegnen, indem er unterstreicht, dass in der Gabe nicht *etwas* gegeben wird, sondern dass *jemand* sich gibt, sich anbietet, sich riskiert, und er damit Anerkennung nicht bewirkt – wie ein Verschulden, sondern dass sie sich im Erfolgsfall ereignet, nämlich *wenn* der andere sich ebenfalls riskiert. Die Erwidmung ist kein Automatismus und steht nicht unter dem Zwang einer Schuld, sondern ist eine Freiheitstat. Damit rückt Ricoeur nicht die Mechanik des Erwiderns in den Blick, sondern legt einen Akzent auf den Modus des Empfangens. Es ist wichtig, dass der Gebende nicht einfach etwas gibt, sondern sich, aber es ist ebenso wichtig, wie der Empfänger diese Gabe als Repräsentanz des Gebers aufnimmt. Der Geber gibt die Gabe nicht, um etwas zu erwirken, sondern um die *Anerkennung der anderen Person symbolisch auszudrücken*. Die Erwidmung sieht Ricoeur nicht als eine zweite Gabe, die damit Reziprozität herstellen würde, sondern als eine zweite erste Gabe. Sie ist ein zweiter Anfang, sie geht ein zweites Risiko ein. Für dieses Verhältnis reserviert er die Bezeichnung Wechselseitigkeit. «Die Großherzigkeit der Gabe führt nicht bloß zu einer Rückerstattung, die streng genommen die erste Gabe vernichten würde, sondern zu so etwas wie einer Antwort auf ein Angebot.»²¹ Die erste Gabe ist das Modell der zweiten Gabe, die ihr als eine eigene erste Gabe folgt. Das Empfangen der ersten Gabe entscheidet darüber, nach welcher Art sich der Empfänger zur Gegengabe verpflichtet fühlt – ist es denn eine Verpflichtung, oder nicht eher eine spontane Freiheitstat? Ricoeur spricht von Dankbarkeit als Gegenbegriff zur Verpflichtung. Mir scheint wichtig zu sehen, dass die zweite erste Gabe, die die Anerkennung wechselseitig macht, nicht einem irgendwie gearteten Druck folgt, sondern eher ein Befreiungsschlag ist aus der Isolierung des Ich; eines Ich, das mit der Anerkennung des Anderen seinen Freiheitsraum ausdehnt und intensiviert, weil es ihn nicht mehr allein bewohnt.

Die Gabe liegt somit an der Wurzel der Ethik, weil sie das ethische Subjekt betrifft, es als Selbst seiner Handlungsfreiheit konstituiert. Das Verhältnis zur Sozialdynamik des Kampfes um Anerkennung, der meines Erachtens nicht zu leugnen ist, bliebe genauer zu klären. Ricoeur spricht vorsichtig von Lichtungen, die die Gabe erzeugt, weil es mit ihr gelingt, die Erfahrungen der Friedenszustände im Kampf um Anerkennung zu deuten.²² Damit scheint er zweierlei anzusprechen. Zunächst betrifft es die Motivation und die Haltung, mit der der Kampf um Anerkennung überhaupt aufgenommen wird. Warum sollte man nicht besser resignieren? Nur weil es im Sinne des wohlwollenden Eigeninteresses sinnvoll erscheint, die eigenen Ansprüche zu vertreten und darauf zu drängen, dass ihnen institutionell auch Rechnung getragen wird? Ricoeurs Hinweis auf die Erfahrungen des Ge-

21 P. RICOEUR, *Wege der Anerkennung*, 301.

22 Vgl. ebd. 306.

lingens ist zum einen so zu deuten, dass es die Gegenerfahrungen der Friedenszustände sind, die das Sinnvertrauen fundieren, mit dem der Kampf um Anerkennung nicht als ein letztlich trostloses, weil unabschließbares Unterfangen gesehen wird. Auch sind jene Phänomene der Pro-Solidarität – also des Eintretens für die Rechte der Anderen, deren Missachtetsein man selbst nur aus der Beobachterposition erfährt, aber dem man selbst nicht unterworfen ist – selbst Aspekte von Anerkennen und der Forderung nach Anerkennung, die doch gleichzeitig den Kampfcharakter relativieren. Zum zweiten sind die Erfahrungen von Friedenszuständen entscheidend dafür, als wer man den Kampf um Anerkennung bestreitet – als Erfüllungserfahrungen betreffen sie die Person in der Mitte ihres Selbstverhältnisses und damit in jenem «Personkern», von dem aus die Einheit der Lebensführung und die Integration der sozialen Rollenbezüge aus verstanden, bewertet und gestaltet werden. Es könnte für die theologische Ethik lohnend sein, diesen Hinweisen auf die Zusammenhänge von Anerkennung und Gabemodell für das Verständnis von sozialem Personsein eingehender nachzugehen und dabei den von Ricoeur gelegten Spuren Aufmerksamkeit zu widmen.

Literaturverzeichnis

- BÖCKLE, FRANZ, *Fundamental-moral*, München 1994.
- DERRIDA, JACQUES, *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Paris 1991.
- FURGER, FRANZ, *Zur Begründung eines christlichen Ethos – Forschungstendenzen in der katholischen Moralthologie*, in: *Theologische Berichte IV* (1974), 11-87.
- HOFFMANN, VERONIKA, *Die Gabe der Anerkennung. Ein Beitrag zur Soteriologie aus der Perspektive des Werkes von Paul Ricoeur*, in: *Theologie und Philosophie* 81 (2006), 503-528.
- HOFFMANN, VERONIKA (Hg.), *Die Gabe. Ein «Urwort» der Theologie?*, Frankfurt a. M. 2009.
- LIEBSCH, BURKHARD, *Das Selbst im Mißverhältnis zwischen Erzählung und Bezeugung. Versprechen – Vertrauen – Verrat*, in: ORTH, STEFAN/REIFENBERG, PETER (Hg.), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricoeurs Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg i. Br. 2004, 49-77.
- LUCKNER, ANDREAS, *Ethik- oder Moralprimat? Ein Universalienstreit*, in: *Philosophische Rundschau* 45 (1998), 113-128.
- MANDRY, CHRISTOF, *Von Liebesgebot und Goldener Regel zu einer Verhältnisbestimmung zwischen theologischer und philosophischer Ethik. Überlegungen im Anschluss an die Ethik von Paul Ricoeur*, in: HOLDEREGGER, ADRIAN/WILS, JEAN-PIERRE (Hg.), *Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche. Festgabe für Dietmar Mieth zum sechzigsten Geburtstag* (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 89), Freiburg i. Ue. 2001, 124-147.
- MANDRY, CHRISTOF, *Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie*, Mainz 2002.
- MANDRY, CHRISTOF, *The relationship between philosophy and theology in the recent work of Paul Ricoeur*, in: JUNKER-KENNY, MAUREEN/KENNY, PETER (Hg.), *Memory, narrativity, self and the challenge to think God. The reception within theology of the recent work of Paul Ricoeur* (Religion – Geschichte – Gesellschaft, Bd. 17), Münster 2004, 63-77.
- MANDRY, CHRISTOF, *Logik der Ethik – Logik der Gabe. Theologisch-ethische Überlegungen*, in: GABEL, MICHAEL/JOAS, HANS (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion* (Scientia & Religio, Bd. 4), Freiburg i. Br. 2007, 234-251.

- MANDRY, CHRISTOF, *Ricoeurs Beitrag zur theologischen Ethik. Bausteine einer Rezeptionsgeschichte und systematische Überlegungen*, in: ORTH, STEFAN/REIFENBERG, PETER (Hg.), *Poetik des Glaubens. Paul Ricoeur und die Theologie*, Freiburg i. Br. 2009, 117-140.
- MIETH, DIETMAR, *Eine Situationsanalyse aus theologischer Sicht*, in: HERTZ, ANSELM (Hg.), *Moral* (Grünewald-Materialbücher, Bd. 4), Mainz 1972, 13-33.
- MIETH, DIETMAR, *Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik. Mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg* (Tübinger theologische Studien, Bd. 7), Mainz 1983.
- MOEBIUS, STEPHAN/QUADFLIEG, DIRK, *Negativität und Selbsttranszendenz. Hegel und Mauss als Denker einer dreirelationalen Anerkennung*, in: *Journal Phänomenologie* 31 (2009), 44-57.
- MÜLLER, DENIS, *Paul Ricoeur (1913-2005): un philosophe aux prises avec la théologie*, in: *Revue théologique de Louvain* 37 (2006), 161-178.
- ORTH, STEFAN, *Der Philosoph und das theologische Denken. Ein Querschnitt durch Paul Ricoeurs Werk*, in: ORTH, STEFAN/REIFENBERG, PETER (Hg.), *Poetik des Glaubens. Paul Ricoeur und die Theologie*, Freiburg i. Br. 2009, 11-28.
- RICOEUR, PAUL, *Schuld, Ethik und Religion*, in: *Concilium* 6 (1970), 384-393.
- RICOEUR, PAUL, *Hermeneutik und Strukturalismus* (Der Konflikt der Interpretationen, Bd. 1), München 1973.
- RICOEUR, PAUL, *Das Selbst als ein Anderer* (Übergänge, Bd. 26). Aus dem Französischen v. JEAN GREISCH, München 1996.
- RICOEUR, PAUL, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*. Übers. v. ANDRIS BREITLING und HENRIK RICHARD LESAAR. Mit einem Vorwort v. BURKHARD LIEBSCH, Göttingen 2004.
- RICOEUR, PAUL, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*. Aus dem Französischen v. ULRIKE BOKELMANN und BARBARA HEBER-SCHÄRER, Frankfurt a. M. 2006.