

Von Liebesgebot und Goldener Regel zur Verhältnisbestimmung zwischen theologischer und philosophischer Ethik?

Überlegungen im Anschluss an die Ethik von Paul Ricœur

Christof Mandry

1. Einleitung

Die Goldene Regel hat gegenwärtig Konjunktur in der Ethik und, mehr noch, im öffentlichen Moraldiskurs. Als eine seit alters her bekannte und in vielen Kulturen verwurzelte Verhaltensregel weckt sie die Hoffnung, dort wieder moralische Orientierung zu verschaffen, wo die gesellschaftliche Ausdifferenzierung Unsicherheiten hat entstehen lassen, die – zumindest in der verbreiteten Wahrnehmung – auch durch die philosophische und theologische wissenschaftliche Ethik nicht kompensiert wurden und werden. Die große Popularität, der sich die Goldene Regel erfreut, wo in der Suche nach globalem Ethos oder einer neuen Gemeinschaftsethik auf diesen traditionellen Handlungsmaßstab zurückgegriffen wird,¹ beruht sicher zu einem guten Teil auf ihrer Begründungsfreiheit und praxisnahen Evidenz. Der Ratschlag «Was du nicht willst, dass man dir tu', das füg' auch keinem anderen zu» oder die positive Empfehlung «Wie ihr von anderen behandelt werden wollt, so handelt auch an ihnen» (vgl. Mt 7,12 und Lk 6,31) haben gegenüber vielen formalen ethischen Prinzipien den großen Vorzug, sich mit dem Appell an das eigene Behandelwerden direkt der Anschaulichkeit zuzuwenden. Im Gegensatz zu universalen Normen muss die Goldene Regel nicht in einem hermeneutischen Prozess erst in praktische Kontexte überführt werden, sie ist mit dem angesprochenen Du und seinem Wollen quasi bereits *in der Praxis*.

Dennoch ist sie in der Ethik weder unbestritten noch besteht Einvernehmen über ihren ethischen Status und ihren genauen Gehalt.² Die Orientierung an der Gegenseitigkeit des Handelns zwischen Ich und Du und die Ausrichtung am eigenen Wollen für die Behandlung des anderen, die die Ein-

¹ Vgl. z. B. *H. Küng*, *Projekt Weltethos*, München/Zürich 1990, 80–86; *Ders.*, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, München/Zürich 1997, 132–140; *A. Etzioni*, *Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie*, Frankfurt a. M./New York ²1997 (engl.: *The New Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society*, New York 1996). Zum «populären Kommunitarismus» des letzteren vgl. *W. Gebhardt*, «Spaß haben und niemandem weh tun!» Über die Interpretation und Geltung der «Goldenen Regel» in pluralistischen Gesellschaften, in: *A. Bellebaum/H. Niederschlag* (Hrsg.), *Was Du nicht willst, daß man Dir tu' ... Die Goldene Regel – ein Weg zu Glück?*, Konstanz 1999, 159–178.

² Zur neueren Diskussion vgl. die Beiträge im instruktiven Sammelband von *A. Bellebaum/H. Niederschlag* (Hrsg.), s. Anm. 1; die historisch-systematische Studie von *J. Wattles*, *The Golden Rule*, New York/Oxford 1996; sowie den Artikel von *H.-U. Hoche*, *Goldene Regel*, in: *O. Grupe/D. Mieth* (Hrsg.), *Lexikon der Ethik im Sport*, Schorndorf 1998, 237–241.

gängigkeit und Praxisnähe der Goldenen Regel ausmachen, sind nicht ohne Kritik geblieben. Dementsprechend reichen die Interpretationen, die sie im Laufe der Ethikgeschichte erfahren hat, von ihrer Gleichsetzung mit dem kategorischen Imperativ bis zur Beurteilung, sie sei eine bloße Klugheitsregel der Wohlanständigkeit, und schwanken zwischen den gegenteiligen Bewertungen, sie sei das oberste Moralprinzip oder setze ein solches voraus, um überhaupt sittlich zu sein.³ Moralische Kritik hat darüber hinaus die Tendenz eines bürgerlichen Ethos zur Philisterethik erfahren, das unter Berufung auf die Goldene Regel sich im Üblichen einrichtet und das eigene Handeln an dem orientiert, was es meint, dafür von anderen erwarten zu können, und damit eine a-moralische Haltung befördert, weder von der Entschiedenheit für eine gute Sache beflügelt noch vom sittlichen Ernst des Handelns aus Pflicht ausgezeichnet.

Ganz offensichtlich liegt eine Hauptschwierigkeit bei der ethischen Einschätzung der Goldenen Regel darin, dass sie evaluative Aspekte mit normativen verknüpft und der Status dieser Verknüpfung problematisch bleibt. Denn ein Rekurs auf das, wie ich behandelt werden will oder nicht will, bringt zunächst einmal das Selbstbild des handelnden Ich ins Spiel, seine Ansichten darüber, was es für sich von anderen erwünscht oder als für sich unangemessen ablehnt. Die Übertragung auf andere mit der impliziten Annahme, auch sie wollten so behandelt werden, hat ihre Richtigkeit dort, wo es um weitgehend alltägliche Handlungssituationen in einem Kontext relativ verbreiteter Übereinstimmung in der Bewertung von Handlungsweisen geht. Wo es sich aber um neuartige Entscheidungsfragen handelt oder die kulturell bedingten Einschätzungen von Handlungen divergieren, stellt sich sofort die Frage nach dem normativen Status des von der Goldenen Regel Geforderten. Inwiefern berechtigt die eigene Akzeptanz von Handlungsweisen dazu, sie auch anderen zuzumuten, und wie weit reicht diese Berechtigung? Darüber hinaus scheint die Goldene Regel dort an ihre Grenzen zu stoßen, wo es fraglich wird, ob es tatsächlich gelingen kann, sich in die Situation eines anderen hineinzusetzen, beispielsweise im Falle von Behinderten, Komatösen, Altersdementen etc., und damit in Frage steht, ob das (angebliche) Für-mich-wollen moralisch relevante Auskünfte gibt.⁴ Dies mündet in den

³ Vgl. dazu die Artikel von H.-H. Schrey/H.-U. Hoche, *Regel, goldene*, in: J. Ritter/K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8, Darmstadt 1992, Sp. 450–464; und H.-P. Mathys/R. Heiligenthal/H.-H. Schrey, *Goldene Regel I–III*, in: TRE 13, Berlin/New York 1981, 570–582. Folgenreich für die theologische Ethik waren die Gleichsetzung mit dem Naturrecht sowie (nicht unbestritten) mit dem biblischen Liebesgebot. In jüngster Zeit hat Bruno Schüllers Interpretation der Goldenen Regel deren Verständnis in der katholischen Moralthologie maßgeblich beeinflusst. Er erörtert die Goldene Regel in Verbindung mit dem Liebesgebot und dem kategorischen Imperativ der Selbstzwecklichkeit der Person und folgert, sie enthalte nicht die Forderung nach *Reziprozität* im Handeln, sondern das Kriterium der *Unparteilichkeit*. Vgl. B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Normen. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie*, Düsseldorf³1987, 59–106, bes. 73–93.

⁴ Die Probleme, die mit der Anwendung der Goldenen Regel auf Institutionen, insbesondere im Zusammenhang mit der Bioethik, verbunden sind, werden deutlich bei J. Fuchs, *Die schwierige Goldene Regel*, in: *Stimmen der Zeit* 209 (1991) 773–781.

Zweifel, ob die Goldene Regel ohne weitgehende Zusatzannahmen – die zu Lasten ihrer lebensweltlichen Evidenz gingen – überhaupt das Niveau *kategorischer* Forderungen und moralischer *Rechte* erreicht.

Für die theologische Ethik stellt sich auf einer anderen Ebene die Frage, wie sich das neutestamentliche Liebesgebot und die Aufforderungen der Bergpredigt zur Selbstlosigkeit mit der Ethik der Goldenen Regel ins Verhältnis setzen lassen, scheinen sich hier doch «christliches Proprium» und «allgemeine Ethik» gegenüberzustehen. Dem soll am Schluss der folgenden Erörterung der Goldenen Regel von Paul Ricœurs Ethik aus nachgegangen werden.

2. Die Goldene Regel in Ricœurs ethischer Theorie

Die evaluativen und normativen Aspekte, die in der Goldenen Regel angesprochen sind und die für die Differenzen in ihren ethischen Interpretationen verantwortlich sind, lassen sich im Rekurs auf einige Unterscheidungen identifizieren und einander zuordnen, welche Paul Ricœur in seiner «kleinen Ethik»⁵ eingeführt hat. Die Goldene Regel spielt dort eine wichtige Rolle als Übergangsprinzip, das den Zusammenhang von pränormativer Evaluation und moralischen Normen gewährleistet sowie die ethische Basis der Gegenseitigkeit dort wieder in Erinnerung ruft, wo es darum geht, in komplexen Situationen zu einem angemessenen moralischen Urteil zu gelangen, also bei der Vermittlung moralischer Normen in konkrete praktische Kontexte.

2.1 *Strebens- und Sollensethik*

Die Voraussetzung für eine solche Interpretation der Goldenen Regel besteht in der grundsätzlichen Anlage von Ricœurs Ethiktheorie, die auf neuartige Weise teleologische Strebensethik und deontologische Normethik miteinander vermittelt. Die Überlegungen zur Ethiktheorie stehen in «Das Selbst als ein Anderer» am Ende von Ricœurs Untersuchungen zum Subjektbegriff. In den der «kleinen Ethik» vorangehenden Kapiteln wurde dieser Begriff durch Analysen zum Selbst als Urheber von Sprechakten, Handlungen, Erzählungen eines Lebens fortschreitend angereichert. Die höchste Stufe seiner reflexiven Versicherung in einer geschichtlichen Existenz erreicht das Selbst in der Ethik als dem Ort, wo es sich als dasjenige bezeugt, das seine Handlungen verantwortlich begehrt und auch tatsächlich verantwortet. Ausgehend von einer Phänomenologie des Handlungsfeldes im weiten Sinne verdeutlicht Ricœur, wie im Handeln das Selbst sich seiner als eines, das handeln *kann*,

⁵ So bezeichnet P. Ricœur (*Das Selbst als ein Anderer*, München 1996) selbst die drei Kapitel seines Buches, in denen seine Überlegungen zur Ethik systematisch zusammengefasst werden (s. dort 351). Sie stehen dort im Zusammenhang einer Theorie des geschichtlichen Subjekts, von der ich hier weitgehend absehe. – Seitenzahlen im Text verweisen im Folgenden auf dieses Buch.

vergewissert, und über die reflexive Erfahrung, *gut* zu handeln, zu einem elementaren Selbstverhältnis der Selbstschätzung gelangt. Indem es die Ziele seiner Handlungen in den Zusammenhang des Ziels seines Lebensganzen integriert und zugleich diesen Zusammenhang seines Lebens nur narrativ konstruieren kann, zeigt das Selbst, dass seine geschichtliche, personale Identität wesentlich ethisch zu verstehen ist. Denn der Zusammenhang eines Lebens lässt sich nicht ohne den Bezug auf die darin erstrebten, erreichten, vielleicht auch verfehlten Ziele erzählen, in deren Verfolgung das Subjekt zu dem wurde, was es ist. Das narrativ bewirkte Ineinandergreifen der einzelnen Handlungen und Lebensabschnitte zu einer kohärenten Abfolge übernimmt zu einem gewissen Teil bereits den Versuch, vom in diesem Leben erwünschten Ziel des «guten Lebens» der Lebensganzheit her die einzelnen Handlungen sowie die gesamte Seinsweise zu erklären und damit in einem gewissen Sinne zu rechtfertigen.

Von der Phänomenologie des Handelns, seiner Bewertungen und seiner reflexiven Zurechnung her lassen sich die mit der erzählten Identität des Selbst verbundenen ethischen Implikationen erheblich vertiefen und zu einer Ethiktheorie zusammenfassen. Ricœur geht entsprechend vom handelnden Selbst aus, das sein Handeln zunächst unter dem Aspekt seines Wollens erfährt – letztlich im Horizont seines Wollens, das heißt Strebens nach dem gelingenden Leben –, ehe sich daran normative moralische Ansprüche richten. Ersteres, das teleologische Streben, ist für Ricœur grundlegend; er nennt es Ethik (im engeren Sinn). Hier orientiert er sich an Aristoteles. Die normative Regulierung des Handelns – in Orientierung an Kant – nennt er dagegen Moral (208).⁶

Entlang seines ethischen Leitsatzes «Streben nach dem guten Leben, mit und für den anderen, in gerechten Institutionen» entfaltet Ricœur die intersubjektive Ausdehnung des für das Selbst erstrebten guten Lebens. Ihre Basis hat die Ethik in der Struktur der Praxis und im korrespondierenden praktischen Selbstverhältnis des Subjekts (211ff.). Ricœur weist auf den für eine Ethik grundlegenden Umstand hin, dass das Feld der Praxis nicht nur das Tun, sondern ebenso das «Erleiden» von Handlungen umfasst, im Sinne des Adressatseins oder Betroffenseins vom Handeln anderer. In der Ethik orientiert sich mein Streben nach einem gelingenden Leben am «Guten», nämlich an dem, was ich für mich als gut erstrebe, was mir als zuträglich erscheint für mein Ziel eines Lebens, das meinem Bild von mir selbst entspricht, was ich mir für mich wünsche an Lebens- und Lebensabschnittszielen, Beziehungen und Beziehungsqualitäten, äußeren Umständen, usw. Weil das Praxisfeld aber auch die anderen beinhaltet, spielt die Anerkennung der anderen bereits auf der Ebene des Strebens eine entscheidende Rolle, die dazu führt, dass das erstrebte gute Leben den Beziehungen zu den anderen eine zentrale

⁶ Diese Unterscheidung führt Ricœur als reine Sprachkonvention ein. Ricœurs ethische Gesamtkonzeption bezeichne ich als «Ethiktheorie», um sie von der teleologischen Ethik im o. g. engeren Sinn zu unterscheiden.

Bedeutung beimessen muss. Dass und inwiefern zum ethischen Streben nach dem guten Leben der Bezug auf den und auf die Anderen immer mit hinzu gehört – ebenso wie der Bezug zu jenen Anderen, die mir nicht personal begegnen, sondern mit denen ich in der komplexen Gesellschaft über Institutionen vermittelt zusammenlebe – hat seinen einfachen Grund darin, dass sie zum vollständigen Begriff der Praxis hinzugehören und in meinem Handeln (wie ich in ihrem) immer schon anwesend sind. Diese Struktur wird sogleich eingehender betrachtet, weil im fundamentalen Zusammenhang des Subjekts der Praxis mit den Anderen auch die Grundlagen für die ethische Evidenz zu sehen sind, der die Goldene Regel sich erfreut.

Von der Ebene der Ethik, die durch die teleologische Struktur der Praxis bestimmt wird, unterscheidet Ricœur die der Moral, auf der moralisches Sollen verortet ist. Dass es neben dem Mitsein und Fürsein zum Anderen noch eine andere Art des intersubjektiven Handlungsbezugs gibt, der als moralisches Sollen mit unbedingtem Geltungsanspruch ausgezeichnet ist, liegt daran, dass unser ethisches Streben nach dem guten Leben immer schon unter der Erfahrung der Gewalt steht (266). In der Moral erscheint das *Gute* als *Gesolltes*, weil das Streben nach dem Guten in einem Praxisfeld sich bewähren muss, das durch die Dominanz der einen über die anderen verzerrt ist. Letztlich ist es das Rätsel des Bösen hinter der Gewalt, zu dessen Abwehr die moralische Forderung eintritt: das Gute unter dem Eindruck der möglichen Gewalt und des Unrechts zu sichern.⁷ Im Gegensatz zur Ethik, welche von spontanem Wohlwollen für den Anderen ausgeht, ist das Praxisfeld der Moral durch die Konflikte und die Widersprüche zwischen dem Wollen und Handeln der Personen gekennzeichnet. Die Moral nimmt eine Kritik des naiven ethischen Strebens vor, indem sie die Frage stellt, ob das angestrebte vermeintliche Gute auch tatsächlich gut ist. Denn das Streben verfügt über kein Kriterium, welche Vorstellungen «guter» Ziele im zwischenmenschlichen Leben berechtigt sind, so dass ihre Verwirklichung und Durchsetzung auch anderen zugemutet werden kann. In der Moral hat die Rücksicht auf die anderen die Form eines Imperativs unbedingter Berücksichtigung, die das eigene Wollen und Handeln begrenzt. Mit Kant versteht Ricœur die Überprüfung des Strebens als hypothetische Verallgemeinerung, im Zuge derer es zu fortschreitender Entteleologisierung und Formalisierung kommt. An das ethische Wollen wird das moralische Kriterium herangetragen, ob es mit dem Wollen eines jeden anderen vereinbar ist. Die Moral stellt die Ethik also auf die Universalisierungsprobe (252).

Infolge dessen ist die moralische Norm notwendig mit einer Formalisierung verbunden, die die ethische Handlungsausrichtung, die in der Biographie und der Geschichte des Selbst und seiner Welt wurzelt, auf Grundsätze

⁷ Das Phänomen des Bösen und der Gewalt als eines Skandalon für Philosophie und Theologie ist eine der stärksten Motivationen für Ricœurs Denken; vgl. *Ders.*, *Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie*, in: *Ders.*, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 211–233. Vgl. dazu *O. Mongin*, *Paul Ricœur*, Paris 1994, 208–229.

von jenseits der konkreten Praxiskontexte verpflichtet (247). Daher muss die Moral, so sehr ihre Leistung mit der Formalisierung verbunden ist, bei ihrer «Anwendung» mittels einer hermeneutischen Leistung wieder mit der Praxis vermittelt werden. Ricœur's Ethiktheorie berücksichtigt diese Problematik in einem dritten Schritt, der unter dem Stichwort der «praktischen Weisheit» das moralische Situationsurteil zum Gegenstand macht. Er zeigt auf, wie in konkreten Konfliktfällen die moralische Entscheidungsfindung um einer gerechten Situationsbewältigung willen auf die ethischen Intentionen zurückgreift, welche in der Norm bewahrt («aufgehoben») sind. Ricœur's Ethiktheorie verfügt folglich über eine dreigliedrige Struktur, die sich in Thesenform folgendermaßen wiedergeben lässt: Die Ethik ist grundlegender als die Moral und geht ihr voraus; das ethische Streben muss notgedrungen durch die Moral hindurch, die eine moralische Kritik am naiven Streben vornimmt; die moralischen Normen führen bei ihrer Umsetzung in Entscheidungskonflikte, die sich mit den Mitteln der Deontologie allein nicht lösen lassen und den Rekurs auf die «ethischen Ressourcen der Moral» notwendig machen (208f.). Wenn auch die kritische Funktion der deontologischen Moral an ihre Abkehr von der ethischen Teleologie geknüpft ist, kann sie das unsichtbare Band nicht völlig kappen, das sie mit dem *Sinn* der Ethik verbindet. Dieser Sinn der Ethik besteht in geschichtlichen Wertüberzeugungen, die in moralischen Anwendungsperplexitäten wieder in den Vordergrund treten, freilich auf dem kritischen Niveau der Moral, das das «naive» Streben nach dem «guten» Leben hinter sich gelassen hat. Ethik und Moral können also nicht auf einander reduziert werden, sondern sind komplementär zu einander und stehen in einem Über- und Unterordnungsverhältnis.

2.2 Fürsorge als fundamentales Verhältnis zwischen Selbst und Anderem

Inwiefern kann die Goldene Regel als Übergangsformel zwischen Ethik und Moral, Streben und Sollen verstanden werden? Dazu muss das ethische Streben selbst weiter untersucht werden.

Der Ansatz beim Selbst und seinem Streben nach einem ganzen, gelingenden Leben darf nicht so verstanden werden, als suche ein Subjekt sein Glück und käme dabei auf den Gedanken, dass zu seinem Erreichen die Mitmenschen, mit denen es zu tun hat, ebenfalls berücksichtigt werden müssen, und zwar insofern (und nur) sie als Umstände, die zum Glück beitragen oder ihm entgegen stehen können, Beachtung fordern. In Wirklichkeit ist es viel eher so, dass das Selbst in seinem Selbstsein immer schon in personalen und sozialen Beziehungen steht und nicht erst sekundär in sie verwickelt wird. Ricœur weist darauf hin, dass die interpersonale Erstreckung wesentlich dem Streben nach dem eigenen «guten» Leben innewohnt. Grund dafür ist die Tatsache, dass das Feld der Praxis primär in Interaktionsverhältnissen besteht, die wiederum zu sehen sind als solche zwischen Individuen – wo dem Ich der Andere phänomenal begegnet – und solche, wo das Selbst mit anonymen Anderen in Institutionen vermittelt wird.

Das Streben nach dem guten Leben steht also in einem Handlungsfeld, das wesentlich durch Verhältnisse von Tun und Erleiden gekennzeichnet ist. Es hat daher, so Ricœur, die Gestalt eines fundamentalen Wunsches nach ausgeglichenen Interaktionsbeziehungen, also nach einem Verhältnis der gleichen Anteile von «Geben» und «Empfangen» im Handeln. Im Bereich der vielfältigen «dialogischen» Ich-Du-Beziehungen wählt Ricœur den emblematischen Begriff der «Fürsorge», der diesen ursprünglichen Wunsch nach dem ausgeglichenen Miteinander verdeutlichen soll. Für den Bereich der Gemeinschaft verweist Ricœur auf den Sinn für Gerechtigkeit, der das Entsprechende für die Strukturen anstrebt, in der das Selbst mit den vielen anderen verkehrt. Da die Goldene Regel von Beziehungen zwischen Individuen spricht, werden wir uns hier auf Ricœurs Ausführungen zur Fürsorge beschränken.⁸

Als Modell des gelungenen und (idealtypischerweise) unproblematischen Interaktionsverhältnisses zwischen Selbst und Anderem zieht P. Ricœur die Freundschaft heran. Die Freundschaft ist ein Verhältnis der Gegenseitigkeit, in dem die Freunde im Streben nach dem guten Leben vereint sind, insofern den Anderen um seiner selbst willen zu lieben heißt, für ihn das Gute zu wollen, das er für sich erstrebt (221–229). Die Freundschaft ist für die ethische Fürsorge deshalb modellhaft, weil in ihr das spontane und freudige Gefallen am Wohl des Anderen und das Mitwollen des Guten für den Anderen verwirklicht sind, die in anderen Gestalten der Ich-Du-Beziehungen von der Fürsorge erst angezielt und erhofft werden. Dort muss die Ausgeglichenheit der Handlungsbeziehungen im Durchgang durch ihre Ungleichheit angestrebt werden. Es ist etwa an den Fall zu denken, dass das Selbst sich einem hilfsbedürftigen Anderen helfend zuwendet. Hier scheint nur vom Selbst die Aktivität auszugehen, die der Andere empfängt, d. h. «erleidet». Die Ausgeglichenheit, um die es der Fürsorge ist, kommt hier nicht nur durch die geleistete Hilfe zustande, welche den Anderen in seinem Selbstand wieder aufrichtet, sondern mehr noch durch das Eingeständnis dessen, der als Hilfeleistender der Tätige ist, dass er selbst der Hilfe bedarf (ihrer bedürfen kann), und der sich somit in der Schwachheit des Anderen wiedererkennt. Fürsorge meint die fundamentale Offenheit oder Bereitschaft (*disponibilité*), auf den Anderen einzugehen und ihn als einen ebenfalls nach dem «guten Leben» Strebenden anzuerkennen. Den Grund der Fürsorge findet Ricœur im ethischen Selbstverhältnis der Selbstschätzung. Das Selbst schätzt sich selbst weniger wegen der «guten» Handlungen, die es vollbringt, als vielmehr wegen seiner *Handlungsfähigkeit*. In der Gewissheit, handeln und gut handeln zu können, hat es die Überzeugung von sich selbst als einem Subjekt, d. h. als einem Wesen, das für sein Dasein verantwortlich ist. Die Selbstschätzung, die im Bewusstsein des eigenen Tun-könnens gründet, ist somit das funda-

⁸ Zur Institutionenethik vgl. auch Ricœurs Präzisierungen in: *Ders., Le Juste*, Paris 1996, sowie meine Untersuchung Ricœur und Rawls. Zugleich ein Querschnitt durch Ricœurs «kleine Ethik», in: A. Breitling/S. Orth/B. Schaaff (Hrsg.), *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik*, Würzburg 1999, 37–58.

mentale Selbstverhältnis des ethischen Ich. Sie erstreckt sich dadurch auf die Fürsorge, dass in ihr das Gefühl mitgegeben ist, dass zur Verwirklichung des Tun-könnens in gelingender Praxis das ausgeglichene Handlungsverhältnis zum Anderen von hoher Bedeutung ist (233). Die Fürsorge hat also auf der Ebene der Ethik die Gestalt des spontanen Wohlwollens für den Anderen, das im Durchgang durch die Ungleichheit die Gleichheit oder Gegenseitigkeit in der Interaktion sucht (231). Im Gegensatz zur Moral, die die Gegenseitigkeit imperativisch fordert, ist die ethische Fürsorge nicht durch Normativität gekennzeichnet. Sie ist vielmehr das ursprüngliche Verhältnis zum Anderen, auf der alle Versuche der Moral aufbauen, das richtige und gerechte Verhältnis zum Anderen zu *definieren* und zu regulieren.

Der Übergang zur Moral wird durch die Existenz der Gewalt notwendig. In Konsequenz aus der Einsicht in die Bedeutung der Selbstschätzung als der Wurzel der Ethik im Tun-können, versteht Ricœur Gewalt als eine Verminderung oder Zerstörung des Tun-könnens des Anderen: In ihren mannigfachen Gestalten dominiert in der Gewalt ein Wille über einen anderen und manipuliert, hindert oder unterdrückt ihn in seiner Verwirklichung. Der Gewalt stellt sich die moralische Norm mit einem gebieterischen «Nein!» entgegen; damit führt sie das Verbot in die Sphäre der Ethik ein, die bislang durch den Wunsch gekennzeichnet war (268). Die Moral versucht mit der Tatsache fertig zu werden, dass unser Wollen keineswegs konfliktfrei mit dem Wollen der anderen zusammengeht, sondern im Gegenteil durch die Existenz der Gewalt bereits in einem verzerrten Interaktionsraum steht, in dem die *Berechtigung* des Wollens geklärt werden muss. Den Übergang von der Ebene der Ethik zu derjenigen der Moral beleuchtet Ricœur dadurch, dass er die Goldene Regel als eine Übergangsformel zwischen beiden interpretiert (265).

2.3 Die Goldene Regel als Formalisierung der ethischen Fürsorge

Inwiefern steht die Goldene Regel zwischen ethischem Streben und moralischem Gebot? Die Ebene der Moral wird vom Prinzip der Autonomie regiert, das sich im kategorischen Imperativ ausdrückt. Der moralische Imperativ fordert, allein nach solchen praktischen Grundsätzen zu handeln, die ein jeder sich zu eigen machen könnte. Mit Kant legt Ricœur den kategorischen Imperativ im Bereich der Ich-Du-Beziehungen als Gebot der Personachtung aus, demzufolge «die Menschheit» sowohl in der eigenen Person, als in der Person eines jeden anderen, «jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel» zu gebrauchen ist.⁹ Als Reaktion auf asymmetrische, verzerrte Interaktion lässt die Personachtungsformel des kategorischen Imperativs nur solches Handeln als moralisch gerechtfertigt gelten, das die Integrität des Anderen achtet. Damit reiht sie sich in die Entteleologisierungsstrategie der Moral ein,

⁹ Vgl. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA (=Akademieausgabe) IV, 429; P. Ricœur, s. Anm. 5, 269.

die um des Unbedingten willen von allem «Empirischen», mit den zufälligen Wünschen einer Person Verbundenen, abzusehen verlangt. Die moralische Achtung für die Person als Zweck an sich bricht die ethische Orientierung an Handlungszielen ab und macht allein die Universalisierbarkeit, repräsentiert im Begriff der «Menschheit», zum Kriterium der Moralität.

Im moralischen Imperativ scheint so ein Bezug auf die Fürsorge mit ihrem Streben nach dem Guten mit und für den Anderen gänzlich getilgt zu sein, ist er doch darauf eingestellt, mögliches Handeln danach zu beurteilen, ob es dem Universalisierungskriterium genügt, ohne den Gegenstand des Wollens zu berücksichtigen. Wenn man jedoch, wie Ricœur vorschlägt, den Imperativ als Formalisierung der Goldenen Regel interpretiert, werden sowohl die Verbindung zur ethischen Fürsorge als auch die Stelle des Bruchs mit ihr deutlich. Denn die Goldene Regel ist selbst eine Formel, die mit ihrem Appell an das Gewünschte oder Nichtgewünschte einerseits der Ethik angehört, andererseits sich durch ihre Formalität – denn sie sagt ja nicht, was gewünscht oder verabscheut wird – bereits in Richtung Moral bewegt hat. Sie orientiert sich am Begehren, das das eigene Handeln animiert und in Bewegung setzt. Indem die eigenen Handlungswünsche auf andere verallgemeinert werden, soll die Legitimität des Handelns ausgewiesen werden. Die Formalität der Goldenen Regel zeigt, dass sie bereits von asymmetrischen Interaktionssituationen ausgeht. So kann sie als Aufnahme des spontanen Wohlwollens für den Anderen unter dem Eindruck ungleicher Handlungsverhältnisse gelten. Besonders die positive Formulierung der Goldenen Regel, die auffordert, für den Anderen zu tun, was man gerne an sich selbst getan sähe, zeigt die Nähe zur Fürsorge.

Die Begrenztheit der Goldenen Regel liegt jedoch in ihrer unvollkommenen Formalität. Sie erlaubt es letztlich nicht, mit der Asymmetrie des Handelns wirklich fertig zu werden. Denn die Orientierung am eigenen Wollen oder Nichtwollen legt die angestrebte Reziprozität auf die eigenen Präferenzen fest. Damit bleibt die Goldene Regel auf – im kantischen Sprachgebrauch – empirische Neigungen angewiesen, die als moralisches Kriterium gerade ausgeschlossen werden müssen. In der Tat kann ja nicht als gesichert gelten, dass der Andere das, was ich nicht will, ebenfalls nicht will, oder dass er so behandelt werden möchte, wie ich das für mich gutheiße (270). Ich bin nicht berechtigt, dem Anderen Handlungsweisen zuzumuten, die ich für mich als erstrebenswert oder vielleicht auch nur als hinnehmbar annehme. Denn was erlaubt mir anzunehmen, der Andere wolle dies ebenfalls? Der Goldenen Regel fehlt ein Kriterium zur Bestimmung dessen, *was* als zumutbares und damit berechtigtes Wollen gelten kann und welches Handeln mit Recht den Anspruch erhebt, den Anderen im rechten Maß zu berücksichtigen. Die Gegenseitigkeitsregel sagt nämlich nichts darüber aus, was im Anderen und reziprok in mir selbst der unbedingten Berücksichtigung bedarf und sie deshalb kategorisch einfordern darf. Gerade das aber leistet der kategorische Imperativ, wenn er verlangt, die «Menschheit» in meiner Person wie in jeder anderen Person zum Gegenstand von «Achtung» zu machen. Damit formuliert er die Universalität des moralischen Gesetzes der ersten

Formulierung des kategorischen Imperativs für den Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen, indem er auf das Allgemeine in einer jeden Person verweist, nämlich ihre «Menschheit». Die Menschheit ist für Kant der «intelligible Charakter» eines jeden Menschen, das heißt seine Vernunft und seine Ausstattung mit innerer Freiheit, sich zu einer Handlung zu entschließen – also die menschliche *Moralfähigkeit*.¹⁰ Die Menschheit-Formel des kategorischen Imperativ führt Ricœur zufolge mit dem Verweis auf die Person als Selbstzweck das Anliegen der Goldenen Regel fort, geht aber wesentlich weiter, indem sie von individuellen Wertsetzungen absieht und an ihrer Stelle die Achtung vor dem Anderen als «Zweck an sich selbst» setzt.¹¹

2.4 Die «ethische Intention» der Norm im moralischen Situationsurteil

P. Ricœurs Interpretation der Selbstzweck-Formel des kategorischen Imperativs als vollendete Formalisierung der Goldenen Regel verfolgt allerdings zwei Absichten. Die erste haben wir gerade kennen gelernt: Die Goldene Regel reagiert auf die Asymmetrie in der Interaktion durch die Forderung nach Reziprozität zugunsten eines Gleichgewichts zwischen Selbst und Anderem. Zugleich wird die Begrenztheit der Goldenen Regel erkannt, weil sie angesichts der Gewalt nicht angeben kann, worin ein berechtigter Bezugspunkt für dieses Gleichgewicht besteht. Ihr fehlt das moralische Kriterium, über das der Imperativ kraft der Universalisierungsprobe im Begriff der «Menschheit» und seiner konsequenten Formalität verfügt. Auf dem Weg zur Ebene der Moral muss die Goldene Regel also zurückbleiben, weil sie nicht-universalisierbare Elemente enthält, die sie an individuelle Wertansichten binden, welche der moralischen Legitimitätsprüfung erst noch bedürfen.

Die Argumentationsrichtung, in der wir Ricœur bislang gefolgt sind, betrifft jedoch nur die «Begründung» der moralischen Normativität, nicht die gegenläufige, absteigende Richtung ihrer «Anwendung». Denn es gilt, jene Handlungsmaßstäbe, die die Universalisierungsprobe bestanden haben und die als moralische Pflichten (Normen) ausgewiesen wurden, wieder in die Kontexte der Praxis zu überführen, aus denen sie im Zuge der Universalisierung entnommen wurden. Im Klartext: aus einer (notwendig allgemeinen)

¹⁰ Kant spricht auch vom «homo noumenon» im Gegensatz zum «homo phaenomenon»; «Menschheit» meint den vernunftbegabten, verpflichtungsfähigen «homo noumenon» (vgl. I. Kant, *Metaphysik der Sitten-Tugendlehre*, AA VI, 418); vgl. dazu R. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin 1990, 124–128.

¹¹ Die Frage, was die zweite Formel des kategorischen Imperativs *genau* fordert oder verbietet, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Jedenfalls ist danach ein Handeln Pflicht, das die «Menschheit» und damit die Handlungsfähigkeit in jedem Menschen zum Maßstab gleicher Berücksichtigung macht; vgl. F. Ricken, *Homo noumenon und homo phaenomenon. Ableitung, Begründung und Anwendbarkeit der Formel von der Menschheit als Zweck an sich selbst*, in: O. Höffe (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt a. M. 1989, 234–252. Ausgehend vom Begriff der Handlungsfähigkeit hat A. Gewirth die Begründung moralischer Normen durchgeführt; vgl. *Ders., Reason and Morality*, Chicago 1978.

Norm muss eine (singuläre) Handlung werden. Hier führt Ricœur die Goldene Regel ein weiteres Mal an, dieses Mal um den Verdacht zu erhärten, die moralische Norm habe sich trotz ihrer Entteleologisierungsstrategie nicht gänzlich von ihrem ethischen Ursprung lösen können und diesen als ethische Intention bewahrt. Für das moralische Situationsurteil ist es P. Ricœurs These zufolge notwendig, auf diesen ethischen Sinn der Norm – ihre Wurzeln im Streben nach dem «guten» Leben mit und für dem Anderen – als hermeneutischen Schlüssel zurückzugreifen. Wieder ist es die Goldene Regel, die den Übergang aufdecken hilft, diesmal jedoch den von der Moral zur Ethik.

Sieht man die Goldene Regel als Hintergrund, entdeckt man mit Ricœur ein «subtiles Missverhältnis» zwischen den beiden Zentralbegriffen des kategorischen Imperativs (274). Die im Begriff der Menschheit repräsentierte Universalität steht in latenter Spannung zur Pluralität der Personen. Diese Spannung tritt nicht bei der Begründung von Normen zu Tage, sondern erst bei deren Vermittlung mit Praxiskontexten und konkreten Situationen, wenn hinter der «Menschheit» in den beteiligten Personen deren Pluralität und schließlich deren Andersheit hervortritt (320). Diese Spannung kann die Gestalt eines Konfliktes in der moralischen Achtung annehmen, nämlich zwischen der Achtung vor dem Gesetz und der Achtung vor der Person des Anderen. Sie ist von der Goldenen Regel her zu entdecken, wenn man bedenkt, wie der Bezug auf die konkreten Personen mit ihren Strebenszielen bei der Normanwendung hergestellt wird. Muss ich in konkreten Entscheidungssituationen strikt «aus Pflicht» dem genauen Wortlaut der Norm folgen oder darf ich eine Ausnahme *zugunsten des Anderen* machen? Bekanntlich lehnt Kant jede Ausnahme von der Norm als widersprüchlich, also als moralisch schlecht ab.¹² Allerdings kommen für ihn nur solche Ausnahmen in Betracht, die das handelnde Ich sich zu seinen eigenen Gunsten einräumen will und die als Versuch, sich von der Norm zu dispensieren, unmoralisch sind. Paul Ricœur geht es hier jedoch um ein Abweichen von der Norm, das weniger deren Regelmäßigkeit in Frage stellt, sondern vielmehr die Entsprechung zur Einzigartigkeit des involvierten Anderen zum Problem macht. Denkbar wäre eine Situation, die in Handbüchern gerne als Problematik der Wahrheit am Krankenbett besprochen wird. Natürlich ist und bleibt eine Lüge moralisch verwerflich. Andererseits kann es Kranke (oder Angehörige) geben, denen die Wahrheit über ihren Zustand nicht zuzumuten ist. Die moralische Intuition wird daher davor zurückschrecken, die geforderte Wahrheit mitzuteilen. Allerdings besteht die «Lösung», die Ricœur hier unter dem Titel der «praktischen Weisheit» anzielt, nicht einfach darin, die Norm außer Kraft zu

¹² Vgl. I. Kant, Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, AA VIII, 423–430. Kant argumentiert, eine falsche Aussage schade «jederzeit einem Anderen, wenn gleich nicht einem anderen Menschen, doch der Menschheit überhaupt» (ebd. 426), und setzt damit bei der verletzten Universalität des Gesetzes an und der Widersprüchlichkeit der Maximen, kann damit aber gerade nicht die interaktionelle Eigenart der Norm berücksichtigen, nämlich was der *Anderer* (berechtigterweise) von meinem Verhalten erwartet.

setzen und die Unwahrheit zu sagen oder gar eine weitere Regel zu formulieren, die Lügen am Krankenbett gestattet. Ganz im Gegenteil ist ein Verhalten zu finden, das die moralische Norm so wenig wie möglich verletzt und so viel wie möglich von ihrem Sinn bewahrt (325). Etwa indem ein Umgang mit dem Kranken gefunden wird, der diese Information weniger wichtig erscheinen lässt und die Annahme des eigenen Lebensweges befördert. Aber dieses Verhalten kann selbst nicht wieder regelbar sein, da es vom involvierten Anderen sowie vom handelnden Selbst abhängig ist und ihrer unverwechselbaren Eigenheit Rechnung tragen muss.

Worauf es in unserem Zusammenhang ankommt, ist die Intuition, die in solchen Situationen bisweilen auftaucht und eine bestimmte, anerkannte Norm für die konkrete Situation als kontraintuitiv erscheinen lässt. Ricœur sieht hier den ethischen Sinn der moralischen Norm hervortreten und die Interpretation von Norm *und* Situation übernehmen. Genau ist es die ethische Fürsorge, die im Konflikt zwischen Achtung fürs Gesetz und Achtung für die Person die Option zugunsten des Anderen trifft. Die Fürsorge als Wollen des Guten für den Anderen interpretiert den Sinn der moralischen Norm und lässt so ein moralisches Situationsurteil finden, das sich zum Maßstab macht, ob das geforderte Handeln dem Anderen angemessen ist und ihm entspricht (324). Wesentlich ist dabei die Einsicht, dass die moralische Norm nicht als ungeeignet oder sogar falsch abgelehnt wird, sondern dass es bei ihrer situativen Interpretation darum geht, das zur Richtschnur zu machen, warum es überhaupt eine moralische Norm gibt. Hier verweist Ricœur auf die Goldene Regel: Sie reagiert ja mit ihrer Gegenseitigkeitsforderung auf die ursprüngliche Asymmetrie zwischen dem Handelnden und dem Leidenden (322) und zielt auf ein Gleichgewicht ab, wie es die ethische Fürsorge wünscht. Als Hintergrund der Norm rückt sie den Anderen wieder in den Blick, wie er als ein seinerseits nach dem «guten» Leben strebendes Selbst ursprünglich anerkannt wird. Nur sind ethisches Streben und Goldene Regel nun durch das Feuer der moralischen Kritik hindurch gegangen und haben das Stadium der Naivität hinter sich gelassen. Ricœur trägt dem darin Rechnung, dass er keineswegs zur Goldenen Regel zurückkehrt, als sei der moralische Imperativ nun obsolet geworden oder gar gescheitert; im Gegenteil geht es bei der praktischen Weisheit darum, ein *moralisches* Situationsurteil zu fällen und sich bei seiner Findung von jener *ethischen* Erfahrung, die die Goldene Regel unter dem Eindruck der Gewalt zum Ausdruck bringt, auf die Erwartung des Anderen hinweisen zu lassen.¹³

Auf dem Weg zur Anwendung wird die Norm selbst einer Prüfung unterzogen – nämlich durch die Umstände und Folgen – und eine besondere Art von «Ausnahmen» bietet sich an: «die Ausnahme erhält hier ein anderes

¹³ Darum ist es irreführend, wie S. Orth davon zu reden, Ricœur sehe die Goldene Regel als «sinnvolle Alternative» zum kantischen Imperativ an; vgl. S. Orth, *Das verwundete Cogito und die Offenbarung*. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie, Freiburg i. Br. 1999, 272. Es geht keineswegs darum, beide zu Alternativen zu erklären, sondern den einen durch die andere zu *interpretieren*.

Gesicht, oder vielmehr: Sie wird zu einem Gesicht [visage], insofern die wahre Andersheit der Personen aus jeder von ihnen eine Ausnahme macht.» (321). Das moralische Handeln wird somit als ein Handeln verstanden, in dem nicht allein das Subjekt sich selbst und seiner personalen Identität verpflichtet ist, in Übereinstimmung seiner Freiheit mit ihrem eigenen Anspruch zu handeln. Vielmehr wird das für das handelnde Selbst grundsätzliche Verhältnis zum Anderen deutlich, so dass Selbstsein konstitutiv im Verhältnis zum Anderen zu sehen ist. Mit Ricœur kann man im moralischen Handeln eine Versprechensstruktur ausmachen,¹⁴ insofern es stets auf Andere bezogen ist, und sich nicht allein die Sorge um die persönliche Integrität zum Richtmaß macht, sondern *zugleich* die Entsprechung zur Andersheit des Anderen.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die Goldene Regel in Ricœurs Ethiktheorie eine bedeutende Position einnimmt. Sie ist zwar kein zentrales Prinzip wie das Streben in der Ethik oder Norm und Imperativ in der Moral, und auch kein ethischer oder moralischer Zentralbegriff wie Fürsorge oder Autonomie, aber übernimmt eine Scharnierfunktion zwischen den Ebenen der Ethik und der Moral sowie der Moral und ihrer «Anwendung» in der praktischen Weisheit. Sie ist eine moralische Grundregel, in der sich aufgrund der Nähe zum grundlegenden ethischen Streben ein moralisches Allgemeinwissen ausspricht.¹⁵ Als eine Übergangsfomel muss sie zurückgelassen werden, damit überhaupt das Niveau der Moral erreicht wird, und erst von dieser aus wird sie wieder aufgegriffen. Die Goldene Regel repräsentiert das Verlangen nach Gleichheit zwischen Selbst und Anderen, das auf der praktischen Struktur des Handelns und Erleidens aufruht. Letztlich wurzelt sie in einem Anerkennungsverhältnis, das seine Ressource in der ethischen Selbstschätzung und der moralischen Selbstachtung des Subjekts hat, die wesentlich die Affizierung durch den Anderen einschließen.

3. Goldene Regel und Liebesgebot: Theologie und Ethik in Ricœurs Religionsphilosophie

Im philosophischen Bemühen, das Selbstsein des Subjektes reflexiv über seine Äußerungen in geschichtlichen Werken – vor allem in Texten – zu denken, hat sich Ricœur auch mit den großen Texten des Christentums befasst.¹⁶

¹⁴ Vgl. zu dieser Interpretation von Ricœurs Ethik *B. Liebsch*, Versprechen, ethische und moralische Ausrichtung des Selbst, in: *Ders.* (Hrsg.), *Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*, Freiburg i. Br./München 1999, 224–259.

¹⁵ Vgl. *P. Ricœur*, The Golden Rule. Exegetical, and Theological Perplexities, in: *New Testament Studies* 36 (1990) 392–397, hier 392. Dort wird sie als «basic moral rule» bezeichnet, die «our common morality» ausdrückt.

¹⁶ Vgl. *P. Ricœur*, De l'interprétation, in: *Ders.*, *Du texte à l'action*, Paris 1986, 11–35; *Ders.*, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995. Vgl. auch den kurzen Überblick zu Ricœurs Religionsphilosophie in: *K. Wolf*, *Religionsphilosophie in Frankreich. Der «ganz Andere» und die personale Struktur der Welt*, München 1999, 115–141.

Dabei besteht Ricœur – ungeachtet seiner protestantischen Überzeugungen – durchweg darauf, seine philosophischen Schriften ausschließlich als philosophische zu verstehen, die sich nicht auf Glaubensgewissheiten berufen und zu deren Vokabular der Begriff «Gott» nicht gehört.¹⁷ Ricœurs phänomenologisch-hermeneutische Religionsphilosophie entdeckt in der Religion eine Antwortstruktur, der jedoch nicht eine *Frage*, sondern ein *Anruf* korrespondiert (36). Der Glaube ist eine Praxis, genauer: eine Existenzweise, die dem Anruf des biblischen «großen Codes» entspricht. Als existentielle Antwort auf den Anruf scheint der religiöse Glaube in die Nähe des *Gehorsams* zu rücken und folglich dem modernen Autonomieanspruch fundamental entgegengesetzt zu sein: «Die religiöse Antwort ist gehorsam im starken Sinne eines Hörens, in dem die Überlegenheit, d. h. die Position der Erhabenheit des Anrufs anerkannt, eingestanden und bekannt wird.»¹⁸ Den Glauben als Antwort auf einen Ruf zu verstehen heißt folglich, das religiöse Selbst als *abhängig* zu sehen, nämlich von dem Ruf, welcher ihm vorausgeht und dessen Anspruch es genügen muss.

Ricœurs Theorie des religiösen Subjekts kann hier nicht näher Gegenstand sein. Mein Interesse gilt dem systematischen Ort, den Ricœur der Goldenen Regel in ihrem Verhältnis zum christlichen Liebesgebot (Mt 5,44) zuerkennt. Ricœurs Ausführungen in seinen religionsphilosophischen Aufsätzen sind m. E. in den Kontext seiner umfassenden Theorie des Selbst und – in unserem Zusammenhang besonders – seiner Ethiktheorie einzuordnen. Zu unserer Fragestellung gibt Ricœur einen ersten Hinweis, wenn er schreibt, der biblische Glaube stelle unter dem Signum der «Liebe» Ethik und Moral in eine neue Perspektive, die durch die «Nennung Gottes» geeint wird (37). Jedoch füge die Religion zu den Begriffen des Guten und des Verpflichtenden, die die Ethik und die Moral konstituieren, nichts hinzu.

Ricœur versucht das Verhältnis von Moral und Religion zu bestimmen, indem er reflektiert, was mit der Goldenen Regel als einer Grundregel der allgemeinen Moralität geschieht, wenn sie in einen religiösen Kontext – den des Christentums – gestellt wird.¹⁹ Die Goldene Regel findet sich im Neuen

¹⁷ Im Vorwort von «Das Selbst als ein Anderer» hat Ricœur zuletzt klar gemacht, dass seine Philosophie in dem Sinne «agnostisch» ist, als sich für sie die Frage nach Sein oder Nichtsein Gottes nicht stellt. Ebenso wie gegen eine ontotheologische Verquickung der Philosophie verwahrt sich Ricœur gegen eine kryptophilosophische Inanspruchnahme des religiösen Glaubens (ebd. 36). Vgl. auch *Ders.*, Gott nennen, in: B. Casper (Hrsg.), Gott nennen: Phänomenologische Zugänge, Freiburg i. Br. 1981, 45–79, bes. 57. Von diesen Bestimmungen her sind m. E. auch Ricœurs religionsphilosophische Untersuchungen als *philosophische*, nicht als theologische zu lesen. Vgl. auch *Ders.*, *Phénoménologie de la religion*, in: *Ders.*, *Lectures 3*, s. Anm. 7, 263–271.

¹⁸ «La réponse religieuse est obéissante, au sens fort d'une écoute où est reconnue, avouée, confessée, la supériorité, entendons la position de Hauteur de l'appel.» (P. Ricœur, *Phénoménologie de la religion*, s. Anm. 17, 265; meine Übersetzung).

¹⁹ Vgl. P. Ricœur, *The Golden Rule*, s. Anm. 15; *Ders.*, *Entre philosophie et théologie I: la règle d'or en question*, in: *Ders.*, *Lectures 3*, s. Anm. 7, 273–279; *Ders.*, *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et justice*, Tübingen 1990; *Ders.*, *Une obéissance aimante*, in: *Ders./A. LaCocque*, *Penser la bible*, Paris 1998, 157–189.

Testament in ihrer positiven Version, und zwar an prominenter Stelle, nämlich in der Bergpredigt (Mt 7,12) und in der Feldrede (Lk 6,31). Ganz offensichtlich steht sie dort aber in einem Kontext, der mit ihr nicht ohne weiteres in Einklang zu bringen ist bzw. der ihr klar zu widersprechen scheint. Insbesondere Lukas lässt auf die Goldene Regel harte Worte von Jesus folgen, die sie in Abrede stellen:

«Wenn ihr nur die liebt, die euch lieben, welchen Dank erwartet ihr dafür? Denn auch die Sünder lieben die, von denen sie geliebt werden. Und wenn ihr nur denen Gutes tut, die euch Gutes tun, welchen Dank erwartet ihr dafür? Das tun auch die Sünder. [...] Ihr aber sollt eure Feinde lieben und sollt Gutes tun und leihen, auch wo ihr nichts dafür erhoffen könnt» (Lk 6,32f.35).

In diesem kleinen Abschnitt der Feldrede rahmt das zweimalige Gebot der Feindesliebe die Goldene Regel ein (Lk 6,27.35) und weist schließlich durch die Verheißung – «Söhne des Höchsten» genannt zu werden – über den Bereich des Zwischenmenschlichen hinaus. Die Kritik an der Goldenen Regel durch das Ethos der Feindesliebe und der Nicht-Entsprechung speist sich aus der göttlichen Barmherzigkeit, die sich unbesehen an alle richtet, und gipfelt in dem Gebot «Richtet nicht, dann werdet ihr nicht gerichtet» (Lk 6,36f), in dem man geradezu eine Wiederaufnahme der Goldenen Regel *nach* ihrer Kritik erkennen kann.²⁰

Wird in der Feldrede – und in der Bergpredigt entsprechend – nicht die Goldene Regel mitsamt ihrer ethischen Logik der Gegenseitigkeit desavouiert und durch ein religiöses Gebot der Feindesliebe, das sich aus der göttlichen Barmherzigkeit (Lk 6,36) ableitet, abgelöst? Offensichtlich prallen hier unterschiedliche Vorstellungen aufeinander, eine ethische Regel und ein religiöses Gebot. Will man die Ethik nicht einfach durch Religion bzw. eine eigenständige christliche Ethik ersetzt sehen und daran festhalten, dass der Glaube an der Begrifflichkeit des Ethischen nichts ändert, bietet es sich an, beide sprachliche Äußerungen auf unterschiedlichen Ebenen zu sehen und sie von diesen aus in ein dialektisches Verhältnis zu setzen. Die entscheidende Frage betrifft die Art des Gebots im Liebesgebot. P. Ricœur formuliert die Verhältnisbestimmung in der These, die Religion versetze jede Erfahrung – die ethische eingeschlossen – in die «Perspektive einer Ökonomie der Gabe».²¹ Diese Begriffe bedürfen der Erläuterung. Als Ökonomie bezeichnet Ricœur das gesamte Symbolnetz sprachlicher Ausdrucksformen, das das Selbst- und Weltverstehen der gläubigen Subjekte bestimmt. Der Aspekt der Gabe beruht in dem persistenten Gefühl des Glaubenden, von einem Vorgängigen absolut abhängig zu sein. Es konstituiert mit dem Glaubenden jenes geschichtliche, existentielle Ruf-Antwort-Verhältnis, das Ricœur als spezifisch für die Religion (mindestens die jüdische und christliche) ansieht.²² Die Ökonomie der Gabe geht dabei wesentlich über die Ethik hinaus. Sie umfasst Vorstel-

²⁰ Für wertvolle exegetische Hinweise danke ich Herrn H.-U. Weidemann, Tübingen.

²¹ Vgl. P. Ricœur, *La règle d'or en question*, s. Anm. 19, 276.

²² Vgl. *Ders.*, *Phénoménologie de la religion*, s. Anm. 17.

lungskomplexe wie die Schöpfung, die Bestimmung und Zukunft der Menschen, die unerkannten Möglichkeiten des Seins (im Modus der Hoffnung auf Gott) usw., in denen phänomenologisch Elemente von Daseinsweisen zu sehen sind. Innerhalb der Ökonomie der Gabe interpretiert Ricœur auch den Sinn des biblischen Liebesgebotes, Gott und den Nächsten zu lieben, das außerhalb dieser ein sinnloser *Befehl* zur Liebe bliebe. Das Liebesgebot ist, so Ricœur in Anlehnung an Franz Rosenzweig, zu verstehen als Bitte des Liebenden an den Geliebten, wiedergeliebt zu werden. Damit schreibt es sich in die Ruf-Antwort-Struktur der Religion ein: Das Liebesgebot ist mit der Liebe selbst gleichzusetzen, die sich gebietet.²³ Keineswegs ist das Liebesgebot ethische Norm oder moralisches Gesetz. Entsprechend sieht Ricœur auch das Gebot der Feindesliebe aus Feldrede und Bergpredigt als «supra-ethisches» Gebot: Es stellt die Unterscheidung zwischen Freund und Feind in Frage, weil es sich aus der Erfahrung der Gabe speist, dass ich bereits empfangen habe und daher im Stande bin, selbst zu geben.²⁴ Mit der Überwindung der Trennung in Feindschafts- und Freundschaftsverhältnisse stellt das Liebesgebot jedoch gleichzeitig eine ethische Projektion vor, die zum Handeln auffordert und sich darin anschickt, die Reziprozitätslogik der üblichen Moral, wie die Goldene Regel sie formuliert, zu überwinden. «In dem Augenblick, in dem die Ökonomie der Gabe das Feld der Praxis betrifft, entwickelt sie eine *Logik der Überfülle*, die zumindest zunächst der *Entsprechungslogik* der Alltagsethik völlig entgegengesetzt ist.»²⁵ Also doch Desavouierung der allgemeinen Ethik durch den Glauben und seine «neue» Ethik?

Die Perspektivierung der Ethik durch die Einfügung in die Ökonomie der Gabe, die Ricœur vorschlägt, zielt auf eine andere Lösung ab. Denn auf der anderen Seite ist es ja durchaus möglich, ethische Kritik am Gebot der Feindesliebe und seinen Konsequenzen zu üben. Unterminiert es nicht jede soziale Praxis, wenn die Entsprechung zwischen dem Tun der einen und dem der Anderen außer Acht gelassen wird? Wie kann man noch den Schutz der Schwachen fordern, wenn bereitwilliges Nachgeben gefordert ist, das ja die Verzerrung im Handeln nicht aufhebt? Den Grundsatz der Gegenseitigkeit haben wir als Basissatz der Ethik festgehalten; in ihm ruht – verstanden als seine Formalisierung – das Prinzip der Gerechtigkeit, das wir als Grundsatz sozialer Praxis ansehen. Wie können nun die Logik der Entsprechung (zwischen Tun und Erleiden, Geben und Nehmen) der Gerechtigkeit und die Logik des Überflusses der Ökonomie der Gabe ins Verhältnis gesetzt werden?

²³ Vgl. *Ders.*, *Liebe und Gerechtigkeit*, s. Anm. 19, 15–19; mit Bezug auf *F. Rosenzweig*, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M. 1921. Ricœur sieht im Liebesgebot einen «poetischen Gebrauch» des Imperativs (ebd. 21).

²⁴ So sind auch die Kontexte verständlich, in denen das Liebesgebot steht: Weil ihr aus Ägypten herauf geführt wurdet, sollt ihr Gott lieben; weil ihr dort selbst unterdrückt ward, sollt ihr nicht unterdrücken, sondern den Nächsten lieben etc.

²⁵ *P. Ricœur*, *Liebe und Gerechtigkeit*, s. Anm. 19, 49. Die Bezeichnung «Logik der Überfülle» spielt auf Röm 5,17–20 an; vgl. *Ders.*, *The Golden Rule*, s. Anm. 15, 393; *Ders.*, *Le règle d'or en question*, s. Anm. 19, 277 Anm. 1.

Die Spannung zwischen ethischer Goldener Regel und supra-ethischem Liebesgebot kann nicht aufgehoben, sondern muss produktiv werden. Das Liebesgebot muss einerseits auf dem Weg zur Praxis über die Goldene Regel laufen und sie reinterpreten. Andernfalls riskiert eine religiöse «Liebesmoral», die sich womöglich zur Übermoral aufschwingen will, hinter ethischen Standards zurückzubleiben und selbst unmoralisch zu werden. Die praktischen Folgerungen des Liebesgebots müssen den moralischen Forderungen Genüge tun, wie sie in der Goldenen Regel formuliert und im Gerechtigkeitsprinzip formalisiert sind.

Die Spannung wird jedoch auch in der umgekehrten Richtung produktiv. Die Goldene Regel und ihre Logik der Gegenseitigkeit sind nämlich nicht eindeutig, sondern offen für verschiedene Interpretationen. Vor perversen Verständnissen der Goldenen Regel soll nun aber ihre Interpretation vom Liebesgebot her bewahren.²⁶ Denn das Gegenseitigkeitsprinzip der Goldenen Regel, das sich an der eigenen Erwartung ausrichtet, kann zu einer Haltung führen, die das eigene Verhalten grundsätzlich am Nutzen orientiert, das es für das handelnde Selbst erwarten lässt. So kann die geforderte Reziprozität in die berechnende Einstellung des Lauerns auf den eigenen Anteil («man muss schließlich sehen, wo man bleibt»), in das öde *do ut des* der Philisterei umschlagen, von der wir eingangs sprachen. Die Kritik der Feldrede, die die Goldene Regel einrahmt, wäre dann nicht an sie und die Gegenseitigkeitslogik gerichtet, sondern an deren perverse Interpretation. Eine Interpretation der ethischen Reziprozität, die vom Liebesgebot und seiner Logik der Überfülle her erfolgte, orientierte sich hingegen im Handeln an dem, was der Andere von mir erwarten darf, weil sie aus den Ressourcen der Erfahrung heraus lebt und handelt, selbst bereits empfangen zu haben.

Mit dieser Dialektik zwischen Entsprechungslogik und Logik des Überflusses wird deren Gegensätzlichkeit nicht unterlaufen und die Ebenen zwischen Religion und Ethik nicht verwischt. Vielmehr reichern sie sich gegenseitig an: Die moralische Regel wird davor geschützt, bloß dem Buchstaben und nicht ihrem Geist nach befolgt zu werden und zu einem Instrument des Eigennutzes zu degenerieren; die Moral wird auf der anderen Seite zum notwendigen Medium des Liebesgebotes, das in der Ökonomie der Gabe begründet ist: «Gerade weil die Liebe supramoralisch ist, hat sie nur unter der Leitung der Gerechtigkeit Zugang zum praktischen und ethischen Bereich.»²⁷

4. Folgerungen für das Verhältnis zwischen Ethik und Religion

Kurz möchte ich die Konsequenzen zusammenfassen, die sich nach meinem Verständnis aus Ricœurs Ausführungen für das Verhältnis zwischen Religion

²⁶ Vgl. *Ders.*, *Liebe und Gerechtigkeit*, s. Anm. 19, 57f.

²⁷ Ebd. 63.

und Ethik bzw. Theologie und Ethik in seiner Sicht ergeben.²⁸ Ricœur sieht zwischen Religion und Ethik eine Spannung bestehen, die nicht ohne praktische Vermittlung ist. Bei genauerer Betrachtung liegt diese Spannung im Subjekt von Ethik und Glauben, in dem die Vermittlung ihrer beiden Logiken stattfindet oder eben unterbleibt. Denn wir haben mit Ricœur darauf bestanden, dass die begriffliche Konzeption von Ethik und Moral durch die Religion nicht verändert wird.²⁹ Weder fügt der Glaube zu dem, was ethisch gut und moralisch richtig ist, etwas hinzu, noch nimmt er etwas davon weg. Anders gesagt: Die Religion gibt für die Ethikbegründung nichts her, in dem Sinn, dass die Ethiktheorie, wie wir sie nach Ricœur dargestellt haben, dieselbe bleibt, ob sich das Selbst religiös versteht oder nicht. Der Glaube gibt auch keine Antworten auf Fragen, die sich auf der Ebene der Ethiktheorie stellen, etwa was die schwierige Vermittlung moralischer Normen in konkrete Praxis betrifft oder gar ihre Begründung. Die Ethik und das ethische Subjekt bestehen in begrifflicher Unabhängigkeit von Religion, daher ist die Autonomie des ethischen Diskurses zu wahren. Dagegen müssen Religion und Glaube umfassender verstanden werden im Sinne einer Ökonomie der Gabe, die auf das geschichtliche Selbstverständnis des glaubenden Selbst wirkt. Der Glaube ist eine existentielle Einstellung mit einer grundlegend dialogischen Struktur, die von der Logik des Überflusses geprägt ist. Die Ökonomie der Gabe geht über die Ethik hinaus, deshalb kann sie eine ethische Bedeutung erlangen. Diese Bedeutung besteht wesentlich darin, im Selbst eine imaginative Kraft freizusetzen, die ihm erlaubt, die Logik des Überschusses aus dem Glauben für die Ethik und im Sinne der Ethik einzusetzen. In letzter Konsequenz betrachtet heißt das, dass im geschichtlichen Selbst die Autonomie zu geschichtlicher Wirksamkeit im Sinne einer echten Freiheit zum Guten effektiv freigesetzt wird.³⁰ Dabei kann meines Erachtens die wechselseitige Interpretation von Goldener Regel und Liebesgebot nur ein Beispiel darstellen, weil es durch die Problematik der gerechten Haltung zur Normativität auf einen Aspekt der Ethik beschränkt ist. Weiterreichende Überlegungen zu Gestalten christlicher Lebensführung und zu deren ethischer Relevanz müssten diese Fragestellung erweitern.³¹

²⁸ Dabei muss ich mich hier auf das beschränken, was den Zusammenhang mit der Goldenen Regel betrifft, und mir weitere Überlegungen zu Ricœurs Theorie des religiösen Selbst versagen.

²⁹ Es ist merklich, dass Ricœurs Ethiktheorie in «Das Selbst als ein Anderer» wesentlich komplexer ist als sein Ethikverständnis in jenen Texten, aus denen wir den Stellenwert der Goldenen Regel im Bezug auf das Liebesgebot erhoben haben. Auf die interpretatorische Problematik, die sich aus diesem Sachverhalt ergibt, kann hier nur hingewiesen werden.

³⁰ Zur offensichtlichen motivischen Übereinstimmung mit Zügen von Kants Religionsphilosophie vgl. *P. Ricœur, Une herméneutique philosophique de la religion: Kant*, in: *Ders., Lectures 3*, s. Anm. 7, 19–40.

³¹ Hier scheint mir einmal mehr die Bedeutung der Modellethik zu liegen, die Dietmar Mieth in die theologische Ethik eingeführt hat; vgl. zuletzt *D. Mieth, Moral und Erfahrung II. Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1998; *Ders., Moral und Erfahrung I. Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, 4. überarb. u. ergänzte Aufl., Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1999, bes. 74–95, 154–192.

5. Anfragen an Ricœur von theologischer Seite – besonders in Bezug auf Theologie und Philosophie

An Ricœurs Interpretation der Dialektik zwischen Goldener Regel und biblischem Liebesgebot sowie der damit zusammenhängenden Grenzziehung zwischen Philosophie und Theologie hat Christoph Theobald weitreichende Anfragen gerichtet.³² Tatsächlich kennzeichnet Ricœurs Abgrenzung der Philosophie von der Theologie eine gewisse Uneindeutigkeit: Im Vorwort zu «Das Selbst als ein Anderer» weist er beide unter Berufung auf Pascal unterschiedlichen «Ordnungen» zu, so dass weder die Philosophie eine «krypto-theologische» Position besetzt, noch der biblische Glaube «kryptophilosophische» Funktionen übernimmt. In ethischer Hinsicht hat das zur Folge, dass mit der «Nennung Gottes» aus der Philosophie die «Poetik der *agape*» und die meta-ethische Logik des Überflusses ausgegrenzt bleiben und sie der Religion und ihrer Ökonomie der Gabe zugewiesen werden (36f.). Theobald sieht in dieser Trennung zwischen Philosophie und Theologie einen Widerspruch zu jener Aufgabenteilung zwischen beiden Disziplinen, wie P. Ricœur sie in Liebe und Gerechtigkeit vorschlägt. Dort schreibt Ricœur, es sei gemeinsame Aufgabe von Philosophie und Theologie, in den gesellschaftlichen Kompromissformeln «den verdeckten Widerstreit zwischen der Logik der Überfülle und der Entsprechungslogik» in der Perspektive eines Überlegungsgleichgewichtes zu erhellen sowie zu erläutern, dass dieses «instabile Gleichgewicht» nur im situationsbezogenen moralischen Urteil erlangt werden kann.³³ Theobald wirft die Frage auf, ob die Disproportion zwischen den Ordnungen von Liebe und Gerechtigkeit, die ihre produktive Dialektik ermöglicht, mit Recht auf das Verhältnis von Theologie und Philosophie übertragen wird oder ob nicht vielmehr auch die Philosophie sich auf eine *philosophische* Logik des Überflusses beziehen kann.³⁴ Er untermauert diese These durch das Argument, Ricœurs ethische Fürsorge sei nicht ohne eine Logik des Überflusses zu denken und folglich bestehe eine versteckte Kontinuität zwischen Fürsorge und Ökonomie der Gabe. Dieser tiefere Zusammenhang zwischen den Ordnungen der Ethik und der Liebe sei der Grund dafür, dass die der Fürsorge innewohnende «Logik des Exzesses» eine *via eminentiae* der Ethik eröffnet, die von der Goldenen Regel direkt zum Gebot der Liebe und der Feindesliebe führt.³⁵ Theobalds theologische Intention scheint zu sein, eine

³² Vgl. Ch. Theobald, *La règle d'or chez Paul Ricœur. Une interrogation théologique*, in: *Recherches de science religieuse* 83 (1995) 43–59. Dieser Aufsatz verdiente ausführlichere Erörterung als hier möglich ist. S. Orth (s. Anm. 13) und A. Thomasset (Paul Ricœur, *une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Löwen 1996, bes. 552–559) beziehen sich in dieser Frage weitgehend zustimmend auf Theobald und werden hier nicht eigens referiert.

³³ Vgl. P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit*, s. Anm. 19, 65–67. Der Widerspruch, den Theobald zwischen beiden Positionen sieht, wird in meinen Augen dadurch abgeschwächt, dass einmal von *Religion* bzw. *Glauben*, das andere Mal von *Theologie* die Rede ist.

³⁴ Vgl. Ch. Theobald, s. Anm. 32, 51–53.

³⁵ Vgl. ebd. 53.

funktionale Parität zwischen Theologie und Philosophie für den Bereich der Ethik zu begründen und dazu den philosophischen Agnostizismus in gesellschaftlichen Wertfragen auch *theologisch* plausibel zu machen.³⁶

Zwei für die theologische Ethik wichtige Punkte innerhalb des von Theobald aufgeworfenen Fragenkomplexes möchte ich herausgreifen. Trifft es zu, dass der ethischen Fürsorge bereits eine Logik des Überflusses innewohnt, die von sich aus den Übergang zur Feindesliebe nahe legt, wobei die Goldene Regel eine überleitende Rolle spielt? Daran anschließend möchte ich kurz auf die unterschiedlichen Bezugsweisen von Philosophie und Theologie auf so etwas wie eine Ökonomie der Gabe und eine Logik des Überflusses zu sprechen kommen.

Im Phänomen der Fürsorge kommen nach Ricœur fundamentale Bezugsweisen des Selbst auf den Anderen zum Vorschein, in deren reflexiver Rückwirkung auf die Selbstschätzung das Selbst sich selbst *als einen Anderen* erfährt. An dieser «Apperzeption» analysiert Ricœur die Elemente der Umkehrbarkeit, Unvertretbarkeit und Ähnlichkeit (234). Grammatische und sprachpragmatische Sachverhalte zeigen, wie Umkehrbarkeit der *Rollen* und Unvertretbarkeit der *Personen* lebensweltlich miteinander verbunden sind. Dem fügt die Fürsorge die Wertdimension hinzu, die bewirkt, dass jede Person in unserer Wertschätzung unersetzlich wird – wie besonders in Verlusterfahrungen gefühlt wird. Ricœur deutet dies als Wechselseitigkeit der Wertschätzungen zwischen den Personen, so dass in der Fürsorge die Schätzung des Anderen zur Selbstschätzung beiträgt. Mit der Ähnlichkeit, in welcher er das Merkmal sämtlicher ursprünglich ungleicher Beziehungen zwischen Selbst und Anderem erkennt, geht Ricœur noch einen Schritt weiter (235): Der Austausch zwischen Selbstschätzung und Fürsorge hat zur Folge, dass ich mich nicht schätzen kann, ohne den Anderen wie mich selbst zu schätzen. Dem «wie mich selbst» liegt eine Anerkennung zugrunde, die fühlt, dass der Andere wie ich selbst ist, dass *auch er* handeln kann, *auch er* sich Ziele setzt, *auch er* sich selbst schätzt. Somit ist die Gleichstellung des Anderen mit dem Selbst eine Erweiterung der nur bezeugbaren *Gewissheit*, handeln und gut handeln zu können. Das Ensemble dieser phänomenalen Aspekte in der Fürsorge führt Ricœur dazu, vom «Paradox des Austausches am Ort selbst des Unersetzlichen» zu sprechen (ebd.). Ricœurs Rede vom «Paradox» verstehe ich so, dass er damit auf die erstaunliche Tatsache hinweisen möchte, dass Gleichwertigkeit mit dem Anderen dort konstituiert wird, wo das Selbst zunächst egozentrisch auf sich festgelegt schien, nämlich im Streben nach einem «guten» Leben. Die im ethischen Selbstverhältnis implizierte Übertragbarkeit zwischen mir und dem Anderen äußert sich auf dem Niveau der Ethik als spontanes Wohlwollen, ungeforderte Hilfeleistung, einführendes Mitleid etc.

³⁶ Vgl. ebd. 50, 58. Theobald setzt das mit dem Verzicht auf «Letztbegründung» des sozialen Bandes («renoncement à une «fondation ultime» du lien social») gleich, der den Pluralismus der Überzeugungen garantiert.

und ist die Grundlage für die Goldene Regel, sie angesichts der verzerrten Interaktion als *Gegenseitigkeit einzufordern*.

Theobald sieht hier, im Austausch der Fürsorge am Ort des Unerstzlichen, bereits die Logik des Überflusses am Werk. Sie erlaube es, auf das Unmaß der Gewalt bereits auf dem Niveau der Ethik mit dem Übermaß der Liebe, sogar des Opfers für den Anderen, zu antworten, ohne dass die Gegenseitigkeitsregel als moralische *Norm* hätte einschreiten müssen.³⁷ Es ist das «Paradox» des Austausches zwischen Selbst und Anderem, das ihn zur Frage veranlasst: «*bis wohin* kann für das «Selbst» in der Fürsorge die «Unerstzlichkeit» des Anderen gehen und *welche Konsequenzen* kann die Achtung und die Liebe zum Anderen in Gewaltsituationen für seine eigene «Unerstzlichkeit» und seine «Selbstschätzung» haben? Welches ist das *Opfer* des Selbst, dessen Zeichen darin bestehen kann, sich selbst an die Stelle des Anderen zu setzen und sogar an seiner Stelle die Gewalt, die ihm zgedacht ist oder die von ihm ausgeht, auf sich zu nehmen?»³⁸ Damit hat Theobald etwas gesehen, das in Ricœurs Ethik tatsächlich wenig berücksichtigt ist. Es gibt ein Handeln der Selbsthingabe, des sich um des Anderen willen an seiner Statt der Gewalt aussetzt und sogar so weit zu gehen bereit sein kann, die eigene Existenz hinzugeben. Wo dieses Handeln weder als ein Handeln aus Pflicht noch als letzte Konsequenz aus Treue zu einer «Sache», eigenen Idealen und Überzeugungen richtig beschrieben ist, kann man – meine ich – von einem Übermaß sprechen, das direkt, als ihre äußerste Steigerung, der Fürsorge entspringt. Insofern spricht Theobald mit Recht von einer «Logik der Überfülle» auf ethischem Niveau als Reaktion auf die Gewalt. Allerdings scheint mir die ethische Bewertung dieses Phänomens schwierig und die Verbindung zur Goldenen Regel, die Theobald zieht, fragwürdig. Dass ein solches Verhalten weder ethisch angeraten werden noch sogar moralische Pflicht sein kann, ist klar. Abgesehen von heroischen und bewundernswerten Einzelfällen (die ihre Bewunderung aber gerade ihrer atemberaubenden *Unfassbarkeit* verdanken), wohnt der Betonung des Opfers für den Anderen aber – wenn man es keine Ausnahme sein lässt – unter ethischer Hinsicht eine gewisse Zweideutigkeit inne. Wo es schließlich, wie Theobald schreibt, um die Annahme der Gewalt geht, die vom Anderen *ausgeht*, ist m. E. jene Unterwerfungsethik nicht mehr fern, die Ricœur als vermeintliche Konsequenz aus der Bergpredigt in Frage gestellt hat.³⁹ Wichtiger scheint mir jedoch, dass dieses Übermaß der Fürsorge nicht im Ricœur'schen Sinn «supra-ethisch» genannt werden kann und auch nicht zu den «Geboten» der Nächsten- oder gar Fein-

³⁷ Vgl. ebd. 52f.

³⁸ «[...] *jusqu'ou* peut aller pour le «soi», dans la sollicitude, l'«irremplaçabilité» de l'autre et *quelles conséquences* peut avoir le respect et l'amour d'autrui, en situation de violence, pour sa propre «irremplaçabilité» et son «estime de soi-même»? Quel est le *sacrifice* de soi-même dont l'acte de se mettre à la place d'autrui et même de prendre sur soi, à sa place, la violence qui lui est destinée ou qui émane de lui, peut être le signe?» (Ebd. 52, meine Übersetzung).

³⁹ Vgl. P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit*, s. Anm. 19, 57.

desliebe in produktivem Verhältnis steht. Das war es ja, was Ricœur mit der Konfrontation zwischen Goldener Regel und Liebesgebot zeigen wollte: dass einer Disproportion auf den ersten Blick die Generierung eines neuen Verständnisses folgt. Dann scheint es dem Gebot der Feindesliebe eher zu entsprechen, den «Feind» am Gewaltakt zu hindern (und zwar auch in Sorge *um ihn!*) und auf die Überwindung der Gegnerschaft hinzuwirken, als die vom Anderen verübte Gewalt hinzunehmen (wo ich nicht sehen kann, wie dies «um seinetwillen» geschehen kann). Gerade weil die «Maßlosigkeit» der Fürsorge – wie der Ethik überhaupt – etwas Ambivalentes hat, ist es ja erforderlich, die moralische Regel einzuführen, die, von der Goldenen Regel in praktische Kontexte transportiert, einen Maßstab dafür bereitstellt, was hinnehmbar und was intolerabel ist.

Ich möchte dennoch Theobalds weiterführende Anfrage aus dieser Beobachtung an der Fürsorge differenziert aufnehmen. Stehen nicht auch der Philosophie, so sein Argument, eine philosophische Logik des Überflusses und eine Ökonomie der Gabe zur Verfügung, als Möglichkeit, die sich in der Austauschstruktur zwischen Selbst und Anderem darbietet?⁴⁰ Und zieht damit die Philosophie nicht mit der Theologie gleich? Als ein der Handlungsrelation zum Anderen ursprünglich unterliegendes Streben nach Gegenseitigkeit, das im fundamentalen Anerkennungsverhältnis des Selbst in der Selbstschätzung seine Basis hat, wohnt der Fürsorge – wie ich meine – keine Logik des Übermaßes inne. Ihre Dynamik zielt auf Ausgleich und Ausgeglichenheit, nicht auf ein Mehr, das das Gleichgewicht sprengen würde. Aber in Freundschaft und Liebe hat die ethische Fürsorge zwei «Extremgestalten», in denen sich das Streben nach dem guten Leben in einem Übermaß materialisiert, das jeden Lauheitsverdacht gegenüber der Gegenseitigkeit abzuwehren vermag. Was in solchen Erfahrungen des Anderen als «unersetzlich» phänomenologisch enthalten ist, bringt Theobald mit Recht mit der «Gabe» in Verbindung. In der Erfahrung der Wertschätzung durch den Anderen wird – auch in der Gegenseitigkeit – die Erfahrung eines Empfangens und einer Gabe gemacht, die nicht als simples, entsprechendes Resultat eigenen Verhaltens verspürt werden. Freundschaft und Liebe werden eben verdankt – und nicht verdient. Somit ist die ethische Selbstschätzung als Reflexion der erfahrenen Wertschätzung Anderer letztlich als Phänomen der «Gabe» verstehbar, die als Versicherung des Vermögens «gut» handeln zu können, an der Basis der Ethik schlechthin liegt.

In ihrer grundlegenden und allgemeinen Bedeutung ist diese Gabestruktur des ethischen Selbst selbstverständlich eine Kategorie der Philosophie. Hier kann auch kein Unterschied zur Theologie liegen. Fraglich scheint mir eher, ob die eben beschriebene Struktur der Gabe auch eine «Ökonomie» der Gabe ist. Denn das würde erfordern, dass ein ganzes Symbolnetz mit verschiedenen Phänomenstrukturen vorhanden ist, die allesamt als «Gabe» ge-

⁴⁰ Vgl. Ch. Theobald, s. Anm. 32, 53.

fühlt werden, und das Selbst in diesen sich und sein Dasein versteht. Als ein symbolisches Sinnuniversum ist eine Ökonomie der Gabe aber stets eine kulturell bestimmte und damit partikuläre Erscheinung. Damit ist die Ökonomie der Gabe – Ricœur gebraucht diesen Ausdruck ja, um die Struktur der biblischen Daseinseinstellung zu beschreiben – jedenfalls nicht im selben Sinn allgemein und grundlegend für das ethische Selbst *als ethisches*, wie es nach meinem Verständnis die von Theobald ins Licht gerückte Struktur der Gabe an der Wurzel der Fürsorge ist. Die Ökonomie der Gabe ist vielmehr das Selbst-, Welt- und Gottverhältnis des gläubigen Selbst, das erheblich über dessen ethische Identität hinausgeht, sie aber auch umfasst. Darin hat, wir sind darauf eingegangen, eine bzw. die bestimmte, biblische Logik der Überfülle ihren spezifischen Platz.

Die biblische Ökonomie der Gabe kann jedoch weder allein der Theologie zu- noch der Philosophie abgeschrieben werden – beide beziehen sich aber auf unterschiedliche Weise auf sie. Sie ist zunächst beiden im glaubenden Subjekt und seinem Bezug auf den biblischen Text vorgegeben. Infolgedessen sind die Ökonomie der Gabe und die biblische Logik des Überflusses der Philosophie «zugänglich», und zwar nach einer Zugangsweise, die sie selbst philosophisch bestimmt, sei es ethisch, religionsphilosophisch, subjekttheoretisch usw. Entscheidend ist, dass sie sie als ein religiöses Phänomen zur Kenntnis nimmt und auf sie reflektiert, sie also als einen *Gegenstand* untersucht bzw. zum Ausgangspunkt ihres Fragens nimmt. Dagegen setzt die Theologie die Ökonomie der Gabe voraus, und zwar nicht primär als ihren Gegenstand, sondern bereits als *Grund* ihres eigenen Bestehens *als* Theologie und als animierendes Moment ihres Vorgehens. Wo sich die Theologie die Ökonomie der Gabe oder das glaubende Selbst, seine religiöse Identität zum Gegenstand macht, reflektiert sie daher zugleich ihre eigene «raison d'être». Für die Philosophie und eine philosophische Ethik können die christliche Ökonomie der Gabe und Logik des Überflusses Bedeutung erlangen als kulturelle Formen, die auf ihre allgemeine Struktur und weitergehende Aussagekraft hin reflektiert werden. Insofern kann auch philosophische Ethik von biblischen Erzählungen (wie von aller Literatur) Anstöße empfangen. Sie können aber zur ethischen Argumentation nichts beitragen, diese muss im ethischen Diskurs autonom geleistet werden.

Auch für die theologische Ethik, so scheint mir, trägt die Logik des Überflusses zur normativen Begründung im strengen Sinne nichts bei. Wenn aus theologischer Sicht die Ökonomie der Gabe etwas begründet, dann in dem Sinn, dass sie den Grund bezeichnet, auf dem das biblische Selbst steht und in dem es besteht. Es ist daher Theobald Recht zu geben, wenn er für den theologisch-ethischen Beitrag zum gesellschaftlichen Moraldiskurs einen «Agnostizismus» für theologisch plausibel hält, sofern dieser – auf der Begründungsebene – bedeutet, den Gottesglauben nicht argumentativ ins Spiel zu bringen. Der entscheidende Unterschied der theologischen Ethik liegt tiefer, nämlich dort, wo sie das in der Ökonomie der Gabe wurzelnde Selbst, seine religiöse Identität mit einer Ruf-Antwort-Struktur, mit der ethischen Identität des autonomen Selbst in Verbindung bringt. Die christliche Ökono-

mie der Gabe kann selbst nicht in eine ethische Regel überführt werden, sondern muss die motivierende und anregende Kraft sein, die die ethische Sensibilität und Reflexion animiert und «immer weiter» vorantreibt. Dann kann sie die Ethik in einem *ethischen* Sinne verändern, so wie das Liebesgebot die Goldene Regel auf ihre *ethischen* Möglichkeiten hinweist.