

Philosophische Bibliothek

Paul Ricœur

# Lebendig bis in den Tod

Fragmente aus dem Nachlass

Französisch – Deutsch

Meiner





Paul Ricœur

# Lebendig bis in den Tod

*Fragmente aus dem Nachlass*

Mit einem Vorwort von Olivier Abel  
und einem Nachwort von Catherine Goldenstein

Übersetzt und herausgegeben von  
Alexander Chucholowski

Französisch – Deutsch

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1984-8

ISBN eBook 978-3-7873-1985-5

© Editions du Seuil, Paris 2007.

© für diese Ausgabe: Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2011/2024. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Jens-Sören Mann. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. [www.meiner.de](http://www.meiner.de)

# Inhalt

---

Überleben und Substitution bei Ricœur und Lévinas . . .	VII
<i>Von Alexander Chucholowski</i>	
Vorwort. <i>Von Olivier Abel</i> . . . . .	XIX
Editorische Bemerkung . . . . .	XXXII
<i>Von Catherine Goldenstein und Jean-Louis Schlegel</i>	

## Paul Ricœur

Bis zum Tod. Von der Trauer und der Fröhlichkeit [Plan]	3
Bis zum Tod: von der Trauer und der Fröhlichkeit [Text]	7
Der Tod . . . . .	59
<i>Fragmente</i>	
Werkzeit, Lebenszeit . . . . .	83
Fragment I . . . . .	87
Fragment 0 (1) . . . . .	99
Fragment 0 (2) . . . . .	103
Die Kontroverse . . . . .	105
Die Bibel-»Saga« (1) . . . . .	109
Die Bibel-Saga (2) . . . . .	113
Nach der Lektüre Philonenkos: <i>Das »Vaterunser«</i> . . . . .	119
Jacques Derrida . . . . .	123
Auferstehung . . . . .	127
Nachwort. <i>Von Catherine Goldenstein</i> . . . . .	131
Anmerkungen des Herausgebers . . . . .	137

# Überleben und Substitution bei Ricœur und Lévinas

---

von Alexander Chucholowski

## *I. Substitution – oder über das Weiterleben im Anderen*

Bis zum Ende leben. Überleben. Im Anderen. Dies ist das letzte große Thema, das Ricœur beschäftigt hat. Die vorliegenden Fragmente sind weniger eine Auseinandersetzung mit dem Tod als mit dem Leben und Überleben. Es ist das große Trauma des 20. Jahrhunderts, jener, die die Vernichtungslager überlebt haben und die Jorge Semprun in seinem Buch *Schreiben oder Leben*, mit dem Ricœur sich auseinandersetzt, als Wiedergänger bezeichnet, weder tot noch lebend, jene, die scheinbar ihren eigenen Tod überlebt, sich selbst überlebt haben.

Aber es ist auch ein ganz persönliches Trauma, nämlich der Tod seiner Frau Simone, dessen Etappen Catherine Goldenstein im Nachwort skizziert. Der Gedanke der Trauer oder Trauerarbeit wird inspiriert von dieser Verlusterfahrung, dem Verlust eines geliebten Menschen.<sup>1</sup> Beide Traumata halten einander dabei die Waage. Gegen den anonymen Massentod, dem kein Sinn mehr abzuringen ist, für den es keine wirkliche Trauerarbeit gibt, stellt sich der Verlust eines geliebten, einem nahe stehenden Menschen. Das Bindeglied zwischen beiden stellt die Vorstellungs- oder Einbildungskraft dar. Sie ermöglicht eine Antizipation, eine Vergegenwärtigung sowie ein Anstelle-von: Substitution. Es ist die Antizipation des eigenen Todes in der Vergegenwärtigung der anderen Toten, an deren Stelle wir uns projizieren. Das Ich setzt sich an Stelle des Anderen. Wie auch bei Lévinas setzt an diesem Punkt die Kritik Ricœurs an.

<sup>1</sup> Ricœur folgt dabei den Überlegungen von Paul Ludwig Landsberg in *Die Erfahrung des Todes*, zuerst 1936 in Frankreich erschienen, dt. 1937 in Luzern, neu: Berlin 2009. Vgl. dort insbesondere Kapitel IV.

Ricœur hat den umgekehrten Weg im Blick. Die Anderen folgen mir, heben mich auf (im hegelschen Sinne), treten an meine Stelle, nehmen meinen Platz ein. Zunächst jedoch beschäftigt Ricœur die Frage, welchen Stellenwert der Tod im Leben hat. Ist er der Endpunkt, *principium individuationis* des Daseins, das ständig auf den Tod vorläuft, wie bei Heidegger, der also noch der *je meine* ist? Woher dann der Schrecken, den uns die Vorstellung des Todes, unseres eigenen Todes einflößt? Müssen wir mit dem Tod rechnen, zieht er uns einen Strich durch unsere Rechnung? Es gibt keine Erfahrung unseres eigenen Todes, antwortet Ricœur unter Bezugnahme auf Wittgenstein. Doch er begnügt sich nicht mit dieser Anspielung auf Epikur, sondern fragt weiter, woher also der Schrecken des Todes rührt, wenn es nicht unsere Erfahrung ist. Dabei kommt er auf die Vorstellungskraft als Quelle dieses Schreckens. So haben wir lediglich die Erfahrung des Todes der Anderen und auf der Grundlage dieser Erfahrung antizipieren wir uns selbst als zukünftige Tote, Kadaver. Tatsächlich werde ich jedoch nie diese Erfahrung machen, sondern bleibe, bis zum Ende, am Leben. Selbst im Sterben ringe ich mit dem Leben um das Leben, mobilisiere ich alle mir zur Verfügung stehenden Ressourcen, um am Leben zu bleiben, nicht *gegen* – gegen den Tod, der nur eine analoge Vorstellung ist, sondern *für* – für das Leben. In seinem letzten großen Werk, das auch Abel zitiert, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, führt Ricœur dies Thema näher aus. Die Angst vor dem Tod rührt nicht von einem Vorlaufen her, sondern von der Diskrepanz zwischen Lebenwollen und Fremdheit des Todes.<sup>2</sup> Alle Versuche, dem Tod seine Fremdheit zu nehmen, in Form etwa der Weisheit, seien zum Scheitern verurteilt.

Doch seit Auschwitz heißt den Tod fürchten Schlimmeres fürchten als den Tod.<sup>3</sup> Obwohl Ricœur diese berühmten Zeilen

<sup>2</sup> Siehe dazu Paul Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, S.542 ff. und ders., *Das Böse: eine Herausforderung für Philosophie und Theologie*, Zürich 2006, S. 52 ff.

<sup>3</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1975, S. 364.

Adornos nicht zitiert, gilt ihnen doch die Auseinandersetzung mit dem Vernichtungstod bei Semprun und Levi, die Frage, welchen neuen Schrecken die Vernichtungslager in die Welt gebracht haben. Jeder Tod vernichtet, beendet, tötet. Dies ist nicht das Privileg der Massenvernichtung. Worin dann besteht diese neue Dimension des Schreckens? Adorno spricht von Entmenslichung und Entindividualisierung, Anonymisierung des Todes.<sup>4</sup> Doch für Ricœur ist es mehr das Sterben, das entmenslicht, anonymisiert und gesichtslos wird in den Vernichtungslagern. Nicht der Tod in den Vernichtungslagern ist das Böse – er ist vielmehr nur Erscheinung des Bösen, des radikal Bösen –, sondern die Bösartigkeit der Vernichtung, der Unmöglichkeit des Sterbens, jenes zynischen Unternehmens eines entmenslichten, anonymisierten Sterbens jenseits von aller Solidarität und Brüderlichkeit, darin die Toten zu einer *massa perdit*a verschmelzen. Den Toten in Auschwitz und allen anderen Vernichtungslagern wurde die Brüderlichkeit, der Beistand im Sterben und damit ein menschliches Sterben überhaupt verwehrt. Die Anonymität des Sterbens in der Masse als Ausdruck radikaler Einsamkeit, radikalen Verlassenseins ist Kennzeichen solcher fehlenden Brüderlichkeit, fehlender Ansichtigkeit des Anderen im Tod, des fehlenden Bewusstseins unserer Verletzlichkeit als Menschen, wie M. Nussbaum es nennt, das uns zu »Brüdern und Schwestern« macht.<sup>5</sup> Die Gesichtslosigkeit des Todes ist Bild für das Alleinsein im Sterben, ohne Gemeinschaft, ohne Gegenüber, ohne im Angesicht eines liebenden, lebenden, überlebenden Menschen Trost und Hoffnung zu finden, Hoffnung auf ein Überleben, nicht unserer selbst, sondern im Anderen, im Überlebenden. Das Sterben unter Sterbenden und Toten beraubt die Sterbenden solchen Trostes und solcher Hoffnung, überlässt sie sich selbst und ihrer Hoffnungslosigkeit. Dieser Schrecken ist also kein Privi-

<sup>4</sup> Siehe ebd., S. 354 ff.

<sup>5</sup> Martha C. Nussbaum, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt/M. 1999, S. 131 ff.



leg des Massenmords, sondern stellt sich überall dort ein, wo Sterbende unter Sterbenden, Toten oder bald Toten sterben, wo jede Aussicht auf Überleben, jede Berührung zu Überlebenden, jeder Ausblick auf das Überleben fehlt und die Sterbenden sich selbst überlassen, überantwortet werden, jede Verantwortung fehlt. Es ist die Verunmöglichung der Trauer, wie Ricœur sie begreift, nämlich der Trauer über den Verlust eines geliebten Menschen, eines Nächsten, mit dessen Verarbeitung auch das Modell des Trostes gegeben wird, nämlich selbst »Gegenstand« der Trauer der Überlebenden zu werden. Dies ist vielleicht sogar die universelle Zukunft einer Zivilisation des Okzident, die aus Furcht vor dem Tod auch jene verbannt, die noch leben, bis zum Ende leben und mit dem Leben ringen und die so jeder Hoffnung, jeden Trostes beraubt werden. Menschen, die verlassen in ihren Wohnungen erst Wochen nach ihrem Tod aufgefunden werden, Alte, die in Heimen, Kranke, die auf Sterbestationen auf ihren Tod warten. Jene beiden letzteren haben sich oft schon mit der Vorstellung, selbst bald Tote zu sein, abgefunden, und doch scheint es so zu sein, dass ihr *conatus essendi* bis zum Schluss intakt ist. Hier macht Ricœur den Kern religiöser Erfahrung, religiöser Unmittelbarkeit aus, der er sonst misstraut, da die Behauptung religiöser oder metaphysischer Intuition häufig genug missbraucht wurde und im Gegensatz zur philosophischen Reflexion steht. So offenbare sich hier das Wesentliche, in der inneren Gnade des mit dem Leben ringenden, um das Leben ringenden (s. u., S.19). Für Ricœur ist dies die allgemeinste Erfahrung des Religiösen überhaupt, weil das Sterben unabhängig von Kulturen, Konfessionen, Religionen und Grenzen ist.

Die Brüderlichkeit, der brüderliche Blick ist einer des Mitleidens, der jedoch nicht distanziert bleibt, sondern nur so distanziert, dass er weder zu nah, identifikatorisch wird, d.h. zur Aneignung des fremden Leidens und damit zum Selbstmitleid, noch zu fern, um zu geben, zu helfen, den Sterbenden in seinem Kampf zu unterstützen. Es ist ein Geben und Nehmen, eine Fusion von Verstehen, Ferne, Nicht-Identifikation

und Freundschaft, Nähe, Hilfe, die die Äußerlichkeit im Sinne Lévinas' impliziere.

Wie aber kam es zur Verschmelzung des gewöhnlichen mit dem Vernichtungstod? Eine entscheidende Rolle kommt hier, laut Ricœur, einer Theologie des Opfers und der Bestrafung zu, die den Tod als Strafe und Opfer begreift, darin die Schrecken des Leidens im Sterben zur Strafe für den Sterbenden werden, darin dieser seine Schuld büßt, so wie Jesus in Golgatha die Schuld der Menschheit auf sich nimmt, an ihrer statt leidet. Dem Gedanken einer derartigen Substitution, die er »victimaire« oder »sacrificielle« nennt, d.h. eine sich opfernde, aufopfernde, das Leiden auf sich nehmende Substitution, darin die Begriffe »Sühne«, »Buße« und »Schuld« im Zentrum stehen, setzt Ricœur den Jesus des Abendmahls entgegen, der sein Leben mit seinen Jüngern teilt, d.h. der sein Leben hingibt, als Gabe, damit jene weiterleben, überleben können, darin er in der Gemeinschaft, Gemeinde weiterlebt, im eucharistischen Andenken, Erinnerung. Dafür gebraucht Ricœur den Begriff des Dienstes oder Dienens. Im Dienst, Dienen verbinden sich die Abgeschiedenheit, der Abschied von sich selbst, seiner Existenz und die Übertragung des Lebenwollens auf die Anderen. »Mourir au bénéfice de l'autre« (s. u., S. 89 ff.), d.h. kein persönliches Überleben, noch ein Verschwinden, sondern ein Sterben für und mit, dadurch Gemeinschaft gestiftet wird. Aus dieser Perspektive war Jesu Tod kein *Aufopfern für*, kein *Büßen anstelle von*, sondern eine Gabe, Hingabe an die Anderen, dadurch die erste Gemeinschaft der Jünger, der Kirche gestiftet wurde, eine Bruderschaft, Brüderlichkeit, in der der Wille zum Überleben auf die Anderen übertragen wurde, in deren Überleben der Sterbende andenkend aufgehoben wurde. Die Gabe, Hingabe seines Lebens, sagt Ricœur, verwandelt die Abgeschiedenheit, den Abschied von sich selbst in eine Wohltat für die Anderen.

Wie verträgt sich diese Konzeption der Substitution, des »anstelle von« mit derjenigen von Lévinas, dem er doch sonst so nahe steht und den er auch zitiert?

## II. Substitution – oder über die Unmöglichkeit geschehenes Leid auf sich zu nehmen

Was bedeutet bei Lévinas »Substitution«? »Se substituer à« bedeutet im Horizont der Reflexivität des Ich eine Handlungsmöglichkeit, nämlich diejenige, bei der »ich« die Stelle eines anderen, des Anderen einnimmt. Wie bei Ricœur bildet diese Form der Substitution den Ausgangspunkt seiner Kritik. So denkt Lévinas in *Jenseits von Sein oder Anders als Sein geschieht*<sup>6</sup> die Substitution ausgehend von der Obsession oder Verfolgung. Wie auch bei Ricœur bestimmt hier das Trauma des Überlebenden den Gedankengang. Das Leiden, der Tod des Anderen verfolgt mich, ist meine Obsession. Sein Leiden, seine Nacktheit, seine Infragestellung meiner Subjektivität lässt mir keine Ruhe: Warum er und nicht ich? Wie kann ich die Schuld, dass er statt meiner leidet, verantworten? Warum habe ich überlebt, warum traf es nicht mich statt seiner? Lieber leide ich als er, und doch: Irreversibilität. Ich habe nichts getan – Untätigkeit. Absolute Passivität? Ja, ich habe nichts getan, nichts Schlimmes, kein Verbrechen. Schlimmer aber, ich habe nichts getan es zu verhindern, das Unrecht, die Verfolgung und Vernichtung des Anderen.<sup>7</sup> Gewissensbiss, Schuldgefühl, das mich ob meiner Untätigkeit verfolgt, darin mich der Andere, in mir, verfolgt. Keine Bedrohung, keine Androhung von Gewalt, sondern das Gesicht des Anderen im Augenblick meiner Untätigkeit, die fern davon ist, unschuldig zu sein. »Identität, an der genagt wird«.<sup>8</sup> Es ist das Ich, die Selbstheit, das sich im Gewissensbiss in die Gewalt des Anderen begeben hat und sich für

<sup>6</sup> Die Zitate und Seitenverweise im Folgenden beziehen sich auf Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München 1992.

<sup>7</sup> »Ich habe nichts getan und bin doch immer schon betroffen (im Original »être en cause« im Sinne von infrage, unter Anklage stehen, zur Verantwortung gezogen werden, A.C.) gewesen: verfolgt.« (S.253)

<sup>8</sup> S.252, im Original »identité se rongeant«, Identität, die an sich selbst nagt.

seine Untätigkeit verantworten muss.<sup>9</sup> »Das habe ich nicht gewollt« reicht nicht her als Ent-Schuldigung/Ent-Schuldung. »Das habe ich nicht verhindert« geht damit einher, und dafür muss ich mich verantworten, *répondre de*, gegenüber allen anderen, *répondre à*. Das »répondre pour l'autre« enthält diese zwei Dimensionen. Die Substitution meint eben nicht, dass das Ich, ich die Stelle des Anderen einnehme, diesen dazu verdränge oder ersetze,<sup>10</sup> sondern die Ergriffenheit vom Leiden des Anderen im Gewissensbiss, meiner Schuld, nichts getan zu haben. Paradox: schuldig gerade, weil man eben nichts getan hat. Legal. Niemand kann mich dafür juristisch verantwortlich machen, mir eine Schuld zuweisen, mich beschuldigen. Und doch verzehrt mich diese Untätigkeit mehr, fühle ich mich schuldig, ohne dass es einen Prozess gäbe, der mich jemals von dieser Schuld freisprechen könnte oder mir gemäß der kommutativen Gerechtigkeit eine angemessene Strafe verhängte, mit der ich meine Schuld abbezahlen, auslösen könnte. Für diese Schuld gibt es kein Maß und keine Gerechtigkeit, weil meine Untätigkeit gegen kein Maß, kein Verhältnis, keine Vergleichung verstieß.<sup>11</sup> Unvergleichbare Vergleichung, unverhältnismäßiges Verhältnis jenseits von aller Mäßigung und allen Maßes, unmäßig, ungerecht.

Daneben aber steht noch ein anderes »répondre pour«, eine andere Verfolgung. »Dem anderen die andere Wange hinhal-

<sup>9</sup> *répondre de*: »Die Verantwortung in der Besessenheit ist eine Verantwortung des Ich für das, was das Ich nicht gewollt hat, das heißt für den anderen.« (S. 253)

<sup>10</sup> »[...]der Andere im Selben meine Stellvertretung (im Original »substitution«, A.C.), mein Einstehen für den Anderen ist im Sinne einer Verantwortung, zu der ich – als einer, der sich seinerseits nicht vertreten lassen kann (im Original »irremplaçable« = unersetzlich, A.C.) – vorgeladen bin. Durch den Anderen und für den Anderen [...]« (S. 254)

<sup>11</sup> Ebd. »Eine andere Freiheit als die der Initiative. Durch die Stellvertretung [Substitution], durch das Einstehen für die Anderen entgeht das Sich der Beziehung.« »unvergleichliche[n] Beziehung«.

ten«<sup>12</sup> und darin für den Verfolger büßen. Nicht nur also meine Untätigkeit angesichts der Not des Anderen, seines Leidens verantworten, sondern absolute Untätigkeit, Passivität, darin ich mich auch für den Verfolger verantworten muss.<sup>13</sup> »Ertragen« zugleich »Ertragen für«.<sup>14</sup> Ertragen, Erleiden, Gewalt ertragen ist nur dann desinteressiert, ohne Interesse, d.h. jenseits des Wesens, wenn es zugleich Ertragen ist, das nicht das Aufsichnehmen einer Last wie der des Daseins, des Wesens, des »il y a«, Interesse ist, pathologisch, wie Kant es ausgedrückt hätte, sondern untätiges Ertragen, Ertragen des Leids, der Schande, der Nacktheit, der Schuld, die ich erleide, ohne dabei etwas auf mich zu nehmen. Ich habe keine Wahl, diese Schuld abzulehnen. Ertragen, ohne sich zu entziehen, sondern gestellt sein, infrage gestellt sein, unausweichlich.<sup>15</sup> Das infrage gestellte »Sein«, das betroffene »Sein« ist die Verantwortung, ist die Subjektivität des Subjekts, das Ertragen des Fraglichen und Fragenden, das Unterworfensein darunter, vor aller Souveränität. Ertragen des Unerträglichen, des »mehr« als was ein Subjekt, freiwillig, auf sich nehmen könnte.<sup>16</sup> Verantwortlich, d. h. auch schuldig nicht nur angesichts des Verfolgten, seines Leids, das ich nicht auf mich genommen habe, nicht auf mich nehmen konnte, untätig, sondern auch schuldig für den Verfolger, für den Anderen, den ich nicht daran gehindert habe, nicht daran hindern konnte, untätig, Ertragen, Erleiden, das ich nicht freiwillig auf mich genommen habe, deshalb Sühne ohne doch damit gebüßt, Vergebung erkaufte zu haben.<sup>17</sup> Schuldig nicht

<sup>12</sup> S. 246.

<sup>13</sup> »Passivität jedoch, die das Epitheton vollständig oder absolut nur dann verdient, wenn der Verfolger fähig ist, für den Verfolger einzustehen [répondre de].« (S. 245 f.)

<sup>14</sup> S. 246, »subir« dort mit »Erdulden« übersetzt.

<sup>15</sup> »Die Subjektivität des Subjekts ist die Verantwortlichkeit oder das In-Frage-Sein [...]« (S. 246)

<sup>16</sup> »[...] angeklagt dessen, was die Anderen tun oder erleiden. Die Einzigkeit des Sich besteht genau darin: die Schuld der Anderen zu tragen.« (S. 248)

<sup>17</sup> S. 246.

nur für meine, sondern jede Untätigkeit, bzw. Tätigkeit, Täter.<sup>18</sup> Ertragen des Opfers und des Täters. Keine Heiligkeit, sondern Erwählung zum Erleiden, Ertragen, verfolgt zu sein, dadurch das Ich zu »sich« kommt.<sup>19</sup>

Die Heiligkeit ist kein Heroismus wie bei Bergson. Vielmehr ist sie schweigend, ja mit einer gewissen Gelassenheit, verletzbar und doch – unverletzlich, Höhe der Nacktheit im Unbekleidet-Sein. Der Überlebende – Ich – wird in der Schuld erwählt. Obsession – eine Schuld, die das »Ich«, das »Überleben« nie wieder los wird, zum Motor seines Seins und, paradoxal, damit zu seiner Befreiung aus dem Sein wird. Nicht Ich ersetze den Anderen, Substitution als Initiative, sondern der Andere besitzt, ergreift Besitz von mir, Ich ist vom Anderen besessen, wird zu seiner Geisel: radikale Umkehrung aller Ökonomie. Der Andere, den ich vergebens versuchte in meinen Besitz zu bringen, hat längst, bevor »Ich« zu »sich« kam, vor aller Biografie als Geschichte des Ich, Besitz von mir ergriffen, lässt mich nicht mehr los. Er hat mich. Hat mich in seine Gewalt gebracht – Geisel. Das Opfer der Heiligkeit befreit mich von meiner Egozentrik und ergreift Besitz von mir. Darin sieht Lévinas die Brüderlichkeit sowie die Möglichkeit von Mitgefühl, Verzeihung und Nähe vor aller Freiheit eines Ich begründet.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> »[...] die Not und das Scheitern des Anderen tragen und sogar noch die Verantwortung, die der Andere vielleicht für mich hat« d.h. »Verantwortung für die Verantwortung des Anderen [...]« (S. 260)

<sup>19</sup> Lévinas gebraucht hier wiederholt den Begriff »récurrence«.

<sup>20</sup> S. 257 und 261.

### III. Zwischen Macht und Ohnmacht

Ein Trauma, zwei Ansätze. Aus Sicht von Lévinas steht der Weg der Gabe, Hingabe noch im Horizont eines mächtigen, seiner selbst mächtigen und für Lévinas damit potentiell gewaltsamen Ich, das in der Gabe, Hingabe seines Lebens als Übergabe an die anderen und Stiftung noch eine Initiative ergreift, wohingegen die Substitution bei Lévinas die radikale Entmachtung des Subjekts bedeutet, dem keine Initiative bleibt, das sich ausliefert, zur Geisel des Leidenden wird, an seiner statt leidet, für den Anderen, der Andere mich animiert, von mir Besitz ergriffen hat, jedoch nicht als Gewalt, sondern als Gewaltopfer. Auch hier zeichnet sich eine Gemeinschaft ab, eine Form der Brüderlichkeit, nämlich eine Brüderlichkeit im Leiden, eine Gemeinschaft der Opfer, des Sich-opferns. Dem »homme capable« bei Ricœur setzt Lévinas die radikale Ohnmacht, Passivität entgegen<sup>21</sup>, da für ihn das Vermögen zu handeln zur Macht wird, Macht aber die Möglichkeit Gewalt, das Böse, zu begehen ist.<sup>22</sup> Ricœur will aber das Subjekt nicht seines Vermögens, das Schlechte zu unterlassen und das Gute zu tun, berauben. Aus Ricœurs Sicht ist Lévinas' Substitution noch gefangen in jener Opfer- und Bußlogik, die er ablehnt, weil sie Existenz und Tod, das Leiden, als Strafe definieren und ihm damit eine Legitimation verschaffen. Der Überlebende ist im heraklitischen Sinne nicht schuldlos, ebenso wenig wie Kafkas Josef K. Doch wird die Gewalt durch die Substitution verringert, wie Lévinas sie versteht? Drängt sich nicht der Eindruck auf, dass das Leiden, Erleiden zunimmt und, so bemerkt Ricœur zu Recht, wo Leiden erlitten wird, wird Böses getan, wird Gewalt angewandt. In seinem Versuch, der Gewalt Herr zu werden, dem Leiden zu seinem Recht zu verhelfen, wird das Leiden vermehrt, nimmt

<sup>21</sup> Siehe u. a. S. 261 f.

<sup>22</sup> So schreibt Ricœur in *Das Böse*: »Böses tun heißt den anderen leiden machen. Die Gewalt stellt die Einheit zwischen moralisch Bösem und leiden immer wieder neu her.« (a. a. O., S. 54)

die Gewalt zu, wird das Subjekt derart ohnmächtig, dass es ausweglos, hoffnungslos wird. Auch bei Lévinas verleiht die Substitution dem Tod einen positiven Sinn, ersetzt das Sein für den Anderen das Sein zum Tode, jedoch als Opfer – »sacrifice«.<sup>23</sup> In seinem Bemühen, dem Opfer von Gewalt (victime) gerecht zu werden, wird das Ich geopfert (sacrifice). Zwar stellt der Dritte, der Tiers, die Gerechtigkeit und damit zuletzt auch die Gemeinschaft wieder her, aber das kann nicht darüber hinweg täuschen, dass die ethische Grundbeziehung eine des Leidens, Erleidens und Ertragens, also eine des Opfers ist, darin auch Existenz, Tod, Anderer und Opfer verschmelzen, eine ausweglose, hoffnungs- und freudlose Existenz, ohne wahre Brüderlichkeit, einsam, so einsam, wie jener Sterbende, der sich das Kaddish spricht, weil niemand an seiner Seite ist. Beide lehnen die falsch verstandene Substitution als Gewalt am Anderen ab und sehen im Tod das Scheitern, bzw. die Unmöglichkeit solcher Substitution als Aneignung des Anderen. Statt dessen nimmt bei beiden der Andere den Platz des Ich ein. Bei Lévinas existenzial, indem das Ich sich dem Anderen als Geisel ausliefert, opfert, sein Leid erleidet. Bei Ricœur existenziell, indem mein Sterben Hingabe an den Anderen wird, sich mein Überlebenswille auf sie überträgt, von ihnen weitergetragen wird und dies zur Quelle des Trostes für das Ich wird.<sup>24</sup> So unversöhnlich Lévinas' Substitution ist, so versöhnlich deutet Ricœur sie und seine Fragmente gegen Ende seines Lebens sind Ausdruck solcher Versöhnlichkeit mit dem Leben und dem Überleben, den Anderen, die ihn überleben. Vermutlich verdankt sich diese versöhnlichere Perspektive mehr dem persönlichen als dem historischen Trauma.

<sup>23</sup> S. 203 ff.

<sup>24</sup> Auch hierin folgt Ricœur der Intuition Landsbergs, a. a. O.





## Vorwort

---

*von Olivier Abel*

Paul Ricœur wurde zeitlebens nicht müde, über die Entzweiung zweier Zeiten nachzudenken, einmal derjenigen des Schreibens, die zur endlichen Zeit eines bestimmten Lebens gehört, und derjenigen der Veröffentlichung, die die Zeit des Werkes öffnet, das von einer »Dauer [ist], die den Tod nicht kennt«. Der Autor ist, so wie er es in seinem Fragment über Watteau schreibt, geradezu verpflichtet, sich in den begrenzten Rahmen der endlichen Zeit zurückzuziehen, wohingegen seine Schriften, seine Gedanken sich diesem Rahmen entziehen können und in die überhistorische Zeit des Werks, »der Rezeption des Werks durch andere Lebende, die ihre eigene Zeit haben« eintritt.

Etwas ist jetzt also wie vollendet. Und dieser Abschluss des Werks ist die Bedingung seiner Öffnung für die Interpretation. Ricœur betonte stets, dass dies allgemein für alle Werke, die die Anker mit den Intentionen des Autors und dem Entstehungskontext gelichtet hätten, gelte. Die hier der Lektüre vorgestellten Fragmente enthalten jedoch etwas Unabgeschlossenes; es handelt sich meist um Skizzen, Entwürfe, Notizen, die er vermutlich nach einer Überarbeitung, die jedoch nicht stattfand, beiseite gelassen hätte. Ihre Bedeutung sollte daher nicht überschätzt werden. Aber wie hätten wir diese Fragmente, denen man so deutlich den lebhaften Gestus, den Stil, die Denkweise Ricœurs gerade in ihrer Lebendigkeit und insofern Unabgeschlossenheit, Ununterbrochenheit durch den Tod anmerkt, unter den Papieren der Sammlung Ricœur<sup>1</sup> zurückhal-

<sup>1</sup> Paul Ricœur hat seine persönliche Arbeitsbibliothek und die mit seinem Werk verbundenen Archive der Bibliothek der Freien Fakultät für Protestantische Theologie in Paris gestiftet. Die Gründung der Sammlung Ricœur ([www.fondsriceur.fr](http://www.fondsriceur.fr)) trägt dieser großzügigen Stiftung Rechnung.

ten können? Man erlebt hier ein Denken am Werk, sozusagen in Aktion, mit allem, was es eben an Flüchtigem, Verletzlichem und Ephemerem enthält – aber es stellt auch ein wertvolles Zeugnis dar, das uns der Autor bewusst hinterlassen hat.

Anstelle eines Vorworts möchte ich hier nur einige Grundzüge dieser Meditation Ricœurs über den Tod,<sup>2</sup> über die drei Fragen, die er im Winter 1995/96 als sein Programm ankündigt und die bis zu seinen letzten Fragmenten reichen, hervorheben: 1. »Die Gestalten des Imaginären« (Was kann ich mir vorstellen?); 2. »Von der Trauer und der Fröhlichkeit« (Welches ist der Ursprung?); 3. »Bin ich noch ein Christ?« (und inwiefern bin ich kein christlicher Philosoph?). Die Frage nach dem Sinn der Auferstehung, die mehrmals wiederkehrt, als handle es sich dabei um eine zu radikale Vorstellung, zu anikonisch<sup>3</sup> eben, um mit ihr abschließen zu können, werde ich zwischen die anderen einbetten. Ich werde diese Fragen nicht als Interpret der Philosophie Ricœurs entfalten, weil ich mich zu dieser Rolle nicht durchringen kann. Vielmehr werde ich versuchen, es in freundschaftlicher Verbundenheit zu einem unterbrochenen Dialog zu tun, einen von vielen Dialogen, die er führte. Sollte ich nur ein Wort meines Freundes Ricœur in Erinnerung bewahren, so würde ich mich jenes Satzes erinnern, den er in einem für mich leidvollen Augenblick an mich richtete: »Nun gut, leben Sie.« Er sagte auch, dass es zwei Dinge im Leben gebe, die er nur schwerlich akzeptieren, wirklich hinnehmen könne: das erste sei die Sterblichkeit, das zweite, dass man nicht von allen geliebt werden könne.

<sup>2</sup> Der genaue Titel des ersten Teils der Manuskripte lautet »Bis zum Tod. Von der Trauer und der Fröhlichkeit«.

<sup>3</sup> Ohne mögliches Bild, Gestalt.

*Abschied von den Vorstellungen*

Um Ricœurs Vorgehen zu verstehen, muss man von der Nüchternheit, ja Askese in der Einbildungskraft ausgehen, mit der Ricœur diese Fragen behandelt. Er beginnt damit, das Imaginäre zu lichten, kritisch unsere Vorstellungen zu analysieren. In diesem Essay über die Trauer, in dem er in mancher Hinsicht Gedanken skizziert, die in viel fortgeschrittener Weise in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*<sup>4</sup> entwickelt werden, behandelt er zunächst die Unmöglichkeit sich vorzustellen, was und wo nun die uns nahe stehenden Verstorbenen sind; anschließend behandelt er die Unmöglichkeit, uns uns selbst als tot, insbesondere als Todgeweihte vorzustellen; zuletzt spricht er von der gestaltlosen Masse der Toten, als seien sie von einem Tod, der tötet, angesteckt. Durch diese Klärung und durch die Arbeit des Gedächtnisses, das die falsche Vorstellungskraft heilen soll, soll der imaginäre Fluss wieder in sein Bett zurückgeleitet und verhindert werden, dass er erneut übertritt. Diese Askese verlangt ihrerseits nach einer Klärung, die selbst einen kathartischen Wert besitzt, und mit einer solchen Klärung hebt der Text über die Trauer an; letztlich auf ähnliche Weise schließen hier die *Fragmente* mit einer Analyse der Bedeutungen des Wortes »Auferstehung«.

Dieses Bilderverbot, diese Weigerung, sich ein Jenseits vorzustellen, eine irgendwie geartete Hinterwelt zu objektivieren, besitzt agnostische Züge, gewiss, im eigentlichen und strengen Sinne der philosophischen Kritik, die sich nichts vormachen lässt und vorzieht, der Aporie, der Sackgasse auf den Grund zu gehen: das Ende, im Sinne der Endlichkeit, verweist uns auf ein Diesseits zurück, jenes unserer Welt des Lebens, die einzige, die wir haben.<sup>5</sup> Und vielleicht bedarf es einer *Apoetik*

<sup>4</sup> Paul Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, a. a. O.

<sup>5</sup> Man kann das, was Ricœur hier über diese Wandlung des Zeichens der »Grenze« und jener »Konversion zum Diesseits« sagt mit dem in Verbindung bringen, was er in »Pierre Thévenaz, un philosophe protestant« (*Lectures 3*, Paris, Seuil 1994) und in »Die Freiheit im

der Auferstehung, um die Möglichkeit, sie als *Poetik* zu denken, zu eröffnen? Doch dieser »Agnostizismus« ist übrigens keineswegs unvereinbar mit dem evangelischen Lakonismus. Denn »es steht nicht bei uns zu wissen«, und Calvin selbst, der in seiner Ablehnung des Totenkultes so weit ging zu verlangen, man möge ihn wie die Armen in ein Sammelgrab werfen, behauptet, man müsse sich zunächst jeglicher Sorge um sein eigenes Heil entledigen. Hier ist jedoch Vorsicht angeraten: es geht nicht um eine Art stoische Askese, die eine Vorbereitung auf den Tod wäre, eine Antizipation seiner selbst als »bereits Kadaver«; im Gegenteil, seit seiner Philosophie des Willens hat Ricœur diese unmögliche Antizipation, die er Heidegger vorwirft, bekämpft.<sup>6</sup>

Hier zeigt sich, dass der Abschied von den Vorstellungen ein grundlegendes Moment in der Trauerarbeit und in der Akzeptanz der eigenen Endlichkeit, nämlich sterblich geboren zu sein, darstellt sowie auch in jener Dialektik von Ablehnung und Zustimmung, die er seinerzeit so hervorragend erkundet hat.<sup>7</sup> Müssen wir nicht stets versuchen uns zu sammeln, zu zeigen, »wer« wir sind, unsere Kräfte, Erinnerungen und unser Verlangen mobilisieren in dem, was er die »Anmaßung« eines

Licht der Hoffnung« (*Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973) gesagt hat.

<sup>6</sup> Er wirft ihm die Hierarchie zwischen der heroischen Authentizität der Angst zu sein, die sich stets den Tod vor Augen hält und der Banalisierung eines unauthentischen Sterbens, das den Tod meidet, vor; und er beruft sich hier auf Spinoza, für den die Weisheit eine Meditation nicht des Todes, sondern des am Leben-Bleibens »bis zu« ist (*Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, a. a. O., S. 549). E. Lévinas ist »klar und entschieden, was das Vor-dem-Tod angeht, welches nur ein Sein gegen den Tod und nicht ein Sein zum Tode sein kann« (ebd., S. 554).

<sup>7</sup> »Der Weg der Zustimmung«, in *Le Volontaire et l'Involontaire* (Paris 1955) [dt. *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Band 1 der *Philosophie des Willens*, wurde noch nicht ins Deutsche übertragen, A. d. Ü.] führt vom Stoizismus oder der unvollkommenen Zustimmung zum Orphismus oder der hyperbolischen Zustimmung und vollendet sich in einer Zustimmung der Zuversicht.

Lebenshungers nennt (S. 11), der manchmal einem Kampf, einem Todeskampf gleicht, der jedoch auch eine jener ursprünglichen Formen jener Sorglosigkeit ist, die er Fröhlichkeit nennt? Und wie können wir gleichzeitig zustimmen, unseren Platz einem anderen Ich, das ich nicht bin\*, anderen als mir, zu überlassen und uns vor den anderen auszulöschen in jener Sorglosigkeit, jener Selbstentledigung, die die andere wesentliche Form der Fröhlichkeit darstellt? Bleibt dieser Weg zwischen der exzessiven Sorge um das eigene Selbst im Stoizismus und der exzessiven Sorglosigkeit dem Selbst gegenüber in der Orphik nicht heikel, und zwar »bis zum Ende«? Insofern offenbart das Ende ein inneres Schwanken in unserer gewöhnlichen Existenz. Und die Hoffnung sammelt sich in jener nüchternen, fast franziskanischen Brüderlichkeit, *Teil der Geschöpfe zu sein*, ohne doch auf das Streben zu verzichten, selbst zu sein, bis zum Ende, seinen Platz einzunehmen selbst in dem Augenblick, wenn wir den Platz räumen.

### *Eine wesentliche Fröhlichkeit*

Aus diesem Grunde lässt sich die Fröhlichkeit nicht von der Trauer trennen. »Allein die Trauernden werden getröstet.« (S. 5), schreibt Ricœur in den Anmerkungen zum Entwurf seines Manuskripts weiter unten. Dies ist vielleicht einer der Berührungspunkte mit Derrida: die Melancholie ist nicht etwas, wovon wir um jeden Preis befreit werden müssten, da sie Teil unserer *Conditio* ist, da unsere Wirklichkeit, um lebendig zu sein, ebenfalls die Abwesenheit dessen umgreifen muss, was war, aber nicht mehr ist. Die Wirklichkeit lässt sich weder durch einen Tod, der wirklicher als jedes Leben wäre, noch durch die Illusion, dass das Leben allein wirklich sei und jeder Tod sich darin auflösen könne, erschöpfen.<sup>8</sup> Doch der Ab-

\* [A.d.Ü.: »que je ne sais pas« ist vermutlich ein Druckfehler im Original; Sinn ergibt hier nur »que je ne suis pas«.]

<sup>8</sup> Ricœur schlägt hier einen zögerlichen Übergang zwischen den Texten von Jorge Semprun und Primo Levi vor.

schied, den wir von unseren geliebten Abwesenden nehmen müssen, kehrt sich um in eine Antizipation der Trauer, die unsere Nächsten um uns empfinden, wenn wir verschwunden sind.<sup>9</sup> Diese erste Umkehrung bereitet die zweite vor, die im eigentlichen Sinne wesentlich ist und die er die »Übertragung unseres Verlangens zu leben«\* auf die anderen nennt – ich komme noch darauf zurück.

Das Vorbild dieser Umkehrung findet man jedoch bereits in dem noch ursprünglicheren Verweis des Todes auf die Geburt, ein Verweis, den Ricœur seit den fünfziger Jahren in seiner Philosophie des Willens vornimmt und auf den er ständig im Verlauf von *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* zurückkommt. Der Abschied von der Vorstellung kennzeichnet die unmögliche Erfahrung des eigenen Todes sowie der eigenen Geburt – die »noch nicht« oder »immer schon« sind und die die Existenz für eine Ausdehnung halten, darin die Geburt einen unwiderruflichen Vorrang hat. So erinnert er mit Hannah Arendt daran, dass die Menschen »nicht geboren werden, um zu sterben, sondern im Gegenteil, um etwas Neues anzufangen«.<sup>10</sup> Es existiert also eine innere Verbindung zwischen der Trauer und der Fröhlichkeit, der Wehklage und der Lobpreisung. Wie die Trauer zwischen Ablehnung und Zustimmung schwankt, schwankt die Fröhlichkeit zwischen dem Kampf oder dem Lebenshunger und der Gnade der Sorglosigkeit. Gehen wir über die Erklärung und die Praxis hinaus, so könnten wir eine tiefe Analogie zwischen der reinen Klage, die das Leiden gegen Ende des kleinen Essays *Das Böse*<sup>11</sup>, und der Hymne, die die Dankbarkeit am Ende von *Wege der Anerkennung*<sup>12</sup> vorbringt, finden. In beiden Fällen, und das ist wesentlich, um Ricœurs

<sup>9</sup> *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, a. a. O., S. 552.

\* [A.d.Ü.: evtl. S. 59 »Übertragung der Liebe zum Leben auf den anderen«?]

<sup>10</sup> Ebd., S. 752.

<sup>11</sup> *Das Böse: eine Herausforderung für Philosophie und Theologie*, a. a. O.

<sup>12</sup> *Wege der Anerkennung*, Frankfurt/M. 2006.

Ablehnung jeder Vorstellung eines Jüngsten Gerichts<sup>13</sup> zu verstehen, geht es darum, eine Verteilungslogik hinter sich zu lassen, d.h. eine Logik von Belohnung und Bestrafung; wir haben es mit der Gnade zu tun, d.h. mit dem Absurden im Reinzustand, dem Unglück wie dem Glück – selbst wenn dieser »buddhistische Augenblick« noch etwas vom protestantischen Stil hat oder an die Lektüre von Hiob gebunden ist.

Wie dem auch sei, wir befinden uns in der Nähe des Wesentlichen, jener Erfahrung der reinen Güte zu existieren, als ob die Nähe des Todes die Grenzen der Konfessionen, der Sprachen, in denen sich unsere tiefgreifendsten Erfahrungen ausdrücken, durchbräche. Die Lebensquellen überwinden hier die individuellen Sorgen und öffnen uns durch das Mitgefühl dem Verlangen zu sein, das die anderen Seienden, Wesen sind. Gleichzeitig jedoch ist jeder allein im Sterben, auch wenn er nicht allein stirbt, sondern bis zum Ende durch die brüderliche Nähe jener begleitet wird, die wahrhaft seine Nächsten sind.

### *Der Sinn der Auferstehung*

Dieser Abschied von der Vorstellung oder einer Anwesenheit des Abwesenden, erweist sich als Bedingung für eine wesentliche Erfahrung der Güte des Lebens, sei es in Form eines verführerischen Verlangens zu existieren, das mit Nachdruck der Lebensbedrohung die Stirn bietet, sei es in Form einer Abgeschiedenheit und einer Sorglosigkeit gegenüber dem Selbst, die erfüllt ist mit Dankbarkeit. Es ist allerdings bemerkenswert, dass der letzte Text der hier vorgestellten kleinen Abhandlung *Von der Trauer und der Fröhlichkeit*, mit dem Titel »Der Tod«, uns einen *Pas de deux* machen lässt. Wir haben jetzt zwei weitere Linien, um das Wesentliche zu sagen: jene der Abgeschiedenheit

<sup>13</sup> Solche Vorstellungen sind für ihn sekundäre und nachträgliche theologisch-politische Rationalisierungen, die durch die Entmythologisierung, die Dekonstruktion der Mythen zerstört werden müssen, die allein erlauben, den möglichen Kern derselben freizulegen.



des Selbst, die aber jetzt die Übertragung der Liebe zum Leben auf den anderen vorbereitet; und jene des Vertrauens in die Sorge Gottes, die meine Sorglosigkeit aufgreift, aufhebt und unterstützt. Dieses Vertrauen in eine Auferstehung, die vorzustellen uns nicht zusteht, nimmt mehrere erforschende Gestalten an – darunter eine Art Selbstaufgabe im reinen Andenken Gottes, darin jede Existenz einen Unterschied machen würde. Diese Idee, die Ricœur Whitehead entlehnt, erscheint ihm als Möglichkeit, eine ewige Gegenwart als *Prozess* zu schematisieren, die wir uns ansonsten nicht vorstellen können. Man wird hier von der »Agnostik« der Auferstehung auf ihre »Poetik« verwiesen.

Ricœur unterscheidet in *Kritik und Glaube*<sup>14</sup> eine horizontale Auferstehung, die durch die Nächsten, durch Übertragung, Empfangen und Aufhebung meiner Worte, Taten und Gedanken in denen des anderen geschieht, von einer vertikalen Auferstehung im Gedächtnis eines derart mächtigen Gottes, der in der Lage ist, alles in seinem »Heute« zu rekapitulieren. Am Ende seiner *Fragmente* greift er dies erneut mutig auf und unterscheidet die Bedeutungen einer Auferstehung als narrativen Beweis und Vollendung eines Versprechens, als frühlingshafte Erfahrung der Überwindung des Todes durch das Leben und als eschatologische Grenze und Hoffnung dessen, was noch nicht ist.

Der Leser erlaube mir hier die Erwähnung einer persönlichen Erinnerung: Ende 1995 hat Paul mich um die Aufnahme eines Briefwechsels über den Tod, das Leben und den damit zusammenhängenden Fragenkreis gebeten. Darunter befand sich unter anderem ein zwanzig Seiten langer Brief, den ich ihm im Januar 1996 schickte und der seine »Geständnisse ohne Bekenntnis«<sup>15</sup> in *Kritik und Glaube* fortsetzte und seine dortige Meditation »über die Absage an die Idee des Überlebens unter dem doppelten Aspekt der Abgeschiedenheit bei Meister Eckart

<sup>14</sup> Paul Ricœur, *Kritik und Glaube. Ein Gespräch mit François Azouvi und Marc de Launay*, Freiburg/München 2009.

<sup>15</sup> Dies waren die Worte seiner Widmung auf meinem Exemplar.

und der Trauerarbeit bei Freud. Um mich einer weitgehend mythischen Sprache zu bedienen, werde ich dies sagen: möge Gott bei meinem Tod mit mir verfahren, wie es ihm beliebt. Ich verlange nichts, auch kein Danach. Ich übertrage die Aufgabe, mein Verlangen zu sein und mein Bemühen zu existieren zu übernehmen, auf die anderen, meine Überlebenden in der Zeit der Lebenden.«<sup>16</sup>

Zu jenem Zeitpunkt ging es in unserer Unterhaltung nicht um die Auferstehung, da ich seine Ablehnung, darin eine Form des Überlebens zu suchen, teilte<sup>17</sup>; doch ich gab darin meinem Bedenken gegenüber der Idee eines Gottes mit einem derart immensen Gedächtnis, dass darin die geringsten Dinge ohne Verlust bewahrt würden, Ausdruck. Ich sah darin eine große Monade, die fähig wäre alles zu umfassen und zu rechtfertigen. Er antwortete mir lächelnd: »Muss ich sogar dieser Idee entsagen?« Ich gab unter Protest nach und schlug vor, sich wieder auf die Pluralität von Gedächtnisformen zu stützen.

Im April 1999 haben wir dann diese Unterhaltung anlässlich einer zehntägigen Reise nach Kappadokien fortgeführt. Er befand sich inmitten der Bearbeitung seines wunderbaren »Dreimasters« *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* und steuerte, durch die Melancholie der Geschichte hindurch, auf eine fast bergsonsche Philosophie des Lebens zu, so wie ein Fluss sich auf die Mündung zubewegt. In unserem Gespräch ging es zentral um das Leben, ein Thema, von dem ich fürchtete, dass es eher für Verwirrung Sorge und die individuellen Diskontinuitäten verwische. Und voller Bewunderung für seinen Mut, sich stets für das Verlangen zu leben auszusprechen, gab ich ihm zu bedenken, dass die Auferstehung in den radikalsten Texten der christlichen Tradition weder ein kontinuierlicher Prozess

<sup>16</sup> Ebd., siehe dazu in diesem Band zu Beginn von »Der Tod« die Passage, in der er vom Vertrauen in die Gnade spricht.

<sup>17</sup> Obwohl Ricœur stets betonte, alle Traditionen, die Teil der Kirchen Traditionen seien, zuzulassen, selbst wenn er sich ihnen mehr oder weniger nahe fühle, so als ob jede von ihnen einen Teil unhin-tergebarter Erfahrung enthalte.

des Lebens noch die Unsterblichkeit der Seele war, sondern etwas, was angemessen der wirklichen Diskontinuität zwischen Geburt und Tod Rechnung trägt und an die Einzigartigkeit der lebenden Körper rührt, jene unersetzlichen Existenzen, die am Wegrand des Lebens zurück bleiben und dort verschwinden, ohne dass je etwas sie aufhebt.<sup>18</sup>

»Ich bin kein christlicher Philosoph«

Doch genau diese Frage stellt sich Ricœur, die Frage nach einer »weitaus radikaleren Rettung als die Rechtfertigung der Sünder: die Rechtfertigung der Existenz«. Und darin scheint er die Grundhaltung Jesu gegenüber dem Tod zu sehen. Denn folgt man den Hinweisen von Xavier Léon-Dufour, so bezieht sich Jesus nicht auf eine ferne Zukunft, sondern durch eine Entmythologisierung des Jüngsten Gerichts und sogar der Vergeltung auf eine andere Art Gegenwart – erweitert auf das Noch-da dessen, was gewesen ist, und auf das Schon-da dessen, was sein könnte. Dies ist die Nähe des Reiches, in den Lilien der Felder und den Vögeln am Himmel, von denen Ricœur mit Kierkegaard am Ende von *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* bemerkte, dass sie nicht arbeiten. Diese Reflexion muss man jedoch mit der im einführenden Entwurf zu dem hier vorgestellten Text angezeigten Frage: »Bin ich noch Christ?« in Zusammenhang bringen, einer einzelnen und isolierten Frage,<sup>19</sup> die jedoch ein gänzlich anderes Licht auf alle hier versammelten Fragmente wirft.

Es scheint sinnvoll, in den hier versammelten Texten auf einige Elemente hinzuweisen, die nicht nur das Vorurteil erschüttern, Ricœur sei ein »christlicher Philosoph«, sondern auch das bezeugte und gefällige Bild, wonach Ricœur bis zum

<sup>18</sup> Ich habe übrigens diese kleine Reflexion im Frühjahr 2000 unter dem Titel »Élégie à la résurrection« in der Zeitschrift *Etudes* veröffentlicht.

<sup>19</sup> Und die vermutlich aus 1996 oder um diese Zeit herum stammt.

Schluss ein entschiedener Christ gewesen sei. Es gab bei ihm einen radikalen Zweifel, der die Glaubhaftigkeit seines Zeugnisses ausmacht. Gewiss beschreibt er seinen Glauben als eine Geburt, sowohl angenommen wie relativ: »Ein Zufall, der sich durch eine fortwährende Wahl in Schicksal verwandelt« (S. 87). Doch man sieht, wie er diskret Abstand vom Begriff der *pistis* nimmt, eines Glaubens verstanden als absolute Zugehörigkeit.<sup>20</sup> Mehr noch: Wenn das Problem weder darin besteht, dass die Auferstehung eine Antwort auf den Tod ist, die ein einzigartigeres Leben noch nach dem Tod verkündet, noch darin, dass die Gnade der Sünde antwortet, indem sie die Vergebung aller Schulden und Sünden in einer ursprünglichen und unverdienten Gabe verkündet, welche Verkündigung wird heute antworten, und auf welche Frage? Jene einer Existenz als absurder Chance; aber wozu?

Oder, andersrum: Welchem wahrhaften Aufruf muss die Verantwortung des philosophischen Verstehens antworten? Und was tun, wenn die ganze Biblische *Saga*, die im Unterschied zur *Odyssee* vorgab, eine »wahre« Geschichte zu sein, sich in weiten Teilen als eine theologisch-politische Fiktion erweist? Schließlich quält Ricœur in seiner Beziehung zur Gestalt Jesu die ausweglose Alternative, den liberalen protestantischen Theologien folgend in ihm nur eine moralische Ausnahmestellung zu sehen, oder in ihm die Opfergestalt des Sohnes Gottvaters selbst zu erblicken, der »für uns« gestorben ist. Was kann es bedeuten, dass er »für uns« gestorben ist? Müssen wir uns mit dem etwas platten Moralismus der Menschlichkeit abfinden, die nunmehr vollends mündig geworden sei und die ebenso die sub-moralische Nachdrücklichkeit eines Verlangens zu leben wie auch den hyper-moralischen Wahn der Selbstaufgabe ohne Umkehr – oder die Aufnahme des Selbst durch einen ande-

<sup>20</sup> Renée Koch Piettre, die in den Fragmenten zitiert wird, hat gezeigt, dass die *pistis* in gewisser Weise von den Epikureern erfunden wurde, um die Radikalität der Verpflichtung und der Bekehrung, die man den Anhängern des Gartens unterstellte, zu verdeutlichen.

ren – abgelegt hat? Oder müssen wir uns umgekehrt dazu entschließen, blind einer Opfertheologie anzugehören, die einen rachsüchtigen, richtenden und in seinen eigenen Drohungen, Versprechen und Belohnungen gefangenen Gott annimmt?<sup>21</sup>

Jedoch ist unzweifelhaft, dass Ricœur die Bezeichnung »christlicher Philosoph« entschieden ablehnte. Ein Philosoph ist durch und durch Philosoph, ohne dass ihn irgendetwas an seiner Hinterfragung hindern könnte, denn alles was ihn daran hindert, stachelt ihn zugleich weiter an: er weiß um die Zufälligkeit, in eine Sprache hineingeboren zu sein, und um die Pluralität menschlicher Phänomene; und er akzeptiert, sich dem in der Kontroverse zu stellen, die sowohl die Dyssymmetrie als auch die irreduzible Gegenseitigkeit der Blickwinkel vereint. Ricœur spricht sogar von der Autarkie und »Selbstgenügsamkeit« der philosophischen Forschung, ein etwas übertriebener Ausdruck, der nicht recht zur tatsächlichen philosophischen Praxis Ricœurs passt, der immer im Dialog mit den Quellen und den nichtphilosophischen Disziplinen stand, aber der in diesem Augenblick die fast nietzscheanische Nachdrücklichkeit seiner philosophischen Überzeugung zum Ausdruck bringt. Also *antwortet* (auf verantwortliche Weise) der Philosoph dem religiösen Aufruf, der das erste Auftauchen, die Freude zu sein, die namenlose Hingabe und die Rückwendung zum Rest der Welt zum Ausdruck bringt, mit dem, was er ist, seinem Verständnis, seiner Sorge um Begründung, seiner argumentativen Leidenschaft.

Doch was ebenfalls deutlich aus dem Essay und den Fragmenten hervorgeht, zwischen denen fast zehn Jahre liegen, ist die Umkehrung, durch die die Sorge um sich auf die anderen übertragen wird. Nicht in einem Opfer, sondern in einer selbst-

<sup>21</sup> Dies war Gegenstand eines intensiven Gesprächs, das Ricœur in den letzten Jahren mit Hans-Christoph Askani führte, der Professor an der Protestantischen Fakultät in Paris war und in Bourg-la-Reine wohnte. Auf der Suche nach einem dritten Weg interessierte sich Ricœur für die tragische Bekehrung des Gottes der Erinnyen zum Gott der Eumeniden.

vergessenen Gabe, einem Dienst inkognito,<sup>22</sup> darin der Nächste einfach derjenige ist, der sich als Nächster verhalten hat – denn das Thema des Nächsten bestimmt eine radikale Umkehrung: die Wende der Sorge, die sich vom Selbst löst, um sich auf die anderen zu übertragen. Dies kann die Bitte sein, dass es für die anderen eine Auferstehung geben möge, um die ich nicht für mich selbst bitte; es kann aber auch, wie es auch aus dem Fragment über Derrida ersichtlich wird, die vertrauensvolle Übergabe der Spuren, die ich hinterlasse, in die Hände der anderen sein, Spuren, die danach verlangen, in Erinnerung gerufen, neu eröffnet und gedacht zu werden; es kann auch noch die Übertragung meines Verlangens zu leben auf die anderen sein, insofern es sich als unverletzbar, als stärker als der Tod erweist. Vielleicht zeigt sich hier Paul Ricœur als Christ philosophischen Ausdrucks, gleich Rembrandt, jenem Christen bildlichen Ausdrucks oder Bach, Christ musikalischen Ausdrucks.<sup>23</sup> Es geht also nicht mehr um eine unendliche Klage darüber, dass jemand umsonst gestorben wäre, wie dies in der menschlichen Geschichte nur allzu oft der Fall war, sondern es geht um eine unendliche Anerkennung dessen, der nicht vergeblich geboren wurde; und das scheint man von jedem sagen zu können.

<sup>22</sup> »Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und haben dich gespeist? [...] Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.« (Matthäus 25,37–40) von Ricœur zitiert in *Geschichte und Wahrheit*, München 1974.

<sup>23</sup> Eine Form, die *Ipseität*, Selbstheit selbst nicht wieder als Möglichkeit, sich zu retten, zu denken, sondern als Ausdruck einer Verpflichtung zur Verantwortung und Gerechtigkeit gegenüber den anderen.

## Editorische Bemerkung

---

*Catherine Goldenstein*

*Jean-Louis Schlegel*

Die Texte dieser Ausgabe folgen treu den Manuskripten von Paul Ricœur. Die Entscheidung für Auswahl und Publikation dieses Konvoluts traf Catherine Goldenstein, die in ihrem Nachwort die Umstände und den Zeitpunkt der Abfassung der Aufzeichnungen genauer beschreibt.

Da wir jedoch nicht die Absicht hatten, ein Faksimile zu veröffentlichen, haben wir lediglich die Anfangsseite mit dem Entwurf des ersten Teils des Buches sowie die letzte Seite des zweiten Teils zeilengetreu wiedergeben, da die Anordnung der Zeilen dort ganz zufällig ist.

Die Gliederung der Absätze haben wir beibehalten, die Zeichensetzung dagegen hinzugefügt oder wiederhergestellt, sofern sie unsicher war oder ganz fehlte.

Weiterhin haben wir Schreibfehler berichtigt und auf die Einhaltung gängiger typografischer Konventionen geachtet (so werden z. B. alle von Ricœur unterstrichenen Passagen kursiv wiedergegeben).

Anmerkungen der Herausgeber zum Manuskript werden in eckigen Klammern [ ] in Kursivschrift wiedergegeben. Dazu gehören Mitteilungen über gestrichene Passagen, Randbemerkungen, Worte, die nur annähernd oder gar nicht entziffert werden konnten, sowie gänzlich fehlende Worte. Punktuelle Streichungen haben wir weder angegeben noch wiedergegeben. Eigene Anmerkungen der Herausgeber finden sich in den Fußnoten (z. B. zu Autoren und Titeln, die Ricœur erwähnt, sowie die bibliografischen Angaben). Einige Anmerkungen stammen von Ricœur selbst; sie werden als solche ausgewiesen.

[Anmerkungen des Herausgebers dieser Ausgabe sind im Text durch tiefgestellte Ziffern gekennzeichnet und finden sich in einem separaten Teil am Schluss des Bandes.]

Paul Ricœur

---



[Le texte qui suit se trouvait dans une chemise cartonnée intitulée « Jusqu'à la mort. Du deuil et de la gaieté. P.R. », ouverte sans doute autour de 1996. Étaient également inclus dans cette chemise deux lettres, datées du « 20/1/96 » et d'« avril 96 », ainsi que le texte du culte du dimanche 28 mai 1995.]

Jusqu'à la mort.  
Du deuil et de la gaieté.

- [Puis une nouvelle page déroule un plan, avec en marge, en haut à gauche, le mot:]

La plainte et le deuil  
 La consolation et le deuil  
 La contestation et le deuil : sommet de la plainte  
 Qui suis-je pour...  
 Je ne suis rien...  
 L'herbe sèche d'Ésaïe 40,7-8  
 Reprise de la « tristesse du fini » (Vol. et Invol.)  
 Deuil et consentement → joie/gaieté

## Bis zum Tod

### Von der Trauer und der Fröhlichkeit

---

*[Der folgende Text befand sich in einem kartonierten Umschlag mit der Aufschrift »Bis zum Tod. Von der Trauer und der Fröhlichkeit. P. R.«, der mit einiger Wahrscheinlichkeit von 1996 stammt und ebenfalls zwei Briefe mit Datum vom »20/1/96« und »April 96« sowie auch den Text über den Sonntagsgottesdienst vom 28 Mai 1995 enthielt.]*

*[Auf der ersten Seite ist zu lesen:]*

Bis zum Tod.  
Von der Trauer und der Fröhlichkeit.

---

- 1.– Die Gestalten des Imaginären.
- 2.– Von der Trauer und der Fröhlichkeit.
- 3.– Bin ich noch Christ.

*[Eine neue Seite entwickelt einen Entwurf, der oben, am rechten Rand folgendes Wort enthält:]*

#### Notizen

Die Klage und die Trauer                      Jesaja 40

Der Trost und die Trauer

Das Aufbegehren und die Trauer: Gipfel der Klage

Wer bin ich für ...

Ich bin nichts ...

Das trockene Gras      aus Jesaja 40, 7–8

Wiederaufnahme der »Traurigkeit des Endlichen« (Will. und Unwill.)<sub>1</sub>

Trauer und Zustimmung → Freude/Fröhlichkeit