

Überleben im Anderen

Zu Ricœurs Nachlassnotizen *Lebendig bis in den Tod*

1. Die der Erzählbarkeit *entzogene* Seite der Zeit, die uns trotz ihrer »Unmenschlichkeit« betrifft (2703) | 2. Aus dem »Akt des Sterbens einen Akt des Lebens machen« (2705) | 3. Der Tod *versus* die Überlebenden (2709) | 4. Die Anderen: Zeugen und Wächter der Geburt und des Todes (2711) | 5. Die religiöse Dimension (2714) | 6. Trauer des Endlichen und Gabe des Lebens (2717)

1. Die der Erzählbarkeit *entzogene* Seite der Zeit, die uns trotz ihrer »Unmenschlichkeit« betrifft

Auf den ersten Seiten von Ricœurs Spätwerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* ist das Bild einer Barockskulptur abgedruckt. Man erkennt den geflügelten Gott Chronos, wie er soeben dabei ist, eine Seite aus dem offenen Buch, das er mit seiner Linken umklammert hält, herauszureißen. Sein Blick, sein ganzer Oberkörper ist nach rückwärts gewandt, sein linkes Bein jedoch wie im Sprung nach vorne, was dem Körper, als einem auf diese Weise gewissermaßen nach zwei Richtungen gezogenen, eine merkwürdig verdrehte Haltung verleiht. Hinter seinem Rücken erhebt sich eine weibliche Gestalt, die seinem Tun mit sanfter Hand Einhalt gebietet, den Blick ruhig nach vorne gerichtet. In der rechten Hand hält sie ein geschlossenes Buch sowie Tintenfass und Griffel.

Diese sich in der Wiblinger Klosterbibliothek befindliche Doppelfigur der Historiografie lässt sich zunächst in einer gewissen Hinsicht als Zusammenfassung von Ricœurs großem Projekt *Zeit und Erzählung* verstehen, dessen Grundgedanke darin besteht, dass die Zeit, sofern sie menschliche Zeit ist, *erzählte* Zeit ist, das heißt, dass die kosmische Zeit, die ohne Rücksicht auf das Seiende blind und stetig abfließt, im Durchgang durch das Narrative eine Wendung ins Humane erfährt. Zeit gibt es für uns eigentlich nur in Form ihrer narrativen Strukturierung, die sie sogleich dem rein Physischen,

dem unterschiedslosen Einandervertilgen der Jetzt-Momente, wie Schopenhauer es beschrieb, entzieht. Durch seine Verklammerung in die Erzählung bleibt das Vergangene aufgehoben im sinnhaften Zusammenhang gelebter Zeit und darin zugleich geöffnet auf eine Zukunft, die es dem Zugriff des Vergangenseins schlechthin entreißt. Der späte Ricœur jedoch hat den Gedanken geäußert, dass die Zeit zuletzt doch über das Erzählte hinausreicht, die »gegenseitige Bestätigung zwischen einer strukturierten Zeit und einer zeitlichen Erzählung«¹ also an eine Grenze stößt, an der die Zeit beginnt, sich den Netzen des Narrativen zu entwinden und zu sich selbst zurückzukehren. Die humane, die lebendige, die erzählte und in der Erzählbarkeit offene Zeit ist in sich der dunklen Tatsache einer Abgeschlossenheit ausgesetzt, die uns verstummen lässt.

Aus dieser Einsicht in die der Erzählbarkeit *entzogene* Seite der Zeit, die uns trotz ihrer »Unmenschlichkeit« betrifft, entspringen drei Fragenkomplexe, die das Denken des späten Ricœur wesentlich prägen. Zum ersten das trotz einer gewissen Befangenheit dem Begriff des Lebens gegenüber verfolgte Bemühen, den »*Zusammenhang des Lebens*«, wie er unterhalb des Bewusstseins verläuft, zu denken.² Wie folgt das Leben *diesseits* seiner kodifizierbaren und mitteilbaren Bezugnahmen auf sich selbst? Zweitens gehört in die oben angedeutete Revision von Zeit und Erzählung die Frage nach dem Gedächtnis als ihr bislang übersehenes »Hauptverbindungsstück«³, wie Ricœur sagt. Auch das Gedächtnis soll nun als etwas betrachtet werden, was sich diesseits der bewusst intentionalen Architektur des Narrativen abspielt. Daher betont Ricœur, es gehe ihm nicht um Erinnerungstechniken, sondern um die Frage nach einem Gedächtnis, das auf den vorprädikativen Zusammenhang des Lebens, der zugleich derjenige des »Begehrens« sein soll, zurückweist. Entwickelt wird dies über die »Metapher der vertikalen Tiefe«⁴: Die Rückkehr der Zeit in sich selbst (was auch immer sie ›ist‹) bringt

1 P. Ricœur, *Kritik und Glaube*. Gespräch mit F. Azouvi und M. de Launay, Freiburg i. Br., München 2009, 124.

2 Ebd., 112 f.; vgl. ebd. 131 f.

3 Ebd., 132.

4 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004, 635 [=GGV]. Vgl. dazu C. Nielsen, *Archiv und Kindheit. Ricœurs Metapher der vertikalen Tiefe*, in: C. Nielsen, T. Nenon, K. Novotný (Hg.), *Kontexte des Leiblichen*. Festschrift für H. R. Sepp, Nordhausen 2016, 177–192.

Ricœur hier mit dem Anfangenkönnen, der Quelle, dem Ursprung in Verbindung. Wir können die Zeit und uns selbst überhaupt nur deshalb erzählen, *weil* die Zeit in sich zurückkehrt: als Vergessen und damit Bedrohung durch Auslöschung, aber auch als Wiederkehr in Gestalt der »bewahrenden Vorgängigkeit« (GGV, 676), deren wir in den merkwürdig stehenden Momenten des Erinnerns inne werden. Wie unser Fleisch im sensomotorischen Gedächtnis einen abgründigen Schacht des Könnens verwahrt, den wir uns in seiner Genese nicht verfügbar machen können, weil uns der Rückstieg als nach vorne agierenden Wesen verwehrt ist, zeugt die Erfahrung des ›es lebt weiter‹ davon, nicht in einander verzehrende Momente zerrissen, sondern aufgehoben zu sein in einer ›vertikalen Tiefe‹, die das Ende wie zugleich den Geburtsschoß unserer in die Horizontalität ausgebreiteten Identität markiert.

Diese vertikale Obhut, deren wir in diesem »mnemotische[n] Akt par excellence« (GGV, 656), gewahr werden, das abgründig tragende Wissen des ›es ist alles gerettet‹, bleibt ohne versicherbare Spur. Es ist daher nicht unerheblich, dass im Nachlass Ricœurs entdeckte Fragmente, die die Genese von *Gedächtnis*, *Geschichte*, *Vergessen* begleiteten, um das Sterben(können) und das Überleben kreisen und den tastenden Vorstoß in eine vertikale »Gedächtnis-Sorge«, eine Sorge »im ewigen Präsens«. Damit berühre ich einen dritten Fragenkomplex, der das Denken des späten Ricœur wesentlich prägt und der hier im Zentrum stehen soll: der Versuch, aus dem »Akt des Sterbens einen Akt des Lebens zu machen«⁵.

2. Aus dem »Akt des Sterbens einen Akt des Lebens machen«

Überlegungen dazu finden sich in gedrängter Form auf 24 handschriftlichen, in einem Umschlag verwahrten Seiten, auf den Ricœur notiert hatte: »Bis zum Tod. Von der Trauer und der Fröhlichkeit. P. R.« Diese Seiten, die vermutlich um 1995/96 verfasst wurden, sowie weitere, von Ricœur selbst als »Fragmente« gekennzeichnete

5 P. Ricœur, *Lebendig bis in den Tod*. Fragmente aus dem Nachlass (frz./dt.), Hamburg 2011, 213 [=LT].

handschriftliche Blätter aus dem Jahr 2004, hat Catherine Goldenstein nach dem Tod des Autors für eine Veröffentlichung zusammengestellt. In ihrem Nachwort zeichnet sie die Umstände, unter denen Ricœur diese Meditationen verfasste, nach: den Tod seiner Frau Simone 1998, seine Unruhe im Zusammenhang der Verwindung seiner Trauer über diesen Verlust, aber auch Ricœurs eigenes wachsendes Gefühl, in die, wie er sagt, *eine*, dem Leben so merkwürdig entgegengesetzte Zeit einzutreten: »die Zeit der Rente, des *Rückzugs* in seiner existenziellen Bedeutung, als *Zeit des Verschwindens*«⁶. Ein wenige Wochen vor seinem Tod formulierter Brief an eine Freundin gibt *in nuce* die Spannung wieder, die auch die unter den Titel *Lebendig bis in den Tod* gestellten Fragmente auszeichnet:

In der Stunde des Niedergangs erhebt sich das
Wort Auferstehung. Jenseits der
Episoden der Wunder. Vom Grunde des Lebens
erwächst eine Kraft, die bezeugt, dass das Sein
Sein gegen den Tod ist.
Glauben Sie dies mit mir.⁷

»Auferstehung« ist der Titel des zeilengetreu wiedergegebenen letzten Fragments, notiert um Ostern 2005, also wenige Wochen vor Ricœurs Tod. Es berührt die verschiedenen Sinnebenen zwischen dem vom Ricœur »Ereignis« Genannten und der Struktur des *In-der-Welt-seins*, die alle durch eine zentrale »Umkehrung« charakterisiert zu sein scheinen: das Gehen vom Leben zum Tod und umgekehrt das Gehen vom Tode zum Leben.⁸ Es ist diese paradoxe Umkehrung, die Ricœur nun in die Mitte seiner Überlegungen rückt. Anstatt jedoch einen Sprung unmittelbar in dieses Paradox zu wagen, nähert er sich ihm indirekt, auf Umwegen, getreu der methodischen »Verzögerungstaktik«, die von Anfang an das spezifische Charakteristikum seiner Hermeneutik bildete. Danach haben wir nur einen vermittelten Zugang zu den Grunderfahrungen unserer Existenz, einen Zugang, der über die dekonstruierende Auslegung der Symbole, Bilder und imaginären Vorstellungen verläuft, in denen

6 P. Ricœur, *Werkzeit, Lebenszeit*, in: LT, 83–85. Vgl. dazu C. Goldenstein: *Nachwort*, ebd., 131–135, hier: 134.

7 Zit. bei C. Goldenstein: *Nachwort*, in: Ricœur, LT, 135.

8 Vgl. M. Joy, *Paul Ricœur on Life and Death*, in: *Philosophy and Social Criticism* 37, no. 2 (2011), 249–253.

sich diese Erfahrungen objektivieren. Und welche Grunderfahrung wäre näher und zugleich ferner als die des Todes?

Will man diese Notate, die in ihrer Flüchtigkeit, aber auch eindringlichen Insistenz in einem merkwürdigen Gegensatz zu dem breiten, sorgfältig nachdenkenden, ja transparenten Schreiben Ricœurs stehen,⁹ unter eine Hauptperspektive bringen, so drängen sich zwei Aspekte in den Vordergrund: Die Radikalität, mit der sich Ricœur hier seinem Christentum, genauer: seiner »reflektierten Zugehörigkeit« zur Gestalt Jesus Christus stellt (»Bin ich noch Christ?«),¹⁰ sowie das, was man das Umkreisen einer »Grenze des Hermeneutischen« nennen könnte. Auch wenn der Titel *Lebendig bis in den Tod* das Bemühen umschreibt, den Tod als immanente Transzendenz dem Überleben im Anderen bzw. der Zukunft der Überlebenden anzuvertrauen, so muss dieses Bemühen doch eine Grenze passieren, die sich als das »Schreckbild der vollendeten Zukunft« kaum oder nur schwer in die Zeit des Lebens integrieren lässt. Denn insbesondere seit den Massenliquidationen des 20. Jahrhunderts haben wir es auch mit einem Tod zu tun, der den Sterbenden gewissermaßen vorgreifend in eine ununterscheidbare Masse an Toten und Todgeweihten einreicht. Der zwischen Toten und Halbtoten Sterbende, derjenige, der ausschließlich vom Bild des Todes her begriffen wird, weil der Beistand der Lebenden fehlt, stirbt allein. Er stirbt nicht im Angesicht des Anderen, sondern in der Gesichtslosigkeit der Vernichtung. Es ist dieser gesichtslose »Blick von außen«, gegen den Ricœur anschreibt, da er den Menschen der Erfahrung dessen beraubt, was er die innere »Gnade« des Sterbens oder die überreligiöse Erfahrung des »Wesentlichen« nennt. Dieses Beraubtsein teilen wir heute – in einer ungeheuerlichen Anmaßung

9 O. Abel bemerkt diesbezüglich in seinem Vorwort zu *Lebendig bis in den Tod*, die Bedeutung der Fragmente in ihrem so offensichtlich vorläufigen Charakter sollte »nicht überschätzt werden« (ebd. XIX). In meinen Augen jedoch erweist sich gerade die fehlende Distanz des Autors, die als ein Zeugnis des zerklüfteten Übergangs zwischen der sterblichen Zeit des Lebens und der unsterblichen des Werkes, über deren Diskontinuität Ricœur so viel nachgedacht hat, verstanden werden kann, als besonders kostbar. Vgl. hierzu inbes. Ricœur, *Werkzeit, Lebenszeit*, in: LT, o. S.

10 Vgl. D. Frey, *Die Meditationen eines ›sich philosophisch ausdrückenden Christen‹*, in: *Evangelische Theologie* 73, Nr. 4 (2013), 283–302; T. Yamada, *Une réception de la ›philosophie sans absolut‹ de Pierre Thévenaz dans les dernières années de Paul Ricœur*, in: *Revue de Théologie et de Philosophie* 146, no. 3/4 (2014), 255–266.

– mit den in den Todeslagern Umgekommenen. Denn, wie Ricœur in seiner Auseinandersetzung mit der von Jorge Semprun formulierten Alternative *Schreiben oder Leben* (Paris 1994) deutlich macht: Auch der Begriff des Überlebens erhält von hier einen anderen, abgründigen Sinn. Wer wie der Buchenwald-Überlebende Semprun durch den Tod als vollendete Zukunft hindurchgegangen ist, vermag nur um den Preis des Vergessens weiterzuleben, oder aber er wird, sich erinnernd, daran gehindert zu leben, weil sich ihm der überlebte Tod als die wahre Wirklichkeit zeigt und das Leben als »eine Illusion«. Wie diesem »Phantom« des Todes, das alles infiziert, begegnen? Wie verhindern, dass die *massa perdit*a der Toten realer als die Gemeinschaft der Lebenden ist?

In seinem »geistig-geistlichen Tagebuch«, wie Ricœur seine Notizen selbst nennt, das um den paradoxalen Übergang vom Leben in den Tod und vom Tod in das Leben kreist und das ich ins Zentrum meiner folgenden Überlegungen stellen möchte, deutet Ricœur das christliche Mysterium der Auferstehung in einem zweifachen Sinn: Einmal transzendiere sich hier das Leben »vertikal im ›Gedächtnis Gottes‹«, zum anderen verlängere es sich »horizontal im *Anderen*, [in] dem, der mich überlebt«¹¹. Ich möchte mich zunächst mit diesem Gedanken der »horizontalen Auferstehung« befassen. Was bedeutet es, dass sich das Leben im *Anderen*, in dem, der mich überlebt, verlängert? Was bedeutet es vor dem Hintergrund dessen, dass es sich bei diesem Leben um den Zusammenhang des Begehrens, der »Liebe zum Leben« handeln soll? Inwiefern hat diese Verlängerung damit zu tun, die Frage nach dem *Selbst* an eine Grenze zu führen zugunsten einer radikalen »Übertragung der Liebe zum Leben auf den *Anderen*« (LT, 59), wie Ricœur sagt? Und was bedeutet in diesem Zusammenhang Gedächtnis, wenn doch die Ebene des Lebens die Ebene des Begehrens und als solche zugleich diejenige Ebene sein soll, auf der sich, unterhalb aller Diskurse, das Gedächt-

11 LT, 219. Vgl. dazu auch R. Kearney, *Ricœur: Dying to life ›for others‹*, in: *Philosophy and Social Criticism* 37, no. 2 (2011), 221–228. Kearney merkt an, dass Ricœur in diesem Kontext auch seine eigenen Werke – *The God Who May Be* sowie *Enabling God* – rezipiert habe, was »marked the continuation of a conversation we had enjoyed for some years concerning what he called his ›last book‹, one which would consider the relationship between *l'homme capable* and *le Dieu capable*« (ebd. 221).

Todes. Ricœur bezeichnet diese sich aus der menschlichen Zeitlichkeit herauswindende Zeit des Todes als das »Schreckbild der vollendeten Zukunft« (LT, 11). Ihm korrespondiere eine »imaginäre Form der Sorge«¹³, die das Leben als Ganzes antizipierend unter die abstrakte Perspektive des Todes zwingt. Das Schreckbild der vollendeten Zukunft lässt mich inmitten meiner Lebendigkeit auf eine Zeit, einen Zustand, eine Weise zu, sein' vorgreifen, an der meine Handlungsimpulse abgleiten, oder genauer: in der all mein Begehren in den absoluten, schlechthin unzugänglichen Zustand eines vollendeten Es-wird-gewesen-sein hinübergleitet. Und dies bedeutet nichts weniger, als das Leben von einem Bild her stillzustellen, einem Bild, das nicht nur dem Gestorbenen in seinem Überleben in mir vorgreift, sondern auch den Sterbenden unter die bereits Toten einreicht und zuletzt mich selbst, den Überlebenden – also denjenigen, *auf den im Angesicht des Todes alles ankommt!* – aus der Perspektive eines Morgen festschreibt, in dem meine Lebendigkeit definitiv *vergangen* sein wird, das heißt ohne jede Erinnerung im Heute und damit ohne Zukunft. Ricœur bezeichnet diese »Antizipation des retrospektiven Blicks« (ebd.) auch als »Blick von außen« auf das Leben: Er führe dazu, dass das Leben als eine Illusion erscheint und die *massa perditā*, die der vollendeten Zukunft übergebene Masse der Toten, realer als die Gemeinschaft der Lebenden.

Aus der Perspektive des Lebens gelte es also, sich die vorgreifende Außenperspektive des »Danach« zu versagen und den Akt des Sterbens als eine Grenzerfahrung *des Lebens* zu verstehen. Was könnte es bedeuten, die Sterblichkeit nicht *sub specie mortis* als einen Blick von außen, sondern *sub specie vitae*, als einen Blick von innen zu denken? Damit komme ich auf das Leben zurück und die Frage, wie der Zusammenhang des Lebens, von dem Ricœur spricht, der unterhalb der Bewusstseinssebene verlaufen und doch nicht biologisch verstanden werden soll, zu fassen ist. Wie folgt das Leben *diesseits* seiner bewussten Bezugnahmen – wir können auch sagen: *diesseits* seiner Imaginationen – auf sich selbst? Und inwiefern berührt diese innige Selbstfolgsamkeit des Lebens, sein Hunger nach sich selbst als die, wie Ricœur schreibt, »leibliche Gestalt der Sorge«, den Einbruch des Todes? »Wie vermag sich der Tod in dieses Verhältnis zum Leib einzutragen?« (GGV, 550) Wenn wir die Imaginationen,

13 Ricœur, *Kritik und Glaube*, 212.

die abstrakten Entwürfe um *den* Tod herum soweit wie möglich zurücknehmen, bleibt zunächst die Faktizität der Sterblichkeit, das *man muss*, das unser Wissen ab einem gewissen Zeitpunkt ebenso unweigerlich bewohnt wie es ihm als Sein-aus-Begehren im Grunde bis zum Schluss vage und äußerlich bleibt. Denn der Hunger des Lebens nach sich selbst ist nach vorne ausgerichtet, nicht nach hinten, so dass jede Antizipation des Todes lediglich als eine Verhüllung der Tatsache anzusehen ist, dass uns der Tod immer als das radikal Fremde überrascht und heimsucht. Muss nicht das Leben im Angesicht des Todes vielmehr »in Großbuchstaben geschrieben werden«¹⁴, da es sich hier in seine äußerste Dichte versammelt, in sein fundamentales Mysterium?

Die Tatsache, dass jedes Vorlaufen in den eigenen Tod somit stets eine Abstraktion darstellt, führt zweitens dazu, dass seine Erfahrung notwendig durch die Pluralität, durch den Anderen verläuft. Der Tod, mit dem wir es als Lebende zu tun haben, ist notwendig der Tod des Anderen, und zwar so, dass er mir als Überlebendem die Aufgabe überträgt, sein jäh unterbrochenes Verlangen nach Sein aus dem Griff der vollendeten Zukunft in die offene Zeit der Lebenden zu retten. Die Verbindung dieser beiden Grundaspekte führt Ricœur zu seiner Auffassung eines gemeinsamen Sterbenkönnens, das nicht durch das Vorlaufen in die vereinzelnde Je-Meinigkeit des Endens gekennzeichnet ist, sondern durch ein Überleben im Anderen, durch ein Wiederauferstehen im geschichtlichen Körper der Gemeinschaft der Lebenden. Ricœur bezeichnet dies auch als eine Umdeutung der »geschlossenen Phänomenologie des Seins zum Tode« hin zu einer »offenen Phänomenologie der Zukünftigkeit«¹⁵.

4. Die Anderen: Zeugen und Wächter der Geburt und des Todes

Um dem Außenblick des Betrachters zu entkommen, das heißt dem Blick dessen, der den sterbenden Anderen bereits vorlaufend aus dem Schreckbild der vollendeten Zukunft nimmt, gilt es zunächst

14 Ricœur, *Kritik und Glaube*, 198.

15 P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998, 47.

ganz schlicht, den Sterbenden bis zum Schluss als *lebendig* wahrzunehmen, als jemanden, der um das Leben ringt. Anstatt das vitale Mitleid allzu schnell vom Tode her zu deuten, von einem Tod, den wir, wie Ricœur immer wieder betont, *nicht kennen*, und der sich unserer Antizipation in Wirklichkeit entzieht, sollten wir den Blick nach innen wenden, in unser Mitgefühl, das dem Sterbenden *im Moment seines Ringens um das Leben* in nichts voraus ist. Diese »Anteilnahme« (*partage*) am Begehren des Anderen – der Ricœur eine unmittelbar ethische Dimension zuspricht¹⁶ – zu leben, verlangt nichts mehr, aber auch nichts weniger, als sich von all den Fragen und Bildern, die sich bei dem Gedanken des Todes und eines möglichen Weiterlebens danach bei uns einstellen, im Moment einer solchen tatsächlichen Todeserfahrung zu verabschieden. Ricœur bezeichnet diese die ganzen Imaginationen unseres bewussten Vorstellens zurückweisende Haltung der Anteilnahme mit einem Begriff der Mystik auch als Haltung der »Abgeschiedenheit« (*détachement*; LT, 73). In der Anteilnahme am Sterben des Anderen (und nicht im Vorlaufen in seinen oder meinen Tod als vollendeter Zukunft) setze ich mich *mit ihm* dem Mysterium, welches die innere Übergängigkeit von Leben und Tod bedeutet, in voller Offenheit aus. Ohne Doublette der Zeit, allein hier und jetzt inmitten des Lebens, dessen narrativer Zusammenhang über keine ordnenden und schließenden Fäden mehr verfügt, teile ich mit dem Anderen das, was Ricœur »die Mobilisierung der tiefsten Lebensquellen im Aufscheinen des Wesentlichen« (LT, 19) nennt. In ihm zerreißt für einen Moment lang der Schleier, in den sich das Leben in der Zeit der empirischen Existenz verhüllt – seine vermittelte Gegenwart in Sprache, Ipseität, Handlung, Symbol, Geschichte –, zugunsten der unmittelbaren Erfahrung, die das Leben von sich selbst hat: ein reines, den Tod ewig übermächtigendes *Begehren-nach-Sein* zu sein. Der an der Seite des Anderen, also nicht im Angesicht des Todes, sondern *im*

16 LT, 23. Im englischsprachigen Raum hat *Lebendig bis in den Tod* (engl. *Living Up to Death*, Chicago 2009) eine breite Diskussion innerhalb der *ethics of care* ausgelöst; vgl. C. Leget, *Retrieving the Ars Moriendi Tradition*, in: *Med Health Care Philosophy* 10, nr. 3 (2007), 313–319; I. van Nistelrooij, P. Schaafsma und J. C. Tronto, *Ricœur and the Ethics of Care*, in: *Med Health Care Philosophy* 17, nr. 4 (2014), 485–491; F. de Lange, *Affirming Life in the Face of Death: Ricœur's Living Up to Death as a modern ars moriendi and a lesson for palliative care*, in: *Med Health Care Philosophy* 17, no. 4 (2014), 509–518.

zurücktrete. Die Erfahrung des Todes führt an eine philosophische Grenze des Selbst (*ipse*) und seiner Alterität, hin zu einem Standpunkt, an dem es in einem gewissen Sinne darum geht, das Selbst zugunsten der reinen Hingabe »aufzugeben«²⁰. Kommen wir damit dem in dem Verweis auf den Anderen gelegenen Zusammenhang des Lebens, aber jetzt einem Anderen, der sich auf radikale Weise der Alterität *des Selbst* entzieht, näher? Und vermag uns dieser Zusammenhang angesichts des dramatischen Einbruchs, den der Tod eines Nächsten darstellt, der immer ein bestimmter Nächster ist, ein in unser Fleisch gewachsener Nächster, und nicht einfach ›der Andere‹, wirklich zu befriedigen? Ja, worin ist diese gierige Selbstbezüglichkeit des Lebens eigentlich unterschieden von dem, was etwa Nietzsche das »Geheimnis des Lebens« nennt, nämlich dies, dass es das ist, »*was sich immer selbst überwinden muss*«²¹, oder von Schopenhauers Auffassung, wonach der Tod des Einzelnen lediglich ein kurzes Blinzeln darstellt im rastlosen Strom des Willens zum Leben, in dem sich alles einfachhin ablöst, ohne eine individuelle Spur in diesem Leben selbst zu hinterlassen?

5. Die religiöse Dimension

Spätestens an diesem Punkt muss auf die religiöse Dimension der vorliegenden Überlegungen eingegangen werden, wobei darauf zu achten ist, wie Ricœur, dem es stets darum ging, Philosophie als Anthropologie zu betreiben, das philosophische Register, wie er sagt, um das religiöse erweitert. Grundsätzlich handelt es sich bei einem solchen Register um ein Set begrifflicher Verfahrensweisen, die sich auf ein Urphänomen oder Schema, ein aus der sinnlichen Erfahrung bestimmter Sachverhalte geborenes umrisshaftes Bild oder Gleichnis richten, aus dem sich ganz bestimmte Beziehungen in Bezug auf Kultur, Religion oder auch die Psychologie eines Individuums ableiten lassen. Die religiösen Schematismen sind dadurch ausgezeichnet, dass ihre Sache von weiter her zu einem spricht als aus einem selbst, wie Ricœur sagt, wobei es letztlich irrelevant ist, ob dieses »von

20 Ricœur, *Kritik und Glaube*, 12.

21 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* [1886], in: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 4 (Hg. G. Colli, M. Montinari), Berlin, New York 1988, 148.

weiter her« die Stimme der »Vorfahren ist, das Testament eines toten Gottes, oder dasjenige eines lebendigen Gottes«²². Der uns irgendwie gewisse Rhythmus von Zerstörung und Wiederaufbau oder *Tod und Wiederauferstehung* gehört auf jeden Fall zu den für das Religiöse konstitutiven Schematismen.²³ In ihm wird die die Philosophie kennzeichnende Reflexivität des Selbst in seinem Sein mit Anderen unterbrochen: Es geht nicht um das Ethos eines in der Frage »Wer bin ich?« basierten reziproken Zusammenhangs, sondern um eine »Wiederherstellung«, die aus einem dramatischen Einbruch des individuellen wie des Sozialkörpers zu leisten ist. Weiterhin ergibt sich die Notwendigkeit, das philosophische Register um das religiöse zu erweitern, für Ricœur aus der *Einzigartigkeit* des Anderen, seinem einzigartigen Leiden und der Einzigartigkeit der Anerkennung, nach der er verlangt.²⁴ Noch einmal: *Wer* erinnert im Überleben dieses »es« namens Leben eigentlich *wen*? Reicht es, die Gemeinsamkeit des Sterbenmüssens auf das in der äußersten Zurücknahme des Selbst erfahrbare Aufscheinen des Lebenszusammenhangs zurückzuführen, ohne die bange Frage mit aufzunehmen, ob *mein* Sterben oder das Sterben *dieses* konkreten Anderen eine Falte, einen Abdruck, eine Spur im Gedächtnis dieses stets nach vorne drängenden Lebenszusammenhangs zurücklässt? Mit anderen Worten: Schließt sich die Wunde, die das Sterben des Nächsten in das Gewebe der erzählten Zeit schlägt, im Überleben des Anderen wieder, oder muss diese horizontale Weitergabe um eine *Vertikalität* erweitert werden, um eine Transzendenz, die etwas von der *Beziehung* zwischen dem

22 Ricœur, *Kritik und Glaube*, 204. Bereits in *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité 2: La symbolique du mal*, Paris 1960 (dt.: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München 1971) etabliert Ricœur ein solches »religiöses Schema« (»glauben, um zu verstehen«).

23 Ricœur, *Kritik und Glaube*, 204.

24 Vgl. Y. Sugimora, »Demeurer vivant jusqu'à...«. *La question de la vie et de la mort et le »religieux commun« chez le dernier Ricœur*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 3, no. 2 (2012), 26–37. Sugimora bezieht diese Bezeugung (*attestation*) der Einzigartigkeit auf die Fundamentalontologie Heideggers zurück, wo sie außerhalb einer jeden religiösen Dimension angesiedelt werde. Dasselbe gelte für Heideggers »Sein-zum-Tode«, welches Ricœur durch das »Lebendig sein bis...« ersetze, dem ein religiöser Charakter im weitesten Sinne zukomme. Vgl. auch Y. Sugimora, *Pour une philosophie du témoignage: Ricœur et Heidegger autour l'idée d'attestation (Bezeugung)*, in: *Études Théologiques et Religieuses, Tome 80: Hommage à Paul Ricœur*, Paris 2005, 483–493.

wirklich »religiösen« Erfahrung: dem im Sterben in seine tiefsten Gründe zusammenschießenden *Verlangen zu leben*. Die Trauer des Endlichen weist so durch die Phantome des Todes hindurch zuletzt in eine dem Überleben im Anderen anvertraute »Konversion zum Diesseits«²⁸. Der ethische Sinn des Dienstes Jesu, der das Herannahen seines physischen Endes durch ein sich Hingeben in die offene Geschichtlichkeit im Anderen durchkreuzt, schreibt den Sinn seines rein *immanenten, individuellen* Todes dadurch in das Ganze des Lebens ein, dass er ihn »in die Zukunft der Überlebenden zurückfließen lässt« (LT, 73).

Gerade der soteriologische Aspekt, der sich nicht auf das Heil des Anderen durch das Opfer, sondern auf die Hinüberrettung des Verlangens nach Leben in den Anderen richtet, oder nicht auf den Tod als Gründungsmoment anderen Lebens, sondern eben auf das Leben selbst, das wir in der Erfahrung seiner äußersten Dichte an den Nächsten weitergeben, und darin die Religion der Gewalt und des Todes ablösen durch eine Religion des Lebens, wird durch die kulturanthropologische Deutung gestützt, die René Girard der Passion Jesu verliehen hat.²⁹ Bekanntlich wurde der religiöse Schematismus des Übergangs von Zerstörung und Wiederaufbau oder *Tod und Wiederauferstehung* nach Girard einem archaischen Gründungsmechanismus nach Jahrtausende lang so gedeutet, dass jede Gemeinschaft notwendig den Tod irgendeines Opfers zu ihrem tragenden Grund hat: »Für die Gemeinschaft gibt es kein Leben, das nicht im Tod seinen Anfang nähme.«³⁰ Das Schema der Passion Jesu fügt sich in dieses uralte Muster, wonach *einer* zu sterben hat, damit die vielen anderen überleben können, zunächst vollständig ein. Zu einem einzigartigen Ereignis wird der Tod Jesu jedoch durch

28 Vgl. dazu Abel, *Vorwort*, in: LT, XXI.

29 Zu einer neuen Perspektive im Blick auf eine Rückgewinnung des Potenzials des Opfergedankens nicht als »Idol«, sondern als »Symbol« vor dem Hintergrund einer Lektüre von René Girard, Walter Burkert, Xavier Léon-Dufour und Paul Ricœur vgl. Krebs, *Leben durch den Tod hindurch. Zur Symbolik des Opfers*. Für eine Aufnahme von Ricœurs Symbolbegriff (vgl. dazu vor allem P. Ricœur, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973) im Zusammenhang der Opferproblematik plädiert auch J. Negel, *Ambivalentes Opfer. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs*, Paderborn 2005, 45–56.

30 R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich, Düsseldorf 1994, 375.

die spezifische *Enthüllung* dieses Schematismus: aus dem »Sündenbock«, der Austreibung von Gewalt durch Gewalt, wird das »Lamm Gottes«. So schreibt Girard: »Wie der Sündenbock benennt er [Jesus] die Stellvertretung eines Opfers für alle anderen. Indem aber die ekelregenden und stinkenden Konnotationen des Bocks durch die gänzlich positiven des Lammes ersetzt werden, nennt dieser Ausdruck überaus treffend die Unschuld dieses Opfers, [...] und die Grundlosigkeit des gegen dieses Opfer gerichteten Hasses.«³¹ Mit anderen Worten: Jesus erfüllt nicht einfach das Gesetz des »es muss sein« und bestätigt damit die mit ihm verbundene magische Kausalität. Indem er den Mechanismus offenlegt und dadurch die Kette von Ausstoßung und Gewalt durchbricht, rehabilitiert er das Opfer und stellt es zurück in die Zusammenhänge des Lebens: Aus dem »Opfer« wird die »Hingabe«, oder mit Ricoeurs Worten: »Das Band zwischen *Tod* und *Überleben im anderen* wird in dem *Dienst für* geknüpft ... verbunden mit der *Gabe des Lebens*« (LT, 79).

31 R. Girard, *Der Sündenbock*, Zürich, Düsseldorf 1998, 170.