

»L'opéra fabuleux«

Philosophieren im Anschluss an Kierkegaard

1. Einleitung (353) | 2. Zwischen Philosophie und Theologie (355) | 3. Subjektive Aneignung (358) | 4. Das Böse in der Welt (360) | 5. Narration und indirekte Mitteilung (361) | 6. Liebe und Agape (363)

1. Einleitung

Wenn man Paul Ricœur Glauben schenken darf, dann ist Søren Kierkegaard – neben Franz Kafka und Friedrich Nietzsche – eine derjenigen philosophischen Ausnahmegealten, deren Denken sich in kein zuvor dagewesenes Raster einfügen lässt. Eine solche philosophische Genialität, wie sie Kierkegaard darstellt, lässt sich nicht einfach wegweisen: »Man muss sie lesen, man muss sie meditieren und danach macht man sich an die Arbeit, den Blick stets auf die Ausnahme gerichtet.«¹ Kierkegaards Denken und auch sein schriftstellerischer Stil knüpfen wenig an bekannte Traditionen an, vielmehr brechen sie mit dem bisher Bekannten: Kierkegaard bricht mit der hegelschen Dialektik und er bricht mit einem objektiven Weltzugang im Blick auf diejenigen Dinge, die unmittelbar die menschliche Existenz anbelangen: die inneren Überzeugungen und den christlichen Glauben.² Kierkegaard selbst verstand sich allerdings weniger als Erneuerer, sondern vielmehr als »Korrektiv«³ einer von ihm

1 P. Ricœur, *Philosopher après Kierkegaard*, in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 29–45, hier: 34 [=L2].

2 Dieser Bruch mit der hegelschen Tradition wird insbesondere in Kierkegaards Schriften *Philosophische Brosamen* und in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* deutlich. Vgl. auch K.-M. Kodalle, *Hegels Geschichtsphilosophie – erörtert aus der Perspektive Kierkegaards*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 24 (1982), 277–294.

3 W. Anz, *Kierkegaard* [Art.], in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3 (1959), 1270.

geliebten Kirche und Bürgerschaft, dem es in all seinem Tun darum ging, »das Christentum aus der protestantischen Kulturvergötterung zu retten«.⁴

Doch auch über sein Denken hinaus war Kierkegaard eine durch und durch außergewöhnliche Gestalt. Jeder in Kopenhagen kannte den etwas verwachsenen Herren mit der extravaganten Kleidung, der bei seinen täglichen Spaziergängen durch die Stadt immer wieder das Gespräch seiner Mitmenschen suchte.⁵ Trotz der Zuneigung für das Leben und Treiben seiner Heimatstadt, prägte Kierkegaard zugleich ein zutiefst schwermütiges und zurückgezogenes Wesen. Zu Lebzeiten verkauften sich seine Schriften eher spärlich.⁶ Und so musste das umfangreiche Werk⁷ Kierkegaards nach seinem Tod noch einige Jahrzehnte auf eine größere Leserschaft warten. Erst Ende des 19. Jahrhunderts begannen die ersten umfassenden Übersetzungsprojekte ins Deutsche, Französische und Englische. Zu Beginn

- 4 E. Geismar, *Kierkegaard* [Art.], in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*², Bd. 3 (1929), 751. Unter Kulturvergötterung versteht Kierkegaard vor allem eine zu starke Fokussierung auf die rein wissenschaftliche Betrachtung des Christentums, die für ihn wenig mit christlichem Glauben zu tun hatte. »Auf religiösem Gebiet führt die wissenschaftliche Betrachtung lediglich zur Vergötterung der Klugheit, die Kierkegaard als ›den Götzendienst unserer Tage‹ signalisierte« (W. Nigg, *Dichter, Büsser und Denker*, Zürich 2002, 13).
- 5 Diese kleinen, manchmal verwunderlichen Konversationen brachten ihm bald den Namen eines *Sokrates von Kopenhagen* ein. Die Verbindung zum antiken Philosophen war nicht zufällig gewählt. Sokrates war für Kierkegaard in der Tat ein großes Vorbild. Über *Den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates* (1841) fasst er seine Magisterarbeit und die Rhetorik der Ironie wurde auch für Kierkegaard zu einem wichtigen Stilmittel der eigenen Schriften. Und obwohl die Person Kierkegaards auf vielfache Weise Verklärung und Mystifizierung erfahren hat, so ist doch »der Straßenphilosoph Kierkegaard eine historische Realität« gewesen (J. Garff, *Kierkegaard*, 367).
- 6 Bis auf den Verkaufserfolg *Entweder/Oder* brachten seine Werke kaum Geld ein. Kierkegaard war gezwungen, viele von ihnen im Selbstverlag herauszugeben. Vgl. T. Wesche, *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 2013, 15.
- 7 Kierkegaard hat insgesamt 40 Monografien veröffentlicht sowie zahlreiche Zeitschriftenartikel. »Von seinem Nachlass sind darüber hinaus 30000 handgeschriebene Seiten erhalten, die aus Manuskripten zu den veröffentlichten wie den zu Lebzeiten unveröffentlichten Werken sowie aus 46 Journalen, ferner 15 Notizbüchern, einer großen Anzahl loser Blätter, schließlich einer Reihe von Briefen und persönlichen Dokumenten besteht« (H. Schulz, *Aneignung und Reflexion II. Studien zur Philosophie und Theologie Søren Kierkegaards*, Berlin, Boston 2014, 8).

des 20. Jahrhunderts kam es dann zu einer starken Kierkegaard-Rezeption und seine Texte beeinflussten viele namhafte Denker wie Husserl, Heidegger, Jaspers, Marcel oder Sartre.

In Auseinandersetzung mit eben jenen kam schließlich auch Ricœur in Kontakt mit den Texten Kierkegaards. Schon in den 1960er Jahren veröffentlichte Ricœur zwei Aufsätze über ihn: *Kierkegaard et le mal* und *Philosopher après Kierkegaard*. Darin thematisiert Ricœur einerseits Kierkegaards Auseinandersetzung mit dem Bösen, die für Ricœur selbst zu einer wichtigen Quelle für sein Werk *Phänomenologie der Schuld* werden wird, andererseits geht er darin auf die Bedeutung Kierkegaards im Zuge des Existentialismus ein. Auch für Ricœur ist Kierkegaard Wegbereiter einer »neuen Ära des Denkens«⁸ und eine Ausnahmegehalt (*l'exception*) in der Philosophie.⁹ Er verweigert ihm allerdings den vorschnellen Titel als »Vater des Existentialismus«. Ricœur betont, dass diese Bezeichnung nicht vielmehr als Augenwischerei (*trompe l'œil*) sei, ganz so als seien die Denker des frühen 20. Jahrhunderts gedankliche Cousins.¹⁰ »Der Existentialismus als gemeinsame Philosophie existiert nicht, weder hinsichtlich seiner Hauptthesen noch hinsichtlich seiner Methoden noch hinsichtlich seiner Kernprobleme.«¹¹

Betrachtet man das jeweilige Gesamtwerk von Kierkegaard und Ricœur, so lassen sich nicht nur thematische Überschneidungen feststellen, sondern ebenfalls deutliche Bezugnahmen und Einflüsse Kierkegaards auf Ricœur. Diese sollen im Folgenden anhand von fünf verschiedenen Themen näher beleuchtet werden.

2. Zwischen Philosophie und Theologie

Kierkegaard und Ricœur oszillieren in ihrem Leben und Werk zwischen Philosophie und Theologie. Beide Denker sind je für

8 Ricœur, *Philosopher après Kierkegaard*, 30: »[I] est entendu qu'il [Kierkegaard] inaugure une nouvelle ère de la pensée.«

9 Vgl. ebd., 33.

10 Ebd., 29: »Nous voyions en lui [Kierkegaard] l'ancêtre d'une famille où Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Heidegger et Sartre seraient cousins.«

11 Ebd., 30: »[L]'existentialisme, comme philosophie commune, n'existe pas, ni dans ses thèses principales, ni dans sa méthode, ni même dans ses problèmes fondamentaux.«

sich bemüht, die Denkungsart ihrer jeweiligen Werke deutlich zu markieren und sie als philosophische oder aber theologische Schriften zu kennzeichnen. So publiziert Kierkegaard – ein bekennender Verfechter eines verinnertlichen Christentums – sein zwischen 1843 und 1850 veröffentlichten Hauptwerks unter verschiedenen Pseudonymen, von denen er behauptet, dass diese gerade nicht seine eigene Perspektive wiedergeben würden, sondern vielmehr die philosophische Haltung des jeweils gewählten Decknamens.¹² Gleichwohl bleiben gerade auch die von ihm pseudonym verhandelten Themen und Schriften durchweg von christlichen Themen geprägt.

Ähnlich verhält es sich bei Ricœur. Dieser war ebenfalls ein bekennender Christ, der aus seiner Religionszugehörigkeit nie ein Geheimnis gemacht hat und der gerade in seinen letzten Lebensjahren häufig selbst in Paris und im Pariser Umland gepredigt hat.¹³ Dennoch hat Ricœur stets versucht, strikt zwischen seiner Tätigkeit als Philosophieprofessor und damit einhergehend seinen wissenschaftlichen Veröffentlichungen und seinem Glauben zu trennen. Er wollte dadurch verhindern, von der jeweils anderen Disziplin nicht anerkannt zu werden und entweder als christlicher Philosoph oder aber als philosophischer Christ zu gelten – Titel, die ihm dennoch häufig zugeschrieben wurden.¹⁴

Trotz dieser Distanzierung im professionellen Bereich führt Ricœur in seinen Schriften regelmäßig biblische Texte als Interpretationshilfen an. Insbesondere in seinem zweiten Band der *Phänome-*

12 Die Pseudonyme selbst geben dabei häufig Aufschluss über die inhaltliche Ausrichtung der Schrift. Zu den Pseudonymen Kierkegaards zählen u.a. Victor Eremita (*Entweder/Oder*), Constantin Constantius (*Die Wiederholung*), Johannes de Silentio (*Furcht und Zittern*), Vigilius Haufniensis (*Der Begriff Angst*), Johannes Climacus (*Philosophische Brosamen; Unwissenschaftliche Nachschrift*) und Anti-Climacus (*Die Krankheit zum Tode; Einübung ins Christentum*).

13 Vgl. K. Messner, *Paul Ricœur's biblische und philosophische Hermeneutik des Selbst: eine Untersuchung aus theologischer Perspektive*, Tübingen 2014, 28.

14 Vgl. P. Ricœur, *Kritik und Glaube*, Paul Ricœur im Gespräch mit F. Azouvi und M. de Launay, Freiburg i. Br., München 2009, 205: »Ich legte großen Wert darauf, als Philosophieprofessor anerkannt zu sein, der Philosophie in einer öffentlichen Institution unterrichtet und den allgemeinen Diskurs teilt, also mit allen mentalen Vorbehalten, die das voraussetzt und die ich vollkommen übernommen habe, auf die Gefahr hin, mir regelmäßig vorwerfen zu lassen, dass ich ein maskierter Theologe sei, der philosophiert, oder ein Philosoph, der das Religiöse zum Denken veranlasse oder es denken ließe.«

nologie der Schuld setzt sich Ricœur im Blick auf die Symbolik des Bösen mit verschiedenen biblischen Texten auseinander. Im Blick auf diese Texte weist Ricœur zwar selbst auf den Konflikt der Interpretationen zwischen einer Hermeneutik des Vertrauens (Rudolf Otto; Rudolf Bultmann) und einer Hermeneutik des Verdachts (Sigmund Freud) hin, argumentiert aber schließlich hin zu einem hermeneutischen Zirkel: Glauben, um zu verstehen – verstehen, um zu glauben. »Dies ist der Zirkel: die Hermeneutik geht vom Vorverständnis dessen aus, was sie interpretierend zu verstehen trachtet. Doch dank dem hermeneutischen Zirkel kann ich noch heute mit dem Heiligen in Verbindung treten, indem ich das Vorverständnis, das die Interpretation beseelt, auseinanderlege.«¹⁵

Das ambivalente Verhältnis beider zwischen Theologie und Philosophie war und ist bis heute in der Forschung ein häufiger Untersuchungsgegenstand¹⁶ und es ist bis zuletzt nicht geklärt, wie stark die jeweilige Einflussnahme der einen Disziplin auf die andere gewirkt hat. Der Übersetzer der Kierkegaard-Schriften Emanuel Hirsch argumentiert, dass gerade die pseudonymen Schriften als »Ausdruck von Kierkegaards eigener Meinung gelesen werden«¹⁷ müssen. In diesem Sinne äußert sich auch der Kierkegaard-Biograf Joakim Garff: die pseudonymen Schriften seien quasi ein Deckmantel, die es Kierkegaard – im Unterschied zu seinen unter Klarnamen erschienenen Werken – erlaubten, »außerordentlich privat zu schreiben«.¹⁸ Ricœur wiederum bezeichnet das Spannungsverhältnis zwischen Philosophie und Theologie, zwischen Kritik und Glauben, als einen für seine Arbeit durchaus fruchtbaren »Waffenstillstand«¹⁹, der die jeweils andere Disziplin vor der eigenen Hybris bewahre.²⁰ Gleich-

15 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen, Phänomenologie der Schuld II* [1960], Freiburg i. Br., München 1971, 400.

16 K. Messner hält in ihrer Untersuchung über Ricœurs biblische und philosophische Hermeneutik fest, dass eine »strikte Trennung der ›theologischen‹ und der ›philosophischen‹ Schriften« nicht möglich sei, »wohl aber eine gewisse Unterscheidung« (Messner, *Ricœurs Hermeneutik des Selbst*, 11; Hervorhebungen i. Orig.).

17 E. Hirsch, Vorwort zu *Der Begriff Angst*, in: *Kierkegaard. Gesammelte Werke II/12*, hg. v. E. Hirsch u. H. Gerdes, Gütersloh³1991, VIII.

18 Garff, *Kierkegaard*, 428.

19 P. Ricœur, *Eine Intellektuelle Autobiografie*, in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 7 [=TP].

20 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 58.

wohl hat Ricœur die Problematik dieses offenen Konflikts gesehen und immer wieder öffentlich als »kontrollierte Schizophrenie«²¹ benannt.

3. Subjektive Aneignung

»[E]s gilt, eine Wahrheit zu finden, die Wahrheit *für mich* ist, die *Idee* zu finden, *für die ich leben und sterben will*.«²² Mit diesem Gedanken aus dem Jahr 1835 fängt Kierkegaard an, sich gegen das seine Zeit bestimmende objektive Wahrheitsdenken aufzulehnen und für die Relevanz der eigenen Subjektivität einzutreten. Dieser Ansatz wird sein Schriftwerk durchweg bestimmen. »[W]as nützte es mir, dass ich die Bedeutung des Christentums entwickeln, viele einzelne Phänomene erklären könnte, wenn es *für mich selbst* und *mein* Leben *nicht* eine tiefere Bedeutung hätte.«²³ Die Frage nach der Wahrheit *für mich* wird für Kierkegaard zu der Frage nach der subjektiven Aneignung allgemeiner (theologischer) Lehrsätze und Wahrheiten. Dem Objektivismus seiner Zeit entgegentretend, tritt er für eine subjektive Existenzwahrheit ein: Nur das, was mich wirklich etwas angeht, was mich innerlich berührt, ist auch relevant für mein Leben und damit gleichbedeutend für meine ganze christliche Existenz. Ein Taufschein und das bloße Wissen um Glaubensinhalte mache noch lange keinen Christen aus: Christ ist man nicht, sondern wird es und der Mensch müsse sich in dieser subjektiven Aneignungsbewegung beständig einüben.²⁴ Das Prozessartige der Existenz begründet sich bei Kierkegaard aus dem menschlichen Selbst,

21 Ricœur, *Kritik und Glaube*, 45.

22 Tagebucheintrag Kierkegaards vom 1. August 1835 (Deutsche Sören Kierkegaard Edition [DSKE]) 1: *Journale und Aufzeichnungen*, hg. von H. Schulz u. R. Purtkarther, Berlin, New York 2005, 23 f.; Hervorhebung i. Orig.).

23 Tagebucheintrag Kierkegaards vom 1. August 1835 (DSKE 1, 24; Hervorhebung i. Orig.).

24 Vgl. S. Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift*, in: Kierkegaard, *Gesamtausgabe in vier Einzelbänden*, hg. v. H. Diem u. W. Rest, München ³2013, 131–844: »Was ist Taufe ohne Aneignung? Ja, sie ist die Möglichkeit, daß das getaufte Kind ein Christ werden kann, weder mehr noch weniger. [...] Die Verantwortung liegt später beim Individuum selbst« (532).

welches er als »Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält«²⁵, bezeichnet. Dieses Selbstverhältnis bewegt sich zwischen unterschiedlichen, spannungsreichen Polen, die es versucht in ein Gleichgewicht (Synthese) zu bringen: Leib und Seele, Endlichkeit und Unendlichkeit, Notwendigkeit und Möglichkeit.

Die Frage des Werdens und der geglückten Synthesenbildung spielt auch bei Ricœur eine hervorgehobene Rolle. Er geht dieser Thematik weniger in Bezug auf die christliche Glaubensverinnerlichung nach, sondern in identitätstheoretischer Hinsicht. Im Hinblick auf die Konstitution und Kontinuität des Selbst greift er auf eben jene von Kierkegaard verwendeten Synthesenpaare zurück. Dabei nimmt Ricœur sowohl die Leibidentität als auch die moralische Identität in den Blick: Wie kann es gelingen, dass ein Mensch sich im Laufe seines Lebens – aller äußeren und inneren Veränderungen zum Trotz – als identisches Selbst wiedererkennt? Auf diese Frage antwortet Ricœur mit der berühmten Unterscheidung zwischen Selbigkeit (*mêmeté*) und Selbstheit (*ipseité*).²⁶ Dabei geht Ricœur davon aus, dass der Mensch grundsätzlich ein zum Handeln befähigtes Wesen sei (*homme capable*), das sich selbst in seinen Lebensvollzügen jedoch stets zugleich als fehlbar erfährt (*homme coupable*).²⁷ Die Diskrepanz zwischen dem Ideal und der Realität des Selbst bezeichnet Ricœur als »Nichtkoinzidenz des Menschen mit sich selbst«²⁸. Um dieses Auseinanderfallen näher zu beschreiben, greift Ricœur in seiner *Phänomenologie der Schuld* auf Mythen zurück, in denen diese Nichtkoinzidenz des Menschen mit sich selbst zum Aus-

25 S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, in: Kierkegaard, *Gesamtausgabe in vier Einzelbänden*, 42012, 5–177, hier: 31.

26 Diese Unterscheidung hat Ricœur wiederum bei Heidegger kennengelernt, vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen 192006, 320: Der »ontologische Begriff des Subjekts charakterisiert nicht die Selbstheit des Ich qua Selbst, sondern die Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen« (Hervorhebungen i. Orig.). Vgl. dazu auch C. Zarnow, *Identität und Religion. Philosophische, soziologische, religionspsychologische und theologische Dimensionen des Identitätsbegriffs*, Tübingen 2010, 25.

27 Vgl. P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [1960], Freiburg i. Br., München 1971, 17: »Die Idee, daß der Mensch schon in seiner Verfassung zerbrechlich ist, daß er fehlgehen kann, diese Idee ist nach unserer Arbeitshypothese der reinen Reflexion durchaus zugänglich; sie bezeichnet einen Wesenszug des Menschen.«

28 Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, 17.

druck kommt. Im Zusammenhang mit der Auslegung der biblischen Erzählung vom sogenannten Sündenfall in Genesis 3 bezieht sich Ricœur unter anderem auf die Auslegung Kierkegaards.

4. Das Böse in der Welt

Ricœur imponiert an Kierkegaard, dass dieser in *Der Begriff Angst* nicht versucht, den Ursprung des Bösen zu erläutern, sondern vielmehr vom Menschen ausgehend eine psychologische Untersuchung des Gefühls vornimmt, das mit dem Begriff der Sünde verbunden ist. Dieses Gefühl ist die Angst oder anders ausgedrückt: der Schwindel und die Ohnmacht, die den Menschen angesichts der Freiheit seiner Möglichkeiten umgibt. Ricœur identifiziert nun dieses von Kierkegaard beschriebene Gefühl als existenzielle Angst vor dem Scheitern des Selbst. Folge eines solchen Scheiterns und der Nichtkoinzidenz wäre die Entfremdung von sich selbst.²⁹ Ricœur führt den Gedanken Kierkegaards weiter und verbindet diesen mit Kants Aussagen zum radikal Bösen: »Ich möchte behaupten, daß Kant in diesem Aufsatz das gedacht hat, was Kierkegaard erlebt und gefühlt hat; Kant erhebt Kierkegaards Angst zum Begriff und ermöglicht, wahrhaft vom *Begriff der Angst* zu sprechen. Das radikal Böse denken heißt für Kant, eine bestimmte Maxime der Willkür zu denken, die allen schlechten Maximen in der Erfahrung und in der Geschichte als Grund dient.«³⁰

Kierkegaard und Kant verlagern den Ursprung des Bösen – ob nun psychologisch oder moralisch begründet – in den Menschen selbst hinein. Ricœur hingegen bricht mit dieser Auslegung und er macht dies im Mythos vom Sündenfall an der Gestalt der Schlange fest. Während Kierkegaard der Schlange keine größere Bedeutung für die Erzählung beimisst³¹, sieht Ricœur in ihr vielmehr das tragi-

29 P. Ricœur, *Wahre Angst und falsche Angst*, in: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 320: »[D]enn was mir Angst macht, das ist ein unbekanntes und gleichsam vergrabenes Gesicht meiner selbst, das ist die Möglichkeit, mich nicht mehr zu erkennen, ein anderer zu sein, im eigentlichen Sinne des Wortes entfremdet zu sein.«

30 Ricœur, *Wahre Angst und falsche Angst*, 320.

31 Vgl. S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, in: Kierkegaard, *Gesamtausgabe in vier Einzelbänden*, 42012, 441–640, hier: 495: »Ich gebe lieber vorbehaltlos zu, daß

sche Moment der Adamserzählung. Adam sei selbst – gleich den griechischen Tragödien – eine tragische Gestalt, da in seiner Figur »auf einen Grund von *Sündenfähigkeit* [hingewiesen werde], die nach Kierkegaards Worten im *Begriff Angst* fort dauert und sich quantitativ vermehrt.«³² Dieser mysteriöse Ursprung des Bösen in der Welt, das zwar individuell immer wieder aufs Neue gesetzt wird und gleichsam trotzdem schon vor dem Individuum in der Welt war (Schlange), stellt für Ricœur den Kern des Tragischen dar.

5. Narration und indirekte Mitteilung

Im Umgang mit dem Tragischen und erfahrenen Leid zeichnet sich sowohl bei Kierkegaard als auch bei Ricœur ein narrativer Zugang ab. Besonders Kierkegaard verarbeitet dabei biographische Erfahrungen und das Herantasten an Existenzwahrheiten mit der Methode der indirekten Mitteilung. Durch die Wahl verschiedener programmatischer Pseudonyme erschafft er narrative Figuren, die er miteinander und auch gegeneinander ins Gespräch bringt. Dadurch will Kierkegaard seine Leserinnen und Leser zur eigenständigen Reflexion anleiten und gleichzeitig verhindern, sich in Bezug auf Existenzwahrheiten – die ja nur subjektiv als solche erfahrbar sind – festzulegen. In seinen Texten arbeitet er daher bewusst dialektisch: »Gegensätze, Zweideutigkeiten führen zur Reflexion und damit zum Zweifel«.³³ Diese narrativ erzeugte Dialektik löst Kierkegaard keineswegs auf. Die Einordnung, Auflösung oder gar Vermittlung der Positionen bleibt allein den Lesenden überlassen.

ich keinen bestimmten Gedanken mit ihr [der Schlange] verbinden kann. Die Schwierigkeit bei der Schlange ist außerdem eine ganz andere, die nämlich, die sich ergibt, wenn man die Versuchung von außen kommen läßt. Dies verstößt direkt gegen die Lehre der Bibel, gegen die bekannte klassische Stelle bei Jakobus, daß Gott niemand versuche und auch von niemand versucht werde, sondern daß jeder versucht werde, von sich selbst.«

32 Ricœur, *Symbolik des Bösen*, 353 (Hervorhebungen i. Orig.). Vgl. T. Dietz, *Schuld und Leiden bei Opfern und Täter. Annäherung an eine Phänomenologie des Bösen bei Paul Ricœur*, in: D. Korsch (Hg.), *Paul Ricœur und die evangelische Theologie*, Tübingen 2016, 60–74, hier: 62.

33 H. Deuser, N. Cappelørn, *Was ist Wahrheit anderes als Leben für eine Idee? Kierkegaards Existenzdenken und die Inspiration des Pragmatismus. Gesammelte Aufsätze zur Theologie und Religionsphilosophie für Hermann Deuser zum 65. Geburtstag*, Berlin 2011, 220.

Das Zusammentreffen dieser unterschiedlichen von Kierkegaard minutiös ausgearbeiteten narrativen Figuren beschreibt Ricœur als »fabelhafte Oper«³⁴, in der Kierkegaard all die verzweifelten Seelenzustände des Menschen auf die Bühne bringt. In der Ausarbeitung dieser halb im Abstrakten, halb im Konkreten verbleibenden Möglichkeiten menschlichen Denkens und Handelns zeige sich das wahre Genie Kierkegaards (ebd.). Philosophieren nach Kierkegaard könne also nur bedeuten, nicht dem existierenden Kierkegaard nachzuspüren, sondern demjenigen, der sich in den Pseudonymen gezeigt hat. Kierkegaard sei es wie niemand anderem gelungen, die eigene Biographie in eine Art Mythos zu transformieren.³⁵ Dadurch entziehe er sich gleichsam dem Zugriff jeder klassischen Disziplin und selbst seiner eigenen in *Entweder – Oder* etablierten Existenzstadien. Kierkegaard passe schlichtweg in kein Raster, sondern bilde die Ausnahme schlechthin (*l'exception*; L2, 33).

Ricœur greift nun diesen narrativen Ansatz Kierkegaards auf und führt ihn theoretisch weiter. Er arbeitet dabei jedoch nicht mit eigenen narrativen Figuren, sondern untersucht vielmehr die Funktion narrativer Figuren überhaupt. Das, was Kierkegaard stillschweigend bei seinen Leserinnen und Lesern voraussetzt, nämlich die Bereitschaft, sich die narrativen Figuren subjektiv anzueignen, macht Ricœur zum Ausgangspunkt seiner hermeneutischen Überlegungen: »Sich verstehen bedeutet für den Leser, sich vor dem Text zu verstehen und von ihm die Bedingungen des Auftauchens eines Selbst zu empfangen, das vom Ich verschieden ist und das von der Lektüre hervorgebracht wird.«³⁶ Das Selbst ist dabei ein »Schüler des Texts« (TP, 51), eine zugezogene, synthetische und daher auch zerbrechliche Identität, die sich anhand der Textlektüre konstituiert. Ricœur schreibt den Texten dabei eine große Wirkmacht zu: Sie vermögen es, dem Selbst neue Möglichkeiten, Perspektiven und Welten zu eröffnen, die es sich aneignen könne und die wie eine Offenbarung für das Selbst wirken könnten. Kierkegaard und Ricœur ist dabei gemeinsam, dass das narrative Element einem Wagnis gleichkommt:

34 Ricœur, *Kierkegaard et le mal*, L2, 24.

35 Ricœur, *Philosopher après Kierkegaard*, L2, 33. Weiter heißt es ebd.: »[P]ar son identification à Abraham, à Job, à Ahasvérus et à d'autres personnages fantastiques, il a élaboré une sorte de personnalité fictive qui recouvre et dissimule entièrement son existence réelle.«

36 Ricœur, *Intellektuelle Autobiographie*, TP, 54.

Bei Kierkegaard, indem er sich und seine eigene Identität selbst in seinen Texten offenbart und dadurch gleichsam riskiert; bei Ricœur, indem sich das Selbst vermittelt durch die Lektüre von Texten dem Risiko des Affiziertwerdens aussetzt, mit der Folge, dass sich daraus die Aneignung einer neuen narrativen Identität ergeben könnte.

6. Liebe und Agape

Kierkegaard und Ricœur verbindet zuletzt, dass sie der Liebe (Kierkegaard) bzw. der Agape (Ricœur) einen besonderen, heilvollen Wert zuschreiben. Kierkegaard führt dies in seiner unter Klarnamen veröffentlichten Schrift *Der Liebe Tun* aus. Dabei handelt es sich um eine Beschreibung des christlichen Verständnisses der Nächstenliebe. Kierkegaard betont, dass es sich bei der Liebe zum Nächsten gerade nicht um eine Vorzugsliebe handeln dürfe: weder die erotische Liebe noch die Freundschaft stellten Formen der Nächstenliebe dar. »Dagegen ist es die christliche Lehre, den Nächsten zu lieben, das ganze menschliche Geschlecht zu lieben, alle Menschen, sogar den Feind, und keine Ausnahme zu machen, weder die der Vorliebe noch die des Widerwillens.«³⁷ Die Fähigkeit zu dieser Liebe speist sich aus der vorlaufenden Liebe Gottes. Das Ziel der Liebe zum Nächsten müsse daher darin bestehen, dem anderen diese selbst erfahrene Liebe Gottes zukommen zu lassen.³⁸

Ricœur greift diesen Gedanken der Bedingungslosigkeit der Liebe im Blick auf die *Fürsorge* wieder auf. In der Fürsorge, als Sorge für den Anderen, stehen sich zwei Individuen gegenüber. Im jeweils Anderen erkenne der Mensch die Unersetzbarkeit sowohl des eigenen als auch des anderen Lebens. »Diese *Gegenseitigkeit des Nichter-*

37 S. Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, in: *Gesammelte Werke*, 19. Abteilung, hg. v. E. Hirsch u. H. Gerdes, übers. v. H. Gerdes, Düsseldorf, Köln 1966, 23.

38 Vgl. Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, 134. Vgl. auch A. Käfer, *Von Abgötterei und Selbsthingabe*, Theologische Überlegungen zur Selbstliebe, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 53 (2011), 187–207, hier: 199: »Weil Gott selbst die Liebe ist, sei einzig im Vertrauen auf Gott und in liebender Hingabe an ihn eine Beziehung zwischen Menschen wahrhaft eine Liebesbeziehung, eine Beziehung mit und in Liebe.«

setzbaren ist das Geheimnis der Fürsorge.«³⁹ Die Fürsorge wiederum basiere auf dem Prinzip der wechselseitigen Anerkennung, die durch den jeweils wertschätzenden Blick des Gegenübers zustande komme.⁴⁰ Während Ricoeur in vielen Bereichen den Wunsch nach Gerechtigkeit als Motor einer Ethik des guten Lebens versteht, sieht er den Motor dieser fürsorgenden Beziehungen in der *Agape*.⁴¹ Die Agape entzieht sich den gesellschaftlichen und teils ökonomisch bestimmten Regeln von Gabe und Gegengabe, sie existiert einfach (Illeität) und wird verkündet.⁴² Sie bewegt sich nicht auf einer horizontalen Ebene, sondern ereignet sich vertikal *von oben*. Obwohl Ricoeur den Ursprung der Agape unbestimmt lässt, trägt sie durch ihre vertikale Bestimmung quasi-religiöse Züge und rückt damit in große Nähe zu den von Kierkegaard bestimmten christlichen Taten der Liebe.⁴³ Eine so verstandene Liebe ist bedingungslos, sie ist überschwänglich und sie fordert keine Gegengabe. Sie bildet ein Korrektiv gegenüber gängigen gesellschaftlichen Regeln und ethischen Konventionen und sie vermag es, den Blick wertschätzend auf das Gegenüber zu richten: nicht aus Eigennutz, nicht aus Vorliebe oder Freundschaft, sondern einfach so, weil sich der Mensch als Mensch in seinem Nächsten erkennt. Für Ricoeur gehört die Liebe damit

39 P. Ricoeur, *Ethik und Moral*, in: TP, 251–268, hier: 253 f. (Hervorhebungen i. Orig.).

40 Vgl. P. Ricoeur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* [2004], Frankfurt/M. 2006, 291.

41 Vgl. P. Ricoeur, *Phénoménologie de la reconnaissance – Phänomenologie der Anerkennung*, in: S. Orth und P. Reifenberger (Hg.), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœur Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg i. Br., München 2004, 138–159, hier: 157.

42 Vgl. Ricoeur, *Wege der Anerkennung*, 279. Die Vorfindlichkeit dieser Agape bezeichnet Ricoeur in Anlehnung an Levinas als Illeität. Vgl. dazu P. Ricoeur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 712.

43 Ricoeur richtet sich mit der vertikalen Ausrichtung der Agape als Bedingung der Möglichkeit von Vergebung dezidiert gegen Arendt und ihre politisches Auffassung einer horizontalen Vergebung. Vgl. Ricoeur, *Kritik und Glaube*, 159. Vgl. ferner S. Orth, *Zwischen Philosophie und Theologie: Das Verzeihen*, in: A. Breittling und S. Orth (Hg.), *Erinnerungsarbeit. Zu Paul Ricœurs Philosophie von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen*, Berlin 2004, 223–236, hier: 226. Orth erläutert, dass Ricœurs Anfangsprojekt einer Philosophie des Willens in der Idee der Vergebung als Gnadenakt von oben seinen eschatologischen Höhepunkt finde und damit gleichzeitig religionsphilosophisches Gedankengut aufgreife, von dem sich Ricoeur eigentlich – als Philosoph – distanzieren wollte.

wie die Freude, die Weisheit und auch die Vergebung zu derselben Familie an Dingen, die sich ereignen und die durch ihr ungeahntes Eintreten (*il y a*) heilsame Kraft entfalten können.⁴⁴

44 Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, 712.

