

Zweiter Teil: Durchgänge



Abbildung 2: William Turner: Light and Colour (Goethe's Theory) – the Morning after the Deluge – Moses Writing the Book of Genesis (1843). Tate Britain

©Creative Commons CC-BY-NC-ND 3.0 (Unported) licence

3. Erster Gang:

Der Mensch versteckt sich vor Gott

Der Sündenfall – Aufbrechende Personalität bei

Søren Kierkegaard und Joseph B. Soloveitchik

„Die Kunst besteht darin, das Gesicht wiederzufinden.“

EMMANUEL LÉVINAS

IRRLÄUFER I: HEGELS VERFEHLTE *DIALEKTIK*

Hegel knüpft an die eleatische Philosophie an, indem er in der Einleitung zur *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* das reziproke Verhältnis von Vernünftigkeit und Wirklichkeit zum Ausgangspunkt nimmt und dies zu einem wissenschaftlichen System ausbauen will. Nach Kant scheint dieser Ansatz absurd zu sein, da das apperzeptive Selbstbewusstsein Möglichkeit als Wirklichkeit darstellt und nicht selbst wirklich werden kann. Der Begriff Möglichkeit gehört in die Sphäre der Logik, wo nur Denkgesetze im Sinne von analytischen Sätzen auffindbar sind. Synthetische Sätze beziehen sich jedoch auf anschauliche Erfahrung, auf Erscheinungen.

Hegel versucht den kritischen Standpunkt zu überwinden, indem er die Logik in einem noch näher zu bestimmenden Sinne überwindet. Es handelt sich um eine höhere Logik, nämlich um Dialektik. Um die Polemik nachvollziehen zu können, die Hegels Verwirrung in den Kategorien der Wirklichkeit und der Möglichkeit betrifft, muss vorerst auf das Wesentliche seiner Methode eingegangen werden, die einen spezifischen Wirklichkeitsbegriff zur Voraussetzung hat. Zu Hegels Verteidigung muss erwähnt werden, dass er sich des starren Seinsmonismus' bewusst ist, der in der antiken Ontologie angelegt ist. Es ist gerade sein Postulat, dass Metaphysik ein System sein muss, das lebendig ist und

Bewegung nicht verneint. –Im Gegenteil, es muss eines sein, welches Bewegung zum fundamentalen Prinzip erklärt. Hegels Vorbestimmung der Logik lautet wie folgt:

Die Logik ist die Wissenschaft der reinen Idee, das ist, der Idee im abstrakten Elemente des Denkens. [...] Die Idee ist das Denken nicht als formales, sondern als die sich entwickelnde Totalität seiner eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze, die es sich selbst gibt, nicht schon hat und in sich vorfindet.¹

Logik ist das Denken, das die in sich angelegte Totalität entwickelt. Denken ist die höchste Innerlichkeit des Geistes, dessen Bestimmung es ist, zu sich selbst zu kommen. Totalität bedeutet einerseits, dass der Geist sich selbst erfasst, andererseits liegt darin der Anspruch, Philosophie als wissenschaftliches System zu entfalten. Form und Inhalt durchdringen sich.

Da das Moment der Entwicklung wesentlich ist, impliziert es, dass der Ausgangspunkt unvollkommen ist und gleichzeitig eines Instruments bedarf, dass die Unvollkommenheit überwindet.

Hatte Kant die antinomische Struktur der Vernunft aufgezeigt, um das Scheitern am Ding-an-sich aufzuzeigen, nimmt Hegel gerade den Widerspruch auf, um seine Dialektik zu begründen: Im Begriff Sein spiegelt sich die Doppeldeutigkeit der Unvollkommenheit, bzw. der Vollkommenheit wider, indem das Sein gleichzeitig das unmittelbare weltbezogene Bewusstsein des Subjekts in sich birgt und als absolutes Grundprinzip des Geistes und der Welt das Göttliche zum Ausdruck bringt: „Gott aber soll ausdrücklich das sein, das nur ‚als existierend gedacht‘ werden kann, wo der Begriff das Sein in sich schließt. Diese Einheit des Begriffs und des Seins ist es, die den Begriff Gottes ausmacht.“² Dies bedeutet, dass im Selbstdenken Subjekt und absoluter Geist koinzidieren. Die Philosophie hebt den Glauben auf, indem sich Gott als Selbstbewusstsein offenbart bzw. indem der Geist von sich selber weiß. In der *Phänomenologie des Geistes* bringt Hegel die Versöhnung zwischen Philosophie und Religion folgendermaßen auf den Punkt:

Dies daß der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewußtseins an sich und damit auch für sein Bewußtsein gegeben, erscheint nun so, daß es der Glauben der Welt ist, daß der Geist als ein Selbstbewußtsein, d.h. als ein wirklicher Mensch da ist, daß er für die unmittelbare Gewißheit ist, daß das glaubende Bewußtsein diese Göttlichkeit sieht und fühlt und

1 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 53.

2 Ebd., 78.

hört. [...] Das Bewußtsein geht dann nicht aus seinem Innern, von dem Gedanken aus, und schließt in sich den Gedanken des Gottes mit dem Dasein zusammen, sondern es geht von dem unmittelbaren gegenwärtigen Dasein aus, und erkennt den Gott in ihm. – Das Moment des unmittelbaren Seins ist in dem Inhalte des Begriffes so vorhanden, daß der religiöse Geist in der Rückkehr aller Wesenheit in das Bewußtsein einfaches positives Selbst geworden ist, [...]. Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens, oder daß es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseins hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion.³

Das religiöse Bewusstsein bildet die höchste Wirklichkeit, indem Gott als Geist da ist. Dasein und Sein fallen im spekulativen Denken so zusammen, dass das Selbst gleichzeitig im reinen Denken als absolutes Wesen aufgeht. Die göttliche und menschliche Natur bilden eine Einheit, „die angeschaut wird.“⁴ Glauben bedeutet in diesem Kontext ein noch nicht reines Bewusstsein, ein Bewusstsein, das noch nicht endgültig zu sich selbst gekommen ist. Hegel verwendet dafür den Begriff der Entfremdung, etwas bleibt dem reinen Bewusstsein noch fremd, ist von ihm noch nicht assimiliert worden. Die Überwindung der Entfremdung liegt in der Identität des Bewusstseins mit sich selbst. Hegel spricht von der „reine[n] Sichselbstgleichheit des zu sich zurückgekommenen Selbstbewußtseins“⁵. Das Auge wird dabei zur Leitmetapher eines Denkens, in dem die Transzendenz bzw. das Verhältnis des einzelnen Selbst zur Transzendenz zusammenbricht und im Prozess der Verinnerlichung zur inwendigen Immanenz wird. Transzendenz entspricht einem bloß glaubenden Bewusstsein, das noch selbstentfremdet ist bzw. durch das Andere gestört wird:

Durch diese Bedeutung, welche die Unmittelbarkeit und Einfachheit des *reinen Denkens* im *Bewußtsein* erhält, ist es, daß das *Wesen* des Glaubens in die *Vorstellung* aus dem Denken herabfällt, und zu einer übersinnlichen Welt wird, welche wesentlich ein *Anders* des Selbstbewußtseins sei. – In der reinen Einsicht hingegen hat der Übergang des reinen Denkens ins Bewußtsein die entgegengesetzte Bestimmung; [...].⁶

In der reinen Einsicht soll das entfremdende Übersinnliche bzw. die Transzendenz in die Immanenz des reinen Denkens übergehen. Hegel versucht durch die Aufhebung des Glaubens in Wissen die formale Ich-Struktur von Kant und

3 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 528f.

4 Ebd., 530.

5 Ebd., 374.

6 Ebd., 377.

Descartes zu überwinden, indem das transzendente Bewusstsein bzw. das *Co-gito* insofern inhaltlich und wirklich werden, als der Geist in seiner höchsten Form da ist. Indem das Partikulare am Ich im Absoluten aufgeht, werden Person und Subjekt identisch. Durch die aktualisierte „Sichselbstgleichheit“ wird die griechische Einheit von Denken und Sein durch ein Bewusstsein belebt, das nicht bloß als Bedingung der Möglichkeit für das Erkennen fungiert. Die philosophische Konstruktion des Subjekts ist durch Hegel in einem wesentlichen Sinne Individuum geworden: eine unteilbare Identität. Dadurch ist die Geschichte des *logos*, die sich als Metaphysik versubjektiviert hat, zu einem Höhepunkt gelangt. Dies bildet gleichzeitig den springenden Punkt für Kierkegaards Kritik an Hegel: Die Gleichsetzung von Subjekt und Personalität vermag aufgrund der Dominanz der Logik kein adäquates Verständnis vom Person-Sein zu schaffen. Das Individuum bekommt zwar eine philosophische Relevanz, aber dieses bleibt für Kierkegaard in seiner Reduziertheit auf den Aspekt unteilbarer Identität letztendlich abstrakt. Seine Kritik versucht aufzuzeigen, wie das Individuum in seiner Wirklichkeit verstanden werden kann. Die Bruchstelle könnte kaum deutlicher hervortreten, wenn wir uns Hegels Interpretation des Sündenfalls vergegenwärtigen, welche dieses Narrativ logisch begreift bzw. das Grundmuster der Dialektik dann zu begründen versucht. Der Zustand im Paradies entspricht einem naiven Bewusstseinszustand:

[...]; der *daseiende* Geist, der das einzelne Selbst ist, welches das Bewußtsein hat, und sich als Andres oder als Welt von sich unterscheidet. – Wie dieses einzelne Selbst so unmittelbar erst gesetzt ist, ist es doch nicht *Geist für sich*; es *ist* also nicht *als* Geist, es kann *unschuldig*, aber nicht wohl *gut* genannt werden.⁷

Dialektik bedeutet den Weg nach innen so abzuschreiten, dass der Geist an sich zu sich selbst kommt. Voraussetzung dieser Bewegung liegt in der Differenz, um sich das Eigene bewusst anzueignen. In diesem Sinne wird der Baum der Erkenntnis über Gut und Böse zur logischen Grundoperation der Differenz und Identität, so „dass er die Form der Sichselbstgleichheit durch das Pflücken vom Baume des Erkenntnisses [sic] des Guten und Bösen verlor [...]“.⁸

Durch die ausgelöste Bewegung soll der Geist für sich werden. Das Narrativ des Sündenfalls begründet ein logisches Menschenbild, welches vom Paradigma des geistigen Auges bzw. der reinen Einsicht strukturiert wird. Gut und Böse treten als Gedanken auseinander und begründen den „Gedanke[n] des Unterschie-

7 Ebd., 538.

8 Ebd., 539.

des“⁹. Gut und Böse werden in diesem Narrativ rationalisiert und in die Koordinaten des Logisch-Dialektischen überführt: „Nach diesem Momente geschieht also, daß, wie das Böse nichts anderes ist als das In-sich-gehen des natürlichen Daseins des Geistes, umgekehrt das Gute in die Wirklichkeit tritt und als ein daseiendes Selbstbewußtsein erscheint.“¹⁰ Das Böse entspricht einem entfremdenden Zustande des Geistes, der dadurch in Bewegung gerät. Durch diese bewegt sich gleichzeitig das Gute in Richtung des Unbewegten bzw. einem Ruhepunkt entgegen, wo sich die Bewegung aufhebt, zu sich kommt und das Böse im Guten verschwindet. Das Gute wird letztendlich von der Identität zwischen Denken und Sein verbürgt.

Das Verhältnis von Religion und Philosophie kann nun so definiert werden, dass Religion als Glauben eine untergeordnete Stelle im philosophischen System hat, das auf einem sich selbst wissenden Geiste beruht. Dieser Geistbegriff leitet sich jedoch aus einem Verständnis des Sündenfalls ab, die das Wesen der Sünde verdrängt bzw. rationalisiert. In den nächsten Kapiteln gilt es sichtbar zu machen, inwiefern Kierkegaard und Soloveitchik über ihre Zugänge zum Sündenfall entscheidende Schichten frei legen, um zu einem existenziellen Verständnis des Geistes zu gelangen.

3.1 SØREN KIERKEGAARD: EXISTENZIELLE DIALEKTIK

3.1.1 Sich vorwärts bewegen, nicht rückwärts erinnern

Im Denken eines lebendigen Subjekts spielt Bewegung als Begriff und als Grundstoff der Lebendigkeit eine tragende Rolle, um das Denken existenziell zu grundieren. Der Vorgang des Grundierens unterscheidet sich vom Begründen. Diesen Unterschied entwickelt Kierkegaard in der Auseinandersetzung mit Hegel, bei dem die Bewegung ebenfalls Dreh- und Angelpunkt des Denkens ist. Der springende Punkt der Unterscheidung liegt jedoch darin, dass sich Hegel in seiner reinen Denkbewegung nach griechischem Muster rückwärts bewegt, um mit dem Möglichkeitssinn des Geistes die höchste Seinswirklichkeit zu wiederholen bzw. wieder zu holen. So hätten wir sogar eine Präzisierung der Bewegung, die sich als Wiederholung fassen lässt. Hegel holt etwas wieder hervor, indem er sich mnemotechnisch in den Geist versenkt, um das Gesunkene mittels der Begriffsbewegung als dialektisches Hin und Her aufzuheben. Der ausgerollte

9 Ebd., 540.

10 Ebd., 541.

Faden im Labyrinth des Seins wird zum mit sich identischen Bewusstsein zurück gespult. Der absolute Grund bzw. das absolute Axiom für diese Bewegung liegt in einer Art von Marionettentheater begründet, wo die Wirklichkeit am Faden des Denkens festgehalten wird. Dieser Halt entspricht einer Seinsfixierung, gegen welche das kierkegaardsche Pseudonym¹¹ Vigilius Haufniensis in der Einleitung zum Begriff Angst wie folgt polemisiert:

„Man verwendet in der Logik das Negative als jene vorwärtstreibende Macht, die alles in Bewegung setzt. [...] In der Logik darf keine Bewegung werden, denn die Logik ist, und alles Logische ist nur, und diese Ohnmacht des Logischen bedeutet den Übergang der Logik zum Werden, wo Dasein und Wirklichkeit hervortreten.“¹²

Kierkegaard entlarvt das ontologisierende Denken als bloße abstrahierende Denkbewegung, die an der konkreten Bewegung der Wirklichkeit scheitert, da es sich in diesem Theater nur um eine (Denk)Konstruktion mit dem Werkzeug der Negativität handelt: Der Übergang vom Sinnlichen zum abstrakten Denken impliziert, dass die sinnliche Welt einerseits im Verstande gesetzt und andererseits in der Vernunft negiert wird, was zur Entzweiung in Subjekt und Objekt führt. Durch die Negativität vermittelt sich das Sein, als die genannte reine Idee, mit sich selbst, indem der Begriff gleichzeitig a (These) und a (Antithese) ist, wodurch die scheinbaren Gegensätze zu einer höheren Einheit (Synthese) hin „bewegt“ werden. Der transzendentalen Einheit des Selbstbewusstseins kommt dabei die Rolle des „Bewegungsmeister[s]“¹³ zu, wo im dialektischen Prozess das reine Ich zum Inhalt des Bewusstseins wird. Möglichkeit und Wirklichkeit stehen sozusagen am Nullpunkt, dem Anfangs- und Endpunkt der reinen Idee, in der sich das Subjekt absolut vollendet – oder systematisch verendet: Denn inwiefern kann von *wirklicher* Subjektivität die Rede sein, wenn die Bestimmung der Innerlichkeit in der Einheit des Subjekt-Objekts liegt bzw. zum Erliegen kommt?

11 Kierkegaard kultiviert in sokratischer Tradition eine Maieutik, welche sich rhetorisch und gedanklich dem System als Denkgebäude widersetzt. Als ästhetisches Stilmittel und Schreibverfahren setzt Kierkegaard Pseudonyme ein, um nicht direkt dem Leser eine Lehre oder Wahrheit zu vermitteln. Dieser Bruch führt zur indirekten Mitteilung, was für das existenzielle Denken eine adäquate Ausdrucksform ist. Denn Existenz lässt sich nicht objektiv begreifen und lehren.

12 Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, 16f.

13 Ebd., 17.

Diese Fragestellung wird von einem weiteren Pseudonym, *Johannes Climacus*, in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift*¹⁴ hermeneutisch-lebensweltlich aufgeladen, indem das Subjekt im Lichte von Personalität existenziell gedacht wird:

In der Sprache der Abstraktion kommt das, was die Schwierigkeit der Existenz und des Existierenden ausmacht, eigentlich nie zum Vorschein, geschweige denn daß die Schwierigkeit erklärt wird. Eben weil das abstrakte Denken vom Standpunkt der Ewigkeit (sub specie aeterni) betrachtet, sieht es ab von dem Konkreten, von der Zeitlichkeit, vom Werden der Existenz, von der Not des Existierenden: daß dieser nämlich aus dem Ewigen und dem Zeitlichen, hineingestellt in die Existenz, zusammengesetzt ist.¹⁵

Climacus dringt in eine Schicht ein, die der Reflexion voraus geht und deshalb auch von dieser übergangen wird: die Zeitlichkeit der werdenden Existenz, die sich vorwärts bewegt. Aus dieser präreflexiven Schicht geht die Geschichte des Menschen hervor. Hegel springt aus der Zeit heraus, um im Geiste eine zeitlose Bewegung zu vollziehen. Die Existenz unterliegt jedoch einer *conditio humana*, die wesentlich durch Zeitlichkeit geprägt ist, in die der Existierende „hineingestellt“ ist. Das existenzielle Moment wird akzentuiert, indem der Existierende aus Zeitlichkeit und Ewigkeit „zusammengesetzt“ ist. Diese Zusammensetzung lebt aus einem Widerspruch heraus, der nicht rein denkend versöhnt werden könnte. Das Unversöhnliche bezieht seine Energie aus der Ewigkeit, die als einbrechende Transzendenz in die Zeitlichkeit dem Menschen die Dimension der Existenz als Einzelner verleiht.

Der Begriff der Existenz gewinnt zusätzlich an Kontur, indem Climacus die interesselose Abstraktion und das unendliche Interesse des Existierenden an der eigenen Existenz einander gegenüberstellt. Das Interesse resultiert aus der Synthese, die den Menschen bedroht, ihn in Not versetzt. Das objektive Wissen des Hegelschen Systems kann sich darum nicht sorgen, denn es ist dem platonischen Ideal der interesselosen Erkenntnis verpflichtet, „Während ein wirklicher Mensch, aus Unendlichkeit und Endlichkeit zusammengesetzt, gerade darin seine Wirklichkeit hat, diese zusammenzuhalten, unendlich interessiert am Existieren [...]“.¹⁶

14 Dieser Titel ist Bestandteil der kierkegaardschen Ironie, indem er sich betont unakademisch gegen Hegels Anspruch auf Wissenschaftlichkeit wendet, was in dessen Titel *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* zum Ausdruck kommt.

15 Kierkegaard, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*, 1.

16 Ebd., 2f.

Nun lässt sich die Polemik gegen Hegel so interpretieren, dass der Mögkeitsbereich jenen der Wirklichkeit nicht absorbieren kann, weil zwischen Denken und Existenz eine unendliche Kluft besteht. Die Unvereinbarkeit dieser Sphären bedeutet, dass die logische Rückwärtsbewegung dialektischen Denkens von einer leidenschaftlichen ethischen Vorwärtsbewegung in Frage gestellt wird:

Der subjektive Denker ist Dialektiker in Richtung auf das Existentielle; er besitzt Gedankenleidenschaft, um die qualitative Disjunktion festzuhalten. [...] Alle Existenzprobleme sind leidenschaftlich, denn Existenz, wenn man sich ihrer bewußt wird, gibt Leidenschaft. [...] Der subjektive Denker ist kein Wissenschaftler, er ist Künstler. Existieren ist eine Kunst.¹⁷

Die existenzielle Richtung bzw. Ausrichtung des Denkens lässt sich nicht im Gedanken aufheben. Der Bewusstseinsprozess entzündet sich an der Brechung der Transzendenz (Unendlichkeit und Ewigkeit) in den Bereich des Sinnlichen, spricht der *aisthesis*, wodurch das Existieren als Kunst und nicht als Wissenschaft aufgefasst wird. In diesem Sinne lässt sich nun die These formulieren: Durch die existenzielle Gegen- bzw. Vorwärtsbewegung bricht das logische Subjekt zu einem personalen geistigen Sein auf, um eine existenzielle Dialektik zu begründen. Dieser liegt ein Geist-Begriff zu Grunde, der durch Transzendenz definiert wird. *Anti-Climacus* bestimmt den Menschen als Geist: „Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Aber was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält.“¹⁸ Dem Selbstverhältnis ist ein dialogisches Moment eingeschrieben, welches durch die das Selbst überschreitende Instanz verbürgt wird und den Begriff des Anderen aufscheinen lässt. *Anti-Climacus* nimmt entsprechend folgende Präzisierung vor: „Ein derart abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist das Selbst des Menschen, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und, indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem anderen verhält.“¹⁹

Diesem Selbstverhältnis geht jedoch als Bedingung ein Selbst voraus, das sich seiner selbst bewusst wird, um aus diesem Bewusstsein heraus das transzendente Verhältnis anzustreben. Dies erinnert an Hegels Geist, der sich zuerst entfremdet, indem er sich seiner im Ansatz bzw. im Unterschieden-Sein bewusst wird. Bei Kierkegaard wird die logische Kategorie des Unterschiedes durch eine

17 Ebd., 54f.

18 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, 13.

19 Ebd., 13.

existenzielle Tiefenstruktur ersetzt, die es nun durch seine Interpretation des Sündenfalls zu beleuchten gilt.

3.1.2 Das ambivalente Selbst zwischen Dämon und Person

Trotz der polemischen Geste Kierkegaards, mit der er sich von Hegel absetzt, gibt es gleichzeitig eine gemeinsame Bewegungszündung, die auf Negativität beruht. Bei Kierkegaard „gründet“ die Negativität jedoch auf einem Nichts, das sich nicht in einer logischen Operation erschöpft, sondern in die Erlebnisstruktur des Subjekts dringt: Denn das Nichts schafft Innerlichkeit, wodurch Hegels Gedankenbewegung in eine existenzielle Bewegung überführt wird. Die entscheidende Dimension des sich konkretisierenden Selbst liegt in der Prä-, bzw. Trans-reflexivität, was zu einem neuen Verständnis von Selbstbewusstsein führt, indem dieses durch sich und über sich aufzubrechen versucht, um dialogisch zu werden. Die Angst bildet dabei die wesentliche Chiffre der Menschwerdung im Sinne personalen Seins, um die existenzielle Tiefenebene frei zu legen. Folgen wir nun dem pseudonymen Verfasser *Vigilius Haufniensis*, der sich im fünften Paragraphen²⁰ dem Begriff Angst im Kontext der Paradiesgeschichte in der Genesis annähert:

Angst ist eine Bestimmung des träumenden Geistes [...]. Man findet den Begriff Angst kaum jemals in der Psychologie behandelt, ich muß deshalb darauf aufmerksam machen, daß er gänzlich verschieden ist von Furcht und ähnlichen Begriffen, die sich auf etwas Bestimmtes beziehen, während Angst die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit ist.²¹

Im Unterschied zur Furcht bezieht sich die Angst auf keinen bestimmten Gegenstand. Sie hat eine unbestimmte oder schwer bestimmbare Natur. Als Möglichkeit für die Möglichkeit fundiert sie den Geist. Worin liegt nun die Verbindung zum Sündenfall?

Der naive Bewohner des biblischen Gartens, der sich einerseits seiner Nacktheit nicht bewusst ist, andererseits kein Medium zur Verfügung hat, um zwi-

20 Ironischerweise kleidet Vigilius Haufniensis diese Schrift in Paragraphen ein, um die Form der wissenschaftlichen Abhandlung schlussendlich *ad absurdum* zu führen. Dass ironische Brechung mit im Spiel ist, bezeugt der Untertitel: *Eine einfache psychologisch-hinweisende Überlegung in bezug auf das dogmatische Problem der Erbsünde*.

21 Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, 50.

schen Gut und Böse zu unterscheiden, verkörpert das vermeintlich unmittelbare unreflektierte Glück. Er befindet sich im Zustand der Unschuld und lebt in unmittelbarer Seligkeit in seiner Natürlichkeit, als Einheit von Seele und Leib – und einem träumenden Geist. Da die Bestimmung des Menschen der Geist ist, kann in dieser geistlosen Seligkeit eigentlich noch nicht vom Menschen die Rede sein. Erst durch den Sündenfall vergewissert sich der Mensch seiner selbst. Der verheerende Griff zum Baum der Erkenntnis führt in die Schuld bzw. in die Erkenntnis. Vigilius Haufniensis ist sich der Problematik bewusst, die theologisch-dogmatische Frage nach der Erbsünde psychologisch auszuloten. Es gibt keine Erklärung für die Entstehung der Sünde. Der qualitative Unterschied zwischen der glücklichen Naivität und dem Erwachen des Bewusstseins ist ein unlösbares Rätsel, das mit dem Begriff des Sprunges umschrieben wird. Die psychologische Deutung gibt schemenhaft die Umrisse der Menschwerdung an, wobei das Problem der Sünde nicht erklärt wird. Dies ist der Punkt, wo die philosophische Begriffswelt in sich zusammenbricht und sich die Dimension von Barthes *punctum* aufdrängt:

Im selben Moment ist alles verändert, und wenn sich die Freiheit wieder erhebt, sieht sie, dass sie schuldig ist. Zwischen diesen beiden Augenblicken liegt der Sprung, den keine Wissenschaft erklärt hat noch erklären kann. Derjenige, der in Angst schuldig wird, der wird so zweideutig schuldig wie möglich.²²

Die Bewegung des sich konkretisierenden Geistes ist nicht begrifflich-dialektischer Natur, sondern quillt aus der präreflexiven Tiefe der Existenz, jenseits der zeitlichen Logik von Ursache und Wirkung, wobei der qualitative Sprung von der Unwissenheit zum Wissen das blinde Geheimnis bleibt. Diese Ambivalenz entzieht sich der Lichtmetaphorik bzw. Hegels reiner Einsicht, weil eine Lebensschicht in Bewegung geraten ist, die nicht logischer Natur ist. Der Sprung ist ein unüberwindbarer Denkeinwand, was darin zum Ausdruck kommt, dass im *selben* Moment alles verändert ist. Logisch betrachtet unterliegt Veränderung der Kausalität, welche linear vom Zustand A zu Zustand B führt. Das Kriterium des Sprunges ist jedoch die Gleichzeitigkeit.

Gemäß der dogmatischen Lehre der Erbsünde ist der Mensch *a priori* in der Sünde. Man kann sich fragen, wieso es dann das unmittelbare Glück der natürlichen Einheit gibt? In der außergewöhnlichen psychologischen Deutung von Haufniensis wird deutlich, dass dieses paradiesische Glück von einem Nichts angefressen ist, aus dem der unerklärbare Sprung resultiert:

22 Ebd., 72.

Der Geist ist träumend im Menschen. [...] In diesem Zustand gibt es Frieden und Ruhe, doch gleichzeitig noch etwas anderes, was nicht Unfriede und Streit ist, denn es gibt ja nichts, womit sich streiten ließe. Was ist es dann? Nichts. Doch welche Wirkung hat Nichts? Es gebiert Angst. Das tiefe Geheimnis der Unschuld besteht darin, daß sie gleichzeitig Angst ist. Träumend projiziert der Geist seine eigene Wirklichkeit, diese Wirklichkeit aber ist Nichts, und dieses Nichts sieht die Unschuld ständig vor sich.²³

Das apriorische Moment der Sünde korreliert mit dem träumenden Geist. Er ist gleichzeitig abwesend und anwesend. Es gibt keine logische Bewegung von der Möglichkeit des Geistes zu seiner Wirklichkeit, denn es gibt etwas, das der Negation vorausgeht: das Nichts. Es ist der Schwindel erregende Untergrund, der bereits in der Unschuld verborgen anwesend ist und die Harmonie der Naivität aus dem dämmrigen Halbdunkel zügelnd belauert – und ängstigt, und dies mit der Ambivalenz „eine[r] *sympatethische[n]* *Antipathie* und eine[r] *antipatethische[n]* *Sympathie*“²⁴. Der Geist, der als bloß angedeutete Möglichkeit träumend anwesend ist, befindet sich außerhalb seiner selbst. Dies bedeutet, dass es außerhalb seiner Macht liegt, sich selbst zu ergreifen, dass es aber gleichzeitig in seine Macht gegeben ist, das vegetative Glück in Gärung zu bringen. Darin ist ein anthropologisches Schema vorgezeichnet, das den Menschen qualitativ vom Tier unterscheidet:

Daß die Angst zum Vorschein kommt, das ist der Kernpunkt des Ganzen. Der Mensch ist eine Synthese aus Seelischem und Körperlichem. Doch eine Synthese ist undenkbar, wenn sich die beiden Teile nicht in einem dritten vereinen. Dieses Dritte ist der Geist. Im Zustand der Unschuld ist der Mensch nicht ausschließlich Tier – denn wenn er auch nur einen Augenblick seines Lebens ausschließlich Tier wäre, würde er überhaupt nie ein Mensch.²⁵

Das Hegel'sche Nichts wird an diesem Punkt aus den Angeln gehoben, da es in seiner Identitätslogik mit dem Sein gleichgesetzt wird, um den Begriff des Werdens zu begründen. Wirkliche Bewegung entspringt jedoch einem Widerstand, der im aschfahlen Seinsneutrum nicht gegeben ist. Die Hegel'sche Negation korrigiert die Scheinhaftigkeit des unmittelbar Sinnlichen, bis der Schein vom geistigen Sein restlos verschluckt wird. Der optimistische Geist Hegels, der nach objektivem Selbstgewinn strebt, ist für Haufniensis zu einer Fata Morgana ver-

23 Ebd., 50.

24 Ebd., 51.

25 Ebd., 52.

kommen, nicht durch Luft-, sondern durch Geistspiegelung verursacht. Bei Kierkegaard liegt indessen eine pessimistische Grundierung vor, indem der Geist mit seiner ambivalenten Dialektik in die Verbindung von Seele und Körper einbricht, was sich im verheerenden Biss in den Apfel folgendermaßen manifestiert:

Wenn es in der Genesis heißt, daß Gott zu Adam sagte: ‚Aber von dem Baum des Guten und Bösen sollst du nicht essen‘, dann ist doch klar, daß Adam eigentlich dieses Wort nicht verstehen konnte – denn wie sollte er den Unterschied zwischen Gutem und Bösem verstehen, wo der sich doch erst mit dem Genuß herausstellte. [...] Das Verbot ängstigt ihn [Adam], weil es in ihm die Möglichkeit der Freiheit weckt. Was als das Nichts der Angst an der Unschuld vorüberging, ist jetzt in ihn eingedrungen und ist nun wiederum ein Nichts, eine ängstigende Möglichkeit zu *können*.²⁶

Die Möglichkeit der Freiheit wird von Haufniensis kommentiert, um das Missverständnis zu beseitigen, dass es sich um eine Art Wahlfreiheit gehandelt hätte. Adam hat nicht zwischen Gut oder Böse gewählt. Die Möglichkeit selbst verursachte den Schwindel. Die schwindelerregende Freiheit bedeutet das Auftauchen des Geistes aus dem Nichts und der gleichzeitigen Selbstverwirklichung. Im selben Moment, wenn die Sünde gesetzt ist, wird die Verbindung zur Transzendenz getrennt und damit ein problematisches Bewusstsein über dieses Verhältnis generiert. Dieses erhaben-gespenstische Schauspiel lebt von der Übernatürlichkeit eines Geistes, der in die seelisch-leibliche Natürlichkeit eingebrochen ist und damit das Drama eines verzweiferten Schuldbewusstseins begründet. Schauplatz dieses Dramas ist ein Geist, der sich zwischen *daimon* (im griechischen Sinne handelt es sich um eine Zone der Unschärfe zwischen innerer Stimme, einer immaterieller belebenden Substanz und dem Schicksal) und *Dämon* (im christlichen Sinne handelt es sich um eine Form von Besessenheit durch das Böse) bewegt. Kierkegaard verbindet damit eine problematisch gewordene Persönlichkeitsstruktur, die das angesprochene Verhältnis wieder setzen muss, es zu wiederholen versucht. Das Problem liegt im Dämonischen; eine existenzielle Kategorie, die Kierkegaard als Geist versteht, der durch seine Setzung sich verendlicht und mit sich eingeschlossen ist. Die Verslossenheit ist das Dämonische, was es aufzubrechen gilt. Indem der Geist sich an sich selbst klammert, ergreift ihn durch das Eingeschlossene Angst bzw. die Angst verursacht die Beklemmung – als Angst vor dem Guten oder als Angst vor der Freiheit, die aus der Transzendenz kommt. Aus dieser Verflechtung heraus definiert Kierkegaard das Dämonische wie folgt:

26 Ebd., 53.

Das Dämonische ist die Unfreiheit, die sich verschließen will. [...] Das Dämonische ist *das Verschlussene und das unfreiwillig Offenbare*. Beide Bestimmungen bezeichnen, was sie auch sollen, dasselbe; denn das Verschlussene ist gerade das Stumme, und wenn dies sich äußern soll, dann muss das gegen seinen Willen geschehen, und zwar so, dass die der Unfreiheit zugrunde liegende Freiheit, wenn sie in Kommunikation mit der Freiheit draußen kommt, revoltiert und nun die Unfreiheit in einer Weise verrät, daß es das Individuum ist, das sich gegen seinen Willen in der Angst selbst verrät.²⁷

Daraus leitet Kierkegaard ab, dass das Böse weniger aus der Negation oder aus der Verneinung des Willens entsteht, als vielmehr dadurch, dass sich das Dämonische mit sich selbst einschließt und die Kommunikation abbricht. Existenzielles Äquivalent dazu bildet das Schweigen oder das Stumme, das durch das Wort – im Sinne des Anderen – aufgebrochen werden kann. So erlöst das Wort „von der leeren Abstraktion des Verschlussenen“²⁸. Kierkegaard präzisiert das erlösende Element als Offenbarung, die jedoch nicht theologisch-biblisch verengt wird, sondern eine existenzielle Kategorie meint, welche Durchsichtigkeit bewirkt: dass das Selbst in der Bezogenheit auf Transzendenz sich selber durchsichtig und dadurch zu einem wahren personalen Selbst wird. Der oszillierende Wille, der nach Kierkegaard in verschiedene Richtungen ausschlagen kann, impliziert eine Ambivalenz, die sich in einem möglichen Maskenspiel bekundet, wo dem etymologischen Bezug zwischen *Persona* und Maske eine erschreckende Evidenz widerfährt: In der Identität zwischen Person und Maske verbirgt sich Entsetzen, das seinen Höhepunkt in einer dämonischen Verschlussenheit hat, die zu Wahnsinn führt. Der mit sich selbst streitende und sich verstrickende Wille bildet den existenziellen gordischen Knoten, der nur glaubend, im Sprung, aufgebrochen und nicht logisch gelöst werden kann.

Damit überwindet Kierkegaard die traditionelle theologisch-christliche Sichtweise auf den Sündenfall, welche einerseits von der Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse ausgeht; andererseits wird diese durch die apriorische Schlechtigkeit des Fleisches bedroht, was zur Sünde motiviert. Der Pfahl im Fleisch wird quasi durch den existenziellen Kreuzpunkt oder durch schwindelerregende Freiheit ersetzt. Auf der Ebene des „Fleisches“ bzw. der Lust wird der existenzielle Zugang insofern deutlich, als Kierkegaard den Topos des sündigen Fleisches als böse Begierde, der Konkupiszenz, in Richtung einer Konzeption von (beklemmender) Sexualität andeutet, die den (modernen) Menschen wesentlich prägt:

27 Ebd., 144.

28 Ebd., 145.

Im gleichen Moment, da sich der Geist selbst setzt, setzt er die Synthese, doch um sie setzen zu können, muß er sie erst trennend durchdringen, und das Äußerste des Sinnlichen ist eben das Sexuelle. Dieses Äußerste kann der Mensch erst in dem Augenblick erreichen, da der Geist wirklich wird. [...] Erst im Sexuellen ist die Synthese als Widerspruch, gleichzeitig aber, wie jeder Widerspruch, als Aufgabe gesetzt, deren Geschichte im selben Augenblick beginnt.²⁹

Der einbrechende Geist lässt ein konkretes Bewusstsein auftauchen, welches sich offensichtlich nicht als reflexive Selbstvergewisserung versteht, sondern als lebendigen Widerspruch; dies im Gegensatz zur antithetischen Denkoperation. Der Widerspruch äußert sich im Schuldbewusstsein und in der Sexualität. Dadurch wird Wissen existenzialisiert. Kierkegaard verdeutlicht dies in der Verschränkung der Sexualität mit der Scham: „Das Sexuelle ist der Ausdruck jenes ungeheuren Widerspruchs, daß der unsterbliche Geist als *Genus* bestimmt ist. Dieser Widerspruch äußert sich als tiefe Scham, die sich schützend darüber breitet und es nicht zu verstehen wagt.“³⁰ Ein letzter entscheidender Bereich im Kontext des Sündenfalls betrifft das Bewusstsein über den Tod bzw. über die eigene Endlichkeit im Verhältnis zur Ewigkeit. Kierkegaard leitet daraus einen existenziellen Zeitbegriff ab, dessen Spannung und Denkwiderständigkeit, in Anlehnung an die Angst, durch Dämonisches und Transzendenz fundiert wird. In der Verschränkung des Angst-Motivs mit Zeit gelangt Kierkegaard in Absetzung zu Hegel zur existenzdialektischen Kreisbewegung, die ebenfalls das Signum der Ambivalenz in sich trägt: Einerseits kreist der Mensch in sich selbst und verzweifelt, andererseits impliziert das Kreisen eine Innerlichkeit, die durch Transzendenz verbürgt wird. Dieses Kreisen widersetzt sich der Vermittlung. Der Glaube kann nicht wissend aufgehoben werden. Analog zum Sündenfall lässt sich dieser nicht erklären, sondern nur andeuten. Kierkegaard deutet die entsprechende Unschärfe mit dem Begriff des Sprunges an. Ein Riss geht durch das Bewusstsein. Kamera obscura; als Gegen-Trope zu Hegels Licht reiner Einsicht. Im Kreisen deutet sich der Sprung an, als stimmende Wiederholung an der Schwelle zum Glauben, repräsentiert in der kreisend verschlungenen Bewegung einer mäandrierenden Fußnote. Im Sinne Derridas – am Rand des präsenten Textes:

[...], diese Idealität bricht hervor im dialektischen Sprung und in der positiven Stimmung: Siehe, alles ist neu!, sowie in der negativen Stimmung, welche die Leidenschaft des Ab-

29 Ebd., 58f.

30 Ebd., 82.

surden ist, und dem entspricht der Begriff Die ‚Wiederholung‘. Entweder ist in der Forderung nach Ethik das gesamte Dasein zu Ende, oder die Bedingung wird beigebracht, und das ganze Leben und Dasein beginnt von vorn – nicht durch eine immanente Kontinuität mit dem Vorhergehenden, was ein Widerspruch ist, sondern durch eine Transzendenz, welche die Wiederholung durch eine Kluft vom ersten Dasein trennt [...].³¹

Als negative Kehrseite der angestrebten Wiederholung bohrt sich das Dämonische in einem Punkt fest und führt zu einer aushöhlenden Kontinuität, bei der die Zeit leer und nichtig wird und die Erfahrung der Langeweile bewirkt. Das gezeitigte Nichts steht in einem dialektischen Verhältnis zur Verslossenheit. Das je konkrete Selbst-Bewusstsein gebiert Formen des Dämonischen, weil der Geist sich vor der Freiheit ängstigt. Hier korrespondiert der Geist mit einem Zeitbegriff der unendlichen Folge von Momenten im Sinne einer unendlich inhaltslosen Gegenwart. Dies bedeutet, dass sich der sich vorwärts bewegende Geist als Angst verhält und im Hervorbringen einer dämonischen Persönlichkeit eine entsprechende Zeit entstehen lässt. Die wahre Person bzw. das konkreteste je eigene Bewusstsein bricht unberechenbar im Glauben hervor, was in Bezug zur Zeitdimension bedeutet, dass die Ewigkeit sich in der Zeit spiegelt. Die entsprechend existenziell-ambivalente Kategorie bildet der Begriff des Augenblicks als Reflex der Ewigkeit: „Der Augenblick ist jenes Zweideutige, in dem sich die Zeit und die Ewigkeit berühren, und damit ist der Begriff *Zeitlichkeit* gesetzt, wo die Zeit ständig die Ewigkeit abschneidet und die Ewigkeit ständig die Zeit durchdringt.“³² Hegel bewegt sich mit den Griechen rückwärts, um mit und durch den Geist hinter die Zeit zur Ewigkeit zu gelangen. Ewigkeit stellt sich für Kierkegaard in der existenziellen Vorwärtsbewegung in Hinblick auf Zukünftigkeit ein. In der Angst des Geistes vor der Freiheit, die auf der zeitlichen Ebene von der Zukunft ausgeht, verschließt sich dieser in der genannten Dämonie. In der Öffnung berührt die Ewigkeit die Zeit und schafft den Augenblick, in dem Zukunft aufgehoben ist. In der zitierten Definition der Ewigkeit ist die Rede von „ständig“, was auf die Qualität einer ursprünglichen Wiederholung hinweist. Fehlt die Ursprünglichkeit, so stellt sich Gewohnheit ein. Oder: Die Wiederholung wird zum Schwindel. Oder: die Person zur Maske. Die ursprüngliche Wiederholung ist der Nullpunkt – das *punctum* – des Glaubens. Existenziell gesprochen ist die Wiederholung das Kriterium der Personalität schlechthin: dies im Sinne des absurden Kreisens in der Immanenz des Geistes, welches sich durch die Transzendenz in etwas Inneres verwandeln kann: als Geburt der Person. Der

31 Ebd., 22.

32 Ebd., 105.

Nullpunkt ist für Kierkegaard gleichzeitig Ur-Sprung bzw. Quellepunkt des Ernstes: „[...] denn die Innerlichkeit ist eben jene Quelle, die zum ewigen Leben sprudelt, und was aus dieser Quelle kommt, das eben ist Ernst.“³³ Hierin sieht Kierkegaard „die Vorstellung einer konkreten Persönlichkeit“³⁴ im Sinne einer erworbenen Ursprünglichkeit, wo das Attribut „ständig“ als wirksame Freiheit in der Vorwärtsbewegung Personalität aufbrechen lässt. Eine Bewegung an der Schwindel erregenden Grenze zwischen Daimon, Dämon, Maske – und Gesicht.

Die im biblischen Narrativ angelegten Konsequenzen des Sündenfalls, die menschliche Disposition des Freiheits-, Scham- und Todesbewusstseins, werden bei Kierkegaard zu Parametern existenziellen Denkens übersetzt: Der Einzelne wird durch Angst, Sexualität und Zeitlichkeit in die Enge getrieben. Als Einzelner gilt es diese Beklemmung oder dämonischen Motive zu durchbrechen, indem er sich zur Transzendenz verhält. Telos bildet dabei das personale Selbst, das sich existenzdialektisch zu wiederholen versucht: „Indem es sich zu sich selbst verhält und indem es selbst sein will, gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte.“³⁵ Transzendenz bedeutet das Sichtbarmachen des Gesichts. Dies bildet die Schaltstelle und den Übergang zu Soloveitchik. Gleichzeitig sollen entscheidende Differenzen zwischen Kierkegaard und Soloveitchik vorbereitet werden, die sich aus Kierkegaards Annäherung an das Judentum in *Entweder – Oder* ergeben.

3.1.3 Übergang: Das Gesicht nicht verlieren

In *Entweder – Oder* sind im zweiten Teil Papiere des Ethikers B enthalten, die an den Ästhetiker A gerichtet sind. Ein Kapitel trägt die Überschrift: *Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit*. Der Übergang zu Rabbi B. Soloveitchik drängt sich in Hinblick auf seine Schrift *The Emergence of Ethical Man* förmlich auf. Bei beiden steht die Begründung des Menschen in seiner Personalität im Zentrum. Die Grundierung ist dabei eine ethische, bei der der Begriff des Gesichts als Leitmetapher, Gedanken- und Übergangsfigur zum Dialogischen vertieft werden soll.

Die Herausarbeitung der Persönlichkeit wird durch die Kategorie der Wahl begründet, um die ethische Lebensweise von der ästhetischen zu unterscheiden. Der Ästhetiker ist ein Spieler, der das Leben als unerschöpfliche Stoffquelle des

33 Ebd., 171.

34 Ebd., 173.

35 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, 14.

Experimentierens sieht und so zu einer spasshaften Maskerade wird: „[...] denn jede Offenbarung ist immer eine Täuschung, so nur kannst du atmen und verhindern, dass die Leute auf Dich eindringen und die Respiration beeinträchtigen. Darin hast du deine Tätigkeit, Dein Versteck zu bewahren, und das gelingt Dir, denn Deine Maske ist die rätselhafteste von allen [...].“³⁶ Auf dem Spiel steht dabei das Selbst, das verspielt wird. Kierkegaard charakterisiert diesen Verlust als die Auflösung einer fundamentalen Form der Intimität, bei der sich das Innerste als „bindende Macht der Persönlichkeit“³⁷ zu einem dissoziativen Ich verflüchtigt. Das bindende Element ist in einem schillernden Sinne der springend-ambivalente Punkt: Denn diese Macht bindet einen so an das eigene Selbst, dass bei jedem etwas ist, dass den Menschen gleichzeitig daran zu hindern droht, sich selbst völlig durchsichtig zu werden. Denn diese Bindung entspricht einem Angekettetsein, wobei sich diese Kette durch die Wahl in ein heiliges Band verwandeln soll, in der Rückbindung an die Transzendenz Gottes bzw. an „die Wurzel, durch die er mit dem Ganzen zusammenhängt.“³⁸ Diesen Vorgang des Selbst-Erwerbes wird als existenzieller Kampf beschrieben, der sich als Reue ausdrückt: „Er bereut sich in sich selbst zurück, zurück in die Familie, zurück in das Geschlecht, bis er sich selbst findet in Gott.“³⁹ Diese Reue versteht das Pseudonym als Liebe zu Gott, welche an die absolute Wahl subjektiver Schuld gebunden ist. Reue ist gleichzeitig Liebe zu Gott und „Ausdruck dafür, dass das Böse mir wesentlich zugehört, und zugleich der Ausdruck dafür, dass es mir nicht wesentlich zugehört.“⁴⁰ Die Ambivalenz liegt jener Freiheit zugrunde, die einerseits zum Sündenfall führt und nun andererseits durch die Verbindung zwischen Selbstwahl und Reue zu ihrem wahren Wesen kommen will – zur Befreiung von der Sünde. Die dabei wirksame Reue geht mit einem Wahrheitsanspruch der Innerlichkeit einher, mittels dem sich Victor Eremita dezidiert vom Judentum abgrenzt:

Nur möchte ich das Vorhergehende durch die Bemerkung zu beleuchten suchen, daß erst im Christentum die Reue ihren wahren Ausdruck gefunden hat. Der fromme Jude fühlte die Schuld der Väter auf sich ruhen, und doch fühlte er bei weitem nicht so tief wie der Christ; denn der fromme Jude konnte es nicht bereuen, weil er nicht absolut sich selbst wählen konnte. Die Schuld der Vorväter lastete auf ihm, brütete über ihm, er sank zusam-

36 Kierkegaard, *Entweder – Oder*, 707.

37 Ebd., 708.

38 Ebd., 774.

39 Ebd., 774.

40 Ebd., 784.

men unter dieser Last, er seufzte, aber er konnte sich nicht aufheben; das kann nur, wer sich selbst absolut wählt, mit Hilfe der Reue. Je größer die Freiheit, desto größer die Schuld, und das ist das Geheimnis der Seligkeit; es ist, wenn nicht Feigheit, so doch ein Kleinmut der Seele, die Schuld der Vorväter nicht bereuen zu wollen; es ist wenn nicht Erbärmlichkeit, so doch Kleinlichkeit und Mangel an Großmut.⁴¹

Die Abgrenzung beruht auf einer Herabsetzung der jüdischen Reue, welcher der „wahre Ausdruck“ christlicher Reue entgegengesetzt wird. Das disqualifizierende Kriterium besteht in der nicht vorhandenen Selbstwahl, welche in ihrem Absolutheitsanspruch den inneren Wert des Menschen als Person kennzeichnen soll. Tiefentheologisch betrachtet, handelt es sich um die Dynamik des Geistes, der sich einerseits verschließt, andererseits in seinen tiefsten Tiefen „immerfort durchbrechen [will]“⁴², um zu einer höheren Daseinsform⁴³ zu gelangen. Mit dieser Brechung sind wir nun bei einer existenziellen Bewegung angelangt, wo der Logos durchbrechen will, um sich *dialogisch* auszurichten bzw. um in der trans-

41 Ebd., 777.

42 Ebd., 739.

43 Da der Fokus dieser Arbeit bei den pseudonymen Schriften Kierkegaards liegt, soll an dieser Stelle auf die Studie *Kierkegaards deiktische Theologie* von Michael O. Bjergsø verwiesen werden, um das verkürzte Bild eines unerlösten Gottesverhältnis zu ergänzen. Darin untersucht er das Gottesverhältnis und Religiosität in den erbaulichen Reden, die in Kierkegaards eigenen Namen verfasst wurden. Im Rahmen einer christlichen Schöpfungstheologie beleuchtet Bjergsø die Reue in Hinblick auf Freimut, der den Horizont in Richtung einer erbaulichen Religiosität eröffnet, was wiederum mit einer höheren Daseinsform korreliert: „Was fürchtet der Mensch? Und: Womit tröstet sich der Mensch? Beide Fragen werden ja im Verhältnis zu Gott gestellt – aus der Sicht des Menschen, der sich vor Gottes Mitwissen schämt. Der Mensch jedoch, der auf die letzte Frage Gewicht legt, d.h. Trost in Gott findet, sieht im Grunde am klaren. Denn er sieht durch den Zorn Gottes hindurch und erkennt immer mehr Gottes tiefgründige Liebe. Die Reue dieses Menschen ist fortdauernd, aber es ist nicht die verzweifelte Reue, denn indem er durch Gottes Blick ein immer klareres Bild von sich selbst bekommt, hat der Bereuende im Glauben daran, dass der nächste Augenblick offen für die Liebe ist, Freimut gewonnen.“ (Bjergsø, *Kierkegaards deiktische Theologie*, 156) Die dynamisierte Reue entfaltet sich im Spannungsfeld zwischen Schöpfung und Offenbarung, wobei mit der zweiten Kategorie das Dazwischentreten Christi gemeint ist – zwischen Mensch und Gott. Die Personwerdung durch das Gottesverhältnis bildet die dabei die schöpfungstheologische Verklammerung zwischen Kierkegaard und Soloveitchik.

zendenten Macht Gottes den eigenen Daseins-Grund zu finden. Die innere Spannung sprengt dabei das logisch-systematische Verstehen; dies in Hinblick auf einen existenziellen Begriff leidenschaftlichen Denkens und auf eine nicht zu vermittelnde Bewegung in den Glauben. Dabei ist der lebensformende Anspruch des subjektiven Denkers zentral, der das Existieren als eine Kunst versteht.

Diese Bruchstelle bildet gleichzeitig die Schwelle zum jüdischen Denken, welches vorerst vereinfachend als *dialogisches Denken* bezeichnet wird. Bei diesem Übergang soll einerseits die wahlverwandte Ausrichtung dialogischen Denkens beleuchtet werden. Andererseits gilt es jedoch auch, Kierkegaards subjektives Denken, das die Innerlichkeit als christlich akzentuiert, in Hinblick auf die Exteriorität des Jüdischen kritisch zu befragen. Folgende Stelle verdeutlicht die aufgeworfene Problematik:

Ich wähle das Absolute, und was ist das Absolute? Das bin ich selbst in meiner ewigen Gültigkeit. Etwas anderes als mich selbst kann ich niemals als das Absolute wählen, denn wähle ich etwas anderes, so wähle ich es als eine Endlichkeit und wähle es also nicht absolut. Selbst der Jude, der Gott wählte, wählte nicht absolut, denn zwar wählte er das Absolute, aber er wählte es nicht absolut, und damit hörte es auf, das Absolute zu sein und wurde eine Endlichkeit.⁴⁴

Kierkegaard verabsolutiert das Selbst in der unendlichen Wahl. Der metaphysische Seinsbegriff hat sich nun absolut existenzialisiert. Aus dieser Verabsolutierung der existenziellen Dimension bzw. der Innerlichkeit heraus entwickelt Kierkegaard die entsprechende Argumentationsfigur, dass im Judentum aufgrund eines äußerlichen Verständnisses Gottes das Absolute verendlicht wird. Problematisch daran ist, dass das Unendliche in der Grundausrichtung verinnerlicht wird. Dies entspricht dem Pseudonym Victor Eremita, der sich durch Abgeschiedenheit und Zurückgezogenheit auszeichnet. Mit Blick auf Kierkegaard scheint mir Tilman Beyrichs Einschätzung zuzutreffen, dass das jüdische Denken zwar nicht im Gesichtskreis Kierkegaards lag, „[...] vielleicht hat sich dieses Idiom der Erzählung Kierkegaard aber doch mehr aufgedrängt, als er sich eingestehen würde!“⁴⁵

Sehr passend zu dieser Einschätzung gestaltet sich Kierkegaards Gedankenverbindung zwischen der Ethik und dem Begriff der Pflicht, um das sich aufdrängende Judentum zurückzudrängen: „Der Fehler ist der, daß das Individuum in ein äußerliches Verhältnis zur Pflicht gesetzt wird. Das Ethische wird als

44 Kierkegaard, *Entweder – Oder*, 771f.

45 Beyrich, „Kann ein Jude Trost finden in Kierkegaards Abraham?“, 20f.

Pflicht bestimmt und die Pflicht wiederum als eine Vielfalt einzelner Sätze, Individuum und Pflicht aber stehen außerhalb voneinander.“⁴⁶ Die Pflicht im eigentlichen Sinne begründet für Kierkegaard ein inneres Verhältnis, welche keine Auflage von außen sein darf, sondern die Pflicht in sich hat. Aufgrund dieser Unterscheidung wendet er sich reflexartig gegen das Judentum, um das Christentum im existenziellen Lichte auszuleuchten:

Das Ethische ist das Allgemeine und somit das Abstrakte. In seiner vollkommenen Abstraktion ist daher das Ethische immer verbotend. Dergestalt zeigt das Ethische sich als Gesetz. Sobald das Ethische befehlend ist, hat es bereits etwas vom Ästhetischen an sich. Die Juden waren das Volk des Gesetzes. Sie haben daher die meisten Gebote des mosaischen Gesetzes ausgezeichnet verstanden; das Gebot aber, das sie anscheinend nicht verstanden haben, war jenes, an welches das Christentum in erster Linie anknüpfte: Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen. Dieses Gebot ist auch nicht negativ, ist auch nicht abstrakt, es ist im höchsten Maße positiv und im höchsten Maße konkret. Wenn das Ethische konkreter wird, so geht es über in die Bestimmung von Sitten. Die Realität des in dieser Hinsicht Ethischen aber liegt in der Realität einer vollklichen Individualität, und hier hat also das Ethische bereits ein ästhetisches Moment in sich aufgenommen.⁴⁷

Im Übergang zu Soloveitchik ist es nun angebracht, den sogenannten Begriff der Pflicht im Rahmen hebräischer Etymologie zu klären und erhellend zu analysieren: מצווה (Mizvah) lässt sich oberflächlich mit einem verpflichtenden Gebot oder Verbot übersetzen, was Gott im eingeschränkten Rahmen universal der ganzen Menschheit und im erweiterten Rahmen den Juden auferlegt. Aus der Wurzel צוה lassen sich wesensverwandte Wörter bilden, die den tieferen Charakter freilegen: So bedeutet das Nomen צוות (Zevet) Verbindung und Beziehung. In diesem Sinne schaffen die מצוות (Mizvot; *Gebote*) eine Bindung zu Gott und wirken bindend. Zudem übersieht Kierkegaard, dass die Gebote einerseits in negative מצוות לא תעשה (Mizvot lo taase) und positive מצוות עשה (Mizvot ase) unterteilt werden und nicht grundsätzlich verbotende sind. Andererseits ist bedenkenswert, dass gerade jenes Gebot, welches er als Ausnahme für das Christentum fruchtbar machen will, für das Judentum absolut fundamental ist: Es begründet das zentrale Höre-Israel-Gebet, das שמע (Shma; *höre*), welches als Ausgangspunkt das monotheistische Bekenntnis enthält bzw. die göttliche Souveränität als absolute anerkennt: שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד (Höre Jisrael, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einzig).

46 Kierkegaard, *Entweder – Oder*, 820.

47 Ebd., 821.

Gerade in Anschluss daran folgt Kierkegaards Schlüsselstelle im ersten Abschnitt des genannten Gebets: וְיָדָהּ לְרַבָּהּ, וְיָדָהּ בְּכָל הַלֵּב, וְיָדָהּ בְּכָל הַנֶּפֶשׁ, וְיָדָהּ בְּכָל הַמַּאֲדָה. (Du sollst den Ewigen, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen, deiner ganzen Seele und deiner ganzen Kraft).⁴⁸ Die erwähnte Ausnahme bildet das Grundmotiv, welche durchaus Innerlichkeit beinhaltet, aber der Kierkegaard'schen Interpretation insofern widersteht, als die Schlüsselstelle innerhalb des Glaubensbekenntnisses auf Gott als der Andere schlechthin verweist. Die Andersheit ist eine Einheit und Einzigkeit, die sich in der Essenz nicht mit-teilen lässt. Israel ist aufgefordert, die Stimme, die von außen kommt zu hören und zu verinnerlichen. Dies in einer ständigen Dialektik, in einem ständigen Hin und Her, so dass das Hören nach außen zu einem inneren Verstehen wird. Das äußere Hören bezieht sich auf eine Stimme, die als Text-Spur (Thora und Halacha) hörbar wird. Nimmt man nun das Ohr als Leitmetapher des Erkennens, so wird das Erkennen zu einer suchenden Bewegung, in (Gehör)Gängen bzw. in den Spuren des Textes grabend. Diese Veräußerungstendenz kritisiert Kierkegaard als ästhetisch, weil das Selbst sich auf etwas außerhalb seiner Selbst bezieht, was den Ästhetiker auszeichnet. Diese Kritik basiert jedoch auf der Verdrängung bzw. Dekontextualisierung des Gebots, Gott mit ganzem Herzen zu lieben, in Richtung einer verabsolutierenden Innerlichkeit. Im zweiten Teil dieses Durchgangs soll nun auf Soloveitchik eingegangen werden, der die Konstituierung von Personalität in der genannten Dialektik auslotet.

3.2 JOSEPH BER SOLOVEITCHIK: DIALEKTIK ZWISCHEN EXISTENZ UND *HALACHA*

3.2.1 Die Identität Adams

Bevor in diesem Teil Differenzen zwischen Kierkegaard und Soloveitchik herausgearbeitet werden sollen, gilt es nochmals die gemeinsame existenzielle Schnittstelle⁴⁹ aufbrechender Personalität sichtbar zu machen, die von der Ge-

48 *Siddur Shma Kolenu*, 344f.

49 Vgl. dazu den Aufsatz von Michael Oppenheim *Kierkegaard and Soloveitchik*, wo er sich insbesondere auf Soloveitchiks Essay *The Lonely Man of Faith* bezieht, um die gemeinsame Schnittstelle des modernen Menschen auszuloten, der wesentlich ästhetisch geprägt ist und die existenzielle Dimension der Begegnung zwischen Mensch und Gott verloren hat. Auch Rutishauser verweist mehrfach auf die Interferenzen zwi-

dankenfigur des Bruches lebt. Folgende Stelle aus Soloveitchiks *Halakhic Man* liest sich wie eine Paraphrase auf Kierkegaards Dialektik:

Even though Kierkegaard disagreed with Hegel's philosophy from beginning to end and made it the object of his fierce, stinging attacks, he, nevertheless, accepted from him the dialectical principle (with many significant changes, to be sure). [...] The religious experience, from beginning to end, is antinomic and antithetic. [...] The ideas of temporality and eternity, knowledge and choice (necessity and freedom), love and fear (the yearning for God and the flight from His glorious splendor), incredible, overbold daring, and an extreme sense of humility, transcendence and God's closeness, the profane and the holy, etc., etc., struggle within his religious consciousness, wrestle and grapple with each other. This one ascends and this descends, this falls and this rises.⁵⁰

In der Umschreibung liegt aber gleichzeitig der Akt des *Umschreibens*. Diesem Prozess gilt dieser zweite Teil. Ausgangspunkt dieser Betrachtung aufbrechender Personalität bildet die Auslegung des Sündenfalls. Beide Denker beanspruchen das Attribut „existentiell“, welches sie aus der Geschichte über den Sündenfall über eine christliche und jüdische Leseart ableiten. Es soll nun die jüdische Leseart herausgearbeitet werden und damit gleichzeitig eine befruchtende dialogische Situation zwischen den Denkern entstehen. Der entsprechende Erkenntnisgehalt soll sich also aus einer synthetisierenden Reibung ergeben, die von Schnitt- und Bruchstellen lebt, welche sich entweder thematisch-motivisch implizit aufdrängen oder explizit benannt werden. Ich beziehe mich in meinen Ausführungen hauptsächlich auf Soloveitchiks Schrift *The Emergence of Ethical Man*. Als Vertiefung und Ergänzung werden ebenfalls *The Lonely Man of Faith* und *Halakhic Man* in die Überlegungen einbezogen. Wir folgen dabei mit Soloveitchik einer Spur in *Bereschit*, welche die Emergenz des Menschen von der Schöpfung her zu verstehen versucht, um eine jüdische Anthropologie zu begründen. Entscheidend ist dabei eine behutsame Annäherung an den biblischen Text⁵¹, der in der jüdischen Tradition seine Wurzeln hat:

schen Kierkegaard und Soloveitchik (vgl. dazu: Rutishauser, *Joseph Dov Soloveitchik*).

50 Soloveitchik, *Halakhic Man*, 139-142.

51 Im Vorwort zu *The Lonely Man of Faith* charakterisiert David Schatz das Denken von Soloveitchik als religiöse Phänomenologie. Soloveitchik wendet sich dezidiert gegen eine historisierende Bibelkritik und begründet einen phänomenologischen Zugang: „Of course, since we do unreservedly accept the unity and integrity of the Scriptures and their divine character, we reject this hypothesis which is based, like much Biblical

If, however, man is in his essence a spiritual personality, a bearer of a transcendental charisma, be it a universal logos, a free will or a heroic *modus existantiae*, our value judgments revolve about this mysterious ultimate selfreality. [...] I have always felt that due to some erroneous conception, we have actually misunderstood the Judaic anthropology and read into the Biblical texts ideas which stem from an alien source. This feeling becomes more pronounced when we try to read the Bible not as an isolated text but as a manifestation of a grand tradition rooted in the very essence of our God-consciousness that transcends the bounds of the standardized and fixed text and fans out into every aspect of our existential experience. The sooner Biblical texts are placed in their proper setting – namely, the Oral Tradition with its almost endless religious awareness – the clearer and more certain I am that Judaism does not accent unreservedly the theory of man's isolationism and separatism within the natural order of things.⁵²

Dieses ausführliche Zitat verdeutlicht Soloveitchiks Abgrenzung gegenüber einem griechischen Logoentrismus, welcher in verschiedenen Varianten das Rationale am *animal* metaphysisch überhöht, um die Essenz des Menschen durch seine Übernatürlichkeit zu begründen. Diese wird durch *nous* (Geist) erkannt und hergestellt, indem der mikrokosmische Mensch den Vernunftsteil abspaltert,

criticism, on literary categories invented by modern man, ignoring completely the eidetic-noetic content of the Biblical story.“ (Soloveitchik, *The Lonely Man of Faith*, 9) Der eidetisch-noetische Gehalt deutet im Sinne von Husserls Phänomenologie auf einen Bewusstseinsakt hin. Dies im Sinne einer Aktualisierung, bei der das intentionale Bewusstsein den Text grundlegend aktualisiert. Der Begriff Text verweist dabei auf ein Gewebe, welches aus Thora und Halacha zusammengesetzt ist. Diese Zusammensetzung verweist ihrerseits auf eine Kommentarkultur, die den Text potenziert bzw. verunendlich und dadurch enthistorisiert. Das Bewusstsein richtet sich auf einen geistigen Gehalt und schafft dadurch eine halachische Noesis, ein göttliches Bewusstsein (vgl. zudem Soloveitchik, *The Emergence of Ethical Man*, 19). Der phänomenologische Ansatz beschränkt sich jedoch nicht nur auf eine hermeneutische Methode. Er birgt gleichzeitig ein Verstehenszugang in Bezug auf Personalität, indem diese von den Tiefenstrukturen der Intentionalität geprägt ist. Diese Thematik soll an späterer Stelle eingehend erörtert werden. Hier soll bloß der phänomenologische Zugang Soloveitchiks verdeutlicht werden, der sich auch sprachlich in einer phänomenologischen Begrifflichkeit zeigt: „The budding of freedom is at the same time the dawn of man's *noesis*, of his mental perception or intelligence, which is synonymous with encounter with nature, with the experience of otherness that is basic in him. In other words: the ethical experience must be accompanied by the noetic gesture.“

52 Soloveitchik, *The Emergence of Ethical Man*, 6.

um sich mit dem Makrokosmos so zu verbinden, dass die (ewige) Ordnung (Kosmos) erkannt wird. Mit diesem Ansatz scheint Soloveitchik in die Nähe von Kierkegaard zu rücken, der sich gegen den universalen abstrakten Logos wendet, um diesen mit der konkreten Existenz aufbrechen zu lassen. Gleichzeitig grenzt sich Soloveitchik aber auch von einer existenziellen Modalität ab, die auf der Letztbegründung eines mysteriösen Selbst beruht. Soloveitchik warnt vor Religiosität, die auf Subjektivität beruht, wo die begrenzende und ordnende Dimension objektiver Norm fehlt: „Experience has shown that the whole religious ideology which bases itself on the subjective nature of religion – from Schleiermacher and Kierkegaard to Natorp – can have dangerous, destructive consequences that far outweigh any putative gains.“⁵³ Bei Kierkegaard hängt die Subjektivität über dem Ab-Grund der Erbsünde und besetzt einen außernatürlichen Status. Die Sonderstellung oder sonderbare Stellung des Menschen beruht hier auf einer Absonderung von der Natürlichkeit, was für Soloveitchik suspekt ist.

Im ersten Teil dieser Arbeit sahen wir, dass die Unschuld bei Kierkegaard als natürliche Einheit zwischen Leib und Seele charakterisiert wird, die durch den träumenden Geist aufbricht, der in seiner Möglichkeit zu sich kommen will und eine existenziell-anthropologische Sonderstellung *qua* Geist begründet. Soloveitchik fordert eine jüdische Leseart, welche dem phänomenologisch-eidetischen (Zeichen)Sinn, insbesondere der mündlichen Thora, aufspürt, um gerade die Natürlichkeit des Menschen zum existenziellen Ausgangspunkt zu machen, welche eine jüdische Anthropologie begründen soll. Um diese zu entfalten, konzentriert sich Soloveitchik nicht bloß den Sündenfall, sondern behandelt diesen im Kontext der Schöpfung.

Die grundlegenden Lebensformen Pflanze, Tier und Mensch haben ihren Ursprung in der Erde und werden in der Schöpfungsgeschichte entsprechend dargestellt. In diesem Sinne besetzt der Mensch keine außerordentliche Stelle im Kosmos. Dies verdeutlicht Soloveitchik, indem er bei der Schöpfungsgeschichte auf das Detail verweist, dass in der Art und Weise wie Gott durch seine Sprechakte das Kreatürliche in die Welt bringt, sichtbar wird, dass dem Menschen keine Sonderstellung eingeräumt wird, wenn es um das Auftauchen von Leben und Lebendigkeit geht.⁵⁴ Halachisch betrachtet bildet die organische Lebendigkeit einen einheitlichen Zusammenhang, der als Zusammenhang der Schöpfung, *בריאָה* (briah) aus dem heraus das jeweils Individuelle differenziert wird:

53 Soloveitchik, *The Lonely Man of Faith*, 59. Vgl. dazu auch den Aufsatz von David D. Possen, „J.B. Soloveitchik: Between Neo-Kantianism and Kierkegaardian Existentialism“.

54 Vgl. Soloveitchik, *The Emergence of Ethical Man*, 12.

„It implies the full uniqueness and individuality of each structured entity that renders the additive performance of ours to be absurd. [...] No arithmetic operation could combine two individualistic entities into one quantity (*shi'ur*); the term *biryah* denotes aboriginal creature, in contradistinction with artificial synthetic combination. This is synonymous with an organic entity.“⁵⁵

Wenn die schöpferische einheitlich (ausdifferenzierte) Ordnung in ihrer morphologischen Struktur verletzt wird, gilt das entsprechend organische Sein als תרפה (*terefah*; *unrein*). Soloveitchik bringt dies etymologisch mit נטראף (*nitraf*) in Verbindung, was Chaos und Verwirrung bedeutet. Dadurch wird evident, dass sich תרפה (*terefah*) nicht bloß auf unkoscheres Essen anwenden lässt, sondern seinen noetischen Gehalt aus der göttlichen Schöpfung bezieht.

Das Auftauchen von Personalität wird durch die organisch-dynamische Lebendigkeit anthropologisch grundiert, mehr: fundiert. Dies veranschaulicht Soloveitchik zusätzlich durch den halachischen Zugang zur Definition einer juridischen Person. Bei den Grenzpunkten menschlichen Seins – beim Embryo und beim sterbenden Menschen – wird eine entsprechende Begriffsbestimmung von Personalität besonders virulent. Die Halacha schafft eine ethische Ursprung, die das Leben in seiner Kreatürlichkeit achtet. Würde die Halacha Personalität mit Bewusstsein, Logos oder generell einem mentalen Vorgang identifizieren, so würden die genannten Grenzwerte nicht personal aufgefasst werden: „Halakhah considers this purely vegetated form of life, projected upon an anthropic background, as a manifestation of a personality.“⁵⁶ Gott als lebendiger Gott verbürgt dieses Urethos. In diesem Verbürgen liegt selbst wieder ein juristisches Moment, welches das Verhältnis zwischen Gott und Mensch definiert. Dies wird beispielsweise über die Konzepte von בכור (*Bekhor*; *Erstgeborener*) und ביכורים (*Bikurim*; *Erstlingsfrüchte*) veranschaulicht: Im Bereich des kreatürlich-natürlichen Lebens wird der Mensch aufgefordert, die erste Ernte oder den Erstgeborenen Gott zu widmen, um sich die Besitzverhältnisse und die Quelle allen Lebens bewusst zu machen. So verbietet die Halacha gemäß den Bestimmungen zu *Orlah* den Konsum von Baumfrüchten in den ersten drei Jahren.⁵⁷ In diesem Kontext ist es bemerkenswert, dass das Judentum eine äußerst differenzierte Ordnung in Bezug auf Segenssprüche entwickelt hat, die in Verbindung mit Nahrung stehen. Die genannten Bereiche deuten an, dass Transzendenz ein differenziertes Bezogensein des Menschen auf ein Außen impliziert, welche vom

55 Ebd., 20f.

56 Ebd., 29.

57 Ebd., 45f.

Menschen durch die Aufforderung in einem noch zu spezifizierenden Sinne eine Antwort erwartet und ihn über eine grundlegende Ethik der Ver-Antwortung prägt. Soloveitchik vertieft den grundlegend natürlichen Schöpfungszusammenhang zwischen Pflanze, Tier und Mensch, indem er die gemeinsame ontische Wurzel in *Bereschit* freilegt. Durch die identischen Sprechakte⁵⁸ Gottes entsteht die Welt schrittweise aus dem Nichts. Die Sphären der Natur, der Tierwelt und des Menschen tauchen durch die identischen Sprechakte auf. Die gemeinsame ontische Wurzel wird durch die Segnungen der geschaffenen Sphären bestätigt, die als „gut“ gelten. Diese vordergründig banale Qualifizierung meint einen Seinszustand der קדושה (Kedushah), da der gesamte Bereich der Sphären mit Heiligkeit ausgezeichnet wird: „*Va-yevarekh* (He blessed) denotes the embedding into the organic frame of existence [...]“.⁵⁹

Hier soll beigefügt werden, dass dieser lebendige Schöpfungszusammenhang vertiefend sichtbar wird, indem die Erde ebenfalls mit der Metapher des Gesichts aufgefasst wird: „Da gebe ich euch alles samensäende Kraut, das auf dem Antlitz der Erde all ist“.⁶⁰ Dieselbe Metapher erscheint in dem Achtzehngebet bei der Danksagung für die Fruchtbarkeit der Erde: על פני האדמה (al pnei ha'adama; *zum Gesicht der Erde*). Es könnte hier auch der synonyme Ausdruck ארץ (Erez; *Land, Erde*) stehen. Dies wäre aber ein neutraler Ausdruck ohne innere Verbindung zum Menschen. Die innere Verbindung scheint förmlich auf, wenn man sich die etymologische Struktur des hebräischen Begriffs *Mensch* vergegenwärtigt: אדם (Adam; *Mensch*) setzt sich aus den Wörtern אדמה (Adamah; *Erde*) und אדום (Adom; *rot*) bzw. דם (Dam; *Blut*) zusammen und besteht offensichtlich aus der gemeinsamen Wurzel א.ד.ם. Aus dieser einheitlichen ontischen Wurzel heraus entwickelt Soloveitchik eine differenzierte Ontologie, indem er in den unterschiedlichen Sphären die Elemente aus dem Text ableitet, um eine jüdische Anthropologie zu begründen. Bei der Erschaffung der Pflanzen- und Tierwelt steht jeweils *oseh peri le-mino*⁶¹: Das organische Sein entfaltet sich gemäß der spezifischen Gattung⁶². Während allen Gattungen und Bereichen eine grundie-

58 Vgl. ebd., 10f.

59 Ebd., 74.

60 Buber/Rosenzweig, *Die fünf Bücher der Weisung*, 11.

61 Ebd., 25f.

62 In Bezug auf den Menschen fällt hier auf, dass nicht von *oseh pen le-mino* die Rede ist, sondern von נעשה אדם בצלמנו *Machen wir den Menschen in unserem Bild* mit der darauf folgenden Präzisierung בצלם אלוהים בצלמו *Gott schuf den Menschen in seinem Bilde, im Bilde Gottes schuf er ihn* (Buber/Rosenzweig, *Die fünf Bücher der Weisung*, 11). Der Mensch entfaltet sich nicht bloß gemäß seiner Gattung

rende lebendige Heiligkeit einwohnt, gibt es in Bezug auf die Reproduktion zwischen Pflanzen und Tieren insofern einen Unterschied, als die Pflanze sich selber befruchtet, während das Tier mit einem Instinkt ausgestattet wird und die Fortpflanzung performativ umsetzen muss. Letztere Eigenschaft teilt das Tier mit dem Menschen in Absetzung zur Pflanzenwelt: „[...] we notice both similarities and discrepancies. Both species are commanded *peru u-revu* – ‚be fruitful and multiply.‘ We must understand this blessing of multiplication, uttered at the creation of animal and man but absent at the creation of vegetative life, to be the instinctive drive that finds expression in a directed act.“⁶³

Instinktives Verhalten auf der Ebene von Biologie und Psychologie teilen sich Mensch und Tier durch die performative Aktualisierung ihrer Fruchtbarkeit, welche im Dienste der jeweiligen Gattung steht. Diese Gemeinsamkeit wird auch in der grundlegenden Motivationsstruktur in den Bereichen der Sexualität und des Hungers erkennbar, die einem biologischen Trieb unterliegt. Soloveitchik präzisiert, dass durch die sich wiederholende Erfahrung ein Prozess der Selektivität und der Individualisierung stattfindet. Auf dieser höheren Stufe dient die triebliche Befriedigung der Gattung und dem Individuum. Auch diese höhere Stufe teilen sich Mensch und Tier⁶⁴, wobei gerade hier die Natur des Menschen durch die Dialektik gesteigerter hedonistischer Momente und der Individualisierung gefährdet wird: Er verliert die Verbindung zu seinen natürlich-ontischen Wurzeln, da die Lust eine Entkoppelung initiiert. Dieses Moment der Entkopplung wird an späterer Stelle im Kontext des Sündenfalls eingehend vertieft werden.

Um den Sündenfall vorbereitend zu erhellen, müssen die angelegten Strukturen möglicher Entkoppelung von der Natur frei gelegt werden. Soloveitchik leistet dies über eine wiederholte Lektüre, wie der Mensch in die Schöpfung eintritt. Diese Bewegung ist sehr komplex, da sie schillernd und oszillierend ist. Sie bewegt sich in einem ganz fundamentalen Sinne tatsächlich hin und her und sorgt für eine dialektische Verwirrung: In *Bereschit* erscheint der Mensch in zwei unterschiedlichen Versionen bzw. Narrativen, die sich an der Oberfläche zu widersprechen scheinen. Diesen Widerspruch lotet Soloveitchik aus, um eine Fundamentalanthropologie mit jüdischem Antlitz zu entwickeln. So erstaunt es nicht, dass dieser Brennpunkt alle Texte von Soloveitchik bündelt, die eingangs des

(*adam*), sondern wird im Ebenbild Gottes geformt. Im Ausdruck *צלם אלוקים* (*Zelem Elokim*; *Schatten Gottes*) wird die Gattung Mensch in Richtung Personalität aufgebrochen, indem jeder Einzelne nach der Singularität Gottes geformt wurde.

63 Soloveitchik, *The Emergence of Ethical Man*, 70.

64 Vgl. ebd., 68f.

zweiten Teils dieser Arbeit erwähnt wurden. Gerade *The Emergence of Ethical Man* kreist um dieses *punctum* indem die Narrative immer wieder hin und her gewendet werden. Bevor die angesprochene Tendenz der Entkoppelung weiter verfolgt wird, sollen nun hier die beiden Narrative mit ihren grundlegenden Implikationen vorgestellt werden. Im Essay *The Lonely Man of Faith* macht Soloveitchik diese Unterscheidung zum Ausgangspunkt seiner Betrachtungen:

In Genesis 1 we read: ‚So God created man in His own image, in the image of God created He him, male and female created He them. And God blessed them and God said unto them, be fruitful and multiply, and fill the earth and subdue it, and have dominion over the fish, of the sea, over the fowl of the heaven, and over the beasts, and all over the earth.‘

In Genesis 2, the account differs substantially from the one we just read: ‚And the eternal God formed the man of the dust of the ground and breathed into his nostrils the breath of life and man became a living soul. And the eternal God planted a garden eastward in Eden... And the eternal God took the man and placed him in the Garden of Eden to serve it and to keep it.‘⁶⁵

Den Adam des ersten Narratives bezeichnet Soloveitchik als Adam der Erste, den des zweiten entsprechend als Adam den Zweiten⁶⁶ und leitet daraus vier wesentliche Unterschiede ab: 1. Adam der Erste wird im Angesicht Gottes erschaffen, ohne zu beschreiben, wie der Körper geformt wurde. Adam der Zweite wird aus dem Staub der Erde geformt und über den Atem Gottes belebt. 2. Während Adam der Erste ermächtigt wird, die Erde zu seinen Diensten zu unterwerfen, wird Adam dem Zweiten die Pflicht auferlegt, den Garten zu kultivieren und zu bearbeiten. 3. Mit Adam dem Ersten erscheint gleichzeitig Eva. Adam der Zweite taucht alleine auf. Eva wird erst zu einem späteren Zeitpunkt aus seiner Rippe geschaffen, damit er nicht mehr alleine ist. 4. Im Kontext des ersten Narrativs erscheint der Name Gottes *E-lokim* alleine. Im zweiten Narrativ erscheint der Name in Verbindung mit dem unaussprechbaren Namen, der als Tetragrammaton wiedergegeben wird⁶⁷.

65 Soloveitchik, *The Lonely Man of Faith*, 10.

66 In *Halakhic Man* nimmt Soloveitchik den kognitiven Menschen und den *homo religiosus* zum Ausgangspunkt seiner Betrachtungen, wobei der kognitive Mensch Adam dem Ersten und der *homo religiosus* Adam dem Zweiten entspricht. Eine synthetisierende Auflösung dieses Dualismus entwickelt Soloveitchik in der Idee des halachischen Menschen.

67 Vgl. Soloveitchik, *The Lonely Man of Faith*, 11.

Für Soloveitchik ist entscheidend, dass diese beiden Narrative eine widersprüchliche Grundstruktur des Menschen widerspiegeln, dies im Sinne einer dualen Existenz. Diese Verdoppelung ist insofern das *punctum*, als sie bewegend dialektisch ist. Es handelt sich um einen Widerspruch und gleichzeitig ist es auf einer Tiefstebene kein Widerspruch, da die beiden Grundtypen grundsätzlich dem Willen Gottes unterliegen und die perfekte Einheit des Menschen ausmachen. Es handelt sich jedoch um eine Vollkommenheit, die gleichzeitig brüchig ist. Die Brüchigkeit basiert auf der Zusammensetzung der Grundtypen: Der ersten Grundtyp ist eine Art *Homo faber*, der die Welt kognitiv und kreativ erschließt und in der Verbindung von Technik und Kultur die Kontrolle über die Natur in der schöpferischen Ebenbildlichkeit Gottes gewinnt. Der zweite Grundtyp ist weniger in die Schöpfungsprozesse involviert, sondern steht eher in einer Mischung aus Staunen, Faszination und Angst den Kräften der Schöpfung gegenüber und erschauert angesichts des Metaphysisch-Erhabenen.

Es soll nun wieder jener Faden aufgenommen werden, wo der Mensch innerhalb des einheitlichen Schöpfungszusammenhangs die Tendenz zur Entkopplung von der Natur aufzeigt, da das hedonistische Motiv zu einer problematischen Form der Eigenmächtigkeit antreibt und den Menschen zur fundamentalen Bruchstelle bewegen lässt: zum Sündenfall. Die Komplexität der eingeführten Unterscheidung soll dabei in den nächsten Kapiteln das Auftauchen des ethischen Menschen beleuchten; genauer: Im Lichte dieser Komplexität kann der Mensch überhaupt erst hermeneutisch auftauchen.

3.2.2 Adam und die Differenz

Neben den entwickelten Kriterien der Heiligkeit und Fruchtbarkeit, welche die Schöpfung durchziehen, hat der Mensch also nicht nur die Aufgabe die Gattung zu erhalten, sondern Herrschaft über die Natur zu erlangen. Aufgrund der (technischen) Intelligenz bzw. der Fähigkeit biologische Antriebe in technische Intelligenz umzuwandeln, verknüpft die Thora den Aspekt der Fruchtbarkeit mit dem Streben nach Macht⁶⁸. Auf den ersten Blick scheint hier eine gewisse Entfremdung der Natur gegenüber vorzuliegen. Dies trifft jedoch für den Menschen vor dem Sündenfall nicht zu, da in Genesis 1 zusätzlich ausgeführt wird, dass sich der Mensch von den Gaben der Erde ernähren soll. Soloveitchik verdeutlicht hiermit, dass die Geste des Unterwerfens ein Machtverhältnis andeutet, welche aber in eine Koexistenz zwischen Mensch und Natur mündet, da es dem Menschen ursprünglich (vor dem Sündenfall) verboten war, Fleisch zu essen bzw.

68 Vgl. Soloveitchik, *The Emergence of Ethical Man*, 72.

Tiere zu töten. Die Ganzheit der lebendigen Schöpfung wird also beachtet. Einen weiteren interessanten Aspekt ergibt sich im Kontext mit Genesis 2, wo Adam (der Zweite) aufgefordert wird, den Garten zu bearbeiten. Soloveitchik weist auf die Mehrdeutigkeit von עבודה (avodah, *Arbeit*) hin, welche geistig und materiell sein kann. Daraus ergibt sich das Wortfeld von arbeiten, dienen, Dienst und Gottesdienst. In Hinblick auf Adam den Ersten und den Zweiten wird die Erde beherrscht und es wird ihr in einem göttlichen Sinne gedient, da der Mensch eine gewisse göttliche Macht besitzt, biologische Triebhaftigkeit in Kultur umzuwandeln und gleichzeitig ein Wesen aus Erde ist. Die genannte Macht des Menschen begründet jedoch noch nicht ausreichend seine Sonderstellung. Diese steht und fällt (wörtlich) mit dem Selbstbewusstsein des Menschen. Soloveitchik führt dieses auf ein letztes Detail von Genesis 1 zurück. Neben dem Sprechakt Gottes, welcher die Gattungen aus dem Nichts schöpft, spricht er die geschaffenen Geschlechter an: „va-yomer lahem (He said to them) [...] The automatic push and blind, forced movement of vay evarekh turn into a conscious drive and intelligent movement of va-yomer.“⁶⁹ Im Angesprochenwerden verweben sich Biologie, Macht und Intelligenz beim Menschen. Aus dieser Perspektive heraus kommt Soloveitchik zum Schluss, dass der Mensch eine gute bzw. eine vollkommene Natur besitzt, die in die Natürlichkeit der Schöpfung integriert ist. Das Selbstbewusstsein lässt sich jedoch nicht auf eine logisch-kognitive Form der Intelligenz reduzieren, sondern fundiert sich über eine ethische Ursprung: Durch das Angesprochenwerden durch das absolut Andere (Gott) wird sich der Mensch qua Differenz seiner Selbst bewusst; durch das Bezogensein auf das Andere. In diesem Sinne formiert sich das Selbstbewusstsein gleichzeitig mit dem schemenhaften ersten Auftauchen von Personalität. Genauer: Das Prinzip der Personalität begründet das Selbstbewusstsein. Hier wird ein entscheidender Unterschied zu Kierkegaard und der christlichen Sichtweise sichtbar. Bei Kierkegaard besteht der Mensch vor dem Sündenfall aus einer synthetischen Einheit von Leib und Seele – und sonst nichts. Durch diese Einheit hat er jedoch eine unschuldige animalische Natur. Die Menschwerdung setzt erst mit der Emergenz des Geistes ein, der den Frieden stört bzw. das Nichts in Bewegung setzt und zu „nichten“ beginnt, um das Gesetzte (These) antithetisch aufzubrechen. Mit diesem Ansatz wendet sich Kierkegaard zwar gegen die traditionelle Vorstellung der Erbsünde, bei welcher der Mensch aufgrund seiner Leibgebundenheit als grundsätzlich korrumpierbar gilt: Das Fleisch ist an sich sündig und initiiert den Sündenfall, indem es sich von Natur aus gegen den Geist richtet. Kierkegaard entlarvt diese oberflächliche Sichtweise einer grundlegenden Verführbarkeit des Fleisches, in-

69 Ebd., 74.

dem er auf die existenzielle Freiheit verweist, die durch die Ambivalenz des Geistes in die Tiefe geht: Als eine selbstmächtige abstoßend-anziehende Gewalt, die den Menschen in die Klemme treibt bzw. zum argumentativen Grenzwert des Sprunges in die (Erb)Sünde bewegt. Diese Setzung des zerrissenen Menschen begründet das Gottesverhältnis, das aber durch die Selbstergreifung des Geistes als fundamental gestörtes gilt.

Kehren wir zu Soloveitchik zurück, der mit den Elementen der Herrschaft über die Natur und dem Angesprochenwerden, die Grundlinien des Menschen freilegt. Wir haben jedoch gesagt, dass die Personalität erst schemenhaft vorhanden ist. Dies steht in Verbindung mit einer ethischen Urspur, die sich über die Andersheit Gottes begründet. Diese Urspur verdichtet sich jedoch erst dann zu einer wirklichen Ethik, wenn *sie* das Selbstbewusstsein mit Freiheit sättigt: „The budding of freedom is at the same time the dawn of man’s *noesis*, of his mental perception or intelligence, which is synonymous with encounter with nature, with the experience of otherness that is basic in him. In other words: the ethical experience must be accompanied by the noetic gesture.“⁷⁰ Durch Differenzierung erwacht die Personalität innerhalb einer phänomenologischen Tiefenschicht: im Sinne eines Bewusstseins, welches sich *qua* Differenz aktualisiert. Diese Aktualisierung impliziert ein intentionales Bewusstsein, das phänomenologisch gedeutet immer Bewusstsein von etwas ist und dadurch der Natur begegnen kann, ihr gegenüber steht, sich auf sie beziehen kann, Beziehung schafft: Durch eine ursprünghaftes Bewusstsein, das in seiner Bewegung Freiheit erschafft.

Um den Grad der ethischen Sättigung nachvollziehen zu können, müssen wir erneut zu Genesis 2 zurückkehren. Ein bereits in *The Lonely Man of Faith* genannter Aspekt dieses Narrativs betraf den Gottesnamen, der zu Genesis 1 variiert: Es erscheint der Doppelname *Havayah E-lokim*⁷¹. In der Verdoppelung ist eine Brechung im Sinne eines Aufbruchs Gottes in Richtung des Menschen angelegt. Einerseits stellt Gott das höchste Prinzip des „Kosmos“ dar, da er dieses aus dem Nichts erschaffen hat. Die Anführungszeichen sollen ein Verhältnis zum griechischen Denken andeuten, das gleichzeitig aufgebrochen wird: Denn Gott ist gerade keine abstrakte – abgeleitete – philosophische Idee (Arche), sondern höchster Ausdruck von heiliger Lebendigkeit. Zudem unterliegt er nicht der ewigen Ordnung (Cosmos) des Universums, sondern begründet diese in der Eigenschaft *E-lokim*. In dieser apersonalen Eigenschaft informiert er auch den Menschen über seine Dominanz gegenüber der Natur (vgl. Genesis 1). Gleichzeitig setzt nun die Bewegung der Zu-Wendung ein: Er wendet sich dem Men-

70 Soloveitchik, *The Emergence of Ethical Man*, 93.

71 Vgl. ebd., 85.

schen zu und offenbart sich in seiner Personalität. Diese Zuwendung impliziert in Genesis 2 die Aufforderung vom Baum des Wissens nicht zu essen. Somit wird der Mensch nun unter einem ethisch-normativen Gesichtspunkt angesprochen: „The first ethical norm is disclosed to man. Instead of *va-yomer*, ‘He said’, the Torah uses the verb *va-yetzav*, ‘He commanded’.“⁷²

Durch die verpflichtende Ver-Antwortung, bei der Gott eine Antwort durch entsprechendes menschliches Handeln erwartet, erwacht die ethische Personalität. Ein weiterer Unterschied zwischen den Narrativen besteht in der Art und Weise, wie Eva eingeführt wird. In Genesis 1 treten sie gemeinsam auf, um nebeneinander innerhalb einer sozialen utilitaristisch ausgerichteten Bindung zu agieren. In Genesis 2 ist Adam für sich alleine. Um das Prinzip der Personalität als anthropologische Tiefenschicht zu grundieren, erscheint Eva als fundamentales Gegenüber. Soloveitchik lotet dieses Gegenüber aus, indem er die sprachliche Unregelmäßigkeit des Ausdrucks *ezer ke-negdo* ausdifferenziert: *ezer* (Hilfe) wird normalerweise mit dem Dativ *lo* verbunden (*ihm* helfen). Das *ke* deutet auf einen Gegner und auf ein Gegenüber hin und führt zur unsinnigen Übersetzung *gegen jemanden helfen*. Hinter dieser grammatikalischen Unsinnigkeit verbirgt sich jedoch eine ethische Wirklichkeit, deren dialogischen Charakter Soloveitchik freilegt:

The ezer will be both helper and adversary, fellow-man and mysterious stranger. The I will find in the thou both fellowship and strangeness. Grammatically, the thou always faces the I into his face; the negdo (opposite him) denotes in Hebrew not only presence of the second person but the actual physical confrontation face to face. When I address somebody in second person, I must perform the basic movement of turning my face to him.⁷³

Das Nebeneinander zwischen Adam und Eva wird durch ein wesentliches Zu- und Miteinander existenziell ergänzt. Erst aus dieser existenziellen Zugewandtheit wird der Mensch als Ganzes – wesenhaft eidetisch – erschlossen: Als eine Einheit zwischen *Homo religiosus* und *cognitive man* bzw. zwischen Adam I und II, welche nicht nur zwei Grundmuster des Menschseins repräsentieren, sondern auch zwei Gemeinschaftsformen, die Soloveitchik in *The Lonely Man of Faith* als „majestic community“ und „covenantal community“⁷⁴ bezeichnet. Die erste Gemeinschaft begründet eine kulturell-technische utilitaristisch ausgerichtete Gesellschaft, die ihr Grundmuster im gleichzeitigen Nebeneinander von

72 Ebd., 86.

73 Ebd., 91.

74 Soloveitchik, *The Lonely Man of Faith*, 80.

Adam und Eva hat. Diese Schicht wird nicht negiert. Sie gehört zum Menschen in seinem schöpferischen und selbstzentrierten Charakter. In diesem Kontext überwindet Soloveitchik auch den traditionellen Dualismus zwischen Säkularität und Spiritualität⁷⁵. Die Zugewandtheit zur Welt – das Säkulare – ist selbst Ausdruck göttlicher Macht. Diese Schicht benötigt jedoch die Verbindung zur zweiten Gemeinschaft, die sich wesentlich aus der Bindung des Bundes zwischen Mensch und Gott speist und Personalität entstehen lässt⁷⁶. Dieser Bund findet sein Grundmuster in Genesis 2, bei dem Adam zuerst Gott alleine gegenüber ist, gefolgt von Eva, die ihm zu einem irdischen Gegenüber wird. Die Struktur des Gegenüber-Seins ist derart fundamental, dass sie die Verbindung von Personalität und Religiosität im Rahmen eines gemeinschaftlichen Miteinanders bzw. im Rahmen eines Bundes – eines Gebundenseins – legitimiert. Auf halachischer Ebene bedeutet dies beispielsweise, dass ein Mann nach Möglichkeit in einem *Minjan* beten sollte und nicht alleine. Durch Adam II wird eine existenzielle Grundierung des Subjekts sichtbar, das seinen gelebten Ausdruck jedoch nur im Gegenübersein des Mit-Menschen findet. Für Soloveitchik steht und fällt der Wert des Menschen in der Anerkennung des Anderen, der den Wert im Aufbrechen des egologischen Ichs konstituiert: „The individual self loses its loneliness, the I breaks through to the thou; the I which was insanely shut up within itself has been forced to admit the thou.“⁷⁷

Dieses erste Kapitel zu Soloveitchik lässt sich nun auf folgende Pointe hin bündeln: Der Mensch ist vor dem Sündenfall in jeder Hinsicht gut, da er innerhalb der Schöpfungsordnung seinen Platz einnimmt, der einerseits durch eine wesenhafte Verbindung mit der Erde bzw. der Natur charakterisiert werden kann. Andererseits tritt der Mensch in ein intentionales Verhältnis zur Natur, in-

75 Vgl. auch Reuven Ziegler, der dazu den passenden Ausdruck *perpetual dialectic* prägt, um die grundlegende Ambivalenz freizulegen: „Thus, according to Rav Soloveitchik, each of us is fated to live in a perpetual dialectic, constantly oscillating between two modes of existence and between two types of community.“ (Ziegler, *Majesty and Humility*, 147)

76 Ähnlich wie in *The Emergence of Ethical Man* legt Soloveitchik in *The Lonely Man of Faith* Personalität im Kontext von Adam I und II frei: „The change from a technical utilitarian relationship to a covenantal existential one occurs in the following manner. When God joins the community of man the miracle of revelation takes place in two dimensions: in the transcendental – *Deus absconditus* emerges suddenly as *Deus revelatus* – and in the human – *homo absconditus* sheds his mask and turns into *homo revelatus*.“ (Soloveitchik, *The Lonely Man of Faith*, 51)

77 Soloveitchik, *The Emergence of Ethical Man*, 93.

dem er durch Gott die Fähigkeit zur Bewegung der *Zuwendung* besitzt, die ihrerseits kognitiv und vor allem ethisch gesättigt ist. Der Mensch ist ganz und gut⁷⁸. – Und doch ist er nicht ganz gut, denn sonst hätte er sich nicht seines Kapitalverbrechens schuldig gemacht: Vom verbotenen Baum in der Mitte des Gartens zu essen. Dieser Einbruch ist Thema des nächsten Kapitels, um jene Bewegung existenzieller Freiheit zu vertiefen, die Kierkegaard in ihrer Ambivalenz vorbereitet hat.

3.2.3 Ein Riss geht durch die Schöpfung

Mit dem sich anbahnenden Sündenfall erscheint die Stimme der Schlange, um die ethische Norm Gottes zu unterwandern. Wenn der Mensch nicht hinhören würde, so könnte er absolut sehen. Die Brechung zwischen Ohr⁷⁹ und Auge bildet den entscheidenden Ausgangspunkt, um das Drama zu verstehen. Der auf Gott hörende Adam ist von einem *ethos* geprägt und wird durch die Stimme des *logos* zu einer verbotenen Handlung motiviert. Soloveitchik charakterisiert die Schlange als dämonische Personalität. Das Dämonische resultiert aus Merkmalen, die Persönlichkeit ausmachen (Stimme, Wissen, Macht), aber keine transzendente Fundierung hat⁸⁰. Von dieser dämonischen einflüsternden Persönlichkeit geht nun eine Wirkung aus, wo Unerhö-h/r-tes zur Begebenheit kommt und sichtbare Neuigkeiten wirksam werden lässt:

„And the woman saw that the tree was good for food and that it was pleasant to the eyes and a tree to be desired to make one wise (3:6).“ [...] This irrepressible esthetic attraction

78 Folgende Stelle verdeutlicht diesen ontisch-ontologischen Zustand: „God created two Adams and sanctioned both. Rejection of either aspect of humanity would be tantamount to an act of disapproval of the divine scheme of creation which was approved by God as being very good.“ (Soloveitchik, *The Lonely Man of Faith*, 81)

79 In diesem Kontext ist es bedenkenswert sich wiederholt die monotheistische Grundidee des Judentums zu vergegenwärtigen, die im *Shema* (שמע) täglich rezitiert wird. Im *Höre Israel* wird der Mensch in seinem ethischen Wesen aufgefordert auf die Stimme Gottes zu hören, hinzuhören, um sie beherzigend zu verstehen (בכל לבבך; be-khol lewawkha) um nicht der dämonischen Stimme des Auges zu verfallen (ואחרי עיניכם; we’aharei einehem).

80 Vgl. Soloveitchik, *The Emergence of Ethical Man*, 101: Die Begegnung zwischen Adam und der Schlange bedeutet für Soloveitchik eine Konfrontation zwischen der ethischen und dämonischen Persönlichkeit. Diese Reibung bildet gleichzeitig die Folie für den biblischen Bund zwischen den Israeliten und Gott.

is none other than the turning point of the entire episode, the linchpin for the Jewish understanding of man's fall, for everything that follows flows from that physical infatuation.⁸¹

Der Höhe- und Wendepunkt dieser Novelle steht und fällt mit einem wachsenden Begehren, das über das Auge gesteuert wird. Durch das Bild, das eindringt bzw. durch die Einbildung als Kraft des Imaginären wird Lust erzeugt, die Soloveitchik mit Selbstgenügsamkeit, orgiastischer Überfülle und hypnotischer Wirkung attribuiert. Diese Merkmale begründen ein fundamentales Erlebnis, das in doppelter Hinsicht ästhetischer Natur ist: Der Baum war schön für das Auge, also wird die Schönheit selbst zu einem Grund. Zudem weist der Begriff der Ästhetik auf das griechische *aisthesis*, was wir mit (sinnlicher) Wahrnehmung übersetzen können. Die Schönheit des Baumes wird als solche gesehen bzw. wahrgenommen. Für Soloveitchik ist die Ambivalenz des Baumes entscheidend: *tov* und *ra* sind Qualitäten des Baumes, die gleichzeitig ästhetisch und ethisch aufgeladen sind. Ersteres beinhaltet das ethisch Gute wie das ästhetisch Schöne, während *ra* das ethisch Böse wie ästhetisch Hässliche impliziert. In der Formulierung *ta'avah la-einayin*⁸² wird die Qualität *tov* mit dem Auge assoziiert (und nicht mit dem Ohr), so dass der Brennpunkt bzw. das *punctum* auf der ästhetisch-imaginären Ebene liegt. Chava wird durch die bündelnde Wirkung (vgl. lat. *Fasces* = Bündel) geblendet bzw. fasziniert und blendet die ethische Komponente des *tov* gänzlich aus:

„Eve ate of the tree for a single reason: the tree was beautiful. Eve became fascinated, enchanted by the miraculous fruit; all her faculties of resistance melted and the omnipotent drive for lust overwhelmed and made her sin. Adam and Eve turned into hedonic beings; pleasure as a motif became central in their lives.“⁸³

Für Soloveitchik bedeutet das Moment der Übertretung eine Verletzung der Besitzverhältnisse, was er als *hamas* bezeichnet, als ein Überhandnehmen eines Reiches, der einem nicht zusteht. Im Moment der beschriebenen Sünde entsteht in der Schöpfung ein Riss, da diese gewaltsam verletzt wurde. Die Gewalt ist im hypnotischen Rausch der begehrten Schönheit eingeschrieben. Aus dieser Perspektive hat der Mensch nicht aus freiem Willen heraus das Böse gewählt, sondern die dämonische Persönlichkeit (Schlange) hat ihn dazu getrieben: „[...] the

81 Ebd., 102.

82 Ebd., 118.

83 Soloveitchik, *The Lonely Man of Faith*, 120.

human ethical personality was captivated by the demonic personality.“⁸⁴ In Anlehnung an Adam I und II lässt sich der Sündenfall als Entfremdungsprozess verstehen, bei dem Adam I überhandnimmt und sich im dämonischen Verlangen nach Macht⁸⁵ als Gesamtpersönlichkeit setzt – und dies in Absonderung bzw. Verdrängung von Adam II.

In dem Moment, wo sich Adam I sozusagen mit sich selbst verschließt, ergibt sich eine frappante Nähe zu Kierkegaards Begriff einer verschlossenen Persönlichkeit, die aufgrund der Abkapselung gegenüber der Transzendenz dämonisch wird bzw. vom Ethischen abgeschnitten ist und seine Existenz ästhetisch begründet. Diese Nähe scheint gar in einem gemeinsamen Grenzwert in Bezug auf die Qualität des Dämonischen zu verschmelzen, wenn man die Verhaltensweise des *homo religiosus* aus *Halakhic Man* vergegenwärtigt, der mit Adam II korrespondiert:

He is frightened – nay terrified – by the mystery. He hides his face, for he is afraid to look upon it. He flees from it, but at the same time, against his will, he draws near to it; enchanted, he finds himself irresistibly pulled toward it, pines for it, and longs to merge with it. Homo religiosus is suspended between two giant magnets, between love and fear, between desire and dread, between longing and anxiety. He is caught between two opposing forces – the right hand of existence embraces him, the left thrusts him aside. Indeed, there is a great deal of truth in the view of Otto that fascination and repulsion constitute the fundamental experience of homo religiosus.⁸⁶

Dieses Zitat liest sich unbestritten wie eine Paraphrase auf Kierkegaards *Begriff Angst*. Bei dieser Paraphrase wird jedoch die Stelle des Nichts verschoben bzw. umgeschrieben. Das Schwindel erregende Nichts fasziniert und ängstigt den Geist zugleich, der sich in einer unerklärbaren Bewegung setzt und absetzt. Übersetzt bedeutet dies, dass die dämonische Dimension des Geistes den Menschen wesenhaft macht (vgl. das griech. *Daimon*), indem der Mensch zum Menschen wird. Gleichzeitig bedeutet dieses anthropologische Grundmuster, dass der Mensch aufgrund der Eigen-Mächtigkeit des Geistes dämonisch-unwesenhaft seinen Kern des Personseins verfehlt und aufgrund der Verzweiflung bzw. der Kategorie des Absurden in aufbrechende Richtung zur Transzendenz bewegt wird. Bei Soloveitchik ist a priori ein Konzept von Personalität vorhanden, dem ebenfalls a priori eine dämonische Seite einwohnt und den Sündenfall so moti-

84 Ebd., 123.

85 Vgl. ebd., 100.

86 Soloveitchik, *Halakhic Man*, 67.

viert: Adam II klammert sich in der beschriebenen oszillierend-dämonischen Bewegung an Adam I oder wird von diesem mit dämonischer Mächtigkeit verdrängt. In der beschriebenen Genese des Bewusstseins, welche dialektisch auf Freiheit bezogen ist, liegt neben der ethischen Verbindlichkeit des *va-yetzav* die neutralere Form des *va-yomer*. Diese neutralere Form bildet schemenhaft die Bruchstelle vor, die den Menschen selbstbezogen ins Unverbindliche aufbrechen lässt, um als Spieler der Macht sein Maskenspiel zu treiben und sich entsprechend vor Gott bzw. vor dem Selbst zu verbergen. Soloveitchiks Existenzbegriff ist wie jener von Kierkegaard: brüchig. Die ambivalente Bewegung deutet genau auf jene Disposition hin, die ins zauberhafte Reich des Unverbindlichen weist: Zum begehrten Baum. In *Halakhic Man* wird die Brüchigkeit zwischen dem *Homo religiosus* und *cognitive man* als ein ontisch-ontologisches Schillern aufgefasst:

Reality possesses two faces. On the one hand, she presents us with a bright, happy, smiling face; she greets us with a cheerful countenance and reveals to us something of her essence. [...] On the other hand [...] at times she conceals herself in her innermost chamber and disappears from the view of the the scholar and investigator. [...] Existence plays a mischievous game with us, as though to tease and provoke us. [...] As emphasized above, the ontic dualism is transformed into an ontological dualism. The duality in the attitudes of Cognitive man and homo religiosus is rooted in existence itself.⁸⁷

In der Existenz selbst wurzelt also etwas Bodenloses, das den Menschen zwischen den Erkenntniszentren von Ohr und Auge treiben lässt. Nun kann diese Bodenlosigkeit mit der dämonischen Dimension identifiziert werden bzw. mit dem (bodenlosen) Trieb des Auges, welches das Selbst an sich selbst bindet, genauer entbindend kettet und zur Vertreibung bewegt. Soloveitchiks Lesart des Sündenfalls impliziert eine lebendig-bewegliche Freiheit als Wesen des Bewusstseins, welche gleichzeitig die Differenz von Auge und Ohr spurenhafte in sich birgt und das Dämonische hervorspringen lässt: „Existential consciousness was split into conscience and esthetic self-consciousness. [...] However, with the tragic event of the original sin and identification of the ontic experience with the esthetic-hedonic surrender, a schism has arisen in human personality.“⁸⁸ Die schemenhafte Brüchigkeit, welche in die Existenz eingeschrieben ist, führt zum Bruch selbst. Die englische Sprache verdeutlicht diese Schemenhaftigkeit in der Latenz der Differenz von Bewusstsein und Gewissen. Der Mensch ist Identität

87 Soloveitchik, *Halakhic Man*, 8f.

88 Soloveitchik, *The Emergence of Ethical Man*, 134f.

und Differenz. Er ist ethisch und dämonisch. Pikantes Detail ist dabei, dass der schuldige Mensch nach dem Sündenfall zur Lüge greift, um die entstandene Differenz zu verbergen. Diese grundlegende Form von Uneigentlichkeit ist wiederum eine Schnittstelle zwischen Kierkegaard und Soloveitchik, da in der (ästhetisch gesättigten) Lebenslüge Freiheit bzw. wahre Existenz verfehlt wird. Für beide gilt, dass sich das ethische Selbst von der dämonischen Pseudo-Persönlichkeit⁸⁹ in der Rück-Bindung an Gott befreien kann. Das wieder-verbindende Element in Bezug auf Transzendenz ist bei Kierkegaard und Soloveitchik gegeben. Durch Re-ligio: Kierkegaards Grundmotiv haben wir in *Entweder – Oder* als Reue kennengelernt, die den Menschen mit der Transzendenz Gottes verbindet, was als das Geheimnis der Wiederholung geltend gemacht werden kann. Als jene Verwandlung in *Die Krankheit zum Tode*, „[...]“, in der das Bewußtsein des Ewigen im Selbst durchbricht, so daß der Kampf beginnen könnte, der entweder die Verzweiflung zu einer noch höheren Form potenziert oder zum Glauben führt.“⁹⁰ Soloveitchik seinerseits bezieht sich auf die Halacha als jene bindende Instanz, die ethische Persönlichkeit im Durchbrechen Gottes entstehen lässt, um im *tov* das Gute wieder mit dem Schönen zu verschmelzen. Diese Rückbindung vollzieht sich bei Soloveitchik im Rahmen eines halachischen Judentums, dessen Essenz darin besteht, dass der Mensch auf eine an ihn gestellte Forderung antwortet. Religion wird dabei zur fundamentalen Antwort, wofür es den Ausdruck bzw. das Konzept der תשובה (Teshuva; *Antwort*) gibt. Diesen Antwortcharakter gilt es nun zu vertiefen.

3.2.4 Der Mensch antwortet oder: Das Wesen der Verantwortung

Oberflächlich betrachtet lässt sich also der oben erwähnte Begriff *Teshuva* mit Reue wiedergeben, ein Begriff, der bei Kierkegaard in seiner bindenden Bedeutsamkeit beleuchtet wurde. Soloveitchik setzt die Reue in den Kontext des Sündenfalls, um einen Ausgangspunkt zu schaffen, der sich vom Christentum in Hinblick auf das Menschenbild abgrenzt:

Whenever he sins, only a part of his personality enjoys the corrupt deed; the ethical one rebels against it. Otherwise, the voice of the conscience would never be heard. The inner core of human personality remains pure and aloof. Exactly for that reason Jewish thinkers never considered the outcry of the conscience as the voice of God the way Christian theo-

89 Vgl. Soloveitchik, *The Emergence of Ethical Man*, 137.

90 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, 58.

logians used to. [...] God speaks not through the mysterious conscience. It is not the angry God who meets men via the conscience; man meets himself there. The idea of repentance is based upon this realization. Only a part of the personality was contaminated by sin; the full, original self has not been affected.⁹¹

Die Sünde im jüdischen Verständnis hat den Menschen nicht korrumpiert, aber dämonisiert. Die Wirkung der Reue als *Teshuva* besteht in der Befreiung von der dämonischen Persönlichkeit durch die Freilegung schöpferischer Kräfte, die im Innersten des Menschen aktiviert werden müssen. Kräfte, die ethischer Natur sind bzw. welche die Differenz zwischen Ethik und Ästhetik aufzuheben vermögen, indem der Mensch zur Transzendenz aufbricht bzw. zurückkehrt. Die etymologische Bedeutung der Rückkehr als *Teshuva* entfaltet sich dabei in Zwischentönen, die etwas vom Geheimnis der Wiederholung hörbar machen⁹². Soloveitchik hat den harmonischen Zustand vor dem Sündenfall vor Augen. Er charakterisiert diesen rekreativen Akt als Hauptmerkmal der charismatischen Persönlichkeit, in deren Macht es steht, diesen Zustand aktiv herbeiführen zu können, im Unterschied zu Kierkegaards Reue. Das charismatische Element steht mit einer Ursprünglichkeit in Verbindung, die am Verhalten der Patriarchen und an jenem von Moses für Soloveitchik deutbar wird. So wird in Gottes Aufforderung an Abraham sichtbar, wie dieser seine vertraute Umgebung hinter sich lassen soll, um aufzubrechen: *lech lecha*. In der eigenartigen Verdoppelung steckt Methode im wortwörtlichen, aber nicht im griechischen Sinne. Es handelt sich weniger um einen hinführenden als vielmehr um einen wegführenden Weg, der beschritten werden soll, um äußerlich-räumlich das versprochene Land zu erwerben und innerlich durch die Bindung an Gott Heiligkeit im Sinne des pro-

91 Ebd., 136.

92 In der Spannung zwischen Aufbruch und Rückkehr zur Transzendenz bündeln sich entscheidende Facetten der Wiederholung im hebräischen Ausdruck תשובה (*Teshuva*; *Antwort, Rückkehr*); dies in Verbindung mit dem schillernden Bedeutungsspektrum des Verbs שוב (*shuv*; *zurückkehren, kommen, nochmals tun, wieder werden, sich verwandeln, wiederherstellen, wiederholen*). Sich gegenüber der Transzendenz zu verhalten geht mit einer Bewegung der Passage und des Passierens einher, bei der sich Personalität ereignet. Die Verflechtung mit der Transzendenz Gottes im Sinne des gegenseitigen Einwirkens kommt bei folgender liturgischen Stelle eindrücklich zum Ausdruck: חַדֵּשׁ יָמֵינוּ כְּקֶדֶם ה' אֱלֹהֵינוּ תְּשׁוּבָה, חדש ימינו כְּקֶדֶם ה' Bring und zurück, Ewiger, denn wir wollen umkehren, erneuere unsere Tage wie einst (*Siddur Schma Kolenu*, 404f.). Im dritten Durchgang wird dieser Aspekt im Rahmen einer Theologie des göttlichen Pathos eine zusätzliche Vertiefung erfahren.

phetischen Bewusstseins zu erlangen. So beinhaltet *Teshuva* die Rückkehr zu Gott. Diese existenzielle Bewegung kultureller Entbindung entspricht Adam II. Der Weg führt zum Ursprung, zum springenden Quellpunkt (der Schöpfung), in die Wildnis – oder in Anlehnung an Barthes – über das zählende Studium logischer Koordinaten hinaus: In den Glauben. Sinnbild dafür ist der Weg Abrahams (nicht Methode) zum Berg Moriya hinauf, wo er von Gott auf die Probe gestellt wird. Dabei wird die Erkenntnismatrix des Auges radikal in Frage gestellt. Genauer: Das griechische Leuchten des Logos wird gebrochen, um eine neue Licht-Metaphorik in der *Akedah* aufscheinen zu lassen. Die vernünftige Stimme Abrahams wird dabei durch die göttliche Stimme herausgefordert. Die genannte Brechung kann als Bruch der dämonischen Persönlichkeit gedeutet werden, um eine tiefere Schicht der Persönlichkeit auftauchen zu lassen, in der hörend-verstehenden Annäherung zu Gott. Die Stimme der Vernunft impliziert die Dimension reiner Immanenz, einhergehend mit einem Willen, der sich – vernunftgesättigt – mit sich selbst einschließt und die Signatur des Dämonischen in sich trägt. Diesem Zustand steht der existenzielle Aufbruch in Richtung des Wort Gottes gegenüber, das sich sinnbildlich in der existenziellen Örtlichkeit der Wüste ereignet: Abraham sowie auch Moses befinden sich במדבר (*Bamidbar*; *in der Wüste*). Etymologisch steht dieses Wort mit דבר (*Davar*) in Verbindung, dem *Wort*. Entscheidend ist die Nähe zum Angesprochen werden, zum gesprochenen Wort, zum Wort an sich. *Teshuva* lässt sich nun als Antwort des Menschen auf das gesprochene Wort deuten. Soloveitchik bezieht dieses gesprochene Wort insbesondere auf jenen Teil der Thora, welcher Moses in Form von mündlichen Erklärungen von Gott erhalten hat: Die mündliche Thora bzw. die Halacha. Durch diese lotet Soloveitchik das schöpferische Potenzial in der Annäherung zwischen Mensch und Gott aus. Ein Potenzial, das den Menschen im Angesichte Gottes (*tzelem elokhim*) verbindet, indem er sich in Sorgfalt an die Gesetze bindet und sich auf diese bezieht.

3.2.5 Das Gesicht der Halacha

Soloveitchik befreit die Halacha vom Vorurteil äusserlicher Satzung, indem er den schöpferischen Gedanken der Erneuerung ins Zentrum stellt: „The dream of creation is the central idea in the halakhic consciousness – the idea of the importance of man as a partner of the Almighty in the act of creation and the renewal of the cosmos is embodied in all of Judaism’s goals.“⁹³ Der Aspekt der Erneuerung – oder im Sinne Kierkegaards der Wiederholung – beruht auf einem

93 Soloveitchik, *Halakhic Man*, 99.

prozesshaften Verständnis der Schöpfung, wo der Mensch aufgefordert wird mitzuwirken, um diese zu vervollkommen⁹⁴. In diesem grundlegenden Konzept des Judentums verbindet sich gleichzeitig ein messianischer und kabbalistischer Gedanke: Der Schöpfungsprozess beruht auf einem geistigen Prozess. Geist und Schöpfung korrespondieren in einem besonderen Sinne. Die Potenzierung des Geistes, nicht in einem romantischen Sinne der Bewusstseinssteigerung, sondern als Annäherung an seinen eigenen Nullpunkt oder Ursprung, beinhaltet eine heiligende Dimension. Heiligung bedeutet in diesem Kontext das Streben nach Ganzheit, dies im Sinne der ästhetisch-ethischen Einheit. In der mystischen Tradition der Kabbala wird dieser Prozess als *Tikkun* bezeichnet. Diese Bewegung verschränkt sich mit einer messianischen Erwartung, da die Erneuerung der Welt diese vollendet und eine neue Zeit erschafft. Für Soloveitchik ist jedoch entscheidend, dass die Bewegung des Geistes gerade durch die begrenzende bzw. normative Kraft der Halacha die Welt erhebt und heiligt, als aktives Wirken der Halacha in der Welt – über die Welt hinaus. Entsprechend definiert er das Ideal des halachischen Menschen wie folgt:

The ideal of halakhic man is the redemption of the world not via a higher world but via the world itself, via the adaptation of empirical reality to the ideal patterns of Halakhah (end a life in accordance with the Halakhah means, first, the comprehension of the Halakhah per se and, second, comparing the ideal Halakhah and the real world – the act of realization of the Halakhah), then he shall find redemption. A lowly world is elevated through the Halakhah to the level of a divine world.⁹⁵

Es wird deutlich, dass Soloveitchik die Rolle des Menschen insofern hervorhebt, als seine Initiative zum entscheidenden Motor wird: Seine Taten wirken und schaffen Wirklichkeit, indem die Halacha ihren Raum bekommt. Dieser mag auf der einen Seite legalistisch geprägt sein und Kierkegaard dazu verleiten, das Judentum als äußerlich und ästhetisch zu kritisieren; Soloveitchik erweitert jedoch die religionsgesetzliche Schicht durch eine existenzielle Ebene, auf welcher der

94 Dass die Schöpfung im jüdischen Denken nicht als ein in sich abgeschlossenes Ereignis betrachtet wird, kommt in der Liturgie wie folgt zur Geltung: המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית [...], *der in Seiner Güte jeden Tag das Schöpfungswerk erneuert* (*Siddur Schma Kolenu*, 342f.). Gott wirkt beständig auf die Schöpfung ein; wäre dies nicht der Fall, würde diese wieder in den Zustand des Nichts fallen.

95 Soloveitchik, *Halakhic Man*, 37f.

Einzelne aufgefordert wird, anzufangen und den Anfang⁹⁶ in einer Form zu ergreifen, die als Annäherung an den Null- bzw. Anfangspunkt der Schöpfung gilt. Dieses *punctum* ist vom Paradox einer unendlichen Transzendenz geprägt, die sich in der Immanenz verendlicht. Das hängt mit einer schöpferischen Dynamik zusammen, die Soloveitchik mit folgendem Midrasch aus *Exodus Rabbah* anführt:

God replied: ‚I am not of the same opinion as you. But twenty boards in the north and twenty in the south and eight in the west [will suffice]. And more than that, I will contract My divine presence [so that it may dwell] in one square cubit‘ [Exod. Rabbah 34:1]. Moses wondered: How is it possible to bring down infinity into the midst of finitude?⁹⁷

Das Geheimnis liegt im kabbalistischen Konzept des צמצום (Zimzum) der Bündelung des Unendlichen in das Endliche, indem Gott sich so zusammenzieht, dass er im Stiftszelt Platz findet. Die Nähe zum vergleichbaren *punctum* drängt sich förmlich auf, um die nicht verortbare Bewegung des unendlichen Geistes Gottes produktiv nachzuahmen, als *Imitatio Dei*. Soloveitchik verfolgt bei diesem Konzept keine kabbalistische Spekulation, sondern eine ethische Spur, die als das radikal Andere den Ursprung in der Transzendenz hat, um sich limitierend dem Menschen anzunähern⁹⁸, damit dieser in der Welt Gott antworten bzw. diese Verantwortung auf sich nehmen kann. Nähe bildet dabei das ethische und geistige Telos im Schnittpunkt des Dialogischen, dessen Geheimnis in der

96 Dieses Element ist auch im Denken Hannah Arendts bedeutsam, indem sie das *initium* als fundamentale Freiheit des Einzelnen versteht, aktiv anfangen zu können. Dies setzt sie der passiven Todesverfallenheit Heideggers entgegen.

97 Soloveitchik, *Halakhic Man*, 47.

98 Die Selbstbegrenzung Gottes im Kontext einer jüdischen Schöpfungstheologie lässt sich insofern mit kenotischer Christologie in Verbindung bringen, als die Inkarnation Christi mit einer Verendlichung des Göttlich-Ewigen einhergeht. David R. Law zeigt die spekulativen Implikationen des griechischen Begriffs auf, um selber die elastische Bedeutung der *Begrenzung* zu akzentuieren. In Hinblick auf Kierkegaard geht es Law darum, die existenzielle Dimension aufzuzeigen, die in der Nachfolge Christi den Menschen im Akt der Begrenzung humanisiert und personalisiert: „Kierkegaard thus shifts the problem of kenosis from the *intellectual* problem of working out how divinity and humanity can be united in Christ’s Person to the *existential* problem of discipleship. This results in the extension of kenosis to the follower and imitator of Christ. The individual disciple him/herself undergoes a ‚kenosis‘.“ (Law, *Kierkegaard’s Kenotic Christology*, 287)

Selbstbegrenzung als Selbstbeschränkung wirkt. Gleichzeitig liegt im *zimzum* die Initialzündung schöpferischer Freiheit inne. Die Schöpfung aus dem Nichts lässt sich als Resultat der Selbstkontraktion Gottes verstehen: *Im Anfang* wird die Welt erschaffen. Bei dem sich daraus ausdifferenzierenden Ordnungsprozess bleiben die nichtenden chaotischen Kräfte gefährdend bestehen, werden aber durch die Macht der Begrenzung überwunden. Jene Kräfte, die sich als mögliche Grenzüberschreitung im Narrativ des Sündenfalls wieder aufdrängen. Soloveitchik verdeutlicht über die etymologische Verbindung des Gesetzes חוק (Hok) als Vorgang des Grabens und Ausformens לחקק (lahkok) die Bedeutung der Grenze bzw. des Maßes, was mit dem Bereich des geheiligten Lebens bzw. mit dem Baum des Lebens korrespondiert. Das Gesetz impliziert einen Einschnitt, indem ein Seinsbereich abgesondert und begrenzt wird. Die schaffende Differenz wird so zum Schöpfungs- und gleichzeitig zum ethischen Grundprinzip des Menschen. Schöpfung und Selbstschöpfung des Menschen verschränken sich in diesem *initium*. Entscheidend dabei ist die göttliche Präsenz als eine wirkende und Wirklichkeit schaffende Kraft, jenseits metaphysischer Spekulation. Der Mensch in dessen Ebenbild schreibt sich – bzw. gräbt sich – in diesen Prozess ein, wobei die Halacha die ethische Grundlage bildet. Der antwortende Mensch als aktiver Partner der Schöpfung wird im Kontext des Sabbats deutlich:

When a Jew on the Sabbath eve recites the Kiddush, the sanctification over the vine, he testifies not only to the existence of a Creator but also to man's obligation to become a partner with the Almighty in the continuation and perfection of His creation. Just as the Almighty constantly refined and improved the realm of existence during the six days of creation, so must man complete that creation and transform the domain of chaos and void into a perfect and beautiful reality.⁹⁹

Diese schöpferische Dimension vollzieht sich in der Annäherung des Menschen zu Gott, welche ethisch ausgerichtet ist. Der halachische Mensch aktualisiert die begrenzende Bedeutung des Gesetzes, indem er diese vergegenwärtigt. Dieses Vergegenwärtigen beinhaltet göttliche Präsenz, indem sich diese zusammenzieht bzw. konzentriert. Das Geheimnis des Zusammenziehens bzw. des *punctums* liegt im Schaffen von Nähe, die durch nahende Zuwendung entsteht. Diese Qualität erlaubt es uns, insofern die tiefere Schicht der *Teshuva* freizugraben, als sich darin eine schöpferische Antwort des Menschen in Richtung Gottes zeigt:

99 Ebd., 105f.

Repentance, according to the halakhic view, is an act of creation – self-creation. The severing of one’s psychic identity with one’s previous „I“, and the creation of a new „I“, possessor of a new conscious, a new heart and spirit, different desires, longings, goals – this is the meaning of that repentance compounded of regret over the past and resolve for the future.¹⁰⁰

In der Tiefenstruktur bedeutet Wiederholung Erneuerung und beinhaltet die unglaubliche Möglichkeit Geschehenes ungeschehen zu machen, indem das Vergangene bereut wird, um sich frei nach vorne – in die Zukunft – bewegen zu können. Das setzt ein Konzept von Zeit voraus, welches den kausal-physikalischen Rahmen eines linienartigen Zeitkontinuums sprengt, bei dem der Zeitpunkt a den nachfolgenden b verursacht und kausal strukturiert. Dies lässt sich mit Kierkegaards existenzieller Kategorie des Augenblicks in Verbindung bringen, der das genannte Kontinuum überschreitet: indem die Unendlichkeit in die Endlichkeit einbricht, diese durchkreuzt und in diesem Kreuzpunkt eine Art zeitliches *punctum* entstehen lässt. In dieser schöpferischen Dimension spiegelt sich die Ewigkeit. Soloveitchiks Einbruch der Ewigkeit in die Zeitlichkeit verbindet sich mit einem jüdischen kollektiven Gedächtnis, in dem Geschichtliches in einer Ordnung der Gleichzeitigkeit aufgehoben erscheint. Diese Erscheinungsweise akzentuiert eine Gleichzeitigkeit, bei der die Schöpfung diese bindend-bündelnde Wirkung erzeugt – und die Unvereinbarkeit zwischen Kausalität und Schöpfung bezeugt:

Now causality and creation are two irreconcilable antagonists. [...] The experience of halakhic man is not circumscribed by his own individual past but transcends this limited realm and enters the domain of eternity. The Jewish people’s allembicing collective consciousness of time – the sages of the tradition, the Second Temple era, the age of classical prophecy, the revelation on Mount Sinai, the Exodus from Egypt, the lives of the patriarchs, the creation itself – is an integral part of the „I“ awareness of halakhic man.¹⁰¹

Erinnern als Gebot wird zu einem Akt der annähernden Rückkehr zu Gott und Aktualisierung dieser Nähe, indem der halachische Mensch durch sein aktives Handeln ein entsprechendes Bewusstsein ausbildet bzw. im Angesicht Gottes schöpft. Kreativität und aktives Handeln werden so zu den Grundpfeilern eines Ethikbegriffs, den Soloveitchik auf der Folie der jüdischen Tradition extrapoliert. Diese ethische Leidenschaft für den Einzelnen verweist dabei gleichzeitig

100 Ebd., 110.

101 Ebd., 116f.

auf eine entscheidende wahlverwandte Schnittstelle zwischen Soloveitchik und Kierkegaard. Der Mensch wählt sich, indem er die universale Bestimmung als biologisches Gattungswesen überschreitet und sich existenziell gesprochen über etwas (Sündhaftes) bewusst wird, das in seiner Denkwiderständigkeit reflexiv nicht aufgehoben werden kann und nun das Individuum entsprechend bewegt. Während bei Kierkegaard die existenzielle Dialektik als Hin-und-her-Bewegung die Emergenz von Personalität verbürgt, bildet Soloveitchik den Begriff der Halacha als das wortwörtlich bewegende Kriterium des Individuums aus. הלכה (Halakha) entspringt der Wurzel הל.ך, was der Wortfamilie der Bedeutung von ללכת (lalekhet; *gehen*) entspricht und das wesentliche Element der Bewegung sichtbar macht. Entscheidend ist dabei der gemeinsame Horizont der Wiederholung als religiöses Zeitbewusstsein:

Yet, the religious time awareness is so paradoxical as to register both becoming *and* reversibility. [...] Nevertheless, the reversibility of time and the causal order is fundamental in religion, for otherwise the principle of conversion would be sheer nonsense. The act of reconstructing past psychical life, of changing the arrow of time from a forward to a retrospective direction, is the main premise of penitence. One must admit with Kierkegaard that repetition is a basic religious category.¹⁰²

Die Wiederholung als grundlegend religiöse Kategorie wird gleichzeitig zum philosophischen *movens*, indem sie die Philosophie insofern überschreitet, als sie sich von der logischen Kette der Kausalität befreit, um sich am springenden Punkt dem ethischen Primaten des Schöpferischen zuzuwenden – der Stimme, die den tiefen Zusammenhang zwischen antworten und Verantwortung neu hörbar bzw. verstehbar macht: In der Bewegung zur Transzendenz und als transzendente Bewegung, was uns zum zweiten Durchgang führt – von Adam zu Abraham, mithin zum wahlverandten Verhältnis zwischen Søren Kierkegaard und Max Brod.

102 Soloveitchik, *The Halakic Mind*, 49.

