

4. Zweiter Gang: Der Mensch sucht Gott

Abrahams Schweigen – Das Paradox
bei Søren Kierkegaard und Max Brod

„Das ‚Heilige‘ ... ist nicht zu erforschen, nur zu umschreiben, zu erzählen, umschreibend zu erzählen (lerne das Umschreiben).“

PETER HANDKE, PHANTASIEN DER WIEDERHOLUNG

IRRLÄUFER II: HEGEL UND DIE AUFHEBUNG (DES JUDENTUMS)

Der Geist des Judentums bildet das erste Kapitel von Hegels Jugendschrift *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. Hegels Betrachtungen setzen bei Noach ein, der die Spur zum Stammvater weist. Hegel deutet diese Spur als Entzweiung zwischen Mensch und Natur. Bei Abraham scheint sich dieser dialektische Anfangspunkt fortzusetzen, indem dieser durch einen Akt der Trennung ein neues Vaterland aufsucht, indem er „die Bande des Zusammenlebens und der Liebe zerreißt, das Ganze der Beziehungen, in denen er mit Menschen und Natur bisher gelebt hatte; die schönen Beziehungen seiner Jugend stiess er von sich.“¹ Hegel deutet Abrahams Geist als Bestreben, der feindseligen Natur eine Einheit eines spezifischen Geistes entgegenzusetzen. Mit kritischer Abneigung sieht Hegel weder Liebe noch Versöhnung, sondern er sieht in Abraham ein Fremdling, der sich außerhalb der Ordnung bewegt. Das eigene Denken voraus projizierend, bewegt sich Abraham außerhalb des Systems, was gerade Kierkegaard zum existenz-

1 Hegel, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, 245f.

tenziellen Kriterium erhebt. Die Absonderung wird sein Merkmal oder Stigma, welches er sich durch die Beschneidung besonders deutlich macht. Die Absonderung impliziert für Hegel ein Gottesbild, bei dem Gott keine Verbindung zur Natur hat, sondern ihr absolut entgegengesetzt ist. Aufgrund dieser fundamentalen Verbindungslosigkeit unterstellt Hegel Abraham, dass er nichts lieben konnte, was sich darin kund tut, dass er sogar bereit ist, seinen Sohn Isaak zu opfern. Die Einzigartigkeit und Einzigkeit Gottes, die Abraham als Begründer des Monotheismus auszeichnet, stellt der junge Hegel in ein kritisches Licht. Die Kritik nährt sich aus einer Apologie griechischer Kultur, bei der Hegel ein freiheitliches Verhältnis zwischen Mensch und Göttern sieht, während im Christentum (und Judentum) der Blick des Menschen demütig zur Autorität des Himmels gerichtet ist. Die vermeintliche Menschlichkeit oder Ansätze eines Humanismus, bei dem der Mensch sich auf ideale Weise an sein Menschsein und an die Natur bindet, entspringt einer selbsttätigen Phantasie, deren Einbildungskraft sich von den klassischen Idealen von Harmonie, Schönheit und Freiheit leiten lässt; dies im Rahmen der entscheidenden Referenz der Natürlichkeit. Die Apologie griechischer Kultur gipfelt in der lebensbejahenden Deutung des Todes, im Gegensatz zur christlichen Sichtweise, die Hegel als lebensverneinend entgegengesetzt: „Wie verschieden die Bilder, die von dem Tode in die Phantasien unseres Volks und der Griechen übergegangen sind – bei diesen ein schöner Genius, der Bruder des Schlafs, verewigt in Monumenten über den Gräbern, bei uns der Knochenmann, dessen grauer Schädel über allen Särgen paradiert.“² Das Unsichtbare bildet für Hegel das Ärgernis, da für ihn Religiosität in einer sinnlichen Verbindung stehen muss, im Sinne anschauernder Liebe und im Genuss der Schönheit. Das Ärgernis beruht auf einem implizierten Paradigma des Sehens bzw. der Evidenz, die sich im Unsichtbaren entzieht. In einem fundamentalen Missverstehen sieht Hegel in der Institution des Stiftszelts und des Tempels einen Ansatz des Räumlich-Anschaulichen, was aber durch folgende Bemerkung wieder fraglich wird:

Pompejus mag sich wohl sehr verwundert haben, als er sich dem Innersten des Tempels genähert, dem Mittelpunkt der Anbetung, und in ihm die Wurzel des National-Geistes, wohl die belebende Seele dieses ausgezeichneten Volkes in einem Mittelpunkt zu erkennen, auch ein Wesen für seine Andacht, etwas Sinnvolles für seine Ehrfurcht zu erblicken gehofft hatte und bei dem Eintritt in das Geheimnis in Ansehung des letzteren getäuscht und jenes in einem leeren Raume fand.³

2 Hegel, *Volksreligion und Christentum*, 47.

3 Ebd., 250f.

Die Erwartung etwas Sinnvolles zu *erblicken* korreliert mit einer Sinnstiftung der Vernunft, welche durch die Beleuchtung Erkenntnis und Sinn schafft, wobei die Metapher des Auges leitend ist. In *Ansehung* dessen, dass nichts zu sehen ist, kommt es zu einer logischen Entwertung bzw. zu einem wortwörtlich vernichtenden Urteil, da der leere Raum nichts ist. Die ontologische Seinserwartung wird letztlich getäuscht. Kein Sein wird evident. Die voyeuristische Lust des geistigen Auges war hier in Erwartung, nichts als der nackten Wahrheit ansichtig zu werden – beim Eintreten⁴ in das Geheimnis.

-
- 4 Dieses philosophische Szenario unter dem herrschaftlichen Paradigma eines sehenden Geistes kulminiert in der (männlichen) pornografischen Gewaltphantasie eines Geistes, der in das Geheimnis eintritt – es penetriert und pervertiert somit die ursprüngliche Idee eines Eros in der Philosophie als nackte Wahrheit. Jüdisches Denken widersetzt sich dieser Offenbarungs-Logik, indem auf vielfältige Art und Weise ein Denken aufgesucht wird, welches von der Spannung lebt, die gerade von der Undurchdringbarkeit des Anderen geprägt ist. Damit verbindet sich gleichzeitig ein Primat der Ethik gegenüber der Logik, die das Objekt dem erkennenden Subjekt unterwirft. So entwickelt Levinas eine Gedankenfigur zum Eros, die sich der Potenz des Könnens fundamental entzieht, um das Geheimnis als Philosophem zu etablieren, bei dem Wissen vor der Intimität befruchtet: „Das andere als anderes ist hier nicht ein Objekt, das das unsrige wird oder das wir sind; es zieht sich im Gegenteil in sein Geheimnis zurück. [...] Wenn man den anderen besitzen, ergreifen und erkennen könnte, wäre er nicht der andere. Besitzen, Erkennen, Ergreifen sind Synonyme des Könnens.“ (Lévinas, *Die Zeit und der Andere*, 57, 61) Auch George Steiner verweist auf den tiefen ethischen Gehalt, der im intimen Wissen unsere Zugangsweise als Handlung des Denkens prägt: „Wir sind uns völlig darüber im klaren, daß unser Verstehen, selbst wenn es sich zur Intimität vertieft, ganz besonders, wo es sich zur Intimität vertieft, ein partielles, fragmentarisches bleiben wird, immer für Irrtum und Neubewertung anfällig. Doch dieses Wissen verleitet uns nicht zu der Annahme, daß die Gegenwart unseres Gegenübers eine gespenstischer Leere und Unwahrheit ist. Ebensowenig, und das ist von äußerster Wichtigkeit, veranlaßt es uns dazu sie nackt auszuziehen, sie zu zerlegen in irgendeiner brutalen Rhetorik oder Hermeneutik totaler Penetration und Unterwerfung.“ (Steiner, *Von realer Gegenwart*, 232f.) Steiner entwirft eine Ethik der Annäherung – auch Texten gegenüber – im spezifischen Sinne der Höflichkeit, wobei die distanzhafte Qualität der *cortesia* entscheidend ist. Eine weitere Form der Nähe, welche die intime Wissensform in ihrer heiligen Dimension des Glaubens prägt, finden wir bei Heschel vor, dessen Denken im dritten Durchgang dieser Arbeit im Zentrum stehen wird: „The realm toward which faith is directed can be approached but not penetrated; approximated but not entered; aspired to but not grasped; sensed but not ex-

Die Pointe an Pompejus Gang in das Innerste besteht aus jüdischer Sicht gerade darin, dass die Ehrfurcht mit dem heiligen Geheimnis des Unsichtbaren so zusammenhängt, dass das vorrangige Paradigma der Augen-Logik jenem des Ohrs weicht, bei der die Unsichtbarkeit der Stimme konstitutiv ist. Dieser Themenkomplex wird in der Annäherung an das Narrativ zu Abraham und Isaak eine wesentliche Rolle spielen. Für Hegel bleibt das Heilige bei den Israeliten „ungesehen“⁵. Höhepunkt von Hegels beharrlichem Missverstehen bildet seine fundamentale Fehleinschätzung des Sabbats⁶. Da zeigt sich die fatale Parmenides'sche Axiomatik, die Denken und Sein so miteinander identifiziert, dass das Nicht-Evidente ausgeschlossen und so vernichtend stigmatisiert wird, dass es in seiner Nichtigkeit auch keine Existenzberechtigung hat. In diesem Sinne liefert Hegels (Un)Verständnis eine bedenkliche Anschauung einer vermeintlich aufklärten Philosophie, die im Keim antijüdisch ist:

[...]; aber sehr charakteristisch ist die Feier jedes siebenten Tages; Sklaven muß dies Ausruhen von der Arbeit willkommen sein, ein Tag des Nichtstuns nach sechs mühevollen Tagen; aber für sonst freie, lebendige Menschen sich einen Tag in einer bloßen Leerheit, in einer untätigen Einheit des Geistes zu halten, und die Zeit, die sie Gott weihten, zu einer leeren Zeit zu machen, und diese Leerheit so oft wiederkehren zu lassen, konnte nur dem Gesetzgeber eines Volkes einfallen, dem die traurige ungefühlte Einheit das höchste „ist“, das das sechstägige Herausgehen seines Gottes im neuen Leben einer Welt seinem Gotte entgegengesetzt, es als ein fremdes herausgehen aus sich betrachtet und ihn darauf ausruhen läßt.⁷

Dieses vernichtende Urteil geht von der Annahme aus, dass das Gute, Wahre und Schöne sich in der Religion wie im Menschen spiegeln muss. Die griechische Trinität garantiert Freiheit, während der befehlende Gott der Israeliten für menschenverachtende Unfreiheit steht. Diesen Schatten sieht Hegel bis auf seine Gegenwart fallen und kommt zur geistreichen Konklusion, – seine Dialektik präfigurierend – dass es das Schicksal der Juden ist, misshandelt zu werden. Dieses Schicksal wird nur durch die versöhnende Kraft des Geistes der Schönheit auf-

minated. For to have faith is to abide rationally outside, while spiritually within, the mystery.“ (Heschel, *Man is not alone*, 94)

5 Hegel, *Volksreligion und Christentum*, 252.

6 Heschel zeigt in seiner Schrift *Der Schabbat* eindringlich auf, inwiefern eine Verabsolutierung des Raumes als zivilisatorische Errungenschaft problematisch ist und einer Dimension bedarf, die in der Heiligung der Zeit besteht.

7 Ebd., 252.

gehoben. Dieses Ideal der Autonomie orientiert sich an Griechenland mit der sogenannten „Phantasiereligion“⁸, die für freie Menschen erschaffen wurde. Das Imaginär-Unsichtbare wird dabei als politische Ordnungsstruktur des Öffentlichen offenbar. Darin verdichtet sich die Teleologie des Ethischen, welche Kierkegaard in *Furcht und Zittern* mit der teleologischen Suspension des Ethischen zum Dreh- und Angelpunkt seiner Überlegungen macht:

Die Idee seines Vaterlandes, seines Staates war das Unsichtbare, das höhere, wofür er arbeitete, das ihn trieb, dies „war“ sein Endzweck der Welt, oder der Endzweck seiner Welt – den er in der Wirklichkeit dargestellt fand, oder selbst darzustellen und zu erhalten mit-half.⁹

Kulturgeschichtlich bezieht der junge Hegel das Aufkommen des Christentums einerseits auf den Verfall des griechischen Reiches, andererseits setzt er es vom Judentum ab¹⁰: Jesus überwindet die sklavische Abhängigkeit der Juden vom Gesetz, das als fremdes, objektives und äußerliches Gebot waltet. Dieses wird durch ein subjektives Sollen ersetzt, wodurch die Legalität in Moralität verwandelt wird. Aber letzterer Ausdruck der Sittlichkeit wird nicht aus einem autonom-philosophischen Begriff der Pflicht abgeleitet, sondern er bezieht sich heteronom auf Gott und schafft eine „positive Religion“ im Sinne der Satzung, welche die Freiheit verdrängt.

Diese Freiheitsproblematik bildet ebenfalls den Ausgangspunkt von Hans Liebeschütz¹¹, der Hegels Zeitkritik in den aufklärerisch-deistischen Rahmen stellt. Da gilt das Alte Testament als hemmender Faktor der Kulturgeschichte, weil darin ein Menschenbild gesehen wird, das Unfreiheit repräsentiert. Die hu-

8 Hegel, *Die Positivität der christlichen Religion*, 221.

9 Ebd., 222.

10 Vgl. dazu Bergman, *Der junge Hegel und das Judentum*. 269-271. Bergman unterscheidet innerhalb der Jugendschriften zwischen der Abhandlung von 1795/96 *Die Positivität der christlichen Religion* und der 1799 entstandenen Schrift *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. Im früheren Text stehen Judentum und Christentum auf derselben Ebene einer Religion des Jenseits, in der der Mensch sich selbst entfremdet ist, während die griechische Kultur das humanistische Ideal verkörpert. In der späteren Schrift verschieben sich die Akzente. Während das Christentum aufgrund der Tendenz zur Innerlichkeit aufgewertet wird, erfährt das Judentum eine verschärfte Abwertung.

11 Vgl. Liebeschütz, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, 24-42.

manisierende Vernunft wird als wahrer Weg zur Religion und zur Freiheit betrachtet. Aus der deistischen Kritik resultiert also einerseits die Ablehnung der mosaischen Offenbarung¹², andererseits soll das Christentum im Sinne der Vernunftreligion ein Korrektiv erfahren. Der junge Hegel des Tübinger Stifts überwindet diese antithetischen Auffassungen, die mit Vorurteilen dem Judentum gegenüber behaftet sind und verabschiedet sich auch von der antikisierenden Tendenz der Klassik. Der jugendliche Übermut seiner Frühschriften, die er selber nicht veröffentlichte, weicht der Reife des spekulativen Systems. In der systematischen Entfaltung einer Philosophie der Weltgeschichte schafft Hegel insofern Distanz gegenüber der heiklen Verflechtung zwischen Juden- und Christentum, als das Judentum im Kontext des Orients erörtert wird, während das Christentum zum Untergang der antiken und zum Aufbau der germanischen Welt gehört. Die differenziertere Betrachtung des Judentums hat nun zwar seinen Platz im System der Universalgeschichte, aber Hegels Charakterisierung des jüdischen Glaubens ist in Bezug auf den Aspekt der Freiheit unverändert geblieben. Der jüdische Glaube gilt nun als Religion der Erhabenheit, bei der Gott in seiner reinen Geistigkeit der Natur absolut entgegengesetzt wird: Gott ist als Schöpfer über die erschaffene Natur erhaben. In der Absonderung des Geistes sieht Hegel einerseits eine Gottesidee, welche der Sittlichkeit einen zentralen Platz einräumt. Andererseits ist diese Sittlichkeit auf einen abstrakten und autoritären Gott bezogen, bei der der Mensch in seinem subjektiven Selbstbewusstsein keine Selbständigkeit erlangt. Das (jüdische) Subjekt bleibt durch den von außen auferlegten Kultus und durch die Gebote bei einer abstrakten Freiheit stehen. Es anerkennt Gott, ohne ihn zu erkennen. Im Christentum sieht Hegel eine Konkretion des Geistes angelegt, indem der göttliche Geist auf der gedanklichen Matrix der Bewegung gedeutet wird, was seiner Dialektik den entscheidenden Boden gibt: „Die Israeliten haben Gott im Geiste und in der Wahrheit angebetet, aber noch im abstrakten

12 Emil Fackenheim sieht dieses Problem in einen größeren historischen Rahmen, der über den Deismus hinausgeht. Er konstatiert eine tief verwurzelte reflexartige Ablehnung der christlichen Kultur Deutschlands gegenüber dem Alten Testament, die mit dem Vorurteil einher geht, das Judentum auf den Legalismus zu reduzieren. Diese Abwehr beherrscht ebenfalls den philosophischen Diskurs, bei dem Kant und Hegel als die grossen Repräsentanten deutscher Philosophie eine tragende Rolle spielen. Beide betonen die Unvereinbarkeit zwischen der Heteronomie eines legalistischen Gottes und dem Ideal einer autonomen Sittlichkeit (vgl. Fackenheim, *Samuel Hirsch and Hegel*, 175).

Sinne, nicht im konkreten Geiste der Erkenntnis eines dreieinigen Gottes; es herrscht hier der reine abstrakte, noch nicht der konkrete Gedanke.¹³

Die Selbstkonkretisierung des Geistes bedeutet für Hegel in philosophischer Terminologie ein Selbstbewusstsein, das das Absolute *selbst* weiß. Die Kursivierung soll die Freiheit des Subjekts betonen, das durch den Bewusstseinsakt der Selbstbestimmung eine Identität zwischen Bewusstsein und Absolutem schafft. Der Mensch wird dabei zum Schöpfer eines Telos, das in der genannten Identität angelegt ist. Dies ist die entscheidende Stelle der (Unter)Scheidung zwischen Identität und Differenz bzw. zwischen Christentum und Judentum. Das entscheidende Kriterium der Aufhebung der Differenz entwickelt Hegel in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*:

Die Weisheit Gottes, das Selbstbestimmen hat noch nicht seine Entwicklung. Diese Entwicklung in der Idee Gottes ist erst in der Religion, wo die Natur Gottes offenbar ist. Der Mangel dieser Idee ist hier, dass Gott wohl der Eine ist, aber so in sich selbst auch nur in der Bestimmtheit dieser Einheit, nicht das in sich selbst ewig sich Entwickelnde ist.¹⁴

Die Weisheit Gottes wird mit der Selbstbestimmung gleichgesetzt, wobei die Selbstbestimmung von der Kraft der Evidenz abhängig gemacht wird. Das Schöpferische wird in die innere Bewegung des Geistes verlegt und spiegelt sich als Projektion eines Geistes, der das (innere) Auge zum entscheidenden Kriterium im entsprechenden Prozess der Offenbarung macht. Das Gottesbild setzt sich aus einer Projektion zusammen, bei der das Moment der Entwicklung auf Gott übertragen wird: als entwickelte Bestimmung. In dieser Setzung des Selbst verschiebt sich der Ursprung. Das Selbstbestimmen hat nun seine Entwicklung, indem der Mensch zum Ausgangspunkt wird, um das Ideal vermeintlicher Freiheit zu repräsentieren. Das wäre sozusagen die teleologische Suspension Gottes – genauer: des jüdischen Gottes, der das absolute *Initium* einer schöpferischen Bewegung darstellt, die in ihrer Einheit anders und fremd bleibt und gerade dadurch als Essenz einer komplexen jüdischen Theologie gilt: Gott ist der Andere, der aufgrund dieser Qualität wirklich ist. Die Unmöglichkeit, das Andere einzuverleiben, ergibt sich aus einer Widerständigkeit, die der Schöpfung eingeschrieben ist, was für Hegel aber insofern ein Ärgernis darstellt, als diese nicht ins dialektische System passt, das teleologisch strukturiert ist und vom Menschen ausgeht:

13 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 455.

14 Ebd., 574.

Die Subjektivität ist aber hier das absolut Anfangende, aber sie ist auch nur das Anfangende, und es ist nicht so, daß diese Subjektivität auch als Resultat bestimmt wäre. Gott ist das Erste; seine Schöpfung ist ewige Schöpfung; aber er ist darin nicht das Resultat, sondern das Anfangende. Wäre die göttliche Subjektivität als Resultat, als sich selbst erschaffend bestimmt, so wäre sie als konkreter Geist gefaßt. Wäre das vom absoluten Subjekt Geschaffene dieses selbst, so wäre in diesem Unterschied der Unterschied ebenso aufgehoben, das letzte Subjekt das aus sich resultierende.¹⁵

Die Selbsttätigkeit bedeutet hier eine Immanenz, deren Notwendigkeit so stark ist, dass sogar Gott sich unter diese Gesetzmäßigkeit des absoluten Selbstbewusstseins stellen muss, so dass die schöpferische Transzendenz des Anderen vom Selbst in der Immanenz bis zur Unterschiedslosigkeit aufgehoben wird. Theologisch bedeutet die Aufhebung die Einverleibung im Sinne der Fleischwerdung Gottes: Der heilige Geist konkretisiert sich im Sohn Gottes¹⁶. Die theologische Gedankenfigur wird jedoch instrumentalisiert, um auf das Offenbarungsmoment des sich selbst bewusst werdenden Geistes hinzuweisen. Oder: Der Geist verkörpert sich als absolute Hegelianische Philosophie, bei der die Religion gut aufgehoben ist – oder eben verschwindet. Dass die Transformation von der Theologie zur Philosophie nicht nur eine Frage der Form ist, verdeutlicht Fackenheim. Er betont das Beziehungsmoment zwischen Mensch und Gott, welches verschwindet und dekonstruiert dementsprechend Hegels Identitäts-Philosophie:

This transfiguration achieves many things. Primordially, however, it achieves *one* thing. It transforms what for religious immediacy is a relationship between man and a god *other* than man, into a single, dynamic, self-explicating reality from which all appearance of radical otherness has vanished.¹⁷

15 Ebd., 565.

16 Liebeschütz zeigt auf, wie Hegel sich vom Johannesevangelium inspirieren liess, um eine Logoslehre zu entwickeln, welche als Präfiguration seiner Dialektik gelten konnte und sich wesentlich vom Judentum unterschied: „Der strenge Monotheismus der hebräischen Bibel bot keinen Ausgangspunkt für jene Dialektik des Geistes, in der Hegel sein System entwickelt hat. Dagegen die christliche Trinität bietet ein einprägendes Bild des göttlichen Geistes, der in voller Freiheit das von ihm Unterschiedene und doch letztlich Identische schafft.“ (Liebeschütz, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild*, 40)

17 Fackenheim, *Samuel Hirsch and Hegel*, 173.

Diese Verabsolutierung beruht jedoch auf einer Fiktionalisierung – oder Imaginierung – Gottes, dessen wirkliche Andersheit und Transzendenz verwässert und in letzter Konsequenz negiert wird.

Die Ideengeschichte verschränkt sich hier unheilvoll mit der gesellschaftlich-politischen Dynamik des 19. Jahrhunderts, das im Soge der Aufklärung bestrebt war, die Juden als Bürger mit entsprechenden Rechten und Pflichten in die Gesellschaft zu integrieren bzw. der Gesellschaft so anzugleichen, dass das Stigma des Anderen und Fremden verschwindet. Die Schlagworte dazu sind bekannt: Assimilation und Akkulturation, indem der partikularistische Gott der eigenen Tradition, Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, verneint wurde.

Dieser spezifische Rahmen des intellektuellen 19. Jahrhunderts impliziert eine grundlegende Herausforderung an das Christentum und an das Judentum¹⁸, da beide Glaubensweisen durch die religionsphilosophische Deutung Hegels in ihren jeweiligen Essenzen zersetzt werden. Genau aus diesem Kontext heraus gilt es die Ansätze Kierkegaards und der jüdischen Denker zu entwickeln, die das je Eigene verlebendigen wollen. Der fundamental gemeinsame Ansatz lässt sich zu folgender These verdichten: In der existenziellen Ausrichtung des Denkens wird eine spezifische Reflexion in Gang gebracht, die zwischen Wissen und Glauben so übersetzt, dass einerseits eine existenzielle Selbstvergewisserung der Glaubensweisen aufscheinen, andererseits als philosophischer Diskurs eine Neuschreibung der Metaphysik beobachtet werden kann.

Im Folgenden soll diese These so entwickelt werden, dass dieser gemeinsame Ausgangspunkt deutlich wird, dass aber gleichzeitig auch entscheidende Differenzen zwischen den Glaubens- und Denkweisen sichtbar werden.

In Abraham verkörpert sich die existenzielle Figur des Glaubens schlechthin, der nun eine vorsichtig reflexive Annäherung gilt. Eine Figur, die für Hegel ein potenziertes Ärgernis und eine Reizfigur darstellte, da sie nicht in sein System passte. Denn Abraham ist die Verkörperung der Differenz: Indem er das Identi-

18 Dies bildet für Hugo Bergman den entscheidenden gemeinsamen Ausgangspunkt für Judentum und Christentum, sich auf einer Ebene gegen Hegel zu stellen: „In einem Punkte werden sich Judentum und Christentum *zusammen* gegen Hegel zur Wehr setzen. Hegel sieht die Religion als ein Produkt des Menschen, ob dieser nun Noah oder Nimrod oder Moses oder Jesus hieß. Nicht einen Augenblick nimmt er an, daß Gott eine wirkliche Macht ist, die einen wirklichen Bund mit einem Volke oder einer Kirche geschlossen hat, sondern Gott ist die Projektion der Juden, sie haben sich diese unendliche Macht gegenübergesetzt, und es liegt an ihnen, ihrer Sonderstellung ein Ende zu machen, ihr Schicksal, die Transzendenz Gottes aufzuheben.“ (Bergman, *Der junge Hegel und das Judentum*, 273)

sche seiner Heimat aufbricht. Indem er die identische Ordnung des Kosmos aufbricht. Indem er zu Gott aufbricht, um einen Bund zu begründen. Und: indem er zum Berg Morija aufbricht, um seinen einzigen geliebten Sohn Gott zu opfern und um die unendliche Differenz zwischen Mensch und Gott anzudeuten, indem er auf eine Stimme hörte, die in ihrer Unsichtbarkeit in aller echten Evidenz nicht evident werden kann. Auf der Folie dieser fundamentalen Nicht-Evidenz wollen wir uns nun im ersten Teil insbesondere Kierkegaards Text *Furcht und Zittern* widmen, der die angesprochene Differenz existenzphilosophisch gegen Hegel wendet, indem er sich (an) der alttestamentarischen Figur Abrahams in jedem Sinne ein- und verschreibt bzw. indem das Pseudonym *Johannes de Silentio* mit gebrochener Stimme über etwas spricht, worüber man in Anlehnung an den berühmten Schlusssatz aus Wittgensteins *Tractatus* eigentlich schweigen sollte...

4.1 SØREN KIERKEGAARD: DIE VERANTWORTUNG HÄNGT AN EINEM DÜNNEN FADEN

4.1.1 Eine gebrochene Annäherung an Abraham

Im Vorwort von *Furcht und Zittern* positioniert sich das vielsagende Pseudonym *Johannes de Silentio*¹⁹ im philosophischen Kontext seiner Zeit, indem er sich als Nichtphilosophen bezeichnet, der das System nicht verstanden habe. Mit dem System ist einerseits Hegel mit seiner Begriffsdiagnostik gemeint, die dem Partikularen keinen Platz lässt. Andererseits ist das griechische Denken gemeint, das Philosophie als Wissenschaft durch die Evidenz des Begriffs zu begründen versuchte. Sokrates bildet dabei eine skeptische Ausnahme. Der entscheidende Graben eröffnet sich im Spannungsfeld zwischen Glauben und Wissen. Der poetische Extra-Schreiber setzt sich außerhalb des Systems, bei dem der Glaube bloß

19 Bei der pseudonymen Namensgebung scheint das Märchen *Der treue Johannes* der Gebrüder Grimm als eine entscheidene Referenz auf: Der alte König kann nur sterben, wenn der treue Diener Johannes den Königssohn in allem unterrichtet und in das Schlossleben einführt, wobei er ihm die letzte Kammer nicht zeigen soll. Die soll für ihn unsichtbar bleiben. Das Innerste muss sich der menschlichen Intentionalität, dem (metaphysischen) Begehren des Auges entziehen, um das tiefe Geheimnis des Geistes entfalten zu können. Im Märchen entfaltet sich dieses Geheimnis über Umwege, bzw. über Wege, die eine übermenschliche Form der Treue beweisen, die nicht auf viele Worte angewiesen ist oder: im Schweigen die adequate Ausdrucksform findet.

eine Durchgangsstation bildet, um im absoluten Wissen auf- bzw. weiterzugehen. Dass er aber den Glauben nicht einfach dem Wissen gegenübergesetzt sehen will, wird im Untertitel seiner Schrift deutlich: *Dialektische Lyrik*. So wie Abraham in *Furcht und Zittern* sich mit sich widersprechenden Gefühlen der Opferstätte annähert und sich als Ritter des Glaubens außerhalb der logischen Ordnung stellt, so agiert Johannes de Silentio als Außenseiter, vom Rand her bzw. von der Grenze der Vernunft her, um das Paradox als bewegende Kraft des Denkens und des Schreibens zu setzen bzw. um so dem Schweigen Abrahams mittels dialektischer Lyrik Ausdruck zu verleihen – mit dem Risiko, nicht verstanden zu werden²⁰. Der Glaube bildet dabei das undenkbar Tiefe, das Paradoxe: Das Partikulare des einzelnen Menschen vor Gott. Weil sich dieses Partikulare nicht einfach begrifflich systematisieren und direkt mitteilen lässt, erscheint Johannes de Silentio als Pseudonym Kierkegaards, um der existenziellen Randzone des Nicht-Mitteilbaren gerecht zu werden und sich deshalb indirekt – gebrochen – mitzuteilen. Dieser Bruch potenziert sich, indem das Pseudonym im Stimmungsbild von einem einfachen Mann berichtet, dessen einziges Verlangen darin besteht, die Dreitägesreise Abrahams mitzumachen bzw. existenziell zu vergegenwärtigen, nachdem er als Kind von dieser Erzählung tief beeindruckt war. In dieser existenziellen Ausrichtung greift Kierkegaard einerseits auf eine alttestamentarische Figur zurück, andererseits deutet er eine Abgrenzung zum (gelehrten) Judentum an: „Jener Mann war kein gelehrter Exeget, er konnte nicht Hebräisch; hätte er Hebräisch gekonnt, dann hätte er vielleicht die Erzählung und auch Abraham leicht verstanden.“²¹

Es geht Kierkegaard nicht um Theologie, sondern um das Wesen des Glaubens. Deshalb distanziert er sich ironisch von der Möglichkeit der Belehrung. Wie später noch zu entwickeln sein wird, impliziert diese Verkürzung, dass Wesentliches der *Akedah* (Bindung Isaaks in der jüdischen Tradition) übergangen

20 Liessmann weist in seiner Einleitung zu Kierkegaard darauf hin, welche Verbiegungen im vermeintlichen Verstehensprozess der Rezeptionsgeschichte den Texten den entscheidenden Stachel stutzten, um ideologische Glätte zu erzeugen: Kierkegaard als Vorläufer des Existenzialismus oder Kierkegaard als Kritiker eines degenerierten Christentums oder Kierkegaard in anderen Varianten schubladisieren sein Denken, um ihn innerhalb einer nachvollziehbaren ideengeschichtlichen Entwicklung verorten zu können. Im Sinne Liessmanns will diese Arbeit den Text Kierkegaards ins Zentrum rücken, um den verstörenden Stachel des denkwiderständigen Paradox spürbar zu machen und zu aktualisieren. Denn Kierkegaard verdient es, in seiner Aktualität gelesen zu werden. (Vgl. Liessmann, *Sören Kierkegaard zur Einführung*, 7f.)

21 Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, 11.

wird, um Existenzielles an der *Opferung* zu akzentuieren. Nehmen wir also an, dass sich der ungelehrte Mann an einem Standardtext im Sinne der Einheitsübersetzung orientierte und sich ihm die Geschichte Abrahams in den neunzehn Versen der *Gen 22* wie folgt präsentiert haben mag:

Nach diesen Ereignissen stellte Gott Abraham auf die Probe. Er sprach zu ihm: Abraham! Er antwortete: Hier bin ich. Gott sprach: Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, Isaak, geh in das Land Morija und bring ihn dort auf einem der Berge, den ich dir nenne, als Brandopfer dar. Frühmorgens stand Abraham auf, sattelte seinen Esel, holte seine beiden Jungknechte und seinen Sohn Isaak, spaltete Holz zum Opfer und machte sich auf den Weg zu dem Ort, den ihm Gott genannt hatte. Als Abraham am dritten Tag aufblickte, sah er den Ort von weitem. Da sagte Abraham zu seinen Jungknechten: Bleibt mit dem Esel hier! Ich will mit dem Knaben hingehen und anbeten; dann kommen wir zu euch zurück. Abraham nahm das Holz für das Brandopfer und lud es seinem Sohn Isaak auf. Er selbst nahm das Feuer und das Messer in die Hand. So gingen beide miteinander. Nach einer Weile sagte Isaak zu seinem Vater Abraham: Vater! Er antwortete: Ja, mein Sohn! Dann sagte Isaak: Hier ist Feuer und Holz. Wo aber ist das Lamm für das Brandopfer? Abraham entgegnete: Gott wird sich das Opferlamm aussuchen, mein Sohn. Und beide gingen miteinander weiter. Als sie an den Ort kamen, den ihm Gott genannt hatte, baute Abraham den Altar, schichtete das Holz auf, fesselte seinen Sohn Isaak und legte ihn auf den Altar, oben auf das Holz. Schon streckte Abraham seine Hand aus und nahm das Messer, um seinen Sohn zu schlachten. Da rief ihm der Engel des Herrn vom Himmel her zu: Abraham, Abraham! Er antwortete: Hier bin ich. Jener sprach: Streck deine Hand nicht gegen den Knaben aus und tu ihm nichts zuleide! Denn jetzt weiß ich, dass du Gott fürchtest; du hast mir deinen einzigen Sohn nicht vorenthalten. Als Abraham aufschaute, sah er: Ein Widder hatte sich hinter ihm mit seinen Hörnern im Gestrüpp verfangen. Abraham ging hin, nahm den Widder und brachte ihn statt seines Sohnes als Brandopfer dar. Abraham nannte jenen Ort Jahwe-Jire (Der Herr sieht), wie man noch heute sagt: Auf dem Berg lässt sich der Herr sehen. Der Engel des Herrn rief Abraham zum zweiten Mal vom Himmel her zu und sprach: Ich habe bei mir geschworen – Spruch des Herrn: Weil du das getan hast und deinen einzigen Sohn mir nicht vorenthalten hast, will ich dir Segen schenken in Fülle und deine Nachkommen zahlreich machen wie die Sterne am Himmel und den Sand am Meeresstrand. Deine Nachkommen sollen das Tor ihrer Feinde einnehmen. Segnen sollen sich mit deinen Nachkommen alle Völker der Erde, weil du auf meine Stimme gehört hast. Darauf kehrte Abraham zu seinen Jungknechten zurück. Sie machten sich auf und gingen miteinander nach Beerscheba. Abraham blieb in Beerscheba wohnen.²²

22 *Genesis 22, 1-19*, Einheitsübersetzung.

Vorerst gilt es, dem Lyrisch-Dialektischen sorgfältig Raum zu geben, um der Annäherung an Abraham gerecht zu werden, um nicht vorschnell dieses Narrativ als Affront gegen die Aufklärung oder als Zeugnis unbedingten Glaubens zu kategorisieren oder zu systematisieren. So setzt Johannes de Silentio mit vier stimmungsvollen poetischen Skizzen ein, deren Striche dem Leser noch verschwommen andeuten, was Abraham auf seinem Weg zum Berg Morija inwendig durchmacht. Dabei bilden diese imaginierten Skizzen den Startpunkt für einen Weg, den wir als Leser mit Johannes de Silentio vor uns haben. Der Titel *Stimmung* bedeutet so eine Einstimmung des Lesers, der sofort imaginativ in ein Geschehen involviert und auf Glauben hingewiesen wird. Das Hindeuten ist noch keine Deutung, aber ein stimmungsvoller Verweis zwischen Subjekten. Der Leser sieht noch nichts evident, aber horcht auf und wird hellhörig²³. Ein suchender Verstehensprozess wird so eingeleitet, indem die Geschichte Abrahams mit variierenden Narrativen umkreist wird, wobei diese den Glauben Abrahams durch die vage Erinnerung des von Silentio imaginierten Mannes verfehlen. Es geht um die Bindung zwischen Abraham und Isaak bzw. um die Entbindung, um Isaak an eine höhere Quelle anzubinden. Gleichzeitig soll die Beziehung zwischen Abraham und Isaak aufrecht erhalten bleiben. Silentio variiert dafür das Bild der stillenden Mutter, die ihr Kind entwöhnt. In dieser Einstimmung geht es also um die Freiheit einer Beziehung, die durch Bindung und Gehorsam – also Unfreiheit – charakterisiert wird.

Abraham und Isaak ritten schweigend drei Tage und am vierten Tage begannen sie gemeinsam den Berg Morija aufzusteigen. Isaak scheitert am Paradox, dass Abraham ihn zur Opferstätte führt und doch voll väterlicher Liebe ist. Dass Isaak ihn nicht verstehen konnte, wird drei Mal intensivierend erwähnt. Durch die Unfähigkeit, am Paradox zu einer tieferen und freieren Beziehung zu gelangen, spielt Abraham Theater, indem er sich verstellt und einen Wahnsinnigen mimt, um wenigstens Isaaks Bindung zu Gott aufrecht zu erhalten: „Aber Abraham sagte leise bei sich selbst: „Herr im Himmel, ich danke dir; es ist doch bes-

23 Vgl. dazu Edward F. Mooneys Ausführung: „In the sketches of the journey to Mt. Moriah, each less than a page in length, Johannes de Silentio warms up – and warms up – and warms us – for his imminent and extended lyrical performance. This sets an interpretative atmosphere for reading. I follow Hannay in calling this second preface ‚Attunement‘. Others have offered ‚Prelude‘ or ‚Exordium‘. But in my view the musical resonances of *attunement* are especially apt, for they suggest tuning an instrument and ear for what is to follow.“ (Mooney, *Knights of faith and resignation*, 25)

ser, daß er glaubt, ich sei ein Unmensch, als daß er den Glauben an dich verlöre.“²⁴

Die Angewiesenheit²⁵ zwischen Sohn und Vater, Schüler und Lehrer und zwischen Mensch und Gott wird angedeutet, bleibt aber noch schemenhaft. Das zweite Stimmungsbild zeigt einen überaus schweigsamen Abraham, der allzu mechanisch und abgelöscht Gott gehorcht und sein Opfer Isaak vorbereitet, bis der Widder erscheint, den er opfert und wieder mit Isaak heimwärts zieht. Die drei Gedankenstriche deuten eine ungeheure Leerstelle an, die den Glauben brechen lässt bzw. in keiner Art und Weise diese Leere füllen könnte. Es bleibt ein höchst resignativer Nachgeschmack hängen: „Von dem Tage an wurde Abraham alt, er konnte nicht vergessen, dass Gott solches von ihm gefordert hatte, er sah keine Freude mehr.“²⁶ Der Wirklichkeitsstatus wird durch ein narratives Netz ins Wanken gebracht. Das verschwiegene Pseudonym erfindet eine schweigsame Geschichte und kommentiert diese durch eine Allegorie, in der die Mutter ihr Kind entwöhnt, indem sie ihren Busen verdeckt. Im dritten Bild resigniert ein gedankenvoller Abraham, der aufgrund eines eigenen ethischen Standpunkts vor Gott bereut, dass er bereit gewesen wäre, seinen Sohn zu opfern. Er kann das Paradox weder aushalten, noch begreifen. Im vierten Bild resigniert Isaak, da er Abrahams Zittern am ganzen Körper bemerkt, als dieser das Messer zieht. Isaak behält dieses Geheimnis verschwiegen in sich und verliert darüber den Glauben.

Die vier Bilder irritieren durch beherrschende resignative Momente stiller Verzweigung, die einerseits den existenziellen Grundton anklängen lassen, andererseits einem Unglauben Raum geben. Dialektisch an diesem lyrischen Einstieg wäre die Setzung einer Negativität, die aber nicht logischer, sondern stimmungs-

24 Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, 12.

25 Joachim Boldt verfolgt den Ansatz einer Angewiesenheitsethik, bei der es Ziel ist, eine Beziehung zu etablieren, die kein Abhängigkeitsverhältnis, sondern ein freiheitliches Verhältnis sein soll, bei dem die Involvierten Wahrheit suchend erfragen, die im gemeinsamen Horizont zwischen Erkennen und Handeln aufscheint. Dieses Modell steht in Abgrenzung zu einem Denken, das sich allzu objektivistisch und im Ansatz epistemologisch-konstatierend ausrichtet: „Diese Beschreibung legt nahe, Erkennen als ein Fragen zu verstehen, denn Fragen ist erstens eine Tätigkeit, die anders als Beobachtung Handeln schon in der Durchführung nötig macht, unabhängig davon, ob die gesuchte Einsicht dann Handlungen beeinflussen kann oder nicht. Zweitens ist Fragen diejenige Tätigkeit, die Wissen nicht voraussetzt, sondern es zum Ziel hat, weil man im Fragen gerade zugibt, etwas nicht zu kennen, es aber kennen zu wollen.“ (Boldt, *Kierkegaards „Furcht und Zittern“*, 34f.)

26 Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, 13.

bedingter Natur ist. Dadurch wird vor der „Lobrede auf Abraham“ ein Ausgangspunkt geschaffen, der die Schwierigkeit eines Glaubensvollzugs aufscheinen lässt: Das *Initium* bildet gerade in Bezug auf den Akt des Glaubens die Mauer und lässt uns (Leser) vorerst alleine und im Leeren.

Dialektisch steigend wird das Wesen des Glaubens in der „Lobrede auf Abraham“ schrittweise mit Pathos und Enthusiasmus herausgeschält. Als negative Folie verwendet Johannes de Silentio ein Schopenhauer'sches Szenario, wo die Welt Ausdruck eines chaotischen blinden Willens ist, der als geistlose Essenz der Natur den Menschen in den Horizont eines dunklen Schicksals stellt und die fundamentale Leere – Nietzsches Nihilismus vorwegnehmend – des Lebens Resultat wäre. Der abschließende Rahmen der Lobrede bezieht sich erneut polemisch auf Hegel und auf die bürgerliche Leere der dänischen Gesellschaft, indem das Pseudonym sarkastisch moniert, dass Abraham in 130 Jahren nicht weiter gekommen sei als bis zum Glauben – in einer Zeit, die sich angewöhnt hat, weiter zu gehen. Durch diesen das 19. Jahrhundert rahmenden Kontext distanziiert sich letztlich Kierkegaard einerseits von einer nivellierenden Instrumentalisierung des Rationalen, andererseits grenzt er sich auch von vernunftfeindlichen Tendenzen ab. Abraham soll ein existenzielles Denken leiten, das durch Glauben in Bewegung gebracht wird, ohne vorschnell als Irrationalismus zu gelten. So erstaunt es nicht, dass Johannes de Silentio in dialektischer Manier Thesen, Antithesen und Synthesen bildet, um jedoch kein System zu begründen, sondern um die Einzigartigkeit Abrahams herauszukristallisieren:

Denn der, der sich selbst liebte, wurde groß durch sich selbst, und der, der andere Menschen liebte, wurde groß durch seine Hingabe, aber der, der Gott liebte, wurde größer denn alle. Jeder soll in der Erinnerung bleiben, aber jeder wurde groß im Verhältnis zu seiner Erwartung. Einer wurde dadurch groß, daß er das Mögliche erwartete; ein anderer dadurch, daß er das Ewige erwartete; aber der, der das Unmögliche erwartete, wurde größer denn alle.²⁷

Etwas versetzt folgt eine Art Typologisierung, die noch insofern dialektisch gedeutet werden kann, als die Weisheit (Philosophie/Ethik) der sinnlichen Kraft (Ästhetik) entgegengesetzt wird, um in Liebe und Hoffnung (Religion) den Höhepunkt zu finden. Bei diesem vermeintlich dialektischen Umschlag besteht jedoch das Risiko, dass man den religiösen Bereich formelartig mit „Glaube, Lie-

27 Ebd., 16.

be, Hoffnung“ assoziieren würde: „[...] aber Abraham war größer denn alle, groß durch die Kraft, deren Stärke Ohnmacht ist [...]“.²⁸

In dieser Stärke liegt die Kraft des bewegenden Paradoxes im wortwörtlichen Sinne: Als Kraft gegen die konventionelle Meinung und gegen die vorherrschende Kultur. So bricht Abraham durch Glauben aus seinem Heimatort auf – den irdischen Verstand zurücklassend. Indem er sich außerhalb der (logischen) Ordnung stellt, ist er Gott gegenüber empfänglich, so dass er mit Sara sogar noch ein Kind empfangen kann. Doch genau dieses empfangene Wunder wird durch die letzte Prüfung, der Opferung Isaaks, auf radikalste Art und Weise in Frage gestellt. „Aber Abraham glaubte und zweifelte nicht, er glaubte das Widersinnige.“²⁹

Problematisch an dieser lyrischen Dialektik oder dialektischen Lyrik ist, dass Abraham vordergründig wesensmäßig erfasst wird, im Bestreben, das Wesen des Glaubens im Allgemeinen und existenziell zu umkreisen. Dass Abraham durch den Glauben aus dem Land der Väter auswanderte und dass Abraham durch den Glauben die Verheißung empfing, speist sich in der Lobrede nicht aus alttestamentlich-jüdischen Quellen, sondern aus dem Neuen Testament: aus dem Hebräer-Brief und aus dem Galater-Brief. Da der existenzielle Zugang im Vordergrund steht, werden diese Quellen nur gestreift. Trotzdem schwingt bei beiden Quellen ein christlicher Subtext mit, der gerade bei der Interpretation der Opferung Isaaks einen entscheidenden Boden legt. Die Hebräer-Stelle steht im Kontext des Opferdienstes des Alten Bundes, welcher durch Christus erneuert wird und die Rede von der Verheißung problematisch macht³⁰, da das Judentum nur

28 Ebd., 16.

29 Ebd., 20.

30 Folgende Stelle aus dem Hebräer-Brief soll dies unterstreichen: „Der erste Bund hatte gottesdienstliche Vorschriften und ein irdisches Heiligtum. [...] In das erste Zelt gehen die Priester das ganze Jahr hinein, um die heiligen Dienste zu verrichten. In das zweite Zelt aber geht nur einmal im Jahr der Hohepriester allein hinein, und zwar mit dem Blut, das er für sich und die Vergehen des Volkes darbringt. Dadurch deutet der Heilige Geist an, dass der Weg in das Heiligtum noch nicht sichtbar geworden ist, solange das erste Zelt Bestand hat. Das ist ein Sinnbild, das auf die gegenwärtige Zeit hinweist; denn es werden Gaben und Opfer dargebracht, die das Gewissen des Opfernenden nicht zur Vollkommenheit führen können; es handelt sich nur um Speisen und Getränke und allerlei Waschungen, äusserliche Vorschriften, die bis zu der Zeit einer besseren Ordnung auferlegt worden sind. Christus aber ist gekommen als Hohepriester der künftigen Güter; und durch das erhabener und vollkommener Zelt, das nicht von Menschenhand gemacht, das heisst nicht von dieser Welt ist, ist er ein für allemal

schemenhaft in Bezug auf die „eigentliche“ Verheißung gedeutet wird³¹. Der Galater-Brief unterstreicht diese Tendenz. Abraham wird zwar Glaube attestiert, der von Gott als Gerechtigkeit angerechnet wird. Gleichzeitig werden die gesetzes-treuen Juden diffamiert, indem ausgeführt wird, dass alle, die nach dem Gesetz leben, unter dem Fluch stehen:

Weil wir erkannt haben, dass der Mensch nicht durch Werke des Gesetzes gerecht wird, sondern durch den Glauben an Jesus Christus, sind auch wir dazu gekommen, an Christus Jesus zu glauben, damit wir gerecht werden durch den Glauben an Christus, und nicht durch Werke des Gesetzes; denn durch Werke des Gesetzes *wird niemand gerecht*.³²

In diesem Lichte ist der „eigentliche“ Nachkomme bzw. die „eigentliche“ Verheißung Jesus. Als Subtexte prägen diese die existenzielle Sicht auf das Paradox, welches sich durch einen spezifischen Glaubensakt auszeichnet, den es noch genauer zu ergründen gilt. Im zweiten Teil soll diese Problematik durch die jüdische Lesart kritisch aufgenommen werden.

4.1.2 Die unendliche Resignation

Aus ethischer Sicht wollte Abraham Isaak ermorden; aus religiöser Sicht war er bereit, ihn zu opfern. Im Dazwischen verortet Johannes de Silentio die Angst, welche Abraham existenziell auszeichnet. Wird der Aspekt der Angst übergangen, so lässt sich die Erzählung mitteilen, womit sie konsumierbar wird. Für Silentio bildet jedoch gerade die durch das Paradox ausgelöste Angst den denk-

in das Heiligtum hineingegangen, nicht mit dem Blut von Böcken und jungen Stieren, sondern mit seinem eigenen Blut, und so hat er eine ewige Erlösung bewirkt.“ (Hebräer 9:1-13; Einheitsübersetzung)

31 Die Tagebucheinträge Kierkegaards scheinen diese problematische Perspektive zu bestätigen: „Dies ist das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum. Christlich wird Isaak wirklich geopfert – aber dann die Ewigkeit; im Judentum war es nur eine Prüfung, Abraham behält Isaak, aber so bleibt denn das Ganze doch wesentlich innerhalb dieses Lebens.“ Noch schärfer bzw. hierarchischer fällt die Wertung in folgender Stelle aus: „Aber anstatt dies zu sehen, besteht in der ganzen Geschichte der Christenheit eine ständige Neigung, das Judentum wieder hervorzuholen, als stünde es auf gleicher Linie mit dem Christentum, anstatt daß das Christentum es als Abstoß benutzt, oder als das, was verlassen werden soll, während Entsagung verkündigt wird, unbedingte Entsagung.“ (Kierkegaard, *Die Tagebücher*, Bd. 5, 169, 195)

32 Galater 2:16 -17; Einheitsübersetzung.

widerständigen Stachel des interpretierenden Verstehens. Da setzt eine kreisende Bewegung ein, die sich um das Paradox zentriert, ohne weiter gehen zu können:

Jeden Augenblick habe ich dann jenes ungeheure Paradox vor Augen, welches der Inhalt von Abrahams Leben ist, jeden Augenblick werde ich zurückgestoßen, und mein Gedanke kann, trotz all seiner Leidenschaft, nicht in das Paradox eindringen, nicht um eine Haaresbreite weiterkommen.³³

Der Glaube speist sich aus dem Udenkbaren des Paradox: aus dem Absurden. Johannes de Silentio kann diese Bewegung nicht vollziehen, sondern nur beschreiben. Aus religiöser Sicht bildet das Paradox des Glaubens insofern ein Wunder, als die logische Unvereinbarkeit zwischen der Endlichkeit der Welt und der Unendlichkeit Gottes in ihrer Spannung verinnerlicht werden: Abraham ist bereit, Isaak zu opfern und *gleichzeitig* bereit, Isaak zurück zu empfangen, weil er absolut gleichmütig ist. In der Unmöglichkeit diese existenzielle Bewegung selber zu aktualisieren, verortet sich Johannes de Silentio außerhalb. Durch den Außenblick nimmt er eine Mittel- und Mittlerstellung ein, da von Außen der Glaubende eine verendliche Bodenhaftung aufweist, die ihn kaum von einem Bürger unterscheidet. Dies impliziert Zweifaches: Einerseits entwirft das Pseudonym eine Glaubensvorstellung, die sich nicht vorschnell mit offensichtlich überweltlichen oder spirituellen Ausdrucksformen wie Askese oder Mystik identifizieren ließe. Andererseits wird die existenzielle Gratwanderung deutlich zwischen einer verflachenden bürgerlichen Lebensführung, die sich im Endlichen erschöpft und einer glaubenden Lebensführung, der das Endliche gleich gültig ist wie das Unendliche. Das Endliche kann sich somit erschöpfen oder durch das Unendliche neu geschöpft werden, was der Dimension des Wunders am Paradoxen entspricht: Das Sublime verwandelt sich ins Bodenständige³⁴. Entscheidend ist dabei die leidenschaftliche Bewegung, die durch den Stachel des Absurden initiiert wird. Das entsprechende *Initium* zielt auf ein schöpferisches Anfangen ab im Sinne der unendlichen Bewegung, die sich in einem Punkt konzentriert:

Der Ritter wird da für das erste die Kraft besitzen, den ganzen Inhalt des Lebens und die Bedeutung der Wirklichkeit in einem einzigen Wunsche zu konzentrieren. [...] Sodann wird der Ritter die Kraft besitzen, das gesamte Resultat einer Gedankenoperation in einem Bewußtseinsakt zu konzentrieren.³⁵

33 Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, 29.

34 Vgl. ebd., 37.

35 Ebd., 38f.

Das diskursive Denken wird in seiner fortschreitenden Entfaltung – in seinem Weitergehen – mit einer Gedankenfigur kontrastiert, die sich am Schöpferischen orientiert, was im Moment des zündenden Initiierens angelegt ist. Dies impliziert ein je unterschiedliches Selbstverständnis des Geistes. Die unendliche Reflexion des wissenden Begreifens spiegelt eine Bewegung, die Johannes de Silentio als hegelianisches Trugbild disqualifiziert und mit der existenziellen Bewegung genannter Leidenschaft kontrastiert. Der Kontrast resultiert aus der Verschränkung sokratischen Nichtwissens mit dem Ur-Sprung des Schöpferischen. Das Unvermittelte und gleichzeitig nicht Vermittelbare führt uns zurück zur Verwandlung des Unendlichen im Endlichen: Die schöpferische Konzentration spannt die vermeintlichen Gegensätze zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit zusammen ohne diese *logisch* aufzuheben.

Den Glauben präfigurierend erzählt das Pseudonym von einem Ritter der Liebe, dessen Leidenschaft durch den Schmerz des Liebeskummers angestachelt wird. Das äußerliche Scheitern im Bereich der Endlichkeit wird verinnerlicht bzw. so verdichtet und konzentriert, dass das äußere Opfer im Sinne des Verlusts mit einem Gewinn korreliert. Der existenzielle Verlust wird so durch die geistige Spannkraft oder Elastizität aufgehoben. Der Geist beinhaltet also einen Möglichkeitssinn, der die endliche Wirklichkeit aufbricht und in diesem Bruch die kausale Struktur von Unmöglichkeiten im Endlichen durchbricht. Diese konzentrierende Bewegung, die als Vorstufe des Glaubens betrachtet werden kann, wird mit dem Ausdruck der „unendlichen Resignation“ versehen. Der Bruch in der Wirklichkeit lenkt unser weltliches Bezogen sein, unseren Willen, nach innen und führt eigentlich zu einer *inadaequatio rei ad intellectum*. Die existenziell-ironische Unangemessenheit³⁶ verdichtet sich in der Resignation. Das in der Resignation angelegte Opfer und die damit verbundene Verzichtleistung versöhnt einerseits existenzialdialektisch mit dem Dasein, andererseits verweist diese in einen verklärenden Bereich des Leidens, der seinen Ausdruck in einer Theologie des Kleides³⁷ findet:

36 Auf S. 47 wird dieses Motiv von Silentio dahingehend vertieft, dass Ironie und Humor als zwei Leidenschaften gelten, die auf sich selbst reflektieren und in den Bereich der unendlichen Resignation gehören. Im Kontext von Kierkegaards Stadienlehre bilden diese Kategorien Übergangsformen: Die Ironie bezeichnet den Übergang vom ästhetischen zum ethischen Stadium, während der Humor vom ethischen zum religiösen Stadium überleitet. Die Bewegung des Glaubens selbst ist ausserhalb meiner selbst und impliziert die Transzendenz Gottes, die in die Immanenz des Menschen einbricht.

37 Vgl. Peterson, *Marginalien zur Theologie*, 41-55.

Die unendliche Resignation ist jenes Hemd, von welchem in einer alten Volkssage erzählt wird. Der Faden wird unter Tränen gesponnen, mit Tränen gebleicht, das Hemd in Tränen genäht, aber dann schützt es auch besser als Stahl und Eisen. Das Unvollkommene in dieser Volkssage ist, daß ein Dritter dieses Leinen verarbeiten kann. Das Geheimnis im Leben ist, daß jeder sich das Hemd selbst nähen muß, und das Merkwürdige ist, daß ein Mann es ebensogut wie eine Frau nähen kann.³⁸

Das existenzielle Leiden stellt die leidenschaftliche Bewegung dar, die den Einzelnen nackt und schutzlos dem Leben aussetzt. Diese Nacktheit scheint sich nun mit einem Konzept der Gnade zu bedecken, indem das Hemd schützt. Theologisch gesprochen: indem es den Menschen umhüllt. Mit diesem narrativ-lyrischen Einsprengsel vollzieht Johannes de Silentio gleichzeitig den fließenden Übergang vom Ritter der Liebe zum Ritter des Glaubens, der angesichts des Absurden nicht bloß resigniert, sondern an das Absurde *glaubt*. Während ich die Unmöglichkeit in der Endlichkeit erkenne und einsehe, glaube ich unendlich an die Möglichkeit, „daß bei Gott alles möglich ist“³⁹. Diesen Umschlag scheint Silentio selbst an eine Grenze zu treiben und wirft ein zusätzliches Licht auf das Pseudonym: Da Kierkegaard selbst nicht in der Lage war, diesen Umbruch innerlich zu aktualisieren, projizierte er diesen in seine fiktive Figur hinein. Diese biografische Lesart drängt sich natürlich auf, da Kierkegaard in Bezug auf sein gebrochenes Verlöbniß mit Regine Olsen Ritter der Liebe und des Glaubens war. Dies soll an späterer Stelle im Kontext von Max Brod näher untersucht werden.

Der fließende Übergang deutet gleichzeitig auf das prekäre Verhältnis zwischen Philosophie (Wissen) und Religion (Glauben) hin, zwischen ewigem Bewusstsein und der Liebe zu Gott. Die Resignation korrespondiert dabei mit der Philosophie, indem ich die entsprechende Bewegung „durch mich selbst“⁴⁰ vollziehe und durch Verzicht zu mir selbst komme, während ich durch Glauben über mich selbst gelange, indem auf das Endliche nicht verzichtet wird, sondern glaubend erwartet wird. Auf Abraham bezogen, bedeutet dies folgendes: „Abraham verzichtete nicht durch den Glauben auf Isaak, sondern durch den Glauben bekam er Isaak.“⁴¹

Durch eigene Kraft kann ich mich von der Endlichkeit oder von meiner Liebe abwenden, aber nur durch den Glauben kann ich sie (die Endlichkeit und oder die Liebe) wieder bekommen. Die Wiederholung wird dabei zur schöpferischen

38 Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, 41.

39 Ebd., 42.

40 Ebd., 44.

41 Ebd., 44.

Kategorie des Glaubens, zum Denkwiderstand, wobei Denken und Glaube antagonistisch verstanden werden: „[...] weil der Glaube gerade da beginnt, wo das Denken aufhört.“⁴² Das ethische Stadium bewegt sich zwar auf das religiöse zu, aber erfährt doch einen Bruch, welcher die beiden Stadien in einen unveröhnlichen Widerspruch zueinander setzt. Abraham muss die Kategorie und Kriterien des Ethischen ausschalten, um das Religiöse existenziell auszuhalten. Dieses Problem bildet das Zentrum der Schrift *Furcht und Zittern* und fällt unter den stehenden Begriff der teleologischen Suspension des Ethischen.

4.1.3 Die teleologische Suspension des Ethischen

Die teleologische Ausrichtung des Ethischen haben wir im Hegel-Teil als Grundierung dieser Arbeit kennengelernt. Abraham erschien darin als partikularistische Reizfigur. Johannes de Silentio setzt bei der hegelschen Auffassung des Ethischen an, bei der das Einzelne sich in den Dienst des Allgemeinen stellt. Diese metaphysische Geste der Unterwerfung, die in der *Subjekt*philosophie ihren Höhepunkt hat, steckt das Feld griechischer Denktopographie ab:

Denn wenn das Ethische, d. h. das Sittliche, das Höchste ist und somit nichts Inkommensurables im Menschen auf eine andere Weise übrigbleibt, als daß dieses Inkommensurable das Böse ist, d.h. das Einzelne, welches doch in dem Allgemeinen ausgedrückt werden soll, dann bedarf man keiner anderen Kategorien als der, welche die griechische Philosophie besaß oder welche sich durch ein konsequentes Denken aus diesen ableiten lassen.⁴³

Diese Form der Metaphysik wird verneint und gleichzeitig so in eine existenzielle transformiert, indem die gedankliche Bewegung der Dialektik existenzdialektisch umgedeutet wird: *Durch* das Allgemeine hindurch wird der Einzelne absolut sich selbst, so dass er in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten steht. Dieser Absolutheitscharakter – oder eben metaphysische Charakter – resultiert aus der Nichtvermittelbarkeit des Glaubens, welcher in seiner Inkommensurabilität keinen adäquaten logischen Ausdruck findet. Johannes de Silentio kann deshalb logischerweise darüber nicht sprechen bzw. keine entsprechend fortschreitende dialektische Gedankenbewegung vollziehen. Sein sprechender Name kann nur das Unausprechliche des Glaubens als ein verborgenes Geheimnis umkreisen, was sich in einer entsprechenden Textbewegung der Wiederholung spiegelt:

42 Ebd., 49.

43 Ebd., 50.

Der Glaube ist nämlich dieses Paradox, dass der Einzelne höher steht als das Allgemeine, doch wohlbemerkt so, daß die Bewegung sich wiederholt, daß er also, nachdem er in dem Allgemeinen gewesen ist, nun als der Einzelne sich isoliert als höher als das Allgemeine.⁴⁴

Wenige Zeilen später:

Der Glaube ist eben dieses Paradox, daß der Einzelne als der Einzelne größer ist als das Allgemeine, daß er diesem berechtigt gegenübersteht, nicht subordiniert, sondern übergeordnet, doch wohlbemerkt so, daß der Einzelne nachdem er als der Einzelne dem Allgemeinen untergeordnet wurde, nun durch das Allgemeine der Einzelne wird, der als der Einzelne übergeordnet ist; daß der Einzelne als der Einzelne in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten steht.⁴⁵

Das vermeintlich Irrationale eines potenziellen Mörders wird zu etwas Transrationalem umgedeutet, indem die Bewegung durch das Rationale hindurch geht, um sozusagen *Dialogos* zu werden. Dadurch scheint eine neue Form der Vernunft auf, die sich aus dem Paradox heraus neu erschafft. Die darin enthaltene schöpferische Dimension bedeutet eine Erweiterung des Rationalen und nicht der Umschlag ins Irrationale. Das schöpferische Moment zeigt sich gleichzeitig in einem ästhetisch-rhetorischen Verfahren, welches die Textualität prägt. Johannes de Silentio steht nicht per se für das Schweigen, sondern für leise Töne, was nicht mit einer absoluten Leerstelle als Stille im Sinne Gomringers zu verstehen ist:

schweigen schweigen schweigen
schweigen schweigen schweigen
schweigen schweigen
schweigen schweigen schweigen
schweigen schweigen schweigen⁴⁶

Der Text bewegt sich, aber eigenartig: Das Paradox beruht auf einer ästhetischen Inszenierung, bei der sich nicht der Gedanke bewegt, sondern der Einzelne, indem das Wort der einzigartigen Singularität zu einem Rhythmus der Syntax oder einem syntaktischen Rhythmus wird: der Einzelne. Als existenzieller Gegenbegriff zum allgemeinen Sein bekommt dieser nahtlos wieder Name und Gesicht,

44 Ebd., 50.

45 Ebd., 51.

46 Gomringer, *konstellationen, ideogramme, stundenbuch*, 77.

indem die Gedankenfigur der Wiederholung wieder mit dem Narrativ von Abraham verknüpft wird, der das Paradox in dialektischer Lyrik verkörpert.

Dass Abraham den Rahmen des Denk- und Vorstellbaren sprengt, zeigt sich auch darin, dass er nicht als tragischer Held gilt, da er seinen Sohn nicht zugunsten einer höheren sittlichen Idee opfern muss, sondern im Kontext einer „Idee“, die keinen sittlichen Bezug hat. Das Ethische wird hier selbst zur Versuchung, indem es Abraham auffordert, seinen eigenen (ethischen) Standpunkt aufzugeben, indem das Ethische mit dem Göttlichen identifiziert wird. Diese Identifizierung beruht auf einem Prinzip der Personalität, welches von einer Beziehung zwischen Mensch und Gott ausgeht. Diese Beziehung impliziert ein absichtsvolles und willentliches Verhältnis zur Transzendenz. Diese bildet den substantiellen Unterschied zu Hegel, wo sich das Moment der Beziehung in der Immanenz des Selbstbewusstseins auflöste, was letztendlich dem Kulminationspunkt einer griechischen Metaphysik entspricht, die sich auf Folie einer apersonalen Gottesvorstellung entwickelt hat. So bewegt sich das Pseudonym durch ein Narrativ, um in Abraham eine glaubende Existenzform mit dem Prinzip der Personalität verschränkend anzudeuten:

Auf welche Weise existierte dann Abraham? Er glaubte. Dies ist das Paradox, durch welches er an der Spitze bleibt, welches er nicht deutlich machen konnte für irgendeinen anderen; denn das Paradox ist, daß er sich als der Einzelne in ein absolutes Verhältnis zum Absoluten setzt.⁴⁷

In dem Maße wie Abraham sich nicht deutlich machen konnte für irgend einen anderen und bei der Andeutung bleibt, so deutet Johannes de Silentio auf das Geheimnis des Religiösen hin: Indem er wiederholt, was auf der Ebene des Geistes einer grabenden Bewegung entspricht, die durch die Möglichkeit einer Unmöglichkeit motiviert wird, dass der Einzelne sich zum Absoluten in ein Verhältnis setzen kann. Und dies ist keine Idee, sondern betrifft ein konkretes Verhalten.

Der Begriff des Paradoxes⁴⁸ entzündet sich an Abraham bzw. an der teleologischen Suspension des Ethischen, die den existenziellen Zugriff auf den Begriff

47 Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, 57.

48 Vgl. dazu folgende Ausführung von Olesen Larsen: „Dieser Glaube ist paradox, weil er sich nicht aus dem menschlichen Bewußtsein ableiten lässt, oder besser, weil er in etwas gründet, das sich nicht aus dem im Bewußtsein Gegebenen ableiten läßt. [...] Als erklärende Anmerkung will ich hinzufügen: sein Gegenstand ist nicht ohne weiteres etwas Objektives, sondern das, was den Glauben qualifiziert, was ihn zum Glau-

des Glaubens ermöglicht. Die Subjektivität des Einzelnen steht in einem Verhältnis zum Prinzip der Subjektivität: zu Gott, der jenseits aller Vergegenständlichung bzw. der Objektivierung liegt. In diesem Sinne wird das Paradigma des Bewusstseins durch jenes der Existenz ersetzt, um den gewonnenen Begriff des Paradoxes in einem zweiten Schritt auf das Christentum bzw. auf Jesus zu beziehen:

Man wird gerührt, man sehnt sich in jene schönen Zeiten zurück, süß schmeichelnde Sehnsucht führt einen hin zum Ziel des Wunsches, Christus in dem verheißenen Lande umherwandeln zu sehen. Man vergißt die Angst, die Not, das Paradox. [...] War es nicht entsetzlich, daß dieser Mensch, der zwischen den anderen einherging, Gott war, war es nicht entsetzlich mit ihm zu Tisch zu sitzen?⁴⁹

Olesen Larsen nimmt diesen Faden auf und geht genauer auf das Verhältnis zwischen Christentum und Existenzphilosophie bei Kierkegaard ein. Kierkegaard setzt die Existenz als Forderung des Christentums. Der christliche Glaube soll vom Paradox her seine Bestimmung finden und gleichzeitig Parameter einer humanen Existenz angeben: „Kierkegaard hat vom Christentum aus die Existenz als den Ort entdeckt, wo sich dies vollzieht; und er hat von der humanen Existenz aus das Christliche als das Wunder bestimmt.“⁵⁰

Die Kategorie des Wunders ist die entscheidende, bei der Gott sich in der Zeit bzw. historisch offenbart und ereignet⁵¹ und sich nicht zu einer philosophischen Idee ausdünn, bei welcher das grammatikalische Geschlecht des Seins zu einem verräterischen Indikator eines Neutrums und einer Neutralität wird. Der Wechsel vom Neutrum in das spezifische Paradox des Christentums ereignet sich im Sprung in den Glauben. In die Sprache der Theologie und der christlichen Dogmatik übersetzt, bedeutet dies, dass der Heilige Geist es dem Menschen ermöglicht, seine Existenz zu erneuern, indem der Glaube an die Sündenvergebung durch Jesus lebendig wird. Der existenzielle Charakter geht also nicht aus dem Gedanken hervor, sondern aus dem Paradox, dass Gott sich verkörpert und das Wort Fleisch wurde. Der Glaube wird dabei zum Glauben an das Paradox, an welches sich die unterschiedlichen Pseudonyme in Kierkegaards Werk immer

ben macht und also nur für den Glauben da ist, wenn er kraft dessen glaubt. In all den Ausdrücken, die wir nannten: das Paradox, das Absurde, die Möglichkeit usw., kommt nichts speziell Christliches vor.“ (Olesen Larsen, *Søren Kierkegaard*, 28)

49 Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, 61.

50 Olesen Larsen, *Søren Kierkegaard*, 61.

51 Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, 75.

wieder annähern, um im Subtext Kierkegaards gesuchte Authentizität anzudeuten: um als Mensch – als Kierkegaard – im Glauben an die Versöhnung zu existieren. Auch im Glauben, dass es eine Versöhnung bzw. Wiederholung mit Regine gibt, von der er sich entlobt hat.

Als Bedingung dieser Möglichkeit gilt es ein so genannter Glaubensritter zu sein, der Abraham durch die Suspension des Ethischen für Kierkegaard verkörpert. Im *Problem II* wird die Suspension des Ethischen als absolute Pflicht gegenüber Gott in Richtung einer neuen Ethik geleitet, die sich aus dem Akt des Glaubens herleitet. Abraham hält das „Martyrium der Unverständlichkeit“⁵² aus, indem er durch die Bereitschaft seiner Tat das Verhältnis zum Absoluten bezeugt. Dieses Bezeugen ersetzt die Verabsolutierung der Pflicht als ein Allgemeines im Sinne Kants. Da wird Religion in die Immanenz menschlichen Bewusstseins übersetzt, so dass moralische Ideen der menschlichen Vernunft zugänglich werden. Diese (kantische) Sichtweise geht von der Autonomie des Willens aus, der sich freiwillig der Vernunft unterordnet. Gott dünnt sich dabei zu einer moralischen Idee aus⁵³. Jenseits dieses Autonomieverständnisses der Vernunft liegt dann notwendigerweise der Irrationalismus. Genanntes Zeugnis relativiert den ethischen Standpunkt (der Pflicht), aber genau genommen opfert er ihn nicht, sondern überhöht und verschiebt ihn. Diese neue – verrückte – Ethik bringt die spezifische Qualität des Opfers wie folgt zum Ausdruck:

52 Ebd., 75.

53 Vgl. dazu C. Stephan Evans Ausführung: „The main point of *Fear and Trembling*, on my reading, is not that faith is opposed to morality, but that genuine religious faith cannot be *reduced* to a life of moral striving, or completely understood using only the categories of a rationalistic morality.“ (Evans, *Faith as the Telos of Morality*, 10) Glaube und Moral müssen nicht als unversöhnlicher Gegensatz aufgefasst werden. Denn das Dilemma selbst birgt einen verschränkenden Charakter, der den Konflikt keineswegs auflöst, aber ein neues Gefüge der Orientierung bietet. Mooney deutet dies wie folgt an: „The most satisfactory and complete reading takes the teleological suspension to describe a moment of transitional conflict. There is unsettling confusion in the shift from an ethics identified exclusively with ‚the universal‘ to a more complex ethicoreligious orientation. Experiences from within by someone caught in this transition, there will be crisis that *seems* like a suspension of ethics. But only a commonplace morality that absolutizes the claims of community, communication, and reason is set aside. Later, this conventional morality will be integrated within a broader ethicoreligious perspective.“ (Mooney, *Knights of Faith and Resignation*, 79f.)

Er muß Isaak lieben von ganzer Seele; indem Gott ihn fordert, muß er ihn womöglich noch stärker lieben, und nur dann kann er ihn *opfern*; denn diese Liebe zu Isaak ist es ja, die durch ihren paradoxen Gegensatz zu seiner Liebe zu Gott seine Tat zu einem Opfer macht. Aber dies ist die Not und die Angst im Paradox, daß er sich, menschlich gesprochen, in keiner Weise verständlich machen kann.⁵⁴

Essenz dieser Not ist das Fürchten und Zittern, was letztlich jedoch einen Glauben existenziell bezeugt, bei dem der Einzelne sich absolut zum Absoluten verhält; als wirkliche Beziehung zur Transzendenz. Chiffre dieser Wirklichkeit ist der schöpferische Augenblick, bei dessen Spannung die Wirklichkeit des Geistes aufzuscheinen vermag. Bei Abraham geschieht dies mit einer Bewegung, „durch die er seine Seele zurückversammelt auf das Wunder.“⁵⁵ Im Wunder wird das Ethische gebündelt bzw. neu erschaffen. Oder: Das Paradox stellt den Einzelnen über das Allgemeine, was zum Kriterium echter Religiosität erhoben wird. Mit den Ausführungen in *Problem III* wird die schöpferische Dimension mit der Problematik des Schweigens verwoben. Der entscheidende Faden bildet dabei das Motiv der Verborgenheit. In diesem Motiv verbirgt sich gleichzeitig die Nähe zum jüdischen Denken. Folgender berühmte Tagebucheintrag aus Gilleleie vom 1. August 1835 unterstreicht die Problematik zwischen Ver- und Entbergung:

Es kommt darauf an, meine Bestimmung zu verstehen, zu sehen, was Gott eigentlich will, daß *ich* tun soll; es gilt eine Wahrheit zu finden; die Wahrheit ist *für mich, die Idee zu finden, für die ich leben und sterben* will. [...] Was nützte es mir, daß die Wahrheit vor mir dastände kalt und nackt, gleichgültig, ob ich sie anerkannte oder nicht, eher ein ängstliches Schauern bewirkend als eine vertrauensvolle Hingabe? [...] Es ist dieses innere Handeln des Menschen, diese Gotteseite des Menschen, worauf es ankommt, nicht eine Masse von Erkenntnissen; denn die werden wohl folgen und werden sich dann zeigen nicht als zufällige Aggregate oder als eine Reihe von Einzelheiten, eine neben der anderen, ohne ein System, ohne einen Brennpunkt, in welchem alle Radien sich sammeln. Einen solchen Brennpunkt habe ich wohl auch gesucht.⁵⁶

Die Metapher der nackten Wahrheit stellt für Hans Blumenberg „die Indifferenz des Objektiven“⁵⁷ dar, welche zum Selbstbewusstsein der aufklärerischen Vernunft gehört und sich mit der Metapher des Lichts verschränkt. Kälte und Nackt-

54 Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, 68.

55 Ebd., 72.

56 Kierkegaard, *Die Tagebücher 1834-1855*, 43-46.

57 Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 57.

heit charakterisieren die objektive Wahrheit, die über das Paradigma der Evidenz gesteuert wird. Das Licht der Vernunft beleuchtet den Gegenstand, so dass der Gegenstand und das Denken in Übereinstimmung sind. Gerade vor dieser Stimmigkeit schreckt Kierkegaard zurück. Darin zeichnet sich für ihn ein *horror vacui* der Bedeutungslosigkeit ab. Bedeutung lehnt sich an eine vertrauensvolle Hingabe an, wo der Mensch *in* Wahrheit leben kann und nicht bloß von außen Wahrheit methodisch konstatiert. Die subjektive Wahrheit erfordert einen Brennpunkt, wo die Fäden der eigenen Existenz gebündelt werden. Gerade dieser von Kierkegaard gesuchte Brennpunkt konstituiert die Verborgenheit und das Geheimnis des (heiligen) Geistes. Flucht- oder eben Brennpunkt bildet Abraham, dessen Handeln gerade nicht evident ist. Seine Wahrheit ist eine um- und verhüllte. Wobei die Verhüllung nicht bloß das Gegenteil der nackten Wahrheit meint, sondern in einer schöpferischen Dimension der Freiheit liegt.

An dieser Stelle wird auch nochmals die Diskrepanz zu Hegel deutlich, bei dem das Ethische das Allgemeine ist, welches es zu offenbaren gilt. Sich als Einzelner zu verbergen, impliziert eine Systemverweigerung und ist unethisch bzw. Sünde. In diesem Kontext bedeutet die Pseudonymie neben der Skizze eines möglichen Existenzentwurfs die Verbergung der Innerlichkeit (Kierkegaards). Damit soll das Geheimnis der Persönlichkeit bewahrt werden, die sich per se nicht vermitteln lässt. Johannes de Silentio steht paradigmatisch für diese Verschränkung. Die Verborgenheit wird letztlich zum *Movens* des Textes, der in der Bewegung die Spannung zwischen Zeigen und Verstecken erzeugt: „Der Weg, den ich zu gehen habe, ist, die Verborgenheit dialektisch durch die Ästhetik und die Ethik durchzuführen; denn es geht darum, daß die ästhetische Verborgenheit und das Paradox sich in ihrer absoluten Verschiedenheit zeigen.“⁵⁸

Dem Ästhetiker bieten die Verborgenheit bzw. die Verschwiegenheit subjektive Spielformen an, indem er im erotischen Sinne Verstecken spielen kann. Die Verwicklung bedeutet Reiz. Indem der Ästhetiker jedoch in letzter Konsequenz mit seinem eigenen Selbst Verstecken spielt, droht ihm, dass er sein eigenes Ich verspielt. Dem wird der ethische Drang entgegengesetzt, der Offenbarung und Objektivierung zum Ziel hat. Weil jedoch die Verschwiegenheit zur Grundbestimmung der Innerlichkeit gehört, ist die Subjektivität des Einzelnen unabdingbar, dies aber im Sinne einer Transparenz gegenüber Transzendenz. Gerade hier liegt aber gleichzeitig das Problem des Geheimnisses undurchschaubarer Personalität, da das Schweigen des Einzelnen nicht eindeutig auf den Bereich der Ästhetik oder der Religion verweist: „Gehe ich weiter, dann stoße ich beständig an das Paradox an, das göttliche und das dämonische, denn Schweigen sind beide.

58 Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, 79.

Schweigen ist Bezauberung des Dämons; und je mehr da geschwiegen wird, desto furchtbarer wird der Dämon, aber Schweigen ist auch der Gottheit Einverständnis mit dem Einzelnen.⁵⁹ So bildet das Schweigen die Spitze einer Ambivalenz, die letztendlich als dieses unberechenbare Paradox Furcht und Zittern auslöst. Dies deutet wiederum auf Kierkegaards ureigene Situation hin, bei dem die Melancholie sein innerstes Geheimnis bildet, das ihn glaubend *und* dämonisch macht: „Solche Naturen sind vom Grund auf im Paradox, und sie sind keineswegs unvollkommener als andere Menschen, nur daß sie entweder verloren sind im dämonischen Paradox oder erlöst werden im göttlichen.“⁶⁰

Um die verschiedenen Nuancen der Verborgenheit auszuloten, greift Silentio unterschiedliche literarische Skizzen auf. Ein besonderes Gewicht bekommt dabei die Sage von *Agnete und dem Meermann*: Der Meermann ist ein Verführer, der durch sein Spiel das Verborgene der Agnete hervorlockt. Durch ihre absolute Unschuld findet im Meermann eine Transformation statt, so dass er Agnete nicht mehr verführen kann. Das einsetzende Sündenbewusstsein lässt ihn die Bewegung der Reue machen, wodurch er sich zum Einzelnen wandelt. Es braucht jedoch zusätzlich die Bewegung des Absurden als eine glaubende Bewegung. Die Bewegung des Glaubens steht jedoch außerhalb seiner Macht. Die entscheidend schöpferische Konzentration liegt im Glauben, der jedoch nicht in der Bewegung des Absurden liegt, sondern im Sprung selbst. Existenzphilosophisch bleiben wir hier bei einem dämonisch gesättigten Denkwiderstand stehen, der den entscheidenden Punkt des Durchbruchs vor Augen hat: „Aus eigener Kraft kann er nur die Bewegung der Reue machen, aber er braucht auch absolut seine ganze Kraft dazu, und deshalb kann er unmöglich wieder durch eigene Kraft zurückkommen und die Wirklichkeit ergreifen.“⁶¹ Durch eigene Kraft zurückkommen, um die Wirklichkeit zu ergreifen, impliziert Transparenz und Evidenz, wodurch das Objektiv-Ethische offenbar werden kann. Dies wäre jedoch eine Denkbewegung der Bemächtigung, welche die Wirklichkeit begreifen und entsprechend benennen kann.

Abraham nimmt sich da heraus und bildet deshalb die Ausnahme, weil sein Schweigen mit einem fundamentalen Unvermögen, nicht sprechen zu *können* verbunden ist. Dieses Unvermögen verweist auf das Wesentliche der Verbergung, durch das spannungsvolle Hindeuten auf die göttliche Instanz, die sich über das Ethische hinaus verbirgt. Wir Leser, Johannes de Silentio und vor allem Kierkegaard können Abraham entsprechend nicht verstehen. Als Ritter des Glau-

59 Ebd., 81f.

60 Ebd., 99.

61 Ebd., 93.

bens verkörpert er den Sprung, durch den er glaubend die Wirklichkeit wieder empfängt, bzw. Isaak zurückbekommt. Seine Leidenschaft als Existierender ist gleichzeitig durchbrechender Glaube, während dem Pseudonym seinerseits dieser Mut und diese Radikalität versagt bleiben. Ein existenzieller Mut, der darauf beruht, dass Gott das religiöse Geheimnis ist, wahr und – sieht: „denn er sieht in das Verborgene [Matth. 6,6] und kennt die Not und zählt die Tränen und vergißt nichts.“⁶² Unsere Sehgewohnheit beruht auf der Sichtbarmachung der Welt, sie beruht auf Evidenz und der sich entsprechend legitimierenden Ethik, die per se lichtvoll und vernünftig ist. So gesehen speist sich das existenzielle Moment des Glaubens aus der Spannung, die aus der Verbergung resultiert, aber ins Verborgene sehen kann. Das Verborgene konstituiert als Geheimnis die spannungsvolle Verschränkung zwischen Glauben und Wissen und verleiht dieser Spannung eine existenzielle Prägung. Der faszinierende Brennpunkt liegt letztendlich bei der Denkstruktur in Bezug auf die Unsichtbarkeit, die jedoch aus der Perspektive des Sichtbaren „angeschaut“ wird. Der existenzielle Blick erkennt den Widerstand und bildet dazu die existenziellen Leitbegriffe des *Absurden* und des *Paradoxes*. In dieser religionsphilosophischen Selbstvergewisserung entsteht zwischen Christentum und Judentum eine Wahlverwandtschaft, dies in Absetzung zum Griechentum. Wobei es gleichzeitig entscheidende Differenzen zwischen Christentum und Judentum herauszuarbeiten gilt, die sich im Phänomen der Annäherung an die Kategorie des Geheimnisses deuten lassen. In einem Übergangskapitel ziehen wir darum herum die Kreise.

4.1.4 Übergang: Geheimnis und Verantwortung bei Derrida

„Ich zittere vor dem, was über mein Sehen (*voir*) und mein Wissen (*savoir*) hinausgeht, wiewohl es mich bis ins tiefste Innere, bis in die Seele und in die Knochen, wie man sagt, betrifft.“

JACQUES DERRIDA, DEN TOD GEBEN

Im Übergang zu Max Brod lohnt es sich, unser Augenmerk auf Derrida zu richten, der sich in *Den Tod geben* mit dem Begriff des Geheimnisses so auseinandersetzt, dass er sich religionsphilosophisch fruchtbar machen lässt:

Die Religion ist Verantwortung oder sie ist nicht. Ihre Geschichte hat Sinn nur in einem *Übergang* zur Verantwortung. Ein solcher Übergang durchläuft oder erduldet die Prüfung, die das ethische Bewußtsein schließlich vom Dämonischen, von der Mystagogie und vom

62 Ebd., 112.

Enthusiasmus, vom Initiatischen und Esoterischen befreit wird. Religion im echten Sinne des Wortes könnte es in dem Moment geben, wo die Erfahrung der Verantwortung sich dieser Form des Geheimnisses entzieht, welches das dämonische Mysterium genannt wird.⁶³

Mit genealogischem Blick folgt Derrida der Geschichte des Geheimnisses in ihren Brüchen und Umbrüchen bzw. den tektonischen Verschiebungen, die sich in diesem Narrativ zeigen oder verbergen. Eine nicht unsichtbare, doch eher dialektische Hand scheint da am Werk zu sein, so dass das orgiastische Mysterium im heidnischen Kult im Platonismus gezähmt bzw. aufgehoben wurde. Man kann darunter auch den Topos des Übergangs vom Mythos zum Logos verstehen, bei dem das Orgiastische kontrolliert oder der Vernunft unterworfen wird. So betrachtet kann bereits bei Platon von einer Subjektphilosophie gesprochen werden, bei der die Etymologie mit der Geste der entsprechenden Unterwerfung einhergeht. Platons Übergang zur Verantwortung bedeutet einerseits die Loskettung aus dem orgiastisch-dunklen Höhlenraum als elementarer, archaisch-körperhafter Raum, der als verborgener Erdinnenraum einen Nachhall unterirdischer Mysterienorte darstellt. Platons Umkehr wendet sich andererseits einem neuen Mysterium zu, das sich aus der Absonderung vom Körperlichen ergibt: der unsterblichen Seele. Dieses Sich-Ergeben bildet eine Präfiguration dessen, was Derrida mit seinem Titel aufscheinen lässt: *Den Tod geben* bezieht sich hier auf Platons berühmtes Diktum: Philosophie als Sterben lernen. Dies im Sinne einer Weganleitung – will heißen: einer Methode, die sich als Dialektik versteht und als Telos die Idee des Guten vor Augen hat. Diese Redewendung ist bereits wiederum verfänglich, handelt es sich doch bei dieser Idee um etwas Unkörperliches und Unsichtbares. Gleichwohl versteht sich die Idee als Überhöhung des wahrgenommenen Weltbereichs, einem Bereich, der sich durch die Lichtverhältnisse entdecken ließ. So impliziert der Prozess des Aufdeckens ein rein geistiges Entdecken, indem das sinnlich wahrnehmbare Licht überwunden – genauer: verinnerlicht wird. Die subjektivierende Interiorisierung etabliert das neue Geheimnis, indem die Seele sich auf sich selber konzentriert, als Versammlung der Seele auf sich selbst. Das Mysterium ist zugleich philosophische Methode, indem das Subjekt prozessiv dem Grenzwert absoluter Unsichtbarkeit zusteuert, und dabei zunehmend in die ordnende Kraft der Idee des Guten eingeht. Den Tod bzw. die Unsterblichkeit vor Augen habend. Als imaginäres erotisches Begehren, das sich nach der Koinzidenz zwischen Tod und Leben sehnt. Durch Teilhabe an dieser vermeintlichen Transzendenz lernt das Subjekt sterben, wird lichtvoll und gar er-

63 Derrida, *Den Tod geben*, 332.

leuchtet, sozusagen als tödliche Selbsterweckung. Als eine Reflexivität, deren Licht auf das Selbst bricht und in deren Brechung der Ruf nach dem *Erkenne Dich selbst* erklingt. Das Geheimnis beruht auf der sich absondernden Teilhabe an einer Transzendenz, die sich durch Teilhabe in Immanenz verwandelt. Diese Verwandlung könnte sodann als Zauber des Logos gelten, der den Mythos in sich so wahr, aber neu definiert: Als ein Spannungsverhältnis zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, geprägt durch eine Metaphorik des Lichts. Die Absonderung des dunklen Körpers und die Unsichtbarkeit werden konstitutiv für ein geheimnisvolles Licht.

Die zweite paradigmatische Verschiebung des Geheimnisses ortet Derrida im Christentum, das das Geheimnis als *mysterium tremendum* versteht. In das Geheimnis, das Zittern macht, hat sich eben auch Kierkegaard mit *Furcht und Zittern* eingeschrieben. Entscheidend wird dabei die Schnittstelle für einen jüdisch-christlichen Dialog, bei der Transzendenz gesetzt wird, die nicht als immanentes Wissen im Subjekt eingehen kann, sondern ein unergründbares Geheimnis bleibt. Dieses Geheimnis der Transzendenz lebt oder besser bebt aufgrund eines Verdrängungsprozesses, bei dem einerseits die Subjektivität durch Personalität ersetzt wird und andererseits die apersonale Idee des Guten durch ein personales Gottesverständnis aufgebrochen wird, bei dem das Gut-sein der Ordnung durch die willentliche Gabe Gottes in Form der Güte ersetzt wird. Die zitierte Verantwortung ist nun insofern übergegangen oder weiter gegangen, als sie sich auf konstitutiv Anderes bezieht und sich als Antwort auf eine personale Instanz versteht, welche die Seele durchdringt, aber selber außer Reichweite des Blicks der Seele bleibt. Dieser Umbruch bedeutet eine erhöhte Spannung zwischen der bereits bei Platon genannten Polarität zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, wobei nun die existenzielle Dimension des Paradoxes einbricht: Denn es geht nicht mehr um die Selbsterkenntnis, die von einem erotisch-imaginären Grenzwert – sprich von Eros – motiviert wird, sondern um das Verhältnis zu einer Transzendenz, die sich prinzipiell hinter dem Grenzwert verbirgt und sich der philosophischen Metaphorik des Lichts und Horizonts entzieht, um den Begriff der Verantwortung zu extrapolieren, bei dem Wirklichkeit dialogisch verstanden wird.

In Anlehnung an den tschechischen Philosophen Jan Patočka verweist Derrida auf diesen strukturellen Paradigmenwechsel, wobei die Frage nach dem Wesen der Person ungenügend bzw. nicht adäquat thematisiert wird. Eine entsprechende Herausforderung eines Dialogs zwischen Christentum und Judentum drängt sich förmlich auf, auch wenn Patočka aus einem christlichen Selbstverständnis heraus argumentiert. Folgende Ausgangslage verdeutlicht diese Lücke:

Das Unzureichende dieser Thematisierung bleibt also auf der Schwelle der Verantwortung. Sie thematisiert nicht, was eine verantwortliche Person *ist*, das heißt was sie *sein soll*, nämlich dieses die Seele dem Blick der anderen Person Aussetzen, der Person als transzendtem Anderen, als Anderen, der mich anblickt und angeht (*regarde*), aber der mich anblickt und angeht, ohne daß ich, das Ich/ich (*le moi-je*), ihn erreichen, ihn sehen oder ihn in Reichweite meines Blickes halten könnte. Vergessen wir niemals, daß eine ungenügende Thematisierung dessen, was die Verantwortung *ist*, das heißt, was sie *sein soll*, auch eine *unverantwortliche* Thematisierung ist: Nicht zu wissen, kein ausreichendes Wissen noch Bewußtsein davon zu haben, was *verantwortlich* sein heißt, ist an sich schon ein Verfehlen der Verantwortung.⁶⁴

Mit dem Begriff der Verantwortung verbindet sich einerseits ein ethischer Anspruch, der sich intersubjektiv und vernünftig auszuweisen vermag. Darüber hinaus birgt er Schichten, die diesen Bereich transzendieren, um zu ihm zurückzukehren, indem der Begriff des ganz Anderen so gesetzt wird, dass eine nur vernünftige Vereinnahmung prinzipiell nicht möglich, ist. Denn: Das ganz Andere entzieht sich dem Licht der Intentionalität. In dieser Unbegreiflichkeit kündigt sich eine jüdische Ethik an, die das Ethische nicht suspendiert, sondern insofern erweitert, als der Andere eine konzeptuelle Erweiterung erfährt, was paradigmatisch auf die Philosophie des Antlitzes bei Emmanuel Lévinas zutrifft. Da deutet sich eine Verschränkung zwischen dem Narrativ um Abrahams Schweigen an und der Art und Weise, wie der Begriff der Verantwortung in die Verantwortung genommen wird. Mit Blumenberg gesprochen ist eine Theorie der Unbegreiflichkeit von Nöten, um innerhalb der Sprache auf eine Grenze aufmerksam zu machen, an der der Begriff der Verantwortung nicht zu einem Thema oder zu einer These gerinnen könnte. Der Begriff gibt sich nicht zu sehen im Sinne einer Repräsentation. Der Begriff der Verantwortung vergegenwärtigt nichts, was es darin zu sehen gäbe. Mit der indirekten Mitteilung und der damit zusammenhängenden Pseudonymie versucht Kierkegaard dieses Topos griechischen Denkens zu verlassen.

Als solch ein unbegriffener Begriff wird er zu einem paradoxen oder existenziellen Begriff, der von der Struktur eines gewissen Geheimnisses lebt oder für Patocka und Kierkegaard als *mysterium tremendum* bebt: Als Blick Gottes, der sich in seiner furchterregenden Erhabenheit entzieht und doch verpflichtet: Bis zur Opferung des eigenen Sohnes! Während bei Kierkegaard das Motiv der *Opferung* im Vordergrund steht, spricht die jüdische Auslegungstradition von der *Akedah*, der *Bindung* an eine Form der Verantwortlichkeit gegenüber Gott, was es

64 Ebd., 354.

noch genauer zu beleuchten gilt. Kierkegaards Interpretation des Opfers hängt mit einer Opferhaltung zusammen, die historisch bedingt ist. Er möchte eine vernünftelnde Maske des Christentums opfern, um den wahren Charakter des Religiösen wieder zu holen oder zu wiederholen... Da zeigt sich nochmals die gemeinsame Schnittstelle zwischen jüdischer Ethik und dem existenziellen Ansatz Kierkegaards: In der Aufforderung Gottes an Abraham spiegelt sich ein Konzept von Personalität, das unvertretbar ist und von einer geheimnisvollen Einzigartigkeit lebt. Abrahams Situation kann weder nivelliert noch neutralisiert werden. Derrida unterscheidet ganz im Sinne Kierkegaards zwischen Rolle und Person und trifft damit einen zeitlosen Nerv der Zeit, die Einzigartigkeit in verschiedensten Masken simuliert und das Geheimnis variantenreich ästhetisiert, indem Mechanismen der Entschleierung, des Zur-Schau-Stellens und der Neugierde spielen. Bezieht man dies auf Kierkegaards Lebensstadien, so verbleiben der Ästhetiker und der Ethiker in Rollen, während es nur dem religiösen Menschen gelingt, Person zu werden. Konstitutiv für das religiöse Geheimnis ist die Unantastbarkeit, was notwendigerweise mit Heiligkeit in Verbindung steht und im zweiten Teil näher unter dem Begriff von *Kiddusch Haschem* (Heiligung des göttlichen Namens) beleuchtet werden soll: „Das echte Mysterium muß mysteriös *bleiben*, und wir dürfen uns ihm nur annähern, wenn wir es sein lassen, was es ist: verschleiert, entzogen, mysteriös.“⁶⁵

Die Geste der Sorgfalt und Behutsamkeit gegenüber dem ganz Anderen bedeutet als Denkfigur, dass es darum geht, sich dem Geheimnis anzunähern, ohne es identifizieren zu wollen. Der Ausdruck *Korban* unterstreicht diese Geste, durch die in ihm angelegte hebräische Bedeutung der *Annäherung*. Das Geheimnis fordert den Menschen auf, sich dem Heiligen anzunähern, ohne es er- und begreifen zu wollen, was es zerstören würde. Die unendliche Verantwortung *bindet* Abraham an das Geheimnis, das mit Schweigen einher geht oder mindestens mit einer gewissen Lakonik. Gerade darin liegt die jüdische Erfahrung des verborgenen und geheimen Gottes, der nur als Spur der Schrift lesbar, aber nicht leibhaftig fassbar ist. In diesem Kontext vergegenwärtigen wir uns nochmals Hegels Ausführung zu Pompejus, der ins Innerste des Tempels vordrang und enttäuscht war, nichts zu sehen, was sich ihm da (re)präsentiert – und offenbart hätte. Die Offenbarung folgt dabei einer Identitätslogik, die sich mit Geist identifizieren lässt. Dieser Voyeurismus, der die Wahrheit nackt sehen will, was sogar das erotische Element dem platonischen Eros austreibt, wird durch einen Satz Derridas aufgedeckt, der sich als Tautologie verkleidet, um aber insgeheim eine

65 Ebd., 365.

Art Schibboleth zu sein: „Tout autre est tout autre“⁶⁶ lautet die Formel, die so deutsch und idealistisch an klingt wie Fichtes *Ich = Ich*, sich aber vermeintlich tautologisch auf den Anderen beziehend. Der Identität wird ein Spiel der Differenz entgegengesetzt, bei dem jeder andere nicht nur jeder andere ist, sondern: ganz anders. So verschiebt sich insgeheim die Logik zum Primaten der Ethik, die im ausgeführten Sinne unendlicher Verantwortung gleichzeitig das Wesen der Religion ausmacht, indem der Mensch sich nicht nur dem ganz Anderem, Gott gegenüber, zu verantworten hat, sondern jedem anderen, insbesondere den Menschen gegenüber. Ethik wird dabei als eine Beziehung zum Anderen hin fundiert, ohne der Vernunft eine absolute Autonomie einzuräumen.

Doch genau diese Verschiebung gilt es in der Gegenüberstellung zwischen Kierkegaard und jüdischem Denken im Auge zu behalten, um bei genannten Schnittstellen entscheidende Differenzen herauszuarbeiten, welche die Begriffe der Ethik und Religion betreffen. Die entscheidende Schlüsselstelle liegt in Kierkegaards Schlusszeilen von *Furcht und Zittern*, in denen er in Anlehnung an *Matthäus 6,6* eine evangelische Sichtweise Gottes vertritt, der in das Verborgene des Menschen sieht. Eine entscheidende Spur wird dabei von Derrida gewiesen, indem er Kierkegaards Kategorie des Geheimnisses und der damit verbundenen Verantwortung an einem Denken lokalisiert, das seinen Ort im Visuellen hat:

Ins Verborgene sehen. Was kann das heißen? Noch bevor wir darin ein Zitat aus dem Evangelium des Matthäus erkennen (*videre in abscondito, en tō kryptō blepein*), stellen wir fest, daß das Eindringen ins Geheimnis, ins Verborgene dem Blick, dem Sehen, der Beobachtung anvertraut wird – eher als dem Hören, dem Riechen oder dem Tasten. Man könnte sich ein verborgenes Geheimnis vorstellen, das sich weder verfestigen noch durchqueren läßt, sich also als Verborgenes oder Geheimnis allein dem Hören freigibt oder sich öffnet oder, indem es sich berühren, fühlen läßt, und zwar gerade, weil es dem Blick sich entzieht oder weil es unsichtbar ist – oder noch, weil das, was in ihm sichtbar ist, das Verborgene, das nicht sichtbar ist, verborgen hält.⁶⁷

Gott als das ganz Andere überschreitet einerseits das Sehen und begründet das *mysterium tremendum*, andererseits sieht er ins Verborgene, was einen Begriff der Unsichtbarkeit generiert, der in der Ordnung des Blickes bleibt und die Person in Unruhe versetzt bzw. sie fürchten und zittern läßt, was das dialektische Umschlagen einer rationalen in eine irrationale Ordnung erahnen läßt. Wird dieser dialektische Umschlag als Polarität zwischen Natürlich- und Übernatürlich-

66 Ebd., 408.

67 Ebd., 414f.

keit gedacht, haftet dem Übernatürlichen ein metaphysisch-entweltlicher Geschmack an, der existenziell und aber auch irrationalistisch geprägt ist. Als problematische Ableitung daraus ergibt sich der existenzielle Brennpunkt bei Kierkegaard: Die Innerlichkeit, die mit dem Blick nach innen sich um das Innerste sorgt und in dieser ängstlichen Selbstsorge Wahrheit als subjektive Wahrheit proklamiert. Als ein beredtes – paradoxes – Schweigen⁶⁸, das wagemutig alles auf eine Karte setzt, dass Gott ins Verborgene sieht und ein entsprechendes Verhältnis in Kierkegaards Schlusssatz begründet: „Entweder gibt es ein Paradox, daß der Einzelne als der Einzelne in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten steht, oder Abraham ist verloren.“⁶⁹ Dass der Mensch in das Innerste seiner Selbst nicht sieht, hängt mit einem christlich geprägten Sündenverständnis zusammen: Mit einer Sünde, die den Menschen a priori – oder vererbt – in einer ungewissen Intransparenz belässt, die es glaubend bzw. in den Glauben springend aufzulösen gilt. Der existenzielle Drang nach Freiheit als Überwindung des oder Befreiung vom Paradox verbindet sich mit der schweigend-verinnerlichen Erwartung nach Erlösung durch die Gnade Gottes. In dieser Selbstverketung klingt die dämonische Qualität als eine Art irrationaler Selbstbefangenheit an, die das paradoxe Schweigen gleichsam zu einem dämonischen Schweigen macht, in welchem der Mensch fundamental von Furcht und Zittern gezeichnet ist, in einer verengten Selbstsorge bzw. in einer Überfokussierung auf die Gottesbeziehung⁷⁰, bei der jede innere Regung zwischen Gnade und Freiheit bedeutsam sein könnte. Dabei droht die Welt zu verschwinden oder zur Innenwelt zu schrumpfen. – Bei dieser Schrumpfung wird Isaak so verinnerlicht, dass das Opfer präfigurativ auf den Opfertod von Jesus hinzuweisen scheint. Das Thema der Freiheit ist dem Judentum entlehnt, um es im entscheidenden Moment als ein

68 Diese verinnerlichende religiös-existenzielle Dimension greift Guardini ebenfalls auf und erscheint wie ein Kommentar zu Johannes de Silentio: „Das echte Schweigen bedeutet nicht das bloße Negativum, daß nicht gesprochen werde, sondern ein lebendiges Verhalten; eine *in sich* schwingende Bewegtheit des *inneren* Lebens, in welcher dieses seiner selbst mächtig wird. Erst aus dieser bewegten Ruhe kommt dem Wort jene stille Kraft, die es voll macht. Darüber hinaus ist das Schweigen ein Offenwerden vor der Sinngestalt, die sich dem *inneren* [Hervorhebungen von R. B.] Blick darbietet.“ (Guardini, *Religiöse Erfahrung und Glaube*, 80f.)

69 Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, 112.

70 Vgl. dazu Beyrich, *Ist Glauben wiederholbar?*, 165: „Denn Derridas Interpretation der Verantwortung läuft daraus hinaus, daß er das Verhältnis zu *jedem und jeder* ‚anderen‘ in *den* Kategorien beschreibt, die Kierkegaard allein der Gottesbeziehung, d.h. der Beziehung zu dem ‚ganz Anderen‘ vorbehalten hatte.“

Christentum zu scheiden, das den Zugang zur Überwelt Gottes nur durch Gnade vorsieht. – Dies vollzieht sich durch die Vor-Sehung einer göttlichen Instanz, die ins Verborgene sieht. Mit Max Brod ist dieser Begriff der Unsichtbarkeit in den Rahmen der jüdischen Tradition zu übersetzen. Es gilt nun die Bewegung des Über-Setzens so zu vollziehen, dass eine Ordnung des verstehenden Hörens hörbar wird, bei der sich die Verantwortung an ein jüdisches Konzept der Personalität bindet, ohne dass die Vernunft Gefahr läuft, sich zu opfern bzw. dialektisch umzuschlagen. Diese Übersetzung hat seinen Ausgangspunkt in der Existenzphilosophie Kierkegaards, die sich mit einer hier entwickelten antiphilosophischen Denkbewegung und Rhetorik von der traditionellen Philosophie verabschiedet. Dieser Abschied birgt einen Aufbruch in Richtung Gottes, der im Sinne Derridas als A-dieu gedeutet werden kann: Zu Gott sich hinwendend. Dies bedeutet, dass der existenzielle Ausgangspunkt in Richtung einer dialogischen Philosophie⁷¹ aufbricht, bei welcher der Mensch Gott sucht.

71 Vgl. dazu Bergman, *Dialogical Philosophy: From Kierkegaard to Buber*, 2: „The philosophy of dialogue which we will discuss in this lectures is not the same as ‚existentialism,‘ since not every existential philosophy stresses the dialogical factor; however, the two schools are identical with respect to the position of the individual within the philosophical system.“

4.2 MAX BROD: BINDUNG DER VERANTWORTUNG

„Es gibt aber eine große Gemeinschaft der Geister, die aus sich selbst heraus, ohne dogmatische Brücke, ohne Wissen um den Sachverhalt und ganz ferne jeder Absicht, ja vielleicht diese Nachbarschaft aus vollem Herzen verabscheuend, – dem innern Wesen des Judentums nahekommen. Das sind die großen Liebenden. – Denn das Wesen der großen Liebe ist ‚Diesseitswunder‘ in seiner kühnsten reinsten Form. Zwei große Liebende, Christen allerersten Ranges, sind in ihrem Erlebnis der jüdischen Einstellung zur Welt benachbart, [...]: Dante und Kierkegaard.“

MAX BROD, HEIDENTUM, CHRISTENTUM, JUDENTUM

4.2.1 Der dialogische Umbruch oder: Das edle Unglück

Das Augenmerk dieses Durchgangs gilt dem akustisch geprägten Paradox beredten Schweigens, welches religiös motiviert – durch *Gen. 22* – sich bei Kierkegaard durch Johannes de Silentio indirekt mitteilt. In dieser Gebrochenheit wird ein wahlverwandtes Verhältnis zu Kierkegaard angedeutet. Dabei spielt das entfaltete Motiv beredten Schweigens insofern eine Rolle, als es bei Brod in seiner Paradoxie einerseits wie ein Zauber wirkt und andererseits sein Philosophieverständnis als ein existenzielles ausweist, indem der Reibung eine zentrale Rolle zukommt. Die Reibung impliziert einen Denkwiderstand, der das Denken motiviert. Aus dieser Perspektive kann Brods Nachdenken als ein hochambivalentes Einschreibeverfahren verstanden werden, bei dem Brod gleichzeitig gehemmt und inspiriert wird, indem er auf der biographischen Ebene gleichzeitig seine eigenen verschütteten jüdischen Wurzeln wieder entdeckt und dabei sein neu entdecktes Judentum behaupten muss. Insofern verbindet sich die Wahlverwandtschaft mit einer Selbstbehauptung, bei der Kierkegaard in seiner Nähe zum Judentum erkannt, aber gleichzeitig auf Distanz gehalten wird. Nichtsdestotrotz oder besser: gerade deshalb ergibt sich eine spannungsvolle dialogische Situation, deren Zwischenräume als dialogische Philosophie nun ausgelotet werden.

Brod setzt mit einer elementaren Unterscheidung zwischen Heiden-, Christen- und Judentum ein, um grundlegende Verhaltensweisen ausdifferenzieren, die das Verhältnis zwischen sichtbarer Welt und göttlicher Überwelt betreffen: Während das Heidentum von der Idee der Diesseitsfortsetzung lebt, steht das Christentum unter der Idee der Diesseitsverneinung. Dies bedeutet, dass im Griechentum die natürlichen Kräfte, Werke und Triebe überhöht, während diese im Christentum verneint werden, da die Triebe zur apriorisch sündhaften Natur

des Menschen gehören. Der Zugang zur göttlichen Überwelt geschieht durch eine Erhöhung, die ausschließlich in der Gnade Gottes liegt, die sich in der protestantischen Variante mit dem ausschließlichen Glauben an den Opfertod Christus verbindet. Beim Katholizismus gesellen sich die Sakramente dazu. Dem Judentum kommt eine komplexe Zwischenstellung zu, welche weder das Diesseits radikal bejaht noch verneint, sondern von einem Begriff von Welt ausgeht, der dynamisch mit der Dimension des Wunders verschränkt ist:

Die sichtbare Welt ist dem Juden nicht Schauplatz eines einzig-einmaligen Wunders, einer vor zwei Jahrtausenden ein für allemal vollbrachten Heilstat, – sie bietet sich vielmehr immer und in gar nicht vorhersehbaren Richtungen dem Wunder an, wiewohl solche Begegnungen natürlich nur als äußerst seltene Ausnahmefälle (die „36 Gerechten“ jedes Zeitalters!), nicht in pantheistischem Duseil als Lauf der Alltagswelt zu denken sind. [...] Überall schlummern „Funken der Gottheit“, nicht nur in „sakramentalen“ Handlungen, sondern auch in unsern ganz vernunftmäßigen oder rein vitalen Funktionen, im Studium, im Händewaschen, im Essen usf. (der Möglichkeit nach!), selbst in der Sünde, wie ein tiefer Satz des Rabbi Akiba lehrt.⁷²

Diese Ausführung verdeutlicht, dass der Weg zum Unsichtbaren nicht mittels der Methode der Diesseitsverneinung bzw. Weltabsonderung beschränkt wird, sondern sich als Empfänglichkeit der Dimension des Wunders versteht, das in die Welt einbrechen kann, so dass Sein nicht bloß ist, sondern geschieht. Um diesen Dynamismus hervorzuheben, greift Brod auf Versatzstücke jüdischer Tradition zurück. Dabei spielt einerseits die Kabbala eine zentrale Rolle, die von einer nicht abgeschlossenen Schöpfung ausgeht, da sich beim Akt der Schöpfung Gott selbst so entäußert hat, dass sich ein Teil von ihm im Exil befindet. Diese Teile bezeichnet Brod als Funken der Gottheit. Im kabbalistischen Weltverständnis arbeitet der Mensch als Partner der Schöpfung mit am Ein- und Versammeln dieser Teile, was als *Tikkun Olam* bezeichnet wird: Die Schöpfung soll wieder ganz werden. Anteil daran haben sakrale und vermeintlich säkulare Handlungen, weil in ihnen die Welt geheiligt wird. Durch die Heiligung werden die Funken geweckt oder eben versammelt. Der zweite gewichtige Teil jüdischer Tradition, auf den Brod zurückgreift, bildet der Talmud, der in seiner Kodifikation alle Lebensbereiche durchdringt und die logisch-polare Ordnungsstruktur zwischen Säkularität und Heiligkeit unterwandert, indem jeder weltliche Bereich geheiligt

72 Ebd., 18f.

wird⁷³. Um auf die Wegmetaphorik zurückzukommen, ist Subversion die Methode, um sich auf den Weg zum Unsichtbaren zu machen, das in die Welt einbrechen kann und das existenzielle Paradigma mit dem dialogischen Element einer Begegnung verbindet, die selten geschieht, aber in jedem Augenblick möglich ist. Dies geschieht im Diesseitswunder. In dieser Art der Subversion bekundet sich das beredte Schweigen als ein Überschreiten der logischen Grenzen, indem diese verwischt werden. Die Grenzverwischung ist jedoch nicht in einem diffusen Sinne zu verstehen, sondern beruht auf einer Dynamik der Welt, die durch eine sich ständig aktualisierende Schöpfung existiert und die einen dynamischen Freiheitsbegriff begründet. Diese Denk- und Sprachbewegung spiegelt sich auch als Bewegung des Textes, dessen Unschärfen sich spannungsvoll auf einen Brennpunkt zubewegen; auf den Punkt, in dem die Funken versammelt werden:

Und nicht auf rationale Art sind diese beiden Welten, die der Zeitlichkeit und die des Wunders, nebeneinander- oder gar gegenübergestellt, – sondern aus dem innersten Herzen, aus der Struktur des Werkes quillt es dunkel herauf, was dem Judentum seine unvergleichliche Eigenart, seine noch durchaus unausgeschöpfte Bedeutung für die Menschheit gibt: diese zauberhaft undurchdringliche Verflechtung von weltentrückter Weisheit (Hagada) und weisester Weltlichkeit (Halacha), von Poesie und Tat, Mythe und Praxis, – Verflechtung von unvorstellbarer Dichtigkeit für den, der den Talmud nicht studiert, nicht gründlich studiert hat, – Verflechtung oft bis in denselben Satz, ja in dieselbe Silbe hinein...⁷⁴

Brod schreibt um den unerschöpflichen Quellpunkt herum, wobei die Schöpfung umschrieben wird. Umschreibung: Ein schillernder Ausdruck, der in seiner Mehrdeutigkeit andeuten soll, dass die Schöpfung umkreist wird, um sich ihr

73 Dies zeigt sich darin, dass es sogar einen Segenspruch gibt, den man nach dem Gang auf die Toilette spricht, um diese Verrichtung zu heiligen: ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם, אשר יצר את האדם בחכמה, וברא בו נקבים נקבים, חלולים חלולים. גלוי וידעה לפני כסא כבודך, שאם יפתח אחד מהם, או יסתם אחד מהם, אי אפשר להתקיים ולעמד לפניך. ברוך אתה ה', רופא כל בשר ומפליא לעשות. *Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der den Menschen mit Weisheit geformt und an ihm viele Öffnungen und viele Höhlungen erschaffen hat. Es ist vor dem Thron Deiner Herrlichkeit offenbar und bekannt, dass, wenn eine von ihnen sich öffnet oder eine von ihnen sich schliessen würde, es nicht möglich wäre zu existieren und vor Dir zu stehen. Gelobt seist Du, Ewiger, der alles Fleisch heilt und wunderbar wirkt (Siddur Schma Kolenu, 22f.).*

74 Brod, *Heidentum, Judentum, Christentum*, 19f.

durch Wiederholung anzunähern. Der Talmud als Quellentext wird zu einem quellenden Text, in dem Narration und Gesetz sich verflechten. Das Narrative der Hagada ist auf das Gesetz der Halacha bezogen. Sie suchen und durchdringen aneinander, so dass sie die Elemente gegenseitig einschreiben und sich umschreiben. Das sich wiederholende Leitmotiv bildet die Verflechtung, die die Elemente so versammelt, dass sie sich verdichten und ganz werden. – Die Schöpfung wird quasi umschrieben oder im beredten Schweigen paraphrasiert, so dass der Text in seiner spielenden poetologischen Bewegung dem Geheimnis eine Textur verleiht, indem das Heilige das Leben webt, als *Ruach* bewegter Geist ist und Geist bewegt. Dies bildet dann das Pendant zur dialektischen Lyrik Kierkegaards, indem Halacha und Hagada verschmelzen und die Welt in ihrer weltentrückten Weisheit und weisester Weltlichkeit geheiligt wird – durch ein Flechten bis in den Buchstaben hinein. Darin ist eine Poetologie angelegt, durch welche Glauben und Wissen miteinander im Geiste des poetologischen Vorspiels verflochten werden, was Brod in seinem späteren religionsphilosophischen Werk *Diesseits und Jenseits* wie folgt beschreibt:

Selbstverständlich muß das Paradoxon des Glaubens immer ein Paradoxon und letzten Endes der Vernunft unfaßbar bleiben. Die Vernunft tastet sich gleichsam an einem Faden weiter; plötzlich merkt sie einen Knoten – das Paradoxon –, hier kann sie an den Faden direkt nicht mehr heran – wohl aber kann sie verstehen, warum gerade an dieser Stelle und an keiner andern der Faden einen Knoten hat, ja ihn haben muß – und über das unzugängliche Innere des Knotens wird sie sich in dem Grade reifere Vorstellungen machen, in dem sie die Struktur des Fadens selbst besser und besser erkennt. So etwa kann der lose, aber doch nicht völlig zu negierende Zusammenhang zwischen Glauben und Wissen verbildlicht werden.⁷⁵

Diese Einschreibung verwebt sich mit der existenziellen Bewegung der Eingrabung im Sinne des willentlichen Strebens zum Unendlichen: Der Mensch sucht Gott. Dieses Streben liegt im Machtbereich des Menschen, nicht aber das Durchbrechen des göttlichen Geistes, das nun in einem sehr spezifischen Sinne als *Dialogos* verstanden werden kann: Die bewusstseinsmäßige fundierte Intentionalität wird durch das Andere aufgebrochen, so dass sich das bloß Existenzielle zum dialogischen Ereignis verwandeln kann. Diese Verschränkung zwischen existenzieller Ausrichtung und dialogisch sich ereigneter Religiosität bezeichnet Brod als edles Unglück, welches er vom unedlen Unglück absetzt. Mit dieser Unterscheidung soll gleichzeitig die Wahlverwandtschaft zu Kierkegaard als ein

75 Brod, *Diesseits und Jenseits*, Bd.2, 282f.

sich anziehendes und abstoßendes Kräftefeld entwickelt werden. Ausgangspunkt von Brods Definition bildet der Zusammenprall zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit:

Der Mensch steht als ein körperliches, also durchaus endliches, und seelisches, also meist endliches, nur in ekstatischen Ausnahmeminuten unendliches Wesen dem Unendlichen gegenüber. Dies ist sein tiefster Schmerz, sein durchaus unabwendbares Unglück. Immer wieder seine Grenze fühlen, die Wandelbarkeit des Herzens, den Verfall des Leibes, die Abhängigkeit der höchsten Funktionen von den niedrigsten, das Ermatten im Aufschwung, die Lüge im aufrichtigen Versuch der Ehrlichkeit, – das ist der Orgelpunkt aller menschlichen Melodie.⁷⁶

Das Ekstatische bedeutet, dass der Mensch herausstehen kann. Das Herausstehen wird oft als ein entscheidendes Kriterium des Existenzialismus bewertet. In Anlehnung an Brod würde ich den Bereich des Existenziellen als notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung kennzeichnen, die durch die Leidenschaftlichkeit des Willens charakterisiert werden kann. Die zweite Bedingung ist in der Transzendenz Gottes eingeschrieben, zu der sich der Mensch vorgräbt. Das Edle speist sich aus dem unmittelbaren Bewusstwerden des Unendlichen, wobei der Mensch aus dem natürlichen Geflecht seiner Existenz kurz heraustritt. Dieses Heraustreten impliziert eine Überschreitung, bei der die kausale Struktur der Natur nicht verleugnet, aber kurzzeitig entscheidend auf eine Art und Weise erweitert wird⁷⁷, wodurch die Natur (der Vernunft) als letzte Referenz in Frage gestellt, aber nicht suspendiert wird. Das Unglück weiß von der notwendigen *conditio humana*, der irdisch-kausalen Bedingtheit. Auf der anderen Seite lässt sich das damit verbundene Glück nicht intendieren. In diesem Sinne wird Brods und Kierkegaards

76 Brod, *Heidentum, Judentum, Christentum*, Bd. 1, 28.

77 Eine starke Verbindung zu dieser Thematik findet sich in *Diesseits, Jenseits*, Bd. 2, 170f.: „Die reine Vollkommenheit muss *in* etwas erscheinen – und *als* etwas. In etwas: denn sie taucht ja inmitten der Ereignisse im Zeitablauf auf, aus denen sie sich allerdings heraushebt. Aber zunächst leuchtet sie in ihnen auf – als eine besondere Situation, die das Letzte unserer Existenz enthüllt – [...]. Und kaum hat man die Vollkommenheit inmitten ihrer Hüllen und aus ihnen hervor erlugt, schlüpft sie schon wieder in neue Hüllen hinüber, in die der Deutung. Sie huscht nur eben vorbei – aus einem Kleid ins andere. Deshalb sagten wir, dass sie uns *in* etwas, ihr eigentlich Fremdem, Materiellem erscheint – und dann sofort *als* etwas, als etwas anderes, nicht als das, was sie ist. Es geht das alles so zu (und mit Recht), als könne unser Auge den nackten Glanz nicht ertragen.“

Dieses Gesetz ist es, das ich das „Lichtlein“ oder das „geistige Prinzip“ nenne. Nach dem Textwort in einer Sinfonie von Gustav Mahler, die das „Lichtlein“, das „Urlicht“ besingt. [...] Wir wollen die manchmal, heute noch in sehr isolierten Fällen, im Menschen auftretende Durchbrechung der Kausalitätsstruktur (da wir dieses Grundprinzip sehr häufig anrufen werden) mit der Abkürzung DSC (*diruptio structurae causarum*) bezeichnen.⁸⁰

Die Durchbrechung der Kausalstruktur überschreitet die Notwendigkeit als ein ethisch motiviertes Anfangen. Dieses zündende *Initium* schreitet fort, indem Gott auf der höchsten Stufe einschreitet, was als Gottesgnade bezeichnet werden kann. Oder: Als Abrahams Erlebnis der Transzendenz im Sinne der *diruptio structurae causarum*.

4.2.2 Zwischen Freiheit und Gnade

Bei dieser Brechung ist ein übernatürlicher Gnadenakt Gottes wirksam und Wirklichkeit stiftend. Der Akt der Gnade ist bei Kierkegaard und Brod zentral, da dadurch – griechisch ausgedrückt – Metaphysik im Sinne einer Neuschreibung vorliegt, indem Gott als echte Transzendenz wirkt. Unecht würde in diesem Kontext eine bloße Projektion des Geistes meinen, der sich platonisch gedeutet, einer Idee, nicht aber Gott annähert. Der entscheidende Unterschied besteht darin, dass Platon die Idee mit dem geistigen Auge identifiziert, bei dem das Ideal einer Angleichung vorliegt, während bei Brod und Kierkegaard der Prozess der Annäherung an das Andere im Vordergrund ist. Zwischen Brod und Kierkegaard gilt es den unterschiedlichen Stellenwert der Gnade zu beleuchten. Kierkegaards Annäherung ist von Furcht und Zittern geprägt, einer Haltung, die ausschliesslich auf die Gnade Gottes setzt, und so die Beziehung zwischen Gott und Mensch als einseitig betrachtet werden kann, weil Gott als das ganz Andere gilt. Gott als ganz Anderer verbürgt zwar die Echtheit des Begriffs der Transzendenz, gibt aber dem Menschen in der Immanenz wenig Spielraum, was sich in Kierkegaards Paradigma des Absurden bestätigt: Der existenziell am Paradox leidende Mensch – exemplarisch der Glaubensritter Abraham – wird erlöst bzw. von der Immanenz befreit. Bei Brod hingegen wirkt der Mensch in der Immanenz durch seine Freiheit, Funken zu sammeln und zu schlagen. Der Mensch ist als Partner der Schöpfung in Freiheit tätig und gleichzeitig empfänglich für die Gnade Gottes. Das edle Unglück reibt sich an der Immanenz, was sich als eingrabende Bewegung in Richtung Transzendenz versteht und zum wirklichen Fundament des Dialogs zwischen Mensch und Gott gehört.

⁸⁰ Brod, *Diesseits und Jenseits*, Bd. 1, 18, 22.

Diese Reibung bildet ebenfalls das Leitmotiv im Denken vom Felix Weltsch, der dem engeren Prager Kreis angehörte und im regen Austausch mit Brod stand. Ein zentrales Werk besitzt den programmatischen Titel *Gnade und Freiheit*. Weltsch gelingt es dabei, das Wesen des Geistes so zu akzentuieren, dass sich sein Wehen in der von Brod beschriebenen oszillierenden Verschränkung in erhellenden Worten bekundet und zum Entwickelten als Kommentar fruchtbar gemacht werden soll:

Der Mensch kann nur durch Ungewöhnliches erlöst werden. Dieses Übernatürliche findet aber im menschlichen geistigen Ich statt. Die freien sittlichen Entscheidungen des Menschen haben diese übernatürliche Wirkung, die wir aus diesem Grunde magisch nennen. Diese sittlichen Taten des Menschen sind nicht selbst absolut, aber sie bedeuten etwas für das Absolute; sie sind nicht selbst Gott, aber sie bedeuten etwas für Gott; sie haben auch vor Gott Wert und sind auch für Gott unersetzbar. Neben dem fertigen Gott der Gnadenreligion steht hier der werdende, sich entwickelnde Gott.⁸¹

Hier liegt der Akzent auf der Freiheit des Menschen, welche die verflechtend-schöpferische Qualität hervorhebt, die mit einem Aspekt des Göttlichen korreliert: Mit der Schöpfung, bei welcher Gott selbst als mit der Welt verflochten aufgefasst wird. Die Ethik steht dabei nicht für eine selbstreferenzielle Autonomie der Vernunft, sondern sie selbst ist mit dem Religiösen so verflochten, dass sie im Weltlichen wirkt und gleichzeitig und sich dabei auf Überweltliches bindend bezieht und dabei etwas für Gott bedeutet. In diesem bindenden Bezug liegt das Magische, das dem Profanen nicht entgegengesetzt ist, sondern hinübergleitet. Das Natürliche gleitet sich verwandelnd ins Übernatürliche, welches in reiner Form in seiner Einheit und Einzigkeit unnahbar und nicht verstehbar, bzw. absolut vollkommen ist⁸². Dieser Aspekt des Göttlichen weist über die Schöp-

81 Weltsch, *Gnade und Freiheit*, 44.

82 Vgl. dazu auch Friedrich Thieberger, bei dem die beschriebene Magie von Weltsch mit einer Denkbewegung und Poetologie in Verbindung gebracht werden kann, die sich durch den schwebenden Charakter umschreiben lässt: „Das ‚Wort‘, auch das menschliche, galt in der antiken Zeit (und gilt in gewissem Sinne noch heute) als eine schöpferische Kraft, die dem Stofflichen enthoben ist, weil sie aus dem Geist stammt, und dennoch sich mit dem Stofflichen verbindet und in die stoffliche Welt hineinwirkt. [...] Auch hier haben wir es mit einem schwebenden Begriff zu tun, der Gott in seiner unerfaßbaren Vollkommenheit und Ferne beläßt und ihn zugleich in eine fühlbare gnädige Nähe zur Welt bringt.“ (Thieberger, *Die Glaubensstufen des Judentums*, 176)

fung hinaus, wobei er als Gnade einbrechen kann – als Momentum edlen Unglücks auf der Spur des Diesseitswunders, als „zauberhaft undurchdringliche Verflechtung“.

Die negative Kehrseite besteht in der Gefahr des unedlen Unglücks, was insofern einer (Kierkegaard'schen) Existenzverfehlung gleichkommt, als der Mensch die Dimension der Transzendenz ausblendet und sich in der Immanenz verabsolutierend verendlicht. Entsprechende Mechanismen beleuchtet Kierkegaard in *Die Krankheit zum Tode*, indem verschiedene Ausformungen der Verzweiflung hergeleitet werden. Verzweiflung gilt dabei als Krankheit des Geistes, der sich selber nicht bewusst ist, wobei Verzweiflung untergründig am Werk ist. Vordergründiger und nagender sind die Formen der Verzweiflung, bei denen der Geist sich selbst verzweifelt abschütteln will, oder sich verzweifelt selbst sein will. Die Verzweiflung resultiert aus der Negation der den Geist setzenden Instanz, der Transzendenz:

Je geistiger aber die Verzweiflung wird, je mehr die Innerlichkeit eine eigene Welt für sich in der Verschlossenheit wird, desto gleichgültiger ist es mit dem Äußerlichen, worunter die Verzweiflung sich verbirgt. [...] Diese Verborgenheit ist gerade etwas Geistiges und eine von den Sicherheitsvorkehrungen, um sich zu sichern, gleichsam hinter der Wirklichkeit ein *Eingeschlossenes* zu haben, eine Welt *ausschließlich* für sich selbst, eine Welt, in der das verzweifelte Selbst rastlos und tantalisch ist, sich selber zu wollen.⁸³

Unedles und edles Unglück repräsentieren keine logischen Kategorien, sondern trennungsscharfe Dimensionen der Verendlichung und Verunendlichung, in deren Dynamiken der Mensch als Triebgeflecht so verflochten ist, dass er sich darin verstricken kann und verzweifelt oder dass er seine Aufgabe als Partner der Schöpfung begreift, um sich dem schöpferischen Brennpunkt anzunähern. Dabei spielen Gnade *und* Freiheit eine wesentliche Rolle. Einerseits verfügt der Mensch über eine durch sittliche Freiheit verbürgte Wirkungskraft im Bereich des Weltlichen, andererseits ist er auf die überweltliche Gnade Gottes angewiesen, welche das Wunder initiiert, die sich widersprechenden Dimensionen zu einen. In der Koinzidenz des Unvereinbaren geschieht das Diesseitswunder, welches Abraham exemplarisch verkörpert. So widersetzt sich Brod einer klischierten Sichtweise, welche das Judentum auf eine bloß humanistisch-sittliche Idee reduziert.

83 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, 71.

4.2.3 Das Geheimnis der Gottesfurcht

„Alles liegt in der Gewalt des Himmels, nur nicht die Ehrfurcht vor dem Himmel.“

TALMUD BERACHOT 33B

Für Brod ergibt sich die wahlverwandte Nähe zu Kierkegaard da, wo es um die Freilegung des Glaubens-an-sich geht, im Sinne des Diesseitswunders:

Hier stehen nun die Stellen, die für das Wesen des Judentums so unendlich aufschlußreich sind und die, wie ich noch darlegen will, im Werk Kierkegaards selbst eigentlich ohne richtige Folge bleiben, – denn er wandte sich ja später dem radikalsten Christentum im Sinne der Diesseitsverneinung zu. Hier dagegen lebt er ganz im Banne des von Abraham herüberstrahlenden „Diesseitswunders“, das wohl keiner so treu erkannt hat wie er.⁸⁴

Die Ambivalenz beruht darauf, dass Abraham einerseits durch seinen Glauben die Endlichkeit zurückgewinnt, worin sich das Diesseitswunder bekundet. Der tragische Held der unendlichen Resignation verwandelt sich dabei in den Ritter des Glaubens, der durch das Paradox die Endlichkeit zurückgewinnt. Das in die Unendlichkeit gesteigerte resignative Moment geht jedoch mit einer Diesseitsverneinung und Leidensbejahung einher, die das Andererseits beleuchtet: Kierkegaard christianisiert Abraham, indem er gleichzeitig seine eigene Leidensgeschichte auf eine noch zu präzisierende Art und Weise auf ihn projiziert, indem er den Bruch mit der anverlobten Regine in den Kontext eines notwendigen Opfers stellt, bei dem er selber unendlich resigniert, leidet und von niemandem verstanden wird. Und dabei von einer diffusen Hoffnung getrieben, dass eine Wiederholung möglich wäre, so dass er mit Regine noch zusammenkommen könnte.

Auch wenn bei dieser biographistischen Lesart Einwände geltend gemacht werden können, ist die Verbindung zu den existenzialistischen Topoi – insbesondere der Kategorie des Einzelnen – unübersehbar. In diesem Kontext könnte die Pseudonymie insbesondere in *Furcht und Zittern* und der *Wiederholung* so gedeutet werden, dass Kierkegaard sein persönliches Erleben maskiert, um die darin enthaltene subjektive Bedeutung zu verallgemeinern und entsprechend als Paradigma eines spezifischen Denkens auszuweisen. Brod nimmt die Verschränkung zwischen Abraham und Kierkegaards Leben wie folgt vor:

84 Brod, *Heidentum, Christentum, Judentum*, Bd. 1, 290.

Abraham empfängt einen göttlichen Auftrag, der ihn, menschlich gesprochen, zum Mörder an seinem Kinde macht. Auch Kierkegaard hörte eine göttliche Stimme in seiner Brust; sie sagt ihm, daß er Gott nur in einsamer Schwermut, in Verslossenheit dienen könne, daß es ihm unerlaubt, ja unmöglich sei, auf seinem Wege eine Gefährtin neben sich zu dulden. [...] Als Stachel bleibt fortan in seinem Denken: daß der göttliche Auftrag, der an den einzelnen ergeht, etwas direkt gegen die Pflicht, gegen die Allgemeinheit menschlichen Seins Verstoßendes, ein Verbrechen verlangen kann.⁸⁵

Ins Existenziell-Dialektische übersetzt bedeutet dies, dass die Subjektivität des Ästhetikers durch die allgemeine Pflicht des Ethikers (Ehe) überwunden wird, um dieses Allgemeine erneut durch eine höhere Subjektivität aufbrechen zu lassen. Der Trieb bricht sich an der Pflicht und diese bricht sich an der Gnade, aus der die Kategorie des Einzelnen im Sinne eines sokratisch-maieutischen Existenzials hervorgeht. Die Gnade entsteht somit nicht mehr aus der Verflechtung mit der Realität, sondern mit der Entflechtung, bei der sie antithetisch dem Trieb gegenübersteht: „So wurde für Kierkegaard die Kluft zwischen Gott und dem natürlichen Sein immer gewaltiger.“⁸⁶ Die damit verbundene Gnade ist für Brod insofern suspekt, als die subjektive Gewissheit des göttlichen Auftrags auf Triebverneinung basiert.

Kierkegaard wagt das Wagnis des Nichtwissbaren, das zur notwendigen Voraussetzung schöpferischer Glaubensinnerlichkeit wird. Ein Glaube, der nur als Paradox möglich, motiviert durch den leidenschaftlichen Versuch an diesem Glauben festzuhalten, um dadurch in der eigenen Subjektivität erhöht – oder: gerade im privaten Falle Kierkegaard – begnadet zu werden. Es stellt sich nur die Frage, ob diese Struktur des Paradoxes, an der es auf einer Art und Weise festzuhalten gilt, dass der von Brod dargelegte Aspekt der Freiheit schrumpft, eine Beziehung zu Gott erschaffen oder schöpfen kann. Das Paradox birgt eine Denkwiderständigkeit, die zweifelsohne Glauben aktualisiert oder mindestens zu einer glaubenden Empfänglichkeit motiviert, was sich im Diesseitswunder kristallisiert. Das Diesseitswunder enthält das paradoxe denkwiderständige Moment, das in seiner Gewiss- und Gewusstheit den Halt in der glaubenden Haltung verleiht und die lichtvoll philosophische Begrifflichkeit dämpft bzw. zum Schweigen bringt. Brod kritisiert jedoch zu Recht an Kierkegaards Paradox, dass die darin enthaltene Selbstbehauptung des Diesseits durch die Resignation überlagert wird und das Paradox als solches eine (sinnlose) Überbewertung erfährt, die sich in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* noch zuspitzt. Kierkegaard oder genau-

85 Ebd., 301f.

86 Ebd., 314.

er: Climacus unterscheidet da zwischen zwei Formen der Religiosität A und B, wobei sich das Paradox auf problematische Art und Weise potenziert, indem es sich von der Immanenz zur Transzendenz klimaxartig verlagert:

Zur Paradoxie aber genügt, wie man bei einiger Nachprüfung erkennt, das, was Kierkegaard Religiosität A nennt, – allgemein menschliche, nicht spezifisch christliche Religiosität. Natürlich kann man von „genügen“ nur in ganz uneigentlichem Sinne sprechen. Denn wenn man in bezug auf Paradoxie sehr anspruchsvoll ist, dann genügt Religiosität A nicht und man muß zur spezifisch christlichen Religiosität B (Gott als Mensch in der Zeit) übergehen. Dann aber entsteht sofort die Frage, ob dem noch Anspruchsvolleren die Religiosität B unter allen Umständen genügen muß. Im Paradoxen gibt es ja keine Grenze und wenn man seine Stärke darin erproben will, daß man nur ja etwas glaubt, was dem Verstand völlig wider den Strich geht, – dann hat die Erfindung freie Bahn.⁸⁷

Für Brod liegt das Diesseitswunder in der Religiosität A angelegt, die sich im Judentum durch eine Verflechtung mit der Weltlichkeit auszeichnet, um *in* ihr und *durch* sie in den Kontakt zum Unendlichen zu gelangen. Kierkegaards Verlagerung zur Religiosität B bedeutet eine Verschiebung vom reinen Glaubensakt zum Glauben *an*. Die energetisch geladene Denkwiderständigkeit einer endlichen Subjektivität, die sich vor dem Unendlichen behauptet, weicht einem verobjektivierten Paradox *an* welches geglaubt wird. In diesem Übergang von A nach B unterscheiden sich Judentum und Christentum insofern voneinander, als in dem sich distanzierenden *an* die Herausbildung einer Theologie aufscheint, indem das Paradox nun leibhaftig „verstanden“ werden will, indem sich das Paradox wortwörtlich verkörpert hat. Auch wenn Jesus mit den Prädikaten der Unsterblichkeit und der Menschlichkeit der syllogistischen Logik von Prämissen und Schlussfolgerung widerspricht, so impliziert der Widerspruch eine Distanz nehmende Satzung, die zu einem Glaubenssatz zu gerinnen droht⁸⁸. Dadurch

87 Brod, *Heidentum, Christentum, Judentum*, Bd. 2, 247.

88 Hier sei nochmals auf die Studie von Bjergsø verwiesen, der diese Einschätzung einerseits mit Bezug auf Climacus teilt, ihr andererseits aber auch ein Korrektiv unterlegt: „Aber trotz dieses explizit christlichen Gottesbegriffs fehlt hier der Gedanke des lebendigen dreieinigen Gottes. Es bleibt bei einem minimalistischen Gottesbegriff: Christus ist der Gott in der Zeit, ein Paradox, das sich nicht denken lässt.“ (Bjergsø, *Kierkegaards deiktische Theologie*, 266) Der Paradoxbegriff ist christologisch unterbestimmt, solange er im Rahmen einer Religionstheorie (Climacus) verhaftet bleibt. Entscheidend ist eine Religiosität C der Erbaulichkeit, die trinitarisch strukturiert ist: Gott ist Schöpfer, tritt als Erlöser Jesus Christus in der Auferstehung dazwischen, um

kommt es zu einem Wegsehen von der Religiosität A bzw. zu einer Abstraktion von der Immanenz. In Anlehnung an Brod: etwas zu glauben, das sich gegen den Verstand richtet, führt den Glauben *ad absurdum*. Die Diesseitigkeit verliert dabei seine referenzielle Kraft – absurderweise – durch das sichtbar gewordene Paradox. Die Religiosität B hat sozusagen unfreiwillig hegelianisch die Religiosität A aufgehoben – durch die unendliche Resignation vermittelt. Die Entwertung der Diesseitigkeitswelt korreliert mit dem Christusglauben und einer Verengung der Gnade. Doch genau darin liegt das Geheimnis am Geheimnis (des Judentums): dass es seine Unsichtbarkeit wahrhaft bzw. sich als Spur des Diesseitigkeitswunders aktualisiert und sich Glauben ereignet. Die dabei entscheidend wirkende Gnade lässt sich im Kierkegaardschen Sinne weder objektivieren noch direkt mitteilen, aber durch eine Heiligung in der Immanenz erfahren.

Die ambivalente Wahlverwandtschaft zwischen Kierkegaard und Brod lässt sich nun dahingehend zusammenfassen, dass sich Brod durch die Kierkegaard-Lektüre von *Furcht und Zittern* einerseits zur jüdischen Konzeption der religionsphilosophisch geprägten Gedankenfigur des Diesseitigkeitswunders inspirieren liess. Andererseits problematisiert Brod Kierkegaards Lektüre von *Gen. 22*, indem Abraham zum Ritter des Glaubens⁸⁹ durch den Kristallisationspunkt der paradoxal geprägten Resignation geschlagen wird. In *Diesseits und Jenseits* spitzt Brod jedoch die Kritik etwas zu einseitig zu, so dass das Einschreibeverfahren eine etwas forcierte Abgrenzung erfährt:

Was bleibt also von Kierkegaard? Der Schritt ins Individuelle – zum existentiellen Philosophieren. Der Einzelne, der Religiöse als Gegensatz nicht bloß zum Romantiker, sondern sogar zu dem vom besten Willen erfüllten Ethiker. Das Paradoxale als Grundsatz der menschlichen Existenz. – Nun aber kommt der Fehlschluss. Nicht Aufhebung der Ethik,

in der Himmelfahrt dem unsichtbaren allgegenwärtig liebenden Gott Platz zu machen. Es gilt den entsprechenden Raum in der Nachfolge Christus zu besetzen. Diese erbau-liche Perspektive wertet die Diesseitigkeitswelt wieder auf.

89 Dass dieser Glaubensritter je nach Perspektive auch eine komische Figur macht, beleuchtet Benjamin Fondane – ein leider kaum bekannter rumänischer Philosoph und Essayist – in folgender polemischen Andeutung: „[...] c’est Kierkegaard qui, maigre et hâve, à cheval sur sa dialectique, fait figure de Don Quichotte. Son rêve n’était-il pas d’être un ‚chevalier de la foi‘? Ne se battait-il pas avec les moulins de l’*absurde*? N’exigeait-il pas l’*impossible*? Et peut-il se tenir déceimment en selle, celui qui a ‚suspendu l’éthique‘ et nié le principe de contradiction? Que le chevalier danois de la triste figure ait voulu rire de Hegel – n’est-ce pas là ce qui est au plus haute degré comique?“ (Fondane, *La conscience malheureuse*, 210).

Unmöglichkeit des Allgemeinen ist das Letzte, was sich dem Blick bietet – sondern die durch ein Wunder, durch das Paradoxon dennoch mögliche Vereinigung des Individuellen mit dem Allgemeinen. [...] Und gerade dies ist das eigentliche Paradoxon.⁹⁰

4.2.4 Das Diesseitswunder als Gottesfurcht

Von hier aus soll eine abschliessende Betrachtung zum hebräischen Narrativ ansetzen, um den dialogisch virulenten Kristallisationspunkt aus jüdischer Sicht bzw. in Anlehnung an die jüdische Auslegungstradition herzuleiten. Es soll dabei nochmals bei Kierkegaards Werktitel angesetzt werden: Furcht und Zittern. Das absolut entscheidende – aber auch scheidende – Kriterium klingt im verdichtenden Ausdruck der Gottesfurcht, der auf den ersten Blick identisch mit Kierkegaards Titel zu sein scheint. Die Differenz soll nun hörbar werden, indem die Gottesfurcht umkreist wird, um sich dem Narrativ in weiteren Kreisen fruchtbar anzunähern ohne dessen Bedeutung zu identifizieren, gerade weil diese Textur im Sinne Brods bis in die letzten Silben verflochten⁹¹ ist. Eine bedeutende Spur legt Brod durch die Unterscheidung zwischen Furcht und Ehrfurcht:

90 Brod, *Diesseits und Jenseits*, Bd. 2, 328f.

91 Die hermeneutische Bedeutung dieser Verflechtung lässt sich auf folgende Ausführung von Lévinas beziehen: „Erst im Rückgriff auf den hebräischen Text von den Übersetzungen aus enthüllt die seltsame oder geheimnisvolle Mehrdeutigkeit oder Polysemie, wie sie die hebräische Syntax erlaubt. Die Wörter stehen nebeneinander anstatt sich gleich beizuordnen oder sogleich einander unterzuordnen, wie es in den sogenannten entwickelten oder funktionalen Sprachen vornehmlich der Fall ist. Der Rückgriff auf den hebräischen Text gestaltet die Entscheidung über die endgültige Intention eines Verses oder gar eines Buches des Alten Testaments mit Sicherheit und mit Recht sehr viel schwieriger. Das Herausarbeiten der Unterscheidung zwischen dem wörtlichen und dem zu entschlüsselnden Sinn, die Suche nach diesem vergrabenen Sinn und nach einem noch tieferen, in diesem enthaltenen Sinn verleiht der spezifisch jüdischen Exegese der *Schrift* ihren Rhythmus. Es gibt keinen Vers, kein Wort im Alten Testament, der oder das – liest man religiös, liest man in Hinblick auf die Offenbarung – sich nicht zu einer größeren – zunächst unvermuteten – Welt hin öffnen lässt, die das zu Lesende umfasst. [...] Diese Schriftkundigen, diese Gelehrten, die man so gerne als buchstabenhörig bezeichnet, versuchten den Buchstaben, als seien diese gefaltete Flügel des Geistes, alle Horizonte abzugewinnen, die der Geist in seinem Flug umfassen kann, alle Bedeutungen, die diese Buchstaben haben oder zu denen sie uns erwecken können.“ (Lévinas, *Anspruchsvolles Judentum. Talmudische Diskurse*, 71) Um diesen Sinnebenen im Rahmen eines hermeneutischen Grabens in

Zum Thema der „Ehrfurcht“ bemerken wir, dass *Furcht* im Sinne von einfacher Angst vor dem Unendlichen, Unbegreiflichen sich von selbst aufdrängt, also durchaus noch ins Gebiet des Natürlichen, Kausierten gehört. – Anders steht es um die *Ehrfurcht*. Denn in ihr liegt schon die Anerkennung eines unendlichen *Zusammenhangs*, sei er auch unbegreiflich. Während Angst vor den unverständlichen Mächten des Kosmos etwas Naturgegebenes ist, hat Ehrfurcht schon eine Art von Vertrauen gefaßt, die ein Plus gegenüber dem Naturbedingten darstellt. [...] Zur Angst wird man geboren, zur Ehrfurcht vor dem All kann man sich erziehen. [...] Wo wir fürchten, werden wir gerade auf unser Ich zurückgeworfen, mit tausend Ketten an die Kausalität geschmiedet. Und erst da, wo diese Ketten gebrochen werden, beginnt wahre Religion.⁹²

Wahre Religion definiert sich somit in einem fundamentalen Sinne als dialogisch, indem der natürliche Bereich der Furcht gesprengt wird, um sich auf die Einheit des unendlichen *Zusammenhangs* als einen göttlichen auszurichten. Von der Furcht zur Ehrfurcht beinhaltet das Überschreiten über das Naturgegebene, was gleichzeitig als *diruptio structurae caesarum* (DSC) verstanden wird: „Die Ehrfurcht vor Gott kann man als den eigentlichen Grenzübergang zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen im Menschen ansehen.“⁹³ Der Mehrwert bedeutet gleichzeitig ein Überschreiten des Existenziellen zum Dialogischen. Dieser Aufbruch entspringt einer existenziellen Leidenschaft im Sinne einer Denkwiderständigkeit, welche die Kausalität aufbricht⁹⁴, um zum Anderen zu gelan-

Richtung eines umfassenden Sinnes – eines unendlich offenen Kontexts – gerecht zu werden, soll *Gen. 22* nochmals umkreist werden, wobei dem rabbinischen Kommentar von Samson Raphael Hirsch eine zentrale Rolle zukommt, um den genannten Bedeutungshorizonten Leben einzuhauchen.

92 Brod: *Diesseits und Jenseits*, Bd. 2, 179-181.

93 Ebd., 183.

94 Dieser Aufbruch ist mit einer fundamentalen Freiheit verknüpft, welche den wesentlichen Unterschied zwischen Furcht und Ehrfurcht markiert. In *Heidentum, Christentum, Judentum* bildet die Verschränkung zwischen Freiheit und Ehrfurcht das entscheidende Zentrum im Sinne des Geheimnisses des edlen Unglücks. Die Freiheit Gott zu fürchten, bringt den Menschen zu einer Begegnung mit der Transzendenz. Brod bezieht sich auf ein Wort von R. Chanina, das in den *Pirke Avoth (Sprüche der Väter)* zu finden ist: „Es lautet: ‚Alles liegt in den Händen Gottes, nur die Gottesfurcht nicht.‘ – Heute weiß ich, daß man diesen Satz nicht extensiv interpretieren, daß man ‚Gottesfurcht‘ nicht im Sinne ‚allgemeiner sittlicher Freiheit‘ verstehen darf. Auch nicht im Sinne einer ‚Liebe zu Gott‘ oder gar einer ‚Einung mit Gott‘, die dann (nach diesem Satze) in den Händen des Menschen, nicht in Himmelsgewalt läge. Sondern

gen. Diese alogisch bedingte Trennungsschärfe fordert nichtsdestotrotz den scharfen Blick in Bezug auf eine diffuse Existenzialität, die Brod bei Heidegger erkennt: „Heidegger folgt Kierkegaard in allen Punkten – nur gerade in dem wichtigsten Punkt nicht: in der Verherrlichung des Absoluten.“⁹⁵ Kierkegaards Einzelner opfert das Allgemeine, um sich nackt der Gnade Gottes auszuliefern, während bei Heidegger der Mensch in seiner Geworfenheit aufgefordert ist, seine nackte Existenz zu ergreifen. Das, was Brod als unendlichen Zusammenhang begreift, verabsolutiert Heidegger zur Stimmung der Angst als das Seiende-im-Ganzen⁹⁶, in der der Mensch an seine Existenz gekettet ist.

Im biblischen Narrativ als Gestus des Erzählens verortet Brod Ausdruck und Denkform, die den Bruch umschreiben und im Nacherzählen aktualisieren:

ganz knapp an den Wortlaut mußst du dich halten. Die ‚Furcht vor Gott‘, – nur sie ist es, von der R. Chanina sagt, daß sie nicht in den Händen Gottes, sondern in menschliche Macht gegeben sei. Wenig? – O etwas Ungeheures, eine blendende Erkenntnis, nirgends sonst enthalten als hier.“ (Brod, *Heidentum, Christentum, Judentum*, Bd. 1, 86)

95 Brod, *Diesseits und Jenseits*, Bd. 1, 234.

96 Peterson entlarvt diese begriffliche Transformation im politischen Kontext: „Man begann – in erster Linie unter dem Einfluss Heideggers –, die christliche und theologische Basis des Kierkegaardschen Denkens zu vernachlässigen und seine theologisch gemeinten Begriffe in Begriffe von der menschlichen Existenz überhaupt aufzulösen, mit dem Effekt, dass die theologischen Begriffe nicht nur entstellt, sondern jedes konkreten Sinnes beraubt wurden. Inhaltslos geworden, schmeichelten sie nur den nihilistischen Instinkten der Generationen, die zwischen den beiden Kriegen lebte.“ (Peterson, *Marginalien zur Theologie*, 13f.) Bei Derrida steht die existenziale Analytik Heideggers im Kontext der Sorge als Sein zum Tode bzw. als Selbstsorge. Dieses Sein, bei Brod als Verkettet sein charakterisiert, entspringt nicht der gebenden Güte Gottes, sondern der Unverbindlichkeit und Unverantwortlichkeit des dämonischen Mysteriums, welches das religiöse Geheimnis pervertiert: „Das Heideggersche Denken ist nicht nur eine beständige Bewegung gewesen, sich vom Christentum loszureißen (eine Geste, die man unablässig in Beziehung setzen muss, so komplex diese Beziehung auch sein mag, mit der unerhörten Entfesselung antichristlicher Gewalt, die – man vergisst das heute oft – die höchst offizielle und erklärte Ideologie des Nazismus gewesen ist). Dasselbe Heideggersche Denken besteht häufig, vor allem in einigen bestimmten Motiven von *Sein und Zeit*, darin, auf einer ontologischen Ebene christliche Themen und Texte entchristianisiert zu wiederholen.“ (Derrida, *Den Tod geben*, 351f.)

Von Anfang, von den ersten Erzählungen und Sagen an, wird in diesem Schrifttum nicht überall, aber immer wieder die DSC betont. Nicht schönes Bett und wohlgebautes Haus werden hier rühmend besungen, sondern gerade das, was *gegen* den Lauf des Naturgeschehens und der allgemeinen Erwartung ist. Das Weggehen vom Vater, das Opfern des Sohnes.⁹⁷

Das „Gegen“⁹⁸ markiert den Denkwiderstand als Paradox, welches nun im abgesteckten Rahmen vom Weggehen des Vaters bis zum Opfern des Sohnes verknüpft mit der Idee der Ehrfurcht zum Leuchten gebracht werden soll. Als Ausgangspunkt beziehe ich mich nun auf die kommentierte Thora-Ausgabe des Rabbiners Samson Raphael Hirsch.

Kap. 22:1 in *Bereschit* setzt mit den Worten ein: וַיְהִי אַחֵר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֱלֹקִים: *Da war es, nach diesen Ereignissen, hat Gott Awraham geprüft und sprach zu ihm: Awraham! Und er sprach: Hier bin ich.* דברים (Dvarim) weist im Hebräischen auf eine Doppelstruktur hin. Zum einen bedeutet es „Sache“ oder „Ereignis“, zum anderen hat es die Bedeutung des „Wortes“⁹⁹. Zum Zeitpunkt des Einsatzes von Kap. 22 hat Abraham bereits neun

97 Brod, *Diesseits und Jenseits*, Bd. 1, 293.

98 Das gegenläufige bzw. subversive Moment gegen die Natur hebt ebenfalls Isaac Kalimi hervor, wenn er sich seinerseits in seiner Untersuchung zur *Akedah* auf Blumenbergs *Mathäuspasion* bezieht: „Was die Philosophen an diesem Gott nicht ertragen konnten, war der Gehorsam wider alle Natur, den er von Abraham forderte, als er ihm das Opfer des einzigen Sohnes auferlegte und erst im letzten Augenblick durch eine Botenstimme vom Himmel verhinderte.“ (Kalimi, *Perspektiven zur Bindung Isaaks in rabbinischer Literatur und rabbinischem Denken*, 66)

99 Der berühmte mittelalterliche Bibelexeget Raschi nimmt das Wort הַדְּבָרִים beim Wort und verweist auf zwei Auslegungen die sich im Talmud (Sanhedrin 89b) und im Midrasch *Targum* vorfinden: Die talmudische Interpretation legt die Worte Satan in den Mund, der die Glaubwürdigkeit Abrahams bezweifelt und Gott mit der Behauptung reizt, dass Abraham beim Festmahl, das für die Geburt Isaaks veranstaltet wurde, Gott keine Opfer darbot. Gott entgegnet dem Widersacher, dass Abraham sogar bereit wäre, seinen Sohn zu opfern, was im Toratext seine entsprechende Fortsetzung findet, dass Gott Abraham prüfte. Dass die Prüfung sich stärker am bindenden als am opfernden Element orientiert, kann im Kontext dieser talmudischen Deutung erschlossen werden. Satan ist im Judentum kein Teufel oder absolutes Gegenprinzip zum Guten, sondern verweist auf eine Neigung des Menschen, die als *Jezer Hara* bezeichnet wird: Als natürlicher Trieb, der bloß den Bereich der menschlichen Natur gelten lässt und den eigenen Standpunkt – in sinnlicher und intellektueller

Prüfungen hinter sich, die seinen Weg und Werdegang entscheidend prägten, indem er gleichzeitig Dinge erlebte und Worte Gottes an ihn ergingen, wodurch das Existenzielle dialogisch überhöht erscheint. Das direkt vorangegangene Ereignis¹⁰⁰ findet sich im Kap. 21: 33: וַיֵּטַע אֲשֶׁל בְּבָאָר שָׁבַע וַיִּקְרָא שְׁם בְּשֵׁם ה' אֵל עוֹלָם: *Da pflanzte er einen Baum in Beer Schewa, und er verkündete dort im Namen Gottes, des Gottes der Zukunft.* Hirschs Übersetzung Gottes als Gott der Zukunft beinhaltet für unseren religionsphilosophischen Kontext des Geheimnisses eine äußerst wertvolle Interpretation, welche die neutralere Übersetzung Gottes als Gott des Universums oder der Welt entscheidend akzentuiert. Mit dem Namen עוֹלָם (El Olam; *Gott der Welt*) kommt es zu einer entscheidenden Vertiefung und Erweiterung in der Dialogizität zwischen Abraham und Gott. Der Weltbegriff erfährt dabei eine metaphysische Verweisstruktur, welche Hirsch wie folgt freilegt:

Hinsicht – verabsolutiert. Genau in diesem Sinne lässt sich die entsprechende provokative Behauptung Satans verstehen, dass sich das von Abraham veranstaltete Festmahl nur auf den natürlichen Bereich seiner Vaterfreude bezieht. Aus dieser Perspektive vergegenwärtigt die *Akedah* die Überwindung des *Jezer Haras*. Die zweite Interpretation des Midrasch bezieht die „die Worte“ auf den Halbbruder Ishmael, der sich als eigentlicher Erbe Abrahams versteht, da er vor Isaak geboren wurde und mit dreizehn Jahren beschnitten wurde, ohne einen Einwand dagegen vorzunehmen, während Isaak am achten Tag seiner Beschneidung jegliches Bewusstsein darüber fehlte. Isaak entgegnet, dass, wenn er mit seinen 37 Jahren sich Gott opfern müsste, er auf der Stelle bereit wäre. Dieser Midrasch mündet so zurück in den Text der Tora: אֲבָרָהֶם וַיֵּאמֶר הַגִּבִּי. Isaaks bekundete Bereitschaft wird geprüft, wobei Abraham zu einem Rad in dieser Versuchsanlage wird. Obwohl das Motiv des Opfers eine Rolle spielt, ist bei dieser Interpretation erwähnenswert, dass Isaak alles andere als nur ein passives Opfer darstellt. Denn bei seiner Antwort gegenüber Ishmael rekurriert er auf ein Erwachsenenalter, welches ihm eine äußerst aktive Rolle in diesem Narrativ zukommen lässt, war erneut das Motiv der Bindung akzentuiert. (Vgl. dazu: Rashi, *Commentary on the Torah, Bereshit*, 230-232)

- 100 Dass sich der Einsatz in Gen. 22:1 auch aus dem vorausgegangen Kontext deutend vertiefen lässt, verdeutlicht Kalimis Erklärung zu וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה (Wajehi ahar hadvarim haele) was er als festen biblischen Ausdruck ausweist, der mit *einige Zeit danach* wiedergegeben werden kann, um Geschichten miteinander zu verbinden. (Vgl. Kalimi, *Perspektiven zur Bindung Isaaks*, 67f.) Neben diesem technischen Aspekt leuchten gleichzeitig poetologische, sprachphilosophische und gar sprachmagische Konzeptionen auf, bei denen im Buberschen Sinne Sprache als das sich ereignende Wort geschieht und sich als selbstreferentielle Textur bindend werbet.

[...] hier nun mit einem Male, bei diesem עֶשֶׁל [eshel; Baumart, Anmerkung von R.B.], lehrt Awraham einen Namen, der augenscheinlich über den *sichtbaren* Horizont der Gegenwart hinausweist, und Gott als den Gott der dem Menschenblick *verhüllten* Zeit verkündet. Denn das heisst ja עלֹם von „עלם“ *verborgen sein*, verwandt mit אלם : mechanisch oder organisch *gebunden* sein.¹⁰¹

Diese spannungsvolle Verflechtung von Natürlichem und Übernatürlichem lässt sich im engen Zusammenhang mit Max Brods Weltbegriff der ausgeführten *disruptio structurae causarum* lesen. Als Auf- und Ausbruch aus dem natürlichen Triebgeflecht der kausalen Welt und der darin vorzufindenden natürlichen Zeit, die als physikalisch-mechanisch aufgefasst wird. In עוֹלָם (Olam) versteckt und zeigt sich eine ambivalente Doppelbewegung, welche die konkrete wirkliche Welt in ihrer Gegenwärtigkeit *und* eine zukünftige Dimension der Ewigkeit meint, die in Anspielung an das messianische Motiv als prinzipiell unseren Augen Verborgenes und Unsichtbares aufgefasst wird: Als Geheimnis, dem sich Abraham annähert. In dieser Annäherung steht jetzt die entscheidende zehnte Prüfung an, bei der in geistig-spiritueller wie auch historischer Hinsicht alles auf dem Spiel steht bzw. alles an einem Faden zu hängen scheint. Auch hier liefert Hirsch entscheidende etymologische Hinweise zur „Prüfung“, um einerseits die aufgenommene Bewegung zusätzlich zu veranschaulichen, um andererseits den genannten Faden nicht im Sinne Kierkegaards zu suspendieren, sondern um diesen elastischer zu machen. In diesem Sinne bewegen wir uns nahe bei Kierkegaard, gerade wenn es darum geht, eine entscheidende Volte in der Elastizität des Geistes aufzuzeigen¹⁰².

101 Hirsch, *Die Fünf Bücher der Tora, Bereschit*, 378.

102 Vgl. dazu den passenden Kommentar von Hirsch: „נסה, נִסָּה, נִסְהָ, verwandt mit נִסָּה, נִסָּה, נִסָּה, *fortrücken, ganz fortschleudern, in die Höhe heben*, alle drei somit: *etwas auf einen weiteren oder höheren Standpunkt bringen*. Ebenso נִסָּה hinsichtlich physischer oder sittlicher Kräfte: *versuchen*, d.h. ja eben nichts anderes als: ihnen *solche Aufgaben zur Lösung geben, in deren Lösung sie sich bis jetzt noch nicht bewährt*. Jeder Versuch ist daher ein Fortschritt, ist eine Kräftigung und Stärkung der bereits vorhandenen, aber in dieser weiteren oder höheren Aufgabe noch nicht erprobten Kräfte. Ein Seil, das bereits fünfzig Pfund getragen, wird versucht, sobald ihm das einundfünfzigste Pfund zu tragen gegeben wird, sittliche und geistige Kräfte werden aber also gestärkt und gehoben“ (Hirsch, *Die Fünf Bücher der Tora, Bereschit*, 381).

4.2.5 Abrahams Aufbruch hat Methode

Der 2. Vers des Kapitels 22 lautet: וַיֹּאמֶר קַח נָא אֶת בְּנֶךְ אֶת יְחִידְךָ אֲשֶׁר אֶהְבֶּתָּ אֹת יִצְחָק וְהֵעֵלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה עַל אֶחָד הַהָרִים אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהִים. *Da sprach Er: Nimm doch deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, den Jizchak, und gehe dir zum Land Morija, und bringe ihn dort zum Opfer auf einem der Berge, den ich dir sagen werde.*

Ein Wort besitzt in diesem Vers wortwörtlich eine herausragende Bedeutung: לך לך (*lekh lekha; gehe dir*). Hirsch macht auf die verklammernde Bedeutung des Ausdrucks aufmerksam, wo in dem entsprechenden Wochenabschnitt (Gen. Kap. 12:2) Gott Awram auffordert, seinen Geburtsort und das Vaterhaus zu verlassen, um zu einem Land aufzubrechen, welches Gott ihm weisen wird. Dies markiert einen entscheidenden Anfang, der in 22:2 eine abschliessende Wiederholung findet, dies im Sinne eines dialogischen Gottesbewusstseins, das sich in der Bewegung des Aufbruchs entsprechend potenziert hat. Raschi verweist in Anbindung an den Midrasch *Tanchuma* auf die grammatikalische Überflüssigkeit der Verdoppelung, um einen semantischen Mehrwert zu gewinnen, der durch die Person und Persönlichkeit Abrahams verbürgt wird (zu sich/für sich). Hirsch akzentuiert diese Spur insofern, als er in der Verdoppelung eine zusätzliche Dimension neben dem Aufbruch im räumlichen Sinne entdeckt: Die existenzielle Dimension eines Bruches, der den Bereich des natürlich gegebenen Lebensgeflechts hinter sich lässt, um sich fürs Erste auf den Weg der Isolation zu begeben. Diese Wegbeschreibung kann tatsächlich als existenzielle Methodik verstanden werden, wenn neben der bereits aufgeführten Verbindung zwischen Wort und Ereignis – oder Wort als Ereignis – das Wort *davar* in den Zusammenhang mit *midbar* gebracht wird, das *Wüste* bedeutet. Das *lekh lekha* existenzialisiert das Subjekt, welches nun in 22:1 in potenzialisierter Form zu sich selbst kommen soll. Bevor wir jedoch den Berg Morija besteigen, sollen noch zwei entscheidende Zwischenhalte innerhalb der genannten Verklammerung eingelegt werden. Beim ersten Zwischenhalt heißt der Protagonist noch Awram: *Awram war neunundneunzig Jahre alt, da ward Gott Awram sichtbar und sagte zu ihm: Ich bin אלהיך, führe dich vor Meinem Angesicht und werde vollendet!*

Gott wendet sich an Awram unmittelbar vor der Begründung des Bundes und deutet eine Potenzierung der Beziehung an, indem er sich in der spezifischen Qualität von *El Shaddai* offenbart. Hirsch bezieht diese Qualität auf den Schöpfergott. Dieser Name steht in etymologischer Verbindung mit der Eigenschaft des Vermehrens, des voll Genügenden. Der neunundneunzig Jahre alte Awram steht am Ende seines Lebens an einem Punkt des absoluten Anfangens. In dieses Paradox schreibt sich die Wiederholung als schöpferische Bewegung des Per-

sonseins ein, indem das Attribut der Genügsamkeit Grenze und Bestimmung im Sinne der Vollendung festlegt. Die Methode schmiegt sich hier an die Wegmetaphorik, bei welcher Hirsch zwischen הלך (halach) und הלהלך (hithalekh) unterscheidet: Das äusserliche Gehen bzw. Fortschreiten wird beim reflexiven Gebrauch zur inneren Ganzwerdung – im Angesichte Gottes: „*führe dich vor Meinem Angesicht und werde vollendet!*“. Dies bedeutet, dass der Mensch im Bezug zur Transzendenz verstehend fortschreitet, ohne sich zu überschreiten. Denn im Kontext von *El Shaddai* bedingen sich Schöpfung und Begrenzung im Genügssein. Für Hirsch bildet deshalb das Moment der Vollendung *tamim* das Korrelat zu *Schadai*. Als innere Verbindung des einander Genügens wird so gleichzeitig ein Gegenmodell zur griechischen Autarkie als Selbstgenügsamkeit geschaffen. Gott und Mensch sind sich im gegenseitigen dialogischen Bezug genug. Awram verkörpert den Gang an diese Grenze, bei welcher das existenzielle Moment des Schweigens im etymologischen Sinne Hirschs fruchtbar gemacht werden kann:

Im Grundbegriff ,תמם' ist allerdings die negative Bedeutung vorherrschend: bis hierher und nicht weiter. Verwandt damit ,שמם': *schweigen*, sich bescheiden zurückziehen und harren; auch ,מטמ': *unzulänglich*, verschlossen sein. Es erscheint somit תמם als derjenige, der in allen seinen Beziehungen bis an die Grenze des Gestatteten und Gebotenen geht und dort stille steht, somit positiv und negativ Selbstbeherrschung übt. Das תמם füllt die Grenzen, den Kreis, das Gebiet, das ihm Gott angewiesen, völlig aus und hört in ihm auf.¹⁰³

Genau an dieser Grenze scheint das Hegel'sche Motiv der Aufhebung auf, welche jedoch existenziell gebrochen wird. Transzendenz wird nicht von der begrifflichen Immanenz absorbiert, sondern bleibt im echten – paradoxalen – Sinne absolut: Vom menschlichen Zugriff des Bewusstseins losgelöst, aber schöpfend auf ihn innig bezogen. Die oben aufgegriffene Bewegung des *hithalekh* unterstreicht dabei die Innerlichkeit des Einzelnen als das entscheidende Kriterium, welches Kierkegaard gegen Hegel wendet. Nun lässt sich die spezifische Spannung zwischen *hithalekh* und *lekh lekha* in dialogischer Hinsicht verdeutlichen, um gleichzeitig die entscheidende Differenz gegenüber Kierkegaard sichtbar zu machen. Auf Awrams Weg für und zu sich selbst findet eine Doppelbewegung äusserer und innerer Natur statt, wodurch die gleichzeitige Inner- und Überweltlichkeit Gottes angedeutet wird. Gott erscheint Awram als lebendiger Schöpfer,

um im Dialog Awram prozessiv Dia-Logos werden zu lassen: Vollkommen zu werden im Aufbrechen des Geistes¹⁰⁴.

4.2.6 Die Gottesfurcht im Kontext des Bundes

Dieser Aufbruch – am Ende zum Berg Morija – mündet zunächst in die ausgesprochene Begründung des Bundes zwischen Gott und Awram, der das Schöpferische mit dem Dialogischen im vorausgehenden Kapitel 17:2 verdichtet: וְאָתָנָה יְאָתֵךְ בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶיךָ וְאָרְבָּה אוֹתָךְ בְּמֵאֵד מְאֹד *Ich möchte meinen Bund zwischen Mich und dich geben und dich im äussersten Mass vermehren*. Diese Vermehrung bzw. Potenzierung zeigt sich in der damit verschränkten Namenserweiterung im Kapitel 17:5: וְלֹא יִקְרָא עוֹד אֶת שְׁמֶךָ אַבְרָם וְהָיָה שְׁמֶךָ אַבְרָהָם *und nicht mehr soll man dich Awram nennen, sondern Awraham soll dein Name sein*. Diese Erweiterung lässt sich nahtlos auf Brods Hinübergleiten vom Natürlichen zum Übernatürlichen einfügen. Awram bricht das natürliche Geflecht seiner sozialen und geografischen Herkunft auf, um durch die erweiterte Persönlichkeit¹⁰⁵ für die übernatürliche Beziehung zur Transzendenz Gottes empfänglich zu sein.

Die schöpferische Dimension dieses Bundes bedarf der Sorgfalt und Behutsamkeit, was sich im erinnernd-aktualisierenden Zeichen der Beschneidung in 17:10 widerspiegelt: וְאֵת בְּרִיתִי אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּ בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין יִרְעֶה אֶתְרִיד הַמּוֹל לְכֶם כֹּל

-
- 104 Die ausgeführte Wegmetaphorik lässt sich in Anbindung an Martin Buber fruchtbar vertiefen. Folgende Textstelle nimmt den Charakter eines Kommentars zur dialogischen und wiederholenden Ausrichtung des התהלך an; dies in Verschränkung mit des spezifischen Qualität Gottes als אל שׁוֹי: „Es ist letzter Ernst, wenn die Schrift den Menschen anweist, auf Gottes Weg, in seinen Fußstapfen zu treten. Der Mensch kann aus eigener Kraft keinen Weg, kein Wegstück vollbringen, aber er kann den Weg betreten, kann diesen ersten, immer wieder diesen ersten Schritt tun. Der Mensch kann nicht ‚wie Gott sein‘, aber in aller Unzulänglichkeit einer jeden seiner Stunden kann er in jeder, mit dem Vermögen dieser Stunde, Gott nachfolgen, – und wenn er dem Vermögen dieser Stunde genug tut, hat er genug getan. Das ist nicht ein bloßer Glaubensakt, es ist ein Eingehen in das in dieser Stunde zu Lebende mit der ganzen Tätigkeitsfülle der geschöpflichen Person.“ (Buber, *Einsichten*, 13)
- 105 Vgl. dazu auch Soloveitchik, der die Namenserweiterung auch in den Kontext einer elterlichen Erziehung stellt, um der Idee des Bundes gerecht zu werden: „The letter *hei* added to Abraham’s and Sarah’s names symbolized the exalted idea of covenantal fatherhood and motherhood, one which is realized not through natural but through spiritual-educational media which transcend the boundaries of a clan and extend into the open spaces of universality.“ (Soloveitchik, *Family Redeemed*, 109)

זָכַר *Dies ist mein Bund, den ihr hüten sollt zwischen Mir und euch und deinem Samen nach dir: Beschnitten soll euch jeder Männliche werden.* Dieser aktualisierende Vollzug akzentuiert weiter das dialogische Moment, was in Hirschs aufschlussreichen etymologischen Erklärung zur Beschneidung deutlich wird: „,מול' heisst aber durchaus nicht allgemein schneiden, beschneiden, kommt vielmehr in diesem Sinne nur in Beziehung zur Mila vor. מול heisst: *gegenüber*, והוא יושב ממולי (Bamidbar 22,5); אמילם (Tehillim 118,10) *entgegengetreten*, es ist im Namen Gottes, dass ich ihnen entgegenetrete“.¹⁰⁶

Dieser aktualisierend-schöpferische Einschnitt spiegelt sich in der Textur der Tora als umschreibende Wiederholung; das Einschneiden als kreisendes Einschreiben existenzieller Dialogik. Bei Kierkegaard konzentriert sich die Wiederholung auf das paradoxe bzw. suspendierende Momentum der Ethik; auf einen existenziellen Augenblick, in dem Abraham in Furcht und Zittern seinen Sohn opfern muss und nur auf die Wiederholung – Isaak wieder zu bekommen – glaubend hoffen kann. Der hier entwickelte Kontext zur Wiederholung als dialogisches Ereignis fehlt. Ein Kontext, der insbesondere die verantwortungsvolle ethische Ausrichtung des Bundes hervorhebt, der durch sorgfältiges Handeln geheiligt wird.

Dies deutet sich im Kapitel 17:11-13 an, wobei der wortwörtliche Einschnitt hervorgehoben werden soll: וְגַמְלָתָם אֶת בָּשָׂר עֲרֻלְתְּכֶם וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית וּבֵינֵינוּכֶם *so dass ihr beschnitten werdet an dem Fleisch eurer Vorhaut und dies zum Bundeszeichen werde zwischen Mir und euch.* וּבֶן שְׁמֹנֶת יָמִים יְמוֹל לָכֶם כֹּל זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם. *Und zwar acht Tage alt soll euch jedes Männliche beschnitten werden für eure Geschlechter.* הַמּוֹל יְמוֹל יְלִיד בֵּיתָהּ וּמִקְנֵת כֶּסֶף וְהַיֹּתֶה בְּבֶשֶׂרְכֶם לְבְרִית עוֹלָם, *Beschneiden, beschnitten werde deines Hauses Geborener und deines Hauses Geldes Erkaufter, und es werde mein Bund an eurem Fleisch zum ewigen Bund.*

Das Beschneiden der ערלה (Arlah; *Vorhaut*) birgt ein zusätzliches interessantes Detail, das im Sinne der etymologischen Einbettung Hirschs philosophisch fruchtbar gemacht werden kann. *Arlah* bezeichnet nicht bloß die Vorhaut, sondern bezieht sich auf die Natur, so zum Beispiel auf Baumfrüchte, die in den ersten drei Jahren nicht geerntet werden dürfen, um zum rein Naturhaften und Triebhaften eine Bruchstelle zu markieren. Der entsprechende Einbruch bzw. Einschnitt initiiert eine heiligende Bewegung (der Wiederholung), indem in und durch die Natur Transzendenz in Brods Sinne der sogenannten *diruptio structurae causarum* (DSC, vgl. Anmerkung 80) einbricht und das Natürliche erhebt und heiligt. *Arlah* bildet dazu eine verabolutierende Gegendimension, die den Menschen von der Transzendenz abschirmt: „ערל לב, der die Herrschaft über die

Neigungen und Triebe seines Herzens nicht hat. הערל: der Zustand völliger Betäubung, in welcher die ganze Herrschaft über sich selbst eingebüsst ist.¹⁰⁷

Metaphorisch gesprochen besitzt das Herz eine Vorhaut, die es zu beschneiden gilt¹⁰⁸, um in den Dialog mit Gott zu treten. Die Betäubung resultiert aus der Verabsolutierung des Eigenen als die eigene Natur verstanden: eigener natürlicher Gefühle, eigener natürlicher Gedanken, eines eigenen natürlichen logischen Standpunkts. *Arlah* impliziert ein Selbst-Denken, welches taub dem aufgezeigten Gegenüber ist, welches die Stimme der Transzendenz nicht hört und so die ethische Bewegung zum Anderen hin abblockt oder: mit Logik¹⁰⁹ betäubt.

107 Hirsch, *Die Fünf Bücher der Tora, Bereschit*, 311.

108 Passend dazu der Vers im Wochenabschnitt *Nitzavim* (Deuteronomium 30,6): וְקָל ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת לִבְךָ וְאֶת לִבְבִּי וְרָעַדְתָּ לְאַהֲבָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל לִבְךָ וּבְכֹל נַפְשְׁךָ לְמַעַן תִּחְיֶה. *Es wird Gott, dein Gott, dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden, Gott, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele zu lieben, um deines Lebens willen* (Hirsch, *Die Fünf Bücher der Tora. Dewarim*, 563). Die Beschneidung des Herzens steht im Kontext einer Gottesnähe, die hier die identischen Zeilen formuliert wie sie im absoluten Glaubensbekenntnis des Monotheismus vorkommen, dem שמעו (Sh'ma; *Höre*). Darin wird die absolute Einheit und Einzigkeit Gottes ausgesprochen, zu der sich Abraham grabend, hinhörend und verstehend hinbewegt.

109 In diesem Zusammenhang ergibt sich ein interessanter Quervergleich zu Hans Jonas, der in *The Phenomenon Of Life* die Sphäre menschlicher Freiheit aus den präreflexiven Spürungen organischen Lebens herleitet. Die menschliche Kapazität der Distanznahme gegenüber der Natur sollte ihn für den Gesamtzusammenhang des Seins als eine schöpferische Ordnung sensibilisieren. Ethik bedeutet dabei zur Natur in ein Verhältnis zu treten, um eine anthropozentrische Sichtweise zu durchbrechen. Der Wirklichkeitsbegriff hat sich ironischerweise an einer epistemologischen Linie entlang entwickelt, die eine betäubend solipsistische Logik etabliert: „In its ontological version, the problem of *relation* revolves around the classical concept of self-contained, inactive substance –, that which requires nothing but itself in order to ‚exist‘ (Descartes) – which is by no means an historical freak, but the coconceptual framing of perceptual truth: ‚substance‘ conceived on that model admits of external relations only an by definition excludes all self-transitivity.“ (Jonas, *The Phenomenon Of Life*, 32) Das abschirmende und blockierende Moment von *Orlah* kulminiert in einer Natürlichkeit des Menschen, der theoretisierend das ursprünglichste Triebgeflecht überwindet, um vom Vernunftshybrid umgarnt zu werden. Die Vernunft als vermeintliche Natur des Menschen findet sich in einem Kokon vor, aus

4.2.7 Das Lachen und die Transzendenz

Die dialektische Spannung zwischen *hithalech* (führe dich) und *lekh lekha* (gehe für dich selbst) lässt sich nun im ethischen Sinne akzentuieren, dass Awram bzw. Awraham in seinem Aufbrechen die Stimme der Transzendenz hört und auf dem einschneidenden Weg ist, vor dem Angesicht Gottes ganz zu werden: הַתְּהַלַּךְ לִפְנֵי (hithalech lefanai; *führe dich vor Meinem Angesicht*). Im hebräischen Ausdruck für Angesicht ist bekanntermassen das Verb לפנות (lifnot; *wenden*) enthalten. Diesem spezifischen Unterwegssein ist so die Hinwendung zu Gott inhärent. Diese Bewegung nähert sich Gott behutsam-hörend an, im Wissen um das geheimnisvolle Paradox, dass in der Hinwendung Gottes Angesicht nicht sichtbar wird. Nähe tritt anstelle evidenter Identifikation eines Logos, der durch die Metaphorik des Auges gesteuert wird¹¹⁰. Dass Awraham entsprechend unterwegs ist, aber noch nicht תמים (tamim; *vollendet*) ist, deutet sich beim zweiten Zwischenhalt im Vers 17:17 an, wo Gott Awraham verkündet, dass er die unfruchtbare Sara mit Nachkommen segnen wird: וַיִּפֶּל אַבְרָהָם עַל פָּנָיו וַיִּצְחַק וַיֹּאמֶר בְּלִבּוֹ הֲלֵבֶן תֵּלֵד וַיֹּאמֶר אֲבָרָהָם עַל פָּנָיו וַיִּצְחַק וַיֹּאמֶר בְּלִבּוֹ הֲלֵבֶן תֵּלֵד *Da fiel Awraham auf sein Angesicht und lachte, und sagte sich in seinem Herzen: Sollte einem Hundertjährigen noch geboren werden, oder Sara, eine Neunzigjährige, gebären?*

Abraham wird in der dialogischen Situation mit einem Paradox konfrontiert, dessen Inadäquatheit er vernünftigermaßen nicht fassen kann und entsprechend reagiert. Einerseits lösen die Worte Gottes eine Erschütterung aus, die ihn ehrfurchtsvoll zu Boden sinken lässt. Andererseits führt das erschütternde Paradox zu Gelächter. Der gemeinsame Schnittpunkt dieser ambivalenten Strebungen liegt im Zurücknehmen der Worte und der existenziellen Gestik des Körpers: Awraham fällt auf sein Angesicht und lacht. Die entstehende Komik und der mitschwingende Humor entspringen dem Denkwiderstand und gehören zur dialogisch-grabenden Bewegung des Geistes, der gleichzeitig zu sich spricht und monologisierend Kausalität und Natur bedenkt. Der Kontrast zum Übernatürlichen ist in diesem

dem heraus Bezüge zur Welt als logische Relationen getätigt werden. Dieses Eingeschlossenensein schliesst jedoch das transitive Moment der Beziehung als Dialog aus.

110 Hannah Arendt setzt der metaphysischen Sehtradition die jüdische Tradition des Hörens gegenüber: „Die jüdische Tradition zeigt, was mit der Wahrheit geschieht, wenn die Leitmetapher nicht mehr das Sehen, sondern das Hören ist (das dem Denken in vieler Beziehung näher steht als das Sehen, weil es Abfolgen nachvollziehen kann). Den jüdischen Gott kann man hören, aber nicht sehen, und die Wahrheit wird damit unsichtbar: ‚Du sollst dir kein Bild noch Gleichnis machen von irgend etwas im Himmel oder auf Erden.‘“ (Arendt, *Vom Leben des Geistes*, 123)

Augenblick zu groß, bricht zu unvermittelt ein und ist entsprechend vernünftig nicht zu vermitteln¹¹¹. Die *Arlah* im figurativen Sinne impliziert hier eine punk-

-
- 111 Dazu passt folgende Ausführung von Friedemann Richert in seiner Auseinandersetzung mit dem Lachen in der Bibel: „Die gedankliche Wanderung durch die Bibel hat uns gezeigt: Auch hier begegnet uns die menschlich-begrenzte Selbstwahrnehmung, die immer wieder durch die göttlich gewährte Fremdwahrnehmung aufgebrochen und dem Lachen zugeführt wird. Das *Alte Testament* redet freimütig vom *lachenden Gott*. Sein befreiendes, erlösendes Lachen ist nämlich Attribut seiner göttlichen Lebendigkeit, die den Gläubigen als zeitenthobene wirksame Lebenskraft in das erlösende Lachen stellen will.“ (Richert, *Kleine Geistesgeschichte des Lachens*, 76) Der paradoxe lebendige Sinngehalt der einbrechenden Transzendenz löst ein ambivalentes Lachen der und über die Vernunft aus, was das transitiv-dialogische Moment hervorhebt. Das Lachen ist Element des Prozesses der Bindung an die Transzendenz. Der Glaube (Abrahams) entsteht aus der Lebendigkeit der eigenen Existenz. Der Glaube wird erschaffen und aktualisiert. Ein ergänzender Bezug zu dieser Thematik findet sich bei Benjamin Fondane, der über Bergson hinausgehend ebenfalls die Verbindung der existenziellen mit der metaphysischen Dimension des Lachens hervorhebt: „Mais le rire est ici le signe et la clef d’un univers nouveau, qui déborde de toutes parts l’univers mécanique de la nécessité. Il est le signe d’une vie intérieure plus profonde, d’une pléthore de vitalité, d’une *inapplication* étrange au réel, d’une *inadaptation au social*. [...] Il nous fait pénétrer, à sa suite, dans le royaume d’une existence qui transcende à tel point notre monde logique, qu’il emprunte les apparences du paradoxe, du scandale, voire du comique et du ridicule.“ (Fondane, *La conscience malheureuse*, 211) Zudem lassen sich von dieser Stelle aus poetologische Fäden spinnen, wobei ein Gewebe von Existenz und Ironie virulent werden. Folgende Ausführung von Paul de Man verdeutlicht dies: „Es wird nun deutlich, daß die Disjunktion keinesfalls ein beruhigender und heiterer Prozeß ist, trotz des damit verbundenen Lachens. [...] Für Baudelaire ist die Bewegung des ironischen Bewußtseins jedenfalls alles andere als beruhigend. Das Moment der Unschuld oder der Authentizität unseres Weltgefühls wird in Frage gestellt, und damit wird ein Prozeß in Gang gesetzt, der ganz und gar nicht harmlos ist. Er mag als beiläufiges Spiel mit einem losen Faden des Stoffes beginnen, aber schon nach kurzer Zeit wird das ganze Gewebe des Ichs aufgetrennt sein und auseinanderfallen. Der ganze Prozeß läuft mit einer beunruhigenden Geschwindigkeit ab. Die Ironie besitzt eine ihr innewohnende Tendenz, ihre Bewegung zu beschleunigen und nicht anzuhalten, bis sie ihren Weg vollendet hat; [...]“ (de Man, *Die Ideologie des Ästhetischen*, 112) Das beiläufige Spiel ließe sich durchaus auch auf Kierkegaards Suspension des Ethischen beziehen. Der Faden der Ethik löst sich und das Gewebe des Ichs fällt auseinander, um nackt

4.2.8 Die Bindung Isaaks als absolute Verbindung zur Transzendenz

Nach diesen zwei Zwischenhalten wenden wir uns nun wiederholt der Ausgangssituation in Kapitel 22:2 zu, die nun im Lichte des bindenden Charakters erscheint, als *Akedat Jizchak*, der Bindung Isaaks: וַיֹּאמֶר קַח נָא אֶת בְּנִי אֵת יְחִידְךָ אִשָּׁר Da sprach Er: Nimm doch deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, den Jizchak, und gehe dir zum Land Morija, und bringe ihn dort zum Opfer auf einem de Berge, den ich dir sagen werde.

Die nun kontextualisierte Spannung zwischen *hithalech* und *lech lecha* zielt auf eine Ganzwerdung Abrahams ab und nicht auf eine Suspension des Ethischen, was bei Kierkegaard mit Zittern einher geht, mit der nach Brod aus der Natur heraus verursachten Furcht vor dem Unbegreiflichen. Kierkegaards Abraham verkörpert dieses Paradox. In der jüdischen Tradition nähert sich Abraham Gott im dialogischen Geschehen an und vergegenwärtigt einen Glauben im Sinne des wissenden Vertrauens¹¹⁴. Dieses Wissen nimmt Brods Faden nun vertieft

114 Im wissenden Vertrauen ist im Hebräischen ein Glaubensbegriff angelegt, der differenziert das bindende Wissen herauschält. Der Terminus אמונה (*emunah*) wird mit Glaube übersetzt. Das Verb להאמין (*leha'amin*) bedeutet anvertrauen und steht in innerer Verbindung mit dem Ausdruck אמן (*Amen*), der das Besiegelnde bindender Treue spiegelt. Folgende Thorastelle in *Beha'alotcha* (Numeri, 12,7-8) zeigt dies auf: וְכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא. פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֵּר בּוֹ וּמִרְאֵה לֹא בְחֵידָה וְתִמְנַת ה' יִבִּישׁ: *in meinem ganzen Haus ist er betraut. Mund zu Mund rede ich an ihn, und Gesehenes und nicht in Rätselfeln, und Gestaltung Gottes schaut er* (Hirsch, *Die Fünf Bücher der Tora. Bamidbar*, 193f.). In diesem Kontext muss selbstverständlich auch auf Martin Buber verwiesen werden, der in *Zwei Glaubensweisen* zwischen jüdischer *Emunah* und christlicher *Pistis* unterscheidet. Die *Pistis* ist mit der Forderung verknüpft, an einen gekreuzigten Menschen zu glauben, der die Funktion des Erlösers inne hat. Die bindende *Emuna* glaubt nicht an etwas, sondern steht existenziell darin, im Sinne der Standhaftigkeit, bei der sich eine aktive und passive Haltung des Menschen Gott gegenüber durchdringen: „Nur wenn ihr, so sagt der Prophet, in unsere Begriffssprache übertragen, in eurer wesentlichen Lebensbeziehung standhaltet, habt ihr wesentlichen Bestand. Die wahre Beständigkeit der Grundlagen eines menschlichen Daseins von der wahren Beständigkeit im Grundverhältnis dieses Menschen zu der sein Sein stiftenden Macht. Dieser ‚existenzielle‘ Charakter der *Emuna* wird in der Uebersetzung ‚Glaube‘ ungenügend erfasst, wiewohl das Verb oft genug glauben (jemandem glauben, eine Sache glauben) bedeutet. Man muß des weitern beachten, daß der Be-

auf, mit welchem der geheimnisvolle Übergang von der Furcht zur Ehrfurcht gesponnen wurde. Damit verbindet sich die Anerkennung eines unendlichen Zusammenhangs in der zunehmenden Wirkung und Wirklichkeit der DSC, dem öffnenden Einbruch in die natürliche Welt der Kausalität, die den Menschen an sich selbst kettet.

Dass Abraham auf dem Weg nach Vollkommenheit ist, bedeutet gleichzeitig die wachsende Anerkennung eines unendlichen Zusammenhangs. Dies wird auf seiner letzten und entscheidenden Wegstrecke mit dem Ziel Morija unterstrichen: In Anlehnung an dem Midrasch *Bereschit Rabbah* bestimmt Raschi Morija als Jerusalem, als Ort, von dem die Tora ausgeht – bzw. ausgehen wird, wenn Abraham die nötige Ganzheit er- und bezeugen kann. Die Stadt fungiert dabei als sprechender Name: ירושלים enthält im Wort die *Ganzheit* (שלם, schalem). Die

griff die beiden Seiten einer Reziprozität der Beständigkeit umfaßt: die aktive, die ‚Treue‘, und die rezeptive, das ‚Vertrauen‘.“ (Buber, *Zwei Glaubensweisen*, 27) Bemerkenswert ist zudem eine zentrale Stelle aus der Liturgie des jüdischen Morgengebets, bei der Glaube und Wissen eine innige spannungsvolle Verbindung eingehen: וְאֶרְשָׁתִּיךָ לִי לְעוֹלָם. וְאֶרְשָׁתִּיךָ לִי בְצֶדֶק וּבִמְשָׁפֵט וּבְרַחֲמִים. וְאֶרְשָׁתִּיךָ לִי בְאַמּוּנָה וְיָדְעֵת .וְאֶרְשָׁתִּיךָ לִי אֶת ה'. *Ich verlobe dich Mir in Ewigkeit, Ich verlobe dich Mir durch Gerechtigkeit und Recht, mit Liebe und Barmherzigkeit. Ich verlobe dich Mir durch Treue, damit du den Ewigen erkennst.* (Siddur Schma Kolenu, 18.) Diese Zeilen werden täglich beim Binden der תפילין (Tefillin; *Gebetsriemen*) gesprochen und zeugen von einer Bindung, bei welcher der Glaube אמונה (Emunah) auf das Wissen וידעת (vaiadat) so bezogen ist, dass dieser von Gott weiss und eine Gewissheit bezeugt. Vgl. dazu auch Samuel Hugo Bergman. In Anlehnung an einen Midrasch könnte die Aufforderung an Abraham die (Gegen)Stimme Satans sein, welche den ethischen Standpunkt verbürgt. Den Unterschied zwischen Kierkegaard und der jüdischen Auslegung entwickelt Bergman in der unterschiedlichen Beantwortung der entsprechenden Frage und legt dabei zwei Glaubensweisen frei, die an Buber erinnern: „How can you take this lovely child, given to you when you were a hundred years old, and offer him up as a sacrifice? [...] But the *answer* that Satan receives in the *midrash* is entirely different from the one he receives in Kierkegaard’s exposition. And this difference reveals the enormous opposition between the *midrash* and the modern thinker in their grasp of what faith is. Kierkegaard discourses *on* belief and draws a philosophic conclusion from the story of the sacrifice of Isaac: ‚that there is a teleological suspension of the ethical.‘ In the *midrash* Abraham answers Satan very simply ‚yes, yes.‘ The devil’s attempt encounters an iron wall of *unphilosophising faith*.“ (Bergman, *The Quality of Faith*, 26f.) Bergman sucht dabei eine synthetisierende Bewegung, die dem individuellen Prozess im Spannungsfeld dieser Pole Raum gibt.

aufsteigende sich Gott nähernde Bewegung deutet sich im vermeintlichen Opfer an. Wird bei Kierkegaard dieses Opfer schlechthin mit dem Paradox identifiziert, so betont auch hier die jüdische Auslegungstradition das bindende Element. Der Ausdruck für Opfer lautet עלה (olah), was mit dem Verb לעלות (la'alot; *hinaufbringen, aufsteigen*) in Verbindung steht. Entsprechend führt Raschi aus: „העלהו, לא אמר לו שחטרו. And bring him up. He did not say to him, ‚Slaughter him‘.“¹¹⁵ Die Betonung des Hinaufbringens verdeutlicht Raschi am lapidar wirkenden Midrasch, dass Abraham Isaak auf den Berg brachte und Gott ihm darauf sagte, er könne ihn wieder hinunter bringen. Hirsch betont das spirituelle Moment der geistigen Erhebung¹¹⁶, die in Brods Hinübergleiten vom Natürlichen zum Übernatürlichen angelegt ist.

Ein Motiv, in welches Abraham und Isaak in ihrem gemeinsamen schweigenden Gang gleichermaßen involviert sind. Die vermeintliche Dichotomie zwischen dem aktiven Täter Abraham und dem passiven Opfer Isaak¹¹⁷ wird durch den Midrasch in *Genesis Rabbah* 56:8 insofern durchbrochen, als dieser die Meinung vertritt, dass Isaak zum gegebenen Zeitpunkt 37 Jahre alt war. Isaak ist aktiv mit verweben in den Prozess der Vervollkommnung, der im Lichte dieses Motivs den Aspekt der Bindung als Einung und Vereinigung betont, was in den Versen 22:6 und 22:8 repetitiv aufgenommen wird. Als Textbewegung, welche bis in die feinsten Verästelungen das Geheimnis der Wiederholung umschreibt: וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו *und so gingen sie beide zusammen*. Der Ausdruck יחדו (jachdav;

115 Rashi, *Commentary on the Torah, Bereshit*, 231.

116 Zu diesem Kontext passt eine weitere Stelle aus dem Wochenabschnitt *Beha'alotcha* (Numeri 8:2): „דָּבַר אֶל אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּהִעָלְתָּהּ אֶת הַנִּרְתָּ אֶל מֹל פְּנֵי הַמִּנְוָה יֵאָרוּ שְׁבַעַת, דְּבַר אֶל אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּהִעָלְתָּהּ אֶת הַנִּרְתָּ אֶל מֹל פְּנֵי הַמִּנְוָה יֵאָרוּ שְׁבַעַת. Sprich zu Aharon und sage ihm: Wenn du die Lampen aufleuchten lässtest, sollen der Richtung des Leuchters zu die sieben Lampen leuchten“ (Hirsch, *Die Fünf Bücher der Tora. Bamidbar*, 131.). Die Kerzen werden nicht bloß technisch korrekt angezündet, sondern erhebend zum Leuchten gebracht, indem sich das Licht vereinigt. Das Verb *leha'alot* ist im Ausdruck *beha'alotcha* wirkend gegenwärtig.

117 Vgl. dazu folgende Ausführung von Verena Lenzen, die diese Dichotomie mit kritischem Blick beleuchtet und u.a. an der Bildenden Kunst veranschaulicht: „In der Malerei kreisen die meisten Darstellungen zu *Genesis* 22 wie Rembrandts spätere Bilder um den Höhepunkt des Geschehens: die auf dem Berg Morijah lokalisierte Opferhandlung. Die Rollenverteilung scheint ebenso eindeutig wie festgelegt: Abraham ist das Subjekt, Isaak das Objekt der Handlung. [...] Die rabbinische Literatur entwickelt verschiedene Lesarten des Kapitels, welche die Dialektik des Opfergeschehens verdeutlichen und aus einem Schwarzweiß-Kontrast von Handlungssubjekt und -objekt lösen.“ (Lenzen, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes*, 60f.)

Messer zu – schlachten¹²⁰. Da ruft ihn ein Engel Gottes zwei Mal bei seinem Namen und hält ihn mit folgender Begründung von seinem Unterfangen in 22:12 ab: יְרֵא אֱלֹהִים: כִּי עָתָה יִדְעָתִי כִּי יְרֵא אֱלֹהִים *denn jetzt habe Ich erkannt, dass du gottesfürchtig bist*. Der Ausdruck יְרֵא (iereh; *fürchtest*) umschreibt insofern das Geheimnis der Wiederholung, als Abraham im äussersten Respekt vor Gott Isaak wieder holt und darüber hinaus von Gott das Versprechen erhält, ein großes Volk¹²¹ zu be-

gannen die widerlichen Höflichkeiten, einer reichte über K. hinweg das Messer dem anderen, dieser reicht es wieder über K. zurück. K. wußte jetzt genau, daß es seine Pflicht gewesen wäre, das Messer, als es von Hand zu Hand über ihm schwebte, selbst zu fassen und sich einzubohren. Aber er tat es nicht, sondern drehte den noch freien Hals und sah umher: „Nur: Er sieht weder einen Widder, der sich im Gestrüpp verfangen hätte noch hört er eine Engelstimme. Er sieht nur einen Menschen aus der Ferne, der sich schemenhaft aus einem Fenster mit Licht zu beugen scheint. Unendlich schwer wiegen die Fragen, die der Erzähler in den unüberbrückbaren Zwischenraum stellt und eine davon in der düsteren Dunkelheit als die Frage Kierkegaards erzittert: „War es ein einzelner?“ (Kafka, *Der Prozess*, 193f.)

- 120 Louis A. Berman unternimmt einen Vergleich von Genesis 22 in jiddischer und dänischer Sprache. Deutsch bildet dabei eine gemeinsame Referenz zwischen den Sprachen und doch lassen sich entscheidende Unterschiede aufzeigen. Dass Kierkegaard das schockartige Fürchten und Zittern in den Vordergrund stellt, liegt für Berman wesentlich an der vorgefundenen Übersetzung: „A critical verse (22:10) has been rendered above in italic: ‚Un Avraham hot oysgeshtrekt zeyn hand, un hot gemunen dem shlacht-messer tsu shechten zayn zun.‘ In Yiddish translation, this sentence uses a cognate of the Hebrew *li-sh’hot*, to perform a ritual slaughter or to make a sacrifice. The reader oft he Hebrew (or Yiddish) is reminded Abraham is not simply slaying or killing his son; he is performing a religious ritual. [...] Kierkegaard no doubt read the standard Danish translation of the Bible: ‚Og Abraham rakte sin Haand ud og greb kniven for at slagte sin Søn.‘ The reader will recognize *slagte* as a cognate of *slaughter*. A Danish-English dictionary translates *slagte* as ‚kill, slaughter, butcher, massacre.‘ Perhaps this helps explain, in part at least, why a reading oft he story in Danish reduced Kierkegaard (and many others) to fear and trembling.“ (Berman, *The Akedah*, 24)
- 121 Diese Art der Wiederholung gelingt Kierkegaard nicht, sie ist ihm gar ein Ärgernis, was ein Blick in sein Tagebuch hervorhebt: „Das Judentum ist: Ehe, Ehe, seid fruchtbar und mehret euch, die Segnungen über das Geschlecht usw. – gerade deshalb wird hier das Christentum angebracht, das Christentum, welches die Jungfräulichkeit ist; aber es soll den Abstoß des Ärgernisses haben und den bekommt es am sichersten hier.“ (Kierkegaard, *Tagebücher*, Bd. 5, 202)

gründen. Im äussersten Hinhören wird ihm Gott im Wesen der Furcht gleichzeitig sichtbar. Die Bindung an die Stimme der Transzendenz gebiert Wahrheit und öffnet Abraham in 22:13 auf der wörtlichen und figurativen Ebene die Augen: וַיִּשָׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיִּרְא וְהִנֵּה אֵיל אַחַר נֶאֱחָזוּ בְּסֶבֶךְ בְּמִקְדָּו וַיִּלֶךְ אַבְרָהָם וַיִּקַּח אֶת הָאֵיל וַיִּשָׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיִּרְא וְהִנֵּה אֵיל אַחַר נֶאֱחָזוּ בְּסֶבֶךְ בְּמִקְדָּו וַיִּלֶךְ אַבְרָהָם וַיִּקַּח אֶת הָאֵיל

Da hob Awraham seine Augen auf und sah, da war ein Widder; darauf wurde er durch das Gehege an seinen Hörnern festgehalten. Da ging Awraham und nahm den Widder und brachte ihn zum Opfer an seines Sohnes Stelle. Es wird nun deutlich, dass der Ausdruck ירא das Fürchten und das Sehen beinhaltet und eine geheimnisvolle Dialektik¹²² zwischen Fürchten und Sehen begründet: Die Ehrfurcht vor dem Unsichtbaren eröffnet eine Evidenz. Bestandteil dieser Evidenz ist der Widder, der nicht einfach transitiv gesehen wird, sondern im Modus des genannten Sehens zur Gegebenheit kommt¹²³. In 22:14 wird diese Dialektik eindrücklich verdichtet und bildet den schrittweise entwickelten Höhepunkt gegenüber Kierkegaards Furcht und Zittern: וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם וַיִּקְרָא אֵת הַר הַיְיָ וַיִּרְא אֶת הַר הַיְיָ וַיִּרְא אֶת הַר הַיְיָ וַיִּרְא אֶת הַר הַיְיָ

Da nannte Awraham den Namen dieses Ortes: Gott schaut! Welches heute also auszusprechen ist: Auf Gottes Berg wird man geschaut.

Die göttliche Präsenz als gehörte Stimme öffnet Abraham gleichzeitig die Augen und begründet eine Weisheitskultur, bei der Ethik, Wissen und Glaube in einem schöpferischen Freiheitsakt einen Sammelpunkt bilden. Dies wird veranschaulicht, wenn wir in der Morgenliturgie den zweiten Satz betrachten, der nach dem Aufstehen rezitiert wird: ראשית חכמת יראת ה' שכל טוב לכל עשייתם תהלתו עמדת לעד

The beginning of wisdom is the fear of Hashem – good understanding to all

122 Diese Dialektik wird auch in der Art und Weise göttlicher Präsenz beim Stiftszelt (etymologisch) sichtbar, bei welcher Verhüllung und Zeigen zentral sind: וַיְבַרְכֵם יְהוָה וַיִּבְרַח יְהוָה עַל הַמִּשְׁכָּן כַּמִּרְאָה אֲשֶׁר עַד בֹּקֶר. Und am Tag der Aufrichtung der Wohnung bedeckte die Wolke die Wohnung, dem Zelt des Zeugnisses zu, und am Abend war über der Wohnung wie ein Feuerschein bis Morgens (Hirsch, *Die Fünf Bücher der Tora, Bamidbar*, 153).

123 Dieses erschaffende Sehen steht im Kontext der Welterschaffung, worauf Verena Lenzen hinweist: „Aufgrund des Gerichts- und Sühnedankens gilt das jüdische Neujahrsfest, *Rosch HaSchana*, auch *Jom HaDin* (Tag des Gerichts) oder *Jom HaZikkaron* (Tag des Gedenkens) genannt, als Datum und Gedenktag der Akedah, an dem das Widderhorn, der *Schofar*, geblasen wird nach dem *Babylonischen Talmud*, *Rosch HaSchana 16a*: ‚Es sprach der Heilige, gepr. sei er: stoßt vor mir in das Widderhorn, damit ich für euch der Bindung Isaaks, des Sohnes Abrahams, gedenke und es euch anrechne, als ob ihr euch selbst vor mir gebunden hättet‘.“ (Lenzen, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes*, 71)

*their practioners; His praise endures forever. Blessed is the Name of His glorious kingdom for all eternity.*¹²⁴ Der Anfang bzw. die Schöpfung von Weisheit ist innigst auf die Gottesfurcht bezogen. Dieser Furcht ist zutiefst eine ethische Spur eingeschrieben, die nun als äusserster Respekt vor dem Anderen¹²⁵ verstanden werden kann – als Heiligung des Namens des Anderen und des eigenen: dem Eigennamen¹²⁶. Indem Abraham Gott fürchtet, erkennt er ihn und wird erkannt. Diese Bewegung setzt den Primaten der Ethik vor die Logik, was in den *Sprüchen der Weisheit*, pointiert zugespitzt wird: *יראת ה' מוסר תקמה ולפני כבוד עגונה*. *The fear of HA-SHEM is the moral instruction of wisdom, and before honor goes humility*¹²⁷. Die Ethik fließt dabei nahtlos in die Hermeneutik über, indem das Weisende wählen erhellend und bedeutsam wird. Diese Perspektive wird zusätzlich durch die gemeinsame Wurzel von לראות (lirot; fürchten/sehen) und להראות (leharot; zeigen) vertieft und im Psalm 25 seinen Ausdruck findet: *מי זֶה הָאֵלִים יִרְאֵהוּ ה' יִרְנֶנּוּ בְּדַרְדָּר יִבְחֶר [...] סוּד ה' לִירְאָיו וּבְרִיתוֹ לְהוֹדִיעַ* *Wo ist ein Mann, der den Ewigen fürchtet? Dem zeigt er den Weg, den er soll. [...] Der Rat des Ewigen ist für die, so ihn fürchten, und Sein Bund – sie ihn wissen zu lassen.*¹²⁸ סוּד

124 *The complete Artscroll Siddur, 2.*

125 Der Gottesfurcht ist gleichzeitig der Respekt vor dem Mitmenschen förmlich eingeschrieben bzw. kontextualisiert, was folgender Vers aus *Wajikra* Kap. 25:36 verdeutlicht: *אל תקח מאתו נפש ותרבית ונראת מאלקיה ונסי אחיה עמך*. *Von ihm jedoch darfst du keine Einbusse und Vermehrung nehmen und hast dich vor deinem Gott zu fürchten; und deines Bruders Leben sei mit dir verbunden.* (Hirsch: *Die Fünf Bücher der Tora. Wajikra*, 733). Der Respekt spiegelt sich auch im kurz darauf folgenden Ausdruck *ומקדשי תיראו* *Und mein Heiligtum fürchtet* (Kap.26:2). Beachte hier die englische Übersetzung *My Sanctuary shall you revere* (*The Stone Edition, The Chumash*).

126 Die verschlungene Dialektik zwischen Ethik und Evidenz verkörpert sich im Namen Awram, der prozessiv im entsprechenden Unterwegssein seinen ihm eigenen Namen Awraham erwarb und sich vor Gott erschuf. Für Rabbi Joseph B. Soloveitchik bildet dies das Kriterium für das prophetische Bewusstsein, was gleichzeitig der DSC von Brod sehr nahe kommt: „[...] the new principle which Judaism brought to light – namely, prophecy as a binding ethical ideal, prophecy as an act of self-creation and self-renewal. The concept of creation sheds a clear light on the fundamental principle of choice and free will. This principle expresses itself on two levels: (1) man is free to create himself as a man of God; he has the ability to shatter the iron bars of universality and strict causality that imprison him qua man as a random example of the species; [...]“ (Soloveitchik, *Halakhic Man*, 134).

127 Malbim, *On Mischley*, Kap. 15,33.

128 Die Psalmen, 14f.

wird hier mit *Rat* übersetzt, bedeutet aber wortwörtlich *Geheimnis*. Das Geheimnis liegt in der Gottesfurcht (verborgen), die nicht in der Gewalt des Himmels liegt, sondern in der Freiheit des Menschen oder: im Geheimnis der Wiederholung.

Kehren wir nun zu Abraham zurück und wiederholen sein heiliges Geheimnis: Er ist ganz geworden, indem er neben der ihn von Anfang auszeichnenden Liebe zu Gott auch die Furcht vor Gott bezeugt und so zum Quellpunkt des Monotheismus wird, was sich in der hinführung zum jüdischen Gottesbekenntnis, dem שמע (Shma) spiegelt, in dem der göttliche Namen geheiligt wird: אֵת שֵׁם הָאֵל הַמְּלֶכֶד הַגְּדוֹל הַגִּבּוֹר וְהַנּוֹרָא קְדוֹשׁ הוּא וְכֵלֵם מְקַבְּלִים עֲלֵיהֶם עַל מַלְכוּת שְׁמַיִם זֶה מְנַה וְנוֹתָנִים רְשׁוֹת זֶה לְזֶה לְהַקְדִּישׁ לְיִצְרָם בְּנַחַת רוּחַ בְּשִׁפְפָה בְּרוּרָה וּבְנִיעִימָה. קְדוּשָׁה כָּלֵם פְּאָחַד עֲנִיִם וְאוֹמְרִים בִּירְאָה: [...] *den Namen des grossen, starken und ehrfurchterregenden Königs, heilig ist Er. Und alle nehmen das Joch der himmlischen Herrschaft auf sich, einer vom andern, erteilen einander Erlaubnis, ihren Schöpfer zu heiligen in gelassener Ruhe, mit klarer lieblicher Sprache stimmen sie alle zusammen Heiligung an und sprechen in Ehrfurcht: Heilig, heilig, heilig [...]*. Einige Zeilen danach wechselt die Perspektive von der Engelsordnung zur menschlichen, die sich aufgrund der sie charakterisierende Körperlichkeit eine grundsätzliche Differenz zur engelhaft-göttlichen aufweist, die aber paradoxerweise durch das lichtvoll sehend-fürchtende Element aufgehoben werden kann: וְהָאֵר עֵינֵינוּ בְּתוֹרָתֶךָ, *Erleuchte unsere Augen durch Deine Tora, hefte unser Herz an Deine Gebote, präge unser Herz*¹²⁹ *zur Liebe*

129 Gellman greift eine chassidische Interpretation auf, die auf den Gerrer Rebbe Judah Aryeh Leib Alter (1847-1905) zurückgeht, der den berühmten Torakommentar *Sefat Emet* verfasst hat. In Bezug auf die *Akedah* spielt die Unterscheidung zwischen der Liebe zu und der Furcht vor Gott die entscheidende Rolle. Vertieft wird diese Unterscheidung durch unterschiedliche Gottesnamen, die den zwei Qualitäten zugeordnet werden können und mit der geforderten bzw. geprüften Ganzheit und Einheit des Herzens korrespondieren „In addition, Rabbi Alter draws attention to the use of ‚Elohim‘ for the Divine rather than the name ‚YHVH‘. It is the latter name that is associated with the love of God, whereas the former, ‚Elohim‘, is associated with fear of God. One loves YHVH. One fears *Elohim*. We would have expected Abraham, the lover of God, to have been described by his relationship to YHVH, rather than *Elohim*. In answer, Rabbi Alter begins by reminding the reader that in the past Abraham had more than proven his love for God, including his willingness to be killed (according to a Midrashic story) by being thrown into an oven for his faith. It was therefore now not a significant test of Abraham’s love of God to ask him to sacrifice his son. Instead, the trial was designed so as to test Abraham’s *fear* of God. That fear

und zur Ehrfurcht Deines Namens¹³⁰, [...]. Die gestiftete Einheit kulminiert wiederholt und wiederholend im Glaubensbekenntnis: ה' אֱלֹהֵינוּ, ה' אֶחָד *Höre Jisrael, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einzig*¹³¹. Mit der Annäherung und Hinwendung Abrahams zu Gott wird Gott nicht identifiziert, weil er als

is put to the test by God so placing Abraham that Abraham must act in conflict with the very love he has nurtured toward his Creator all his life. Abraham is placed into a conflict between acting out of love and acting out of fear. And he passes the test when he responds to God in the mode of fear. The angel then praises Abraham for having shown himself to be a fearer of God.“ (Gellman, *The Fear, the Trembling, and the Fire*, 88) Aus der konfliktbeladenen Differenz zwischen Gottesliebe und Gottesfurcht wird die Wiederholung im tiefsten Sinne angetrieben und belebt.

- 130 Diese Herzensangelegenheit führt nochmals auf Derridas Diskurs zum Geheimnis zurück, der nun in seiner Terminologie als *Kardiologie* bezeichnet werden kann und gleichzeitig als zu kommentierenden Kommentar zu diesem Durchgang *Abrahams Schweigen: Oder das Paradox bei Søren Kierkegaard und Max Brod* verstanden werden, dies vom Gottesnamen ausgehend: „Gott ist der Name der Möglichkeit für mich, ein Verborgenes, ein Geheimnis zu wahren, das im Innern sichtbar ist, aber nicht im Äußeren. Sobald es diese Struktur eines Bewußtseins, eines Mit-Sich-Seins, eines Sprechens, das heißt einer Hervorbringung unsichtbaren Sinns gibt, sobald ich, *dank dem unsichtbaren Sprechen als solchem*, einen Zeugen in mir habe, den die andern nicht sehen, und der folglich *zugleich anders ist als ich und mir innerlich näher als ich selbst*, sobald ich eine geheime Beziehung mit mir bewahren und nicht alles sagen kann, sobald es Geheimnis und einen geheimen Zeugen in mir gibt, gibt es das, was ich Gott nenne, (gibt es) was ich Gott in mir nenne, (gibt es, daß) ich mich Gott nenne, ein Satz der schwer von ‚Gott nennt mich, ruft mich‘ zu unterscheiden ist, denn unter dieser Bedingung rufe ich mich oder werde ich gerufen im Geheimen/im Vertrauen (*en secret*). Gott ist in mir, er ist absolutes ‚ich‘, er ist diese Struktur der unsichtbaren Innerlichkeit, die man im Kierkegaardschen Sinne die Subjektivität nennt.“ (Derrida, *Den Tod geben*, 434) Mit einer eindrücklichen sprachlich-gedanklich verschlungenen Wiederholungsbewegung deckt hier Derrida ab, was im Sh'ma-Gebet mit der Liebe zu Gott ausgedrückt wird und in aller Innerlichkeit sowohl auf Kierkegaard als auch auf Pascal bezogen werden kann, dessen Herz Vernunftgründe hat, die die Vernunft nicht kennt. Was hier fehlt, um eine entscheidende erweiternde Dimension des Geheimnisses anzudeuten, liegt im entwickelten Verständnis der Gottesfurcht, einer Dynamik, die wieder aus dem Herzen – in die Exteriorität – führt, ohne das Geheimnis preiszugeben. In diesem Sinne schlage ich eine *Kardiophobologie* vor...

- 131 Vgl. *Siddur Schma Kolenu*, 340-345.

absolute Einheit nicht identifizierbar ist, aber es entsteht ein Band, eine Bindung, welche Abraham im Aktualisieren seiner letzten Prüfung etabliert hat. Nochmals im Sinne Brods: Durch Ehrfurcht als Anerkennung eines unendlichen Zusammenhangs ereignet sich das paradoxe Wunder, dass ein Band zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen in schöpferischer Freiheit erschaffen wird. Im Durchbruch des natürlichen Geflechts durch die *disruptio structuræ causarum*, um eine Art der Unschärferelation zwischen Glauben und Wissen zu begründen. Als eine Textur, die sich um eine paradox aufgeladene Leerstelle dreht, um sie herum schreibt: sie umschreibend umkreist¹³². Die Poetologie des Umschreibens wird vom Geist der Wiederholung durchweht – von der dialektischen Lyrik Kierkegaards zur verflochtenen Textur eines unendlichen Zusammenhangs, zu den dichten und dunklen Knoten Brods, zu denen sich das midraschartige Denken vorgräbt, um Bedeutungen zum Schillern zu bringen. Die damit zusammenhängende Sogwirkung fordert die behutsame Geste einer Narration, deren schützende Schatten die Antithese zu Hegels grellem Licht bilden, das jegliches Geheimnis der Wiederholung zerstört und Peter Handkes Phantasie zur Wiederholung ignoriert, welche das Motto dieses zweiten Durchgangs darstellt: „Das ‚Heilige‘ ... ist nicht zu erforschen, nur zu umschreiben, zu erzählen, umschreibend zu erzählen (lerne das Umschreiben)“¹³³. So bleibt nichts mehr anderes übrig, als sich nochmals dem Text in Gen. 22 zu nähern, ihn umschreibend zu erzählen. In diesem Sinne hören wir erneut die Stimme des Textes aus *Bereschit*, die durch die Verdeutschung von Martin Buber und Franz Rosenzweig neu hörbar wird und gleichzeitig den Kontrapunkt zur Einheitsübersetzung des ungelehrten Exegeten bildet:

Gott prüfte Abraham
und sprach zu ihm:
Abraham!

132 Schumacher setzt sich mit einer entsprechenden Textbewegung auseinander, die Wiederholung aus einer Differenz heraus versteht: „An die Stelle einer festlegenden Verortung von Zentrum, Präsenz und Ursprung treten Vervielfältigungsbewegungen, die [...] aus der Logik der Repräsentation ausscheren, sie ebenso supplementierend durchbrechen wie die Vorstellung von feststellbaren Identitäten und Begriffen. Auch wenn sie auf Konzepte wie Zentrum und Ursprung bezogen bleibt und sie mehrfach umkreist, statuiert diese exorbitante Bewegung, die auch eine Geste der Dekonstruktion beschreibt, keinen neuen Fixpunkt. Sie eröffnet vielmehr die Möglichkeit abgründiger Vervielfältigung.“ (Ders., *Die Ironie der Unverständlichkeit*, 314)

133 Handke, *Phantasien der Wiederholung*, 14.

Er sprach:

Da bin ich.

Er aber sprach:

Nimm doch deinen Sohn, deinen Einzigen, den du liebst, Jizchak,
und geh vor dich hin in das Land Morija,
und höhe ihn dort zur Darhöhung auf einem der Berge,
den ich dir zusprechen werde.

Abraham stand frühmorgens auf,
er sattelte seinen Esel,
er nahm seine beiden Knaben mit sich und Jizchak seinen Sohn,
er spaltete Hölzer für die Darhöhung
und machte sich auf und ging nach dem Ort, von dem Gott
ihm gesprochen hatte.

Am dritten Tag erhob Abraham seine Augen
und sah den Ort von fern.

Abraham sprach zu seinen Knaben:

Bleibt ihr hier mit dem Esel,
ich aber und der Knabe wollen bis drüben hin gehen,
niederwerfen wollen wir uns und dann zu euch kehren.
Abraham nahm die Hölzer zur Darhöhung,
er legte sie Jizchak seinem Sohn auf,
in seine Hand nahm er das Feuer und das Messer.

So gingen die beiden mitsammen.

Jizchak sprach zu Abraham seinem Vater, er sprach:
Vater!

Er sprach

Da bin ich, mein Sohn.

Er sprach:

Da ist nun das Feuer und die Hölzer,
aber wo ist das Lamm zur Darhöhung?

Abraham sprach:

Gott ersieht sich das Lamm zur Darhöhung, mein Sohn.
So gingen die beiden mitsammen.
Sie kamen an den Ort, den Gott ihm zugesprochen hatte.

Dort baute Abraham die Schlachtstatt
und schichtete die Hölzer
und fesselte Jizchak seinen Sohn
und legte ihn auf die Schlachtstatt zuoberst der Hölzer.
Abraham schickte seine Hand aus,

er nahm das Messer, seinen Sohn hinzusetzen.
 Aber Sein Bote rief ihm vom Himmel her zu
 und sprach:
 Abraham, Abraham!
 Er sprach:
 Da bin ich.
 Er sprach:
 Schicke nimmer deine Hand nach dem Knaben aus,
 tu ihm nimmer irgendetwas!
 Denn jetzt habe ich erkannt,
 dass du Gottes fürchtig bist, –
 nicht vorenthalten hast du mir deinen Sohn, deinen Einzigen.
 Abraham hob seine Augen und sah:
 Da, ein Widder hatte sich dahinter im Gestrüpp mit den
 Hörnern verfangen.
 Abraham ging hin,
 er nahm den Widder
 und höhte ihn zur Anhöhung anstatt seines Sohns.
 Abraham rief den Namen jenes Orts: ER ersieht.
 Wie man noch heute spricht: Auf seinem Berg wird ersehnt.
 Sein Bote aber rief Abraham ein zweites Mal vom Himmel
 her zu
 Und sprach:
 Bei mir schwöre ich
 – Sein Erlauten –
 Ja, dieweil du dieses getan hast, hast deinen Sohn, deinen Einzigen,
 nicht vorenthalten,
 segne, ja segne ich dich,
 mehren will ich, mehren deinen Samen,
 wie die Sterne des Himmels und wie den Sand der am Ufer
 des Meeres ist,
 ererben soll dein Same das Hochtort seiner Feinde,
 segnen sollen einander mit deinem Samen alle Stämme der
 Erde,
 dem zu Folge dass du auf meine Stimme gehört hast.
 Abraham kehrte zu seinen Knaben zurück,
 sie machten sich auf und gingen mitsammen nach Ber-Scheba. [...] ¹³⁴

134 Buber/Rosenzweig, *Die fünf Bücher der Weisung*, 57-60.

