

RICHARD BLÄTTEL

DAS GEHEIMNIS DER WIEDERHOLUNG

SØREN KIERKEGAARD
PASSIERT JÜDISCHES DENKEN

[transcript] Edition Moderne Postmoderne

Richard Blättel
Das Geheimnis der Wiederholung

Edition Moderne Postmoderne

Für Helen Green

Richard Blättel, geb. 1972, studierte an der Universität Zürich Philosophie und Germanistik. Neben seiner mehrjährigen gymnasialen Unterrichtstätigkeit in Philosophie und Deutsch promovierte er am Institut für Jüdisch-Christliche Forschung bei Prof. Dr. Verena Lenzen in Luzern.

RICHARD BLÄTTEL

Das Geheimnis der Wiederholung

Søren Kierkegaard passiert jüdisches Denken

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 Lizenz (BY-SA). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, sofern der neu entstandene Text unter derselben Lizenz wie das Original verbreitet wird.

(Lizenz-Text: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2016 im transcript Verlag, Bielefeld

© Richard Blättel

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Korrektur & Satz: Angelika Wulff

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-3613-0

PDF-ISBN 978-3-8394-3613-4

<https://doi.org/10.14361/9783839436134>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Vorwort | 7

ERSTER TEIL: EINGANG

- 0. Am Nullpunkt oder: Kreisendes Beginnen | 11
- 1. An Stelle der Methode: Eine radikale Hermeneutik | 21
- 2. Poetologisches Vorspiel: Die Sprache – ein Teppich | 37

ZWEITER TEIL: DURCHGÄNGE

- 3. Erster Gang: Der Mensch versteckt sich vor Gott.
Der Sündenfall – Aufbrechende Personalität
bei Søren Kierkegaard und Joseph B. Soloveitchik | 47
Irrläufer I: Hegels verfehlte *Dialektik* | 47
 - 3.1 Søren Kierkegaard: Existenzielle Dialektik | 51
 - 3.2 Joseph Ber Soloveitchik: Dialektik zwischen Existenz
und *Halacha* | 67
- 4. Zweiter Gang: Der Mensch sucht Gott.
Abrahams Schweigen – Das Paradox
bei Søren Kierkegaard und Max Brod | 93
Irrläufer II: Hegel und die Aufhebung (des Judentums) | 93
 - 4.1 Søren Kierkegaard: Die Verantwortung hängt
an einem dünnen Faden | 102
 - 4.2 Max Brod: Bindung der Verantwortung | 129
- 5. Dritter Gang: Gott (ver)sucht den Menschen.
Die Wunde(r) Hiobs – Pathos bei Søren Kierkegaard
und Abraham J. Heschel | 169
 - 5.1 Søren Kierkegaard: Den Logos verstimmen | 171
 - 5.2 Abraham J. Heschel: Von der religiösen Stimmung
zur Stimme des Anderen | 226

DRITTER TEIL: AUSGANG

6. Poetologisches Nachspiel: Staub aufwirbeln | 289

Literatur- und Abbildungsverzeichnis | 295

Literaturverzeichnis | 295

Abbildungsverzeichnis | 305

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Wintersemester 2015 von der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Luzern als Dissertation im Fachbereich der Judaistik angenommen. Sie versteht sich als eine jüdische Studie, die zum jüdisch-christlichen Dialog einen Beitrag leisten will. Dass sie dabei andere Maßstäbe als die gängige Kierkegaard-Forschung anlegt, liegt in der Natur ihrer judaistischen Perspektivierung.

Die Arbeit hat im Laufe ihrer Entstehung vielfältige Hilfe erfahren. Mein erster Dank gilt der Professorin Verena Lenzen (Luzern): Vorab ist es mir ein Anliegen, sie in der Funktion als Leiterin des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung in aller Form zu würdigen. Ihr enormes Engagement verbindet sich mit herzerwärmendem Takt, was großen Respekt verdient. Als Betreuerin meiner Arbeit erfuhr ich über die Jahre stets ihre Unterstützung. Dies in Form fördernder Rückmeldungen in den Forschungskolloquien und in den Besprechungen, denen sie viel Zeit widmete, um auf persönliche Anliegen einzugehen. Über das Akademische hinausgehend verdanke ich ihr so Vieles.

Von den Freunden und Bekannten gilt mein Dank der kleinen Fachschaft Philosophie der Kantonsschule Seetal: Insbesondere Lisa Fitz (Basel), die an meinem Projekt regen Anteil genommen hat. Ihr verdanke ich spannende Gespräche im Zeichen prägender Ambivalenzen, Inputs, das Gegenlesen eines Ganges dieser Arbeit und Gastfreundschaft. Ebensolchen Dank gebührt Rolf Huber (Luzern), der mich mit seinem Pragmatismus immer wieder auf den Boden nötiger Klarheit holte. Ein weiterer Dank gilt Dr. Roland Cvetkovski (Frankfurt), der neben der Durchsicht eines Ganges stets ein unglaublich inspirierender Gesprächspartner war; die nächtelangen Diskussionen bleiben unvergesslich. Desweiteren soll an dieser Stelle Dr. Simon Zumsteg (Zürich) erwähnt werden, dem ich wertvolle Anregungen und Ratschläge verdanke. Dass ich die Arbeit als Dissertation einreichen konnte, verdanke ich Kerstin Paul (Zürich), die das gesamte Manuskript kritisch geprüft hat.

Für die professionelle Bearbeitung der Druckfassung möchte ich mich bei Frau Angelika Wulff (Witten) bedanken. Mir ist es natürlich auch ein großes Anliegen, mich für die finanzielle Unterstützung bei der Drucklegung außerordentlich bei der Mil-Stiftung sowie dem Rektorat der Universität Luzern herzlich zu bedanken.

Ganz besonderen Dank möchte ich meinen Eltern entgegenbringen. Sie haben mir außerhalb des Akademischen eine dialogische Offenheit vorgelebt, die durch die Hintertür in den vorliegenden Text einwirkt. Mein größter Dank sei meiner Frau Maya Blättel eingeräumt. Sie war und ist mein wahres Gegenüber, das manchen Lauf der Gedanken entscheidend prägte. In all den Jahren ermöglichte sie mir so viel, das schwer in Worte zu fassen ist. Ich bin ihr unendlich dankbar. In einer eigenartigen Mischung aus Trauer und Freude möchte ich meiner Großmutter Helen Green gedenken, die im Dezember des letzten Jahres in Johannesburg verstorben ist. Ihr Hinscheiden schmerzt und doch werde ich von einer Heiterkeit erfasst, wenn Spuren der Erinnerungen sich vergegenwärtigen und ihr freier Geist als Freigeist weiterlebt. Ihr widme ich mein Buch.

Zürich, im Mai 2016

Erster Teil: Eingang



Abbildung 1: Paul Klee. *Hauptweg und Nebenwege*, 1929, 90
Ölfarbe auf Leinwand. 83,7 x 67,5 cm

©Museum Ludwig, Köln

0. Am Nullpunkt oder: Kreisendes Beginnen

„Im Griechischen, in unserer Sprache, in einer Sprache, die reich an allen Anschwemmungen ihrer Geschichte ist – und schon kündigt sich unsere Frage an –, in einer Sprache, die sich selbst ihres Verführungsvermögens, mit dem sie unaufhörlich spielt, anklagt, ruft es uns zur Dislokation des griechischen Logos auf; zur Dislokation unserer Identität und vielleicht der Identität im allgemeinen; es ruft uns auf, den griechischen Ort und den Ort überhaupt zu verlassen, damit wir auf etwas zugehen, das selbst kein Ursprung und kein (den Göttern zu gastlicher) Ort mehr ist; auf eine Respiration, ein prophetisches Wort zu, [...] hin auf das Andere des Griechen (das Andere des Griechischen, wird es das Nicht-Griechische genannt werden können?“

JACQUES DERRIDA, DIE SCHRIFT UND DIE DIFFERENZ

Die salopp dahergesagte Redewendung *Aller Anfang ist schwer* ernster nehmend, als es dieser Anfang vermuten lässt, verweist auf den Haupttitel dieser Arbeit: Das Geheimnis der Wiederholung. Ohne weiter in Geheimnissen zu kramen, lässt sich gleich zu Beginn offenlegen, dass sich dieser programmatische Titel auf eine Schrift Kierkegaards bezieht – auf *Die Wiederholung*. Ohne an dieser Stelle schon genauer auf diesen Text einzugehen, sei hier bereits verraten, dass das Grundmotiv der Wiederholung durchaus nicht gefeit ist gegen jene Assoziativität, die nicht bloß dem Alltagsverständnis entnommen ist, sondern dem Alltag selber: Der Routine und der Monotonie als ewig wiederkehrender gleicher Ton des grauen Alltags. Auf den Spuren Kierkegaards sucht diese Arbeit indes einen anderen Grundton auf, dessen klangliche Ausrichtung in einer einleitenden Annäherung hörbar wird, wenn der verbalisierte deutsche Ausdruck mit Gedankenstrich geschrieben wird, um Denken in der dabei entstehenden Differenz aufzugeben: zu wieder-holen. Im Holen drückt sich die Geste des Neh-

mens, Ergreifens, Bemächtigen aus, was sich als Erwerben zusammenfassen lässt. Bei Kierkegaard handelt es sich demnach um die existenzielle Geste der Selbsterwerbs. Das Selbst als Mitte menschlicher Existenz soll erworben werden. Gerade in der Gegenwart tyrannischer Selbstverwirklichung lohnt es sich, auch der Vorsilbe wieder die nötige Beachtung zu schenken, denn das Selbst ist alles andere als einfach: da. Vor allem ist es sich selbst nicht durchsichtig, da es keine Selbsttransparenz gibt. Es ist fundamental negativ. Es handelt sich dabei um eine Negativität, die in einer „Positivgesellschaft“¹ im Begriffe ist, zu verschwinden. Die existenzielle Aneignung deutet indes auf die Umrisse eines Bruches, Risses oder Verlustes hin, der auch nicht durch die vermeintliche Positivität multipler Wahloptionen bzw. Identitätsangebote kompensiert werden könnte. Diese Intransparenz prägt die grundlegend existenzielle Ambivalenz eines Selbst das zugänglich ist, aber nicht direkt. In dieser Schwebelage bewegt sich das Wiederfort – verlassen von der Positivität einer transparenten Selbstpositionierung. Das Selbst kann sich also auch nicht auf ein abstraktes – sprich: unpersönliches Subjekt verlassen, sondern muss sich konkret – aus einem Nullpunkt heraus – erschaffen oder genauer: als Person wiederholen. Victor Guarda akzentuiert dieses der philosophischen Tradition gegenläufige Element, indem er den Ausdruck der Wiederholung im Kontext des dänischen Originals *Gentagelse* bzw. in der Verbform *gentage* ausdeutet. Das Verb *tage* entspricht dem deutschen Verb *holen*. Die interessante Pointe liegt in der Vorsilbe *gen*, welche insofern mit einer entscheidenden Differenz spielt, als in ihr die Bedeutung zwischen *wider* und *wieder* changiert². Das Unerhörte dieser Differenz verleitet zur Schreibweise der *Widerholung*, um die entsprechende Denkfigur in ihrer Gegenläufigkeit zu verstehen. Der Wiederholung wohnt ein Widerstand inne, der sich als Denkwiderstand den Wiederholungstätern der traditionellen Philosophie widersetzt: So richtet sich Kierkegaards Wiederholung sowohl gegen die Anamneselehre der Antike als auch gegen die Versöhnungslehre Hegels, indem er den Alltagsbegriff

-
- 1 Byung-Chul Han verwendet diesen Ausdruck in seiner kritischen Gegenwartsanalyse einer datenversessenen Informationsgesellschaft. Die Positivgesellschaft steht unter dem Paradigma der Transparenz, welches in tyrannischer Systemlogik alles Unsystematische im Sinne der Intransparenz zunehmend zur Auflösung zwingt, da die damit verbundene Negativität das System stören könnte: „Transparent werden Dinge, wenn sie jede Negativität abstreifen, wenn sie *geglättet* und *eingeebnet* werden, wenn sie sich widerstandslos in glatte Ströme des Kapitals, der Kommunikation und Information einfügen.“ (Han, *Transparenzgesellschaft*, 5)
 - 2 Vgl. Guarda, *Die Wiederholung*, 30.

zu einem Philosophem umformt³, was als solches das zentrale Anliegen dieser Arbeit darstellt. Zudem führt das Doppelspiel zwischen wider – wieder zu einer Verdoppelung der Perspektiven, was für die Wiederholung als eigenartige Bewegung konstitutiv ist. Die Eigenart beruht auf der genannten Differenz, welche eine falsch verstandene kreisende selbstbezügliche Wiederholung verschiebt, die das Identische an der Identität behaupten will. Wesentlich an der verrückenden Doppelbewegung ist das Oszillieren zwischen dem aktiven Pol des Wieders, welcher die Tätigkeit des Erwerbens unterstreicht, während der passive Pol des Widers auf eine Ereignishaftigkeit hinweist, bei der das betroffene Subjekt gegenüber der Transzendenz empfänglich ist, weil diese gegen ihn zukommt. Die Passivität bildet dabei nicht einfach das logische Gegenteil zur Aktivität, sondern verweist auf eine verschlungene Dialektik zwischen Aktivität und Passivität, deren sich ausdifferenzierende Linien in der Begegnung zwischen Mensch und Gott brechen bzw. gebrochen werden. Diese bewegende Begegnung geschieht am Anfang: als Wiederholung.

Noch einmal *da capo*: Die salopp dahergesagte Redewendung *Aller Anfang ist schwer* ernster nehmend, als es dieser Anfang vermuten lässt, verweist auf den Haupttitel dieser Arbeit: Auf das Geheimnis der Wiederholung, welches im Moment des Anfangens selbst als Bewegung wirkt und Wirklichkeit erschafft. In Anlehnung an das Epitaph zu Derrida, bedeutet dieser schwer wiegende Anfang ein Anfahren vor dem Ursprung des griechischen Ortes, um die Identität des Ortes an sich zu verrücken. Die Umriss dieser Verrückung deuten sich im Horizont des Untertitels an: *Søren Kierkegaard passiert jüdisches Denken*. Die Dislokation passiert im Soge von Kierkegaards Wiederholung als Passage und Ereignis⁴ zugleich, um das Andere des Griechischen in den Gedanken-Gängen jüdi-

3 Vgl. dazu die Ausführung von Dorothea Glöckner: „Die zu Kierkegaards Zeit im allgemeinen Sprachgebrauch übliche Verwendung des Wortes ‚Wiederholung‘ kennzeichnet diesen Terminus noch nicht direkt als philosophischen. Es ist Kierkegaard selbst, der diesen Begriff in spezifischem Sinn verwendet und ihn damit zum philosophischen Ausdruck erhebt.“ (Glöckner, *Der Begriff der Wiederholung*, 12)

4 In seinem neuesten Werk fragt Slavoj Žižek nach dem Wesen des Ereignisses, wobei es weniger um den Inhalt eines konkreten Ereignisses ankommt als mehr um eine Veränderung jener Rahmung, die das Ereignis umgibt. Die Schrift ist selbst als Passage angelegt, als Entdeckungsreise durch das Ereignis. Anfangs- und Endpunkt der Reise bilden dabei eine Art große Klammer: „In seiner grundlegendsten Definition ist ein Ereignis nicht etwas, das innerhalb der Welt geschieht, sondern es ist *eine Veränderung des Rahmens, durch den wir die Welt wahrnehmen und uns in ihr bewegen*. [...] Wir wollen uns daran erinnern, dass ein Ereignis ein radikaler Wendepunkt ist,

schen Denkens aufzusuchen: Keinen fixen Ort, sondern im Sinne von Viktor von Weizsäcker handelt es sich um eine eigene Topographie mit entsprechenden Räumen und Schwellen: „Die neue Landschaft kommt zu uns, wenn wir reisen. Diese Reise ist durch nichts zu ersetzen. Reist man, kann man aber diese Landschaft weiter bereisen.“⁵ Eine Bewegung, die sich von der Denktopographie Athens entfernt und sich Jerusalem annähert. Dabei wird die Parmenides'sche Einheit zwischen Denken und Sein aufgebrochen, um die klassisch-griechische Metaphysik aufzuheben und in einem existenziellen Sinne neu auszurichten. In Richtung des Aufrufs des prophetisch-biblischen Wortes, wobei dem Reisen der Grundzug des Empfangens innewohnt, indem die Landschaft zu uns kommt. Genauer: Indem Transzendenz geschieht oder besser: an der Schwelle passiert und – anschwillt.

Unsere Reise⁶ versteht sich dabei als Passage der Schrift, als Schriftgang, der sich in den neuen Denkraum förmlich einschreibt: als *Topographie* im Sinne von

der in seiner wahren Dimension unsichtbar ist – um den französischen Philosophen Maurice Blanchot zu zitieren: ‚Frage: Gestehen Sie die Tatsache zu, dass wir uns an einem Wendepunkt befinden? Antwort: Wenn es eine Tatsache ist, ist es kein Wendepunkt.‘ In einem Ereignis ändern sich die Dinge nicht nur: Was sich ändert, ist eben jener Parameter, an dem wir die Tatsachen der Veränderung messen, d.h. ein Wendepunkt verändert das gesamte Feld, innerhalb dessen Tatsachen erscheinen.“ (Žižek, *Was ist ein Ereignis?*, 16, 177)

5 Von Weizsäcker, *Pathosophie*, 67.

6 Bei dieser Transfiguration des Reisens als Gedanken- und Schreibbewegung, die Spuren innerhalb einer spezifischen Topografie ausbildet, darf die konkret lebensweltliche Ebene jener Dislokationen nicht ausgeblendet werden, welche ein existenzielles Denken in Hinblick auf die Wiederholung konstituieren: So bilden Kierkegaards Berlin-Reisen den Boden für das Wiederholungs-Experiment seines Pseudonyms Constantin Constantius. Die in dieser Studie versammelten jüdischen Denker Joseph B. Soloveitchik, Abraham J. Heschel und Max Brod besitzen einen je eigenen osteuropäischen Hintergrund mit entsprechenden Aus- und Aufbruchsbioografien. Hillel Goldberg konzeptualisiert die geografischen Übergänge zwischen Ost und West als *Jewish Transition Figures*, wobei diese Art der Passage eine transformierende Wiederholung beinhaltet: „He [the transition figure] did more than move from one world to another; he bridged worlds, linked them. He created a compound – a new world.“ (Goldberg, *Between Berlin and Slobodka*, 3) In dieser Studie wird das Denken von Soloveitchik und Heschel entsprechend vorgestellt. Berlin bildet auch hier einen entscheidenden Knotenpunkt: Soloveitchik und Heschel befinden sich fast zeitgleich in der Metropole der Weimarer Republik und kommen an der Universität mit den wichtigsten Strömun-

Denk- und Schreibformationen, die mit einem Wechsel der Lichtverhältnisse einhergehen. Die Landschaft erstrahlt nicht im gleißenden Licht identitätsverbürgender Evidenz, als Einsicht oder noch schlimmer – Transparenz, sondern ertönt als Stimme, die hellhörig macht. Insofern bildet die Reise ein Gehen im Gang des Ohrs, um die Stimme aufzusuchen. Dieses Suchen versteht sich gleichzeitig als grabendes Versuchen. Als hörendes Versuchen der Stimme im Ich und der Stimme der Transzendenz: als Begegnung im Wort. Insofern ist dieser Versuchsanlage das essayistische Moment inhärent, weil es das konstitutiv Andere und Fremde an der Stimme nicht einholen, sondern nur umkreisend wiederholen kann. Diese wiederholende Bewegung ist durch den Aufruf wesentlich auf ein fundamentales Ethos des Erinnerns bezogen, das sich der Stimme bedenkend permanent eingedenk sein soll. Als dieses *erinnernde* Eingedenken verlebendigt sich Beziehung als Bezogenheit auf und durch das Andere, um dieses Andere hörend-verstehend zu erhellen. Und offensichtlich: um den Primaten des Logischen durch die Ethik zu verdrängen. In Anlehnung an Walter Benjamins *Er-*

gen der akademischen Philosophie in Kontakt. Für beide jungen Denker bildet die westliche Philosophie eine Passage, die ihr Denken transformiert, wobei die Verwurzelung in einem jüdischen Selbstverständnis vorliegt. Beide besuchen mithin auch das orthodoxe Hildesheimer Seminar. Soloveitchik dissertiert mit der Schrift *Das reine Denken und die Seinskonstituierung bei Hermann Cohen* (1932). Heschel reicht seine Doktorarbeit *Das prophetische Bewusstsein* 1933 ein, wobei sie erst unter erschwerten Bedingungen 1935 in Krakau veröffentlicht werden kann. Berlin als Durchgang für Amerika bedeutet bei Soloveitchik eine Transformierung jüdischen Denkens in Richtung einer modernen Orthodoxie. Bei Heschel bedeutet sie eine Umgestaltung des Chassidismus in eine offenere und universalere Grundhaltung. Brod begibt sich nach seinem Studium der Rechtswissenschaften 1906 in das wilhelminische Deutschland, wo er als Vorläufer des Expressionismus seine schriftstellerischen Spuren in Berlin hinterlässt. Unter dem wachsenden Einfluss des Zionismus – insbesondere durch Bubers Vorträge von 1909/10 in Prag und dem entsprechenden Diskurs mit Felix Weltch und Hugo Bergman – findet bei Brod eine Transformation vom Ästhetischen zum Ethischen hin statt, wobei der Roman *Tycho Brahes Weg zu Gott* von 1915 einen Wendepunkt markiert (vgl. dazu die Ausführungen von Donald G. Daviau, *Max Brod und Berlin*, 145-157). Das für den Expressionismus bestimmende Pathos transformierte Brod zu seinem persönlichen Pathos als fragende Suche nach seiner eigenen jüdischen Identität. Auf dieser Folie gilt es sein späteres religionsphilosophisches Werk einzuordnen.

kenntniskritische Vorrede kennzeichne ich diese als Ethik des Wortes, bei welcher ein erinnerndes „Urvernehmen“⁷ konstitutiv ist.

Die Reise bei dieser Versuchsanlage rückt dabei insofern in den Umkreis des *Methodischen*, als wir uns auf den Weg machen. Nur: Das Ziel dieser Landschaft ist unscharf, so dass die Gefahr des sich Verfahrens durchaus besteht oder gar in der Sackgasse einer verfahrenen Situation enden könnte. Denn bei diesem Aufbruch steht immerhin der Ausbruch aus der wegweisenden griechischen Philosophie des wissenschaftlich-logischen Verfahrens auf dem Spiel. Insofern handelt es sich bei der vorliegenden Arbeit um eine Studie, der eine tastende und essayistische Denkbewegung eingeschrieben ist⁸. Diese Schrift unternimmt selbst den Versuch, neue Spuren auszubilden, im Risiko, den Ort griechischer Wissenschaft zu verlassen, um im Durchgang jüdischen Denkens erneut anzufangen. Nicht bei Adam und Eva, sondern ganz am Anfang, am Nullpunkt: בְּרֵאשִׁית (Bereschit; *Anfang*), jenseits allen griechischen Ursprungs. Um in dieses Jenseits semantisch zu leuchten, lohnt es sich ein kleines Detail vertiefend zu übersetzen: *Bereschit* – *im* und nicht am Anfang. Diese radikale Inwendigkeit verweist zudem etymologisch auf ראש (Rosch; *Kopf*), wodurch eine assoziativ geprägte Wort- und Gedankenverbindung zwischen Denken und der Wiederholung emergenzhaft aufscheint, wobei der logisch strukturierte Zeit-Raum eines Anfangs und Früher, dem ein späterer Zeitpunkt folgt, durchbrochen wird: *im* Anfang. Insofern bedeutet der Aufbruch der Philosophie am Nullpunkt einen Aufbruch durch das Logische hindurch: als *Dialog*. In diesem Element begründet sich die Passage zwischen Kierkegaard und dem jüdischen Denken, was in dieser Arbeit als wahlverwandtes Gespräch zwischen Søren Kierkegaard, Joseph B. Soloveitchik, Max Brod und Abraham J. Heschel extrapoliert werden soll. Ziel dieses Passierens ist es, den christlich-jüdischen Dialog bei diesen Durchgängen *in Gang* zu bringen und wach zu halten, dessen Aufgabe es ist, spezifische Bögen zu spannen oder: spannend herauszuarbeiten. Die darin enthaltene Dialektik orientiert sich nicht an der harmonisierenden Versöhnung, sondern am (sch)reibenden Widerspruch,

7 Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 18.

8 Auch wenn sich diese Studie innerhalb eines wissenschaftlich-akademischen Rahmen bewegt, sieht sie sich nichtsdestotrotz einer Denkbewegung verpflichtet, die es im Sinne von Kurt Drawert wagt, mehr als bloß sachkundig zu sein; mit dem Ziel, einen lebendigen Text zu generieren, der nicht ab- und ausgetragen ist: „Aus einem Wissen heraus und Bekanntes kopieren, ist durchaus ein Verfahren der Sachkundigkeit; man schreibt für Journale, Fachbücher, eine Dissertation. Es ist langweilig insofern, als es auf alte Erkenntnisse zurückgreift – wie ständig die gleiche Kleidung zu tragen, beispielsweise.“ (Drawert, *Schreiben*, 13)

was bei Gershom Scholem in zugespitzter Form in seinen Tagebüchern zum Ausdruck kommt. So proklamiert er am 21. Mai 1915, dass Kierkegaard Jude *ist*. Ein Jahr darauf folgt im Eintrag vom 27. Oktober 1916 die Korrektur im Sinne des Einspruchs: „Dass es eine Überlieferung von Gott gibt, das liegt im Wesen des Judentums und ist das, was kein Moderner begreifen kann, und das ist der Punkt, den Kierkegaard nie begriffen hat und an dem sein Christentum klar wird. Es war ein tiefer Irrtum von mir, zu glauben, dass Kierkegaard ein Jude sei.“⁹ Die Zielvorgabe einer differenziert zu entwickelnden Wahlverwandschaft kann sich natürlich nicht in einer Polemik erschöpfen, sondern erhofft sich spannungsvolle Erkenntnisgewinne und gegenseitig erhellendes Verstehen, oder zumindest Verständnis. Die entscheidende Pointierung der Wahlverwandschaft liegt darin, dass Philosophiekritik nicht bloß in Anti-Philosophie oder der Propagierung des Irrationalen dialektisch umschlägt, sondern: dass in der Konfrontation mit der Transzendenz ein Denkwiderstand ausgelöst wird, der mit und durch die Vernunft auf eine erweiterte Dimension des Menschseins verweist, um durch die Negativität des Widerstands Glaube in einem fundamental existenziellen Sinne während zu beglaubigen: im Glauben anzufangen und die jeweilige Glaubensausrichtung in unterschiedlichen Konstellationen erneuernd zu wiederholen – und nicht (einfach) positiv zu setzen. In dieser (komplexen) Grundspannung geschieht ein angewiesen-fragendes Erkennen, durch welches die Grenzen zwischen Theologie und Philosophie¹⁰ verwischt werden, da diese ineinander verlaufen. Die Konturen dieses Verlaufs bezeichnen wir als Religionsphilosophie, wobei sich die Frage nach der Hierarchie wer nun wessen Magd ist, erübrigt hat.

9 Scholem, *Tagebücher 1913-1917*, 106, 411.

10 Aufgrund dieser Grenzverwischung wird in dieser Arbeit gezielt der Ausdruck *jüdisches Denken* verwendet. *Jüdische Theologie* oder *jüdische Philosophie* haben ihre je eigene komplexe Konzeptualisierungsgeschichte. Paul Mendes-Flohr beleuchtet einerseits das spannungsreiche und widersprüchliche Verhältnis zwischen den Konzepten, andererseits verweist er auf brüchige Aspekte innerhalb der einzelnen Konzeptionen. Entscheidende Entwicklungslinien arbeitet er dabei anhand der Herausbildung von universitären Institutionen in Israel heraus. Mendes-Flohr führt dabei aus, wie zwei Abteilungen fusionierten und das neue Departement in Anlehnung an Nathan Rotenstreichs *Machshavah Yehudith* (Jewish Thought) als *Department of the Thought of Israel* benannt wurde, worin sich eine gewisse Tendenz in Richtung einer Neutralisierung der Konzepte spiegelt. (Vgl. dazu: Mendes-Flohr, *Jewish Philosophy and Theology*, 756-767.)

Diese Auflösung berührt die tiefentheologische¹¹ Schnittstelle zwischen Kierkegaard und dem jüdischen Denken, welche im Sinne von Margarete Susman im fragwürdigen Charakter menschlicher Existenz gegeben ist. Als echt der Frage(n) würdig:

Wir wissen alle um letzte unbeantwortbare Fragen, hinsichtlich derer unser Leben nicht zur Ruhe kommen kann, weil sie uns selbst in Frage stellen. Es sind die Fragen von Tod, Leid und Schuld. Fragen also, die mit unserer Existenzform selbst gegeben sind. An den äußersten Grenzen unseres Daseins tauchen diese Urprobleme auf; sie selbst bezeichnen unsere Grenze, über die wir nicht hinausgelangen können. Darum können wir als Menschen nur so weit kommen, sie – und das geschieht nur in seltenen auserlesenen Zeiten und Menschen – zum vollen geistigen Aufleuchten, niemals aber so weit, sie zum Verschwinden zu bringen. Sie bleiben als Frage bestehen. Denn Antwort gibt es auf sie nicht.¹²

Susmans existenzielle Fragen sind mit unserer Existenzform als Menschen gegeben und stellen in ihrer Nichtbeantwortbarkeit die *conditio humana* schlechthin dar. Die anthropologische Grundierung bildet den Bodensatz dieser Arbeit, wobei ich die Verwebung zwischen Frage und Existenzform als je spezifische Stimme in Form von drei Durchgängen herauszuarbeiten versuche. Diese Arbeit gestaltet sich innerhalb einer dialogisch ausgerichteten Konstellation zwischen Kierkegaard und den Exponenten jüdischer Religionsphilosophie. Insofern wird unser Verfahren ein konstellatives und intertextuelles sein, um die Passagen in den Denkgängen zu suchen; in jenen Übergangszonen, welche den wahlverwandten Denkraum zwischen Kierkegaard und jüdischem Denken umreißen. *In die Gänge zu kommen* bedeutet bei dieser Konstellation sich zuerst langsam durch einen Ausgangstext von Kierkegaard zu bewegen. Diese Lektürebewegung versteht sich selbsterklärend als statarische Lektüre: verweilend und langsam fortschreitend, um in der Passage einen jüdisch geprägten Gedankengang

11 Auch wenn sich in den konstellativ ausgerichteten Durchgängen Differenzen herausbilden werden, so definiert die tiefentheologische Schnittstelle in wiederholten Variationen die Übergangszonen einerseits zwischen Theologie und Philosophie, andererseits zwischen Kierkegaard und jüdischem Denken. *Tiefentheologie* im engeren Sinne ist ein grundlegendes Konzept Heschels, das im dritten Durchgang dieser Arbeit zentral sein wird. Darin liegt für Heschel gleichzeitig die Basis für den interreligiösen Dialog, denn – so lautet sein berühmtes Diktum und Titel eines Essays: „*No religion is an island.*“ (Heschel, *No Religion is an Island*, 6)

12 Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, 32f.

vorzufinden. In der entsprechenden Dynamik bildet die Aneignung der Lektüren selbst einen wesentlichen Bestandteil der Wiederholung, wodurch die Lektüre prozessiv zu eigen gemacht wird: als Widerfahrnis jüdischer Kierkegaard-Lektüre. Diese Lektüren werden jeweils über eine narrative Folie zentriert, in dem Kierkegaard sich wahlverwandt an alttestamentarischen Erzählungen und Figuren wie Adam, Abraham und Hiob orientiert. Es handelt sich dabei um eine Orientierung, die im Sinne von Schalom Ben-Chorin in die entscheidende Richtung jüdischer Theologie deutet: „Theologie ist die Rede von Gott. Jüdische Theologie ist die Rede vom redenden Gott.“¹³ Gerade die alttestamentarischen Figuren werden von Gott auf eine Art und Weise angesprochen, bei der es viel mehr um die Lebendigkeit des gesprochenen Wortes als um die theologische Systematisierung geht. Will heißen: Das an den Menschen sich ergehende Wort geht über das partikularistische Verständnis einer einzelnen Religion hinaus, um eine universale Tiefendimension von Religiosität zu eröffnen. Im Kontext der räumlichen Metaphorik von Orientierung und Richtung dient uns Buber als jener Kompass, der den drei Durchgängen die universale Signatur eines Humanismus verleiht und die Arbeit entsprechend ausrichtet: „Dieses Zittern der Magnetnadel, die dennoch fest in einer Richtung weist, das ist die biblische Humanitas.“¹⁴

Dreh- und Angelpunkt des ersten Durchgangs bildet das Narrativ zum Sündenfall, das die Grundfrage nach der Schuld stellt. Als Folie dazu dient Kierkegaards Schrift *Der Begriff Angst*. In Verbindung mit dem halachischen Denker Rabbi Joseph B. Soloveitchik soll das Konzept aufbrechender Personalität entwickelt werden. Brennpunkt bildet dabei die *antwortende Stimme* als Kernidee der *Teschuva* als sich wieder holende Personalität im Kontext halachischen Judentums.

Im zweiten Durchgang steht die Erzählung von der Opferung bzw. Bindung Isaaks im Zentrum mit der Grundfrage nach dem Tod. Hier dient Kierkegaards Werk *Furcht und Zittern* als Grundierung, um eine dialogische Situation mit Max Brod entstehen zu lassen, der das Judentum in einem kulturzionistischen Sinne fruchtbar macht. Die Struktur des Schweigens angesichts eines vermeintlich unmenschlichen göttlichen Auftrags spielt in diesem Teil eine herausragende Rolle: In welchem Sinne lässt sich verstehen, dass Abraham Isaak wieder bekommt? Bei dieser Wiederholung kommt der paradoxalen Verschwiegenheit im wörtlichen Sinn eine spezielle Bedeutung zu, da Abrahams Handlung *gegen die Meinung* verstößt, den vermeintlich gesunden Menschenverstand verletzt und Unverständnis provoziert. Brennpunkt bei dieser Suspension des Ethischen bil-

13 Ben-Chorin/Lenzen, *Lust an der Erkenntnis*, 9.

14 Buber, *Hebräischer Humanismus*, 723.

det die Furcht einflößende *Stimme Gottes* und das damit verbundene Konzept von *Irat Haschem*, Gottesfurcht, wobei die Stimme des Menschen verstummt.

Im dritten Durchgang steht die Lebensgeschichte Hiobs mit der Grundfrage nach dem menschlichen Leid im Mittelpunkt, wobei interessanterweise der Problemkreis der Theodizee in den Hintergrund rücken wird. Bei dieser Auseinandersetzung bildet Kierkegaards Text *Die Wiederholung* die Ausgangslage, um Spuren zu Abraham J. Heschel zu legen. Die Stimme als Leidenstimme führt zur *pathischen Stimme* bzw. zu Heschels Theologie des göttlichen Pathos. Den entsprechenden Kontext gilt es in der Rückbesinnung auf das chassidische Judentum zu entwickeln, welches Heschels Denken wesentlich prägt.

Diese Themenkreise bewegen sich als Konstellationen auf sich umkreisenden Bahnen. Die dabei entstehenden (Erkenntnis)Spuren der Wiederholung bergen gleichzeitig eine inhaltliche und methodische Relevanz, was mich dazu veranlasst, genauer über den Weg nachzudenken, den es bei diesen Grenzgängen zu gehen gilt. Die thematische Grenzziehung mag dabei selbst grenzwertig erscheinen, ist jedoch Ausdruck angebrachten Pragmatismus'. Die anzustrebende Wahlverwandtschaft zwischen Kierkegaard und jüdischem Denken¹⁵ in der ganzen Fülle und Vollkommenheit aufzuzeigen, vermag diese Arbeit nicht. Aber durch das exemplarische bzw. konstellative Verfahren lassen sich mindestens Brennpunkte und Spuren entdecken, die im Kräftefeld der Wahlverwandtschaft zu leuchtenden Spuren werden mögen.

15 Martin Buber, Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas, Theodor Adorno, Emil Fackenheim und Jeschajahu Leibowitz hätten sich für systematische Untersuchungen in wahlverwandter Hinsicht Kierkegaard gegenüber geradezu aufgedrängt.

1. An Stelle der Methode: Eine radikale Hermeneutik

„Es gibt ein Ziel, aber keinen Weg.

Was wir Weg nennen, ist Zögern.“

FRANZ KAFKA, NOTIZHEFTE, 17. SEPTEMBER 1920

„Es ist also klar, dass der Gedanke einer festgelegten Methode oder einer feststehenden Theorie der Vernünftigkeit auf einer allzu naiven Anschauung vom Menschen und seinen sozialen Verhältnissen beruht. Wer sich dem reichen, von der Geschichte gelieferten Material zuwendet und es nicht darauf abgesehen hat, es zu verdünnen, um seine niedrigen Instinkte zu befriedigen, nämlich die Sucht nach geistiger Sicherheit in Form von Klarheit, Präzision, ‚Objektivität‘, ‚Wahrheit‘, der wird einsehen, dass es nur *einen* Grundsatz gibt, der sich unter *allen* Umständen und in *allen* Stadien der menschlichen Entwicklung vertreten lässt. Es ist der Grundsatz: *Anything goes (Mach, was du willst)*.“

PAUL FEYERABEND, WIDER DEN METHODENZWANG

Methodos leitet sich aus dem Griechischen ab und bedeutet soviel wie Weg zu etwas hin. Genauer gesagt: Der Weg zum Zielpunkt der Erkenntnis. Die entsprechende Methode soll den Weg dorthin ebnen. Sie markiert den Weg der Erkenntnis. Nur: Beim Geheimnis der Wiederholung ist die Ausgangslage nicht nur wesentlich komplexer, sondern insofern verschlungener, als mit der Wiederholung Erkenntnisgegenstand und -weg zusammenfallen. Oder etwas vorsichtiger formuliert: Zwischen ihnen gibt es eine Grenzverwischung. Die damit verbundene Unschärfe hängt mit der *Bewegung* der Wiederholung zusammen: Mit jenem Sprung in der existenziellen Rille der großen Fragen, der dazu führt, im-

mer wieder dieselbe Platte zu spielen oder – laufen zu lassen. Diesem Spiel seinen Lauf zu lassen, bedeutet, einer Bewegung zu folgen, die *nicht* linear ist und in dieser Nichtlinearität vom griechischen Hauptweg abkommt. Die Nebenwege zeichnen sich ab – bzw. schreiben sich ein – indem die Antworten auf die großen Fragen im Hin und Her, sprich: in ihrer Diskursivität brüchig werden. Die dabei einsetzende Negativität bildet den Stachel, welcher die Fragen zum vollen geistigen Aufleuchten zu bringen vermag. Diese Wirkung entspricht keiner positiven Setzung einer direkt vermittelbaren Position, was exakt jene Unschärfe betrifft, die Kafka als zögern charakterisiert. Wir umschreiben dieses Zögern als *wiederholen*: Was wir Weg nennen, ist Wiederholen, da es keinen linearen Weg zur Beantwortung der entscheidenden Fragen gibt. Die Antwort gerät ins Stocken. Die dabei entstehenden Nebenwege bleiben jedoch auf ein Ziel bezogen, auf welchen wir uns grabend bewegen. Diese verstehende Bewegung umfasst das interpretierende Lesen jener Texte, die sich selber im Umkreis der Wiederholung bewegen, sowie das eigene Schreiben als ein grabendes Einschreibeverfahren verstanden. Paul Klees *Hauptweg und Nebenwege* bildet mithin die Folie für die Textur jener Textlichkeit, die wir im Verlauf der Arbeit als eine poetologische Philosophie herauszuarbeiten versuchen. Haupt- und Nebenwege lassen sich dabei als eine komplex-verschlungene Textur begreifen, deren Fäden zwischen reflexiver Dialektik und narrativen Muster gesponnen werden und wie ein Teppich gewoben sind. Deshalb sei an dieser Stelle wiederholt: Jeder Teil dieser Arbeit nimmt sich ein *Narrativ* zum Ausgangspunkt, um im Erzählen zu denken. Das Erzählen bildet also kein ornamentales Veranschaulichungsmittel begrifflicher Gedanken, sondern strukturiert das Denken selbst. In der Verflechtung zwischen narrativen und dialektischen Mustern passiert das Denken. Insofern bilden die drei Teile dieser Arbeit Denk-Passagen.

Bilaams Esel bleibt plötzlich auf dem Hauptweg stehen und erzwingt eine Unterbrechung. Diese Störung des Handlungsprogramms wirft grundsätzliche Fragen auf. Der Aktivismus wird auf diesem Weg zum Stillstand gebracht und mit einer Passivität konfrontiert, die das aktive Handeln unterbricht und einen Zwischen-Raum als zögerndes *Dazwischen* schafft, worin sich neue und erneuernde Sinnstrukturen und -schichten einnisten.

In methodologischer Hinsicht nistet sich das wahlverwandte Verhältnis zwischen Kierkegaard und den jüdischen Denkern in diesem atopischen Dazwischen ein und spiegelt sich in einer störrischen Textstrategie bzw. Rhetorizität des Textes, die sich an der genannten Nichtlinearität *negativ* entzündet, gar verwundet: gewiss stört. Diese Negativität muss als spezifische Dialektik der Mitteilung prä-

zisiert werden: Da eine objektive oder objektivierende¹ Antwort auf die entscheidenden Fragen nicht disponibel ist, muss das statische Wissensdispositiv verrückt² bzw. dynamisiert werden. Diese Verrückung betrifft die direkte Ver-

-
- 1 Chaim Vogt-Moykopf verweist eindringlich in seiner brillanten Studie auf die Bedeutung eines Ethos im Umgang mit dem Text. Die vermeintlich banale Kategorie *Textverständnis* wird dabei insofern basal, als in der Geste des Verstehens der Text als Subjekt behandelt wird, was die Voraussetzung einer echten dialogisch geprägten Auseinandersetzung darstellt; dies in Absetzung zur Objektivierung des Textes als degradiertes Textobjekt „Er [der Leser] sucht keinen Diskurs mit dem Text, von gleich zu gleich, beim Austausch der Wörter die Schwingungen aufnehmend, die jedes Zeichen zum Atmen anhalten, sondern schleicht sich hochmütig um ihn herum, betrachtet ihn wie eine Trophäe, ein Monument, ein Grabmal, je nach Perspektive. Dem Text Gehör schenken, hieße ihn als Subjekt verstehen, hieße ihn ernst nehmen und ihm sein Eigenleben belassen, hieße vor allem, das an ihn Herangetragene nicht mit dem von ihm Ausgehenden verwechseln. Autor, Entstehungsgeschichte, Wirkungskreis, theoretische Grundlage, die ganze Logistik, mit der die Wissenschaft den Text traktiert, alle denkbaren Anstriche, die ihm verpasst werden, sagen nichts über sein Eigenleben. Mit diesem Eigenleben kommunizieren, erfordert vor allem den Verzicht von Gewalt. Doch schon die Sprache okzidentaler Interpreten ist jedoch nackte Gewalt. Der Text soll „be-griffen“, „zer-legt“, „aufge-gliedert“, „unter-teilt“ werden. Er ist Studienobjekt, Besitzgegenstand, corpus delicti.“ (Vogt-Moykopf, *Buchstabenglut. Jüdisches Denken als universelles Konzept in der deutschsprachigen Literatur*, 59) Diese Grundhaltung dem Text gegenüber formiert sich durch ein entsprechendes Einsammeln und Versammeln der Worte im Akt des (Auf)Lesens im Sinne der angeführten *statarischen Lektüre*.
 - 2 Um die Konturen einer angestrebten Hermeneutik zu akzentuieren, verweise ich im Kontext der Verrückung des Objektiven auf Rorty, der diese Verrücktheit als *nicht-normaler Diskurs* kennzeichnet. Die Abweichung von der Norm impliziert die Überschreitung jener erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, welche die Kommensurabilität zum Maßstab rationaler Vorhersehbarkeit und Objektivität setzt, um die Identität zwischen der Norm und dem *normalen Diskurs* zu behaupten. Mit einer Hermeneutik, die sich dem nichtnormalen Diskurs verschreibt, verbindet Rorty das Herausbilden einer neuen philosophischen Kultur, die sich als *bildende Philosophie* versteht. Die entsprechende Kapitelüberschrift liest sich entsprechend programmatisch und für uns wegweisend: *Philosophie ohne Spiegel*. Solch eine Philosophie bildet das nötige Korrektiv zur *systematischen Philosophie*, die im Banne eines sich bespiegelnden Geistes steht und die ganze Wahrheit auf ihrem Banner trägt. Die sich dabei herausbildende Philosophie widersetzt sich der Reflexion als widerspiegelndes Denken ver-

mittelbarkeit von Wissen und führt zu Ausdrucksformen der Indirektheit. Insofern operiert Kierkegaard mit Pseudonymen, um durch dichterische Persönlichkeiten *indirekt* Spuren zum Verständnis des Personhaften zu legen, indem er ihnen *Stimmen* verleiht. Als Hauptweg kann dabei seine Existenzdialektik gelten, die als Stadienlehre das ästhetische, ethische und religiöse Stadium umfasst. Die Nebenwege bezeichnen die subjektiven Existenzformen, in denen die spezifischen Muster des Existierens (ver)suchend durchgespielt werden, um der Existenz nicht nur eine Stimme, sondern eine stimmungsvolle Gestalt zu geben. Insofern ergibt sich eine grundlegende bzw. methodisch motivierte Spannung zwischen Hauptweg und Nebenwegen in Opposition zur zunehmenden Anonymisierung des Menschen und zu einem unpersönlichen Gott, den Nietzsche rund vierzig Jahre später in den *Fröhlichen Wissenschaften* in konsequent kulturkritischer Radikalität für tot erklärt.

Aus judaistischer Perspektive ist die Spannung zwischen Hauptweg und Nebenwegen eine äusserst vielfältige. Sie spiegelt sich in unzähligen Bruchstellen wider, wo eine vermeintlich lineare Methode zu einer systematisierenden Ausbildung einer Theologie führen würde. In der jüdischen Tradition entzieht sich Gott diesem Zugriff in fundamentaler Art und Weise, indem die Verwendung der Gottesnamen selbst bereits zum Kern religiöser Praxis gehört. Die geheiligten Namen Gottes dürfen nur performativ im Gebet ausgesprochen werden, wobei der wesenhafteste Name Gottes unaussprechbar ist. Die neutrale Wiedergabe ausserhalb der religiösen Observanz beschränkt sich auf den Ausdruck *Haschem* Der Name. Insofern ist das Moment des Umschreibens im Sinne des nicht mehr Mitteilbaren ein konstitutives Element des Indirekten. Eine weitere entscheidende Folie ist durch das Verhältnis zwischen *Halacha*, dem Religionsgesetz und der *Agadah*, dem legendenhaft Narrativen und Literarischen gegeben. Das Religionsgesetz kann dabei als Hauptweg aufgefasst werden, wobei auch dieser wiederum nicht linear ist, da dieses einer Auslegung bedarf. Gerade diese grabende Auslegung vollzieht sich als Kommentar bzw. als Schichtungen von Kommentaren und Geschichten, um Leerstellen anzufüllen und zu umkreisen, wodurch das Denken wachgehalten wird und sich als leidenschaftliches formiert. Religions-

standen, um einerseits ganz pragmatisch einfach ein gutes Gespräch zu führen. Und andererseits, um uns im eigentlichsten und wortwörtlichsten Sinne des *educare* zu erziehen bzw. uns spezifisch herauszuführen. Darin liegt so etwas wie unser kategorischer Imperativ Rortys angelegt: „Denn der bildende Diskurs *soll* nichtnormal sein, uns durch die Kraft seiner Fremdartigkeit aus unserem alten Selbst herausführen, dazu beitragen, dass wir andere Wesen werden.“ (Rorty, *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*, 390)

historisch hat dieses Denken als rabbinisches Denken ein spezifisches Gepräge angenommen, um sich mittels erforschender Methode der Auslegung biblischer Texte und in Form kanonisierter Kommentare als מדרש *Midrasch* zu sedimentieren. Gerade diese grabende Denkform prägt die Nebenwege als midraschartiges Denken, welches wir über den Rahmen des Kanons hinaus für ein Denken fruchtbar machen wollen, durch welches sich die Philosophie selbst neu zu verstehen beginnt, – indem die Figur des Esels den geläufigen Weg des Diskurses zum Stocken bringt und uns durch den Umweg und durch das Abwegige den Zugang zu neuen Denkfigurierungen eröffnet. Diese nur verknüpft skizzierte offene Spannungsanlage deutet die Umriss einer Methode an, die ich im Sinne einer vagen Orientierungshilfe als *jüdische Hermeneutik* begreife.

In Anlehnung an das zweite Epitaph von Paul Feyerabend verknüpfe ich diese Hermeneutik in einem programmatischen Sinne mit seinem wegweisenden Titel: *Wider den Methodenzwang*. Gerade das Widerborstige an der Wiederholung lässt sich nicht mittels einer Methode glätten bzw. auf den stromlinienförmigen Hauptweg zwingen. Insofern als die Wiederholung eine entgegengesetzte Ausrichtung besitzt, stellt sie innerhalb der intensiv begangenen Wegmetaphorik ein Wider-Fahrnis dar, welches im Kontext einer jüdischen Hermeneutik entscheidender Vertiefungen bedarf: Jüdische Hermeneutik als Exegese, Auslegung oder Interpretation verstanden, zielt nicht auf das traditionelle Herausziehen einer letzten und tiefsten Sinnschicht ab, die im Verstehensprozess objektivierbar werden würde. Solch eine ordnungsstiftende Hermeneutik wäre Produkt einer zu einseitigen Vernunft, die im Sinne Feyerabends das Leben ausdünnen würde. Insofern propagiert er eine wilde bzw. anarchistische Erkenntnistheorie, die durch den fast schon sloganhaften Anstrich provokative Werbung für die Freiheit macht: *Anything goes*. Minimal eingreifend würde ich sagen, dass bei der jüdischen Hermeneutik *fast* alles geht – und dadurch selbst das anarchische Moment des Widerfahrenden birgt. Natürlich ändert auch dieses bescheidene Korrektiv nichts am Eindruck einer gewissen Willkürlichkeit, die der propagierten anarchistischen Freiheit anhaftet. Das anarchische Moment als kreative Freiheit scheint jedoch auf, wenn wir den מדרש *Midrasch* als Herzstück jüdischer Hermeneutik genauer in seine Wortwörtlichkeit vernehmen. Aus der hebräischen Wurzel מ.ר.ש. leitet sich die verbale Grundform דרש (*darasch*) ab, welche ein changierendes nuanciertes Bedeutungsspektrum aufweist: In den Verben *fragen, suchen, erforschen, untersuchen, fordern, graben, aussprechen, lernen* und *sich kümmern um*³

3 In Hinblick auf linguistische Aspekte der hebräischen Sprache beziehe ich mich auf die Grundlagenwerke *Even Shoshan*, das nach dem Begründer Avraham Even-

versammelt sich ein Dynamik des Verstehens, die sich selbst in ihrer intransparenten Vieldeutigkeit auf keine feste Bedeutung fixieren lässt. Das schillernde semantische Wechselspiel dreht sich gar in einer zusätzlich ethischen Volte um das zuletzt genannte Verb; dies mit Blick auf die jüdische Liturgie: Im *Schir Hakawod*⁴ (Lied der Ehre Gottes) findet sich der Ausdruck עַם דּוֹרֶשׁךָ (Am doreshkha drosh; *wende*⁵ *Dich dem Volk zu, das Dich sucht*). Im Wort spiegelt sich gleichzeitig eine verflochtene Beziehung zwischen Mensch und Gott wider, die erneut von der Doppelperspektive zwischen aktivem Suchen und passiver Empfänglichkeit belebt wird und dem Wort in seinem Sinne eine Wende gibt, es wendet⁶.

Diese wesentliche Unschärfe, die dem Wort die Stimme verleiht, um es neu zu vernehmen⁷, lässt sich nicht zähmen und richtet sich mithin gegen den Me-

Shoshan benannt ist und auf das Gesamtwörterbuch der alt- und neuhebräischen Sprache von Elieser Ben Jehuda.

- 4 Dieses Lied wird traditionellerweise am Sabbat bei geöffnetem Toraschrein – dem *Aron Hakodesch* – gesungen, bevor die Torarolle für die wöchentliche Lesung herausgenommen wird. In dieser Arbeit bilden liturgische Versatzstücke ebenfalls ein wichtiges Element vertiefender Kontextualisierung. Ich beziehe mich dabei auf das Gebetsbuch *Siddur Schma Kolenu*, hier, 376. Bei notwendigen Zusätzen recurriere ich auf das englischsprachige *The complete Artscroll Siddur*.
- 5 Der Zuwendung ist die Sorge als Fürsorge durch die Transzendenz des Anderen eingeschrieben. Bevor die Israeliten den Jordan-Fluss überqueren, macht Gott das Volk auf seine Fürsorge in Bezug auf das Land Israel aufmerksam: אֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ דֹרֵשׁ אֹתָהּ (erez asher Hashem elokekha *doresch* otah). Ich beziehe mich des Öfteren auf Samson Raphael Hirsch, der die Stelle mit den Worten „ein Land, welchem *Gott*, dein *Gott*, *fürsorgt*“ übersetzt (vgl. Hirsch, *Die Fünf Bücher der Tora. Dewarim*, 180).
- 6 Dieses Wenden im Wort als Wortgewandtheit oder als Bewandnis des Wortes bildet auch für Goodman-Thau die Besonderheit jüdischen Denkens im Sinne einer entsprechenden Hermeneutik: „Es wird deutlich, dass Fragen der *Philosophie* und der *Philologie* unmittelbar miteinander zu verknüpfen sind, wenn die Besonderheit jüdischen Denkens im Abendland zum Ausdruck kommen soll. Die erfordert die Entwicklung einer jüdischen Hermeneutik, die es einerseits vermeidet, Begriffe aus einem religiösen Bezugssystem in ein anderes zu übertragen, die aber zugleich nicht in die Falle gerät, auf alle religiösen Begriffe als Deutungsmuster zu verzichten.“ (Goodmann-Thau, *Aufstand der Wasser*, 20)
- 7 Folgende Erläuterung von Joseph Carlebach zum Wesen des Midrasch eignet sich einführung, um eine wahlverwandte Verbindung zwischen Kierkegaard und dem jüdischen Denken im ästhetischen Bereich der Sprache herzustellen. Leitend ist dabei die

thodenzwang. Die Selbstausslegung des Wortes verweist auf Nebenwege, die den kreativen Interpretationsprozess von (biblischen) Texten in seiner Unabschliessbarkeit prägen. Die damit verbundene Wildheit bewegt sich unter der Signatur des *im Anfang*. Will heissen: dass in der rabbinischen Auslegungspraxis Texte miteinander in Beziehung gesetzt werden, bei welcher auf die historische Datierung keine Rücksicht genommen wird. Die Logik der Zeitordnung gerät dabei durcheinander – sprich: *Chronos* und *Logos* ticken nicht im Sinne der Chronologie. Die intertextuellen Bezüge loten assoziative Tiefenstrukturen, Anspielungen und Lücken aus, um auf den gesamten biblischen Kanon einen Echoraum zu bilden, der aus einem Nullpunkt heraus zu verstehen ist. Der Kommentar als entsprechende Verstehensarbeit kann dabei als narrative Erweiterung⁸ verstanden werden, die schöpferisch und anfangend mit dem Geflecht einer unendlichen Textur verwoben ist.

In Anlehnung an Feyerabends *Anything goes* hat sich leider auch eine ideologisch anmutende Kritik an der Postmoderne und dem Poststrukturalismus – insbesondere der Dekonstruktion entzündet, welche in der vermeintlichen Beliebigkeit eine spielende Ironie dahin gehend verdächtigt, referenzielle Identitäten der Welt- und Sprachstrukturen zu zersetzen und durch ein unendliches Zeichenspiel der Differenzen zu ersetzen. So ist es kaum erstaunlich, dass sich gerade in der analytischen Philosophie ein reger Widerstand gegen Jacques Derrida formierte, dessen theoretischen Ansätze und Texte mangelnder systematischer Klarheit bezichtigt wurden. Im Verlauf dieser Einleitung sollte indes mehr als deut-

Musikalität der Sprache, die in ihrer Mehrstimmigkeit einen gesplitterten mehrfachen Sinn als Mehrwert hörbar macht und gleichzeitig einen stimmigen Gesamtzusammenhang umkreist: „Jeder musikalische Klang setzt sich aus seinem Grundton und seinen Obertönen zusammen. Die letzteren können nur durch fein abgestimmte Stimmgabeln dem Ohr hörbar werden. Die Obertöne stehen stets in einem musikalischen Verhältnis zum Grundton, bilden die Oktave, Terz, Quarte usw. Je nach der Zusammensetzung dieser Obertöne hat der Ton eine andere Klangfarbe. So schwingen mit jedem Satz der Bibel dem nicht bewaffneten Ohr unhörbar die Obertöne mit. Bestimmte Stimmungen, Nuancen von Anklängen und Anspielungen mannigfacher Art, sie werden durch den Midrasch hörbar gemacht. Jeder greift einen der Obertöne heraus, der notwendig im inneren Zusammenhang, im rationalen Verhältnis zur Grundstelle stehen muß. Aber erst alle Obertöne zusammen ergeben die Klangfarbe des Bibelsatzes. Es sind die siebzig Weisen, in denen das Wort der Offenbarung widerönt.“ (Carlebach, *Schriften zur Religion und Religionsphilosophie*, 462)

8 Vgl. *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, Bd. 4, 166. Auch: *Encyclopaedia Judaica*, Volume 14, 183.

lich geworden sein, dass es im Soge der Wiederholung so etwas wie eine systematische Unklarheit und Unschärfe gibt, die nicht einer grundlegenden Oberflächenästhetik des unendlich Ironischen entspringt, sondern aus der ernsthaften Tiefe des Lebens selbst, oder mindestens aus der ernstzunehmenden Bewegung jener Dislokation heraus, welche als einleitende Folie die Wiederholung in thematischer Hinsicht strukturierte. Darüber hinaus werde ich erneut auf Derrida zurückgreifen, um ihn nun in wegleitender Hinsicht für die vorliegende Arbeit fruchtbar zu machen. Dies geschieht im Versuch, Derrida in judaistischer Perspektivierung⁹ narrativ so zu erweitern, dass sich die Tradition des Midraschs zu einer radikalen Hermeneutik vorgräbt oder für unsere methodologischen Zwecke geeigneter: die Bahn sucht – als Bahnung.

Inzwischen vom Hauptweg abgekommen, möchte ich einem Nebenweg folgen bzw. Derridas Schlüsseltext *Freud und der Schauplatz der Schrift* begehen, um in methodologischer Hinsicht die suchende Denkbewegung als Schreibbewegung der Wiederholung – als Wiederholungsversuch – zu befragen: Was ist Schrift und inwiefern gilt vorliegende Schrift als ein spezifisches Einschreibeverfahren der und zur Wiederholung? Die Schrift als Schauplatz verstanden, dramatisiert diese, um die entsprechende Spannung in Szene zu setzen. In dieser Bühnenbeleuchtung erscheint die Schrift nicht als Dichotomie zwischen Schein und Sein, sondern radikaler: als Akt. Die Schrift setzt sich in Szene, indem sie sich aktualisiert. Dieser Dramaturgie wollen wir folgen, auch wenn wir uns bei dieser Wegmarke in methodischer Hinsicht nicht der Psychoanalyse Freuds verschreiben wollen. Unser Augenmerk oder besser: unsere Hellhörigkeit gilt dem Zusammenhang zwischen den leitenden Begriffen der Wiederholung, der Existenz und der Schrift, um die Bauart zwischen Text und Psyche zu verstehen. – Textleben: als chiasmatische Verwebung zwischen der Lebendigkeit des Textes und der Textur des Lebens. Derrida folgt einer präskripturalen Spur Freuds, um vor der Schrift die *Spur* als Theorem gegen jenen Logozentrismus griechischen Denkens zu wenden, bei dem die Schrift die Einheit zwischen Vernunft, Erfahrung, Wahrnehmung und Gedächtnis verbürgt. Die Schrift *repräsentiert* dabei die *Präsenz* des psychischen Lebens, welches als rationales aufgefasst wird. Denken und Schreiben stehen dabei in einem symmetrischen Abbildverhältnis, welches unter der Schirmherrschaft der Transparenz steht: Die Schrift macht die

9 Moshe Idel unternimmt in *Alte Welten neue Bilder* den bemerkenswerten Versuch, Derridas dekonstruktivistische Textauffassungen vom Tod des Autors und der Negation des Textäußeren in den Kontext einer spezifischen Kabbala-Rezeption zu stellen, bei der sich Derrida an Scholem orientiert (vgl. Kap. 9, *Jacques Derrida und die Kabbala*).

Vernunft sichtbar. Derridas Dekonstruktion vollzieht sich an Freuds Bruch mit dem Paradigma dieser Transparenz. Dies bedeutet, dass einerseits die Transparenz destruiert wird, um andererseits im Kontext einer noch zu umreisenden Intransparenz das Denken neu zu konstruieren. Will heißen: Der Bruch geschieht als begriffliche Wendung und Verschiebung des *Gedächtnisses*. Im griechischen Verständnis scheint es eine Art direkte Kontaktstelle zwischen Geist und Gedächtnis zu geben, um Denken sichtbar zu machen. Methodisch gesprochen: Auf dem Weg des Gedächtnisses kommen wir zum Ziel, dem Denken. Derrida folgt Freud bei jener Entgeisterung, bei welcher der Schirm schließt und das Ich im inzwischen fast sprichwörtlichen Sinne *nicht mehr Herr im eigenen Haus sei*. Dem Ich, das im Regen steht und im transzendentalen Sinne obdachlos geworden ist, bläst nun ein rauer Wind entgegen. Dies ist jedoch nicht (wie Kritiker vorschnell meinen) – als Absage an den Geist zu verstehen, sondern als dessen Neuformierung unter anderen Vorzeichen, welches Derrida im einleitenden Epitaph als *Respiration* bezeichnete, um auf die aufbrechende Reise in Richtung des prophetischen Wortes zu verweisen. Es hat bloß dem erkenntnistheoretischen Subjekt den Atem verschlagen. Atemberaubend war dabei die Unterbrechung des Haupt(Weges). Wir wollen indes neuen Atem holen: wiederholen. Auch wenn zwischen Freuds *Entwurf* (1895) und der *Notiz über den Wunderblock* (1925) sich der Begriff des Gedächtnisses wendet und verschiebt, gilt es vorerst, sich in einem grundsätzlichen Sinne an die andere Luft zu gewöhnen. Die entsprechenden klimatischen Denkverhältnisse werden wesentlich durch die Begriffe *Bahnung* und *Differenz* geprägt. Entscheidend ist dabei die Wendung, dass das Gedächtnis selbst aus einem bahnbrechenden Prozess heraus als fundamental intransparente und indirekte Spur verstanden werden muss:

Die Bahnung, die vorgezeichnete Bahn öffnet einen Leitungsweg. Das setzt aber eine gewisse Gewalt und einen gewissen Widerstand gegen den Einbruch voraus. Der Weg ist unterbrochen, gebrochen, *fracta*, gebahnt. [...] In der Differenz der Bahnungen besteht der wirkliche Ursprung des Gedächtnisses und somit des Psychischen. [...] Die Spur als Gedächtnis ist keine reine Bahnung, die man sich stets wieder in einer einfachen Präsenz aneignen könnte. Sie ist die unfassbare und unsichtbare Differenz zwischen den Bahnungen.¹⁰

Was sich hier anbahn, ist eine sich eingrabende Vorschrift, die der Schrift ihre prinzipielle Nachträglichkeit vorschreibt. Dass man die Schrift nur nachtragen kann, hängt damit zusammen, dass das Gedächtnis dem Bewusstsein etwas zu-

10 Derrida, *Freud und der Schauplatz der Schrift*, 308.

trägt, es auf das Gedächtnis schiebt, indem es übergeht. Diese Bewegung des Übergangs wird bei Derrida zum Aufschub als Bewegung der Differenz reinterpretiert. Die dabei schiebende Kraft ist die Wiederholung, die als „Bahnungsvermögen“¹¹ umschrieben wird. Die Wiederholung ist dabei „keine Umschrift, weil kein *anderswo präsent*er Text in der Gestalt des Unbewussten umgesetzt und übertragen werden musste“¹². Oder: Die Wiederholung kann insofern als *Umschrift* aufgefasst werden, als sie um eine Lehrstelle und Lücke herum schreibt als deren Umschreibung. – Als nachhinkende Paraphrase, nicht Übersetzung. Sozusagen als nach(zu)tragender Kommentar¹³. Das Textleben als Schauplatz der Schrift lässt sich nun als Gewebe jener Bahnen verstehen, deren Bahnungsvermögen als „psychische Energie zwischen dem Unbewussten und dem Bewussten zirkuliert.“¹⁴ Das Zirkulieren deutet vertiefend auf das Motiv der Wiederholung als Übergang hin. Gleichzeitig handelt es sich um ein methodologisches Zirkeln, bei dem sich durch den Gang der Dekonstruktion und Psychoanalyse die Bahn einer jüdischen Hermeneutik eröffnet, deren Perspektivierung ich an folgender Kommentierung Derridas zu Freud entwickeln will:

Genauestens wäre also all das zu untersuchen, was Freud uns über die Kraft der Schrift als ‚Bahnung‘ in der *psychischen* Wiederholung dieses ehemals *neurologischen* Begriffs zu denken gibt, was wir hier selbstverständlich nicht tun können: Eröffnung ihres eigenen Raums, Aufbruch, ein durch Widerstände hindurch geschlagener Weg, *wegbahnender* (*rupta, via rupta*) Bruch und Einbruch, gewaltsame Einschreibung einer Form, Niederschrift einer Differenz in eine Natur oder Materie, die als solche nur in ihrem *Gegensatz* zur Schrift gedacht werden können. [...] Wir denken hier [...] an die *wegbahnende* Arbeit der Spur, die ihren Weg nicht durchläuft, sondern hervorbringt; an die Spur, die vor-reisst, an die Spur, die sich selbst ihren Weg bahnt. Die Metapher des gebahnten Weges, die in den Beschreibungen Freuds häufig vorkommt, steht stets mit dem Thema der ‚nach-

11 Ebd., 309.

12 Ebd., 323.

13 Der Kommentar stellt eine Spur in der Bewegung der Wiederholung dar und wird mithin konstitutiv sein bei den in dieser Schrift begangenen Nebenwegen, indem das hierarchische Verhältnis zwischen dem primären Lauftext und dem sekundären Fußnotentext aufgeweicht wird; dies in Anlehnung an Derrida: „Merken wir an, dass ‚Nachtrag‘ in der Ordnung des Briefes ebenfalls einen genauen Sinn besitzt: es handelt sich um das Appendix, das Kodizill und das Post-scriptum. Der Text, den man präsent nennt, entziffert sich nur am unteren Rand des Blattes, in der Notiz oder im Post-scriptum.“ (Ebd., 323f.)

14 Ebd., 324.

träglichen (bzw. *-tragenden*) *Verspätung*‘ und mit der, auf die Vorwärtsbewegung eines Maulwurfs, auf das unterirdische Werk eines Eindrucks folgenden Rekonstitution des Sinns im Nachhinein in Verbindung. Sie hinterläßt eine wirkende Spur, die nie in ihrer Gegenwartsbedeutung, das heißt bewußt, *wahrgenommen* und erlebt wurde.¹⁵

Die Vorwärtsbewegung des Maulwurfs scheint selbst untergründig Bezug zu den Ausführungen zum *Midrasch* zu nehmen. Diese Bewegung macht die Hermeneutik im eigentlichsten Sinne *radikal*: Im wurzelhaften Graben¹⁶. Die dabei entstehenden Gänge und *Durchgänge* bringen den Weg erst hervor und erwerben dadurch die wesentliche Qualität des *Passierens* und der *Passage*. Das Schaffen der Spur erschafft den Weg und aus dieser Wirkung heraus gilt es, sich der Wirklichkeit anzunähern. Die wirkende Spur ist konstitutiv für die Wirklichkeit – und für die Wirklichkeit der Schrift. Oder: Die Schrift wirkt als wirkende Spur und schafft Wirklichkeit. Nicht als ontologische Transparenz, sondern als Niederschrift einer Differenz, die zur Schrift in einem Gegensatzverhältnis steht. Diese Spannung bedeutet für die vorliegende methodologische Reflexion, dass

15 Ebd., 326f.

16 Dass es sich dabei um keine eindeutig freigelegte semantische Tiefenordnung handelt, sondern eher um eine Um- und Unordnung, deutet die Etymologie des *Maulwurfs* an: Der erste Teil des Kompositums hat erst über mehrere semantische Umschichtungen die Bedeutung *Maul*, *Mund* erhalten. Das althochdeutsche *mūwerf* steht in Beziehung zu den (alt)englischen Ausdrücken *mūha*, *mūwa*, *mow* und bedeutet *Haufe* und macht den Maulwurf zu einem *Haufenwerfer*. Mit Bezug auf die wühlend-grabende Bewegung entsteht sozusagen ein Bedeutungshaufen, eine Menge oder ein Gemenge an Bedeutungen. Dieser Haufe selbst erfuhr eine weitere Umdeutung zu *molt* bzw. zum *mul[t]wurf* in der Bedeutung des *Erdaufwerfers*. (Vgl. den Eintrag ‚Maulwurf‘, in *Der digitale Grimm: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Elektronische Ausgabe der Erstbearbeitung*.) Diese Bewegung akzentuiert die ungeordnete Dynamik und nähert sich jener Differenz Derridas an, bei der Bedeutungen verschoben werden. Einen Blick auf den zweiten Teil des Kompositums weist auf das Verb *werfen* und sättigt zusätzlich das bindende Bedeutungsspektrum zwischen dem Maulwurf und der Differenz: Das nominalisierte mittelhochdeutsche *verwerfunge* entspricht dem *Durcheinanderwerfen*. In der Geologie handelt es sich um *Verschiebungen* von Gesteinsschichten. Darüber hinaus können dramatische Verschiebungen oder *Umwälzungen* gemeint sein. Diese Ausführungen verdeutlichen letztendlich die konstitutive Unschärfe der Vorwärtsbewegung des Maulwurfs bzw. den Gang des midraschartigen Denkens: als versuchende Bewegung der *anhäufenden* Wiederholung. Dieser Unzahl wohnt ein genuin schöpferisches Element inne.

sich ein Element selbst in die Schrift einschreibt, indem es die Schrift durch- und unterwandert, sie hintergeht oder neutraler: sie *stimmt*. Die Stimme bahnt sich in der Schrift ihren Weg, dessen wirkende Spur für diese Arbeit leitend ist. Somit wären wir wieder am Anfang: *Bereschit*. Das schöpferische Moment wird selbst zur methodischen Spur, die sich der Gegenwartsbedeutung entzieht. Ohne Derrida forciert theologisieren zu wollen, wird die judaistische Perspektivierung spur- und spürbar, wenn wir uns folgendes Widerfahrnis zwischen Moses und Gott ins Gedächtnis rufen, bzw. stimmlich spüren:

Nun –
habe ich doch Gunst in deinen Augen gefunden,
gib mir doch zu erkennen
deinen Weg,
erkennen will ich dich,
damit ich eine Gunst in deinen Augen finde:
sieh,
dein Volk ja ist dieser Stamm.
Er aber sprach: Ginge mein Antlitz mit, ruhige ich dich?
Er sprach zu ihm:
Geht dein Antlitz nicht mit,
bring von hier uns nimmer hinauf!
Woran denn würde erkannt,
dass ich Gunst in deinen Augen gefunden habe,
ich und dein Volk?
nicht einzig, wann du mit uns gehst
und wir ausgesondert sind,
ich und dein Volk,
von allem Volk, das auf dem Antlitz des Bodens ist?
Er sprach zu Mosche:
Ich will auch diese Rede, die du redetest, tun,
denn Gunst in meinen Augen hast du gefunden,
mit Namen habe ich dich erkannt.
Er aber sprach:
Lasse mich doch deine Erscheinung sehen!
Er sprach:
Ich selber will vorüberführen
all meine Güte
an deinem Antlitz,
ich will ausrufen

den Namen
 vor deinem Antlitz:
 daß ich begünstige, wen ich begünstige,
 daß ich mich erbarme, wes ich mich erbarme.
 Er sprach:
 Mein Antlitz kannst du nicht sehen,
 denn nicht sieht mich der Mensch und lebt.
 Er sprach:
 Hier ist Raum
 bei mir,
 du stellst dich auf den Fels,
 es wird geschehn:
 wann meine Erscheinung vorüberfährt,
 setze ich dich in die Kluft des Felsens
 und schirme meine Hand über dich,
 bis ich vorüberfuhr.
 Hebe ich dann meine Hand weg,
 siehst du meinen Rücken,
 aber mein Antlitz wird nicht gesehn.¹⁷

Leitmotiv und -begriff dieser Passage bildet das Antlitz Gottes, welches Moses ansichtig zu werden wünscht, um den Weg Gottes zu erkennen. Um Gott als Zielobjekt des Erkennens intentional zu erfassen, bzw. zu vergegenwärtigen. Moses wird jedoch mit der Ausweglosigkeit dieser Seh-Logik konfrontiert, indem es im Sinne Kafkas keinen Weg, sondern nur das Zögern gibt. Die Verzögerung lässt sich nun als jene Verzögerung der Bedeutung verstehen, die sich als wirkende Spur konstituiert: indem Gott wortwörtlich passiert (es wird geschehen) und einen Übergang (vorüberfährt) prinzipieller Nachträglichkeit schafft. Nur der Rücken zeigt sich in der verrückenden Verschiebung des transparenten Gegenwertsinns zu einem hörenden Verstehen: Im Passieren wird die Stimme Gottes als das Andere der Schrift – als das Andere schlechthin – vernehmbar. Das Nach-Tragen ist ein Auf-Schieben und konstituiert so den entscheidenden methodisch-begrifflichen Punkt der Differenz-Bewegung, indem es das Antlitz zur hebräischen Bedeutung¹⁸ rückt: פנים (Panim). Das Graben in diesem Wort

17 Buber/Rosenzweig, *Die fünf Bücher der Weisung*, 248f.

18 Barbara Honigmann betont die Unfassbarkeit, die dem Gesicht eingeschrieben ist und damit verbunden zu einem fundamentalen Verständnis eines intersubjektiven Ethos führt: „Im Hebräischen gibt es eine Eigentümlichkeit, das Wort Gesicht betreffend. Es

führt uns zur entscheidenden Verbform bzw. zur Bewegung לפנות (lifnot), das wenden bedeutet und die tiefe Ethik der Spur impliziert. Der Andere ist das Gesicht, dem ich mich zuwende, ohne es zu begreifen. Es führt kein Weg zum Anderen, sondern nur eine Spur. Im Kontext von Jeschaja 40,3 gibt es einen bemerkenswerten Satz, in dem diese Tiefendimension der Spur sich mit Derridas Bahnung verschränkt: קול קורא במדבר פנו דרך ה' (Kol koreh bamidbar panu derech Hashem). Hirsch übersetzt: Jetzt aber ertönt der Ruf: Hinein in die Wüste! Bahnt den Weg Gottes.¹⁹ Oder: An Stelle der Methode wird nun ein Weg frei für die Bahnungen im Sinne der Schriftspuren. Den Weg hervorbringen ist als dieser Wendepunkt echtes Passieren, indem sich Gott ereignet und als Spur den Menschen angeht. Dieser Zugang der Betroffenheit schafft Bedeutungsstrukturen, die es nicht zu definieren, aber zu umschreiben gilt.

Dabei wird nicht nur der Weg der Methode geräumt, um eine radikale Hermeneutik zu bahnen, sondern um gleichzeitig einer deutenden Spur zu folgen, die als solche zum Sinnbild der Schrift wird: der Schrift als Spur und der damit verbundenen existenziellen Bahnung der Gedächtnisspur, die Freud als psychi-

leitet sich dort nicht, wie in den meisten indoeuropäischen Sprachen, von „sehen“, sondern vom Verb ‚drehen‘, ‚sich wenden‘, ab und kommt nur als Pluraletantum vor, als ob es gar kein einzelnes Gesicht geben könnte, sondern immer nur eine Mehrzahl von Gesichtern. Diese Eigentümlichkeit der Wortbildung soll vielleicht der Tatsache Ausdruck geben, dass ein Gesicht nicht nur sieht, sondern auch gesehen wird, dass Gesichter sich einander zuwenden oder voneinander abwenden, in einer ständigen Bewegung zwischen Annäherung und Entfernung verbunden sind, in der sie sich ihrer Verletzlichkeit und Vergänglichkeit bewusst werden, aber auch ihrer Ebenbildlichkeit mit Gott, die sich vielleicht in der Einzigartigkeit jedes der vielen Gesichter ausdrückt.“ (Honigmann, *Das Gesicht wieder finden*, 137) In der jüdischen Liturgie tritt die Leitmetapher des Gesichts für die Beziehung zwischen Mensch und Gott wiederholt auf. So heisst es beim priesterlichen Segen: וְיָרֶךְ ה' וְיִשְׁמְרֵהּ. יָאֵר ה' פָּנָיו אֵלֶיךָ וַיְהַנֶּה. פָּנָיו אֵלֶיךָ וַיְהַנֶּה. *Der Ewige segne und behüte dich. Der Ewige lasse dir Sein Antlitz leuchten und lasse dir Gnade finden. Der Ewige wende sich dir verzeihend zu und gebe dir Frieden.* Im Achtzehngebet erscheint die Passage: בְּרַכְנוּ אֱבִינוּ, כְּלָנוּ. בְּאֶהָד בְּאוֹר פָּנֶיךָ, כִּי בְאוֹר פָּנֶיךָ נִתְּתָה לָנוּ. *Segne, unser Vater, uns alle zusammen mit dem Licht Deines Angesichtes; denn im Lichte Deines Angesichtes gabst Du uns [...].* Und im Psalm 27, den man von Anfang des Monats Elul bis Hoschana Rabba sagt, steht: אֶל תִּסְתֵּר מִפְּנֵי מַמְנִי. אֵל תִּסְתֵּר מִפְּנֵי מַמְנִי. *Suchet mein Antlitz! Dein Antlitz, Ewiger, suche ich. Verbirg dein Antlitz nicht vor mir [...].* (Siddur Schma Kolenu, 22, 362, 372)

19 Hirsch, *Die Fünf Bücher der Tora. Dewarim*, 672f.

sche Wiederholung versteht. Die Schrift als Spur ist selbst ein Ereignis und bedeutet in ihrem Vorüberfahren das, was den Text bewegt. Insofern wird einer Textur Raum gegeben, bei der die Schrift nicht die Vernunft sichtbar, sondern die grabende Stimme hörbar macht. Dieses Drama bildet den Schauplatz bewegter Schrift: Als Akt des Schreibens, der sich seiner Rück-Seite verschreibt und eine *Poetologie* ins Zentrum rücken lässt: Die Geste des Schreibens als Schreibweise verstanden, bringt ein philosophisches Denken als spezifische Wissensform²⁰ hervor. Die eigenartige Verflechtung von Form und Inhalt *geschieht* dabei aus dieser Textbewegung heraus. Ihre Inszenierung im Sinne ihrer Darstellungsform zeigt sich in der Gestalt der Wiederholung: als Poetologie der Wiederholung. Die vorliegende Arbeit sucht drei Figuren der Wiederholung auf, um entsprechende Konfigurationen in ihren Bahnungen zwischen Kierkegaard und jüdischen Denkern freizulegen. Die Wahlverwandtschaft bildet dabei den Beweggrund; das Motiv. Insofern wird nun auch die Bedeutung des Untertitels dieser Arbeit akzentuiert: *Kierkegaard passiert jüdisches Denken* meint mehr als

-
- 20 In diesen Kontext passt Joseph Vogls Ausdruck einer *Poetologie des Wissens*. Wissensformen stehen dabei in einem innersten Zusammenhang mit den Darstellungsformen. In Vogls Studie geht es um die Art und Weise der Verknüpfung zwischen literarischen und polit-ökonomischen Texten. Die entsprechende Diskursivität speist sich aus einem *Zwischen* von Literatur und Wissen, im Auslegen einer spezifischen Textur. Vogl entwickelt folgende Perspektive in Anlehnung an Deleuze und Foucault, die ich im Rahmen meiner Arbeit fruchtbar machen will: „Die Konjunktion von ‚Literatur‘ und ‚Ökonomie‘ verfolgt hier vielmehr den Zweck, das Wissenssubstrat poetischer Gattungen und die poetische Durchdringung von Wissensformen aufeinander zu beziehen und beide damit im Milieu ihrer Geschichtlichkeit festzuhalten. Es sei dabei an eine Bemerkung erinnert, die Gilles Deleuze einmal mit Blick auf Foucaults Arbeiten gemacht hat: „Das Wesentliche besteht nicht in der Überschreitung der Dualität Wissenschaft-Poesie [...]. Es liegt in der Entdeckung und Vermessung jenes unbekannten Landes, in dem eine literarische Fiktion, eine wissenschaftliche Proposition, ein alltäglicher Satz, ein schizophrener Unsinn usw. gleichermaßen Aussagen sind, wenngleich ohne gemeinsames Maß, ohne jede Reduktion oder diskursive Äquivalenz. Und dies ist der Punkt, der von den Logikern, den Formalisten und den Interpreten niemals erreicht worden ist. Wissenschaft und Poesie sind gleichermaßen Wissen.“ (Deleuze, *Foucault*, 34.) „Was hier in den Blick genommen werden soll, ist die Konfiguration eines Wissens, das weder in den Disziplinen und Wissenschaften aufgehoben ist noch bloß lebensweltlichen Charakter besitzt, das vielleicht vorbegrifflich, aber nicht vordiskursiv ist, das verstreut und zusammenhängend zugleich erscheint und die diversen Textgattungen und Diskurse durchquert.“ (Vogl, *Kalkül und Leidenschaft*, 14f.)

ein christlich-jüdischer Dialog. Der Mehrwert lebt von der schöpferischen Bahnungen, von den entstehenden Spuren und Schnittstellen; letztendlich von den Übergängen, die sich aus der gegenseitigen Färbung des aktiven und passiven Moments der Passage ereignen.

In Anlehnung an Rorty verfolgen wir eine *bildende* Philosophie, die sich durch ihre Schreibweise und der inhärenten Wissensform ausbildet. Als Leitbild dient uns erneut Paul Klees *Hauptweg und Nebenwege*; über das Methodische hinausgehend wirkt das Bild wie ein Teppich mit einem Muster, die einander durchqueren und dadurch eine verquer-verspielte Textur ausbilden, indem ein Wissen die verschiedenen Textgattungen und Diskurse *durchquert*. Die Kehre dieser Quere hat ihr Bewenden in einer Textbewegung, die zwischen Philosophie, Theologie und Literatur Übergänge stiftet und im Sinne von Vogl eine Poetologie des Wissens schafft. Das Passieren²¹ der Schrift verschreibt sich dabei dem Anderen als ein Einschreibeverfahren. Als eine Art von Text-Teppich, den wir im Rahmen eines poetologischen Vorspiels knüpfen wollen, um die Bauart zwischen Text und Psyche besser zu verstehen. Wir folgen dabei der aussergewöhnlichen Bauweise des Stiftszelts, um von der radikalen Hermeneutik zur bildenden Philosophie überzugehen, um ein Denken zu bewohnen, das mit dem Bau des ganzen Daseins: als Dasein im Ganzen – zusammenhängt.

21 Im Zusammenhang mit der bereits verwendeten Metaphorik des Reisens und der neuen Landschaft bewegt sich auch ein kulturwissenschaftliches Paradigma, das Mieke Bal als *Travelling Concept* versteht (vgl. dazu: Bal, *Travelling Concepts in the Humanities*). Der Diskurs entsteht im Hin- und Herreisen zwischen unterschiedlichen Disziplinen und Kulturen.

2. Poetologisches Vorspiel: Die Sprache – ein Teppich

„Die Sprungfeder in dem ganzen ungeheuren Bau des Daseins, und die Sprungfeder, durch die wieder jedes kleine Glied (wie ein Ring in der Kette) eingeordnet ist in das Ganze, ist: die Persönlichkeit; alles ist Persönlichkeit – (in der Welt der Natur), jeder ist Persönlichkeit (in der Welt des Geistes). Und dann hat man die Persönlichkeit abgeschafft. Gott ist unpersönlich geworden, alle Mitteilung ist unpersönlich, – und hier besonders die beiden furchtbarsten Unglücke, die im Grunde die Hauptkräfte der Unpersönlichkeit sind: die Presse – und die Anonymität.“

SØREN KIERKEGAARD, DIE TAGEBÜCHER

Der springende Ein- oder Ausgangspunkt von Kierkegaards Sprungfeder – das Punctum saliens – im Ganzen des Daseinsbaus ist die Persönlichkeit in ihrer wortwörtlichen Wiederholung und vor allem als psychische Wiederholung, als Text-Bau. Der Bau erinnert wiederholt an den Maulwurf, der durch sein Graben und Wenden die spurenden Gedanken-Gänge und verkettenden Assoziationen schafft, um einen Denkraum zu beschreiten und zu bewohnen. Neben dem konstitutiven Element der Spur geht es jedoch auch um eine Art der Sinnstiftung durch Zusammenhang, bzw. wie die Ringe in der Kette zusammengehängt werden, um mit dem Ganzen eine existenzielle Verbindung einzugehen. Dieses Band ist nur im Kontext der Persönlichkeit möglich, abseits einer metaphysischen Totalität oder totalitären Metaphysik. Denn die Sprungfeder befindet sich im und nicht über dem Bau, um aus dem Innern ein Spannkraft zum Aussen des

Andern als Gesamt- und Lebenszusammenhang¹ einer personalen Sphäre zu generieren. Das Bauen selbst erzeugt diese Spannung, um das – nach Vogl – verstreut und zusammenhängende Wissen aufscheinen zu lassen. Dabei handelt es sich um die Konjunktion von ‚Literatur‘, ‚Philosophie‘ und ‚Theologie‘, wobei das Und eben nicht additiv, sondern vermengend durchdringend wirkt; dies einerseits ganz im Sinne des lateinischen *texere*: womit die erbauende Tätigkeit des Webens, Flechtens und des kunstvollen Zusammenfügens gemeint ist. Auf den schöpferischen Punkt hin, der von den Logikern, Formalisten und Interpreten eben niemals erreicht worden ist. Es ist der springende und auch wunde Punkt einer Öffnung, in der die sammelnde Stimme der Persönlichkeit vernommen wird, wenn man sich dem Nullpunkt (erneut) annähert. In Anlehnung an Kandinsky setze ich das beginnende Kreisen fort:

Der geometrische Punkt ist ein unsichtbares Wesen. Er muss also als ein unmaterielles Wesen definiert werden. Materiell gedacht gleicht der Punkt einer Null. In dieser Null sind aber verschiedene Eigenschaften verborgen, die „menschlich“ sind. In unserer Vorstellung ist diese Null – der geometrische Punkt – mit der höchsten Knappheit verbunden, d.h. mit der grössten Zurückhaltung, die aber spricht. So ist der geometrische Punkt in unserer Vorstellung die höchste und höchst einzelne *Verbindung von Schweigen und Sprechen*.²

Diese ästhetische Sprungfeder enthält eine dialektische Spannung, die nun endlich zum Andererseits der latinisierten Textur führt: Zur religiösen Verbindung zwischen Mensch und Gott, die ebenfalls als eine zwischen Schweigen und Sprechen verstanden werden kann. Mit Blick auf das biblische Narrativ zum Bau des Stiftszelts wird die Verbindung gerade durch dieses Bauen generiert. Nähe

-
- 1 Volker Gerhard unternimmt den Versuch, im Rahmen einer rationalen Theologie sich dem Göttlichen anzunähern, indem er den Begriff des *Ganzen* als einen Leitbegriff bedenkt und – beglaubigt. Der *Sinn* geht dabei auf eine Art und Weise aufs Ganze, wodurch die Idee einer *bildenden* Philosophie verstärkt wird: „Im Sinnbegriff liegen verschiedene Bedeutungsschichten neben- und übereinander, die eine beträchtliche Reichweite haben. Es sind *physiologische, soziale, affektive, logisch-semantische* und *intellektuelle Momente*, die es ermöglichen, im Sinn das Bindungs- und Bildungsmitel zu erkennen, das den Menschen auf seine Weise mit allem verknüpft, was für ihn Bedeutung haben kann. So kommt es zu einem fließenden Übergang in die Dimension des religiösen Sinns, in dem die gleichermaßen epistemische wie emotionale Verbindung des Individuums mit dem Ganzen seines Daseins gesucht wird.“ (Gerhard, *Der Sinn des Sinns: Versuch über das Göttliche*, 28)
 - 2 Kandinsky, *Punkt und Linie zu Fläche*, 21.

wird erschaffen, indem Gott sich selbst in höchster Knappheit verdichtend verknüpft, um seine Gegenwärtigkeit zu bezeugen, bzw. dem Stiftszelt einzuwohnen: Der hebräische Ausdruck מִשְׁכָּן (Mischkan; *Stiftszelt*) steht in etymologischer Verbindung mit der שְׁכִינָה (Schechina; *Einwohnung Gottes*) und dem entsprechenden Verb שָׁכַן (schachan; *wohnen*). Der entsprechende Bau als poetologische Folie verstanden, impliziert eine Schrift, die sich als Spur der Gegenwart Gottes annähert; in der Anbindung an seine Stimme, die als Schauplatz der Schrift von den bindenden Elementen lebt. Insbesondere vom Teppich, der in seinen Verknüpfungen nicht nur von den Nebenwegen erzählt, sondern selbst ein narratives Urmuster eines wuchernden Textes darstellt; eines Textes, der sich ausbreitet und zu unendlichen Kontexten ausweitet, indem er die (Bedeutungs)-Muster variiert, verändert, bereichert – wiederholt. Nochmals auf Derrida rekurrierend, bildet Klees Zusammenspiel von Hauptweg und Nebenwegen eine Wiederholungsstruktur, die Derrida als *Iteration* bezeichnet:

Das ist mein Ausgangspunkt: Keine Bedeutung läßt sich außerhalb eines Kontextes festlegen, aber kein Kontext läßt Sättigung zu. Das ist für mich keine Frage des substantiellen Reichtums, des semantischen Vorrats, sondern der Struktur, und zwar der Struktur des Rests oder der Iteration. [...] Künftig wäre dieser „Text“ kein abgeschlossener Schriftkorpus mehr, kein mittels eines Buchs oder mittels seiner Ränder eingefasster Gehalt, sondern ein differentielles Netz, ein Gewebe von Spuren, die endlos auf anderes verweisen, sie auf andere differentielle Spuren beziehen. Der Text entgrenzt sich also, ertränkt jedoch nicht alle Grenzen, die man ihm bislang zugesprochen hat, [...].³

Bedeutung bei diesem Ausgangs- oder Anfangspunkt situiert sich im ambivalenten Raum zwischen den Texten, da die Bedeutung einerseits auf Kontext angewiesen ist, andererseits ein Text nicht gesättigt ist. Dieser Rest generiert den Mehrwert und produziert Bedeutung durch die strukturelle Lücke einer ungesättigten Leerstelle im Netz der Spuren. Der zentrale Begriff der Intertextualität wird mithin aus der Enge poststrukturalistischer Theorie befreit, um sich zu einer Methodologie der Wiederholung zu erweitern: So wie der Ausdruck der Iteration durch das lateinisch geprägte *iteratio* auf die Wiederholung verweist, wird diese nun sogar wegweisend, als *iter* Weg bedeutet. Für das konstellative Verfahren dieser Arbeit bildet Derridas Gewebe als Textur verstanden die intertextuelle Methode, um im ganzen ungeheuren Bau des Daseins die Sprungfeder zu spannen. Die Spannkraft dieser Sprungfeder entspringt gerade der unendlichen Verweisstruktur, die sich aus judaistischer Perspektivierung gleichzeitig auf die kon-

3 Derrida, *Gestade*, 127, 130.

zentrische Verdichtung der Spur Gottes beziehen lässt; dies im Sinne einer lebendigen Textur verstanden, die sich narrativ als poetologische Iteration – als Spurengewebe – vergegenwärtigt:

Und die Wohnung mache
aus zehn Teppichen
von gezwirntem Byssus, Hyazinth, Purpur und Karmesin,
mit Cheruben, in Planwirkers Machweise, sollst du sie machen.
Die Länge des einzelnen Teppichs achtundzwanzig nach der Elle,
die Breite vier nach der Elle,
des einzelnen Teppichs,
Ein Maß sei für alle Teppiche.
Fünf der Teppiche seien geheftet jeder an seine Geschwister
und fünf Teppiche geheftet jeder an sein Geschwister.
Mache hyazinthene Schleifen
In dem Saum des einen Teppichs, beim Ende an der Heftung,
und so mache an dem Saum des Endteppichs an der andern Verheftung.
Fünfzig Schleifen mache an dem einen Teppich
und fünfzig Schleifen mache am Ende des Teppichs, der an der andern Verheftung ist,
aufnehmend die Schleifen, jede ihr Geschwister.
Mache fünfzig goldne Spangen
und hefte die Teppiche jeden an sein Geschwister mit den Spangen.
So sei die Wohnung eins.
Mache auch Teppiche von Ziegenhaar zu einem Zelt über der Wohnung,
elf Teppiche mache sie.
Die Länge des einzelnen Teppichs dreißig nach der Elle,
die Breite vier nach der Elle,
des einzelnen Teppichs,
Ein Maß sei für die elf Teppiche.
Verhefte fünf der Teppiche besonders
und sechs der Teppiche besonders,
den sechsten Teppich aber doppel ein, dem Angesicht des Zeltes zu.
Mache fünfzig Schleifen im Saum des einen Teppichs, des endenden, an der Heftung,
und fünfzig Schleifen im Saum des anderen Heftungsteppichs.
Mache eherne Spangen, fünfzig,
bringe die Spangen in die Schleifen und verhefte das Zelt:
Es werde Eines. [...]
Mache Gewänder der Heiligung für Aharon deinen Bruder
zu Ehrenschein und zu Zier.

Rede also du zu allen Herzens Weisen,
 wen ich mit Geist der Weisheit füllte,
 dass sie die Gewänder Aharons machen,
 ihn zu heiligen, dass er mir priestere.
 Dies sind die Gewänder, die sie machen sollen:
 Gewappen und Umschurz, und Mantel,
 Leibrock in Flechtmusterwerk,
 und Kopfgewind und Schärpe.
 So sollen sie machen Gewänder der Heiligung
 für Aharon deinen Bruder und seine Söhne,
 dass er mir priestere.
 Sie also sollen nehmen das Gold, den Hyazinth und Purpur, Karmesin und gezwirnten
 Byssus,
 in Planwirkers Machweise.
 Ein Paar anheftbarer Achseln habe er nach seinen beiden Seitenenden hin
 und es soll angeheftet werden.
 Das Gewirk seiner Umschürzung, das an ihm ist,
 sei nach seiner Machweise, aus ihm,
 Gold, Hyazinth und Purpur, Karmesin und gezwirnter Byssus.
 Nimm die zwei Beryllsteine
 und stich auf sie die Namen der Söhne Jisraels,
 sechs von ihren Namen auf den einen Stein,
 und die Namen der sechs übrigen auf den andern Stein,
 nach ihren Zeugungen.
 In Steinschneiders Machweise, Siegelstich,
 sollst du die beiden Steine stechen,
 nach den Namen der Söhne Jisraels,
 in goldne Geflechte gefasst sollst du sie machen.
 Setze die beiden Steine auf die Achseln des Umschurzes,
 als Steine des Gedächtnisses für die Söhne Jisraels,
 Aharon trage ihre Namen vor IHM
 auf seinen beiden Achseln,
 zum Gedächtnis.
 Mache Geflechte von Gold
 und zwei Kettchen von reinem Gold,
 als Schnürungen mache sie, in seilartiger Machweise,
 und gib die Seilkettchen an die Geflechte.⁴

4 Buber/Rosenzweig, *Die fünf Bücher der Weisung*, 222f., 227f.

Diese verflochtene poetologische Struktur versammelt sich zu einem dichten-(den) Gedanken im Sinne eines vergegenwärtigenden Gedächtnisses. In der bindend-verbindenden Dynamik lebendigen Wissens scheint sich in dieser Szene gleichzeitig der theoretische Ansatz der Intertextualität als Methodologie und Poetologie der Wiederholung zu verlebendigen, um ein spezifisches Denken zu bewohnen, welches Kierkegaard als Vorwärtserinnern umschreibt. Der bündelnde Brennpunkt dieser Verflechtung liegt gerade in den sich wiederholenden Ausdrücken תשבץ (Tashbez; *Flechtmusterwerk*) bzw. משבצות (Mishbezot; *Geflecht*), die mit dem Verb לשבץ (leshabez; *gemäß einem Muster anordnen, umfassen*) in Verbindung gebracht werden können. Diese poetologische Rahmung lässt sich auf semantisch-gedanklicher Ebene gleichzeitig mit dem Verb לקבץ (lekabez; *sammeln, einsammeln, versammeln*) assoziieren, was die verknüpfende und letztlich sinnstiftende Qualität eines Brennpunktes auf den Punkt bringt bzw. zur Pointe erhebt⁵. Mit Blick auf Jan Assmann kristallisiert sich in der Spannung im Bau eines Ganzen einerseits die Bedeutung im Zusammenspiel zwischen Schrift und persönlicher Existenz. Andererseits deutet sich eine Spannweite an, welche die Sphäre persönlicher Existenz sprengt und neben dem religionsphilosophischen Muster der Transzendenz ein kulturelles Grundmuster prägt, das Assmann als kulturelles Gedächtnis bezeichnet: Persönliche Sinnstiftung verwebt sich mit Kulturstiftung, wobei der Bau des Stiftszelt die architektonische Leitmetapher darstellt. Der entscheidende Spannungsbogen liegt dabei in der dialektischen Grundspannung, die das Geheimnis der Wiederholung aus dem brennenden Nullpunkt heraus entspinnt und spannt. Unsere Aufgabe wird sein, diesen Fäden nachzuspüren, um uns im Sinne Assmanns entlang den Spuren der konnektiven Struktur zu bewegen. Dabei steht aber keine Kulturtheorie⁶ im Vor-

- 5 Die Metapher der Erhebung kulminiert liturgisch in der *Schmoneh Esre* im Abschnitt zur *Sammlung der Zerstreuten*. Da fließt die Vorwärtsbewegung der Erinnerung messianisch über, indem das *Galut* überwunden wird: וְשֵׁא נָס לְקִבֵּץ, תִּקַּע בְּשׂוֹפָר גָּדוֹל לְחֵרוּתָנוּ, וְשֵׁא נָס לְקִבֵּץ, תִּקַּע בְּשׂוֹפָר גָּדוֹל לְחֵרוּתָנוּ, וְשֵׁא נָס לְקִבֵּץ, תִּקַּע בְּשׂוֹפָר גָּדוֹל לְחֵרוּתָנוּ. *Blase in das grosse Horn zu unserer Befreiung, erhebe die Fahne, um unsere Zerstreuten zu sammeln, und sammle uns ein von den vier Enden der Erde. Gelobt seist Du, Ewiger, der die Verstorbenen Seines Volkes Jisrael sammelt (Siddur Schma Kolenu, 152f.).*
- 6 Assmann unterscheidet zwischen *ritueller* und *textueller Kohärenz*; dabei wird ein Schriftverständnis umrissen, das den Raum einer Kultur fundamental rahmt: „Alle Riten haben diesen Doppelaspekt der Wiederholung und der Vergegenwärtigung. Je strenger sie einer festgelegten Ordnung folgen, desto mehr überwiegt der Aspekt der Wiederholung. Je größere Bedeutung sie der einzelnen Begehung einräumen, desto mehr steht der Aspekt der Vergegenwärtigung im Vordergrund. Mit diesen beiden Po-

dergrund, sondern eine spezifische Denk- und Schreibweise, die sich aus der Bewegung der Wiederholung ergibt, wobei das existenzielle Spannungsverhältnis zwischen subjektiver Freiheit und objektivem Ordnungsgefüge in unterschiedlichen Konstellationen konstitutiv ist und mithin das Gelände(r) für den Schauplatz und Spielraum der Schrift bildet – um den brennenden Nullpunkt⁷ herum, der die dialektische Feder leidenschaftlich spannt, und in den Sog eines schöpferischen Dispositivs des (kierkegaardschen) Sprungs gerät. Die dabei wirkende Anziehungskraft oder der vorhandene Magnetismus macht die entsprechende Erotik aus, welche nun die etwas zwielichtige Kapitelüberschrift als poetologisches Vorspiel ins richtige Licht zu rücken vermag: Als durchwirkende Wirkung zwischen ästhetischen, ethischen und religiösen Spuren. Was hier an Bedeutung im Eingangsbereich durchgespielt und präfiguriert wurde, markiert gleichzeitig das Zwischen eines vorbereitenden Paratextes als Übergangszone⁸; sozusagen auf der Schwelle zu den Durchgängen stehend, in denen Kierkegaard jüdisches Denken passiert. Als Übergang vergegenwärtigen wir uns einen Tage-

len ist der Spielraum einer Dynamik umrissen, innerhalb dessen die Schrift für die konnektive Struktur von Kulturen bedeutsam wird.“ (Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 17f.)

- 7 Dieser wunde Punkt oder Brennpunkt kann im Sinne von Roland Barthes mit dem *punctum* assoziiert werden. In Roland Barthes Schrift *Die helle Kammer* wird das *punctum* vom *studium* abgesetzt, um eine philosophische Theorie der Photographie zu umreißen. Während das *studium* benennbare Koordinaten von Kultur, Gesellschaft und Geschichte impliziert, verweist das *punctum* auf ein bestechendes Detail, das sich begrifflich nicht einfangen lässt, aber das Bild essenziell prägt. Der Punkt verletzt; er wird zum springenden und wunden Punkt. Dieses Muster lässt sich auch für eine Textbewegung fruchtbar machen, bei der es einen wunden Punkt gibt, der den Text antreibt und prägt, aber sich nie restlos in begrifflichen Koordinaten auflösen lässt: „Das zweite Element durchbricht (oder skandiert) das *studium*. Diesmal bin nicht ich es, der es aufsucht (wohingegen ich das Feld des *studium* mit meinem souveränen Bewußtsein ausstatte), sondern das Element selbst schießt wie ein Pfeil aus seinem Zusammenhang hervor, um mich zu durchbohren. Ein Wort gibt es im Lateinischen, um diese Verletzung, diesen Stich, dieses Mal zu bezeichnen, das ein spitzes Instrument hinterläßt; dieses Wort entspricht meiner Vorstellung um so besser, als es auch die Idee der Punktierung reflektiert und die Photographien, von denen ich hier spreche, in der Tat wie punktiert, manchmal geradezu übersät sind von diesen empfindlichen Stellen; und genau genommen sind diese Male, diese Verletzungen Punkte.“ (Barthes, *Die helle Kammer*, 35f.)

- 8 Vgl. Wirth, *Paratext und Text als Übergangszone*.

bucheintrag Kierkegaards, der einerseits weiter am Geflecht dichtet und andererseits den Zuhörer auf Entscheidendes für die Durchgänge einstimmt. Was dabei auf die Situation des Vortrags bezogen wird, lässt sich gleichzeitig auf unsere Arbeit der Durchgänge übertragen:

Der Vortrag wird versuchen, alles so weit wie möglich *gegenwärtig* zu machen, Ihnen womöglich den Eindruck zu verschaffen, dass Sie zu gleicher Zeit die entgegengesetzten Gedanken haben. Er wird deshalb nicht die Gleichmäßigkeit des strengeren Kathedervortrags haben, der einen bestimmten Platz findet, an dem jedes einzelne abgehandelt wird, über welches dann weder vorher noch später wieder gesprochen wird. Nein[,] der Vortrag wird ständig, wenn ich so sagen darf, geplagt sein an eine Erinnerung an das, was an anderen Punkten gesagt worden ist; die Reflexionen werden ständig die Berechnung durchkreuzen, um an das Zurückgelegte und das Kommende zu erinnern, und womöglich den Eindruck aufrechtzuerhalten, dass alles zugleich gegenwärtig ist, was zwar in gewissem Sinne mehr als der gewöhnliche Kathedervortrag dazu beitragen kann, den Zuhörer aufmerksam zu halten, was ihn auch stören und ermüden, zuweilen beinahe zornig machen kann. Ich habe natürlich nicht die Absicht, in einem fort dabeizubleiben, alle einzelnen Gedankenbestimmungen tumultuarisch oder kaleidoskopartig ineinander zu vermengen, so daß nicht in der Abfolge die Stelle käme, wo jede einzelne Gedankenbestimmung ihre genauere und ausführlichere Entwicklung fände; meine Absicht ist lediglich, daß jeder Punkt womöglich das Gepräge dessen trägt, was an den anderen Punkten gesagt worden ist – alles, um womöglich unablässig die Gleichzeitigkeit des Gegenwärtigen zustande zu bringen.⁹

9 Kierkegaard, *Die Tagebücher* II, 119f.

Zweiter Teil: Durchgänge



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

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

3. Erster Gang:

Der Mensch versteckt sich vor Gott

Der Sündenfall – Aufbrechende Personalität bei

Søren Kierkegaard und Joseph B. Soloveitchik

„Die Kunst besteht darin, das Gesicht wiederzufinden.“

EMMANUEL LÉVINAS

IRRLÄUFER I: HEGELS VERFEHLTE *DIALEKTIK*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 Ebd., 78.

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

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

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

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

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

4 Ebd., 530.

5 Ebd., 374.

6 Ebd., 377.

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

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

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

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

7 Ebd., 538.

8 Ebd., 539.

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

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

3.1 SØREN KIERKEGAARD: EXISTENZIELLE DIALEKTIK

3.1.1 Sich vorwärts bewegen, nicht rückwärts erinnern

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

9 Ebd., 540.

10 Ebd., 541.

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

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

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

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

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

13 Ebd., 17.

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

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

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

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

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

15 Kierkegaard, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*, 1.

16 Ebd., 2f.

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

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

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

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

17 Ebd., 54f.

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

19 Ebd., 13.

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

3.1.2 Das ambivalente Selbst zwischen Dämon und Person

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

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

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

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

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

21 Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, 50.

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

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

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

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

22 Ebd., 72.

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

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

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

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

23 Ebd., 50.

24 Ebd., 51.

25 Ebd., 52.

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

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

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

26 Ebd., 53.

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

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

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

27 Ebd., 144.

28 Ebd., 145.

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

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

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

29 Ebd., 58f.

30 Ebd., 82.

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

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

31 Ebd., 22.

32 Ebd., 105.

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

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

3.1.3 Übergang: Das Gesicht nicht verlieren

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

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

33 Ebd., 171.

34 Ebd., 173.

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

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

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

36 Kierkegaard, *Entweder – Oder*, 707.

37 Ebd., 708.

38 Ebd., 774.

39 Ebd., 774.

40 Ebd., 784.

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

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

41 Ebd., 777.

42 Ebd., 739.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

46 Kierkegaard, *Entweder – Oder*, 820.

47 Ebd., 821.

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

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

3.2.1 Die Identität Adams

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

48 *Siddur Shma Kolenu*, 344f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

55 Ebd., 20f.

56 Ebd., 29.

57 Ebd., 45f.

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

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

58 Vgl. ebd., 10f.

59 Ebd., 74.

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

61 Ebd., 25f.

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

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

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

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

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

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

64 Vgl. ebd., 68f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2.2 Adam und die Differenz

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

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

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

69 Ebd., 74.

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

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

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

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

71 Vgl. ebd., 85.

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

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

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

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

72 Ebd., 86.

73 Ebd., 91.

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

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

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

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

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

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

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

3.2.3 Ein Riss geht durch die Schöpfung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

81 Ebd., 102.

82 Ebd., 118.

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

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

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

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

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

84 Ebd., 123.

85 Vgl. ebd., 100.

86 Soloveitchik, *Halakhic Man*, 67.

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

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

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

87 Soloveitchik, *Halakhic Man*, 8f.

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

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

3.2.4 Der Mensch antwortet oder: Das Wesen der Verantwortung

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

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

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

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

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

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

91 Ebd., 136.

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

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

3.2.5 Das Gesicht der Halacha

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

93 Soloveitchik, *Halakhic Man*, 99.

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

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

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

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

95 Soloveitchik, *Halakhic Man*, 37f.

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

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

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

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

97 Soloveitchik, *Halakhic Man*, 47.

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

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

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

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

99 Ebd., 105f.

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

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

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

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

100 Ebd., 110.

101 Ebd., 116f.

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

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

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

102 Soloveitchik, *The Halakhic Mind*, 49.

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 exis-

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 anschauender 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. Ebenso wenig, 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 aufgeklärten 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 Selbstständigkeit 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 betonten 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 Gesellschaftsbild*, 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 Dreitagesreise 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. Fröhlichmorgens 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 Moriia 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 Moriia 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 us – 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 Verzweiflung, die einerseits den existenziellen Grundton anklingen 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 distanziert 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 Opfernden 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 Undenkbaren 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 erklärenden 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 Verlöbnis 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 unversöhnlichen 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 auflöst, 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 ausdünnert, 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 aufzuschneiden 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 Verborgeneheit 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 vernünftelnnde 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 anklingt 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-entweltlichter 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- den 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 nahekomen. 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 erkennt, 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 Duse! 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 beschritten 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 ונקבים, חלולים חלולים. גלוי וידעה לפני כסא כבודך, שאם יפתח אחד מהם, או יסתם אחד מהם, אי אפשר להתקיים ולעמדם 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 Existenzziel 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.“

Distanz zum griechisch-eudaimonistischen Ansatz deutlich, bei welchem der Geist zum Guten geformt werden kann, indem er sich in sein Element versenkt bzw. im Logos versinkt: Im ordnenden Wort, das die Ordnung der Welt als *Kosmos* erkennt und Wirklichkeit dabei ontologisch durch die Übereinstimmung zwischen Denken und Sein verbürgt. Das Schöpferische reduziert sich dabei auf das Ordnung schaffen. Dieses Projekt nennt sich traditionelle Metaphysik, bei dem der Geist das Gute formt, indem er es vor sein Auge projiziert. Dieses Bildnis nennt sich Idee⁷⁸. Für Brod bildet das edle Unglück keine logische Kategorie, sondern entspringt aus der Verschränkung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, in die der Mensch existenziell und nicht logisch involviert ist, um dialogisch zu werden, was nur in der Annäherung als Aufbruch zu Gott möglich ist und sich so auch auf Kierkegaard beziehen lässt: „Kierkegaard, der fühlt, dass er nur durch Leiden, durch einsam in sich verschlossenes Leiden, durch ‚Furcht und Zittern‘ der Gottheit nahekommen kann“.⁷⁹ Der Mensch schafft Wirklichkeit im Bezogensein auf Gott, das in der Gottesnähe kulminiert; in jener brüchigen Dimension, die wir mit Soloveitchik als *Zelem Elokim* charakterisiert haben.

Die Gedankenfigur des Bruchs bildet letztendlich das entscheidende Leitmotiv in Brods Denken, das von einer Doppelbewegung geprägt ist: Der Aufbruch des Menschen ist auf geheimnisvolle Art und Weise auf den Einbruch Gottes bezogen. An den Bruchlinien steht einerseits die Notwendigkeit der Natur, die von Kausalität geprägt wird. Andererseits kann der Mensch aus dieser Kausalität (das Unglück) durch schöpferische Freiheit (edel) ausbrechen. In *Diesseits und Jenseits* hat Brod den Bruch des edlen Unglücks auf der Folie der Schöpfung noch akzentuiert:

Im Menschen ist, so weit uns bekannt, zum erstenmal auf der Stufenordnung der Wesen innerhalb der Schöpfung, innerhalb all der Millionen von Jahresepochen und Lichtjahrentfernungen, die unsere Wissenschaft erschließt, ein ganz anderes, sittliches Gesetz verkörpert, das Gesetz, dem zufolge der Stärkere zugunsten des Schwächeren verzichten kann.

78 Im Psalm 115 wird dieses Motiv in Abgrenzung zum Polytheismus ausgedrückt, um vor dessen anthropomorphen Projektionsstruktur zu warnen: פה להם ולא ידברו, עיניים להם ולא יראו. אזניים להם ולא ישמעו, אף להם ולא יריחון. ידיהם ולא ימישון, רגלהם ולא יהלכו, לא להם ולא יראו. אזניים להם ולא ישמעו, אף להם ולא יריחון. ידיהם ולא ימישון, רגלהם ולא יהלכו, לא להם ולא יראו. *Einen Mund haben sie und reden nicht, Augen und sehen nicht. Ohren und hören nicht, eine Nase und riechen nicht; Haben Hände und tasten nicht, Füßen und gehen nicht. Sie geben keinen Laut mit ihrer Kehle. Ihnen gleich werden ihre Verfertiger, Jeglicher, der ihnen vertraut (Siddur Schma Kolenu, 558f.).*

79 Brod, *Heidentum, Judentum, Christentum*, Bd. 1, 131.

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 Verslossenheit 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 Verendlichkeit und Verunendlichkeit, 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 Diesseitswelt korreliert mit dem Christusglauben und einer Verengung der Gnade. Doch genau darin liegt das Geheimnis am Geheimnis (des Judentums): dass es seine Unsichtbarkeit wahrt bzw. sich als Spur des Diesseitswunders 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 Diesseitswunders 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 erbauliche Perspektive wertet die Diesseitswelt 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 décemment 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 *disruptio structurae causarum* (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 gelangen.

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 mußt 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 אֶחָד הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֱלֹקִים Da war es, nach diesen Ereignissen, hat Gott Awraham geprüft und sprach zu ihm: Awraham! Und er sprach: Hier bin ich. דְּבָרִים (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 *Mathäuspassion* 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 אֱשָׁל בְּבֶאֱר שְׁבַע וַיִּקְרָא שָׁם 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 אֵל 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: אֲבִרְהָם וְיִצְחָק הֵנִי. 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 vorausgegangenen Kontext deutend vertiefen lässt, verdeutlicht Kalimis Erklärung zu וַיְהִי אַחֵר 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 verwebt.

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 עולם (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.

102 Vgl. dazu den passenden Kommentar von Hirsch: „נָסָה, נִשְׁאָה, נִסְּהָ, „fortrücken, ganz fortschleudern, in die Höhe heben, alle drei somit: *etwas auf einen weiteren oder höheren Standpunkt bringen*. Ebenso נִסְּהָ 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 יִחִידְךָ אֲשֶׁר אֶהְבֶּתָּ אֹת יִצְחָק וְהֵעֵלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה עַל אֶחָד הֶהָרִים אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהִי. *Da sprach Er: Nimm doch deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, den Jizchak, und gehe dir zum Land Moriia, 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 (lekha 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 lekha lekha existenzialisiert das Subjekt, welches nun in 22:1 in potenzialisierter Form zu sich selbst kommen soll. Bevor wir jedoch den Berg Moriia 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 שׁדִי, 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 Genügs-ein. 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 ,תמים' ist allerdings die negative Bedeutung vorherrschend: bis hierher und nicht weiter. Verwandt damit ,שמים': *schweigen*, sich bescheiden zurückziehen und harren; auch ,טמם': *unzulänglich*, verschlossen sein. Es erscheint somit תמים 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 תמים 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,

103 Hirsch, *Die Fünf Bücher der Tora, Bereschit*, 305.

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: וְאַתָּה וְאִתְּךָ בְּמֵאֵד מְאֹד בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ וְאָרְבָּה אִתְּךָ 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 Namenserverweiterung im Kapitel 17:5: וְלֹא יִקְרָא עוֹד אֶת שְׁמִי אֲבְרָם וְהָיָה שְׁמִי 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 geographischen 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: וְאַתָּה בְּרִיתִי אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּ בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין יִרְעָה אֶתְרִיד הַמּוֹל לָכֶם 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 שדי*: „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 Namenserverweiterung 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) *entgegentreten*, es ist im Namen Gottes, dass ich ihnen entgegentrete“.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: וְנִמְלֹתֶם אֶת בְּשַׁר עֲרֻלְתְּכֶם וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית יִבְיִיכֶם *so dass ihr beschnitten werdet an dem Fleisch eurer Vorhaut und dies zum Bundeszeichen werde zwischen Mir und euch.* וְכֵן שְׁמַנְתָּ יָמִים יְמוֹל לָכֶם כֹּל זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם. *Und zwar acht Tage alt soll euch jedes Männliche beschnitten werden für eure Geschlechter.* הַמּוֹל יְמוֹל יֶלֶד בֵּיתָהּ וּמִקֵּנַת כֶּסֶף וְהָיְתָה בְּרִיתִי בִּבְשָׁרְכֶם לְבְרִית עוֹלָם, *Beschnitten, beschnitten werde deines Hauses Geborener und deines Hauses Geldes Erkaufte, 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

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

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 לְבָבְךָ וְאֶת לֵבב וְרָעַד לְאַהֲבָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל לְבָבְךָ וּבְכֹל נַפְשְׁךָ לְמַעַן חַיֶּיךָ. *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 שמע (Sh'ma; Höre). Darin wird die absolute Einheit und Einzigkeit Gottes ausgesprochen, zu der sich Abraham grabend, hinhörend und verstehend hinhewegt.

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 Spuren 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-transitiveness.“ (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 Awrahm bzw. Awraham in seinem Aufbrechen die Stimme der Transzendenz hört und auf dem einschneidenden Weg ist, vor dem Angesicht Gottes ganz zu werden: הַתְּהִלְךָ לִפְנֵי (hithalech lefanai; *führe dich vor Meinem Angesicht*). Im hebräischen Ausdruck für Angesicht ist bekanntermassen das Verb לִפְנוֹת (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 Awrahm entsprechend unterwegs ist, aber noch nicht תָּמִים (tamim; *vollendet*) ist, deutet sich beim zweiten Zwischenhalt im Vers 17:17 an, wo Gott Awrahm verkündet, dass er die unfruchtbare Sara mit Nachkommen segnen wird: וַיִּפֹּל אַבְרָהָם עַל פָּנָיו וַיִּצְחַק וַיֹּאמֶר בְּלִבּוֹ הֲלֵכֵן מָאָה שָׁנָה יוֹלֵד וְאִם שָׂרָה הִבְתָּ תִּשְׁעִים שָׁנָה תֵּלֵד *Da fiel Awrahm 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 vernünftig 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: Awrahm 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

tuelle Betäubung, die sich als (ungläubiges) Lachen entlädt. Hirschs Verweis auf die hebräische Wurzel von לצחוק (lizhok; *lachen*) nimmt diesen Faden wie folgt auf: „„צחק“ ist aber ausnahmslos ein *ironisches* Lachen, ein Lachen, das eine gewisse Negierung, Verurteilung des das Lachen hervorrufenden Gegenstandes in sich trägt.“¹¹² Die hier vorhandene existenzielle Ironie¹¹³ erinnert an Sokrates Maieutik, durch welche Wissen als Nichtwissen – als eine Negation – geschaffen wird. Auch Sara reagiert mit Lachen, als ihr jene Begebenheit zu Ohren kommt. Entsprechend führt die Tora in Kap. 18:13-14 aus: וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָהָם לְמַה זֶה צָחָקָהּ וַיֹּאמֶר הָאֵף אֲמַנְם אֵלַי וְאֲנִי זָקֵנָה וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָהָם לְמַה זֶה צָחָקָהּ וַיֹּאמֶר הָאֵף אֲמַנְם אֵלַי וְאֲנִי זָקֵנָה *Da sprach Gott zu Awraham: Warum hat Sara denn gelacht in dem Sinn: Sollte ich denn auch in Wahrheit gebären, da ich so alt geworden?!* וְהִנֵּה אֲשׁוּב אֵלֶיךָ כְּעֵת חַיָּה וְלִשְׁרָה בִּי. *Ist denn Gott etwas zu wunderbar? Zur bestimmten Zeit kehre ich zu dir wie diese lebendige Zeit zurück, und dann hat Sara einen Sohn.*

Auch diese Stelle ist dialogisch insofern gesättigt, als Gottes *Kehre* (אשוב; ashuv) mit jenem Begriff der תשובה (Teshuvah; *Antwort*) insofern wiederkehrend in Verbindung steht, als dieser bereits bei Soloveitchik sehr zentral war. Dieser dialogische Antwortcharakter erschafft nicht bloß einen Gedanken, sondern Leben. Jizchak bezeugt mit seiner Existenz und seinem sprechenden Namen den schöpferischen Einbruch der Transzendenz und erschafft dadurch eine Bindung im Sinne eines wissenden Glaubens. Ein Wissen, das die reine Vernunft verlacht.

vor Gott zu sein, was den Sprung aus der Sprache in den Glauben impliziert. Aus jüdischer Sicht führt diese existenzielle Ironie ebenfalls zu einem Schweigen, aber nicht als Sprung aus der Sprache, sondern als Möglichkeit eines geheimnisvollen Gewebes, das in der ehrfurchtsvollen Annäherung zu Gott entsteht.

112 Hirsch, *Die Fünf Bücher der Tora, Bereschit*, 317.

113 Vgl. dazu auch Kierkegaards Auffassung der Ironie als Existenzbestimmung, die Ironie als bloße rhetorische Figur überschreitet: „Ironie ist eine Existenzbestimmung und nichts ist somit lächerlicher, als wenn man glaubt, es sei eine Redeform, oder als wenn ein Verfasser sich deswegen glücklich preist, daß er sich dann und wann ausdrücken kann. Wer wesentlich Ironie hat, hat sie den ganzen Tag lang und ist an keine Form gebunden, weil sie die Unendlichkeit in ihm ist.“ (Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, 213)

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 אֶת יִצְחָק אִשְׁרָיִךְ אֶת יִצְחָק וְלֵךְ לְךָ אֶל אֶרֶץ מֹרְיָה וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה עַל אֶחָד הֶהָרִים 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.*

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 ausschaltet. 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 בְחִידָה וְתַמְנֵת 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: וְאֶרְשֶׁתִּי לִי לְעוֹלָם. וְאֶרְשֶׁתִּי לִי בְצֶדֶק וּבְמִשְׁפָּט וּבְרַחֲמִים. וְאֶרְשֶׁתִּי לִי בְּאַמּוּנָה וְיָדָעַת: וְאֶרְשֶׁתִּי לִי לְעוֹלָם. וְאֶרְשֶׁתִּי לִי בְצֶדֶק וּבְמִשְׁפָּט וּבְרַחֲמִים. וְאֶרְשֶׁתִּי לִי בְּאַמּוּנָה וְיָדָעַת: 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: „והעלהו, 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 verwoben 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* (Numbri 8:2): „וַיְדַבֵּר אֶל אַהֲרֹן וְאֶמְרָתָא אֵלָיו בְּהַעֲלֹתָהּ אֶת הַנֵּרֹת אֶל מוֹל פְּנֵי הַמִּנְחָה יֵאָדְרוּ שְׂבָעַת, דְּבַר אֶל אַהֲרֹן וְאֶמְרָתָא אֵלָיו בְּהַעֲלֹתָהּ אֶת הַנֵּרֹת אֶל מוֹל פְּנֵי הַמִּנְחָה יֵאָדְרוּ שְׂבָעַת, דְּבַר אֶל אַהֲרֹן וְאֶמְרָתָא אֵלָיו בְּהַעֲלֹתָהּ אֶת הַנֵּרֹת אֶל מוֹל פְּנֵי הַמִּנְחָה יֵאָדְרוּ שְׂבָעַת. 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 Handlungs-subjekt und -objekt lösen.“ (Lenzen, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes*, 60f.)

zusammen) lässt sich auf יחוד (ichud; *Vereinigung/Verschmelzung*) beziehen und weist eine Lautverwandschaft mit אחד (echad; *Eins*) auf. Auf dem Weg zu sich – vor Gott – wiederholt der Mensch die tiefsten Schichten der Seele, um in Anlehnung an das poetologische Vorspiel im Ganzen zu wohnen. Der schöpferische Quellpunkt der Einheit wird letztendlich in der Differenzierung eines Seelenbegriffs sichtbar, wie er in der Kabbala und im Midrasch vorliegt, als Unterscheidung unterschiedlicher Ausformungen des Seelenlebens: נפש (Nefesch), רוח (Ruah), נשמה (Neschama), חיה (Chaja) und יחידה (Jechida). Jechida bildet dabei jene Innerlichkeit, die sich am stärksten an Gott bindet und in der Verbindung eine Einheit erschafft. Nicht zuletzt als Bindung zwischen Abraham und Isaak, denn die Prüfung gilt Abraham *und* Isaak¹¹⁸. Diese Interpretation verdeutlicht erneut und zusätzlich die Bedeutung der bindenden Kräfte und der Bindung im Gegensatz zum Opfer. So heisst es in 22,9 unmittelbar vor dem dramatischen Höhepunkt: וַיִּצְחָק אֶת יִצְחָק בְּנוֹ band *Jizchak seinen Sohn*, um in 22,10 zur unerhörten Begebenheit¹¹⁹ zu schreiten: seinen einen und einzigen Sohn mit erhobenem

118 Die kabbalistische Auslegung der Tora nimmt im Zohar insbesondere den Aspekt Verschmelzung auf, wobei der Prozess der Vervollkommenung mit der Sefiroth-Lehre verknüpft wird. Abraham und Isaak verkörpern unterschiedliche Kräfte, die miteinander befruchtend verfließen müssen, um Vollkommenheit zu erreichen. Abraham wird in Verbindung mit Wasser und Barmherzigkeit (*Chesed*) gebracht, während Isaak das Feuer und strenge Kraft des Gerichts (*Gevurah*) vertritt. Deshalb bewirkt im kabbalistischen Verständnis die Bindung Isaaks die entsprechend verschmelzende Vervollkommenung.

119 Es sei an dieser Stelle nochmals an Slavoj Žižek erinnert; ein Ereignis ist ein Wendepunkt, bei dem sich der Rahmen verändert, durch den wir die Welt wahrnehmen und uns in ihr bewegen (vgl. Anmerkung 4). Der einschreitende Engel markiert das transzendente Ereignis als Passage. Auf derselben Folie, aber unter absolut verkehrten Vorzeichen liest sich das Ende von Kafkas *Prozess*: Die grenzenlose Verunsicherung wie Joseph K. durch und aus der Stadt geführt wird lässt sich in Verbindung setzen mit den ungewissen drei Tagen, die Abraham und Isaak vorbereitend unterwegs sind. Nur: Das Bild der Dreieinigkeit täuscht auf die brutalste Art und Weise. Anstelle der Bindung wird K. am Ort des Grauens – einem Steinbruch – in eine gequälte Liegelage versetzt, die konjunktivisch mit dem Opfer assoziiert wird. Nur: Es gibt keinen Wendepunkt, an dem sich das Transzendente ereignen würde. Das Grauen nimmt seinen Lauf, und entsprechend verläuft hier die unerhörte Begebenheit: „Dann öffnete der eine Herr seinen Gehrock und nahm aus einer Scheide, die an einem um die Weste gespannten Gürtel hing, ein langes, dünnes, beiderseitig geschärftes Fleischermesser, hielt es hoch und prüfte die Schärfe im Licht. Wieder be-

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: *אָלֶהִים כִּי יֵרָא עַתָּה יְדַעְתִּי כִּי יֵרָא* denn *jetzt habe Ich erkannt, dass du gottesfürchtig bist*. Der Ausdruck *יֵרָא* (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 oygeshtrekt zeyn hand, un hot genumen 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: וַיֵּשָׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה אֵיל אֲחֵר נֹאֲחֵז בְּסֻכּוֹ בְּקֶרְנוֹ וַיִּלֶּךְ 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: *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: לַעֲדָתָם תְּהִלָּתוֹ עֹמֶדֶת לְעַד: *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: וַיְהִי עַל הַמִּשְׁכָּן כְּמִרְאָה אֵשׁ 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: *יְרֵאתָ ה' מוֹסֵר תְּקִמָּה וּלְפָנַי כְּבוֹד עֲנִנָּה. 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 לִירֹת (lirot; fürchten/sehen) und לְהִרְאוֹת (leharot; zeigen) vertieft und im Psalm 25 seinen Ausdruck findet: *מִי זֶה הָאֵלֶּשׁ יִרְאֵה ה' יוֹרְנוּ בְּדֶרֶךְ יְבָרָךְ יְבָרָךְ [...] סוֹד 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 סוֹד

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 נֶשֶׁךְ וְתִרְבִּית וְנִרְאֵת מֵאֲלֹהֶיךָ וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ. 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 *וּמִקְדָּשִׁי תִירָאוּ 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 Montheismus wird, was sich in der hinführung zum jüdischen Gottesbekenntnis, dem שמע (Shma) spiegelt, in dem der göttliche Namen geheiligt wird: אֵת שֵׁם הָאֵל הַמְּקֻדָּשׁ הַגָּדוֹל הַגִּבּוֹר וְהַנּוֹרָא קְדוֹשׁ הוּא וְכֻלָּם מִקְבָּלִים עָלֵיהֶם עַל מַלְכוּת שְׁמִים זֶה מִזֶּה וְנוֹתְנִים רִשׁוּת זֶה לְזֶה לְהַקְדִּישׁ לְיִצְחָק בְּנֵחַת רוּחַ בְּשִׁפָּה בְּרוּרָה וּבִנְעִימָה. קְדוּשָׁה כָּלָם כָּאֶחָד עֲנִים וְאוֹמְרִים בְּיִרְאַה: [...] *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 בְּתוֹרָתְךָ, *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 Gerrrer 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 *Kardiotopologie* 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 *Kardiophobotopologie* 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 structurae 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 hinzumetzen.
 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 Hochtum 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.

5. Dritter Gang: Gott (ver)sucht den Menschen

Die Wunde(r) Hiobs – Pathos bei Søren Kierkegaard
und Abraham J. Heschel

„Hiob: Kosmische Klagen und Trauerweiden [...] Offene Wunden der Natur und der Seele [...] Und das menschliche Herz – offene Wunde Gottes.“

EMIL M. CIORAN, VON TRÄNEN UND VON HEILIGEN

Dieser Teil der Arbeit verschreibt sich dem Themenkomplex, der im alttestamentarischen Text *Hiob* mit dem gleichnamigen Protagonisten angelegt ist. Als Ausgangspunkt dient dazu Kierkegaards Schrift *Die Wiederholung*, die am selben Tag – 1843 – wie *Furcht und Zittern* ebenfalls unter einem pseudonymen Namen in Kopenhagen erschien: Constantin Constantius nennt sich der Verfasser und gibt der Schrift den Untertitel *Ein Versuch in der experimentierenden Psychologie*. Dass die beiden Schriften am selben Tag herauskommen, ist der Wiederholung inhärent: Beide Werke kreisen um die biografisch erfahrene Wunde Kierkegaards, die in der Entlobung von Regine besteht. In der mehrfachen Perspektivierung liegt bereits selber eine Versuchsanlage vor, um Erfahrung an distanzierende Beobachtung zu koppeln. Bei diesem Experiment wird gleichzeitig eine neue Art des philosophischen Wissens versucht¹, das dem Wortsinn nach als ein

-
- 1 Aus der kulturwissenschaftlichen Perspektive formiert sich ein Interesse an Poetologien des Experiments, um Wissensanordnungen und literarisierende Darstellungsformen im gegenseitigen Verhältnis zu erhellen. Die Kategorie des Experiments steht dabei im Kontext des Übergangs, was Kierkegaards Text wesentlich auszeichnet: „Es markiert einen möglichen Ort des Übergangs zwischen den beiden Kulturen, indem

essayistisches bezeichnet werden kann. Insofern ließe sich der Untertitel auch als Versuch in der experimentierenden Philosophie umdeuten, bei der die Psychologie eine massgebende Rolle einnimmt: Der objektivierende Blick, der sich aus der subjektiven Wunde der Melancholie heraus ergibt, richtet sich auf die Persönlichkeit eines jungen – stimmungsvollen – Menschen (Kierkegaard), um die Vielschichtigkeit der menschlichen Persönlichkeitsstruktur freizulegen, was im ersten Gang dieser Arbeit als Personalität umkreist wurde. Insofern graben sich die Gänge zueinander vor, wobei nicht die Schuld, sondern das Leiden im Zentrum steht. Die erwähnte Melancholie, die dem Leiden zugrunde liegt, motiviert in dieser Konstellation die Lektüre der *Wiederholung*. Konstellative Leitbegriffe beim Aufspüren der spezifischen Wiederholungsbewegung bilden *Stimmung* und *Pathos*, um mit und durch diese Begriffe die Philosophie zu einem Experiment zu machen. Die Begriffe werden dabei insofern wortwörtlich erfahren, als sie methodisch auf den Weg genommen und im Prozess der bewegenden Reise einen philosophischen Sinn versammeln werden. In dieser Bündelung wird gleichzeitig das wahlverwandte Verhältnis zu Abraham J. Heschel herausgearbeitet, wobei die Stimme in ihren philosophischen Transformationen die entscheidende tiefentheologische Schnittstelle zwischen Stimmung und Pathos bildet. Oder: Die Stimme wird zum Brennpunkt jener Wiederholung, deren Spuren zwischen Stimmung und Pathos kreisen. Den inhaltlichen Rahmen dieser Gedankenform lässt sich mit Heidegger folgendermassen exponieren:

Das Erstaunen ist *παθος*. Wir übersetzen *παθος* gewöhnlich durch Passion, Leidenschaft, Gefühlswallung. Aber *παθος* hängt zusammen mit *πάσχειν*, leiden, erdulden, ertragen, austragen, sich tragen lassen von, sich be-stimmen lassen durch. Es ist gewagt, wie immer in solchen Fällen, wenn wir *παθος* durch Stimmung übersetzen, womit wir die Gestimmtheit und Be-stimmtheit meinen.²

Dass Heidegger die Übersetzung von Pathos als Stimmung, als Wagnis bezeichnet, unterstreicht den Charakter einer experimentierenden Philosophie, die sich letztendlich selber ausprobiert. Die philosophische Ausrichtung erfährt der Begriff durch das Staunen, jener philosophischen Urgeste, welcher die schauende Kontemplation – die *theoria* – eingewachsen ist. Mit Kierkegaard setzt ein Ent-

die Literatur einerseits der aktuellen Erfahrung andere Möglichkeiten und andererseits der potentiellen, im Experiment vorgeblich immer wiederholbaren Erfahrung ihre jeweilige Aktualität vor Augen zu halten vermag.“ (Krause/Pethes, *Zwischen Erfahrung und Möglichkeit*, 15)

2 Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, 39.

setzen ein, das dieser Tradition entwächst, indem das Moment vernünftiger Auflösung fehlt. Diesen Verlust gilt es an der Schrift Kierkegaards in den Bereich der Existenz zu übersetzen, so dass die Vernunft als eine pathetisch dichtende verstanden werden kann, um gerade den Logos neu zu denken³. In einem letzten Schritt gilt es diese Bewegung ins jüdische Denken Heschels über zu setzen: als Übersetzen zwischen Philosophie, Theologie und Poesie. Der letzte Gang beinhaltet jedoch weder eine grosse Synthese noch einen Abschluss. Wir begnügen uns damit, uns nochmals der Wiederholung anzunähern; dies im Sinne eines letzten Annäherungsversuchs und nicht als hegelianischer Dreischritt. Deshalb soll an dieser Stelle auch auf einen dritten Irläufer Hegels verzichtet werden.

5.1 SØREN KIERKEGAARD: DEN LOGOS VERSTIMMEN

„Ich empfinde jetzt ein Bedürfnis, in tieferem Sinne zu mir selbst zu kommen, daher daß ich Gott näher komme im Verstehen meiner Selbst. Ich muss an Ort und Stelle bleiben *und inwendig erneuert werden*.“

SØREN KIERKEGAARD, DIE TAGEBÜCHER

Das Motto stellt einen Tagebucheintrag vor, den Kierkegaard am 16. August 1843 verfasst hat, kurz vor der Veröffentlichung der *Wiederholung* (16. Oktober). In diesen wenigen Zeilen wird umschrieben, worauf Kierkegaard mit dem

3 Dachselts führt aus, inwiefern die abendländische Philosophie von der Beherrschung des Pathos geprägt wurde, um die Herrschaft der Vernunft als Aktivität *über* die Passivität zu begründen: „Voraussetzung dieses Weges ist die Antithese von *logos* und *pathos*, das Modell einer zweigeteilten Seele mit einem aktiven, reflektierenden, vernünftigen und einem passiven, instinktartigen, vernunftlosen Teil. Die Dichtung wird wegen ihres enthusiastischen Ursprungs, ihrer intensiven Darstellung von Affekten und ihrer starken emotionalen Wirkung, von den Philosophen seit Platon auf die Seite des Nicht-Vernünftigen gestellt daher argwöhnisch betrachtet oder ganz abgelehnt.“ (Dachselts, *Pathos. Tradition und Aktualität einer vergessenen Poetik*, 111) Diese Hierarchisierung bzw. Beherrschung durch die Vernunft spiegelt sich in einer etymologischen Verengung, indem *Pathos* mit der tierähnlichen Passivität in Verbindung gebracht wird: „*παθος* mit der Fülle seiner Bedeutungsvarianten wird im Lateinischen vor allem mit ‚passio‘ übersetzt. Die spezifisch seelischen Leidenszustände werden daneben als ‚perturbationes animi‘, ‚affectiones‘ bzw. ‚affectus‘ bezeichnet“ (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, 193).

komplexen Begriff der Wiederholung anspielen will: Auf die Selbstaneignung. Die hermeneutische Schnittstelle zielt auf ein Innen ab, wo sich Selbst- und Gottesverständnis durchdringen bzw. dialektisch bedingen. Es handelt sich dabei nicht um eine dialektische Begriffsarbeit, sondern um ein fundamentales Hin und Her – zwischen Mensch und Gott. Diese existenzielle Bewegung, die gleichzeitig Methode ist, deutet die von Kierkegaard selbst kursivierte Bedeutung an: und inwendig erneuert werden. Mit der unscheinbaren Konjunktion wird nicht etwas additiv hinzugefügt, sondern gebunden. Das Bindewort bindet versammelnd einen Sinn, der sich aus einer zeitlichen Struktur der Gleichzeitigkeit ergibt, um den vergegenwärtigenden Charakter der Selbstpräsenz zu unterstreichen, die sich nicht logisch-kausal, sondern bindend ergibt. Als verbindend lebendige Kraft der Erneuerung oder: der Wiederholung. Da sich der Begriff nicht logisch definieren lässt, soll er in der Folge noch einmal anhand der Wiederholungsschrift freigelegt werden, wobei der Tagebucheintrag als Folie dient. Im angesprochenen Hin und Her verbirgt sich nicht nur eine existenzdialektische Methode, sondern auch eine geforderte Lesehaltung, die einerseits zwischen den pseudonymen Texten – *Furcht und Zittern* und *Die Wiederholung* erscheinen am selben Tag –, andererseits aber auch das Hin und Her zwischen den pseudonymen Texten und jenen Texten nicht ausser Acht lässt, die Kierkegaard im eigenen Namen verfasst hat, insbesondere die *Erbaulichen Reden*. So ist es kein Zufall, dass im Dezember 1843 eine erbauliche Rede veröffentlicht wird, die folgenden Titel trägt: *Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt* (Hiob 1,20f.)⁴. Diese elastische Lesart ist selbst Bestandteil einer methodisch aufgeladenen Wiederholung, was an folgender Bemerkung Kierkegaards – im eigenen Namen – deutlich wird:

Gesetzt, ein solcher Leser verstünde und beurteilte die einzelne ästhetische Schrift vollkommen richtig, so mißverstände er mich doch total, da er sie nicht in ihrer Abhängigkeit von der religiösen Einheit in meiner Schriftstellerei versteht. Sollte dagegen einer für die religiöse Einheit in der letzteren ein Verständnis haben, vielleicht aber nicht ebenso für die eine oder andere meiner ästhetischen Schriften, so wäre dieses Mißverstehen nur ein zufälliges.⁵

4 Vgl. dazu: Dietz, Sören Kierkegaard. *Existenz und Freiheit*.

5 Kierkegaard, *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, 4. Die Dialektik zwischen ästhetischen und religiösen Schriften stehen gleichzeitig in einem spezifischen Spannungsverhältnis der Mitteilungsform und begründen letztlich einen inneren Zusammenhang im Geweben von Inhalt und Form: „In bezug besonders auf ethische, teilweise auch in bezug auf ethisch-religiöse Wahrheitsmitteilung ist die in-

Die Wiederholung im Akt des Lesens impliziert neben der wiederholten Lektüre eine Denkbewegung, die von einem Mittelpunkt aus motiviert wird, der in vermeintlicher Abhängigkeit von der religiösen Einheit steht. Im Innersten ist – oder besser: bewegt sich – die Innerlichkeit als eine Stimme, die durch die behutsame vergegenwärtigende Lektüre hörbar werden soll. Dies im Durchdringen der reflexiven Elemente, um eine präreflexive Schicht freizulegen, die im Hin und Her zwischen Stimmungen und Stimme angelegt ist und Philosophie als eine Stimmungskunst ausweist. So schlage ich eine Lesart vor, die sich im Sinne von Stanley Cavell an einem absoluten Gehör orientiert, „denn mit Verständnis zu lesen erfordert wiedergeborene Sinneswahrnehmungen, zuallererst beim Hören; [...]“. ⁶ Dies korreliert mit einer Textur, die nach innen gewoben ist. Diesen Fäden entlang wollen wir uns nun bewegen, um Kierkegaards dialektischem Anspruch gerecht zu werden: „Was mich meiner Tage Fleiß kostet, ungeheure Anstrengung, fast schlaflose dialektische Ausdauer; um die Fäden richtig zu führen in dieser feingesponnenen Anlage – dergleichen ist für andere überhaupt nicht da.“ ⁷

So gilt es im dritten Gang dieser Arbeit, dieses feingesponnene Gespinnst in seiner Textur durchzuspielen, es zu vergegenwärtigen, indem Literatur und Philosophie zu einer eigenen Poetologie verwoben werden. Dies entspricht dem Anliegen des Pseudonyms *Constantin Constantius*, der von einer neuen Philosophie spricht, bei welcher der Begriff der Wiederholung zum zentralen Leitbegriff avanciert. Nur: Dieser Begriff lässt sich weder definieren noch begreifen, sondern im folgenden Sinne nur andeuten:

Bei mir Zuhause war ich mit diesem Problem nahezu ins Stocken geraten. Man sage darüber, was man will, es wird eine sehr wichtige Rolle in der neueren Philosophie spielen; denn *Wiederholung* ist der entscheidende Ausdruck für das, was bei den Griechen ‚Erinnerung‘ war. So wie diese damals lehrten, daß alles Erkennen ein Erinnern ist, so will die neue Philosophie lehren, daß das ganze Leben eine Wiederholung ist. Der einzige neu-

direkte Mitteilung die strengste Form. Doch kann eine unmittelbare Mitteilung, die nebenher geht, auch notwendig sein, um zu unterstützen, wodurch sie selbst in einem andern Sinne unterstützt wird. Das habe ich verstanden gleich seit Beginn meiner schriftstellerischen Wirksamkeit. Die Pseudonyme wurden deshalb ständig von unmittelbarer Mitteilung in Gestalt von erbaulichen Reden begleitet, und in den letzten paar Jahren habe ich fast ausschließlich unmittelbare Mitteilung benutzt.“ (Kierkegaard, *Die Tagebücher*, Bd. 2, 122)

6 Cavell, *Die andere Stimme*, 76.

7 Kierkegaard, *Tagebücher*, Bd. 4, 145.

ere Philosoph, der hiervon eine Ahnung hatte, ist Leibniz. Wiederholung und Erinnerung sind dieselbe Bewegung, nur in entgegengesetzter Richtung. Denn was da erinnert wird, ist gewesen, wird nach rückwärts wiederholt, wohingegen die eigentliche Wiederholung nach vorwärts erinnert.⁸

Die gemeinsame Schnittstelle zwischen der griechischen und der neueren Philosophie bildet die Erinnerung als Essenz des Bewusstseins; das unterscheidende Kriterium liegt in der Richtung: Im griechischen Denken wird rückwärts erinnert, was als Bewusstseinsakt absolute Erkenntnis zum Inhalt hat. Im neueren Denken wird vorwärts erinnert und zielt auf das ganze Leben ab. Hiermit wird die Wiederholung als Kategorie gesetzt, was durch die Kursivierung unterstrichen wird. Sie erhebt einen ideengeschichtlichen Anspruch, indem sie sich in den Kontext griechischer Philosophie setzt, um sich gleichzeitig entschieden abzusetzen. Die neuere Philosophie wird nicht genauer bezeichnet, um die theoretische Kategorienbildung zu vermeiden. Sie bildet das Andere zur griechischen Philosophie, bei welcher das Sein im Denken wiederholt wird, um dem Strudel der Sinnlichkeit zu entkommen. In der ausdünnenden Abstraktion soll das metaphysische Bedürfnis nach Konstanz gestillt werden. Was in diesem (platonischen) Anamnesisprojekt angelegt ist, radikalisiert Kierkegaards Antipode Hegel in seiner dialektischen Bewegung dahingehend, dass das Sein aus der Immanenz des Geistes heraus begrifflich rekonstruiert wird. Das Gemeinsame der Spekulation Hegels und der griechischen Anamnesis liegt in der abstrahierenden Verwischung zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit bzw. zwischen Ewigkeit und Zeit, indem das Sein zurück projiziert wird. Was diese Betrachtung jedoch ignoriert, ist das Verhältnis des Einzelnen zur Zukunft, worin sich die existenzielle Dimension der vorwärts gerichteten Erinnerung andeutet.⁹

8 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 7.

9 Bereits in der Fragment gebliebenen Schrift *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est* beschäftigt sich Climacus mit der Wiederholungsproblematik. Im Banne Hegels – spricht: der dialektischen Klimax – erkennt er die Bedeutung der Wiederholung als widersprüchliche Bewusstseinsstruktur: Nicht das Paradox des Begriffs ist das entscheidende Kriterium, sondern das Bewusstsein selbst, das in sich ein widersprüchliches Verhältnis darstellt: „In dem Augenblick, da ich die Realität aussage, ist der Widerspruch da; denn was ich sage, ist die Idealität. Die Möglichkeit des Zweifels liegt also im Bewußtsein, dessen Wesen ein Widerspruch ist, welcher durch eine Zwiefältigkeit erzeugt wird und selber eine Zwiefältigkeit erzeugt. Eine solche Zwiefältigkeit hat notwendig zwei Ausdrücke. Die Zwiefältigkeit ist die Realität und die Idealität, das Bewußtsein ist das Verhältnis.“ (Kierkegaard, *Johannes Climacus oder*

Für die poetologische Überlegung bedeutet dies, dass in der erwähnten Ausdünnung die Stimme des Einzelnen dünner und dünner wird, bis sie verstummt bzw. sich in der Stimme des Logos aufhebt – im ausgesprochenen Sinn. So stellt sich die Frage, wie sich eine einzelne Stimme textlich artikulieren und gleichzeitig einen philosophischen Anspruch erheben kann. Die Stimme des Einzelnen und das Anliegen der Wiederholung verschränken sich als unfassbare (Vorwärts)Bewegung, die eine bestimmte Körperlichkeit verlangt und voraussetzt. Während die Stimme des Logos sich entkörperpert, verkörpert sich die Stimme des Einzelnen als eine sich konkretisierende Persönlichkeit, bei der das Subjekt nicht mehr macht, was in seinem Begriff sich in latinisierter Form eingeschrieben hat: sich einer allgemeinen Ordnung zu unterwerfen bzw. denjenigen philosophischen Bückling zu machen, die der metaphysischen Tradition entspringt. Kierkegaards antiphilosophische Denkhaltung mündet in ein poetologisches Problem, das folgende paradoxe Spannung aufweist: Das Anliegen des Selbst im Sinne der verkörperten Stimme muss sich innerhalb der Ordnung des Textes behaupten können. Innerhalb einer Ordnung, die als Projektionsfläche – oder Spiegel – des Geistes visuell geprägt ist und von der Positivität ihrer im Text erscheinenden Setzungen lebt. Die eigene Stimme muss die Ordnung stören und verletzen, wodurch für Wenerscheid die Wunde für das Subjekt konstitutiv wird:

Der Begriff der Wunde bzw. des verwundeten Subjekts wird in Opposition gesetzt zu einem Macht- und Ordnungsbereich, der je nach Theorie als der Bereich der Identität, des Symbolischen, des Gesetzes oder des Systems bestimmt wird, und von dem hier wie dort gleichermaßen angenommen wird, dass er das Leben des Einzelnen durchdringt und formt. Der Einzelne als Wunde wird dabei als das Moment aufgewertet, das sich der vollständigen Integration in diese Ordnung nicht nur entzieht, sondern als Entzogenes das System der Ordnung zugleich bedroht.¹⁰

Das verwundete Subjekt rückt mithin in den Rahmen einer Poetologie, welche die Textordnung (auf)stört, an ihr rührt und den Text so in Bewegung oder ins Rotieren bringt. Indem der Textordnung eine (Ver)Störung widerfährt, stellt sich

de omnibus dubitandum est, 155) Das Bewusstsein lebt aus der Differenz zwischen der Idealität des Begriffs und der Realität der sinnlichen Erfahrung, was zu einer unaufhebbarer Differenz führt: Das Sein des Ausdrucks konfliktiert mit dem Sein des Erlebnisses. Doch gerade durch diese Differenz existiert das Bewusstsein, um eine Bewegung im persönlichen Leben des Einzelnen nach vorwärts zu generieren: zu wiederholen.

10 Wenerscheid, *Das Begehren nach der Wunde*, 14.

die Frage nach der poetologischen und philosophischen Virulenz und Wirkmächtigkeit des Pathos: Denn der wundenförmige Text entzündet, berührt und hält als wundes *punctum* eine schöpferische Dynamik bereit. Dies führt uns an den Anfang der Wiederholungsschrift, deren Beginn gleichsam wunder Punkt und Initialzündung ist: „Wie jeder weiß, trat Diogenes als Opponent auf, als die Eleaten die Bewegung leugneten. Er trat wirklich auf, denn er sagte nicht ein Wort, sondern ging nur ein paarmal hin und her, wodurch er jene ausreichend widerlegt zu haben glaubte.“¹¹

Diogenes Position ist selbstsprechend, indem er kein Wort sagte, aber durch seine performative Handlung des wiederholten Hin- und Hergehens eine Antithese zur Bewegungslosigkeit der Eleaten existenziell umsetzte und verkörperte. Bewegung ist nicht Gegenstand der Reflexion, sondern wird existenziell verbürgt, indem er dem philosophischen Bückling widersteht und eine widerlegende Gegenpose inszeniert¹². Insofern bedeutet das Hin und Her eine Bewegung, die das System der eleatischen – und natürlich hegelianischen – Seinsphilosophie umkehrt, unterwandert und: sich dabei der Stimme des Logos nicht unterwirft. Damit bricht er jene ontologische Wirklichkeit auf, die durch den logischen Begriff repräsentiert wird. Sein Schweigen verweigert die epistemologische Anerkennung jener Einheit zwischen Logos und Stimme. In diesem Sinne bedeutet die Initialzündung, dass die Stimme des Logos verstummt, um aus einem Nullpunkt heraus eine neue Stimme hörbar zu machen, um die Konturen einer „neueren Philosophie“ zu umreißen und ein entsprechendes Denken und Sprechen in Bewegung zu setzen. Das Schweigen lenkt den Blick auf die Modalität vor dem ontologisch gesättigten Begriff, wo das Unsichtbare beginnt. Oder besser: Es schärft das Ohr für das Vorbegriffliche¹³. Das Schweigen ist also nicht bloß *ex negativo* als Fehlen von Sprache zu verstehen, sondern positiv: Als at-

11 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 7.

12 Vgl. dazu Elisabeth Strowicks Ansatz, bei dem Kierkegaards Textstrategie als eine theatralische Rhetorik verstanden wird: „Gegen Hegels Vermittlung *inszeniert* Kierkegaard die Wiederholung als Bewegung (‘Inszenierung‘ als Theatralisierung der Schrift/Performativität verstanden). Kierkegaards Schrift ist eine *wirkliche Bewegung*, ein *wirklicher Auftritt*. Auf diese Weise gerät Kierkegaard in der Wiederholung des Streits um die Bewegung gegen Hegel an den Platz des Diogenes.“ (Strowick, *Passagen der Wiederholung. Kierkegaard – Lacan – Freud*, 11)

13 G. Heath King untersucht den Zusammenhang zwischen präreflexiven Strukturen und dem Schreibstil bei Kierkegaard und führt entsprechend aus, „daß der Verstehensprozeß sich bei Kierkegaard nach innen wendet und auf die Suche nach seinen präkognitiven Vorbedingungen begibt“ (King, *Existenz, Denken, Stil*, 166).

mosphärischer Innenraum, bei welchem die Stimmung im Sinne neuerer Philosophie einen vorbereitenden Erkenntniswert bahnt, indem die Stimme neu gestimmt wird. Federführend bei dieser Neu(be)stimmung ist das Pseudonym Constantin Constantius, dessen sprechender Name das Wiederholungs-Motiv emphatisch übertreibt bzw. ironisch überhöht.

5.1.1 Constantin Constantius: Ein Reflexionsdichter und Stimmungsphilosoph

Constantin Constantius nimmt diese sich wiederholende Bewegung assoziativ auf und setzt sie sprunghaft in einen autobiografischen Bezugsrahmen:

Als ich mich, zumindest gelegentlich, längere Zeit mit dem Problem beschäftigt hatte, ob eine Wiederholung möglich sei und welche Bedeutung diese habe, ob etwas durch Wiederholung gewinne und verliere, fiel es mir plötzlich ein: Du kannst ja nach Berlin reisen, da bist du früher schon einmal gewesen, und nun überzeuge dich, ob eine Wiederholung möglich ist und was sie zu bedeuten hat.¹⁴

Der zentrale Begriff der Wiederholung wird nicht eingeführt, sondern springt förmlich aus der mit Diogenes gelegten Folie heraus, um die Bewegung durch den Begriff der Wiederholung zu vertiefen. Dies vollzieht sich selbst wiederum performativ, indem sich der Begriff wiederholend in Szene bzw. die Schrift in Bewegung setzt. Diese Bewegung steht ihrerseits mit einem existenzialisierten Ich in Verbindung, das durch einen plötzlichen Einfall auf die Idee kommt, nach Berlin zu reisen und die Wiederholung zu einem Experiment zu machen: Die Wiederholung soll erfahren und erlebt werden, worin sich auch das essayistische Moment des Untertitels dieses Schrift spiegelt: *Ein Versuch*. Der Versuch verschränkt sich mit dem Suchen einer neuen Stimme, die als konkrete Stimme den eigenen Ton, den Tonfall und Grundton finden muss. Der Faden wird weiter gesponnen, indem Constantius einen lyrischen¹⁵ Rahmen schafft und die Wiederholung in den Kontext einer Kleid-Metaphorik übergehen lässt:

Die Hoffnung ist ein neues Stück Kleidung, steif und glatt und glänzend, man hat es jedoch nie angehabt und weiß daher nicht, wie es einen kleiden wird und wie es sitzt. Die

14 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 7.

15 Wie in *Furcht und Zittern* schon mehrfach aufgezeigt wurde, spiegelt die dichtende Form den Gedankeninhalt und verweist so auf ein weiteres Kriterium der neueren Philosophie.

Erinnerung ist ein abgelegtes Kleidungsstück, das, so schön es auch ist, doch nicht paßt, da man aus ihm herausgewachsen ist. Die Wiederholung ist ein unzerschleißbares Kleid, das fest und doch zart anschließt, weder drückt noch schlottert.¹⁶

In dieser Bildsprache liegt etwas Schützendes, wobei die schützende Funktion dem Text-Kleid als Textur selbst so eingeschrieben ist, dass sie gleichzeitig Schutz vor einer kalten und nackten Wahrheit bietet, die unpersönlich und anonym ist. Dieses unzerschleißbare Kleid hört sich wie eine zweite Haut an, die in ihrer Wesentlichkeit mit dem lebendigen Bewusstsein in Verbindung gebracht werden kann. Dieses ist so nahe beim Selbst, dass es sich notwendig vor der Reflexion einfindet und somit einer präreflexiven Befindlichkeit entspricht. Diese grundierende Gestimmtheit wird zusätzlich vertieft, indem Constantius von der Notwendigkeit des Mutes spricht, „die Wiederholung zu wollen.“¹⁷ Mut kann als Disposition eines gestimmten Gemüts übersetzt werden, welche die Wahl motiviert. Der durch den Mut bewegte Wille geht dem reflexiven Erkennen voraus und garantiert in seiner Ursprünglichkeit einen fundamentalen Wert, der gezielt verknüpft in einer quasi-erbaulichen Sprache formuliert wird: „[...] wer die Wiederholung wählte, *der* lebt.“¹⁸

Der Übergang vom lyrischen zum ethischen Rahmen der Wahl kulminiert im religiösen Kontext, bei dem die schöpferische Dimension der Wiederholung akzentuiert und die Kleid-Metapher theologisiert wird:

Wenn Gott selbst nicht die Wiederholung gewollt hätte, dann wäre die Welt nie entstanden. Er wäre entweder den leichten Plänen der Hoffnung gefolgt, oder er hätte alles wieder zurückgerufen, um es in der Erinnerung zu bewahren. Dies tat er nicht, deshalb besteht die Welt und besteht dadurch, daß sie eine Wiederholung ist. Wiederholung, das ist die Wirklichkeit und der Ernst des Daseins. Wer die Wiederholung will, der ist im Ernst gereift.¹⁹

Die schöpferische Dimension der Wiederholung verschränkt sich mit der Genese des Selbst: Das Selbst wird nicht gedacht, sondern erschaffen. Dieser schöpferische Aspekt der Wiederholung ist die Wirklichkeit – fundiert durch eine Stimme, die als Grundstimmung paraphrasiert werden kann: Als Ernst des Daseins. In dem oszillierenden Hin und Her der göttlichen und der Selbstschöpfung wird

16 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 7.

17 Ebd., 8.

18 Ebd., 8.

19 Ebd., 8.

gleichzeitig die statische Auffassung der Wirklichkeit im erkenntnistheoretischen Rahmen der Subjekt-Objekt-Spaltung unterwandert und durch eine lebendige Person ersetzt, die sich über eine Daseins-Befindlichkeit konstituiert. Diese subversive Dynamisierung im Sinne der Umkehrung scheint als Variation des von Diogenes gelegten Grundtons auf. Diese entwickelten Fäden bilden nun insgesamt die Folie, auf der Kierkegaard seine dunkle Mitte im Sinne eines *punctums* poetisch umkreisen kann, um seine Stimme besser zu verstehen, welches an das Liebesdrama der Entlobung gebunden ist. Es sei dazu nochmals an Stanley Cavell erinnert, bei dem Stimme und Autobiographie einander bedingen, um den Tonfall einer neueren Philosophie zu finden, sich ihr zu verschreiben:

[...]; und Schreiben unterscheidet sich vom Sprechen nicht durch seine mächtigere technische Übertragung über eine größere Distanz hinweg, sondern durch einen ‚wohl zu beachtenden Zwischenraum‘, was in Thoreaus Jargon heißt, durch eine diskontinuierliche Herstellung dessen, was gesagt wurde, ein Wiedererzählen der Vergangenheit, ‚autobiographieren‘, Wörter aus sich selbst herleiten.²⁰

Autobiographieren scheint eine Poetologie der Wiederholung zu beschreiben, bei der nicht bloß im engen Bezirk der eigenen Biographie geschrieben wird, sondern bei der das Selbst sich der Schrift verschreibt bzw. sich im Schreiben – als Wörter aus sich selbst herleiten – wiederholt. Im „Fall“ Kierkegaard führt dies zu einem autobiografischen Schreiben, wobei die persönliche Wunde durch die Entlobung von Regine umkreist wird. Das Kreisen um diese Wunde herum wird zwangsläufig zu einer Umschreibung, da sie sich nicht begreifen lässt. Die Ambivalenz von begreifen wollen und nicht begreifen können führt zu einem Bruch, den Kierkegaard als ambivalente Bestimmung literarisch in Szene setzt, indem er zwei Stimmen sprechen lässt: Constantin Constantius verkörpert die Stimme ironischer Elastizität, der experimentierend durch (Selbst)Beobachtung begreifen will. Die zweite Stimme gehört dem sogenannten jungen Menschen, der aufgrund einer unheilbaren Liebes-Wunde vom Grundton der Melancholie beherrscht wird und in einem welterschließenden Sinne leidet. Die schwebende Ambivalenz dieses diskontinuierlichen Prozesses wird in der kaleidoskopartigen Brechung Kierkegaards im Sinne einer potenzierten Selbstreferentialität deutlich. Oder genauer: wird ironisch unscharf:

Die Liebe der Erinnerung ist die allein glückliche, sagt ein Schriftsteller, der soweit ich ihn kenne, bisweilen etwas trügerisch ist, doch nicht so, daß er das eine sagt und etwas an-

20 Cavell, *Die andere Stimme*, 76.

deres meint, sondern wohl so, daß er den Gedanken so auf die Spitze treibt, daß dieser, wenn er nicht mit der gleichen Energie erfaßt wird, sich im nächsten Moment als etwas anderes zeigt. Jener Satz ist von ihm derart aufgestellt, daß man leicht versucht ist, ihm recht zu geben und dabei zu vergessen, daß der Satz selbst Ausdruck der tiefsten Melancholie ist, so daß eine tiefe Schwermut, zu einem einzigen Ausspruch verdichtet, sich nicht leicht besser ausdrücken ließe.²¹

Constantius verweist auf die Schriften des Ästhetikers in *Entweder – Oder*, um Stimmung und Schrift als einen Verdichtungsprozess zu begreifen, indem die Existenz sich hier der melancholischen Stimmung verschreibt, aus der heraus die romantische Satzung zur Liebe geschöpft wird. *Movens* bildet dabei eine existenzielle Ironie, die deutlich von der rhetorischen abgegrenzt wird. Entscheidend sind dabei die divergierenden Kräfte zwischen der leidenden melancholischen

-
- 21 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 8f. Folgender Tagebucheintrag soll die Ambivalenz des Autobiographierens im Zusammenhang mit der Grundstimmung der Melancholie noch zusätzlich unterstreichen: „Meine Schwermut hat viele Jahre lang bewirkt, daß ich nicht dahin kommen konnte, im tiefsten Sinne zu mir selbst du zu sagen. Zwischen meiner Schwermut und meinem Du lag eine ganze Phantasiewelt. Sie ist es, die ich in den Pseudonymen teilweise ausgeschöpft habe. Wie einer, der kein glückliches Zuhause hat, so viel wie möglich reist, und sein Zuhause am liebsten los wäre: ebenso hat meine Schwermut mich von mir selbst ferngehalten, während ich entdeckend und dichterisch erlebend eine ganze Phantasiewelt durchreist habe. Wie einer, der ein großes Landgut übernommen hat, nicht damit fertig werden kann, es kennenzulernen – ebenso habe ich mich durch Schwermut zur Möglichkeit verhalten.“ (Kierkegaard, *Die Tagebücher*, Bd. 2, 84) Der durch die Schwermut entstandene Zwischenraum führt zur Genese einer Phantasiewelt, die mit dem Möglichkeitsinn und einer fundamentalen Freiheit korreliert. Die Unvertrautheit mit dem eigenen Selbst wird imaginär kompensiert bzw. dichterisch erlebt, wodurch im schöpferischen Prozess die Selbstfindung mit der fikionalisierenden Selbsterfindung ersetzt wird. Das entsprechende Schreibverfahren vollzieht sich über die Pseudonymie. Die oszillierend-dialektische Bewegung in diesem Zwischenraum der Selbst(er)findung erfährt an anderer Stelle als ästhetisches Verfahren eine eindeutige Aufwertung: „Wir sollen zur Persönlichkeit kommen! Und ich achte es deshalb als mein Verdienst, daß ich durch Anbringen gedichteter Persönlichkeiten, die ‚Ich‘ sagen, mitten in der Wirklichkeit des Lebens (meine Pseudonyme) dazu beigetragen habe, die Zeitgenossen womöglich daran zu gewöhnen, wieder ein ‚Ich‘, ein persönliches Ich reden zu hören (und nicht jenes phantastische Ich und seine Bauchrednerei).“ (Kierkegaard, *Die Tagebücher*, Bd. 2, 121)

Seele und dem geistigen Fassungsvermögen, dessen Gedanken durch die gegenseitige Durchdringung auf die Spitze getrieben wird; so kann die existenzielle Ironie als ambivalente Gestimmtheit gedeutet werden. Kierkegaards dialektische Ausdauer spiegelt sich in der Folge darin, dass er die ambivalente Gestimmtheit auf zwei Stimmen verteilt, um die Fäden in der feingesponnenen Anlage richtig zu führen. So richtet sich nun die Aufmerksamkeit auf den jungen Menschen, der zum bereits etwas gesetzten Pseudonym gleichzeitig eine Kontrast- und Komplementärfigur bildet:

Es ist ungefähr ein Jahr her, daß ich recht im Ernst auf einen jungen Menschen aufmerksam wurde, mit dem ich früher schon öfter in Berührung gekommen war, weil sein schönes Äußeres, der seelenvolle Ausdruck seines Auges mich fast in Versuchung führten; ein gewisses Zurückwerfen des Kopfes, ein Mutwille in seinen Äußerungen vergewisserten mich, daß er eine tiefere Natur war, die mehr als einen Wesenszug hatte. Während eine gewisse Unsicherheit in der Modulation andeutete, daß er in dem verführerischen Alter war, wo sich die Reife des Geistes ankündigt, ebenso wie in einer viel früheren Zeit die des Körpers dadurch, daß die Stimme oft überkippt.²²

Der junge Mensch wird durch seine äußere und innere Bewegung als vielschichtiger seelenvoller Mensch charakterisiert, der die Stimmführung des leidenschaftlichen Denkers übernimmt, während Constantin Constantius die Stimme des zunehmend kühlen und distanzierten Beobachters besetzt²³. Insofern ereignet

22 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 9. Eine bemerkenswerte Spur zum wahlverwandten Verhältnis zu Abraham Joshua Heschel ergibt sich bereits auf der Ebene dieser Äußerlichkeit, welche auf eine spannungsvolle Innerlichkeit verweist. Als sich der erst 18-jährige Heschel an Ravitch wendet, um eine Plattform für seine ersten jiddischen Gedichte zu erhalten, charakterisiert ihn Ravitch wie folgt: „[...] a tall and slender young lad, in Warsaw Hasidic attire. A severe face, though he looks at me very gently and guiltily, he also looks gruff. His eyes are black, deep, large; his skin brownish, with the first, young sprouts of a dark beard. His lips are full, passionate, deep red. Somewhat of a twitch and a thin grimace around the mouth, something like a whimsical reproach. His face is not too strongly Jewish, not so classically Semitic – but the twitch immediately makes him a Jew, a Hasid, even like a rabbi“ (zitiert in der Einführung von Edward K. Kaplan in: Heschel, *The Ineffable Name of God. Man. Poems*, 9).

23 Eine bemerkenswerte Referenz ergibt sich mit Blick auf Kierkegaards Schrift *Das Buch über Adler*, welches er 1846 verfasste. Der Pfarrer Adler geriet mit der Staatskirche in Konflikt, da er 1843 Predigten veröffentlichte, in denen er sich auf ihm widerfahrene Offenbarungen berief. Anhand dieses Falles verhandelt Kierkegaard die

sich nun die Dialektik zwischen leidenschaftlichem Pathos und Ironie im Aufeinandertreffen der beiden Figuren, wodurch Kierkegaard sein Schreibverfahren verstärkt literarisiert, genauer genommen: dramatisiert, da die beiden Figuren nun wie Schauspieler und Zuschauer (Beobachter) in Szene gesetzt werden. Für den weiteren Verlauf der Wiederholung rückt der junge Mensch dementsprechend zunehmend ins (Bühnen)Zentrum und wird gleichzeitig als leidenschaftlich-pathetische Persönlichkeit eingeführt. Brennpunkt stellt dabei die musikalische Metapher der Modulation dar, die den Blick – bzw. das Ohr – auf ein Changieren im physischen Bereich der Stimme lenkt. Dies mag auf der Oberfläche mit Pubertät assoziiert werden. Reizvoll an der Assoziation ist die Bewegung bzw. das Selbst in einen Bezugsrahmen zu stellen, der als bewegte Lebensphase gilt. Die Latenz des Selbst ist an eine Emergenz geknüpft, die *qua* Stimmung – in der Modulation – reift. Das Selbst wird dabei nicht subjekttheoretisch gedacht und konstruiert, sondern: erschaffen. Der Mensch gleicht einem Instrument, dem die Differenz verschiedener Saiten/Seiten inhärent ist. Der sich im entsprechenden Spiel selbst erprobt, um im Resonanzkörper die eigene Stimme zu finden. Poetologisch gedacht, bildet der Text den Echoraum für die wi/e/derhallende Frage Kierkegaards: Wo ist meine Stimme? In der Stimmung entsteht sie, aber *qua* Stimmung bleibt sie in der ambivalenten Schwebel: Zweideutigkeit als fundamentale Zweistimmigkeit, bei der sich das Motiv des jungen Menschen, auf seine innere Stimme zu hören mit dem Motiv von Constantius, die Stimmung verstehend zu beobachten, vermischt. Oder: Die leidend leidenschaftliche Stimme des jungen Menschen will sich Gehör verschaffen, aber gleichzeitig beobachtend verstanden werden. Die Ein- und Aufdringlichkeit dieser Stimme, die mit Pathos assoziiert werden kann, wird durch das beobachtende Auge reflektiert bzw. gebrochen. Das nach innen hinein verstehende Ohr und das von Außen be-

Problematik zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen im Zusammenhang mit der Frage nach der erneuernden Dimension einer Lehre und dem idealen Lehrer. Dabei spannt Kierkegaard eine Dialektik, die der Konstellation zwischen Constantin Constantius und dem jungen Menschen verblüffend ähnelt: „Wann soll ein Mann Lehrer sein? Wenn er der Jugend Kraft hat und des Greises Weisheit. Und wann steht er auf seinem höchsten Punkt? Wenn er einmal ein Greis ist an Jahren und Verstand, aber frisch im Herzen wie ein Jüngling. Denn was heißt wohl sich selbst bewahren, was wesentlich verstanden des Mannes höchste Aufgabe ist? Es heißt, wenn das Blut heiß ist und das Herz heftig klopft in den Tagen der Jugend, dann es kühlen können fast mit der Besonnenheit des Greises; und es heißt, wenn der Tag sinkt und es gegen den Abschied geht, es entflammen können mit dem Feuer der Jugend.“ (Kierkegaard, *Das Buch über Adler*, 51)

obachtende Auge eröffnen in ihrer Synergie einen neuartigen Raum des Erkennens, der aber auch neue Aporien oder besser: Unstimmigkeiten schafft. Zusammenfassend handelt es sich dabei um das verschlungene Verhältnis zwischen Pathos (der junge Mensch) und Stimmung (Constantin Constantius im Verhältnis zum jungen Menschen). Stimme und Stimmung gehen dabei ein befruchtendes Verhältnis ein, wobei die Stimme in der Stimmung zwar ertönt, aber nicht sichtbar ist, weil durch die Stimmung verhüllt.

Die Beweglichkeit des wirkenden Bewusstseins findet seinen Ausdruck in modulierenden Stimmungen. Aber gibt es eine begründende Stimmung – eine Grundstimmung? Innerlichkeit als Synonym für Stimmung bildet zwar eine Art Urgrund, aber im Sinne der offenen Wunde handelt es sich eher um einen Abgrund. Der Vergleich zwischen (junger) Mensch und Instrument *qua* Modulation führt also zu einer neueren Philosophie als eine Anthropologie, die den Menschen wesensmäßig über Stimmung versteht, die den gesamten Menschen in seiner Existenz erfasst. So schwingen die Saiten – die menschlichen Seiten – nach Außen und nach innen, ins Körperhafte und Unkörperliche und prägen den Raum sowie die Zeit, die in Form des Augenblicks gestimmt wird. Die Unsicherheit in der Modulation deutet auf das charakteristische Element eines tonalen Hinübergleitens im Sinne des Schwebens hin, wobei der reifende Geist selbst als Kippphänomen gelten kann. Auf der Kippe pocht der erwachte Möglichkeits-sinn des reifenden Geistes, dem die Freiheit auf eine Weise inhärent ist, wodurch das erkenntnistheoretisch gefestigte Verhältnis zwischen Bewusstsein und Welt auf der Kippe steht bzw. dynamisierend prekär²⁴ wird. Das Bewusstsein, das auf den logisch-ontologischen Referenzen von Subjekt und Objekt beruht, ist kein schaffend erschaffendes. Darin erzeugt sich kein Selbst, da die bewegende Stimmung fehlt. Der dänische Begriff *stemning* unterstreicht dies, wie Müller-Wille in seiner Stimmungstheorie zu Kierkegaard verdeutlicht:

24 Vgl. die aufschlussreiche Studie von Dorothea Glöckner, in der die Wiederholung in engster Verflechtung mit Kierkegaards Freiheitsverständnis entwickelt wird, das als prekär zusammengefasst werden kann und für die Hiob-Interpretation wegweisend sein wird: „Damit ist schon angedeutet, daß die Freiheit, im Wagnis der Ungesicherheit beginnend und in Leidenschaft bestehend, erst in der ihr zugehörigen Erfahrung des Leidens positiv erlebt wird. Kierkegaards dialektisches Prinzip, in dem das Positive und das Negative in ihrem aufrecht erhaltenen Gegensatz untrennbar aufeinander bezogen sind, wird am Verständnis der Wiederholung durchgeführt, und so ist zugleich festgehalten, daß die Freiheit ihren Preis hat.“ (Glöckner, *Kierkegaards Begriff der Wiederholung*, 6)

Im Gegensatz zur vielzitierten These Leo Spitzers, dass der deutsche Begriff ‚Stimmung‘ als solcher unübersetzbar sei, scheint der dänische Begriff ‚stemning‘ tatsächlich ein Äquivalent zum deutschen Ausdruck ‚Stimmung‘ darzustellen. Der Begriff lässt sich gleichermaßen auf eine subjektbezogene emotionale Disposition wie auf einen objektbezogenen atmosphärischen Zustand beziehen. Weiterhin vereinigt ‚stemning‘ (etwa im Gegensatz zum schwedischen Ausdruck ‚stämmning‘) wichtige Anspielungen auf die Stimme, die Bestimmung und das Stimmen von Instrumenten.²⁵

Diese zwei Pole der Stimmung lassen sich nun an die Wiederholung rückbinden, die ihrerseits auf der Subjekt- wie auf der Objektseite wirksam ist. Unter welchen Bedingungen sie jedoch tatsächlich gelingt, bedarf noch einer genaueren Klärung, bei welcher das Spannungsverhältnis zwischen Immanenz und Transzendenz entscheidend sein wird. Auf den jungen Menschen bezogen lässt sich erkennen, dass seine emotionale Disposition eine außerordentliche ist: Er hat sich verliebt, auch Gegenliebe gefunden, aber ist nicht fähig, diese Liebe in die Realität umzusetzen – sich zu transzendieren – da er in seine Melancholie so verstrickt ist, dass er sich nach der Geliebten sehnt, sie aber nicht liebt. Der von Leidenschaft ergriffene junge Mensch übt in seiner schwermütigen Stimmung eine entwaffnende Wirkung aus, da er eine Wirklichkeit generiert, die Betroffenheit schafft. So ist Constantin gezwungen, seinen Beobachterstatus zu hinterfragen: „Überhaupt entwaffnen alle tiefen humanen Regungen in einem Menschen den Beobachter. Nur wo an ihrer Stelle eine Leere ist, oder wo sie kokett versteckt werden, will man beobachten.“²⁶ Mit dieser Einschätzung wird deutlich, dass man sich der Wiederholung nicht entziehen kann, da sie betroffen macht und im Sinne von Barthes uns existenziell besticht. Da brechen die vermeintlich objektiven Koordinaten einer Außen- oder Vogelperspektive ein. Entsprechend setzt sich Constantius dieser Situation aus und lässt sich auf den jungen Menschen ein.

Kehren wir zum Schicksal des jungen Menschen zurück: Dieser geht an der Form seiner Verliebtheit zugrunde, da sie ihn in eine Stimmung versetzt, die sein poetisches Bewusstsein nährt, also das Imaginäre belebt, anstatt ihn derart auf den Boden der Realität zu holen, dass er seine Verlobte in den sicheren Hafen der Ehe führen könnte. Daher befindet er sich in einer Zerrissenheit, in der er zwar liebt, aber als Liebe der Erinnerung sich in die rückwärtsgewandte Richtung der Immanenz bewegt, was sich in einem ästhetisierend schillernden Bewusstseinszustand spiegelt. Dieser korreliert seinerseits mit einer Stimmungs-

25 Müller-Wille: *Kierkegaards Stimmungen*, 221.

26 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 10.

kunst, die ganz im Atmosphärischen verfließt, wobei die Unbestimmbarkeit der Dämmerung wesentlich ist: „Hier trafen wir uns am frühen Morgen. Zu der Stunde, da der Tag mit der Nacht kämpft, da selbst im Mittsommer ein kalter Schauer durch die Natur geht, trafen wir uns dort unten in dem feuchten Morgennebel und dem betauten Gras, und die Vögel flogen erschreckt empor bei seinem Schrei.“²⁷

Constantius möchte nun dem Leiden des jungen Menschen entgegenwirken, indem er ein Wiederholungsexperiment vorschlägt, dies als Ironiker jedoch unter theoretischen Voraussetzungen macht: Der junge Mensch soll den ästhetischen Zustand auf die Spitze treiben und der Dichterexistenz zum Durchbruch verhelfen. Dadurch sollte das ethische Stadium aufbrechen und der junge Mensch zur Ehe bereit sein. Dafür müsste dieser folgendes Doppelspiel mitmachen: Im Zeitraum eines Jahres soll er sich zum Schein mit einer für das Experiment engagierten Näherin zeigen, um seiner Verlobten gegenüber als unwürdig zu erscheinen. Wenn sie ihn nach einem Jahr trotzdem noch liebt – und er in dieser Zeit mit sich selbst, bzw. seiner Schwermut ins Reine kommen könnte – so wäre eine Wiederholung auf der ethischen Ebene der Ehe möglich. Dahinter verbirgt sich jedoch ein theoretisches Konzept, das die existenzdialektische Bewegung insofern steuern möchte, als das ästhetische Stadium *ad absurdum* getrieben wird, um das ethische Stadium hervorbereiten zu lassen. Das Experiment ist jedoch zum Scheitern verurteilt:

Auf diese Weise war alles vorbereitet. Ich hielt bereits die Fäden in der Hand, und meine Seele war ungewöhnlich gespannt auf den Ausgang. Er blieb aus, ich sah ihn niemals mehr. Er hatte nicht die Kraft gehabt, den Plan durchzuführen. Seiner Seele fehlte die Elastizität der Ironie.²⁸

Auch diese Einschätzung ist falsch, denn: als der junge Mensch in der Zeitung liest, dass seine Geliebte einen anderen geheiratet hat, wird evident, dass seine Theorie *a priori* zum Scheitern verurteilt war. Dies ironischerweise durch die eingangs der Schrift angestellte Reflexion zur entscheidenden Vorwärtsbewegung der Erinnerung, die sich auf die Offenheit und Unberechenbarkeit der Zukunft hin bewegt – als ein Aufbruch zur Transzendenz. Constantins Experiment eröffnet die schlichte, aber umso gewichtigere Einsicht, dass sein Plan nicht bloß vom Bewusstsein (des jungen Menschen) abhängt, sondern auch von der Perspektive der Frau. Oder: Die wahre Wiederholung ist nur in der Bezogenheit auf

27 Ebd., 14.

28 Ebd., 19.

Transzendenz möglich. Im Sinne der philosophischen Begriffsarbeit spitzt Constantius dies folgendermaßen zu: „[...] die Wiederholung ist das *Interesse* der Metaphysik und zugleich das Interesse, an dem die Metaphysik strandet; [...]”.²⁹ Dieses Stranden der Wiederholung im subjektiven Pol des Bewusstseins veranlasst Constantius diese veräußernd zu objektivieren. Im Hin und Her seiner Dialektik steht er selbst am einen Ende mit seinem Berlin-Experiment: Die Erwartungen an diese Reise werden enttäuscht, da er nichts mehr so vorfindet wie bei der ersten Reise. Genauer: Dass damals ein gewisses Etwas die Luft mit Bedeutsamkeit füllte und eine spezifische Atmosphäre schaffen konnte, lässt sich nicht wiederholen, da ein gestimmtes Bewusstsein mit der Außenwelt verknotet ist. Subjekt und Objekt durchdringen sich und erschaffen so atmosphärisch geprägte Wirklichkeit, die in der zweiten Reise negativ gesättigt ist. Dies findet seinen anekdotisch-humoresken Ausdruck in seiner Reisebeschreibung bzw. bei seiner Wiederankunft in Berlin:

Als ich den ersten Abend heimkam und die Kerzen angezündet hatte, dachte ich: Ach! Ach! Ach! Ist das die Wiederholung? Ich wurde ganz verstimmt oder, wenn man so will, gerade so gestimmt, wie der Tag es erforderte; denn das Geschick hatte es so sonderbar gefügt, daß ich am ‚allgemeinen Buss- und Betttag‘ in Berlin ankam. Berlin war zernirscht.³⁰

Das Äußere wiederholt sich im Bewusstsein und wirkt auf es ein, indem es hier entsprechend negativ affiziert wird. Constantius ist verstimmt, weil die Tonlage, die von außen kommt, nicht stimmig ist. Obwohl die Bedeutung des Gestimmtheits mehrfach aufscheint, ist die Wiederholung im Äußeren nicht möglich – gerade wenn man sich das Motto vergegenwärtigt, dass es um eine inwendige Erneuerung geht³¹. Der Stimmungsdiskurs setzt sich in der Folge ganz subtil fort

29 Ebd., 23.

30 Ebd., 26.

31 Vgl. dazu folgende fragende Kommentierung von Glöckner: „Ist die Wiederholung als Resultat des Prozesses, in dem sich die Freiheit auf sich selbst hin entwickelt – und d.h. der objektiv höchste Wirklichkeitsgrad der Freiheit – in Frage gestellt? Oder wird nach der tatsächlichen Verwirklichung der Wiederholung als eines ständig zu realisierenden subjektiven Freiheitsaktes gefragt? Zwar sind beide Bestimmungen der Wiederholung untrennbar ineinander verschränkt, und nur, wenn beide Bestimmungen erfüllt sind, gibt es eine Wiederholung. Zu klären also bleibt, ob die Frage danach, ob es eine Wiederholung gibt, auf beide Bestimmungen der Wiederholung oder gezielt auf

und passt sich im Stil dem flanierenden Gestus des Stadtspaziergangs an, indem die lose vagabundierende Stimmung den Text stimmt. Die zentrale Tonlage wird dabei über die atmosphärische Essenz des Windes gelegt, was sich ganz beiläufig aus dem Gedankenspaziergang – essayistisch – weiterspinnt:

Wohl warf man sich nicht Sand in die Augen mit den Worten: *Memento o homo! quod cinis es in cinerem reverteris*; aber desungeachtet stand die ganze Stadt in einer Staubwolke. Ich glaubte erst, es sei eine Regierungsveranstaltung; aber später überzeugte ich mich davon, dass es der Wind war, der sich dieser Mühe unterzog und ohne Ansehen der Person seiner Laune üblen Gewohnheit folgte; denn in Berlin ist mindestens jeder zweite Tag Aschermittwoch.³²

Der aufgelesene Wind ohne tiefere Bedeutung wird nun im musikalischen Sinne phrasiert, indem ein größerer Bogen geschlagen wird, bei dem der Wind stimungsästhetisch als Subtext anklingt, um sich an späterer Stelle als tiefes Motiv hörbar zu vergegenwärtigen. Vorerst spiegelt sich der Wind als flüchtiges Element, der den Gedanken von Constantius auf die Art und Weise des Reisens lenkt: Nicht die Fixpunkte im Sinne der Sehenswürdigkeiten charakterisieren das Reisen, sondern – auf Folie des Windes – das sich Herumtreiben lassen: „[...]“, so kann man den Dingen ihren Lauf lassen; bekommt zuweilen etwas zu sehen, was andere nicht sehen; übersieht das Wichtigste; bekommt einen zufälligen Eindruck, der nur für einen selbst Bedeutung hat.“³³

Die ironische Umkehrung zwischen Wichtigkeit und Zufälligkeit wird vom Wind inspiriert, indem die Dinge ihre Bestimmung vom Lauf des Windes erhalten. In der assoziativen Metaphorisierung des Windes kann dieser letztendlich selbst als Metapher des Geistes aufgefasst werden, der als Wind das windige Spiel der Ironie betreibt, das durch das „nur“ seine sokratisch verstellende Würze des Kleinmachens erhält. In der verkleinernden Geste scheint jedoch gleichzeitig das große Thema der Wiederholung insofern auf, als der zufällige Eindruck „für einen selbst Bedeutung hat“. – Als Bedeutung für das einzelne Selbst in seiner Selbstaneignung.

Verspielt spaziert der Gedanke weiter und widmet sich dem Berliner Theater, wobei die Gedankenbewegung wieder im Außen – bei den unterschiedlichen Institutionen ansetzt – um reflexiv ins innere Wesen des Theaters zu dringen. Ana-

eine dieser beiden Bestimmungen der Wiederholung gerichtet ist.“ (Glöckner, *Kierkegaards Begriff der Wiederholung*, 46)

32 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 26.

33 Ebd., 27.

log zu den unbedeutenden Orten ist es das unbedeutende Königstädter Theater, welches die Aufmerksamkeit von Constantius auf sich zieht. Auch hier spielt die ironisierende Geste des Kleinmachens eine Rolle, da dieses Theater in hierarchischer Absetzung zu den andern Institutionen nur der Belustigung dient und somit den aufklärerischen Zielen der Bildung und Belehrung nicht gerecht wird. Dass dort der ‚Talisman‘ – eine Posse von Nestroy – aufgeführt wird, bringt das Pseudonym „gleich wohlgestimmt“³⁴ wieder auf den eigentlichen Berlinplan zurück, zu schauen, ob eine Wiederholung möglich ist, da es die Posse beim letzten Berlinaufenthalt bereits besucht hat. Die entsprechende Auswertung wird jedoch liegen gelassen, um eine philosophische Reflexion über das Theater jenseits des Aufklärungsdiskurses zu tätigen. Die darin verhandelte Schauspielkunst spiegelt gleichzeitig die lustvolle Machart dieser Wiederholungsschrift als eine äußerst theatralische wider, indem sich Kierkegaard in unterschiedliche Persönlichkeiten اسپالتet:

Es gibt wohl keinen jungen Menschen mit etwas Phantasie, der sich nicht einmal von dem Zauber des Theaters gefesselt gefühlt und sogar gewünscht hätte, selbst mit in jene künstliche Wirklichkeit hineingerissen zu sein, um als Doppelgänger sich selbst zu sehen und zu hören, sich selbst in seine größtmögliche Verschiedenheit von sich selbst abzuspalten und doch so, daß eine jede Verschiedenheit wiederum ein Selbst ist. Natürlich äußert sich eine solche Lust in einem sehr jungen Alter. Nur die Phantasie ist aufgewacht zu ihrem Traum von der Persönlichkeit, alles andere schläft noch fest. In einer solchen Selbstanschauung der Phantasie ist das Individuum nicht eine wirkliche Gestalt, sondern ein Schatten, oder richtiger, die wirkliche Gestalt ist unsichtbar zugegen und begnügt sich daher nicht damit, nur *einen* Schatten zu werfen, sondern das Individuum hat eine Mannigfaltigkeit von Schatten, die alle ihm gleichen und die augenblicksweise gleichberechtigt sind, es selbst zu sein. Die Persönlichkeit ist noch nicht entdeckt, ihre Energie kündigt sich nur an in der Leidenschaft der Möglichkeit.³⁵

Damit ist Kierkegaards ureigenstes Drama in Szene gesetzt, der sich in dieser Schrift selbst in die Persönlichkeiten des jungen Menschen und des Pseudonyms اسپالتet, um den Traum von der Persönlichkeit zu spinnen und gleichzeitig den Traum der Wiederholung anzudeuten, der in diesem Schattenspiel mitdreht, um die Persönlichkeit zu entdecken³⁶. Das Spannungsverhältnis zwischen der Ein-

34 Ebd., 27.

35 Ebd., 27f.

36 Vgl. dazu auch den bedeutsamen Tagebucheintrag in Gilleleje, den 1. Aug. 1835, in dem Kierkegaard die Theater-Problematik im Spannungsfeld zwischen ästhetischer

deutigkeit der wirklichen Person und der Mehrdeutigkeit möglicher Personen lässt sich nochmals ins erwähnte Verhältnis zwischen Pathos und Stimmung setzen. Die Dramatisierung des Selbst bedeutet, dass sich mögliche Stimmen verkörpern und sich auf die *eine* Stimme beziehen, die aber noch nicht entdeckt ist. Sie ist unsichtbar bzw. gestaltlos. Ihre unkörperliche Energie steht dabei in Relation zur Leidenschaft der verkörperten Möglichkeiten.

Die prismatische Perspektivierung wird an der Idee des Theaters entwickelt, durch welche das Selbst dramatisiert wird. Die entsprechende Bühne wird dabei zum eigentlichen Ort des Experiments und des versuchenden Essays, der das Selbst sucht – und auf der Folie des Theaters zu wiederholen versucht. Prekär dabei ist der Status der künstlichen Wirklichkeit, in welcher Person und Maske (Persona) unheimlich-schattenhaft schillern, aber gleichzeitig vom Stachel einer ambivalenten Freiheit belebt werden. Die Zweideutigkeit dieser Freiheit nährt sich aus dem wirklichen Ernst der leidenschaftlichen Möglichkeit, der das Können im wortwörtlichen Sinne der *Posse* eingeschrieben ist. Dass die Wiederholung in dieser Spannung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit angesiedelt ist, zeigt sich bei Plessners anthropologischen Konzeption des Menschen als Mängelwesen: „Daß ein jeder ist, aber sich nicht hat; [...]“.³⁷ Diese Asymetrie entspringt bei Plessner der existenziellen Bedingung der Verkörperung, im Verhältnis zum eigenen Leib. Ein Verhältnis, bei dem sich die ambivalente Lücke im Sinne der Verkörperung folgendermaßen charakterisieren lässt: „Sie entzieht und verbindet von vornherein den Menschen mit sich als Leib – und nun müssen wir sagen: auch als denjenigen, welcher diesen Leib besitzt.“³⁸ In der brüchigen Selbstreferentialität des „mit sich als Leib“ werden wir in der Imitation (Wieder-

und religiöser Existenz vorwegnimmt: „Darum konnte ich wünschen, Anwalt zu werden, damit ich, indem ich mich in die Rolle eines anderen versetzte sozusagen ein Surrogat für mein eigenes Leben bekommen könnte und durch die äußere Abwechslung eine gewisse Zerstreuung fände. Was mir fehlte, war: *ein vollkommen menschliches Leben zu führen*, und nicht bloss eines der Erkenntnis, so daß ich dadurch dazu gelangte, meine Gedankenentwicklungen auf etwas zu gründen – ja auf etwas, das doch in jedem Fall nicht mein eigen ist, sondern auf etwas, das zusammenhängt mit den tiefsten Wurzeln meiner Existenz [...], durch die ich sozusagen eingewachsen bin in das Göttliche, daran festhänge, wenn auch die ganze Welt zusammenstürzt. Siehe, *das ist es, was mir fehlt, und dahin strebe ich*.“ (Kierkegaard, *Tagebücher 1834-1855*, 45) Interessanterweise lässt sich dieses Streben als Koinzidenz zwischen Text und Existenz deuten, was durch das Wortfeld des Gewebes assoziativ entsteht.

37 Plessner, *Die Frage nach der Conditio humana*, 195.

38 Plessner, *Der imitatorische Akt*, 454.

holung) als Verkörperung auf unseren Leib zurückgeworfen, was die Dichotomie zwischen Schein und Sein transzendiert³⁹. Oder: Ein guter Schauspieler weckt diesen Eindruck, indem er im existenziellen Sinne Persönlichkeit imitiert, so dass der Mangel im Medium der Kunst schwimmt: „Er [der Darsteller] ist *nur*, wenn er sich *hat*.“⁴⁰ Darin begründet sich die Schnittstelle der ambivalenten Selbstaneignung zwischen Kierkegaard und Plessner. Folgende Stelle bei Plessner schreibt sich förmlich ein in den Theaterdiskurs zu Constantins Posse, um die hermeneutische Dimension der Selbstauslegung auf der Bühne der Möglichkeiten zu inszenieren:

Dieser Identifikation geht beim künstlerischen Darsteller ein besonderer Bildentwurf voraus, dem er in seiner Verkörperung sich angleicht. Sein Spiel beruht auf der hierfür geforderten Abspaltung eines Selbst, das er in der Rolle zu sein hat, einer Abspaltung, die ihm, wie die soeben kurz angedeuteten Stilformen beweisen, auf sehr verschiedene Weise möglich ist. [...] Anders gefragt: wäre es dem Menschen möglich, in einer ihr vorgespielten Figur „sich“, eine Seite, eine Möglichkeit von sich, einen Menschen im Lichte einer Idee wiederzuerkennen, wäre es ihm möglich, die Figur auf die Beine zu stellen, wenn er nicht von Natur bereits „etwas vom“ Schauspieler in sich hätte? Muß er nicht in dieser Hinsicht das schon sein, zu dem er sich macht? Enthüllt der Schauspieler nicht, wenn sein Darstellungsbereich der Möglichkeit nach unbegrenzt ist, jedenfalls in einer besonderen Hinsicht die menschliche Konfiguration?“⁴¹

39 Vgl. dazu den Aufsatz *Zur Philosophie des Schauspielers* von Georg Simmel. Darin umkreist er diese Dichotomie, indem er im Schauspieler ein metaphysisches Paradox verkörpert sieht, welches die banale Logik von Sein und Schein wie folgt überschreitet: „Indem der Schauspieler hier, was ihm sonst der Dichter vorzeichnet, selber schuf, indem also die Problematik der Kunst, die über eine schon fertige Kunst kommt, nicht bestand, war doch das Wesentliche und Spezifische des Schauspielertums genau dasselbe, was es in den späteren Fällen war: die Erzeugung eines Bildes von Persönlichkeit und Schicksal, die nicht Persönlichkeit, die nicht Persönlichkeit und Schicksal des vorzeigenden Individuums sind. Indem dies aber nicht Verstellung und Lüge ist (da es nicht Realität vortäuschen will), indem dieses Ein-Anderer-Sein vielmehr aus der tiefsten, eigensten Wesens- und Triebsschicht des Individuums hervorgeht, erzeugt sich in dieser Paradoxe das spezifisch künstlerische Phänomen.“ (Simmel, *Zur Philosophie des Schauspielers*, 248)

40 Plessner, *Zur Anthropologie des Schauspielers*, 409.

41 Ebd., 410.

Diese Frage mitnehmend wollen wir uns wieder dem possentreibenden Wind widmen, der sich zur großen Metapher des Lebens und des Geistes konfiguriert. Gleichzeitig findet die musikalische Phrase einen Abschluss, indem die unterschiedlichen Wind-Motive zu einem einheitlichen Beweggrund zusammenfließen. In dieser Synthese bündeln sich nun wesentliche Stränge des Stimmungs- und Theaterdiskurses, um nun bildhaft den Traum der Wiederholung hörbar zu machen, indem der Wind personalisiert wird – sich verkörpert:

Wenn man in einer Berggegend den Wind tagaus und tagein, unerschütterlich, unverändert dasselbe Thema vortragen hört, so ist man vielleicht für einen Augenblick versucht, von der Unvollkommenheit zu abstrahieren und dann sich zu freuen über dieses Bild der Konsequenz und Sicherheit der menschlichen Freiheit. Man denkt vielleicht nicht daran, daß es einen Augenblick gab, da der Wind, der nun viele Jahre seine Wohnung zwischen diesen Bergen hat, als ein Unbekannter in diese Gegenden kam und sich verwildert und kopflos hineinstürzte zwischen die Klüfte, herab in die Berghöhlen, jetzt ein Heulen hervorbrachte, über das er beinahe selbst stutzte, nun ein hohes Gebrüll, vor dem er selbst flüchtete, nun einen Klage-ton, bei dem er selbst nicht wußte, wo er herkam, nun einen Seufzer aus der Angst des Abgrundes, so tief, daß der Wind selbst bange wurde und einen Augenblick zweifelte, ob er in diesen Gegenden wohnen dürfte, jetzt ein lyrisch ausgelassenes Hosassa, bis er, nachdem er sein Instrument kennengelernt hatte, alles dies zusammenarbeitete zu der Melodie, die er nun von Tag zu Tag unverändert vorträgt.⁴²

Sein Instrument zu kennen bedeutet, die eigene Bestimmung zu finden, die sich in einem nach vorwärts gerichteten, offenen Prozess ereignet, indem die unterschiedlichen menschlichen Saiten in Schwingung versetzt werden, um Stimmungen zu erzeugen. Zwischen der Bestimmung und der Stimmung gilt es die eigene Stimme zu entdecken. Bestimmung, Stimmung, Stimme: Was hier etymologisch durchschimmert, entspricht der Wiederholung als jene Verkörperung der Stimme, die zur eigenen wird. Der Wind als personifizierter Geist scheint im Hören auf sich selbst durch die Stimmungen hindurch zu seiner Stimme im Sinne der Bestimmung gefunden zu haben. Nur:

Aber des Individuums Möglichkeit will nicht bloß gehört werden, sie ist nicht wie die Luft bloß dahinbrausend, sie ist zugleich gestaltend, deshalb will sie zur gleichen Zeit gesehen werden. [...] Um da nicht einen Eindruck seines wirklichen Selbst zu bekommen, ist für das verborgene Individuum eine Umgebung erforderlich, leicht und flüchtig wie die Erscheinungen es sind, wie das schäumende Brausen der Worte es ist, die ertönen ohne Wi-

42 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 28f.

derhall. Eine solche Umgebung ist die szenische, die sich daher gerade eignet für das Schattenspiel des verborgenen Individuums. Unter den Schatten, in welchen er sich entdeckt, deren Stimme seine Stimme ist, ist vielleicht ein Räuberhauptmann.⁴³

Will heißen: So wie die Konstellation zwischen Constantin Constantius und dem jungen Menschen als eine belauernde aufgefasst werden kann, bei der sich der junge Mensch zunehmend versteckt und dann sogar flüchtet, so kann die Konstellation zwischen Ohr und Auge aufgefasst werden: Die Stimme will gleichzeitig gesehen werden, was durch die Verkörperung geschieht. Der Körper nimmt die Schwingung auf und erschafft so den spezifischen Ton – als ein Resonanzkörper, der gleichzeitig einer optischen Logik folgt und sich der Metapher des geistigen Auges fügt. Überträgt man diese physische Ebene zurück auf das Denken, so wird deutlich, dass das Denken als ein jeweils spezifisch gestimmtes Denken aufzufassen ist. Die Stimmung gibt dem Denken seine Gestalt. Rückblickend lässt sich feststellen, dass der verstimmte Logos zu einer präkognitiven Stimme fand, die aber selber auch an das reflexive Bewusstsein gebunden ist. An eine Immanenz, die letztlich mit der Perspektive von Constantin Constantius steht und fällt, der bis jetzt ja auch den Text entsprechend bewegt hat – im Sinne einer reflexiven Dichtung.

Noch einmal: Der Wind als Geist folgt seiner akustischen Matrix, indem er auf sich hört, seinen Grundton sucht und seine Stimme erprobt. Aber der Mensch ist nicht Geist allein, sondern eine Synthese aus Körper und Geist. Dies führt in der Summe zu einem doppelten Bruch in einem Gefüge, das der Vorstellung prästabilisierter Harmonie Lügen straft: Der Körper durchbricht den Geist und die Reflexion bricht die lebendige Stimme der Innerlichkeit, den Strom des Lebens.

Diese Brüchigkeit zwischen den widerhallenden Schatten akustischen und optischen Denkens lässt sich wiederholt poetologisch spiegeln, wobei wir die Schraube um eine Drehung weiter in den Text gebohrt haben: Die Energie der persönlichen Stimme bindet sich an die Gestalt gebende Dimension leidenschaftlicher Möglichkeit an. Auf den Text bezogen bedeutet dies nun aus innigster Notwendigkeit, dass er von seiner Rhetorik lebt. Dies sind nicht im banalen Sinne rhetorischer Figuren, die ornamental den Text schmücken könnten, sondern im basalen Sinne einer Stimme/Rede, die den Text durchweht, ihn durchströmt: die Rhetorizität des Textes. Constantin Constantius prägt bis anhin eine solche, bei der Stimme – Stimmung – Theatralität einen Dreiklang bilden: Die Stimme des Texts oder jene im Text oder durch den Text?! wird in seinem Körper – dem Textkörper – sichtbar. Der Text selbst wird zur szenischen Umgebung, zum

43 Ebd., 29.

Schattenspiel. Oder: Die Energie der existenziellen Wiederholung (ver)kleidet den Textkörper und kündigt im Durchscheinen von der hörbar akustischen Gegenordnung der darin angelegten Stimme. Als Denkwiderstand eines vorstellenden Bewusstseins, das die Stimme hinter oder über der Vorstellung zu hören versucht.

Aus der Bewusstseinsperspektive von Constantius würde die Wiederholung im utopischen Ideal gelingen, wo Körper und Geist verschmelzen und ununterscheidbar werden, wo Ohr und Auge koinzidieren, und so der Beobachter nicht mehr zuerkennen wäre, weil keine störende Reflexivität den Lebensstrom brechen könnte. Gelingende Wiederholung wäre da – jetzt – im absoluten Präsens als eine sich nach vorwärts bewegende Erinnerung: Die Wiederholung.

Diese Gestaltung des Lebensstoffes sieht Constantius durch den Darsteller Beckmann ideal konfiguriert, der durch seine Performanz – gerade in der naiven Kunstform der Posse⁴⁴ – die (Bühnen)Wirklichkeit erschafft:

Das Personal am Königstädtischen Theater ist einigermaßen nach meinem Wunsche zusammengesetzt; [...]. Beckmann ist ein ausgesprochen komisches Genie, das rein lyrisch wie ein durchgehendes Pferd im Komischen davonstürmt, sich nicht durch Charakterzeichnung hervortut, sondern durch Übersprudeln in Stimmung. Er ist nicht groß in dem künstlerisch Kommensurablen, sondern bewundernswürdig in dem individuell Inkommensurablen. Er bedarf keiner Unterstützung durch das Zusammenspiel, durch Szenerie oder Arrangement, eben weil er in der Stimmung alles selbst mitbringt; zur gleichen Zeit, da er übersprudelt in Ausgelassenheit, malt er sich selbst seine Szene, jedem Theatermaler zum

44 Dass die Gattung der Komödie eine besondere Affinität zum anthropologischen Anliegen aufweist, führt Rudolf Behrens erkenntnisreich aus: „Die Charaktere gelten der Komödie dabei als Schriftzüge, die nicht unbedingt die Natur oder Gott, sondern das Leben, die jedem vertraute, alltäglich erfahrbare soziale Mechanik, der Person eingezeichnet hat. Die Komödie ist deshalb schon von ihren elementaren poetischen Voraussetzungen her eine anthropologische Veranstaltung. [...] Wie keine andere Gattung insistiert die Komödie nämlich darauf, daß das vorgeführte Spiel ein verkörpertes Spiel ist, eine Verpuppung von Menschenbildern in leibhaftigen Schauspielern. Die prekäre charakterliche Geformtheit des komischen Helden wird so in der stabilen, nach außen gekehrten Formung des Charakters durch den Schauspieler aufgefangen. Deshalb unterläuft jede Komödie tendenziell den illusionsbildenden Anspruch auf Mimesis, indem sie ihr eigenes Vorführen zur Schau stellt. Die Komödie tendiert entsprechend auch im Gegensatz zu vielen anderen Gattungen von Natur aus zum Spiel im Spiel, zum Herausfallen des Schauspielers aus der Rolle, zum Bruch der Illusion.“ (Behrens, *Goldoni und die Anthropologie des Schauspielers*, 183f.)

Trotz. Was Baggesen von Sara Nickels sagt, daß sie auf die Bühne gestürzt komme, eine ländliche Gegend nach sich ziehend, das gilt von B. in einem guten Sinne, nur daß er gegangen kommt. Auf einem eigentlichen Kunsttheater sieht man selten genug einen Schauspieler, der wirklich gehen und stehen kann. Ich habe wohl ganz vereinzelt einen solchen gesehen; aber was B. vermag, habe ich nie zuvor gesehen. Er kann nicht bloß gehen, er kann auch *gegangen kommen*. Dies Gegangenkommen ist etwas ganz anderes, und durch diese Genialität improvisiert er zugleich die ganze szenische Umgebung. Er kann einen wandernden Handwerksburschen nicht bloß darstellen, er kann gegangen kommen wie ein solcher, und zwar so, daß man alles erlebt, vom Staub der Landstraße aus die lächelnde Kleinstadt erblickt, ihren stillen Lärm hört, den Fußsteig sieht, der dort unten um den Dorfteich läuft, wenn man da beim Schmied abbiegt – wo man B. kommen sieht mit seinem kleinen Bündel auf dem Nacken, seinen Stock in der Hand, sorglos und unverdrossen.⁴⁵

So wie Diogenes durch seine wiederholte Bewegung den Diskurs über die Art und Weise der Repräsentation gegen die statischen Eleaten in Bewegung gebracht hat, um Bewegung in das ontologische Verhältnis zwischen Sein und Denken zu bringen, so kulminiert nun dieser Diskurs im Auftritt Beckmanns. Dieser Schauspieler radikalisiert die Frage nach der Repräsentation dahingehend, dass er im Akt der nachahmenden Verkörperung nicht bloß eine Figur im Sinne der Repräsentation darstellt, sondern – im metaphysischen Sinne Simmels – „durch Übersprudeln in Stimmung“ erschafft. Die Metapher der Quelle deutet an, dass ein Quellpunkt umkreist wird, aus dem das Selbst zu entströmen scheint, dessen Wertschöpfung im „individuell Inkommensurablen“ angelegt ist. Das Wesen des Nicht-Adäquaten quillt aus der Bewegung selbst hervor, so dass Beckmann in eigenwilliger Formulierung nicht bloß geht und eine Gangart repräsentiert, sondern gegangen kommt. Die Kursivierung hebt die Inkommensurabilität förmlich hervor, deren eigenwillige Individualität sich gerade in den dänischen Sprachstrukturen spiegelt⁴⁶.

45 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 35f.

46 Müller-Wille untersucht die Theatralität des philosophischen Textes, indem er diese an Kierkegaards Verhältnis zum zeitgenössischen Unterhaltungstheater bindet. Constantius' Beobachtungen zu Beckmann vertieft Müller-Wille im Kontext des dänischen Idioms, wobei er der Spur von Samuel Weber folgt: „Im Gegensatz zu Risum geht er [Samuel Weber] dabei ausführlich auf die Verwendung des Partizip Präsens in der merkwürdig klingenden Formulierung ‚komme gaaende‘ (buchstäblich ‚gehend kommen‘) ein. Die Ästhetik der theatralen Repräsentation werde durch diese Formulierung in sich gebrochen und ad absurdum geführt. Der Schauspieler Beckmann re-

Constantius betritt nun das Königstädter Theater, um bald feststellen zu müssen, dass die wiederholte Aufführung des *Talisman* zum Scheitern verurteilt ist. Constantius verlässt enttäuscht das Theater, mit dem Verdacht, dass es keine Wiederholung gibt. Der wiederholte Theaterbesuch lässt den Verdacht erhärten, dass es keine Wiederholung gibt: „Meine Entdeckung war nicht bedeutend, und doch war sie bemerkenswert; denn ich hatte entdeckt, daß es überhaupt keine Wiederholung gab, und dessen hatte ich mich vergewissert, indem ich dies auf alle möglichen Weisen wiederholte.“⁴⁷ Die slapstickartige Lachnummer dieser Wiederholung wirft gleichzeitig ihren zwielichtigen Schatten auf die unmittelbar vorausgegangene reflexive Höhe der Gedanken über das Unterhaltungstheater, die der Einstimmung dienten und Erwartungen an die Aufführung weckten – bzw. Erwartungen an die Wiederholung: dass der Gedanke das Bewusstsein stimmt bzw. vorwärts bewegt und Emotionen entstehen lässt. Weil die Reflexion *per se* im Modus der Repräsentation steht, *muss* diese scheitern, da sie selber nicht gegangen kommen kann. Deshalb ist dieses Scheitern ernsthaft komisch aufgeladen, da der Gedanke sozusagen stets auf der Bananenschale reiner Existenz ausrutscht. Diese lächerliche Geste wiederholt dann auch jenen Ausgangspunkt romantischer Ironie, an dem Constantin Constantius vor der Bekanntschaft des jungen Menschen stand. Folgende längere Textpassage leitet im Zeichen der romantischen Ironie den Abschluss des ersten Teiles der Wiederholungsschrift ein, der als lustvolles Scheitern einen Übergang zum zweiten Teil dieser Schrift bildet. Das lustvolle Scheitern spielt sich im Rahmen einer Eudaimonie⁴⁸ ab, die

präsentiere kein Gehen mehr, sondern führe die Bewegung gehend, d.h. als einen noch im Vollzug befindlichen, unabgeschlossenen Akt, vor. Weber nutzt die Passage, um diese spezifische Form theatraler Performanz in einen Zusammenhang mit der unabgeschlossenen und offenen Reflexionsform zu setzen, welche die Wiederholung vom Denken der erinnernden Repräsentation abgrenzt.“ (Müller-Wille, *Kierkegaard, das Vaudeville und die Posse*, 224f.)

47 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 42.

48 Dieser antikisierende Begriff lehnt sich an ein ethisches Konzept an, der die Lebensführung des Menschen ins Zentrum rückt und dabei der Verbindung zwischen Geist und Emotionen Bedeutung gibt. Die entsprechende Verwebung wird beim jungen Menschen im zweiten Teil der Wiederholungsschrift eine zentrale Rolle einnehmen und sie verweist bereits auf eine jüdische Lesart, die mit A. J. Heschel entwickelt wird. In diesem Kontext präzisiert Martha Nussbaum eine philosophisch-autobiografische ernst zu nehmende Subjektivität, die Emotionen als wesentlichen Bestandteil dieser Verwebung deutet, die hier Trauerarbeit bedeutet: „But so far we have left out, or so it seems, the most important thing of all, something that lies deep in ancient eudai-

nach der Möglichkeit von Zufriedenheit fragt. Dabei soll der Geist als absolut richtig gestimmt zu seinem Glück finden, indem Emotionen stimmig bewegt werden. Nur: dass sich die Bewegung zwischen Existenz und Geist nicht stimmen läßt, weil es dazwischen einen unversöhnlichen (Denk)Widerstand gibt. So läßt sich folgende Stelle als Ironisierung der progressiven Universalpoesie lesen, die trotz lebendiger Vorwärtsbewegung zum Scheitern verurteilt ist. Constantin Constantius scheint sich dem konjunktivischen Charakter dieses Nichtortes bewusst zu sein und nähert sich ironisch dem darin enthaltenen Problem romantischer Ironie. Denn es klappt eine unheilbare Wunde zwischen der Wiederholung und dem *Prinzip* der Wiederholung, zwischen dem Leben und der *Idee* des Lebens:

Ich stand eines Morgens auf und befand mich ganz ungewöhnlich wohl. Dies Wohlbefinden nahm gegen jede Analogie den Vormittag hindurch zu, präzise um ein Uhr war ich auf dem Höhepunkt und ahnte das schwindelnde Maximum, das auf keinem Gradmesser des Wohlseins angeführt ist, nicht einmal auf einem poetischen Thermometer. Der Körper hatte seine irdische Schwere verloren, es war, als hätte ich keinen Körper, gerade weil jede Funktion ihr ganzes Befriedigtsein genoß, jeder Nerv sich freute um seinen- und des Ganzen willen, während jeder Pulsschlag als des Organismus Unruhe nur an das Wohlgefühl des Augenblicks erinnerte. Mein Gang war schwebend, nicht wie des Vogels Flucht, der die Luft durchschneidet und die Erde verläßt, sondern wie des Windes Wogen über der Saat, wie des Meeres sehnachtseliges Wiegen, das träumende Dahingleiten der Wolke. Mein Wesen war durchsichtig wie des Meeres abgründige Tiefe, wie das selbstzufriedene Schweigen der Nacht, des Mittags monologische Stille. Jede Stimmung ruhte in meiner Seele mit melodischer Resonanz. Jeder Gedanke bot sich an mit der Festlichkeit des tiefen Glückes, der törichte Gedanke nicht weniger als die reichste Idee. Jeder Eindruck war gehäutet, ehe er kam, und erwachte daher in mir selbst. Das ganze Dasein war wie verliebt in mich, und alles bebte in schicksalsschwangerer Entsprechung zu meinem Dasein, alles war in mir orakelhaft und alles Rätselhafte verklärt in meine mikrokosmische Seligkeit,

monism but that is never explicitly recognized. Emotions contain an ineliminable reference to *me*, to the fact that it is *my* scheme of goals and projects. They see the world from my point of view. The fact that it is *my* mother is not simply a fact like any other fact about the world: it is what structures the geography of the hole situation, and we can not capture the emotion without including that element. It's not just the fact that Betty Craven has died. It's the fact that Betty Craven is *my mother*. In short, the evaluations associated with emotions are evaluations from *my* perspective, not from some impartial perspective; they contain an ineliminable reference to the self." (Nussbaum, *Upheavals of Thought*, 52)

die alles in sich durchstrahlte, selbst das Unbehagliche, die langweiligste Bemerkung, den widerwärtigsten Anblick, den fatalsten Zusammenstoß. Wie gesagt, Punkt ein Uhr war ich auf dem Höhepunkt, wo ich das Allerhöchste ahnte, da beginnt plötzlich etwas in meinem einen Auge zu kratzen, ob es eine Augenwimper, eine Faser, ein Staubkorn war, ich weiß es nicht, aber das weiß ich, daß ich im selben Augenblick beinahe in den Abgrund der Verzweiflung stürzte, etwas, das jeder leicht verstehen wird, der doch so hoch oben schwebte wie ich und dabei an diesem Punkt zugleich mit der Prinzipienfrage beschäftigt war, wie weit überhaupt die absolute Zufriedenstellung zu erreichen ist.⁴⁹

Der stimmige Punkt innerhalb der Stimmungen wäre der mit sich identische Punkt, in dem das gefühlte Leben vom gedachten nicht zu unterscheiden ist. Die Ironie besteht dabei letztlich darin, dass der Gedanke – auch als ein gestimmter – an die Immanenz des sehenden Bewusstseins gekoppelt ist. Als Wunde des Bewusstseins, welches sich in der Stimmung nur immer zu sich selbst verhalten kann ohne dieses Selbst zu sein. Stimmung ist ein bewegtes Selbstverhältnis. Dass plötzlich etwas am Auge zu kratzen beginnt, ist ein ironischer Hinweis darauf, wie die Transzendenz in ihrer kleinsten Form das vermeintlich große sehende Bewusstsein stört und die Perspektive und Textbewegung von Constantin Constantius ad absurdum führt: Er scheitert an der Wiederholung! Der sich am Auge kratzende Beobachter tritt nun in den Hintergrund und macht Platz für die Perspektive des jungen Menschen. Die Wiederholungsschrift erhält hier – circa in der Mitte – seinen Zwischentitel: *Die Wiederholung...*

Bei genauerer Betrachtung wird hier strukturell wiederholt, was Constantin in Bezug auf die anstehende Theateraufführung aufführt: Nachdem er das Königstädter Theater vorgestellt hat, macht er auf den *Talisman* aufmerksam:

„Als ich nach Stralsund kam und in der Zeitung las, daß der ‚Talisman‘ in jenem Theater aufgeführt werden solle, wurde ich gleich wohlgestimmt. Die Erinnerung daran erwachte in meiner Seele, und als ich das erstmal dort war, war es, als ob dieser erste Eindruck nur eine Erinnerung in meine Seele hervorrief, welche weit zurück in die Vergangenheit wies.“⁵⁰

Danach schwingt er sich zu einer Theaterphilosophie auf, die in der Wiederholung von Personalität gipfelt, um auf dem Höhepunkt daran zu erinnern, dass „[d]er ‚Talisman‘ im Königstädter Theater aufgeführt werden [sollte]; die Erinnerung daran erwachte in meiner Seele, alles stand so lebendig vor mir, als wäre

49 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 43f.

50 Ebd., 27.

es das erstmal.⁵¹ Dies steht in Verbindung mit der Zeitangabe des Höhepunkts – präzise um ein Uhr – der im Duktus romantischer Unendlichkeitsrhetorik ausgemalt wird. Der Absturz erfolgt auf beiden Ebenen durch die Sphäre unkontrollierbarer und possenhafter Realität, die nicht gestimmt werden kann, sondern die *gegangen kommt* und überraschend aus der Transzendenz einbricht. Interessant ist dabei, dass über diese Aporie nicht reflektiert wird, sondern dass diese aufgeführt wird, indem die Stimme scheiternder Wiederholung ästhetischer Romantik imitiert wird. Constantius tritt hier – auf der Folie von Diogenes – als Stimmenimitator auf, indem er den fatalen Zusammenstoß zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit inszeniert und dekonstruiert: Das Wesen der romantischen Ironie wird unterwandert, um die Schlegel'sche Ironie der Ironie um eine weitere Volte zu drehen⁵² – und der Wiederholung einen neuen Raum⁵³ zu eröffnen. In diesem Sinne klingt der erste Teil förmlich aus, indem sich Constantius nochmals in der

51 Ebd., 40.

52 Vgl. dazu die Anm. 339 zu Rudolf Behrens: Es liegt in den poetischen Voraussetzungen der Komödie, dass sie ihr eigenes Spiel zur Schau stellt und durch den Spielcharakter zu einem Spiel im Spiel neigt. Diese Voraussetzungen lassen sich für eine Poetologie fruchtbar machen, bei welcher die Textualität bzw. das Schreibverfahren im Zentrum steht. In diesem Sinne deutet Müller-Wille Kierkegaards Auseinandersetzung mit dem Unterhaltungstheater als eine Spielform, die den Leser nicht bloß zu einem Zuschauer degradiert, sondern diesen für das Inkommensurable an der Textstruktur sensibilisiert: „Schließlich regt er [Kierkegaard] den Leser in einer weiteren Reflexionsstufe dazu an, kritisch über diese theatrale Art von philosophischem Sprachgebrauch zu reflektieren. Insgesamt drängt sich der Verdacht auf, dass Kierkegaard den Umweg über das Unterhaltungstheater nutzt, um über die Theatralität und Performativität seines eigenen Schreibens zu reflektieren, das sich in dieser Hinsicht an Konzepten der romantischen Ironie und besonders an dem Schlegelschen Diktum der ‚transzendentalen Buffonerie‘ zu orientieren scheint.“ (Müller-Wille, *Kierkegaard. Das Vaudeville und die Posse*, 229)

53 Der neue Raum gilt einerseits dem jungen Menschen in seiner Identifikation mit Hiob. Andererseits gilt dieser Raum einer zunehmenden Literarisierung der Philosophie, gerade aufgrund des vorausgegangenen reflexiven Scheiterns. Entsprechend interpretiert Sophie Wenerscheid den Übergang vom ersten zum zweiten Teil: „Als Ergebnis der Reise muss er verbuchen, dass eine Wiederholung nicht möglich ist. Das philosophische Konzept der Wiederholung wird so über die literarische Struktur des Textes negiert, eröffnet damit aber die Möglichkeit, den Begriff der Wiederholung literarisch zu wiederholen, d.h. zu verschieben.“ (Wenerscheid, *Das Begehren nach der Wunde*, 222)

Funktion des Stimmenimitators die Romantik weiter dekonstruiert: Das Posthorn als Inbegriff des Reisens und der romantischen Stimmung gerät in den Kontext des entwickelten Reise-Experiments der Wiederholung, was zur Folge hat, dass der Stimmungsdiskurs hier – an seinen (immanenten) Grenzen – abbricht, um das Scheitern der Wiederholung als Prinzipienfrage oder aus metaphysischem Interesse nochmals aufzuführen und weiter zu führen:

Es lebe das Posthorn! Das ist mein Instrument, aus vielen Gründen und namentlich aus dem, daß man niemals mit Sicherheit diesem Instrument den gleichen Ton entlocken kann; denn es liegt eine unendliche Möglichkeit in einem Posthorn, und wer es an seinen Mund setzt und all seine Weisheit dahineinlegt, der wird sich niemals einer Wiederholung schuldig machen, und wer anstelle einer Antwort seinem Freunde ein Posthorn überreicht zu beliebiger Benutzung, der sagt nichts, aber erklärt alles. Gepriesen sei das Posthorn, es ist mein Symbol. [...] Es lebe das Posthorn! Aber Reisen ist nicht der Mühe wert, denn man braucht sich nicht von der Stelle zu rühren, um überzeugt zu sein, daß es keine Wiederholung gibt.⁵⁴

Im Sinne von Wenerscheid beginnt sich die Wiederholung autopoetisch zu bewegen, was sich in der zunehmenden Literarizität des Textes zeigt. Sie charakterisiert diese Bewegung als Verschiebung, deren Schubkraft aus der Negativität einer potenzierten Ironie resultiert, die sich ihrerseits in einem Instrument verkörpert, das sich nicht instrumentalisieren lässt. Darin ist eine fundamentale Differenz eingeschrieben, die Derrida in seiner frühen Schrift *Die Stimme und das Phänomen* behandelt, um Husserls phänomenologischen Ansatz von der lebendigen Selbstgegenwart des Bewusstseins, das an die *Phoné* gebunden ist, radikal in Frage zu stellen bzw. als metaphysisches Konstrukt zu dekonstruieren, welche Derrida als *das* metaphysische Konstrukt schlechthin entlarvt.

Auch wenn Constantius das griechische Projekt eines erkennenden Bewusstseins kritisiert, das sich nach rückwärts erinnert, scheint er an der Differenz zu scheitern, die in der Vorwärtsbewegung angelegt ist. Anstatt die entstehende Differenz zu affirmieren, wird die scheiternde Wiederholung ironisch gebrochen und findet seinen Ausdruck in einer Hymne auf das Posthorn, die eigentlich eine Antihymne ist und gleichzeitig die „Verbindung zwischen Ausdruck und *Phoné*“⁵⁵ *avant la lettre* in Frage stellt. Die Wiederholung als Stimmensuche über Stimmungen scheitert an der Zeitigung eines Bewusstseins, das seiner eigenen Punktualität – Punkt ein Uhr – absoluter Vergegenwärtigung in der Bewegung

54 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 45.

55 Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 92.

hinterher hinkt. Entsprechend endet der erste Teil der Wiederholungsschrift mit einer Aporie des Zeitbewusstseins:

Du reiche Hoffnung der Jugend, warum hast du's so eilig; warum jagst du dem nach, was doch nicht da ist, du selbst ebensowenig! Fahr wohl! Du männliche Kraft! Warum stampfst du so stark auf die Erde, das worauf du trittst, ist eine Einbildung! Fahr wohl, du siegreicher Vorsatz, du erreichst gewiß das Ziel, denn du kannst ja die Tat nicht mit dir nehmen, ohne dich umzuwenden, und das kannst du nicht! Fahr wohl! Du Lieblichkeit des Waldes, als ich dich sehen wollte, warst du verwelkt! Fahr hin du flüchtiger Fluß, der einzige, der recht weiß, was er will, denn du willst nur fließen, dich ins Meer verlieren, das niemals voll wird!⁵⁶

Constantius versucht die Einheit von Denken und Stimme im Logos zu sprengen, indem er die Stimme als Stimmung theatralisiert. Dadurch wird die Stimme zwar existenzialisiert, aber sie bleibt doch im Bann eines lebendigen Bewusstseins, welches schon nahe der phänomenologischen Metaphorik am liebsten nur (vorwärts) fließen würde. Dass diese Form der Innerlichkeit nicht repräsentierbar – wiederholbar – ist, charakterisiert Derrida wie folgt:

Ohne den Abgrund zu verkleinern, der in der Tat die Retention von der Re-präsentation trennen kann, und ohne sich zu verhehlen, dass das Problem ihrer Bezüge kein anderes als das der Geschichte des „Lebens“ und des Bewußtwerdens des Lebens ist, muß man a priori behaupten können, daß ihre gemeinsame Wurzel die Möglichkeit der Wiederholung in ihrer allgemeinsten Form, die Spur im universalsten Sinne, eine Möglichkeit ist, die nicht nur der reinen Aktualität des Jetzt innewohnen, sondern sie durch die Bewegung der *différance* selbst konstituieren muß, die sie darin einführt.⁵⁷

Die Spur wird so zum Schlüsselbegriff, um die Problematik der Selbstvergegenwärtigung zu chiffrieren bzw. mit dem synonym verwendbaren Begriff der Differenz auszudifferenzieren. Eine Differenz, die grundsätzlich der Identität des Jetzt vorausgeht. Die Stimme wird im Da-Zwischen zur Spur. Im Sinne Kierkegaards führt die Spur in diesem Moment von Constantin Constantius zum jungen Menschen, der nun den Stimmungsdiskurs mit Pathos aufbricht – mit dem Ziel: die Wiederholung...

56 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 46.

57 Derrida: *Die Stimme und das Phänomen*, 92.

5.1.2 Der junge Mensch: Eine Philosophie mit Pathos bricht auf

„Pathos als Energie heisst leidenschaftliche Bewussheit eines Zustands, Pathos als Erscheinung das gefühlte Übermaan Geste, und Pathos als Wirkung – Leid. Pathos ist der Grund der Kunst – und Sympathie der des Kunstgenusses.“

RUDOLF LEONHARD, VOM PATHOS

Constantin Constantius hat seine Theorie aufgegeben und lässt sich treiben; im Wissen dass (ihm) die Wiederholung (zu) transzendent ist. Gleichzeitig äußert er seine Zufriedenheit darüber, dass der junge Mensch nicht Halt und Antwort in der akademisch anerkannten Philosophie – sprich bei Hegel – sucht, sondern sich am biblischen Hiob orientiert, der zum Typus des privatisierenden Denkers stilisiert wird. Dabei akzentuiert das Private nicht nur den Gegensatz zur Öffentlichkeit, sondern verweist gleichzeitig insofern auf seine begriffliche Herkunft, als der Privatdenker einer auktorialen Dimension *beraubt* wird. Die Orientierung an der biblischen Leidensfigur verunmöglicht den souveränen Blick aus der Vogelperspektive, da es die lebensweltliche Situativität in einem radikalen Sinne nicht erlaubt. Diese Perspektivierung ist insgesamt für die Hiob-Rezeption bei Kierkegaard prägend. Der akademische Zugang *zum* Text und *zur* Hiobsfigur bricht weg und wird durch eine existenzialisierte Interpretation ersetzt, die Hiob *in* seiner Körperlichkeit und *in* seiner Situativität aufsucht:

Glücklicherweise sucht mein Freund also keine Aufklärung bei irgendeinem weltberühmten Philosophen oder bei irgendeinem Professor *publicus ordinarius*; er nimmt seine Zuflucht bei einem privatisierenden Denker, der einmal die Herrlichkeit der Welt besaß, aber sich später vom Leben zurückzog – mit andern Worten, er nimmt seine Zuflucht zu *Hiob*, der nicht auf einem Katheder Figur macht und mit beruhigenden Gesten einsteht für die Wahrheit seiner Sätze, sondern der an der Herdstelle sitzt und sich mit Topfscherben kratzt und, ohne diese Tätigkeit zu unterbrechen, flüchtige Winke und Bemerkungen hinwirft.⁵⁸

Dieses aus der Situation gestimmte Sprechen lässt uns vorerst nochmals den entscheidenden Unterschied zwischen Constantin Constantius und dem jungen Menschen bedenken. Constantin Constantius Stimmungsgehäuse wird aufgebrochen, welches sich durch das bewegte Selbstverhältnis auszeichnete, aber es nicht zuließ, darüber hinauszukommen. In diesem Verhältnis liegt zwar die

58 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 53.

Struktur eines dynamisch-existenzialisierten Stimmungsbewusstseins, welches die statische Referenzialität des substanziellen Logos aufgebrochen hat, aber als Verhältnis an die Matrix des beobachtenden Auges gebunden bleibt. Deshalb gelingt auch nicht der Durchbruch zur angestrebten Vorwärtsbewegung der Erinnerung.

Hiob als Referenz des jungen Menschen steht mit seinem Aussatz außerhalb der genannten Ordnung. In seinem Leiden wird er derart auf sich zurückgeworfen und davon affiziert, dass er gar nicht die Möglichkeit hat, sich zu sich selbst zu verhalten, da das Selbst im Leiden radikal bewegt wird: Hiob kratzt sich ohne Unterbrechung mit Topfscherben. In dieser Form der Selbstbewegung deutet sich einerseits die verinnerlichende Intensivierung an, welche durch die Stimmung vorbereitet wurde. Andererseits zeichnet sich *Pathos* durch eine zunehmende Komplexität aus: In der Selbst-Bewegung als ein sich bewegendes und gleichzeitig bewegtes Selbst vermischen sich Aktivität und Passivität auf eine Art und Weise, die es nicht mehr erlaubt, Pathos auf den passiven Charakter des Leidens und Erleidens zu reduzieren. Die spezifische Art berührt bzw. affiziert⁵⁹ zu werden, erzeugt vielmehr eine ausnehmende Wirklichkeit, die aktiv erprobt wird, indem man auf die Probe gestellt wird: sich aussetzt und ausgesetzt wird. Diese vertrackt-verschlungene Dynamik spielt beim jungen Menschen eine zentrale Rolle, da er als seine „Methode“ sich der Lektüre aussetzt, indem er den Text *Hiob* existenziell begeht, sich bewegen und im elementaren Sinne des Pathos vom Text so berühren lässt, so dass dieser in seiner intensiven Relektüre zur philosophischen Herzensangelegenheit der Wiederholung wird. Als ein kreisendes Lesen, das sich dem Stachel des Nichtverstehens aussetzt, um sich letztendlich als entsprechende Textbewegung und Poetologie zu gebärden. Und: dem Lesen eine intime und private Stimme zu geben und sie vor allem hörbar zu machen:

59 Kathrin Busch plädiert für eine Ästhetik des Pathischen, bei welcher der Begriff der *Ansteckung* konstitutiv ist, um eine Form der bedeutsamen Übertragung jenseits konventioneller Mitteilung zu bedenken: „Ansteckung stellt daher eine Berührung durch Fremdes oder Anderes dar, die eine Transformation des Eigenen, ein Anderswerden zur Folge hat. Im Unterschied beispielsweise zur ästhetischen Einfühlung kann sich solche Transformation bis in körperliche Vorgänge hinein auswirken. Ansteckung vermag außerdem als Gegenbegriff zur hermeneutischen Ästhetik zu fungieren, insofern nicht Verstehen oder Auslegen des Mitgeteilten ausschlaggebend ist, sondern Ansteckungsprozesse diesseits von Verständigung wirksam werden.“ (Busch, *Ansteckung und Widerfahrnis*, 54)

Wenn ich Hiob nicht hätte! Es ist unmöglich, zu beschreiben und zu nuancieren, welche Bedeutung und welche mannigfache Bedeutung er für mich hat. Ich lese ihn nicht, wie man ein anderes Buch mit den Augen liest, sondern ich lege dies Buch gleichsam auf mein Herz und lese es mit den Augen des Herzens, verstehe wie in *clairvoyance* das einzelne auf die verschiedenste Weise. Wie das Kind ein Lehrbuch unter seinen Kopf legt, um sicher zu sein, daß es seine Lektion nicht vergessen hat, wenn es am Morgen aufwacht, so nehme ich das Buch nachts mit mir ins Bett. Jedes Wort ist Nahrung, Kleidung und Heilmittel für meine kranke Seele. [...] Das stehe ich auf und lese mit lauter Stimme, beinahe rufend, die eine oder andre Stelle aus ihm, oder ich öffne das Fenster und schreie seine Worte hinaus in die Welt. [...] Obgleich ich das Buch immer wieder gelesen habe, bleibt jedes Wort mir neu. Jedesmal, wenn ich darankomme, wird es neu geboren oder wird ursprünglich in meiner Seele. [...] Ich kann nicht verstehen, was es ist, das die Ältern so leidenschaftlich macht. Ich kann nicht daraus klug werden, worum sie sich streiten, und doch kann ich es nicht lassen, zuzuhören. [...] Dann wache ich auf und beginne wieder ihn zu lesen mit aller Kraft und meinem ganzen Herzen. Dann verstumme ich plötzlich, ich höre nichts mehr, sehe nichts, nur in dunklen Umrissen ahne ich Hiob, der am Herde sitzt, und seine Freunde; aber keiner sagt ein Wort, doch dieses Schweigen birgt alle Schrecken in sich, wie ein Geheimnis, das niemand zu nennen wagt.⁶⁰

Die Referenzen zwischen Leser und Text brechen – insbesondere als Nachhall auf die Wortlosigkeit – zusammen, da der junge Mensch den Text nicht bloß liest oder den Versuch unternimmt, den Sinn einzuordnen, was dem koordinativen Wissen Roland Barthes entsprechen würde, sondern sich vom *punctum* des Texts bestechen, bzw. verwunden lässt⁶¹ und einen textuellen Aussatz erleidet. Das Textverständnis setzt aus, aber fährt ein. – Der junge Mensch erfährt dabei den Text mit Haut und Haar und wird mit ihm intim, weniger weil er diesen mit sich ins Bett nimmt, sondern aufgrund einer Wissensform, bei der Ciorans fragmentarisches Motto im zweiten Teilsatz geheimnisvoll anklingt und -schwingt: „Und das menschliche Herz – offene Wunde Gottes.“ Der Gedankenstrich trennt und verbindet gleichzeitig den Menschen mit Gott. Aus diesem oszillierenden Paradox ergeben sich „mannigfache Bedeutungen“, deren Vielfalt unabgeschlossen ist. Die dabei entstehende Klarsicht rückt in die Nähe eines prophetischen Bewusstseins, das in der Leseerfahrung unerschöpflicher Bedeutung und nicht

60 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 66f.

61 Die Lesewunde im Sinne des Pathos bringt Elisabeth Strowick auf den wunden Punkt: „Mit allen Sinnen das Buch berührend, findet er sich in einer Textaffektion bzw. – affäre, die ihn erschüttert und in Bewegung versetzt.“ (Strowick, *Passagen der Wiederholung*, 122)

eindeutiger Sinnzuweisung ein eben intimes Wissen „mit den Augen des Herzens“ erwirbt. Oder in der judaistischen Akzentuierung: in einem lauschenden Denken, das den Text erhört. Die Transzendenz ereignet sich als Text, der in seiner Nichtassimilierbarkeit offen bleibt und dessen Offenheit sich im Leiden vertieft. Hiobs Aussatz bedeutet, sich dieser Dimension auszusetzen, um ein geheimes Band in Richtung Transzendenz zu setzen, sich ihr in letzter Konsequenz auszusetzen.

5.1.3 Exkurs: Ein Versuch in der experimentierenden Philosophie von Michel Henry

An dieser Stelle erlaube ich mir eine Art des kommentierenden Exkurses zu Michel Henry, nicht um vom Weg abzukommen, sondern weil die Um- und Nebenwege einen unvermeidlichen Bestandteil der Methode bilden, insbesondere in Bezug auf den vor uns hinschiebenden Begriff des Pathos. Im Sinne von Michel Henry wird Pathos zur Selbsterprobung. Dies in einer verschlungenen Dialektik zwischen erzeugen und bezeugen: im Brennpunkt schöpferischen Zeugens.

Henry versucht in seinem sperrigen und tautologisch anmutenden Werk die Phänomenologie von Husserl zu erneuern. Dabei radikalisiert er jene präreflexiven Elemente husserlscher Prägung, welche die Phänomenalität der Welt konstituieren und in den Tiefenschichten der Intentionalität verortet werden. Diese Radikalisierung „gründet“ letztlich in einer Entphänomenalisierung und Entontologisierung, um das entscheidende Momentum *vor* dem intentionalen Bewusstsein von etwas aufzuspüren: Im Offenbarungscharakter des Lebens selbst, die zu einer sogenannt radikalen Lebensphänomenologie entwickelt wird. Nicht das Bewusstsein, sondern das Leben hat transzendentalen Charakter. Bei der Arbeit am Begriff Pathos lässt sich auf dieser Folie eine markante Schnittstelle zum leidenden Kierkegaard-Hiob wie folgt umkreisen:

Denn gerade im Leben und in ihm allein schlägt der Trieb seine Wurzeln, insoweit er ursprünglich nichts anderes als die reine Subjektivität dieses Lebens ist, der Selbsterweis, den es erfährt, indem es sich selbst erträgt und sich sein eigenes Gewicht auflädt, bis dieses unerträglich wird. Sich von dieser schweren Last zu befreien, den Versuch zu unternehmen, von seiner Malaise oder seinem Leiden erlöst zu werden, lässt eine Bewegung im Leben entstehen, die von seinem eigenen Wesen herrührt und in der Tat den Trieb ausmacht. Weil das Leben sich ständig selbst affiziert, ohne sich irgendwie von sich distanzieren zu können, und es für sich selbst die größte Gefahr ist, versucht das Leben auf die

eine oder andere Weise, indem es zum Trieb wird und sich darin einbindet, diesen zu lenken.⁶²

Was als irrationales Element einer Lebensphilosophie missverstanden werden könnte, liegt im Versuch, das Leben selbst zur Sprache zu bringen, das bei Henry eine Christologie im Sinne des Johannes-Evangelium impliziert: Das anfängliche Wort wird mit göttlichem Leben identifiziert. Entscheidend ist dabei das gewonnene Verständnis der Selbstbewegung als Bewegung des sich selbst erzeugenden göttlichen Lebens. Der Wesenskern des Geistes liegt hiermit in der Selbstaffektion. Diese Eigentümlichkeit des Lebens bildet das vorontologische Band zwischen Gott und Mensch und relativiert ein zu enges Verständnis vom Affekt als ein Erleiden, Leiden oder sich verlieren in einer Leidenschaft, was eines vernünftigen Korrektivs bedürfte, wie es beispielsweise Aristoteles vorsah. Selbstaffektion *ist* für Henry geoffenbarte Wahrheit in ihrer vorontologischen Verfasstheit. Durch diese Umdeutung der Affektivität erhebt sich das Pathos zu einem Philosophem, wobei die oben erwähnte verschlungene Dialektik förmlich zur Poetologie transformiert wird. Leitend ist dabei ein phänomenologisches Grundverständnis, das nach den Gegebenheitsweisen und den damit korrelierenden Bewusstseinsakten fragt. Oder eben radikaler – nach der Gegebenheit des Lebens selbst:

Diese Selbstgebung, die eine Selbstoffenbarung ist, ist eine transzendente Affektivität, ein Pathos, in dem jedes Sich-selbst-Erfahren eben als pathisches, als affektives, im tiefsten Grund seines Seins möglich ist. So passiv diese Erfahrung auch sein mag, die das Leben ständig mit sich selbst in seiner pathischen Umschlingung macht, so wird sie dennoch nicht weniger vom Leben selbst hervorgebracht, und es ist diese Zeugung durch sich selbst des Lebens, die der starke Begriff der Selbstaffektion anzeigt. [...] Dieser starke Begriff der Selbstaffektion ist der des absolut phänomenologischen Lebens und ist nur ihm, das heißt Gott, angemessen.⁶³

Die Selbstgebung des Lebens als transzendente Affektivität verweist einerseits darauf, dass das Ich in diesem Modus der Selbst-Gebung in einer Urgeste des Empfangens verstanden werden muss, das sich selber in diesem Geschehen empfängt. So würde ich den mythisch anmutenden Begriff der Umschlingung übersetzen, um den Charakter der Passivität weniger als ein Erleiden, sondern vielmehr als Konstituierung einer metaphysischen Erfahrung zu akzentuieren: Es ge-

62 Henry, *Radikale Lebensphänomenologie*, 247f.

63 Henry, „*Ich bin die Wahrheit.*“ *Für eine Philosophie des Christentums*, 150.

schieht als Geschehen, wobei das Ich nicht mehr im subjekttheoretischen Sinne Herr im Haus ist. Andererseits beinhaltet diese Transzendentalität eine Möglichkeitsform, die dem Stimmungsdiskurs bzw. dem Verhältnis zwischen Stimmung und Pathos – zwischen Constantin Constantius und dem jungen Menschen, zwischen den Stimmen Kierkegaards – eine entscheidende Präzisierung generiert: Pathos liegt sozusagen hinter der Stimme; sie zu grundieren und zu bewegen impliziert gleichzeitig einen Still-Stand, der uns wiederholt an das Schweigen Abrahams erinnern lässt und uns Einlass zu Hiob gewährt; dies im Sinne des im affektiven Leben angelegten Nullpunkts:

Das Leid steigt aus der innersten Möglichkeit des Lebens selber empor; es gehört zu dem Prozeß, worin das Leben in jenem radikalen und unumgehbaren Sinne so in sich kommt, dass sich jedes „Sich-selbst-empfinden“ phänomenologisch in diesem uranfänglichen Leiden als „Sich-selbst-erleiden“ vollzieht. Das Leiden ist eine ursprünglich phänomenologische Befindlichkeit des Lebens. Nur von diesem allerersten Leiden aus ist jedes besondere Leid möglich. [...] Aus diesem Grund haben wir, als wir beispielsweise in jedem Schmerz dem darin enthaltenen Element reinen Leids begegnet sind, diese radikale Passivität als Pathos erkannt; das heißt die Unmöglichkeit, jenes unzerstörbare Band zu zerreißen, welches jede affektive Befindlichkeit insofern an sie selbst bindet, als es sowohl für ihre Affektivität wie für ihre Ipseität konstitutiv ist.⁶⁴

Dieser Umweg führt wieder zurück zum Leidensweg Hiobs, dessen Kratzen mit den Topfscherben nun auf Folie der Selbstaffektion gelesen werden kann und der Art und Weise, wie der Hiob-Text den jungen Menschen berührt und seinen Text in Bewegung setzt.

5.1.4 Die Selbstbewegung des Textes als Wirbel

In der existenziell gedachten Verschränkung – oder: nun Umschlingung – zwischen Philosophie und Theologie nistet sich gleichzeitig eine Poetologie ein, da die Entphänomenalisierung der Welt im Sinne des Vorgegenständlichen mit einer Verlebendigung des Wortes einhergeht. Die Sprache sucht sich neu – sie versucht sich sozusagen zu wiederholen, indem ihr (erkenntnistheoretischer) Referenzcharakter zur Ordnung der Welt als Kosmos zusammenbricht und an dieser Bruchstelle eine akosmische Dimension freilegt, die im jüdischen Denken virulent sein wird. Im entsprechenden Element des Pathos steht so nicht mehr das re-

64 Henry, *Affekt und Subjektivität*, 131.

flexive Verhältnis⁶⁵ zur Wiederholung im Raum, sondern die Wiederholung als Ereignis. In diesem Sinne impliziert Pathos eine spezifische Bewegung der Sprache und des Textes, jenseits von der aristotelischen Kategorie von der Wirksamkeit rhetorischer Rede beim Zuhörer. Pathos bildet dabei den entsprechenden Offenbarungsmodus in der Sprache. Bei Deleuze wird Pathos zum Merkmal einer Textbewegung, die sich der Repräsentation entzieht und mehr als Spur den Geist be- und erregt, indem die Metaphysik zur Bewegung des Überschreitens transformiert wird:

Sie wollen die Metaphysik in Bewegung, in Gang setzen. Sie wollen sie zur Tat, zu unmittelbaren Taten antreiben. Es genügt ihnen folglich nicht, bloß eine neue Repräsentation der Bewegung vorzulegen; die Repräsentation ist bereits Vermittlung. Es handelt sich im Gegenteil darum, im Werk eine Bewegung zu erzeugen, die den Geist außerhalb jeglicher Repräsentation zu erregen vermag; es handelt sich darum, aus der Bewegung selbst – und ohne Zwischenschritt – ein Werk zu machen; die mittelbaren Repräsentationen durch direkte Zeichen zu ersetzen; Schwingungen, Rotationen, Drehungen, Gravitationen, Tänze oder Sprünge auszudenken, die den Geist direkt treffen.⁶⁶

Der junge Mensch, der nun in einer Serie von Briefen – an Werthers ungestüme Genieästhetik erinnernd – sein Innerstes nach außen kehrt, setzt sich der ordnenden Sprache aus, um auf poetologischer Ebene die Ordnung des Textes auszusetzen und sich dabei zu erproben. Der Satz setzt aus. Poetologischer Aus-Satz fließt zum Adressaten. Nicht an Wilhelm, sondern an den stummen Mitwisser. Diese intime Vertraulichkeit zeugt wiederholt von dem verschlungenen Verhältnis der beiden Figuren bzw. der Art und Weise, wie das Bewusstsein durch eine Verinnerlichung in Richtung Gewissen vertieft wird. Diese Vertiefung deutet sich in der latinisierten Form des Mit-Wissers an, der Con-Scientia als dem Gewissen, als Suche nach der eigenen Stimme. Der junge Mensch bricht dabei das gestimmte Denken auf und gelangt zu einem Pathos des Denkens, indem er mit dem repräsentativen Charakter der Sprache ringt und in diesem Ringen im Sinne von Deleuze Rotationen erzeugt und seine subjektive Wahrheit bezeugt:

65 Vgl. dazu folgende Bemerkung Kierkegaards: „Denn das Problem besteht nicht darin, sich zur Wiederholung zu verhalten, sondern es geht darum, ob sie sich dem Interesse der Entwicklung des selbstbewussten freien Geistes gemäß hervorbringen läßt.“ (Pap. IV B 111 in: Glöckner, *Kierkegaards Begriff der Wiederholung*, 14)

66 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 24.

Nein, nein, nein! Ich konnte nicht, ich kann nicht, ich will nicht, nicht um alles in der Welt will ich dies tun! Nein, nein, nein! Ich könnte verzweifeln über diese Schriftzeichen, die kalt und wie müßige Tagediebe nebeneinander stehen, und das eine Nein sagt nicht mehr als das andere. Sie sollten hören, wie die Leidenschaft in mir diese Nein-Worte nuanciert. Ich gäbe etwas drum, bei Ihnen zu stehen, ich gäbe was drum, daß ich mich mit meinem letzten Nein von Ihnen losreißen könnte wie Don Juan vom Komtur, dessen Hand nicht kälter ist als der Verstand, womit Sie mich unwiderstehlich hinreißen. Und doch, stände ich Ihnen gegenüber, sagte ich wohl kaum mehr als ein Nein; denn ehe ich weiterkäme, hätten Sie mich wohl unterbrochen mit der kalten Antwort: Ja! Ja!⁶⁷

Die Leidenschaft der Nein-Worte rühren von einem Pathos der Subjektivität, welches sich der Ordnung des Objektiven leidenschaftlich widersetzt. Die Kälte des Sprach- und Denksystems widerfährt dem jungen Menschen und weckt in ihm den Trieb zur Selbstbehauptung gegen die Welt objektiver Glätte. Hier ist der Aufschrei einer neuen Philosophie zu hören, die den Schrei selbst als elementare Verkörperung eines bedeutsamen Lebensvollzugs des Menschen verstanden wissen will⁶⁸. Das Nein richtet sich gegen das kalte, abstrakt körperlose

67 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 58.

68 Michela Marzano zeichnet kritisch die ideengeschichtliche Linie des Abendlandes nach, bei der das bedeutsame Wort den sinnlosen Laut kontrastiert, um den Menschen vom Tier gezielt abzugrenzen und -heben. Ihre Ausführungen lesen sich einerseits wie ein Kommentar zu Kierkegaards jungem Menschen, andererseits weisen sie in Richtung jenes Pathos, welches Heschels Religionsphilosophie entscheidend prägt und als Folie einer entsprechenden Hiobrezeption dienen wird: „Daher die strikte Trennung zwischen dem Wort, dem *lógos*, und dem Laut, der *phoné*. Diese Unterscheidung stellt Aristoteles zwischen dem Menschen und anderen Lebewesen an, vor allem zu Beginn der *Politik*. Dort heißt es, der Mensch sei „das einzige Lebewesen, das Sprache besitzt“. In *Über die Seele* schreibt er, dass ein von Tieren hervorgebrachter Laut keine Sprache sei, denn als Sprache könne man nur Laute sehen, die Bedeutung trügen. Diese Bedeutung nimmt später Augustinus auf: „Von zwei Dingen hier ist die Rede: vom Laut und vom Wort. [...] Ein Wort, das keinerlei Sinn ergäbe, ist kein Wort (*verbum*). Ein Laut, der nur erklingt, ohne einen Sinn zu ergeben, der aus dem Mund eines Menschen dringt, der schreit statt zu sprechen, über den würde man sagen: Das ist ein Laut. Und nicht: Das ist ein Wort. Ein Seufzer wiederum ist ein Laut... ein unbestimmter Ton, der ans Ohr dringt, doch dem Verstand nichts sagt, während das Wort, wenn es diese Bezeichnung tatsächlich verdient, einen Sinn haben muss.“ [...] Und doch schreit auch der Mensch. Nicht nur, wenn er zur Welt kommt und sein Auftauchen aus dem Mutterleib mit einem Schrei kundtut, dessen er sich

Ja, welches ganz hegelianisch mittels der logischen Antithese weitergehen will. Hier bedeutet das Nein diese Bewegung zu stören und der begrifflichen Glätte mit einer Widerborstigkeit entgegenzustehen und wie ein struppiger Esel störrisch stehen zu bleiben. Es ist dieser Stillstand⁶⁹, der in der allgemeinen Strö-

nicht bewusst ist. Nicht nur als Baby, wo er schreit, um seine Wünsche und Bedürfnisse, sein Behagen und seinen Kummer zu äußern. Auch später noch, wenn ihm die Worte fehlen, die Emotionen ihn überwältigen, die Sprache ihm seine Schwächen und Begrenzungen aufzeigt. Man kann um Hilfe schreien, Freuden- oder Schmerzensschreie ausstoßen. Man kann etwa herausschreien, schreien wie ein Verrückter. Mitunter schreit man, eben weil man Unrecht hat, will andere überschreien. Oder man schreit, weil einem keiner zuhört und man keine andere Möglichkeit mehr sieht, die eigene Verzweiflung auszudrücken und sich so Gehör zu verschaffen. Man kann nach etwas schreien. Nach Freiheit, nach Gerechtigkeit: ein Aufschrei!“ (Marzano, *Philosophie des Körpers*, 71-73)

- 69 Dieser Stillstand bildet das Grundlelement von Kierkegaards verinnerlichender Existenzbewegung, wie sie als Motto den dritten Teil dieser Arbeit grundiert: „Ich muss an Ort und Stelle bleiben *und inwendig erneuert werden*.“ Oder: „Zu werden ist eine Bewegung von der Stelle, aber man selbst werden auf der Stelle.“ (Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, 34) Gleichzeitig markiert der Stillstand eine Gesellschaftskritik gegen ein flaches Christentum und gegen die Oberflächlichkeit des Denkens, das sich nicht aus der Tiefe bewegen lässt. Tiefes Denken schöpft aus einem Gedanken, der ständig umkreist bzw. wiederholt wird. Dieses entscheidende Kriterium eines Denkens, das sich selber erfährt, zeichnet das philosophische Pathos aus, im Zeichen eines verstockten eselhaften Philosophierens. Dieses ist für das pseudonyme Schreiben genauso gestaltbildend wie für jene Schriften, die im eigenen Namen verfasst werden wie vom *Leben und Walten der Liebe*: „Wer nur einen Gedanken denkt, muß nun erleben, daß die *Stockung* [Hervorh. R.B.] eintritt, wo es ihm ist, als würde alles von ihm genommen; er muß die Lebensgefahr durchmachen, in der es gilt, ‚das Leben zu verlieren, damit man es gewinne‘. Soll er etwas Tieferes zu Tage fördern, so muß er diesen Weg vorwärts gehen; springt er in dieser Schwierigkeit ab, so bleibt sein Denken oberflächlich – wiewohl man freilich in unserer klugen Zeit, ohne sich bei Gott oder dem Ewigen Rats zu erholen, stillschweigend der Meinung ist und sie stillschweigend bei andern voraussetzt, es bedürfe einer solchen Anstrengung nicht, ja sie sei ein überspanntes Wesen. Nun freilich, um in gedankenloser Gemächlichkeit hinzulieben, oder um seine Zeitgenossen durch die bewunderte Vollkommenheit zufrieden zu stellen, aufs Haar zu sein wie die andern auch: dazu ist jene Anstrengung nicht nötig.“ (Kierkegaard, *Leben und Walten der Liebe*, 208) Das Moment der Stockung lässt sich weiter mit Melvilles eigentümlicher Figur Bartleby assoziieren, der durch seinen

mung – im *Mainstream* – die Konfigurationen des Wirbels erzeugt. Dem Pathos wohnt hier die Passivität des Duldens inne, gepaart mit einer rebellischen Haltung. Das Ja zu zerstören, es zu dekonstruieren: Nur ein Bindestrich – und es verwandelt sich zum Esellaut. J-a! J-a! In dieser eigentümlichen Mischung aus aktivem Protest und passiver Duldsamkeit sym-pathisiert der junge Mensch mit Hiob, um eine Gemeinschaft der Ausnahmen zu begründen. Der entsprechende Wirbel wird emphatisch figuriert:

Hiob, Hiob, o Hiob! Sprachst du wirklich nichts anderes als diese schönen Worte: Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen – der Name des Herrn sei gelobt! [Hiob 1, 21] Sagtest Du nicht mehr? Bliebst Du in all Deiner Not dabei, sie nur zu wiederholen? Warum schwiegst Du sieben Tage und Nächte, was ging da in Deiner Seele vor? Als das ganze Dasein über Dir zusammenstürzte und in Scherben um Dich lag, hattest Du da sogleich die übermenschliche Fassung, der Liebe Deutung, des Vertrauens und Glaubens Freimut? Ist auch Deine Tür für den Trauernden verschlossen, kann er bei Dir keine andere Linderung erwarten, als die weltliche Weisheit kümmerlich anbietet, indem sie einen Paragraphen über des Lebens Vollkommenheit vorliest? Weißt Du nicht mehr zu sagen, als was die bestellten Tröster wortkarg dem Einzelnen zumessen, was die bestellten Tröster als steife Zeremonienmeister dem Einzelnen vorschreiben, daß es in der Stunde der Not schicklich ist zu sagen: der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt, weder mehr noch weniger, so wie man Prost sagt zu dem, der niest.⁷⁰

verstockten Charakter von seinen Mitarbeitern als Esel beschimpft wird. In der hektischen Betriebsamkeit einer einsetzenden modernen anonymisierten Arbeitswelt bleibt Bartleby im eigentlichsten Sinne stehen, indem er unerschütterlich auf der Stelle negativer Freiheit verharrt. Dieses Aussetzen ist an seine Wiederholungs-Formel gebunden, welche im vielschichtigen Sinne des Pathos die (Sprach)Ordnung stört und verstört: ICH MÖCHTE LIEBER NICHT. Deleuze charakterisiert die Formel als sogenannten Ausdruckszug, um das Singuläre mit einer Poetologie zu verbinden: „Zunächst widersetzt sich der informelle *Ausdruckszug* dem Bild oder der ausgedrückten Form. Es gibt zweitens kein Subjekt mehr, das, sei es erfolgreich oder scheiternd, sich zum Bild aufwirft. Man könnte besser sagen, daß sich *eine Undeutlichkeits-, Ununterscheidbarkeits-, eine Ambiguitätszone* zwischen zwei Termen bildet, so als hätten sie den Punkt erreicht, der unmittelbar ihrer wechselseitigen Differenzierung vorausliegt: keine Ähnlichkeit, sondern ein Gleiten, eine extreme Nähe; [...].“ (Deleuze, *Bartleby oder die Formel*, 30f.)

70 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 61.

In der Bewegung des Aussetzens gegenüber dem Allgemeinen im Sinne der ethischen Ordnung und der gesellschaftlichen Konvention spiegelt sich Hiobs Situation mit jener des jungen Menschen. Beide halten an der eigenen Subjektivität fest und stehen leidenschaftlich für ihre Freiheit ein: „Darin liegt das Große bei Hiob, daß die Leidenschaft der Freiheit bei ihm nicht erstickt oder beruhigt werden kann in einem verkehrten Ausdruck.“⁷¹ In den rhetorischen Fragen des jungen Menschen ist die ganze Polemik gegen das Allgemeine enthalten. Als Kampfplatz gegen das Objektive, das als hohle Phrasendrescherei desavouiert wird: Sätze zu sagen, die in einer passenden Situation von dazu zuständigen Funktionären (Zeremonienmeister) gesprochen werden. *Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen – der Name des Herrn sei gelobt!* repräsentiert das allgemeine System theologisch-sprachlicher Plattitüden, die von der Möglichkeit eines souveränen Standpunkts ausgeht. – Von der Möglichkeit, von oben herab (Kanzel und Katheder) die Wahrheit der Theodizee zu lehren: Ein Paragraph über die Vollkommenheit des Lebens übergeht und übersieht den Einzelnen in seiner Situation und verfestigt nur die diskursive Herrschaft⁷² (*zumessen und vorschreiben*) einer arroganten Deutungsordnung, die über allem Leiden steht. Dermaßen über dem Leiden zu stehen, könnte kurz und knapp als *a*-pathische Lebensverfehlung diagnostiziert werden, da diesem Leben und Denken nichts widerfährt.

71 Ebd., 68.

72 Kants Theodizee-Kritik richtet sich einerseits gegen den mächtigen Diskurs einer rationalistischen Metaphysik im Sinne von Leibniz und Wolff, andererseits gegen den dogmatischen Machtdiskurs der Kirche: „Denn was die Möglichkeit betrifft: daß das Ende dieses Erdenlebens doch vielleicht nicht das Ende alles Lebens sein möge: so kann diese Möglichkeit nicht für Rechtfertigung der Vorsehung gelten, sondern ist bloß ein Machtspruch der moralisch-gläubigen Vernunft, wodurch der Zweifelnde zur Geduld verwiesen, aber nicht befriedigt wird.“ (Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, 113) Dieser doktrinalen Auslegung setzt Kant die authentische Auslegung entgegen, wofür Hiob insofern repräsentativ ist, als er aus seiner Leidenssituation heraus nicht bereit ist, seine Erfahrung mit der Vernunft auszusöhnen. Diese Unversöhnlichkeit deutet Kant als essenzielle Aufrichtigkeit, was er aber gleichzeitig von der moralischen Weisheit abgrenzt. Denn: Für Kant erwächst Hiobs Glaube nicht aus der Einsicht in die sittliche Idee der praktischen Vernunft, sondern indem er von Gott in seiner Unwissenheit überführt wird. Diese Subjektivität wird so hierarchisch unter das sittliche Gesetz gestellt, wodurch der existenzielle Gehalt entwertet wird.

5.1.5 Pathos als Widerfahrnis: Ein Gewitter stimmt sich an

Der Zusammenbruch gesicherter Lebensverhältnisse, welche Formen aphatischer Lebenshaltungen präfigurieren, wird zum Berührungspunkt zwischen Hiob und dem jungen Menschen, was sich mit den Zusammenbrüchen der allgemeinen Deutungsordnungen, vor allem im Kontext der Schuldfrage, verschränkt:

Ist mir nicht einfach etwas passiert, ist das Ganze nicht eine Widerfahrnis? Konnte ich zuvor wissen, daß mein ganzes Wesen eine Veränderung durchmachen würde, daß ich ein anderer Mensch würde? Ist vielleicht das hervorgebrochen, was dunkel schon in meiner Seele lag? Aber lag es im Dunkeln, wie konnte ich es dann voraussehen? Konnte ich es aber nicht voraussehen, dann bin ich ja unschuldig.⁷³

Die Problematik der *Voraussicht* verdeutlicht eindrücklich den *provisorischen* Charakter des Lebens. Entscheidungen, die a priori getroffen werden und vermeintlich auf rationaler Einsicht beruhen, werden in der Handlung fragwürdig und verraten mehr den provisorischen als den vorausschauenden Charakter. Die Infragestellung der Autorenschaft über das Leben entlastet auf grundlegende Art und Weise von Schuld, da die Lebensfäden den Betroffenen verstricken, so dass der absolute Beobachterstandpunkt⁷⁴ auf allen Seiten verschwindet. Das Wider-

73 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 63.

74 Max Planck entlarvt das wissenschaftliche Ideal eines objektiven Beobachters, vor allem in Hinblick eigener Willenshandlungen. In Bezug auf die Vergangenheit sind wir zu einem bestimmten Grad fähig, unsere Handlungen kausal zu rekonstruieren und zu begreifen, indem sich das Ich in ein erkennendes und ein wollendes spaltet. Dies bedeutet, dass es in der Reflexion auf die eigene Vergangenheit eine Art Souveränität im Sinne einer erkennenden Metaebene gibt. Diese Ebene bricht jedoch in dem Moment zusammen, wo die charakteristische existenzielle Vorwärtsbewegung einsetzt. In dieser Hinsicht ergibt sich zwischen Planck und Kierkegaard eine zu bedenkende Schnittstelle, um den verallgemeinernden Charakter normativer Ethik zu hinterfragen: „Ganz anders wird nun aber die Sache, wenn unsere Willenshandlung in der Zukunft liegt; denn dann ist es mit der Passivität des Beobachters vorbei. Vielmehr verschmelzen dann Beobachter und Beobachteter, das erkennende und das wollende Ich, miteinander in unserem Selbstbewußtsein, und es kann keine Rede davon sein, dass der Beobachter sich jeder kausalen Einwirkung auf den Beobachteten enthält. Es ist eine gefährliche Selbsttäuschung, zu meinen, dass es möglich sei, seinen eigenen zukünftigen Willenshandlungen gegenüber die Rolle des unbeteiligten, gewissermaßen von hoher Warte herabschauenden Beobachters zu spielen und sich auf sogenanntes reines

fahrnis impliziert ein Lebensgeschehen, das dermaßen berührt, dass das Selbst und die damit zusammenhängende Wirklichkeit neu erschaffen werden. Aus dieser notwendigen situationsbezogenen Perspektive deutet die Wiederholung auf eine schöpferische Bewegung hin. Die Liebe, die dem jungen Menschen widerfahren ist, „läßt sich nicht in einer Ehe ausdrücken.“⁷⁵

Das Thema der Schöpfung verschränkt sich dabei mit der Liebe im Sinne des Eros – als erotische Macht –, welche die Grenzen einer ethisch definierten bürgerlichen Ehe sprengt. Die Sprengkraft waltet, schafft im Subjekt oder genauer: macht erst das Subjekt, welches sich selbst zum Experiment dieser Sprengung

Schauen zu beschränken. [...] Denn die Willensfreiheit ist nicht unnahbar fern, sie ist in jedem von uns unmittelbar gegenwärtig und verbürgt durch das mit ihr aufs engste verknüpfte Bewußtsein der sittlichen Verantwortung, das uns bei allem unserem Tun und Lassen täglich und stündlich bedrängt.“ (Planck, *Vom Wesen der Willensfreiheit*, 16-18) Planck stellt eine bemerkenswerte Dialektik her, bei welcher der Wert des Ethischen gerade mit dem Zusammenbruch des souveränen Subjekts verschränkt wird. Und: Indem die Verantwortung nicht aus einem rationalen Konstrukt abgeleitet wird, sondern sich aus der Präsenz eines Bewusstseins ergibt, das sich der Offenheit des Lebens aussetzt, lässt sich der Ansatz von Planck gleichzeitig in die Nähe von Michel Henry rücken. Das Bewusstsein der sittlichen Verantwortung bedrängt uns. Es handelt sich also um eine Dynamik, in der wir diese Qualität erfahren und erleiden. Sie wird zum wesentlichen Bestandteil des Pathos, welches in dieser Volte Abraham und Hiob in ein Spiegelverhältnis bringt: Beiden widerfährt der Zusammenbruch eines rationalen Ordnungsgefüges, wodurch sie in den Prozess einer sich selbst vergewissernden Personalität geraten. Dies entspricht der Wiederholung als Ereignis, gerade im Aufbrechen der Kausalität, was sich gleichzeitig mit der DSC bei Max Brod in Verbindung bringen lässt und die untergründigen Korrespondenzen in ihrer zunehmenden Verdichtung aufscheinen lässt. Mit Sigmund Freud ließe sich diese Ereignishaftigkeit in seinem psychoanalytischen Verständnis des Unbewussten sogar auf die Vergangenheit eines nicht souveränen Subjekts übertragen, bei dem das Erinnern zu einem wirksamen Agieren wird und somit (unbewusst) in einen pathischen Sog der Wiederholung gerät: „[...] der Analytisierte erinnere überhaupt nichts von dem Vergessenen und Verdrängten, sondern er agiere es. Er reproduziert es nicht als Erinnerung, sondern als Tat, er wiederholt es, ohne natürlich zu wissen, daß er es wiederholt“ (Freud, *Erinnern, wiederholen und durcharbeiten*, 129). Der blinde oder dunkle Fleck, der bei dieser Wiederholung konstitutiv zu sein scheint, korreliert mit der eben gestellten Frage des jungen Menschen: „Ist vielleicht das hervorgebrochen, was dunkel schon in meiner Seele lag? Aber lag es im Dunkeln, wie konnte ich es dann voraussehen?“

75 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 64.

wird. Leo Schestow hat diese Konnotation einer Schicksalsmächtigkeit aufgespürt und als jenes „düstere Pathos“ charakterisiert, welches Kierkegaard und Nietzsche schicksalhaft aneinander schmiedet. In Anlehnung an Kierkegaards Schrift *Leben und Walten der Liebe* amalgamiert Schestow Kierkegaards Entlöbnis mit der Liebe Jesus, wodurch die (unglückliche) Liebe als Widerfahrnis eine religiöse Grundierung erhält:

Wenn man sich aufmerksam in Kierkegaards Reden vertieft, entdeckt man in ihnen das gleiche... Sie enthalten alle ein indirektes, aber doch offenkundiges Geständnis der Unüberwindlichkeit des Schicksals. ‚Christi Leben‘, erzählt er, ‚ist eine einzige unglückliche Liebe. Er war im göttlichen Sinne die Liebe; er liebte in Kraft der göttlichen Vorstellung von Liebe, und liebte das ganze Geschlecht... Christi Liebe war nicht aufopfernd in menschlichem Sinne, sich selbst unglücklich, um die Seinen glücklich zu machen. Nein er macht sich selbst und die Seinen so unglücklich, als es, menschlich geredet, möglich war ... er opfert sich nur, um jene, die er liebt, ebenso unglücklich zu machen wie sich selbst‘.⁷⁶

Auch der damit verbundene Schmerz lässt sich nicht ausdrücken, da das Leben in seiner Gegen-Bewegung als Widerfahrnis die betroffene Person berührt und durch den entstandenen Strudel verwirbelt. Die darin enthaltende Widerständigkeit bedeutet die herrschende ethische Ordnung zum Stillstand zu bringen, um einer neuen Bewegung Raum zu geben, welche die Ethik transzendiert. Teil dieses Überschreitens beinhaltet selbst ein ethisches Moment⁷⁷, das sich dadurch aus-

76 Schestow, *Kierkegaard und die Existenzphilosophie*, 157f.

77 In Anlehnung an Adorno und Absetzung von Hegel erblickt Judith Butler in der Ethik ein Gewaltpotenzial, welches die Freiheit und Singularität des Einzelnen in Form der Indifferenz erdrückt. Dieser Druck wird Teil des Pathos im Sinne des dabei entstehenden Leidensdruck, der passiv ertragen wird, aber auch eine neue Ethik aktiviert. Diese neue Ethik konstituiert sich nicht durch eine transzendente souveräne Normierung, sondern durch ein Subjektverständnis, dem die Souveränität abhanden gekommen ist. Für Planck bildet genau die Eigenschaft das Kriterium für gelebte Verantwortung, welche Butler unter denselben Vorzeichen in Hinblick auf den Anderen vertieft und damit die Umrisse einer Ethik zeichnet, die in ihrer Ausrichtung als jüdische charakterisiert werden kann: „Folglich sollten wir uns vielleicht einer gewissen nach-hegelianischen Auslegung der Anerkennungsszene zuwenden, in der eben meine eigene Undurchsichtigkeit für mich selbst mir die Fähigkeit gibt, anderen eine gewisse Art von Anerkennung zu verleihen. Diese nach-hegelianische Auslegung wäre vielleicht eine Ethik, die auf unserer gemeinsamen und unabänderlichen Teilblindheit in

zeichnet, stehen zu bleiben und der bestehenden Ordnung des Allgemeinen entgegenzustehen: ihr zu widerstehen, indem der eigene Standpunkt sich von der Welt und den Menschen absondert. Der Einzelne nimmt sich heraus und stellt mithin die Ausnahme dar. In diesem Sinne verkörpert Hiob die religiöse Ausnahme, da er sein Recht vor Gott einfordert, ein Standpunkt, den er aus der Erfahrung des Widerfahrnisses existenziell verbürgt. Religiosität zeichnet sich spezifisch dadurch aus, *vor* Gott als *Einzelner* zu stehen.

Das Widerfahrnis der Liebe hat den jungen Menschen in ähnlicher Weise vereinzelt. Im Prozess der Wiederholung als existenzielle Verinnerlichung bildet Hiob für den jungen Menschen die Leit- und Leidfigur. Hiob wird so zu einer mehrschichtigen Projektionsfigur des Aussetzens – des Überschreitens, mit dem „Passierschein, durch welchen er die Menschen und die Welt verläßt“⁷⁸. Diese Orientierung geht jedoch nicht in einer restlosen Identifikation auf, weil der junge Mensch sich über den Sinn dieser Vereinzelung bewusst werden muss, welche ihn an die Randzonen zwischen Lebensekel und religiöser Leidenschaft kaputultiert hat. Genauer: Er muss diesen lebendigen Sinn des Leidens verinnerlichen, dass er gar nicht mehr Bestandteil eines reflexiven Verhältnisses ist. Er müsste diesen Sinn so *erinnern*, als ob dieser in ihn übergegangen wäre. Mit diesem *als ob* berühren wir den wunden Punkt, in dem die Transzendenz die Immanenz durchkreuzt⁷⁹ – in sie einbricht. Die Unfähigkeit des jungen Menschen, die

Bezug auf uns selbst gründet. [...] Die Aussetzung der Forderung nach Selbstidentität und insbesondere nach vollständiger Kohärenz stellt sich, so scheint mir, einer gewissen ethischen Gewalt entgegen, die verlangt, dass wir jederzeit unsere Selbstidentität vorführen und aufrechterhalten und von anderen dasselbe verlangen. [...] Folglich kann man nur unter der Bedingung anerkennen und anerkannt werden, dass man durch etwas, was nicht man selbst ist, von sich selbst abgebracht wird – unter der Bedingung, dass man dezentriert wird und beim Erwerb einer Selbstidentität ‚scheitert‘.“ (Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*, 58f.)

78 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 69.

79 Dieser wunde Kreuzpunkt gewinnt an zusätzlicher Bedeutung, wenn er in den Kontext der *Erbaulichen Reden* gestellt wird. Der religiös bedeutsame Trotz des jungen Menschen, der sich in der Hiob-Rezeption spiegelt, wird im eigenen Namen Kierkegaards durch einen duldsamen Hiob in ein dialektisches Spannungsverhältnis gebracht. Ironischerweise nennt sich die entsprechende Schrift *Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt!* Tatsächlich kann darin eine ironische Textstrategie erkannt werden, welche die Position der *Wiederholung* unterwandert. Die Form der Unterwanderung ist jedoch komplexer, als darin bloß die Negation zur Position zu erblicken. Beide Hiob-Bilder sind berechtigt. Zu einem stimmigen

Liebe in einer Ehe auszudrücken, sprengt aus seiner Perspektive den ethischen Rahmen des Allgemeinen und führt durch das schicksalhafte Walten der Liebe an die Grenze zur Religiosität. Die Bewegung in Richtung des Religiösen besteht nun darin, das passive Walten dieser Schicksalsmächtigkeit in ein aktives Gottesverhältnis zu verwandeln und nicht bloß dabei stehen zu bleiben, Gott trotzig herauszufordern⁸⁰. Der magisch-imaginäre Faden dieser Transformation liegt im Pathos, welches Hiob *vor* Gott existenziell verkörpert, um jene Folie zu bilden, auf der der junge Mensch sich *vor* (dem Text) Hiob in Szene setzt.

Die Situation vor Gott zu stehen, differenziert das Pathos insofern weiter aus, als damit ein Recht eingefordert wird, sich auf Gott zu beziehen und: dass Gott sich auf den Einzelnen bezieht. Pathos bedeutet so über das Leiden hinaus, Gott zu berühren und von Gott berührt zu werden. Oder philosophischer: sich zur Transzendenz zu verhalten. Die Stimme rührt und berührt das Selbst und bewegt es vor Gott. Gerade diese Akzentuierung schafft ein wahlverwandtes Verhältnis zum jüdischen Denken, was es mit Heschel vertiefend herauszuarbeiten gilt: Mensch und Gott stehen in einem wirkungsvollen Wechselverhältnis.

So erhebt das Pathos den Anspruch, dass die eigene Stimme nicht nur etwas bewirkt, sondern im Akt des Sprechens und Rufens eine dialogische Wirklichkeit schafft. Der junge Mensch (Kierkegaard) versucht sich in dieses Verhältnis einzuschreiben, indem er in ein persönliches Verhältnis zu Hiob tritt, als ob er

Bild gelangt man jedoch nur durch die komplexe Dynamik zwischen Trotz und Geduld. Die Gefahr zu einer Redewendung zu verkommen schimmert auch in dieser *Erbaulichen Rede* durch. Kierkegaard unterstreicht den Vorrang der Tat: „Solch ein Lehrer und Führer der Menschheit ist Hiob, seine Bedeutung liegt keinerlei in dem was er gesagt, sondern in dem was er getan.“ (Kierkegaard, *Erbauliche Reden* 1843/44, 5) Das Bedeutungsspektrum des Pathos erweitert sich durch eine zusätzliche existenzielle Haltung des Erduldens. Das Leiden in dieser Form zuzulassen, rückt die religiöse Bedeutung in die Nähe mystischer Gelassenheit, dieses Sein über sich ergehen zu lassen, um in dieser Passivität eine mystische Realität zu aktivieren. Auch hier gehen bilden Passivität und Aktivität ein Spannungsverhältnis.

- 80 Vgl. auch den Ansatz von Bösch, der das religiöse Selbstverständnis des jungen Menschen in der Überschreitung des Schicksals deutet, um durch die erlebte immanente Liebe eine Transzendenz zu wiederholen: „Seine ethische Unfähigkeit zur Ehe wäre nicht mehr eine bloß schicksalhaft-natürliche, sondern eine religiöse, falls sie Teil eines persönlichen Gottesverhältnis würde. Dazu muß jedoch die Stufe der bloßen Anklage überwunden sein, indem das Unglück eine Begründung erfährt.“ (Bösch, *Søren Kierkegaard: Schicksal – Angst – Freiheit*, 256) Diese Ausführung steht natürlich im Dialog mit der *Erbaulichen Rede*.

vor ihm stände. Pathos transformiert sich dabei zu einer textuellen Inkarnation, indem die eigene Stimme sich in den Schriftkörper eingräbt und eine Spannung erzeugt, die gleichzeitig dialektisch und dramatisch ist:

Rede, erhebe Deine Stimme, sprich laut, Gott kann noch lauter sprechen, er hat ja den Donner – aber auch dieser ist eine Antwort, eine Erklärung, zuverlässig, treu, ursprünglich, eine Antwort von Gott selbst, die, auch wenn sie einen Menschen zerbricht, herrlicher ist als Stadtgeschwätz und Gerüchte über die Gerechtigkeit der Führung, erfunden von menschlicher Weisheit, verbreitet von alten Vetteln und Halbmännern.⁸¹

Die Selbstartikulation als Signum des Pathos scheint den magisch-imaginären Faden insofern aufzunehmen, als eine innere Verbindung zwischen dem Menschen und Gott durch die Stimme als Band verbürgt wird – „auch wenn sie einen Menschen zerbricht“. In diesem Leiden deutet sich ein transzendenter Sinn an, der hineinbricht und welcher als Antwort Gottes mit dem Donner chiffriert wird. Diese Selbstbewegung erschafft die Möglichkeit vor Gott zu stehen, wobei Möglichkeit nicht als logische Kategorie zur Notwendigkeit gedacht wird. Denn diese Möglichkeit ereignet sich nicht innerhalb der allgemeinen Ordnung und Weisheit. Deshalb kommt es auch zur entsprechenden Auseinandersetzung mit den Freunden Eliphaz, Bildad, Zophar und Elihu, welche die statische Ordnung theologischer Allgemeinplätze und Notwendigkeiten repräsentieren⁸². Sie lassen sich

81 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 62.

82 Für Ernst Bloch besteht die leidenschaftliche Freiheit Hiobs im radikalen Fragen – ohne Antwort. Die bildet gleichzeitig das herausragende Merkmal des leidenschaftlichen Denkens. Die vermeintlichen Freunde von Hiob repräsentieren das apahtisch leidenschaftlose Denken, das schnell eine Antwort parat hat: „Hiobs Frage ist die seitdem nicht mehr verstummte: wo bleibt da Gott? Das Leiden machte hier vielleicht weniger edel, doch es machte aufrecht und fragend. [...] Die drei Freunde liefern die abgemachten, vorgeschriebenen, unwirklichen Klischees, halten Hiob die Tradition entgegen, doch sie bringen ihn nicht zum Schweigen. Weder der mild-gravitätische Eliphaz, mit einer Fülle epigonaler Predigt, noch der hausbackene Bildad noch der grobe Zophar. Anfangs sind die Freunde nur zuredend, auch abwartend, dann jedoch, als Hiob beharrlich Jachwe bekriegt, werden sie selber feindselig, behandeln Hiob als verworfenen Sünder.“ (Bloch: *Atheismus im Christentum*, 148-150) Im Kontext radikalen Fragens und nicht mehr antworten oder allgemeiner: sprechen zu können sei hier auch auf Jankélévitch verwiesen, der in Hinblick auf den Tod zwischen unausprechlichem und unsäglichem Schweigen unterscheidet, was eine weitere Spur der Ambivalenz zu Hiob legt: „Im Gegensatz zum schweigenden Sternenhimmel be-

nicht bewegen. Sie verharren in einer Apathie und argumentieren unpersönlich im Rahmen einer kausal prästabilierten Leidens-Ordnung der Theodizee. Das subjektive Leid Hiobs wird dabei verobjektiviert und in zynisch dümmlicher Manier als Züchtigung Gottes ausgelegt. In diesem Sinne gilt es, sich dezidiert von einer hermeneutischen Einseitigkeit zu verabschieden, welche die Hiob-Rezeption bei Kierkegaard mit dem Problem der Theodizee zu einseitig verbindet⁸³. Hiob wird zur pathischen Referenz einer Energie, welche die überschreitende Bewegung versucht, und sich der pathischen Dialektik zwischen Proben und Erprobtwerden aussetzt. Dadurch wird die züchtigende Theodizee verabschiedet, um jener entscheidenden Kategorie Raum zu geben, mit der die Wiederholung Hiobs und des jungen Menschen steht und fällt: Die Koinzidenz der Prüfung. Diese ist der Inbegriff des Aussatzes und des Ausgesetztseins, indem

schwört das unsägliche Schweigen des Todes das furchterregende Schweigen der unendlichen Räume, das Pascal schaudern ließ; hier bleibt unsere Frage ohne Antwort; hier verhallt unsere Stimme in der Wüste: der Tod, stumm und taub, erwidert unseren Ruf nicht, und der Dialog fällt in die hoffnungslose Einsamkeit des Monologs zurück.“ (Jankélévitch, *Der Tod*, 109) Das Frage-Motiv von Bloch aufnehmend würde ich in indirekter Anlehnung an Jankélévitch Hiobs Rebellion weniger gegen Gott verstehen, sondern gegen das unsägliche Schweigen, bei dem Gott als radikal abwesend erlebt wird und der Dialog zusammenbricht. Hiobs Trotz richtet sich aus dieser Tiefenperspektive gegen die monologische Realität, um sein dialogisches Recht vor Gott einzufordern und seine Stimme aus diesem Nullpunkt heraus (in der Wüste) für Gott hörbar werden zu lassen. Gleichzeitig projiziert Kierkegaard ein Selbstbild des Ausnahme-Dichters, der keine Zuhörer bzw. Leser hat, dessen Stimme ungehört bleibt.

- 83 Vgl. dazu auch den Ansatz von Heinrich Anz, der den Umstand kritisiert, dass die Hiob-Paraphrasen des jungen Mannes allzu oft auf der rezeptiven Folie der Theodizee gelesen werden und dabei aus dem poetologischen Kontext herausgelöst werden. Hiob bildet für ihn einen neuen Typus der dichterischen Selbstdarstellung als Poetologie des Dichters: „Unter der Perspektive der Dichtertypologie zeigt sich, daß das traditionelle Bild vom inspirierten Dichter nach zwei Seiten aufgebrochen wird: in Richtung auf Constantin Constantius als den Reflexionsdichter, in Richtung auf den jungen Mann als, wie Kierkegaard das nennt, ‚berechtigte Ausnahme‘, deren Genese dargestellt und im Bilde Hiobs reflektiert wird.“ (Anz, „*Hiobs Gemeinde*“, 12) Den poetologischen Ansatz würde ich dahingehend zuspitzen, als im Fokus auf den Text als Textbewegung ein neues Philosophieverständnis auftaucht, das sich an den etymologischen Elementen der Poetologie orientiert: *poiesis* und *logos* als schöpferischer Prozess des Geistes, wobei sich das Ästhetische mit dem Logischen innigst verzahnt – oder im schöpferischen Sinn von Henry: umschlingt.

Satan zwischen Gott und Hiob Böses setzt und die Parameter des Kosmos zusammenbrechen. Dieses erfahrende Erleiden ist die Kategorie der Prüfung, welche nun als Pathos der Transzendenz oder als transzendente Wirkmächtigkeit umschrieben werden kann, die den Menschen vor Gott stellt:

Diese Kategorie, Prüfung, ist weder ethisch, noch ästhetisch, noch dogmatisch, sie ist ganz und gar transzendent. Erst ein Wissen um die Prüfung, daß es nämlich eine Prüfung ist, kann Platz in einer Dogmatik finden. Aber sobald dieses Wissen eingetreten ist, ist die Elastizität der Prüfung geschwächt und die Kategorie eigentlich eine andere. Diese Kategorie ist absolut transzendent und setzt den Menschen in ein rein persönliches Gegensatzverhältnis zu Gott, in ein solches Verhältnis, daß er sich nicht genügen lassen kann mit irgendeiner Erklärung zweiter Hand.⁸⁴

Hiob wird durch die Prüfung in ein „Gegensatzverhältnis zu Gott“ gestellt, wodurch seine Persönlichkeit konstituiert wird. In Anlehnung an das Narrativ zu Hiob geschieht dies, indem Gott Hiob antwortet oder um in der aufgegriffenen Metaphorik zu bleiben: donnert. Diesem Donnern ist ein Pathos inhärent, welches Hiob im katharsischen Sinne reinigt und ihn nicht bloß vor Gott stellt, sondern zu Gott erhebt und in eine Beziehung setzt, „denn höher kann er nicht kommen als bis vor den Richterstuhl“⁸⁵. Das Gewitter als Chiffre der Transzendenz hat als tiefste Ausgestaltung des Pathos Gottesnähe geschaffen, was als Geschehen zum Äquivalent der Wiederholung wird und Hiob als religiöse Ausnahme qualifiziert. Der junge Mensch blendet jedoch das Gewitter im Sinne der genauen Antwort Gottes an Hiob aus: „Die Stürme haben ausgerast – das Unwetter ist vorbei – [...]. Wie tut doch ein Gewitter so gut!“⁸⁶ Dass sich der junge Mensch darauf nicht genauer einlässt, deutet seinen Grenzgang⁸⁷ an. Er gerät an der Grenze vor dem Gewitter – genauer: vor der Wiederholung – ins Stocken. Um die entscheidende Absprung-Stelle in den Glauben schreibend zu umkreisen und eine weitere Konfiguration des Wirbels poetologisch zu bewegen: „Wenn alles ins Stocken geraten ist, wenn der Gedanke stillsteht, wenn die Sprache ver-

84 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 70.

85 Ebd., 71.

86 Ebd., 71.

87 Strowick unterstreicht die Verschränkung zwischen Denkbewegung und einem daraus ableitbaren philosophischen Pathos: „Das Paradox der Bewegung stößt das Denken zugleich an und läßt es anstoßen, daß es sich eine Beule holt oder schlimmer noch eine Wunde.“ (Strowick, *Passagen der Wiederholung*, 136)

stummt, wenn die Sprache verzweifelt umkehrt – dann muß ein Gewitter her. Wer kann das verstehen? Und doch, wer kann etwas anderes ausdenken.“⁸⁸

Der Gedankenstrich zeugt einerseits vom abbrechenden Denken und gleichzeitig von einer Intentionalität, die Schiffbruch erleidet. Denn die Wenn-Dann-Relation folgt immer noch einer Konditionalität, bei der sich erneut eine vorausschauende Logik⁸⁹ eingeschlichen hat. Dass sich am Höhe- und Wendepunkt dramaturgisch schicksalhaft etwas Immanentes ereignet, mag das eine sein. Transzendenz ist das andere und: Koinzidenz ein Drittes. Niemand kann verstehen, wann ein Gewitter her muss. Der junge Mensch scheint in diesem Moment auf etwas von außen zu warten. Dabei spaltet sich das Pathos im Sinne der aristotelischen Poetik ab und droht zum Kern des tragischen Mythos – als Element

88 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 71.

89 Der dialektische Spannungsbogen der Texte Kierkegaards beinhaltet wie besprochen die Pseudonymie so wie die Schriften im eigenen Namen. So gilt die Ausführung in der *Erbaulichen Rede* als christliches Glaubens-Korrektiv zur *Wiederholung*. Kierkegaard führt in seinen *Papieren* jedoch auch aus, dass das Pseudonym seiner späteren Schriften – Anti-Climacus – ein außerordentliches Chistentum repräsentiere, welches das Christentum im eigenen Namen Kierkegaards sogar transzendiert. Gleichzeitig verkörpert Anti-Climacus das andere Ende einer Dialektik, die von Climacus geprägt wurde: der Notwendigkeit, welcher der junge Mensch vor dem Gewitter selbst unterliegt. Das Gewitter als Chiffre der Transzendenz lässt sich gerade nicht unter die Notwendigkeit des Denkens zwingen. Diese Unmöglichkeit interpretiert Anti-Climacus als Verzweiflung, was definitiv als Kommentar zum Stillstand des jungen Menschen gelesen werden kann; als Verhinderung des Übergangs von der Wunde zum Wunder: „Da bleibt er dann stehen, die Zeit geht hin – wenn es ihm nicht glückt, noch mehr verzweifelt, durch Vergessen dies zu heilen, so daß er, statt ein Bereuender zu werden, sein eigener Fehler wird. Wesentlich bleibt die Verzweiflung eines solchen Jünglings und eines solchen Älteren dieselbe, es kommt nicht zu irgendeiner Metamorphose, in der das Bewußtsein des Ewigen im Selbst durchbricht, so daß der Kampf beginnen könnte, der entweder die Verzweiflung zu einer noch höheren Form potenziert oder zum Glauben führt.“ (Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, 58) Claudia Welz relativiert das exklusive Verhältnis zwischen Verzweiflung und Metamorphose, indem der Selbstartikulation negativer Gefühle ein transformativer Charakter zugestanden, indem die Selbstkontrolle aufgebrochen wird: „The articulation of negative feelings can help to distance oneself from them. Once those feelings can be communicated, they can also be transformed. If they are voiced in a shared space of experience, they are taken beyond one’s own control (at least to a certain degree) and thus become open to change.“ (Welz, *Trust and Lament*, 123)

der Handlung – zurückzufallen, wodurch die sich die anthropologische Dimension des Pathos im Sinne des Erlebnisses vom Ereignis absplattet. Dabei wird der Unterschied dieses Außen und der echten Transzendenz verwischt, die sich im pathischen Sinne drinnen abspielt und als Erlebnis aktualisiert. Hier landet und strandet der junge Mensch – Kierkegaard, der um sich selber schreibt, als Selbst-Umschreibung in der scheiternden Wiederholung:

Ich warte auf ein Gewitter – und auf die Wiederholung. Und doch, wenn bloß das Donnerwetter kommt, bereits damit würde ich froh und unbeschreiblich selig sein, selbst wenn mein Urteil wäre, daß keine Wiederholung möglich sei. Was soll dieses Gewitter bewirken? Es soll mich zum Ehemann tauglich machen. [...] Sie ist verheiratet; mit wem, weiß ich nicht; denn als ich das im Blatte las, wurde ich wie vom Schläge gerührt und verlor die Zeitung und habe seitdem nicht Geduld zu näherer Nachforschung gehabt. Ich bin wieder ich selbst; hier habe ich die Wiederholung; ich verstehe alles und das Dasein kommt mir schöner vor als jemals. Es kam ja auch wie ein Gewitter, wenngleich ich es ihrer Großmut verdanke, daß es geschah.⁹⁰

Das „Scheitern“ an der Grenze verdeutlicht bis ins autobiografische Mark Kierkegaards, inwiefern die Wirklichkeit sich dem intentionalen Zugriff verweigert. Hiob bleibt ein Vorbild jenseits der Grenze. Der junge Mensch wird an der Grenze auf sich selbst zurückgeworfen und seine Gemeinschaft mit Hiob scheint hier eine Absplattung zu erleiden, denn der junge Mensch hat vergebens auf ein Gewitter gewartet bzw. wird er von einem Schicksalsschlag erfasst – „wie vom Schläge gerührt“ – und nicht von der Transzendenz erhoben. In diesem Lichte stellt die abschließende Ode an die Wiederholung eher eine Parodie gegen die Wiederholung dar. In diesem Gegengesang fungiert Hiob letztlich als Projektionsfigur des Dichtens und Denkens, um sich (in) einem dichtenden Denken zu verschreiben. Das Gewitter wird in seiner Wortwörtlichkeit bewegt und wiederholt.

Constantin Constantius, der sich als Verfasser der Wiederholungsschrift am Schluss nochmals einschaltet, richtet sich persönlich an den Leser, der selbst im Soge dieser Lektüre abgesondert wurde und als Einzelner – ratlos – vor dieser Lektüre steht. Es scheint sich ein eigenartiges Band gebildet zu haben *zwischen* der Hiobsfigur, die vor Gott steht, *zwischen* dem jungen Menschen, der vor Hiob steht und *zwischen* dem Leser, der vor dieser Lektüre steht. Die verbindende Denk-Figur liegt im Einzelnen, bzw. im Prozess der Vereinzelung, welcher Teil der Prüfung ist. In dieser Bewegung wird der Dichter von der beschriebenen

90 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 72, 76.

Grenze angezogen und durch das damit wirkende Pathos zur Ausnahme-Existenz erhoben. Zugegeben: Da droht Pathos ins Pathetische zu kippen – oder gar ins Pathologische abzustürzen. Nichtsdestotrotz hat uns der Text schon längst affiziert, so dass wir Leser selbst in den Sog eines Textes geraten sind, den man abschließend im Sinne von Constantin Constantius als Bühne eines poetologischen Ringkampfes bezeichnen kann, bei dem die Ausnahme und das Allgemeine sich bis in die Sprache hinein ineinander verkeilen:

Das Ganze ist ein Ringen, in welchem das Allgemeine mit der Ausnahme sich mißt, mit ihr kämpft im Streite und zugleich sie durch dieses Ringen stärkt. Kann die Ausnahme die Not nicht aushalten, so hilft das Allgemeine ihr nicht, ebensowenig wie der Himmel einem Sünder hilft, der den Schmerz der Reue nicht aushalten kann. Die energische und entschlossene Ausnahme, die, obgleich im Streit mit dem Allgemeinen, doch dessen Wurzelschoß ist, die bewährt sich. Das Verhältnis ist dies: Die Ausnahme denkt zugleich das Allgemeine, indem sie sich selbst durchdenkt, sie arbeitet für das Allgemeine, indem sie sich selbst durcharbeitet, sie erklärt das Allgemeine, indem sie sich selbst erklärt. Die Ausnahme erklärt also das Allgemeine und sich selbst, und wenn man das Allgemeine recht studieren will, muß man sich bloß nach einer berechtigten Ausnahme umsehen; diese zeigt alles weit deutlicher als das Allgemeine selbst.⁹¹

In diesem Ringkampf ist mit dem jungen Menschen etwas geschehen. Er ist ein Anderer geworden, indem er im Wirbel zwischen Pathos und Stimmung seine eigene Stimme gesucht hat. Auch wenn er die in der Verkleidung des Textes nicht ganz findet, scheitert er in Anführungszeichen an dieser Grenze, denn er hat mindestens die Luft der Wiederholung geatmet⁹², was den Text atmen lässt und ihm eine eigene Atmosphäre verleiht:

91 Ebd., 80.

92 Anti-Climacus nimmt als ausserordentlicher Christ, über Kierkegaard hinausgehend, das Element der Luft auf, um Stimmung an ein religiöses Pathos mit einer entsprechenden Persönlichkeit zu binden. Entscheidend ist dabei die Dimension der Möglichkeit im dialektischen Gegensatz zur Notwendigkeit. Interessanterweise scheint sich dabei genau jene Lücke zu schließen, die der junge Mensch bei seinem Gewitter-Kurzschluss aufgerissen hat – als eine Wunde, die stumm machte. Anti-Climacus legt dabei eine Spur zu Heschel, der es nachzugehen gilt: „Die Persönlichkeit ist eine Synthese von Möglichkeit und Notwendigkeit. Es geht deshalb mit ihrem Bestehen wie mit der Atmung (Respiration), die Ein- und Ausatmen ist. Das Selbst des Deterministen kann nicht atmen, denn es ist unmöglich, einzig und allein das Notwendige zu atmen, welches bloß und alleine das Selbst des Menschen erstickt. [...] Die Gottesver-

Seine Seele gewinnt nun einen religiösen Ton. Es ist dieser, der ihn eigentlich trägt, obgleich er niemals zum Durchbruch kommt. Seine dithyrambische Freude im letzten Brief ist ein Beispiel dafür; denn diese Freude ist unzweifelhaft fundiert in einer religiösen Stimmung, welche doch Innerlichkeit bleibt.⁹³

Der junge Mensch findet also insofern zu seiner Stimme, als sie einen religiösen Ton gewinnt, will heißen, dass er sich diesen Ton innerlich erwirbt, was Teil der Wiederholung darstellt. Erinnern wir uns an das gescheiterte Wiederholungs-Experiment von Constantins Berlinreise, so stand dieses Scheitern unter der Signatur des Auges im Sinne der äußeren und sichtbaren Wirklichkeit, unter welcher Stimmungen verinnerlichend moduliert wurden. In der Verrückung der bestimmbar determinierenden Größen von Subjekt und Objekt bedeutet Stimmung, dass sich das Selbst vorwärts bewegt – bzw. bewegt wird – wodurch im unbestimmten Selbst ein Möglichkeits- und Ausdrucksraum in der Emergenz einer vorvernünftigen und vortheorietischen Dimension entsteht. Das weitere Fortschreiten führt zunehmend vom Bereich des Sichtbaren weg zum Unsichtbaren

ehrung des Fatalisten ist deshalb als Maximum eine Interjektion, und wesentlich ist sie Stummsein, stumme Unterwerfung, er kann nicht beten. Beten ist auch atmen, und die Möglichkeit ist für das Selbst, was der Sauerstoff für das Atemholen ist. Aber sowenig wie ein Mensch bloßen Sauerstoff oder bloßen Stickstoff atmen kann, sowenig kann Möglichkeit allein oder Notwendigkeit allein den Atemzug des Gebets bedingen. Soll man beten, so muß es einen Gott geben, ein Selbst – und Möglichkeit, oder ein Selbst und Möglichkeit im prägnanten Sinne, denn Gott ist dies, daß alles möglich ist, oder daß alles möglich ist, ist Gott; und nur der, dessen Wesen so erschüttert wurde, daß er Geist wurde im Verstehen, daß alles möglich ist, nur er hat sich mit Gott eingelassen. Dies, dass Gottes Wille das Mögliche ist, macht, daß ich beten kann; ist er bloß das Notwendige, so ist der Mensch wesentlich ebenso ohne Sprache wie das Tier.“ (Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, 38f.) Pathos wird hier als Erschütterung des Menschen durch den Möglichkeitssinn Gottes verstanden, wodurch das Verhältnis zwischen Mensch und Gott als ein dramatisches charakterisiert wird. Gott ist dabei nicht eine neutrale definitorische Größe, sondern findet Einlass im Menschen. Sein Möglichkeitssinn führt beim Menschen zu einer Transformation. Indem Anti-Climacus Kierkegaards eigenen christlichen Standpunkt insofern transzendiert, als das Pseudonym über ihn selbst hinausgeht, wird für Kierkegaard selbst ein Möglichkeitssinn eröffnet. Darüber hinaus eröffnet sich in diesem Überschreiten ein Möglichkeitsinn in Richtung eines jüdischen Denkens, das mit dem Pathos bei Heschel hier definitiv seine Schnittstelle vorfindet, um von der Wunde zum Wunder fortzuschreiten.

93 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 81.

hin, indem das Pathos als Selbstaffektion sich unter der Signatur des Ohres zur eigenen Stimme vorgräbt. Diese Bewegung versucht das Selbst zum Grund der Stimmung zu bringen und es neu zu bestimmen: Als religiöse Stimmung, die sich durch die je eigene Stimme vor Gott konstituiert. So hat sich das Pathos als flüchtiger Kern der Stimmung herauskristallisiert, um das Selbst vorwärts zu bewegen: vor Gott. Das lyrische Fließen der Stimmung und die dramatische Spannung des Pathos⁹⁴ bilden die schöpferische ästhetische Grundierung eines Textes, der sich zunehmend als Wirbel inszeniert. Als Fluss und Stockung und der damit zusammenhängenden dialektischen Spannung. Kategorien der Dichtung, Philosophie und Theologie werden in der religiösen Stimmung wirbelnd synthetisiert, indem sich das Selbst als Einzelner amalgamiert.

Das Selbst, welches sich im Durchgang durch die präreflexiven Elemente erweitert und dadurch im existenziellen Sinne an Freiheit gewonnen hat, bleibt in der religiösen Stimmung als Selbstverhältnis jedoch an sein Selbst gekettet, so dass der religiöse Ton nicht zum Durchbruch kommt, aber einen eigenen Sound erzeugt. Hier bedeutet die Stockung Selbstbefangenheit, so dass der magisch-imaginäre Faden zur Transzendenz eine Fiktionalisierung erfährt, indem die Wiederholung zur „zweite[n] Potenz seines Bewußtseins“⁹⁵ wird. Als potenziertes Bewusstsein gilt es nun einen Ringkampf auszutragen, welcher aus der ro-

94 Emil Staiger unterscheidet die literarischen Gattungsformen, um diese als grundlegend anthropologische Ausdrucks- und Verhaltensformen zu deuten, was im Kontext der Gedankenfigur des Wirbels die erzeugte Spannung zwischen Stimmung und Pathos veranschaulicht: „Das Lyrische, wurde gesagt, erweicht. Es war die Rede vom lyrischen Schmelz. Das Schmelzende wird uns eingeflöss als eine flüssige Substanz, die alles Feste löst und unser Dasein in seinem Fluss mitträgt. Die Wirkung ist unmerklich, innig. Sie setzt das Einverständnis einer gleichgestimmten Seele voraus. Wo dies Einverständnis fehlt, geht sie vorüber und ist nichts. Das Pathos wirkt nicht so diskret. Es setzt einen Widerstand voraus, offene Feindschaft oder auch Trägheit, und versucht, ihn mit Nachdruck zu brechen. Aus dieser ganz anderen Situation sind alle Stilmerkmale verständlich. Das Pathos wird nicht eingeflöss, sondern eingepägt oder eingehämmert. Der Satzzusammenhang löst sich nicht, wie in lyrischer Dichtung, träumerisch auf.“ (Staiger, *Grundbegriffe der Poetik*, 105f.)

95 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 82. Bedenkenswert scheint mir, dass sogar Anti-Climacus in seiner Apologie für das Gebet in einer Luft schreibt, die Reflexion ausströmt. Das Beten wird zu einem Gegenargument zum Denken von Climacus. Insofern turnt auch Anti-Climacus auf einer Leiter herum: „Soll man beten, so muss es einen Gott geben“ bildet selbst wieder eine Sprosse der Denknötwendigkeit als ungewollt potenzierte Ironie...

mantischen Ironie zweiter Ordnung führt. In Frage steht dabei, was im Soge der Präreflexivität mit dem Aspekt des Vorethischen geschieht: Wie transformiert sich die Selbst-Bewegung im fundamentalen Sinne als Ethik, bei der die grundlegende Haltung des Einzelnen gegenüber dem Anderen als Selbstüberschreitung in Frage steht? Diese fragende Stelle markiert den Übergang zu Abraham Joshua Heschel. Zu einem jüdischen Denken hin, welches in der Wahlverwandschaft mit Kierkegaard weitere Wirbel dreht und die Spannungsverhältnisse zwischen Ohr und Auge bzw. zwischen Stimmung und Pathos so verschiebt, dass die entscheidenden Differenzen durchbrechen: Als Stimme des Anderen im Rahmen einer Theologie des Pathos. Bei diesem Übergang – von der religiösen Stimmung zur Stimme des Anderen – schlage ich vor, das wir uns nun endlich durch das Leitbild winden, welches die Durchgänge präfigurierte: William Turners *Light and Colour (Goethe's Theory) – the Morning after the Deluge – Moses Writing the Book of Genesis*. Was in diesem Bild des Übergangs anklingt, sind nochmals die Seiten des Personseins, welches über die Saiten der Stimmung und des Pathos wiederholt wurde und eine Tiefe erahnen lässt, worauf George Steiner – passend zum schimmernden Bild Turner – anspielt. Als ein Anspielen auf die verwundbare Etymologie, die zwischen Wunde und Wunder durchschimmert, nachhallt und die große Verklammerung des unscharfen Begriffs des Pathos bildet:

Immer wissen die Künstler und der Rezipient mit Sir Thomas Browne, „daß wir Menschen sind und wissen nicht wie; es gibt etwas in uns, das kann ohne uns sein, und wir können nicht sagen, wie es in uns gelangt ist“. Der Künstler und der Dichter und der Musiker übersetzen diese Erkenntnis in lebendige und gelebte Form. Sie erheben das Postulat auf Metaphysik, wobei sich das Metaphysische auch auf das Religiöse ausdehnt. „Die Verifikationstranszendenz“, die das zur Folge hat, ist eine Disziplin des Nichtwissens. Sei es in spezifisch religiösem, für uns jüdisch-christlichem Sinne oder in der allgemeineren platonisch-mythologischen Gestalt, die Ästhetik ist formgewordene Epiphanie. Es „schimmert etwas durch“. Im *Paradiso* spricht Dante von einem Pfeil, der sein Ziel erreicht, ehe die Musik der Bogensehne verklungen ist. Das *Vibrato* dauert nach dem Klang noch in uns fort. In diesem Verharren liegt vielleicht die für uns dichteste Annäherung an die spekulative Ahnung, daß es Werte und Energien in der menschlichen Person gibt – und *personare* bedeutet ganz genau „hindurchklingen“, „hindurchsagen“ –, die den Tod transzendieren.⁹⁶

96 Steiner, *Von realer Gegenwart*, 294f.

5.2 ABRAHAM J. HESCHEL: VON DER RELIGIÖSEN STIMMUNG ZUR STIMME DES ANDEREN

„K'hob gebeten vunder inshtot glik, un du host zay mir gegeben.“

ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, THE IEFFABLE NAME OF GOD

5.2.1 Tiefentheologisches Präludium auf den *Zwischenraum* des Religiösen

Es eignet sich wohl keiner besser für die Übersetzung dieser bewegenden Erkenntnis als Abraham Joshua Heschel, der – wie im jiddischen Epitaph zum Ausdruck kommt – die Dimension des Wunders über jene des Glücks stellt, um aus dem Bereich der Eudaimonie auszubrechen. Den (griechischen) Geist zum Guten zu formen, ist gerade etwas in uns, das von uns abhängig ist, während das Wunder etwas in uns ist, das ohne uns sein kann, ohne sagen zu können, „wie es in uns gelangt ist“.

Heschels Denken, das wir nicht voreilig als Theologie, Philosophie oder Religionsphilosophie einordnen wollen, umkreist dieses Wunder, das nicht aussagend zu identifizieren ist. Diese Kreise stören die logische Ordnung und schreiben so Kierkegaards Verstörung fort, die in Anlehnung an Turner auch als jene *Perturbationen*⁹⁷ aufgefasst werden können, die im schöpferischen Chaos vor

97 Die semiotischen Spuren führen in die lateinische Etymologie, wobei es zu einem interessanten Kreuzpunkt mit dem Begriff *Pathos* kommt. *Perturbatio* als Störung geht auf die störende Bewegung *perturbare* zurück: durcheinanderwirbeln, beunruhigen, verwirren. Erweiternd dazu *turbulentus* als bewegt, stürmisch, wirr und ungeordnet. In der negativen Konnotation dieses semantischen Fächers gilt *Perturbatio* auch als lateinische Übersetzung des griechischen *Pathos*: als verwirrende Störung der Seele. Bei diesem kritischen Zuschnitt handelt es sich um die Bewegung der Leidenschaft, was einem verwirrten Geist entspricht und *Pathos* ins Pathologische wendet. Daraus resultiert eine philosophische Affektenlehre, die gleichzeitig eine Ethik etabliert, die in der in sich ruhenden (stoischen) Vernunft gründet. Die Bewegungslosigkeit wird zum Argument schlechthin. Gerade mit der vertieften Beschäftigung mit Hiob wird das Element der Störung konstitutiv für das Denken Heschels sein, das er im selbstsprechenden Werk *A Passion for Truth* leidenschaftlich an Kierkegaard ausrichtet und mit dem Rebbe Mendel von Kotzk in Verbindung bringt: „Both men leaped toward an extravagant level of spiritual being, where most people could not follow. Kierkegaard ascended to a Christianity conceived as absurd paradox. The Kotzker

der Ordnung angelegt sind: In der Schöpfung. Heschel sucht diesen Punkt des Anfangens auf – das *punctum* als wunder Punkt des Wunders. Als das, was mich im Anfang besticht, berührt und so bewegt, dass ich nicht verstehen kann, wie es in mich gelangt ist. Würde ich es verstehen, so hätte es sich bloß um jenes griechische Staunen gehandelt, das zwar auch den Anfang von Wissen bildet, um das Staunen aber als *theoria* zum Verschwinden zu bringen. Die Beseitigung von der bewegenden Dimension des Pathos wird zum Signum der Erkenntnis. Oder: Der Verlust des schöpferischen Moments wird durch eine geordnete Erkenntnis kompensiert. Mit diesem Verlust verschwindet aber auch die Wiederholung, die ein eigenes schöpferisches Denken schafft. In der Differenz zwischen theoretischer Neugierde und der tiefentheologischen Dimension des Wunders zeigt sich der Unterschied zwischen dem statischen Wirklichkeitsverständnis der abendländischen Philosophie und der sogenannten Verifikationstranszendenz biblischen Denkens, bei dem die Wirklichkeit Gottes *durchschimmert*, sich *durch* die Stimmung neu schafft. Dieses transitive Element der Bewegung – des *Durchgehens* – prägt im Sinne Heschel ein Pathos-Denken als bewegender *Durchblick* in Kontrast zum statischen *Überblick*. Mit Blick auf Turner:

To the Western man, it is a *thing in itself*; to the biblical man, it is a *thing through God*. Looking at a thing his eyes see not so much form, color, force, and motion as an act of God. It is a way of seeing which has fortunately not vanished from the world. „I assert, for myself, that I do not behold the outward creation, and to me it is hindrance and not action. ,What!’ it will be questioned. ,When the sun rises, do you not see a round disc of fire

rose to perpetual self-transcendence combined with utter abnegation. What is their pertinence today? Their common impact is to challenge our delusions, our certitude and complacency, to overwhelm us and leave us *disturbed*.“ [Hervorhebung R.B.] (Heschel, *A Passion for Truth*, 88) In Anlehnung an den Kotzker Rebbe baut Heschel eine dialektische Spannung zum Baal Schem Tov auf; dies im Wissen um die Gefahr, dass seine chassidische Lehre einer mystisch-ekstatischen Frömmigkeit selber zu einer Gewohnheit abflachen könnte. Das Bewusstsein über diese Gefahr bildet eben den Stachel – bzw. das tiefentheologische *punctum* – zwischen Heschel, dem Kotzker Rebbe und Kierkegaard. Bei Heschel handelt es sich dabei gleichzeitig um eine Vergewärtigung seiner eigenen chassidischen Wurzeln, die er im behandelten Sinne von Stanley Cavell autobiografierend umgräbt. Eindrücklich dabei ist, dass es sich um Heschels letztes Werk handelt, welches er in jiddischer Sprache verfasst. Der Originaltitel akzentuiert noch das leidenschaftliche Moment des Pathos: *Kotzk: In gerangl far emesdikeit*. (Vgl. dazu auch folgenden Aufsatz: Mulder, *Abraham Joshua Heschel: Heschel's Use of Kierkegaard as Cohort in Depth Theology*).

somewhat like a guinea?‘ Oh, no, no! I see an innumerable company of the heavenly host, crying, ‚holy, holy, holy is the Lord God Almighty!‘ I question not my corporeal eye any more than I would question a window concerning a sight. I look through it, and now with it.⁹⁸

Der Morgen nach der Sintflut. – Die Werte und Energien vibrieren noch fort. Moses schreibt die *Genesis* auf. Was steht dazwischen? Ein Gedankenstrich, welcher den chronologisch nacherzählbaren Zwischenraum überspringt, um in das anachronistische Element wirbelnder Schöpfung einzubrechen: In die Wunde[r]. Moses schreibt den Schöpfungsbericht auf – *Bereschit*: Das Anfangenkönnen als Bewegung und Essenz der Schöpfung, aus dem Nichts und nach der Katastrophe. An und aus einem Nullpunkt heraus, welcher das Menschsein überschreitet und es gleichzeitig durchwebt. Aus dieser ambivalenten Spannung heraus haben wir ein Wissen von unserem Menschsein ohne zu wissen, wie wir zu Menschen werden. Denn es gibt keine Klimax. Es gibt keine Leiter, auf der wir uns vervollkommen könnten, weil die Vollkommenheit selbst ein Prozess der Schöpfung ist, welche die Scheinreferenzen unserer Sprossen in ihren Wirbel nimmt. Auch nicht um eine Anti-Klimax zu statuieren, um die Leiter herunterzusteuern, sondern um die Leiter zu zerstören. In der dichtesten Annäherung an Steiners spekulative Ahnung dringt im Gemisch von Klang und Farbe etwas durch – durch den scheinbaren Gang einer Muschelform, vielleicht einer Ohrmuschel. Im Sinne Kafkas höre ich die talmudische Melodie, die sich in meine Richtung schraubt:

Die talmudische Melodie genauer Fragen, Beschwörungen oder Erklärungen: In einer Röhre fährt die Luft und nimmt die Röhre mit, dafür dreht sich dem Befragten aus kleinen fernen Anfängen eine große, im ganzen stolze, in ihren Biegungen demütige Schraube entgegen.⁹⁹

98 Heschel, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, 362.

99 Kafka, Tagebücher 1910-1923, 62. Die komplex-verschlungenen Bilder, die im Sog von Röhre und Luft zwischen Latenz und Emergenz aufsteigen, erinnern auch an die ebenso vielschichtige Rosch Haschana-Liturgie. Assoziationen zur *Mitzva* die Stimme des Schofars mit den entsprechenden Tonsequenzen zu vernehmen, drängen sich auf und scheinen eine untergründige Verbindung zu Kafka einzugehen. Folgende Stellen aus der Liturgie mögen dies andeuten: „Es sei dein Wille, dass aus dem Schofarblasen von Tekia-Schewarim-Terua-Tekia, das wir heute ertönen lassen, eine Krone gemacht werde durch den dafür bestimmten Engel, dass sie emporsteige und auf Deinem Haupt, mein Gott, ruhe; mache uns ein Zeichen der Güte und möge sich

Im assoziativen Gestrüpp entdeckte ich Moses – schreibend – am Sinai. Rauch, Donner, Wolke, Schofarton und: die Stimme Gottes, die in ihrer Präsenz das paradoxe Geschehen begründet: hör- und sichtbar zu werden in der Koinzidenz als Punkt schöpferischen Ein- und Zusammenfallens: Als antwortendes Entgegen-drehen auf die fahrende Luft in der Röhre, die als komplexe Paraphrase der Stimme des Menschen, als Luft-Röhre, interpretiert werden kann, wobei sich das *Ohr* in der Röhre birgt. Das transzendente Geheimnis ist da, im Schutz der Immanenz der Muschel. In der Tiefe des Ganges schraubt sich die Transzendenz durch als Stimme des Anderen, ohne sagen zu können, wie diese Stimme sich in uns windet und durch uns hindurchklingt. Die demütige Schraube kann dabei als Chiffre für die Stimme des Anderen gedeutet werden. Röhre und Schraube erzeugen in ihrem Zueinander einen Wirbel, in den sich Heschel auf seine Art einschreibt. Mithin findet Heschel gleichzeitig zu einem leidenschaftlichen Denken, welches den akademischen Rahmen der Philosophie und Theologie sprengt und das wahlverwandte Denken zu Kierkegaard deutlich werden lässt. Ganz im Sinne von Constantin Constantius suchte Heschel wie der junge Mensch „keine Aufklärung bei irgendeinem weltberühmten Philosophen oder bei irgendeinem Professor publicus ordinarius“. Analog zu Kierkegaard zieht es Heschel in Richtung eines tiefentheologischen Ausgangspunkts. Dabei bricht er aus dem Korsett abendländischer Philosophie aus, um in einem präreflexiven Element, vor den Kategorien, zu beginnen:

Doch trotz der geistigen Kraft und Aufrichtigkeit, von der Zeuge zu sein ich den Vorzug hatte, wurde ich zunehmend des Abgrundes gewahr, der meine Anschauungen von denen trennte, die an der Universität vertreten wurden. Ich war mit einem dringenden Bedürfnis gekommen: Wie kann ich rational den Weg zu einem letzten Sinn finden, den Weg zu einer Lebensweise, die nie eine letzte Verbindlichkeit vermissen ließe? Warum bin ich überhaupt da, und was ist der Sinn meines Lebens? Ich war nicht einmal in der Lage, mein Anliegen in Worte zu fassen. Für meine Lehrer aber waren das Fragen, die keiner philosophischen Analyse wert waren. Mir wurde bewußt, daß meine Lehrer Gefangene einer griechisch-deutschen Art zu denken waren. Sie waren an Kategorien gebunden, die bestimmte metaphysische Voraussetzungen hatten, die nicht bewiesen werden konnten. Die Fragen, von denen ich umgetrieben wurde, konnten in den Kategorien ihres Denkens nicht einmal angemessen formuliert werden.¹⁰⁰

Erbarmen über uns erfüllen. Gelobt seist Du, Herr des Erbarmens. [...] Gott stieg empor bei den Terua-Tönen, der Ewige beim Ton des Schofars.“ (*Machsor Schma Kolenu Rosch Haschana*, 425, 461)

100 Heschel, *Der Mensch fragt nach Gott*, 66.

Bei Heschel in die Tiefe zu gehen, bedeutet zu den existenziellen Fragen abzutauschen, die ihn umtreiben, von denen er ge- und bedrängt wird. Das existenzielle Moment der Frage, die ihn aufsucht, präpariert bereits den Boden eines Pathos, auf dem sich die Aktivität eines Subjekts, das Fragen stellen kann, mit einer Passivität vermischt, bei der die Frage dem Subjekt nicht mehr unterworfen ist, sondern selbst auftaucht, es überfällt. Die Frage sucht den Menschen auf, der durch sie versucht wird: Er probiert sie. Sie hat einen Geschmack. Das Fragen in der Tiefe umspannt im Sinne Kafkas gleichzeitig Beschwörungen und Erklärungen, die in der talmudischen Melodie angelegt sind – außerhalb der akademischen Philosophie griechisch-deutschen Denkens. Der hebräische Ausdruck טעם (ta'am) vertieft in seiner Doppeldeutigkeit die Dialektik zwischen Suchen und Finden, die im Pathos des Versuchens angelegt ist: Der Ausdruck vereinigt *Geschmack* und *Grund*. Das Erproben wird selbst Teil des Grundes, lässt den Boden einer Argumentation erschließen, die selbst die Rationalität begründet. Bei Heschel ist die talmudische Melodie Chiffre für einen grundlegenden Geschmack, der die chassidische Luft seiner Heimat¹⁰¹ verströmt. In die Tiefe zu gehen, bedeutet, seine Wurzeln auszugraben, die zum Motiv der Melodie passend, poetische Wurzeln seiner jiddischen Dichtung sind. 1933 erscheint sein erster Gedichtband *Der Schem-Hamforasch: Mentsch. Lider*, den er seinem früh verstorbenen Vater und Rebbe widmet. In diesem Andenken vergegenwärtigt Heschel seine chassidischen Wurzeln, um diese im Element des individuellen Ausdrucks zu gestalten, um eine Tiefentheologie des Pathos poetisch zu präfigurieren. Der Titel deutet jenes verschlungene Spannungsverhältnis zwischen Gott und Mensch an, welches das spezifische Pathos entscheidend prägt: Der unaussprechbare und unauslöschliche heilige Name Gottes steht trennend und verbind-

101 Vgl. dazu folgende Ausführung, in welcher die Verbundenheit zu seiner chassidischen Heimat zum Ausdruck kommt. Eine Luft, die er in seinem letzten Werk nochmals zu atmen versucht, indem er sich gleichzeitig auf seine jiddische Muttersprache rückbesinnt. Hier in englischer Übersetzung: „I was born in Warsaw, Poland, but my cradle stood in Mezbizh (a small town in the province of Podolia, Ukraine), where the Baal Shem Tov, founder of the Hasidic movement, lived during the last twenty years of his life. That is where my father came from, and he continued to regard it as his home. [...] I was named after my grandfather, Reb Abraham Joshua Heschel – ,the Apter Rav‘, and last great rebbe of Mezbizh. He was marvelous in all his ways, and it was if the Baal Shem Tov had come to life in him. When he died in 1825, he was buried next to the holy Baal Shem. The Apter Rav claimed that his soul had lived in several incarnations, and for his descendants it was as if he had never died.“ (Heschel, *A Passion for Truth*, xiii)

dend vor dem Menschen, um die Bedeutsamkeit des Menschen durch diese Spannungsanlage zu exponieren, in der sich Gott auf den Menschen bezieht¹⁰² oder allgemeiner: in der etwas von der Dimension des Wunders aufscheint bzw. *durchschimmert*. Und mit diesem *Durch* einen Durchgang ins Innere des Menschen schafft, um im Innersten die Person selbst, seinen Personenkern zu verändern, – indem der Einzelne diese Bewegung als Wiederholung mitgestaltet. Gerade diese dramatische Bewegung der unsystematischen und unkontrollierbaren Verflechtung gilt es theologisch, philosophisch und poetologisch bei Heschel herauszuarbeiten, als Gewebe, das selbst vom Pathos Gottes in Richtung des Einzelnen – Kierkegaards – seine Fäden spinnt. Dies weniger im symmetrisch dialogischen Verständnis von Buber, sondern in einer asymmetrischen Bewegung. Der Weg dieser mit Kierkegaard gemeinsam begangenen Bewegung kann mit der Methode der erwähnten Tiefentheologie umschrieben werden. Die Umschreibung hängt selbst mit der Nichtidentifizierbarkeit bzw. Unausprechlichkeit des heiligen Namens Gottes zusammen. Sich der lebendigen Heiligkeit anzunähern, bedeutet, nicht beim Glauben, sondern beim Glaubensakt des Einzelnen einzusetzen, wodurch die Nähe zur Heiligkeit aktualisiert wird. Dieser Einsatz impliziert die gemeinsame Schnittstelle zwischen Heschel und Kierkegaard, um der existenziellen Dimension des Präreflexiven und der Innerlichkeit des Einzelnen gerecht zu werden. Dies geschieht im Sinne Henrys in der Selbsterprobung des Lebens in seiner Tiefenstruktur:

Die Urfrage der Theologie ist *vor-theologisch*; es geht um die gesamte Situation des Menschen und seine Verhaltensweisen gegenüber dem Leben und der Welt. [...] Wir befassen uns nicht gern mit Tiefentheologie, weil ihr Gegenstand sich nicht leicht in Worte fassen

102 Edward K. Kaplan hebt das damit verbundene Pathos in seiner Einführung zu diesem Gedichtsband ebenfalls hervor: „The very title – *The Ineffable Name of God: Man* – proclaims an activist theology of the person as God’s living symbol. The Hebrew term *Shem Hameforash* refers to YHVH, the ‘name of God’, the Tetragrammaton, which is ‘ineffable’, pronounced only by the high priest at the Temple in Jerusalem during the Day of Atonement. The Book of Genesis depicts all human beings as created in God’s image. Heschel’s Poetry dramatizes the *intertwining* [Hervorhebung R.B.] of human and divine.“ (Heschel, *The Ineffable Name of God*, 8) Vgl. zusätzlich Hillel Goldberg: „The title of his first collection of poetry is emblematic of all that would occupy Heschel philosophically until the end of his days, particularly in it’s implied *interpenetration* [Hervorhebung R.B.] of two ontologically distinct, but not disjunct, foci: *God’s Ineffable Name: Man*.“ (Goldberg, *Between Berlin and Slobodka*, 120)

läßt und wir die Unklarheit fürchten. Es gibt keine Kasuistik der Innerlichkeit, keine Kodifizierung der inneren Erfahrungen. Doch ein Leben, in dem alles erklärt, eine Seele, die völlig durchorganisiert wäre, hätte keine Lebenskraft mehr. Theologie spricht für alle, Tiefentheologie nur für den einzelnen. Theologie strebt nach Kommunikation, nach Universalität; Tiefentheologie strebt nach Einsicht, nach Einzigartigkeit.¹⁰³

Der vortheologische Gegenstand, der wegen seiner Unklarheit gefürchtet wird, ist ein schwebender: Es ist die Heiligkeit Gottes, die da und gleichzeitig nicht da ist. Die Anwesenheit Gottes in der Weltimmanenz bildet einer der zentralen Gedankenfiguren des Chassidismus, bei welcher die göttliche Anwesenheit als *Schechina* bezeichnet wird: Als Einwohnung Gottes in der Welt. Die etymologische Bewandnis mit dem Nachbarn und der damit zusammenhängenden Nähe unterstreicht das undefinierbare Moment des Zwischenraums, das sich mit Heiligkeit füllt. Die Parameter zwischen Subjekt und Objekt geraten dabei als erkenntnistheoretische Ordnung in die Schweben, indem das Objekt durch die Sensitivität für das Unauslöschliche in die Erfahrung¹⁰⁴ grundlegender Nachbarschaftlichkeit gerät. Die ontologische Lücke des logisch gegenstehenden Objekts füllt sich durch das Einbrechen der Dimension des Unauslöschlichen und schafft durch den Widerstand gegenüber dem Onto-Logischen ein kreatives Denken:

The essence of things is ineffable and thus incompatible with the human mind, and it is precisely this *incompatibility* that is the source of all creative thinking in art religion, and moral living. We may, therefore, suggest that just as the discovery of reality's compatibility with the human mind is the root science, so the discovery of the world's incompatibility with the human mind is the root of artistic and religious insight. It is the realm of the ineffable, where the mystery is within reach of all thoughts, in which the ultimate problems of religion are born.¹⁰⁵

Die *adequatio rei et intellectus* als Garant für die Erkenntnis weicht einem intimen und gleichzeitig kreativen Wissen, in dem das singuläre Ich umgarnt wird.

103 Heschel, *Die ungesicherte Freiheit*, 98, 100.

104 Das präreflexive Element der Erfahrung gilt es gleichzeitig in einen methodologischen Kontext einer Phänomenologie zu stellen, welche sich spezifischen Bewusstseinsakten religiösen Inhalts annähert. Entsprechend verfolgt Milan Lyčka einen religionsphänomenologischen Ansatz, um bei Heschel die Qualität der Erfahrung von einem theoretisierenden theologischen Zugang abzugrenzen (vgl. dazu: Lyčka, *Abraham Heschel's Philosophy of Judaism as a Phenomenology of Religion*).

105 Heschel, *God in search of man*, 104.

Nicht von Schicksalsfäden, sondern von der unsichtbaren Präsenz des Kreatürlichen, die uns jenseits der Notwendigkeit und Kausalität umfängt und empfängt. Die statische Erkenntnisordnung mit ihrer logisch-notwendigen Bestimmungen löst sich wie bei Constantin Constantius auf, jedoch nicht um einer Stimmungsphilosophie nachzuspüren, sondern um eine Tiefenstruktur des Heiligen freizulegen. Bei beiden spielt die Inkompatibilität des Unbestimmbaren eine wesentliche Rolle, um den Möglichkeitssinn in Hinblick auf eine höhere Wirklichkeit zu lenken. Kierkegaards Wiederholung lässt sich mit der Gedankenfigur einer Spirale umschreiben, bei der das spiralförmige Denken in die präreflexive Tiefe der Innerlichkeit hinabstieg. In die sich versammelnde Stimmung als Mut der Seele: als Gemüt bzw. Innerlichkeit. Die dabei entstehende Unschärfe formte eine Elastizität, um sich dem Unendlichen zuzuwenden. Das existenzielle *punctum* an der Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz bewegte sich *qua* Spirale am Tiefpunkt des Leidens: Am abgründigen Pathos der eigenen Stimme als Grund der Stimmungen, um den Sprung in den Glauben zu schaffen, zu erschaffen. Die Spirale ist eindimensional auf das Selbst als eigene Existenz ausgerichtet, um die andere Dimension der Ewigkeit und Unendlichkeit dialektisch durch den existenziellen Widerstand hervorbrechen zu lassen. Die Bewegung ist von einem leidenschaftlichen Graben zu sich selbst geprägt, um Gott gegenüber als ganze Person durchsichtig zu werden, wobei das Leiden als religiöser Wert überhöht wird. Zusammenfassend handelt es sich um eine einfache dialektische Bewegung, die mittels der Bewegung, das Selbst erprobend verändert, es in Richtung Freiheit zu bewegen versucht, um ein konkretes Selbst zu werden¹⁰⁶.

106 In *Die Krankheit zum Tode* wird eine Doppelbewegung in Umrissen angedeutet, wobei das konkrete Selbst brennpunkthaft als Ausgangs- und Endpunkt fungiert: „Aber man selbst werden heißt konkret werden. Aber konkret werden ist weder endlich werden noch unendlich werden, denn das, was konkret werden soll, ist ja eine Synthese. Die Entwicklung muß also darin bestehen, unendlich von sich selbst fortzukommen in einer Unendlichmachung des Selbst und unendlich zurückzukommen zu sich selbst in einer Endlichmachung.“ (Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, 28) Eine bemerkenswerte Verbindung ergibt sich zu Lévinas, der von der Konkretheit des Anderen ausgeht, um den Brennpunkt zu verschieben: „Das Antlitz stellt die Selbstgenügsamkeit meiner Identität als Ich in Frage, es zwingt zu einer unendlichen Verantwortlichkeit gegenüber dem Anderen. Ursprüngliche Transzendenz, die im Konkreten, im von vornherein Ethischen des Antlitzes bedeutet.“ (Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 193) Auch Soloveitchik macht die existenzielle Vorwärtsbewegung vom Anderen fundamental abhängig: „Only people who recognize themselves as created in God's image, people who transcend themselves, who are capable

Heschels Wiederholung lässt sich mit der Gedankenfigur der Ellipse¹⁰⁷ umschreiben, welche a priori von zwei Ausgangspunkten ausgeht: Vom Selbst und der Heiligkeit Gottes als die Stimme des Anderen, die mir nahe ist, – die Nähe erzeugt. Die Stimme im Sinne von Steiner durchklingen zu lassen, bildet die eine Seite der Transformation zur Person: *per-sonare*. Die andere Seite kann im Sinne von Heschel als jene Resonanz aufgefasst werden, bei welcher der Mensch auf diese Stimme antwortet: *re-sonare* als klingende Wiederholung. Es handelt

of thinking in terms of others, in terms of an existence above and beyond their natural one – only they are able to perform the forward movement, to surge toward another person, extend their concerns, and create a covenantal community. The slave is in fear of his life and always ready to flee – and that fright extinguishes every moral feeling within his person. He cannot give of himself to others; he does not care for them and considers everyone his enemy.“ (Soloveitchik, *Festival of Freedom. Essays on Pesah and the Haggadah*, 43)

- 107 Vgl. dazu Heschels Verständnis der Religionsphilosophie, welche ihre Erkenntnisse in der Spannung der Pole zwischen Religion und Philosophie generiert. Dabei stehen sich die beiden Polaritäten nicht antagonistisch gegenüber, sondern sie sind in einer elliptischen Bewegung aufeinander bezogen, um nicht zuletzt ein Denken zu wiederholen, welches die Philosophie erneuert: „Philosophy of religion is involved in a polarity; like an ellipse it revolves around two foci: philosophy and religion. Except for two points on the curve that stand in equal distance to both foci, the more closely its thought comes to one. The failure to sense the profound tension of philosophical and religious categories has been the cause of much confusion. This unique situation of being exposed to two different powers, to two competing sources of understanding, is one that must not be abandoned. It is precisely that tension, that elliptic thinking which is a source of enrichment to both philosophy and religion.“ (Heschel, *God in search of man*, 13) Der fruchtbare Dialog zwischen Philosophie und Religion entspringt dabei einer vorthelogischen und vorrationalen Schicht, was sich auf den Verlust der auktorialen Lebensperspektive Hiobs beziehen lässt: „The issue which philosophy of religion has to discuss first is not belief, ritual or the religious experience, but the source of all these phenomena: the total situation of man; not what or how he experiences the supernatural, but why he experiences and accepts it. [...] For religion is more than a creed or an ideology and cannot be understood when detached from actual living. It comes to light in moments in which one’s soul is shaken with unmitigated concern about the meaning of all meaning, about one’s ultimate commitment which is part of his very existence, in moments, in which all foregone conclusions, all life-stifling trivialities are suspended; [...]“ (Heschel, *Man is not alone*, 55f.)

sich dabei um eine komplex verschlungene Dialektik, die gleichzeitig eine Doppelbewegung nach innen und außen vollzieht. Innerhalb der ähnlich musikalischen Metaphorik und Gestimmtheit wie bei Kierkegaard wird der antwortende Mensch zu einem Resonanzkörper. Stimmung ist jedoch dabei auf entscheidende Art und Weise nicht auf die eigene Existenz fokussiert. Natürlich spielt die eigene Existenz im tiefentheologischen Sinne eine zentrale Rolle, um aber sensitiv zu werden, auf die andere Stimme, welche die Luft, die wir atmen, so bewegt, dass eine heilige Atmosphäre entsteht. Eine Dimension, die das Existieren als solches durchweht, durchweht und als ontologische Qualität zum Schweben bringt:

Those to whom awareness of the ineffable is a constant state of mind know that the mystery is not an exception but an air that lies about all being, a spiritual setting of reality; not something apart but a *dimension* of all existence. They learn to sense that all existence is embraced by a *spiritual presence*; [...]. It is His otherness, ineffable and immediate as the air we breathe and do not see, which enables us to sense His distant nearness.¹⁰⁸

Da sich dieser flüchtige Gegenstand der Tiefentheologie nicht leicht in Worte fassen lässt, sich dem rationalen Zugriff entzieht und mit philosophischen Begriffen nicht zu identifizieren ist, taucht die talmudische Melodie auf, wobei das Entgegenschrauben als elliptische Kreisbewegung Gottes assoziiert werden kann, womit der Mensch umgeben wird: „Everywhere we are surrounded by the ineffable“¹⁰⁹.

Dieses Umkreistwerden nehmen wir nun noch einmal zum Ausgangspunkt, um Hiob im Kontext des biblischen Narrativs mit dem Denken Heschels zu umkreisen. Hiob als Leid- und Leitfigur dieses dritten Themenkomplexes wird dabei aus dem existenziellen Rahmen eines unglücklichen Bewusstseins in einen größeren Kontext hinausgeführt. Hiob verkörpert sozusagen den Gedankenstrich zwischen der Sintflut und der Offenbarung und schraubt sich einen Übergang und Durchgang in Richtung Erlösung. Als Wert und Energie jener Stimme – oder Lufröhre – welche die Wunde mit dem Wunder verbindet und mit dem damit spezifisch verbundenen Pathos den ganzen Menschen in seiner Heiligkeit entstehen lässt. Der Gedankenstrich ist eben kein Argument, sondern ein energetischer Wert, welcher letztendlich auf jene Stelle verweist, die den Tod transzendiert: Auf die Schnittstelle der eigenen Stimme mit der Stimme Gottes. Als

108 Heschel, *Man is not alone*, 64, 122.

109 Ebd., 214.

Bruchstelle von der religiösen Stimmung zur Stimme¹¹⁰ des Anderen, wodurch Luft freigesetzt wird für den dramatischen Zwischenraum: zwischen: Gott und Mensch. Die konventionellere Ausdrucksweise „Mensch und Gott“ wird hier gewendet. Denn Gott windet sich zum Menschen – Hiob – und schraubt sich in ihn hinein, indem er ihn sucht: heimsucht und versucht. Folgendes Gedicht aus *Der Schem-Hamforasch: Mentsch. Lider* rundet das Präludium ab, um gleichzeitig den allusiven Geschmack Hiobs zu begründen, der in einem dramatischen Geschehen von Gott aufgesucht wird.

God Follows Me Everywhere¹¹¹

God follows me everywhere –
spins a net of glances around me,
shines upon my sightless back like a sun.

God follows me like a forest everywhere.
My lips, always amazed, are truly numb, dumb,
like a child who blunders upon an ancient holy place.
God follows me like a shiver everywhere.
My desire is for rest; the demand within me is: Rise up,
See how prophetic visions are scattered in the streets.

I go with my reveries as with a secret
in a long corridor through the world –
and sometimes I glimpse high above me, the faceless face of God.

...

God follows me in tramways, in cafes.

-
- 110 Der hebräische Ausdruck קול (Kol) lässt sich mit Stimme, Geräusch und Sound übersetzen, was die Bedeutung religiöser Atmosphäre unterstreicht, wobei sich der Akzent von der Stimmung der Innerlichkeit zu einer Stimmung der Exteriorität verschiebt. Das Moment dieses Sounds kann als Präludium Heschels verstanden werden.
- 111 Heschel, *The Ineffable Name of God*, 56f. Dieses Gedicht widmet Heschel David Koigan, der für Heschel zum Vorbild jüdischen Denkens wird. Heschel hört von ihm eine Vorlesung an der Hochschule in Berlin und schliesst sich seinem privatisierenden Philosophenkreis an. Koigan hat seine Wurzeln ebenfalls im Chassidismus und versucht aus diesen einen Neochassidismus zu entwickeln, um auf die Entfremdung der Moderne eine Antwort zu finden und um das Judentum zu erneuern.

Oh, it is only with the backs of the pupils of one's eyes that
 One can see
 how secrets ripen, how visions come to be.

Dass Gott mich zu jeden Ort hin begleitet oder verfolgt zeigt den schillernden Charakter einer religiösen Atmosphäre, die von einer existenziellen Dialektik im ursprünglichsten Sinne eines spannungsvollen Hin und Hers geprägt ist, ohne zu beruhigen, sondern um geistige Wachheit zu erzeugen und auf das Möglichsein des Heiligen zu verweisen. Das Klima dieser Wachheit wird im Original mit dem jiddischen *umetum* akzentuiert. Gott umgibt den Menschen, in Cafés und Trambahnen. Indem er ihn einkreist, löst er ein andauerndes Staunen¹¹² (*always amazed*) aus, was die Lippen verstummen lässt, um Visionen in den Straßen aufzulesen. Die Vision versammelt das Unsichtbare, welches in der Bündelung durchschimmert. Indem ich hineinhöre in den Tiefgang der Welt und der Gegenwart Gottes in seiner Unsichtbarkeit gewahr werde, brüchig und risikobehaftet: ohne Gewähr. Dabei nochmals auf untergründige Weise auf Turner, Steiner und Kafka anspielend:

I go with my reveries as with a secret
 in a long corridor through the world –
 and sometimes I glimpse high above me, the faceless face of God.

In einem langen Gang *durch* die Welt zu gehen ist gleichzeitig Hiobs turbulenter Durch- und Übergang als ein existenzielles Gehen, wobei der ontologische Möglichkeitssinn erweitert und strapaziert wird. Als *passieren*, welches ambivalent sich im intransitiven Sinne *ereignet* und im transitiven Sinne *überquert*. In dieser Doppelbewegung wird der Glaube zu einem Geschehen, in dem der Mensch sich in einem entsprechenden Akt neu formiert, indem sich der Geist durch das Gewahrwerden des Heiligen bewegt. Ich gehe und werde gegangen: Im Durchgang vermischen sich Aktivität und Passivität insofern, als das nicht auktoriale Subjekt im Durchgehen etwas Einlass gewährt. Diese Bewegung lässt sich erneut mit der Metaphorik des Theaters verknüpfen, welche nun den Geschmack des Pathos angenommen hat: Im Durchgang passiert etwas, das ich ausprobiere, koste und erprobe. Die Passage wird zum Sinnbild eines sich selbst erprobenden

112 Das Staunen ist dabei nicht bloß ein Bestaunen, sondern ein Ereignis, welches einen existenziellen Zusammenhang ausbildet und das Denken in seiner Haltung prägt: „We do not wonder *at* things any more; we wonder *with* all things. We do not think about things; we think for all things.“ (Heschel, *Man is not alone*, 65)

Lebens: Ein Leben als Selbsterprobung zwischen Ordnung und Chaos. In Anlehnung an zentrale Denksuren Heschels soll nun die entsprechende Dialektik der Existenz Hiobs als jenes mehrdeutige Pathos freigelegt werden, welches im passiven Ereignen eine aktive Selbst-Überschreitung bewirkt¹¹³. Der Passivität wohnt dabei ein Nichtkönnen inne, das sich mit dem Können der Aktivität vermischt. Bei diesem Zauber wird das Geheimnis der Wiederholung nicht gelüftet, aber wenigstens die geheimnisvolle Luft geatmet. Oder in der dynamischen verbalisierten Form der statischen Wahrheit ausgedrückt: um das Geheimnis zu bewahren. In einem Klima, dessen Luft mehr vom Geschmack der Möglichkeit des Wunders als vom Glück verströmt. Als eine unvorhersehbare Möglichkeit, die in die Wirklichkeit einbricht, um die Ordnung des Universums zu durchbrechen: „The soul is introduced to a reality which is not only *other* than itself, as it is the case in the ordinary acts of perception; it is introduced to a reality which is *higher* than the universe.“¹¹⁴

Damit ist Hiobs Durchgang durch das Universum umrissen, um zu jener Dimension des Pathos zu gelangen, die akosmisch ist bzw. über dem Universum steht und: auf Hiobs Unvermögen verweist.

5.2.2 Passagen zu Hiob oder: Die Philosophie als Posse

Der Auftritt von Diogenes war theatralisch und Constantin Constantius war ein Theatergänger und -kritiker, insbesondere mit Bezug zur Posse. Die Briefe des jungen Menschen besaßen bei allem Ernst etwas Theatralisches. Das bindende Element zwischen den theatralischen Referenzen Kierkegaards kann im *Improvvisieren* gesehen werden, das semantische Spannungen birgt: Mit welcher Vorsicht

113 Die Wirkung erschafft im Sinne der Überquerung die Transzendenz. Im traditionellen Sinne der Philosophie bedeutet die Überquerung die ontologische Strukturierung der Seinsordnung als kategorialer Wechsel von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Aristoteles beschreibt diese Qualität des Pathos, wobei das undenkbbare Moment des Übergangs in seiner Definition subkutan mitschwingt: „Aristoteles gibt die ontologische Entsprechung des Pathos im 4. Buch der *Metaphysik* mit einer Qualität an, die zu einer Veränderung fähig ist oder den Vollzug einer Veränderung anzeigt, also Potenzial oder Aktualität eines Wechsels einschliesst.“ (*Ästhetische Grundbegriffe*, 4. Bd., 724) Der anzeigende Charakter indiziert gleichzeitig den Ausschluss aus der deskriptiven Begrifflichkeit der Philosophie um das Pathos im weiten Sinne in die Kunst zu verbannen; als *aisthesis*, die Wahrnehmung innerhalb der Rhetorik und des Schauspiels berühren und bewegen will.

114 Heschel, *Man is not alone*, 65.

kann ich dem Unvoraussehbaren begegnen? Oder einfacher und grundlegender gefragt: Wie begegne ich dem Unsichtbaren? Oder in Anlehnung an die Posse: Wie *kann* ich dem Unsichtbaren begegnen?

Diogenes improvisiert, indem er den planvollen toten Begriffen ungeplante und unerwartete lebendige Schritte entgegensetzt. Das komische Genie Beckmann improvisiert, indem er in Stimmungen übersprudelt, in einem lebendigen Gehen, das gegangen kommt. Der junge Mensch improvisiert, indem er sich dem unkontrollierbaren Leiden hingibt, und in Lebendigkeit zum Ausdruck bringt. Und Kierkegaard: improvisiert, indem er nicht voraussehen konnte, wie das in der Entlobung dargebrachte Opfer ihm widerfahren würde. Die Improvisation kommt als Schrift gegangen, sprudelt als Schrift über, gibt dem Leiden als Schrift Ausdruck und bewegt sich gegen die logische Begriffsordnung: Als lebendiger Schriftkörper. Im Dilemma, ob diese theatralische Schrift religiös sein *kann*, im Sinne des religiösen Dichters. *Kann* der ästhetische Bogen ins Religiöse überspannt werden? Immerhin birgt die darin enthaltene dialektische Spannung das Moment des Humors, welches – analog zur Ironie – den Übergang von Ethik zu Religion ermöglichen soll, indem das Inkommensurable mit dem Kommensurablen auf potenziierter Stufe aufeinanderstößt: Die Ästhetik auf die Religion. Ins Chiastische gewendet: als schöpferische Möglichkeit auf die Möglichkeit der Schöpfung. In der Zuspitzung der Möglichkeit als Emergenz der Wirklichkeit definiert Kierkegaard den Glauben:

Das Entscheidende ist: Für Gott ist alles möglich. Dies ist ewig wahr und also wahr in jedem Augenblick. [...] Dies ist der Kampf des *Glaubens*, der, wenn man so will, wahnsinnig für die Möglichkeit kämpft. Denn die Möglichkeit ist das einzig Erlösende. [...]; denn ohne Möglichkeit kann der Mensch gleichsam keine Luft kriegen. Zuweilen kann dann die Erfindungskraft einer menschlichen Phantasie ausreichen, Möglichkeit zu schaffen, aber zum Schluß, d.h. wenn es gilt zu *glauben*, hilft nur dies, daß bei Gott alles möglich ist. [...] Gewöhnlich weiß ein Mensch nichts anderes, als daß dies und dies hoffentlich, vermutlich usw. nicht passieren wird. Passiert es ihm dann, so geht er unter. Der Tollkühne stürzt in eine Gefahr, deren Möglichkeit auch die und die sein kann; und passiert sie ihm dann, dann verzweifelt er und geht unter.¹¹⁵

Die Geschichte Hiobs ist aufgrund dessen, was ihm alles passiert, gewiss alles andere als lustig, obwohl Gott wie auch Satan durchaus als Possenreißer aufgefasst werden können, die es mit ihrer Wette ziemlich bunt treiben. Interessanter und genügend ernsthaft scheint mir jedoch die fundamentale – besser bodenlose

115 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, 36f.

– Frage zu sein, wie die *Posse* reißt: Welches Vibrato erzeugt der Nerv des Lebens als essenzieller Sinn des Vermögens im Aufreißen seiner Möglichkeiten oder besser: Unmöglichkeiten? Dies gilt es im Spannungsfeld zum Nicht-Können zu betrachten. Am anderen Ende der Möglichkeit: Bei der Notwendigkeit. An jener Stelle, wo die Elastizität ein Ende hat. Bei der Enge der Not, die dialektisch das Weite sucht, um die Not zu wenden. Dieses gewundene Geschehen spielt in das Leben Hiobs hinein – mit Satan als Gegenspieler und Gott: als Possen-Reißer¹¹⁶? Die Art und Weise wie Hiob in diesem Gang zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit durchgeht, soll nun in drei Text-Passagen durchgegangen werden, um Pathos auf entscheidende Weise auf der Folie des Hiob-Narrativs ausdifferenzieren. Hiob repräsentiert dabei das mögliche Spektrum einer Gesamtpersönlichkeit, die sich im Wirbel der Ereignisse in die Tiefen der Freiheit windet, um: die Liebe zur Weisheit neu zu finden. Indem das Denken passiert und sich als Passagen-Denken formiert. In den Verhältnis schaffenden Wörter *durch* und *über* synthetisiert und verdichtet sich dabei jene Qualität als *punctum* verstanden, die Heschel der Leitfigur des Propheten zuschreibt. Die Durchgänge zu Hiob stehen deshalb im Interpretationshorizont eines prophetischen Bewusstseins, wobei die begriffliche Trias zwischen Stimmung – Stimme – Pathos wiederholt jenen konstellativ unscharfen Rahmen bilden, um die Wahlverwandtschaft zu Kierkegaard anzudeuten. Auf diesem Weg markieren die Passagen Differenzen im Sinne von Schwellen, die in je eigene Räume und Atmosphären führen – an das Geheimnis der Wiederholung.

5.2.3 Eingang: Die Vorsicht Hiobs und seine Integrität

Ein Mann war im Lande Uz, Ijob sein Name.

Schlicht und gerade war jener Mann, Gott fürchtend und vom Bösen weichend.

Sieben Söhne und drei Töchter waren ihm geboren.

Seines Herdenerwerbs war: siebentaused Kleinviehs, dreitaused Kamele, fünfhundert Joch Rinder und fünfhundert Eselinnen, dazu sehr vieles Gesind.

Groß war jener Mann, über alle Söhne des Ostens.

116 Lévinas folgt in seiner Hiobinterpretation Ansätzen von Philippe Nemo, der die Spiel-Metaphorik ins Religiöse transponiert: „Der Begriff des ‚Spiels‘, der für unseren Autor als Gegenbegriff zur Technik die Beziehung der Seele mit Gott bezeichnet [...]“ (Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 190) Das spielerische Element spielt auch bereits auf die Schlusspassage *Hiobs* an, in der Gott mit Leviathan spielt.

Reihumgehend machten seine Söhne ein Trinkgelag, in eines jeden Mannes Hause an seinem Tage,

sie sandten, ihre drei Schwestern zu rufen, mit ihnen zu essen und zu trinken.

Waren aber die Tage des Gelags umgelaufen, sandte Ijob und hiess sie sich heiligen, er stand frühmorgens auf und höhte Darhöfungen nach ihrer Zahl,

denn Ijob sprach: „Vielleicht haben meine Söhne gesündigt und Gotte in ihrem Herzen abgesegnet.“

Solchermaßen pflegt Ijob all die Tage zu tun.

(Hiob 1:1-6)¹¹⁷

Hiob wird als Großgrundbesitzer einer stattlichen Familie im Lande Uz¹¹⁸ eingeführt, der sich gleichzeitig durch seine Religiosität auszeichnet. Die Außenperspektive generiert ein Bild, das sich in seiner Harmonie und Vollkommenheit repräsentiert. Das Hauptmerkmal dieser Szenerie bildet Hiobs Integrität. Um diese zu wahren, bringt Hiob Opfer, um seine Söhne vor allfälligen Sünden zu schützen und die etablierte Ordnung aufrecht zu erhalten. Erste Risse werden jedoch bereits im hebräischen Ausdruck *isch tam* erkennbar: *tam* (tam) bezieht sich einerseits auf die heilige Dimension des Ganzen, Vollkommenen und Perfekten. Andererseits lässt sich dieser Ausdruck auch mit *naiv* übersetzen oder schließlich mit dem neutraleren Mittelwert des gesunden Menschenverstands assoziieren¹¹⁹, was den (groß)bürgerlichen Status Hiobs unterstreicht. Diese Mehrdeu-

117 Buber/Rosenzweig, *Die Schriftwerke*, 277.

118 Im Talmudtraktat *Baba Batra 15a, b* wird der historische Kontext von Hiob erörtert. Aufgrund von verschiedenen Textstellen und aufscheinenden Wortverwandtschaften ergeben sich mehrere Ansichten, die sich nicht durch historische Analyse, sondern durch Assoziation auszeichnen. Insofern weicht die reale Verortung einer geistigen Landkarte, was Maimonides dazu veranlasst, Hiob als ein Gleichnis aufzufassen. Dieser Umstand kommt einer existenziellen Leseart entgegen, welche die grundlegenden Persönlichkeitsstrukturen des Menschen interpretierend erproben möchte. Yeshayahu Leibowitz thematisiert auf Folie des Midraschs *Tanhuma* und *Sotha 31b* die verbindenden Elemente der Gottesfurcht und dem Schauplatz Uz zwischen den Narrativen um Abraham und Hiob, wodurch die Wiederholung akzentuiert wird: „The trial of Job is a duplicate of the trial of Abraham; both stories seek to teach the meaning of fear of God, which is attributed to Abraham after the Aqedah and is announced in the very first verse of the Book of Job.“ (Leibowitz, *Judaism, Human Values, and the Jewish State*, 49)

119 In Anlehnung an Soloveitchik lässt sich dieses assoziative Begriffsnetz auf entscheidende Marker der Persönlichkeitsentwicklung beziehen, um ein vertieftes Verständ-

tigkeit bildet der Ausgangspunkt, um im Sinne von Heschel das Wesen von Integrität genauer zu untersuchen, um über Hiob hinaus den Glauben in einem radikalen Sinne zu befragen. In Hiobs Situation muss von der Außen- in die Innenperspektive gewechselt werden, um genau zu ergründen, welche Motive ihn zu einer religiösen Handlung antreiben. Es könnte sein, dass die Opfer bloß aus einer Angst¹²⁰ entspringen und zu einer Vorsicht bewegen. Im Bedürfnis, den gesamten Ordnungszusammenhang – seine Integrität – zu wahren; dies im Sinne des *status quo*, des Standpunktes eines integren erwachsenen Mannes, der mit beiden Beinen auf dem Boden steht. Heschel rüttelt jedoch genau am statischen¹²¹ Element des Status, das außerhalb der Bewegung elliptischen Denkens

nis von Hiobs Ausgangssituation zu gewinnen. Im Kontext des Passah-Festes interpretiert Soloveitchik neben den halachischen Implikationen die philosophisch-kabbalistische Dimension des ungesäuerten Brots, der *Matzah*, im Spannungsverhältnis zum gesäuerten Brot, dem *Chametz*. Dies lässt sich gedanklich auf die schillernde Bedeutung von *tam* beziehen, um Integrität kritisch zu befragen. Die Schnittstelle mit Heschel liegt im gemeinsamen Anliegen des Tiefentheologischen. *Matzah*, das auch als *lechem oni* – Armenbrot – bezeichnet wird, verbürgt durch die Einverleibung eine existenzielle Dimension, indem sich das Ich arm macht, sich in einem fundamentalen Sinne einfach macht: „In Hebrew semantics, matzah signifies the unfinished, incomplete, immature, raw, underdeveloped, and instantaneous. It suggests to us the symbol of the naive child and his basic experiences, which must carry over into adulthood. On reaching ripeness of years, one must, in addition to being an intelligent adult, heroically identify oneself with the *yeled sch'aschum*, the child of delight. (Jer. 31:19). *Hametz*, leavened bread, represents the finished, the perfect, the fully grown, the end of the process, the *homo theoreticus* in his full glory and majesty. It can never bring man into the presence of God. Adult man is too practical-minded, too rational to trust his feelings and his intuitive questing, too impersonal to feel the living experience of fellowship with God. He is too proud, and his pride consists in the fact that he is involved in the process of growth, ascent, and progress.“ (Soloveitchik, *Festival of Freedom*, 64f.)

- 120 Im Talmudtraktat *Sotah* 27b wird erörtert, ob Hiob aus Liebe oder aus Furcht handelt. Zu Beginn scheint die Furcht dominant zu sein, was durch den Ausdruck *ireh Elokim* verstärkt wird. Dieser Gottesname repräsentiert die göttliche Strenge, sein Gesetz, wodurch die Welt gerichtet wird und wovor sich Hiob ängstigt.
- 121 In Heschels Gegenüberstellung zwischen dem Kotzker Rebbe und Kierkegaard bildet dieses statische Element der Persönlichkeit eine gemeinsame Schnittstelle, um Religiosität in ihrer Bewegungslosigkeit zu entlarven: „Human personality, the Kotzker and Kierkegaard insisted, was never to be interpreted as simple, static enti-

fest steht. Im Falle Hiobs: festsitzt. Um auf die geforderte Ellipse zu gelangen, gilt es das Possessive in Hinblick auf die Ichlichkeit radikal zu hinterfragen:

Beyond my reach is the bottom of my own inner life. I am not even sure whether it is the voice of a definite personal unit that comes out of me. What in my voice has originated in me and what is the resonance of transsubjective reality? [...] I am endowed with a will, but the will is not mine; I am endowed with freedom, but it is a freedom imposed on the will. Life is something that visits my body, a transcendent loan; I have neither initiated nor conceived its worth and meaning. The essence of what I am is not mine. I *am what is not mine*. I am that I am not. Upon the level of normal consciousness I find myself wrapt in self-consciousness and claim that my acts and states originate in and belong to myself. But in penetrating and exposing the self, I realize, that the self did not originate in itself, that the essence of the self is in its being a non-self, that ultimately man is not a subject but an *object*.¹²²

Hiobs Gottesfurcht wird von einem (Gottes)Dienst nach Vorschrift¹²³ begleitet, bei dem die Sphären zwischen Mensch und Gott getrennt bleiben. Dass sich die Sphären nicht berühren, zeugt von der fehlenden Voraussetzung für die Dimension des Pathos. In diesem Kontext erfordert Pathos ein inneres Wissen in Form der Gewissheit über das Korn in meiner Stimme, was über mich hinausführt. Subjektivität als Durchgang bewirkt Transsubjektivität, wobei der sich zum Objekt Gottes verwandelt und dadurch im (vor)theologischen Sinne pathosfähig wird. Die Fähigkeit zum Pathos erfordert eine elliptische Bewegung, die selbst-

ty. The self was always in motion. Because it lacked permanence, because it was in conflict with itself and passionately concerned with itself, the existence of the self was fraught with danger. The great task was to perpetuate one's condition to challenge it.“ (Heschel, *A Passion for Truth*, 86f.)

122 Heschel, *Man is not alone*, 46-48.

123 Dieses Verhalten charakterisiert Heschel als religiösen Behaviorismus, bei dem die Innerlichkeit des Subjekts fehlt. Hiobs Vorsicht lässt sich unter dem Paradigma einer allzu verobjektivierenden Tradition deuten, bei welcher Spontaneität und Improvisation keinen Platz haben: „As a personal attitude religious behaviorism usually reflects a widely held theology in which the supreme article of faith is respect for tradition. People are urged to observe the rituals or to attend services out of deference to what has come down to us from our ancestors. The theology of respect pleads for the maintenance of the inherited and transmitted customs and institutions and is characterized by a spirit of conformity, excessive moderation and disrespect of spontaneity.“ (Heschel, *God in Search of Man*, 320f.)

vergewissernd die Innerlichkeit der eigenen Stimme sucht, um gleichzeitig aus dem Selbst auszubrechen. Selbstaufgabe bedeutet mit Blick auf Hiob, dass ich mich vom Selbstbild und der Selbstwahrnehmung löse, den Glauben als einen Teil von mir (selbst) zu betrachten. Der Mensch ist nicht im Besitz des Glaubens, weil dieser gerade nicht zum Selbst gehört. Diese ungewöhnliche Perspektive des „*uncommon sense*“¹²⁴ bedeutet, dass der Glaube nicht mit der Vorstellung einer Wohnung besetzt werden kann, der durch Gewohnheit gewonnen werden könnte. Der Glaube entsteht aus der Bewegung der Brechung des Selbstbildes, worin eine Bedeutungsschicht des transsubjektiven Pathos liegt:

Responsiveness to God cannot be copied; it must be original with every soul. Even the meaning of the divine is not grasped when imposed by a doctrine, when accepted by hearsay. It only enters our vision when leaping like a spark from the anvil of the mind, hammered and beaten upon by trembling awe.¹²⁵

Dass Hiob alle Tage die Opfer darbringt, deutet auf eine religiöse Routine hin, bei der die Wiederholung als Gewohnheit assoziiert werden kann. Das alltägliche Ritual täuscht eine Perfektion vor. Eine Perfektion, die im Verblendungszusammenhang steht, dass sich die Einheit Gottes durch ebensolche Perfektion auszeichnet. Bewusst oder unbewusst wird Gott attribuiert und gerinnt zu einer konzeptuellen Idee, was der persönlichen Gottesbeziehung entgegensteht. Religion dünnt sich als religiöses Verhalten aus, welches eine Idee nachahmt, sie kopiert: In der gleichen Gültigkeit der täglich dargebrachten Opfer. Gott ist unpersönliches und gleichgültiges Objekt seiner Vorsicht. Das vorsichtige Denken ist strukturell an die Notwendigkeit geknüpft, sich in der Angst an Gott zu wenden, um eine allfällige Not – die Sünden der Söhne – abzuwenden. Das vorausschauende Element¹²⁶ klammert sich an eine subtile Form der Kontrolle, welche zwar

124 Vgl. Heschel, *Man is not alone*, 89.

125 Ebd., 91.

126 Rabbi Mosche Eisemann verbindet in seinem fundierten Hiob-Kommentar die Herkunft Hiobs mit einer gewissen Weisheitskultur, die in der Auslegungstradition den בני קדם (bnei Kedem; *Söhne des Ostens*) attribuiert wird. Dabei spielt das relationale Denken in der Notwendigkeit zwischen Ursache und Wirkung eine zentrale Rolle, was in Anlehnung an Maimonides Deutung des Landes Uz noch akzentuiert wird: „If we combine this with *Rambam's* assertion in *Moreh Nevuchim* that the name עוֹץ [Uz, Anmerkung R.B.] hints at the ideas of *advice* and *conjecture*, then these descriptions are vital to the setting of the book: Iyov lived in a land in which wisdom was held in high esteem and among people who were the very epitome of wisdom. That

auf den Überblick dieses rationalen Subjekts verzichtet, aber innerhalb eines vermeintlichen Glaubens ein steuerndes Element induziert, dem ein instrumentelles und utilitaristisches Moment zukommt. Echte Integrität entspringt der Dynamik der Differenz, in einem Ausdifferenzierungsprozess Gott gegenüber, bei dem das statische Selbst verschoben wird. Einen Unterschied im Selbst zu vollziehen, bedeutet in gedanklicher Vertiefung der entsprechenden etymologischen Wortdeutung, dass im Selbst die Selbstbezüglichkeit *auseinandergetragen* wird, damit das Andere eintreten kann. In diesem *Aufschieben* liegt zugleich die integrierende Bewegung der Freiheit:

The great battle for integrity must be fought by aiming at the very heart of the ego and by enhancing the soul's power of freedom. For integrity is the fruit of freedom. The slave will always ask: What will serve my interests? It is the free man who is able to transcend the causality of interest and deed, of act and desire for personal reward.¹²⁷

Hiob ist auf subtile Art im Netz kausaler Notwendigkeit verstrickt, da sein Handeln zwischen Interesse und Pflicht gefangen bleibt. Was Hiob auf dem Weg zur Integrität fehlt, ist *Kavanah*. Mit diesem Ausdruck verschiebt sich der Fokus in Richtung Innerlichkeit, indem sich das Bewusstsein sammelnd konzentriert und sich auf seinen Gegenstand ausrichtet. Heschel akzentuiert diese Begrifflichkeit in einem chassidischen Verständnis, bei dem der ganze Mensch in einer Haltung tiefer Wertschätzung sich auf Gott ausrichtet. Die Ausrichtung wird dabei selbst zu einer Erfahrung, wie das Leben im Sinne der Heiligung gestaltend geformt werden kann. Dadurch erschließt sich insofern ein fundamentaler Sinn des Improvisierens, als das Leben in seiner Unsichtbarkeit und Unvorhersehbarkeit geformt und im jüdischen Sinne zu einer Lebenskunst wird. Die Performanz der Pflicht weicht dabei der Transformation der Seele, wodurch die *Kavanah* zur Wiederholung wird: „Kavanah is direction to God and requires the redirection of the whole person. It is the act of bringing together the scattered forces of the self;

land of wisdom supported the conventional wisdom that good acts must invariably be followed by good fortune – the theory which the three friends relentlessly press. Iyov, the major denizen of this *land of wisdom*, originally subscribes to these ideas and is torn loose from them only by his terrible experiences.“ (Eisemann, *Job: A new Translation with Commentary anthologized from Talmudic, Midraschic, and Rabbinic Sources*, 7)

127 Heschel, *Man is not alone*, 141f.

the participation of heart and soul, not only of will and mind; the integration of the soul with the theme of the mitsvah.“¹²⁸

Hiobs Integrität wird im Kontext der Werteordnung zwischen Gut und Böse eingeführt. Vollkommenheit wird dadurch suggeriert, indem Hiob eindeutige Zuordnungen vornimmt. Er meidet das Böse und tut Gutes, um die allfälligen Sünden seiner Söhne abzuwenden. Seine Werteordnung bezieht sich auf ein kosmisches Gefüge, in dem er mit Wille und Verstand zu Hause ist. Heschel charakterisiert dieses Denk-Gehäuse als griechisch; die biblische Dimension beruht jedoch nicht auf dem Wert des Guten und jenem der Ordnung, sondern auf der Heiligkeit Gottes. Heiligkeit transzendiert die Dichotomie zwischen Gut und Böse, um Transsubjektives in den Gang der Schöpfung zu bringen, indem die Denk- und Werteordnung des Subjekts gesprengt wird, indem die ganze Person auf Gott ausrichtet und die disparaten Kräfte amalgamiert. Diese Gottesbeziehung geht essenziell über das Selbst hinaus, welches per se an Eigeninteressen gebunden bleibt, sogar wenn es sich um ein religiöses Interesse handelt. Heschel veranschaulicht dies mit folgender Anekdote zum Kotzker Rebben:

During a visit to Kotzk by Reb Yankev Arye of Rodzhimin, Reb Mendl asked him, „Yankl, why was man created on this earth?“ „He was created in order to purify his soul,“ Reb Yankl replied. The Kotzker Rebbe roared back at him, „Yankl, is that what we learned from the rebbe in Pshyshe? Surely man was created to exalt the Heavens!“ If man was created to seek the purity of his soul, then his entire worship was for his own benefit. And if serving God meant to serve the self, what happened to faith? Did not the Kotzker insist that the meaning of faith derived from disregard for the self? To do what was Holy in order to please oneself was an act of idol worship. Thus, the doctrine that man was born in order to strive for personal salvation would signify that he was intended to worship an idol ... No, the supreme purpose could not be personal salvation.¹²⁹

Aus dieser radikalen Perspektive des Kotzker Rebben erscheint Hiobs Opfer nicht bloß dubios, sondern gar als Götzendienst¹³⁰, da es ihm um die Erlösung

128 Heschel, *God in Search of Man*, 316.

129 Heschel, *A Passion for Truth*, 264.

130 Heschel bezieht sich auf den Rebben Schneur Salman aus Ladi, der mit dem Buch *Tanja* die chassidische Dynastie von Chabad begründet hat. In dieser Schrift geht er weit über das konventionelle zu platte Verständnis von Götzendienst. Heschel zitiert dabei in einer Anmerkung folgende Stelle: „Das Wesen des Götzendienstes besteht darin, daß man etwas als eigenständig betrachtet, unabhängig von der Heiligkeit Gottes. Mit anderen Worten: Einen Götzen verehren heißt nicht, Gott zu leugnen; es

seiner Söhne geht, letztendlich um seine eigene persönliche Erlösung. Es scheint, dass die Natur des Bösen komplexer ist, als dass sich das Böse einfach nur meiden ließe...

5.2.4 Durchgänge: Hiob passiert seinen Namen

Eines Tages geschahs,
 die Gottessöhne kamen, vor IHN zu treten,
 auch der Hinderer kam mitten unter ihnen.
 Er sprach zum Hinderer:
 „Woher kommst du?“
 Der Hinderer antwortete IHM, er sprach:
 „Vom Schweifen über die Erde,
 vom Mich-ergehen auf ihr.“
 Er sprach zum Hinderer:
 „Hast du dein Herz auf meinen Knecht Ijob gerichtet:
 dass keiner auf Erden ihm gleich ist,
 ein Mann schlicht und gerade, Gott fürchtend und vom Bösen weichend?“
 Der Hinderer antwortete IHM, er sprach:
 „Ist's umsonst, dass Ijob Gott fürchtet?
 Bist nicht du, der ihn und sein Haus und alles Seine rings umschirmt hat?
 Das Tun seiner Hände hast du gesegnet,
 und sein Erwerb hat sich im Erdland gebreitet.
 Hingegen schicke doch deine Hand aus
 und rühre an alles Seine,
 ob er nicht in dein Anlitz dir absegnet!“
 Er sprach zum Hinderer:
 „Da, alles Seine ist in seiner Hand,
 nur gegen ihn schicke deine Hand nimmer aus!“
 Der Hinderer fuhr aus, von seinem Anlitz hinweg.
 (Hiob 1:7-13)¹³¹

Dieser berühmte Prolog, der Goethe zu seinem *Faust* inspirierte, bringt einiges in Bewegung, bzw. durcheinander. Die Textoberfläche suggeriert, dass mit Satan ein personifizierter Gegenspieler Gottes auftritt. Als eine Art Teufelsfigur fordert

bedeutet, das Selbst nicht zu leugnen. Darum ist Stolz Götzendienst.“ (Heschel, *Die ungesicherte Freiheit*, 116)

131 Buber/Rosenzweig, *Die Schriftwerke*, 277f.

er Gott heraus, Hiobs Glaube auf die Probe zu stellen. Dieses Bühnenlicht bildet das Setting einer höchst zweifelhaften Wette, in dessen Beleuchtung Gott als Zyniker erscheint, der quasi bereit ist über Leichen zu gehen, um einen Glaubensbeweis zu erbringen.

Die subkutanen Läufe des Textuntergrunds führen jedoch in eine komplexe Verflechtung zwischen der Schöpfung Gottes und der Struktur menschlicher Persönlichkeit. In der Breite der jüdischen Auslegetradition bildet *Satan* eine Form, um das Böse im Sinne des *Widersachers* zu benennen. Buber und Rosenzweig verwenden den Ausdruck *Hinderer*, worin die anthropologische Relevanz reflektiert wird. Der geläufigere Ausdruck *jezer hara* (böser Trieb) verdeutlicht dies insofern, als im Menschen selbst ein Triebgeflecht vorliegt, das ihn daran hindert, heilig zu werden. Die entsprechende Bewegung (der Wiederholung) wird verhindert. Das Motiv der Verhinderung akzentuiert sich zusätzlich mit Blick auf den sprechenden Namen *Hiob*, der sich in der hebräischen Schreibweise etymologisch mit dem Feind assoziieren lässt: איוב (*Ijov*; als *Eigennamen*) und אויב (*Ojev*; *Feind*). Zugespielt ist es gerade Hiobs anfängliche religiöse Integrität, die ihn daran hindert, eine eigene Stimme auf Gott so auszurichten, dass eine reziproke Bewegung entstehen würde. Das nicht aufbrechende Pathos lässt Hiob unversehrt bei sich selbst bleiben, jedoch abgeschnitten von der Dimension der Heiligkeit. Entscheidend ist dabei, dass der Hinderer kein unabhängiges Gegenprinzip darstellt, sondern analog zum genannten Triebgeflecht ein Bestandteil der Schöpfung selbst ist, was die konventionelle Vorstellung einer Dichotomie zwischen Gut und Böse durcheinanderwirbelt¹³². Der Hinderer *mischt sich un-*

132 Dieser fundamentalanthropologische Wirbel bringt gleichzeitig jene christliche Denkkordnung durcheinander, welche in dualistischer Tradition das Gute mit der Seele in Verbindung bringt, während das Böse im Körper verortet wird. Van der Horst zeigt auf, inwiefern sich im Talmud eine rabbinische Anthropologie spiegelt, die von einer Mischform zwischen Gut und Böse ausgeht: „According to the rabbis, the good inclination induces humankind to keep God’s commandments, but the evil one is the source of rebellion against God. But it is important to add that the good one never resides solely in the soul and the evil one only in the body; the seat of both of them is thought to be in the heart (*levav*!).“ (Van der Horst, *A Note on the Evil Inclination and Sexual Desire in Talmudic Literature*, 100f.) Die Durchdringung zwischen Trieb und Schöpfung ergibt sich exemplarisch aus der kommentierenden Vertiefung zu Gen 2:7. Der Versteil „Da bildete Gott den Menschen“ weist im Hebräischen eine Anomalie bzw. Differenz auf. Das Verb *bilden* (*jezer*) wird üblicherweise mit einem *Jud* geschrieben. In diesem Versteil erscheinen jedoch zwei *Jud*: וייצר ה' אלקים את האדם (*vajizer Hashem Elokim et ha’adam*). Zur zusätzlichen Veranschauli-

ter¹³³ die Söhne Gottes. Satans Aufforderung, Gott soll seine Hand ausschicken und an alles Seine anrühren, zeugt ebenfalls von einer Vermischung, die der ent-

chung folge ich dem Kommentar von Rabbiner Hirsch, der die anthropologische Ambivalenz eindrücklich hervorhebt: „Die Weisen machen noch aufmerksam auf die Schreibart des וייצר (vajezer Anmerkung R.B.), mit doppeltem י (jud). Es ist dies das einzige Mal, in welchem das י der rad. hervortritt. Sie sind unerschöpflich in Deutung dieses doppelten י, in welchem ihnen die יצירות ב', die Doppelbildung des Menschen bezeichnet liegt. Er vereinigt nämlich Ewiges und Vergängliches, Irdisches und Himmlisches, vereinigt in sich יצר הרע und יצר טוב, er ist für עולם הזה und עולם הבא geschaffen. וייצר – das eine י, die יצירה, ist hörbar, das andere quiesziert – die Erscheinung des Menschen ist immer eine doppelte Erscheinung. Eine Bildung ist immer im Menschen vorherrschend; allein sie verdrängt die andere nicht, die andere ist immer durchschimmernd. Der höchste Mensch gehört noch der Erde an, in dem Gesunkensten schimmert noch das Menschliche hindurch. [...] Nicht dem Satan ist diese sinnliche Welt und diese sinnliche Natur verfallen, wie sie nicht von einem Satan stammt. Es ist dies eine Missgeburt, die zum Fluche der Menschheit ersonnen worden. Der jüdischen Lehre erscheint der Mensch in seiner Doppelbildung aus Gottes Händen; denn eben in dem Menschen soll sich das Himmlische mit dem Irdischen, das Ewige mit dem Vergänglichen vermählen.“ (Hirsch, *Die Fünf Bücher der Tora. Bereschit*, 68) Eine analoge Stelle findet sich in Deut. 6:5, welche die Grundlage für das monotheistische Glaubensbekenntnis *Shma Israel* bildet. Analog zur Anomalie des doppelten *Jud* erscheint hier beim Ausdruck לבבך (levavha; in deinem Herz) ein doppeltes Vav: וְאָהַבְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לֵבָבְךָ. Und liebe Gott, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen. In Anlehnung an *Berachot 54a* führt Hirsch an: „[...] denn es heisst: liebe Gott, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen, und mit deiner ganzen Seele, und deinem ganzen Vermögen. Mit deinem ganzen Herzen: mit deinen beiden Neigungen, mit der Neigung zum Guten und mit der Neigung zum Bösen“ (Hirsch, *Die Fünf Bücher der Tora. Dewarim*, 99f.).

- 133 Vgl. dazu auch die treffende Charakterisierung Satans bei Margarete Susman: „Er kann nicht wie etwa im Manichäismus und verwandten Lehren die bloße Gegenmacht, der reine Widersacher Gottes sein; er muß zu ihm in einem sehr viel näherem und verwickelteren Verhältnis stehen. Eben in einem familiären Verhältnis, wenn wir die Familie als jenes tiefste und verwickeltste Lebensverhältnis fassen, in dem aus der sich spaltenden Wurzel der Identität letzte Zusammengehörigkeit und tödliche Feindschaft entspringen. Diese Ferne in der Nähe und Nähe in der Ferne kommt auch schon darin zum Ausdruck, daß Satan hier nicht in ein finsternes Reich des Abgrunds gebannt ist, sondern frei auf der Erde zwischen den Menschen hin und her wandert und dort nicht nur seine eigenen, sondern, wie wir gleich sehen, auch die

sprechende Versteil andeutet: שלח נא ידך וגע בכל אשר לו (*shlakh na jadhka vega bekhol asher lo*). In der Folge ist es Gott, der Satan freie Hand lässt, wobei die gerafften Hiobs-Botschaften von einem Boten Hiob verkündet werden. Der Bote wird mit dem hebräischen מלאך (*Malakh*) umschrieben, was in Verbindung mit einem Engel steht, wobei unklar bleibt, wer den Engel geschickt hat und wer Hiob berührt. Diese fundamentale Diffusion im Sinne der Unklarheit und Unstimmigkeit geht den rationalen Zuordnungen voraus und bildet für Heschel das zentrale Motiv des menschlichen Lebens: Die Vermischung zwischen Gut und Böse. Als Phänomen radikaler Grenzverwischung drängt sich dieses Motiv gleichzeitig als Lebensgrund auf bzw. als Grundstimmung des Lebens, was mit der Begriffsbewegung des Pathos verbunden ist, der grundlegendsten Art und Weise, wie der Mensch vom Leben affiziert werden kann. Heschel exponiert dieses Thema, indem er selbst unterschiedliche Stränge jüdischer Texte und Traditionen zusammenflecht und vermischt, wie folgende längere Textpassage eindrücklich aufzeigt:

In dieser Welt existiert das Heilige und das Unheilige anscheinend nicht voneinander getrennt, sondern beide sind vermischt, aneinandergespleißt, durcheinandergebracht; es ist eine Welt, in der die Götzen zu Hause sind und wo selbst der Gottesdienst mit Götzendienst durchsetzt sein kann. In der jüdischen Mystik begegnet man häufig der Ansicht, daß in dieser Welt weder das Gute noch das Böse rein vorkommt und daß es nichts Gutes gibt, dem nichts Böses beigemischt wäre, und nichts Böses ohne eine Beimischung von Gutem. Die Vermischung von Gut und Böse ist das zentrale Problem der Geschichte und die letzte Frage der Erlösung. Die Vermischung geht zurück bis hinein in den Schöpfungsvorgang. „Als Gott begann, die Welt zu schaffen und zu enthüllen, was in den Tiefen verborgen war, und das Licht von der Finsternis zu trennen, war alles ineinander verwoben, und darum kam Licht aus der Dunkelheit, und aus dem Undurchdringlichen trat die Tiefe hervor. So kommt auch aus Gutem Böses und aus der Gnade das Gericht, und alles ist verflochten, der gute Trieb und der böse Trieb.“ Ezechiel sah in seiner großen Vision, dass „ein Sturmwind aus dem Norden kam und eine große Wolke, umgeben von strahlendem Glanz (*noga*), aus der unaufhörlich Feuer hervorbrach“ (1,4). Zuerst sah er die unheiligen Mächte. Eine *große Wolke* ist „die Macht der Zerstörung“; „sie heißt *groß* wegen ihrer Finsternis, die so stark ist, daß sie alle Quellen des Lichts verbirgt und unsichtbar macht und die

Geschäfte Gottes betreibt. Ja, fast sieht es nach dem Anfangsgespräch aus, als wären diese Geschäfte die gleichen. Und der unheimliche Eindruck einer nahen Verwandtschaft wird noch dadurch verstärkt, daß Satan wie Gott selbst seine Gestalt zu wandeln scheint.“ (Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, 34f.)

ganze Welt überschattet. Das *Feuer, das hervorbricht*, ist das Feuer des strengen Gerichts, das niemals von ihr weicht. *Vom strahlenden Glanz umgeben...* das bedeutet: Obwohl es der Bereich der Entweihung ist, wird er doch von einem gewissen Glanz umgeben..., er besitzt einen Aspekt von Heiligkeit und sollte daher nicht mit Verachtung behandelt werden, sondern einen Platz an der Seite der Heiligkeit erhalten.“ Selbst in Satan ist noch eine Spur von Heiligkeit. Wenn er sein finsternes Werk als Verführer der Menschen tut, ist seine Bestimmung „um des Himmels willen“, denn zu diesem Zweck wurde er erschaffen. Rabbi Hirsch von Zydzichow, der große Heilige, bemerkte einmal zu seinem Schüler und Neffen: „Selbst nachdem ich das Alter von 40 Jahren – das Alter des Verstehens – erreicht hatte, war ich nicht sicher, ob mein Leben nicht in jenem Sumpf und der Vermischung von Gut und Böse (*noga*) versunken war... Mein Sohn, jeden Augenblick meines Lebens fürchte ich, in dieser Vermischung gefangen zu sein.“ In der ganzen Geschichte sind Gut und Böse miteinander vermengt. Die vorzügliche Aufgabe des Menschen, sein Anteil an der Erlösung der Schöpfung, besteht in dem Bemühen, Gut von Böse und Böse von Gut zu trennen. Da das Böse nur ein parasitäres Dasein auf dem Grund des Guten hat, wird es aufhören zu bestehen, wenn diese Trennung vollendet ist. Die Erlösung ist also abhängig von der *Trennung* von Gut und Böse.¹³⁴

Bei diesem Geflecht kommt der jüdischen Mystik ein besonders hoher Stellenwert zu, wobei der prozessive Charakter der Schöpfung die große Klammer bildet. Heschel greift einerseits die Verwirbelungen des Schöpfungsgeschehens auf, wie sie im Sohar beschrieben werden, andererseits bezieht er sich auf die lurianische Kabbala, die von der Erlösungsbedürftigkeit der *Schechina*¹³⁵ Gottes aus-

134 Heschel, *Die ungesicherte Freiheit*, 112f.

135 Heschel vertieft die Beschäftigung mit dem Konzept der Schechina in seiner auf hebräisch verfassten Schrift *Torah min Hashamayim*, in der er sich profund mit dem rabbinischen Judentum auseinandersetzt. Brennpunkt bildet dabei die Spannung der zwei großen Traditionslinien zwischen den Schulen von Rabbi Ishmael und Rabbi Akiva. Rabbi Ishmael vertritt ein Judentum, welches von einem absolut transzendenten Gott ausgeht, der sehr wohl in einem Verhältnis zu Israel steht, aber nicht in einer Beziehung, in der er sich mit den Leiden Israels identifizieren würde. Dem entgegengesetzt setzt Rabbi Akiva das prophetische Verständnis vom Pathos Gottes fort, welches von der Immanenz ausgeht: Gott identifiziert sich mit Israel und leidet selbst am Exil. Rabbi Akivas Schule prägte die midraschische Literatur ihrer Zeit und wurde zu einer Inspirationsquelle für die frühen Kabbalisten. Folgen wir dabei einer Ausführung Heschels, bei der er sich auf Rabbi Meir – einem Schüler Rabbi Akivas – bezieht, der sich seinerseits auf Midraschim aus *Rabbah* bezieht. Das Umgraben der Worte folgt der vokalisierenden Stimme, durch welche die Aktivität

geht. Ähnlich wie der gute und böse Trieb miteinander verflochten sind, ist Gott mit der materiellen Welt verflochten, die kabbalistisch als *sitra achra* (*andere Seite*) aufgefasst wird. Dadurch ergibt sich eine frappante Analogie und Bezogenheit zwischen der *Galut* Israels, dem Exil Gottes und der Situation Hiobs: Alle sind in ein kosmisches Drama verwickelt bzw. jenem Bösen ausgesetzt, das eine Mischform darstellt. Dieser Aussatz ist für Heschel jedoch nicht bloß metaphysische Spekulation, sondern er bezieht dies auf eine Vorwärtsbewegung messianischer Erlösung, worin sich eine wahlverwandte Nähe zu Kierkegaards existenzieller Bewegung des Vorwärtserinnerns bekundet. Die sich ereignende Transzendenz nimmt bei Heschel jedoch eine spezifisch immanente Form an, die von der Präsenz Gottes – der *Schechina* – geprägt ist, welche sich dem Menschen zuwendet und innerhalb dieser immanenten Spannungsanlage auf den Menschen bezogen ist, ihn gar bedarf, was sich im Element des Pathos verleben-digt und seinen Ausdruck findet. Die expressive Möglichkeit der *Schechina* darf dabei nicht mit einer Attribuierung Gottes verwechselt werden. Das Wesen Gottes ist absolut transzendent bzw. übersteigt die Schöpfung. Insofern resultiert die grundlegende Disposition zum Pathos in einer Bruchstelle, deren *punctum* mit

und Passivität Gottes durcheinander geraten: „Rabbi Akiva’s disciple Rabbi Meir followed his teacher in teaching this bold concept: *„Thus the Lord delivered [vayyosha’] Israel that day“* (Exodus 14:30) – *„[the hebrew consonants can be read as if it were] written thus the Lord was delivered [vayyivvasha’] – when Israel is redeemed, God is, as is were, also redeemed.“* In another context, Rabbi Meir expressed the same thought: *„Redemption is mine and yours, and I, as it were, was redeemed with you, as it is said: ,whom you have redeemed for yourself from Egypt, a people and its God.“* In the wake of this reversal there was effected a veritable revolution in religious thought, one that exerted a profound influence through the course of the generations. From time immemorial the people had perceived the salvation of Israel as a human need, a national need, through which, to be sure, God’s name would be magnified in the world. But now Rabbi Akiva taught that Israel’s salvation is a divine need, and God’s needs take precedence over human needs. There is yet more: according to the classical theology, salvation was conditional on Israel’s merit, but folded into Rabbi Akiva’s doctrine is the idea that salvation is the concern and need of the Holy and Blessed One, in all the divine Glory, and thus have to come even in the absence of merit.“ (Heschel, *Heavenly Torah: as refracted through the generations*, 107)

einer unsichtbaren Körperlichkeit¹³⁶ einhergeht, die *Pathos* mit *Stimme* und *Stimmung* amalgamiert.

Im Kontext der Schöpfung desavouiert Heschel mithin eine traditionelle Theologie, bei der Gott in seiner Allmächtigkeit als perfekt und unberührbar gilt. Seine Berührbarkeit bzw. die anthropologische Relevanz zwischen berühren und berührt werden rückt beim Verstehensprozess zu Hiob in den Vordergrund, während die Theodizee-Frage verblasst: Die Rechtfertigung Gottes angesichts des Bösen in der Welt verliert im dargelegten Kontext ihre Bedeutung, gar ihren Grund. Heschels Anliegen – auch in Hinblick auf Hiob – liegt im Wechsel der Perspektive: Die Suche Gottes nach dem Menschen versucht bzw. erprobt seine Integrität, die als *Anthropodizee* auf dem Spiel steht: als Rechtfertigung des Menschen vor Gott.

Nicht grundlos, aber existenziell abgründig gestaltet sich Hiobs Schicksal, das wir nun im Kontext des Bösen als Mischform erneut aufgreifen, um den griechischen Begriff des Pathos von der hebräischen Seite aus zu vertiefen: Alles zu berühren, was Hiob gehört, wird mit dem Ausdruck גַּעַ (ga) wiedergegeben und führt ins Zentrum jenes religionsphilosophisch gesättigten Pathos Heschels, welches durch seine angedeuteten Mischformen nun zunehmend an begrifflicher Konturierung gewinnt, bei dem ein tiefentheologisches Konzept göttlichen Pathos freigelegt wird: Dieses beruht gerade auf der schillernd-ambigen Bedeutungsvielfalt vom Verb לנגוע (lingoa; *berühren*) und dem Nomen נוגע (Noga; *Leiden, Heimsuchung, Glanz*). Die vermeintliche Einseitigkeit des (Er)Leidenszusammenhangs erweitert sich im Kontext der Schöpfung als schaffendes Können, das gleichzeitig ein Nicht-Können enthält. Diese schwebende Potenz¹³⁷

136 Die Spannung dieses Widerspruchs kann insofern als fundamentalste Schicht des göttlichen *Pathos* betrachtet werden, als sich darin und dadurch das der Schöpfung immanente Leben als schöpferisches und geschöpfliches Leben im grundlegendsten Sinne *bewegt* wird und die Sphären des Kosmischen und Anthropologischen verfließen. Heschel extrapoliert diesen Zusammenhang als Polarität, welche ihrerseits Signum eines sich wiederholenden elliptischen Denkens ist: „Polarity is an essential trait of all things. Tension, contrast, and contradiction characterize all of reality. In the language of the *Zohar*, this world is called *alma deperuda*, ‘the world of separation.’ Discrepancy, contention, ambiguity, ambivalence afflict all of life, including the study of the Torah; even the sages of the Talmud disagree on many details of the law.“ (Heschel, *God in Search of Man*, 341f.)

137 Pathos liegt hiermit jenseits der Notwendigkeit zwischen Ursache und Wirkung bzw. transzendiert die Logik auf eine geschöpfliche Lebendigkeit hin, der eine grundlegende Passivität innewohnt. Diese entzieht sich einerseits logischer Eindeutigkeit,

webt selbst im Schöpfungsgeschehen und färbt sich stimmend auf *Noga* ab: der strahlende Glanz in Ezechiels Vision meint gleichzeitig ein Berühren und berührt werden in jenem elementaren Sinne Heschels, dass sich die Elemente von Gut und Böse vermischen und die Vermischung selbst letztendlich unter diese Ausdrucksweise fällt.¹³⁸ Die Möglichkeit der Schöpfung verbindet sich dabei mit

andererseits lässt sie keine verabsolutierende bzw. aktivistische Subjektkonstruktionen zu, sei es auf Seite des Menschen oder jener Gottes. Die Depotenzialisierung des Absoluten führt in Anlehnung an Joseph Vogl an eine Schwelle, an einen Zwischenraum, der die Qualität des Zauderns auszeichnet. Diese Qualität lässt sich gleichzeitig auf jene Transformation übertragen, die Hiob passiert und letztlich ein Passagen-Denken auszeichnet: „Aristotelisch formuliert, markiert das Zaudern dieses Augenblicks ein Vermögen oder eine Potenz, wenn Potenz – wie Giorgio Agamben am Beispiel von Aristoteles’ Schriften *Über die Seele* und *Metaphysik* demonstrierte – ein Vermögen zum Unvermögen bedeutet, ein Vermögen, etwas nicht zu sein oder nicht zu tun. So impliziert etwa das Vermögen zur Sprache das Vermögen, nicht zu sprechen; so ist das Vermögen des Denkens ein Vermögen, nicht zu denken; das Vermögen des Gesichtsinns ein Vermögen zur Dunkelheit. Das Vermögen, *dynamis*, ist dabei nicht als bloßer Gegensatz zur Aktualität, zur *energeia*, zu verstehen. Es entzieht sich vielmehr der logischen Form von Bejahung und Verneinung und ruft – als Potentialität – einen Schwebezustand herbei, der in jeder Aktualität, in jeder Aktualisierung weiterhin gegenwärtig bleibt.“ (Vogl, *Über das Zaudern*, 28f.) Weiter auf Agamben eingehend ist es die Impotenz, die zum schöpferischen Wesen des Menschen gehört und den Nährboden für die Wiederholung als innere Freiheit legt. Von dieser Dimension abgeschnitten zu sein, gefährdet den Menschen in seinem Personsein und führt zur Selbstentfremdung, indem er jene Widerständigkeit verliert, die gerade Hiob auszeichnet: „Nichts macht so arm und so unfrei wie die Entfremdung von der Impotenz. Derjenige, der von dem getrennt wird, was er kann, kann dennoch Widerstand leisten, hat noch die Möglichkeit zu unterlassen. Derjenige, der von seiner Impotenz getrennt wird, verliert hingegen vor allem die Fähigkeit zum Widerstand. Wie nur das verletzte Bewusstsein dessen, was wir nicht sein können, die Wahrheit dessen, was wir sind, verbürgt, so ist es nur die strahlende Erscheinung dessen, was wir nicht tun oder unterlassen können, was unserem Handeln Konsistenz gibt.“ (Agamben, *Nacktheiten*, 80)

- 138 Auf der Folie früher Kabbala exponiert Joseph Dan im *Sefer Jezira*, wie die Gesetze der Schöpfung und die Gesetze der Sprache ein Spiegelverhältnis eingehen und das Universum begründen. Die Vermischung von Gut und Böse dringt mithin in die sprachliche Struktur und deutet an, inwiefern der Ausdruck *nogah* mit der von Heschel dargelegten Ambivalenz behaftet ist: „Er erklärte die Existenz des Guten und

der Unmöglichkeit die Vermischung zu ver-*hindern*. Ein Zu- und Zusammenfall, welcher dem etymologischen Gespinnst rund um die Berührung eine weitere gedankliche Akzentuierung verleiht, finden wir inhaltlich und eben begrifflich in der *Kontingen*z vor, die Hiob heimsucht. Das Präfix *con* (mit) vermischt sich dabei mit dem Verb *tangere* (berühren), so dass die Erfahrung der Kontingenz als jene der Fundamentalberührung verstanden werden kann, von außen kommt und auf die Transzendenz als Geschehen hinweist. Die Kontingenz sprengt die zu einfache Intentionalität Hiobs, welche im Sinne der dargebrachten Opfer als Aktivismus entlarvt wird, der sich durch die aktive Steuerung intentionaler Subjektivität auszeichnet. Die Art und Weise wie Hiob berührt wird, impliziert ein Widerfahrnis, welches im Sinne des Erleidens einer fundamentalen Passivität Raum gibt, um im Bruch eine neue Wirklichkeit zu aktivieren: jene der Betroffenheit. Dass Hiob berührt wird und die Art und Weise wie Hiob berührt wird, verweist auf das grundlegendste Moment des Pathos Gottes, dass Gott vom Leiden des Menschen betroffen ist, dass ihn dieses Leiden etwas angeht und berührt. Die Schnittstelle zwischen menschlichem und göttlichem Pathos liegt in der Sensitivität begründet, sich dem Anderen hin zu öffnen, wodurch sich dem Pathos gleichzeitig Ethos im Sinne transiter Sorge einschreibt:

Bösen im Universum als einen grammatischen Prozess: Wird der Buchstabe *ajin* der ‚Wurzel‘ *ng* als Präfix vorangestellt, so entsteht *oneg* (‚Wonne‘); verwendet man ihn dagegen als Suffix, so bedeutet das daraus entstehende Wort ‚Heimsuchung‘ oder ‚Leiden‘.“ (Dan, *Die Kabbala*, 35) Auf analoge Strukturen der Vermischung zwischen Gut und Böse, welche die rabbinische Auslegung bis zu Maimonides prägten, macht auch Shalom Rosenberg aufmerksam: „Thus, when monotheism is confronted by the Persian religion, the prophet Isaiah says of god that He ist he one who ‚forms the light and creates darkness, makes peace and creates evil‘ (Isaiah 45:7). Our Sages, when they formulated our Morning Prayers, changed ‚creates evil‘ into ‚creates all‘, to prevent us from reciting a blessing over the creation of evil. But there is no doubt that even when we say in our prayers that He ‚creates all,‘ we imply that this ‚all‘ also includes, of course, evil. [...] In Rabbi Meir’s Bible, the last words, ‚and it was very good‘ (*ve – hineh tov me’od*) appeared in the version ‚and death was good‘ (*ve-hineh tov mavet*). According to Maimonides, this marginal gloss of Rabbi Meir was meant to teach us, by a slight change of Hebrew consonants, that even death is the result of the overall good of creation. For it is a fact that we find ourselves here in a world of matter, which is, in its very nature, dynamic – that is, it is based on plurality and on change.“ (Rosenberg, *Good and Evil in Jewish Thought*, 13f., 32)

The only concern that may be ascribed to Him is a transitive concern, one which is implied in the very concept of creation. For if creation is conceived as a voluntary activity of the Supreme Being, it implies a concern with that which is coming in to being. Since God's existence is continuous, His concern or care for His creatures must be abiding. While man's concern for others is often tainted with concern for his own self and characterized as a lack of self-sufficiency and a requirement for the perpetuation of his own existence, God's care for His creatures is a pure concern.¹³⁹

Die sorgende Betroffenheit wird gleichzeitig Signum des göttlichen Pathos sowie der Schöpfung. Im englischen Schlüsselwort *concern* spiegelt sich neben dem ethischen Bezugsmoment gleichzeitig die elementare Dimension der Bewegung und Beunruhigung wider. Interessanterweise lassen sich das ethische und dynamische Element mit dem lateinischen Verb *concernere* verbinden, welches die Bedeutungsaspekte des *Prüfens* und *Vermischens* beinhaltet, was als etymologisches Kreisen wieder zu Hiob zurückführt: Das Eingangsetting wiederholt sich annähernd identisch, wobei sich die Dimensionen des Vermischens und Prüfens um eine Volte verschärfen:

Eines Tages geschahs,
die Gottessöhne kamen, vor IHN zu treten,
auch der Hinderer kam mitten unter ihnen, vor IHN zu treten.
Er sprach zum Hinderer:
„Von wannen kommst du?“
Der Hinderer antwortete IHM, er sprach:
„Vom Schweifen über die Erde,
vom Mich-ergehen auf ihr.“

Er sprach zum Hinderer:
„Hast du dein Herz auf meinen Knecht Ijob gerichtet:
daß keiner auf Erden ihm gleich ist,
ein Mann schlicht und gerade, Gott fürchtend und vom Bösen weichend?
Und noch hält er an seiner Schlichtheit.
Du aber hast mich gegen ihn gereizt,
ihn umsonst zu verschlingen.“
Der Hinderer antwortete IHM, er sprach:
„Haut um Haut,
alles, was eines Mannes ist, gibt er um sein Leben.

139 Heschel, *Man is not alone*, 143.

Hingegen schicke doch deine Hand aus
und rühre an sein Gebein und an sein Fleisch, –
ob er nicht in dein Antlitz dir absegnet!“
(Hiob 2: 1-5)¹⁴⁰

Nach den Hiobsbotschaften hält der davon betroffene Protagonist weiter an seiner vermeintlich glaubenden Integrität fest und akzeptiert gottergeben sein ihm zugesandtes Los, ohne sich jedoch auf die dargelegte schwebende Ambivalenz jener Mischverhältnisse einzulassen, die der Schöpfung inne wohnen und im Gange sind. Er hält an den getrennten Kategorien zwischen Gut und Böse fest, obwohl die feindliche Mischung in seinem eigenen Namen im Gange – ihm und ihm passiert. Die leidvolle Berührung betrifft nun nicht mehr nur Hiobs Besitz, sondern sein Fleisch. Pathos bezieht sich auf Hiob als inkarniertes Wesen, der seine Geschwüre mit Scherben kratzt. Gleichzeitig scheint¹⁴¹ ein Pathos Gottes

140 Buber/Rosenzweig, *Die Schriftwerke*, 279.

141 Im Wochenabschnitt *Tasria* (Lev 12,1-13,59) stehen die Kriterien für das Feststellen des Aussatzes im Zentrum, wodurch die betroffene Person unrein wird und sich für eine bestimmte Zeit absondern muss. Die Bezeichnung des Geschwürs lässt Rückschlüsse auf Hiob zu: Der Aussatz wird צרעת (*zara'at*) genannt; dem geht meistens der Ausdruck נגע (*nega*) voraus, was Hirsch mit Schaden wiedergibt, woraus sich das Kompositum *Aussatzschaden* herleiten lässt. *Nega* weist dieselbe Etymologie wie נגע (*Noga*) auf und kann im entsprechenden Kontext als *Widerfahrnis* übersetzt werden: Der Schaden verkörpert eine Bewegung, welche in die Haut übergeht. Bei diesem Übergang ist beachtenswert, dass *Haut* עור (*or*) sich mit *Licht* אור (*or*) klanglich assoziieren lässt, was einerseits dem genannten *Aufscheinen* göttlichen Pathos eine zusätzliche Note verleiht, andererseits an jenes Durchschimmern Steiners erinnert, das die Person im Hindurchklingen und Hindurchsagen konstituiert. Und abschliessend: Das Motiv des Übergangs lässt sich an dieser Stelle insofern als *Passage* verdichten, zuspitzen und: verengen, als *zara'at* einerseits mit צרה (*zarah*; *Leiden*, *Not*) in Verbindung steht, andererseits den Wortteil *zar* enthält, was *eng* bedeutet. – *Nega zara'at* kann mit diesen Fäden über die Hautkrankheit hinaus als pleonastisch gewendetes *leidendes Widerfahrnis* gedeutet werden, wobei das Leiden in seiner Enge passiert und eine Passage bildet. In Hiob 7:11 fällt entsprechend der Ausdruck בצר רוּחַ (*bezar ruhi*), womit die leidende Enge des Geistes zur Sprache kommt, was in der existenziellen Befindlichkeit der Enge als Angst (vgl. franz. *angoisse*) zu einer Vermischung zwischen Körperlichkeit und Bewusstsein führt, wobei das Passieren der Enge im dialektischen Sinne die Weite impliziert, was die Passage zu einem spannungsvollen Paradox macht. Im historisch-spirituellen Kontext lässt sich dies

auf, welches insofern mit der schwebenden Potenzialität zusammenhängt, als Gott selber nicht den absolut übergeordneten Standpunkt inne hat, sondern *involviert* ist: Das wirbelnde Drehmoment betrifft den Umstand, dass Satan Gott gegen Hiob gereizt¹⁴² hat, und zwar חנם (hinam; *umsonst*) – für nichts: grundlos!? Diese pathisch strukturierte Szenerie scheint im Sinne des Pathischen auf Hiob einzuwirken, ihn förmlich über die Gründe und Begründbarkeit hinaus an-

zweifach mit dem Auszug aus Ägypten verbinden: Zum einen enthält das Land der Versklavung die Enge im Namen *Mizraim*, um in der Überschreitung auf das Offenbarungereignis am Berge Sinai zuzugehen. Zum Anderen bezieht sich der Ausdruck *Passach* auf das Passah-Opfer, welches seinerseits an jenes Vorübergehen an den Häusern der Israeliten erinnert, deren Türpfosten mit dem Blut des Opferlammes gekennzeichnet waren. Die Passage der zehnten Plage geht in die Erlösung Israels über. Die Dialektik zwischen bedrückender Enge und raumgebender Weite steht gleichzeitig im Zusammenhang mit der Schöpfung selbst, wobei die Erschaffung des Wassers in dem mittelalterlichen Midrasch Kohen eine virtuose Deutung erfährt, bei der das Wasser innigst auf die Träne bezogen wird. Heschel gibt diese folgendermaßen wieder: „Regarding the waters: On the second day of creation, the Holy and Blessed One said: „Let there be an expanse (*raki'a*) in the midst of the water, that it may separate water from water. God made the expanse from the water which was above the expanse“ (Genesis 1:6-7). „God said to the waters: divide yourselves into two halves; one half shall go up, and the other half shall go down; but the waters presumptuously all went upward, and all of you went upward?! Said the waters: We shall not descend! Thus did they brazenly confront their Creator.... What did the Holy and Blessed One do? God extended his little finger, and they tore into two parts, and God took half of them down against their will. Thus it is written: ‚God said, let there be an expanse (*raki'a*)‘ (Genesis 1:6) – do not read ‚expanse‘ (*raki'a*), but ‚tear‘ (*Keri'a*).“ (Heschel, *Heavenly Torah*, 124) Diesselbe Dialektik bündelt sich an Rosch Haschana zu einem Satz; dies beim *Taschlich-Gebet*, dem symbolischen Wegwerfen der Sünden in ein Gewässer: מִן הַיָּמִצָר קָרָאתִי יְהוָה, עָנְנִי בְּמִרְחָב יָהּ *Aus der Bedrängnis habe ich gerufen, Er antwortete und gab mir unbegrenzte Weite* (Machsor Schma Kolenu Rosch Haschana, 682f.).

- 142 Dieser Reiz trifft im eigentlichsten Sinne Heschels ins Herz göttlichen Pathos, in der Leid erzeugenden Wut Gottes: „There are two aspects of the divine anger: how it affects God and how it may affect man. Its historical significance is the disaster that may ensue; its intrinsic significance is pain in the heart of God. To man, the anger of God incites the fear of pain; to God, the anger *is* pain.“ (Heschel, *The Prophets*, 312f.)

zustecken, indem das Absurde auf ihn wirkt und an den Abgrund¹⁴³ bringt: Er verflucht den Tag seiner Geburt, nachdem seine Freunde zu ihm kommen und mit ihm sieben Tage trauern.

Es sei an dieser Stelle nochmals an Constantin Constantius erinnert, welcher den Daseinsekel extrapolierte, um den existenzialisierten Hiob in ein absolutes Gegensatzverhältnis gegenüber Gott zu stellen, was aber gleichzeitig – trotz existenzieller Ausrichtung – eine trennscharfe Kategorisierung zwischen Immanenz¹⁴⁴ und Transzendenz schaffte:

Mein Leben ist zum Äußersten gebracht, ich ekle mich am Dasein, es ist geschmacklos, ohne Salz und Sinn. Wenn ich auch hungriger wäre als Pierrot, möchte ich doch nicht die Erklärung essen, die die Menschen bieten. Man steckt den Finger in die Erde, um zu riechen, in welchem Land man ist, ich stecke den Finger ins Dasein – es riecht nach – Nichts. Wo bin ich? Was will das sagen: die Welt? Was bedeutet dieses Wort? Wer hat mich in dieses Ganze hineingenarrt und läßt mich nun da stehen? Wer bin ich? Wie kam ich in die Welt hinein, warum wurde ich nicht befragt, warum nicht bekannt gemacht mit Sitten und Herkommen, sondern einfach in Reih und Glied gesteckt, als sei ich von einem Seelenverkäufer gekauft? Wieso wurde ich Teilhaber in der großen Unternehmung, die man Wirklichkeit nennt? Warum soll ich Teilhaber sein? Ist das keine freiwillige Sache? Und falls

143 Vgl. dazu auch den hermeneutischen Zugang von Hermann Spieckermann, der den Hiob-Text im Rahmen der begrifflichen Trias Wunden – Wunder – Weisheit zu deuten versucht: „Deshalb wird im Folgenden nicht von der Krise der Weisheit oder vom Tun-Ergehen-Zusammenhang die Rede sein, auch nicht vom Leiden des Unschuldigen oder von der Theodizeefrage. Solche Charakterisierungen werden nicht generell abgelehnt, wohl aber mit Skepsis gegenüber ihrer hermeneutischen Erschließungskraft und ihrer theologischen Angemessenheit im Blick auf das Hiobproblem bedacht. Vielmehr werde ich von gelebter Gottesbeziehung sprechen, die Gott an den Abgrund stellt – in beiderlei Sinn: Wie deutet der exemplarische Mensch Hiob in der Binnenperspektive des Buches die erlittene Bodenlosigkeit des Abgrunds, wie die Freunde, wie Gott selbst?“ (Spieckermann, *Wunden – Wunder – Weisheit: Aspekte des Hiobproblems*, 12)

144 Agamben entwickelt in Anlehnung an Deleuzes Text *Die Immanenz: ein Leben...* eine gegenläufige Lesart des Überganges, welche die Dichotomie zwischen Transzendenz und Immanenz sprengt bzw. vermischt: „Die Immanenzebene funktioniert also als ein Prinzip virtueller Unbestimmtheit, aufgrund dessen sich Vegetables und Animalisches, Innen und Aussen, ja selbst Organisches und Anorganisches gegenseitig aufheben und ineinanderübergehen.“ (Agamben, *Die absolute Immanenz*, 111)

ich genötigt werden soll, es zu sein, wo ist da der Dirigent, ich habe eine Bemerkung zu machen. Gibt es keinen Dirigenten?¹⁴⁵

Diese existenzielle Grundbefindlichkeit ist jedoch Teil des göttlichen Pathos, welches zum transformativen Prozess Hiobs gehört, die logische Ebene zu verlassen: um den Zwischenraum herzustellen, der ein elementares *Zwischen* ermöglicht, ein Da-Zwischen, welches es mit Heschel als zentrale Kategorie prophetischer Theologie bzw. prophetischen Bewusstseins aufzuzeigen gilt. Auch wenn *Hiob* nicht zu den prophetischen Schriften zählt, lässt sich über Heschels Verständnis göttlichen Pathos eine hermeneutische Spur zur Figur Hiobs graben; um den transformativen Prozess prophetischen Bewusstseins am Leiden Hiobs zugänglich zu machen, das mit dem Involviert sein Gottes zusammenhängt und – fällt. Diese Bewegung als wesentliche Berührung – Kontingenz – bildet den Grundton prophetischen Bewusstseins:

As we have seen, the divine pathos is the ground-tone of all these attitudes. A central category of the prophetic understanding for God, it is echoed in almost every prophetic statement. To the prophet, we have noted, God does not reveal himself in an abstract absoluteness, but in a personal and intimate relation to the world. He does not simply command and expect obedience; He is also moved and affected what happens in the world, and reacts accordingly. Events and human actions arouse in Him joy or sorrow, pleasure or wrath. He is not conceived as judging the world in detachment. He reacts in an intimate and subjective manner, and thus determines the value of events. Quite obviously in the biblical view, man's deeds may move Him, affect Him, grieve Him or, on the other hand, gladden Him and please Him. This notion that God can be intimately affected, that He possesses not merely intelligence and will, but also pathos, basically defines the prophetic consciousness of God. [...] The divine Pathos is like a bridge over the abyss that separates man from God. It implies that the relationship between God and man is not dialectic, characterized by opposition and tension. Man in his essence is not the antithesis of the divine, although in his actual existence he may be rebellious and defiant.¹⁴⁶

Der leidende Hiob scheint an der Oberfläche des Narrativs und an jener seines Bewusstseins sich gegen Gott zu wenden, was einerseits zur identifikatorischen Projektionsfläche des jungen Menschen wurde, andererseits zu einem existenziellen Verständnis des Subjekts führte, welches als Einzelner aktiv vor Gott steht. Auch wenn diese existenzielle Referenz durchaus eine ihr innewohnende dialek-

145 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 62f.

146 Heschel, *The Prophets*, 223f., 229.

tische Spannung aufweist, so versuche ich in Anlehnung an Heschel einen theologischen Schritt tiefer zu gehen, um die tiefentheologische Schicht jenes Pathos zu berühren, das den Sprung – ohne Hegels Hilfe – überbrückt. Kierkegaard bleibt bei Gott stehen, der in den Eigenschaften der Intelligenz und des Willens für Hiob undurchschaubar und unberechenbar ist, was zwar zu einem begrifflich nicht vermittelbaren Denkwiderstand führt und die Figur des leidenschaftlichen Denkers begründen mag, aber nicht auf die Dimension des göttlichen Pathos eingeht. Jene Dimension, die *gegen* Hiobs Wissen in ihn übergeht und den Text- bzw. den damit verbundenen Zeitfluss untergründig aufmischt. In dem Sinne ist Hiob sein eigener Feind, passiert er seinen eigenen Namen, bis diese Tiefe zu seinem Bewusstsein wird, welches als prophetisches gilt.

Eliphaz' erste Antwort gegenüber Hiob impliziert eine Kommunikation des *common sense*, welche neben den theologischen Allgemeinplätzen einen Austausch verfolgt, der an sich austauschbar ist, weil er zum Einen das Ungewöhnliche der existenziell subjektiven Situation ausblendet und zum Anderen keine Regungen auf der Ebene des Pathos zeigt und entsprechend weit davon entfernt ist, eine eigene Stimme zu erzeugen bzw. sich auf eine Stimme einzulassen¹⁴⁷.

147 Ich werde innerhalb dieser Arbeit nicht näher auf die Gegenreden der Freunde eingehen, in denen neben Eliphaz Bildad und Tzophar sich einschalten. Obwohl es natürlich zwischen diesen Reden zu unterscheidende Nuancen gibt, lassen sich diese als objektivierende theologische Positionen subsumieren, welche die entsprechende Logik des Tun-Ergehens-Zusammenhang über die individuelle Befindlichkeit Hiobs als *Person* stellen. Dadurch wird der Status der Freundschaft in Frage gestellt, welche ihrerseits durch die Begriffe *Stimmung* und *Pathos* strukturiert ist. Im Sinne von Karl Löwith sind die vermeintlichen Freunde auf die Inhalte von Hiobs Worten fixiert ohne über jenes unscharfe Sensorium zu verfügen, welches für eine Freundschaft konstitutiv ist – auf die Stimme zu hören und den Boden des logischen Grundes aufzuwühlen: „Eine Stimmung ist aber keine ‚noch nicht‘ zum Selbstbewußtsein gekommene Seinsverfassung des Menschen, sondern hat ihre ganz bestimmte eigenartige Deutlichkeit, und der eine ‚versteht‘ die Stimmung des anderen unmittelbar, auf dem gleichsam unterirdischen Wege eines unverständlichen, aber doch deutlich fühlbaren ‚Beeinflußtwerdens‘. Die genuine Interpretation dieser unlogischen Grundlage des Daseins kann daher nicht denselben Weg beschreiten wie die des ‚geistigen‘ Lebens. [...] Im *Sprechen* kommt die Stimmung in der natürlichen Sprech-Stimme zum unwillkürlichen Ausdruck. Ein jeder hat seine je eigenartige Sprechstimme, an der man ihn erkennt, auch wenn man ihn gar nicht sieht und versteht, *was* er spricht. Diese seine Stimme wechselt mit dem Wechsel der Stimmungen und ist in ihrer Bedeutung so unmißverständlich wie die Sprache alles dessen,

Diese stimmlosen Worte reizen Hiob, der seinerseits persönlicher wird, indem sich sein Gottesverhältnis zu verändern beginnt. Er spricht nicht mehr von oder über Gott, sondern gleichzeitig *zu* Gott, was sich im changierenden hebräischen Gebrauch *Eloha* und *Shadai* (Hiob 3,3/6,4) widerspiegelt. Diese changierende Bewegung geht mit einem auf- bzw. einbrechenden Pathos Gottes einher, indem der aussätzige Hiob durch das Motiv der Vermischung berührt wird. Der Vers *Schon will mein Fleisch sich mit Maden bekleiden, meine Haut mit Staubklumpen, ein Nu noch, und es zerfließt!* (Hiob 7:5)¹⁴⁸ bringt folgende Eigenheit mit sich: Rabbi Moshe Eisemann übersetzt עורי רגע וימאס (Ori raga ve'imaes) als *my skin is wrinkled and repulsive* und vertieft die Stelle in Anlehnung an die mittelalterlichen Kommentatoren Raschi und Ramban:

„*Rashi*, who renders *wrinkled* here, must be understood in terms of *Rashi* to *Jeremiah* 31:34. There, to רגע הים, he writes: He breaks up the sea, moves it around and causes its waters to seethe so that it appears wrinkled. [...] We have rendered וימאס from מאס, *to reject* or *despise*. *Ramban* believes that the word may derive from נמס, *to flow*, or from מטס, *to melt*.“¹⁴⁹

In der Verknüpfung mit dem Aussatz als jenes Widerfahrnis, welches der Haut geschieht – צרעת נגע – scheint sich das Pathische am Pathos insofern verstärkt zu haben, als Hiob in seiner Gesamtexistenz¹⁵⁰ wie ein aufbrechendes Meer ange-

was ‚von selbst‘ und ohne Worte spricht. Von diesem unausgesprochenen, aber durchaus deutlichen Ausdruck der menschlichen Rede macht jedes persönliche Verständnis einen ständigen Gebrauch, indem man darauf hört, *wie* einer spricht, noch bevor man darauf eingeht, *was* einer sagt.“ (Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 172-174)

148 Buber/Rosenzweig, *Die Schriftwerke*, 286.

149 Eisemann, *Job*, 72.

150 Vgl. dazu Soloveitchik, der eine Theorie der Emotionen entwickelt, welche für die religiöse Erfahrung konstitutiv ist, wenn diese die gesamte Existenz erfassen. Dies trifft aus Hiobs Leiden zu, die ihm auf den Leib geschrieben sind. Das Moment des Fliessens steht dabei in Kontrast zur aristotelischen *Mesotes*-Lehre: „Such a theory, which is sound from a practical viewpoint insofar as it promotes sanity and equilibrium and protects the individual from fits and crisis, tends nevertheless to dampen the emotional expressiveness of man and to dull the richness and iridescent beauty of our affective life. An emotion is beautiful and great when it is all-consuming and all-enveloping, when its depth is unfathomable and its sweep unpredictable. The creative emotion from which the religious or even the aesthetic experience flows

steckt bzw. affiziert wird, als ob er *zerfließe*. Buber und Rosenzweig lassen offensichtlich die midraschmäßige Bedeutungsebene potenziert einfließen, indem sie sogar die Kombination aus *wrinkled and repulsive* fließen und schmelzen lassen, was einerseits die Bewegung der Falten miteinschließt und andererseits die wortwörtliche Ebene des *Abscheulichen* und *Abstoßenden* übersteigt. Auch wenn Hiob rebelliert, geschieht ihm Transzendenz in der Eigenart der einsetzenden Mischverhältnisse, was sich in seiner Frage an Gott spiegelt: *Warum hast du mich dir zum Anstoß gemacht, daß ich mir selber zur Last bin?* (Hiob 7:20)¹⁵¹

Die pathische Ansteckung dringt bis in die grammatischen Strukturen ein, wobei der verwendete Ausdruck des *Anstoßes* jenes Pathos birgt, welches Heschel programmatisch als Gottes Suche nach dem Menschen versteht. Aus Hiobs Perspektive erscheint diese Passage als Heimsuche und Last¹⁵², welche aber bereits dialogisch geformt ist und nicht als blindes Schicksal wütet. Gott geht Hiob an, indem er ihn etwas angeht, worin nochmals die mehrgestaltige Etymologie von *concern* aufscheint. Eisemann übersetzt מפגע (Mifga) mit *target* als Zielobjekt, um die Intentionalität Gottes zu akzentuieren. In der Absicht des *Treffens*: מפגע lässt sich mit dem Verb פגע (paga; *treffen*) assoziieren, was auf die grundsätzliche Möglichkeit der Verbindung zwischen Mensch und Gott hindeutet.

Um dem Gang der verschlungenen Verhältnisse des sich Spur suchenden Dialogs zwischen Gott und Mensch nachzugehen, soll die Intentionalität Gottes mit der entsprechenden Gerichtetheit und Ausrichtung erweitert werden, um Hiobs

must possess a boundless energy and dynamic qualities; it must be overpowering, shattering all artificial hedges and fences which convention erects around it, and must possess the impetus of the infinite and unmanageable.“ (Soloveitchik, *Out of the Whirlwind*, 195f.)

151 Buber/Rosenzweig, *Die Schriftwerke*, 287.

152 Im Zusammenhang mit der Eigenlast des Selbst sei nochmals an das Pathos bei Henry erinnert, wobei sich die Last im fundamentalanthropologischen Sinne als feindliches Triebgeflecht verstehen lässt, das nach Entflechtung strebt. Diese Deutung des Leidens als Selbstlast steht jedoch Kierkegaard einiges näher als Heschel: „Der Trieb ist die unablässige Anstrengung des selbstaffizierten Lebens, das heißt: ständig von sich selbst bestürmt, unter seinem eigenen Gewicht erdrückt, um sich diesem zu entziehen, sich von sich selbst zu lösen. Angesichts der Unmöglichkeit, in der das Leben sich befindet, um dieses Band zu zerreißen, das es unbezwingbar an es selbst bindet, versucht es folglich, sich selbst zu verändern, sein Leiden in Freude zu verwandeln – was das Prinzip seines Handelns, einer jeden denkbaren Handlung hierbei ausmacht.“ (Henry, „*Ich bin die Wahrheit*.“ *Für eine Philosophie des Christentums*, 153)

Gang besser zu verstehen. Erdrückt von der eigenen Last des Selbst wirkt zwar Gottes Ausrichtung in Richtung Hiob, doch ist das entsprechende Pathos bei ihm noch nicht aufgebrochen, so dass das Motiv des Treffens immer noch mit dem stärkeren Geschmack des absurd Grundlosen vermischt ist. Auf Bildads Einwände entgegnet Hiob: *Riefe ich und er entgegnete mir, ich glaubte nicht, daß meiner Stimme er lauschte. Der im Sturm nach mir schnappt und mehr umsonst meine Wunden.* (Hiob 9:16-17).¹⁵³ Die Wunde betäubt die Sensitivität, das göttliche Pathos als seine Stimme im Rufen¹⁵⁴ zu vernehmen. In der Passage des eige-

153 Buber/Rosenzweig, *Die Schriftwerke*, 289f.

154 Dazu gibt es einen sehr aufschlussreichen Midrasch in *Schemot Rabba*: „Once the Children of Israel saw that they were surrounded on three sides – the implacable sea, the advancing enemy and the wild animals of the desert – they raised their eyes to their Father in Heaven and cried out to the Holy One, Blessed is He, as the verse states, ‘the Children of Israel cried to Hashem’ (*Shemos* 14:10). Why did Hashem do this to them? Because He desired their prayers. Said R’ Yehoshua ben Levi: What is this comparable to? To a king who was traveling on the road, and a princess cried out to him, ‘I implore you, save me from this bandits!’ The king responded to her cry and saved her. After some time, he asked her to marry him. He desired to speak with her but she was unwilling. What did the king do? He incited bandits against her so that she would cry out to him and he could respond. Once the bandits descended upon her, she began to cry out to the king. He said to her, ‘This is what I wanted, to hear your voice!’ Similarly, when [the Children of] Israel were in Egypt and they were enslaved they began to cry out and raise their eyes to the Holy One, Blessed is He, as it says, ‘And it happened during those many days...and they cried out.’ Immediately afterwards it says, ‘Hashem saw [the pain of] the Children of Israel’ (*Shemos* 2:23-25). After Hashem delivered them from Egypt with a strong hand and an outstretched arm, He asked to hear their voice again but they were unwilling. What did He do? He incited Pharaoh to chase after them, as it says, ‘Pharaoh closed in.’ Immediately afterwards, ‘the Children of Israel cried out to Hashem.’ At that moment the Holy One, Blessed is He, said, ‘This is what I wanted, to hear your voices!’ as the verse says, ‘My dove is in the clefts of the rock, let me hear your voice’ (*Shir HaShirim* 2:14). It does not say, ‘Let me hear a voice’; rather, ‘Let me hear *your* voice’, referring to the voice that was already heard in Egypt.” (Zit. in: Leuchter, *Tefilla: Creating Dialogue with Hashem*, 18f.) Die Dialektik zwischen Rufen und Gottesnähe deutet sich ebenfalls im Psalm 145:18 an: *Nahe ist der Ewige allen, die Ihn rufen, allen, die Ihn anrufen mit Wahrheit.* Durch die klangliche Nähe der hebräischen Ausdrücke קרוב (karov; *nahe*) und קראו (korav; *rufen*) verdichtet sich der besprochene Zusammenhang gerade im Hören.

nen Namens kulminiert die Betäubung jener Last, die als eigene Feindlichkeit das Durchbrechen des Pathos – satanisch – *verhindert*: *Warum versteckst du dein Antlitz und erachtest für deinen Feind mich?* (Hiob 13:24)¹⁵⁵ In einem tiefenpsychologischen Sinne projiziert Hiob mit seiner Frage die verwirrende Problematik der Vermischung zwischen Gut und Böse nach außen. Erst im Durcharbeiten wird ihm jene Durchsicht gewährt werden und zur wahren Integrität transformieren. Für Heschel ist dieses Durcharbeiten ein Graben in Richtung Gottes, wobei dem Ausdruck *Antlitz* eine besondere Bedeutung zukommt. Die darin enthaltenen Fäden von *wenden*, *vor* und *innen* spüren das dialogische Geschehen, welches sich im Element der Stimme ereignet und Personalität im Horizont des Durchklingenden versteht; als Stimme Gottes, die den Einzelnen *bestimmt*:

The voice of God is incongruous with the ear of man. Symbolically, it is not said of the people at Sinai, the whole people *heard* the voice, but rather, the whole people *saw* the voice (Exodus 20:18). [...]. The voice went forth – coming to each person with a force adjusted to his individual receptivity – to the old according to their strength, and to the young according to theirs [...] and even to Moses according to his strength, as it is said: *Moses spoke, and God answered him by a voice* (Exodus 19:19), that is, with a voice which he could endure. Similarly it says: *The voice of the Lord is with power* (Psalms 29:4), namely with the power of each individual. This is why the Decalogue begins *I am the Lord thy God*, in the second person singular, rather than in the second person plural: God addressed every individual according to his particular power of comprehension.⁴ This does not imply subjectivism. It is precisely the power of the voice of God to speak to man according to his capacity. It is the marvel of the voice to split up into seventy voices, into seventy languages, so that all the nations should understand.¹⁵⁶

Ein großer Teil dieses Zitats bildet selbst ein grabender Kommentar bzw. ein Midrasch aus *Exodus Rabba*, der sich auf Hiob anwenden lässt. Hiob sieht so viel von der Stimme Gottes, wie ihm persönlich verstehbar ist. Da er immer noch vorwiegend mehrfach veräußert – in seinem körperlichen Gebrechen, im Disput

155 Buber/Rosenzweig: *Die Schriftwerke*, S. 296. Im Kontext der verwirbelnden Schöpfung und den dargelegten Mischverhältnissen ist Rabbi Eisemanns Verweis auf folgende Talmudstelle höchst interessant: „At *Bava Basra* 16a the Sages have Iyov complaining to God about his suffering, in the following words: O Master of the world! Is it possible that a hurricane passed in front of You causing You to become confused between [my name] אִיּוֹב, and [the term] אוֹיֵב [Hervorhebung R.B.] [enemy].“ (Eisemann, *Job*, 139).

156 Heschel, *God in Search of Man*, 249, 261.

mit den Freunden und: Gott gegenüber, fehlt ihm noch die durcharbeitende Verinnerlichung als wahres Innen der (vorwärts gerichteten) *Erinnerung*, welche das prophetische Bewusstsein auszeichnet. Doch Hiob erlebt Gott als *Panim nistar*, als versteckter Gott; genauer: als abgewendeter Gott. Versteht man den weiteren Verlauf des Hiob-Narrativs als ein sich ereignender Offenbarungsvorgang, bei dem Hiob als Zielobjekt Gottes leidet und agiert, indem die Stimme Gottes näher rückt, indem diese jene Stimme Hiobs begehrt und passieren will, die sich in der Enge der Passage zu einer eigenen Stimme als Last formierte. In diesem Prozess der Offenbarung ergänzt Heschel die Kategorie des Pathos mit jener des sogenannten *Tropos*, das er als Synthese zwischen Wendung und Richtung versteht. Auf der Folie dieses Begriffspaars soll Hiobs Integrität der schließenden Wiederholung zugänglich werden, um uns im tiefentheologischen Sinne dem Wesen religiöser Existenz anzunähern, wie sie sich in Hiob verkörpert. Heschel entfaltet die entsprechende Begrifflichkeit bereits in seiner Dissertation¹⁵⁷, welche sein Gesamtwerk grundiert:

Dem Verhältnis der beiden Grundbestandteile, der Wendung und Richtung zueinander entsprechend gestalten sich wesenhaft alle religiösen Höhen- und Tiefenerlebnisse. Bei der Anwendung dieser Strukturkategorien auf die religiösen Phänomene lassen sich indes- sen hauptsächlich zwei Ordnungstypen feststellen. Das religiöse Erlebnis wird erlebt entweder als eine Wendung des Transzendenten in der Richtung auf den Menschen oder als eine Wendung des Menschen in Richtung des Transzendenten. Je nach dem Wendungs- sprung und Richtungsziel sind die religiösen Ereignisse in anthropotropische und theotro- pische einzuteilen. Weder ist das eine begreifbarer noch das andere unwirklicher. Im Grunde geschieht für das religiöse Bewußtsein in beiden Ereignisformen dasselbe, näm- lich: eine Fühlungsnahme, ein Verkehr zwischen Schöpfer und dem Geschöpf.¹⁵⁸

157 1933 sollte Heschel an der Universität Berlin die Doktorwürde erhalten, doch einen Monat nach der Machtübernahme Hitlers wird ihm eine Publikation massiv erschwert. Seine jüdischen Philosophieprofessoren Max Dessoir und Eugen Mittwoch (bei letzterem studierte Heschel semitische Philologie) werden abgesetzt. Mit Hilfe des Verlegers Erich Reiss wird Heschels Dissertation an der polnischen Akademie der Wissenschaften in Krakau 1935 veröffentlicht, worauf Heschel endlich die Doktorwürde erlangt. Es erscheinen im Reiss Verlag bedeutende Schriften in deutscher Sprache zur jüdischen Philosophie des Mittelalters, Studien zu Maimonides und zu Abravanel. Erwähnenswert ist die Bedeutung des Professors Max Dessoir – ein Prüfer seiner Dissertation – für Heschel, indem eine unakademische Fülle sein eigenwilliges und vor allem mehrdimensionales Denken ebnet.

158 Heschel, *Die Prophetie*, 115.

Hiermit wird das religiöse *punctum* schlechthin umschrieben, um „die biblische Geistigkeit als Ganzheit“¹⁵⁹ zu verstehen. Der Text *Hiob* lässt sich als jenes Gewebe begreifen, bei dem gleichzeitig in beide Richtungen gewebt wird und sich das Tropische als lebendige Wendigkeit und Wendung des Textes gebärdet und sich als spezifisch poetologische Qualität auch auf Heschels Textur abfärbt. Auf der figürlichen Ebene wenden wir uns mithin dem Aspekt der Integrität Hiobs wieder zu. In der Geistigkeit als Ganzheit fließt und wirkt die Mischung aus dem Anthropotropischen und Theotropischen. Der Mensch sucht Gott und wird gleichzeitig von Gott gesucht, wobei *und* nicht additiv dazukommend oder folgernd zu verstehen ist, sondern absolut bindend verbindend. Diese *Dialogik* lebt von der Vermischung der Ausrichtungen, von der Fühlungsnahme, die das bloße Verhältnis zwischen Gott und Mensch überschreitet und zum Verkehr zwischen Schöpfer und Geschöpf führt. In dieser Intensivierung wird die symmetrische Ich-Du-Beziehung im dialogischen Sinne Bubers gesprengt. Die spezifische Qualität des Verkehrs beruht auf der Vermischung zwischen Aktivität und Passivität, was das zu statische Verhältnis Bubers dynamisiert. In der Wendung ereignet sich Transzendenz und verdichtet sich zu jenem metaphysischen Geschehen, das Hiob in den behandelten Passagen gerade erlebt. Bemerkenswert ist dazu, dass Hiob in diesem Gang Gott mit dem Namen שׁדַּי *Shaddai* bezeichnet, womit der Akzent auf Gott als Schöpfer liegt. Buber/Rosenzweig verwenden den Ausdruck *Gewaltiger*, worin sich die Bewegung des Waltens spiegelt, die sich auf Hiob abfärbt. In dieser Dichte fehlt Hiob der Durchblick, da ihm die sich ereignende Überführung¹⁶⁰ vom Verhältnis zum Verkehr noch nicht wirklich be-

159 Ebd., 119.

160 Die sich ereignende Überführung bewegt sich im Zusammenhang einer präreflexiven Fühlungsnahme, bei welcher sich der dekonstruktiv aufgenommene Begriff der *Spur* mit dem *Spüren* semantisch sättigt. Auch diese Perspektivierung verweist auf ein aufbrechendes und dabei intransparentes – nicht durchblickendes, leibliches – Subjekt mit transzendenter Ausrichtung, wie Julia Koll in Anlehnung an Gernot Böhme in aufzeigt. Dabei kommt der *Stimmung* eine bündelnde Ausdrucksfunktion zu: „Schließlich wird *Spüren* auch verwandt im Blick auf intuitiv-atmosphärische Vorgänge: wenn ich ein Gespür habe für anderer Leute Stimmung, wenn ich spüre, dass etwas in der Luft liegt. Ein etymologischer Seitenblick bestätigt diese Weite und zeigt einen graduellen, doch charakteristischen Bedeutungswandel des Begriffes. *Spüren* stammt von mhd. *Spur* mit der Bedeutung ‚Tritt‘, ‚Fußabdruck‘ und dem Verb *spürn*, ‚einer Spur folgen‘. Dieser konkret äußere Wahrnehmungsvorgang führt seit dem 13. Jahrhundert zu der breiteren Bedeutung ‚wahrnehmen‘. Seit dem 18. Jahrhundert ist jedoch eine semantische Verinnerlichung zu konstatieren: *Spüren*

wusst ist, da er diese Stelle – oder besser: diesen *Punkt* – gerade passiert. Im Verkehr verkehren sich ihm die Ordnungen, so dass er – im Soge des genialen Kommentars – Gott unterstellt, dass er im Wirbel des Sturms seinen Namen *Hiob* mit der verwandten Etymologie des *Feindes* verkehrt hat. Gleichzeitig präfiguriert diese Kehre die Schlusspassage bzw. den Ausgang des Narrativs, wo Gott aus dem Sturmwind zu Hiob sprechen wird. Im Modus der Offenbarung geschieht „[e]in Durchbruch des Zwangsläufigen“¹⁶¹, was die Sphäre des additiven *Und* repräsentiert, in der ein Punkt den nächsten so verursacht, dass ein kausales Kontinuum entsteht bzw. der Zwang seinen Lauf nimmt. Dieses kontinuierliche Strömen – auch der Zeit¹⁶² – erfährt das Gegenläufige als Wider-Fahrnis und er-

wird jetzt vor allem im Sinn von ‚empfinden‘, ‚fühlen‘ gebraucht (vgl. Duden, *Etymologie* 1989, S. 697). Folgt man dem Darmstädter Philosophen Gernot Böhme, so ist es durchaus sachgemäß, dass *Spüren* changiert zwischen Innen und Außen, Gegenstand und Subjekt. [...] Das Subjekt ist sich selbst nicht verfügbar und nicht transparent. Es spürt – und ist darin gleichermaßen und ununterscheidbar aktiv und passiv, vor allem aber leiblich.“ (Koll, *Gott spüren? Eine Spurensuche zum Zusammenhang von Körpererfahrung und Religiosität*, 253, 255)

161 Heschel, *Die Prophetie*, 104.

162 Der Mediziner und Philosoph Viktor von Weizsäcker entfaltet in seiner *Pathosophie* die grundlegenden menschlichen Strebungen, die untereinander verflochten sind, als die pathischen Kategorien des Wollens, Könnens, Dürfens, Sollens und Müssens, um daraus eine sogenannt pathische Anthropologie zu umreißen. Anhand der Zeitlichkeit deutet er an, inwiefern das fundamentale Wirkungsfeld des Pathischen jenseits einer kausal geprägten Topographie liegt und logische Polaritäten in Ambivalenz überführt: „Die Zeitlichkeit des Daseins kann den Widerspruch, dass das pathisch Erstrebte *nicht* ist, das Erstreben aber selbst *doch* ist, also das gleiche Gemeinte sowohl nicht ist und ist, *nicht* auflösen. Der Beweis dieser ablehnenden Behauptung läuft daraus hinaus, zu zeigen, dass die pathische Situation nicht aus der Zeitlichkeit des Daseins stammt, sondern umgekehrt, dass die pathische Situation des Menschen auch in seiner zeitlichen Struktur zum Ausdruck kommt, aber längst nicht nur in ihr. Die zeitliche Struktur wäre eine Lösung, wenn die Folge der Ereignisse so geordnet werden könnte, dass jede zu einer Zeit vorhandene Realität die ihr nachfolgende eindeutig und notwendig nach sich zieht. Das deterministisch-kausale Weltbild stellt sich die Natur so vor.“ (Weizsäcker, *Pathosophie*, 95) Auch bei Margarete Susman konstituiert dieser Wirbel erzeugende Bruch des zeitlichen Kontinuums fundamentalen Sinn. Über den existenziellen Bereich hinaus entwickelt sie auf Folie von Hiob die Auffassung von Geschichte als Heilsgeschichte Israels. Die Kategorie des *Tropos* fungiert dabei als *Umkehr*: „Denn die Zeit als leeres Verfließen

zeugt den Wirbel als Sog sich offenbarender Schöpfung. In diesem Prozess bricht Hiobs Kontinuum auf, das seine vermeintliche Integrität prägt. In diesem Prozess bricht grundsätzlich jegliche Form von Integrität auf, um in der Schöpfung die Identität mit der Differenz zu sprengen. Letztlich mit der Differenz der sich ausdifferenzierenden Stimme Gottes, die im Kulminationspunkt vom Tropos im Pathos gipfelt, bei dem der Mensch von Gott *persönlich* angesprochen wird – bei dem das Wort sich durchklingend ereignet. Der aufbrechende Hiob wendet sich Gott zu, der selbst sich „wesentlich“ als Differenz bekundet und keine Identität darstellt, sondern *qua* Stimmung zugänglich ist:

Das Pathos wird daher nicht als eine für sich bestehende Gegebenheit empfunden, als eine Wesenheit, die dem Menschen wie ein letztes Gegenüber gegenwärtig wäre, sondern als Äusserung des Willens; als funktionelle, nicht als substantielle Wirklichkeit. Es wird nicht als ein „Ich“, als ein seelisches Zentrum, als Omnipotenz schlechthin, sondern als bloßer Ausdruck erkannt. [...] Es wird nicht als das Ganze, sondern als ein Modus erlebt; es repräsentiert nicht den Gesamtwillen, sondern nur die Stimmung. Darin, daß Pathos, etwa Zorn, kein notwendiges Attribut, sondern eine veränderliche Stimmung ist, liegt sinngemäss der Zweck der Prophetie begründet.¹⁶³

Hiob glaubt nicht, dass Gott seine Stimme hört. In der theotropischen Ausrichtung erlebt er Gott als verstecktes Antlitz, der grundlos seine Wunden mehrt. Mit derselben Grundlosigkeit reizte Satan Gott gegen Hiob, mit der Begründung, Hiob fürchte nicht ohne Grund, sondern aufgrund des mit dem Glauben einhergehenden Status, in dessen Genuss Hiob in der Exposition kam. Das Absurde bildet dabei selbst Teil des Wendungsgeschehens, bei dem gerade die Verkettung der Gründe gerissen wird. Dieser Riss geht durch das omnipotente Zentrum

wird durch den Anruf von oben gestaut, aus ihrer blind vorwärtsdrängenden Richtung aufgestört, im Wirbel eines lebendigen Zentrums aufgehalten, gegen sich selbst herumgewendet und zur Umkehrung gezwungen: zu der Umkehr aus dem Vielen zum Einen, in der sie sich sammelt zum Sinn. Die Zeit, als vorwärtsdrängender, alles mit sich reissender Strom schwerste Gefährdung alles Sinnes, wird so selbst zum Gefäss des Sinnes: des zentral gesammelten Sinnes: des *Heils*. Gegen das raumhafte Ziel der Vollendung steht das in der Zeit zu gewinnende Ziel der Erlösung. Es ist dieser in der Zeit selbst erweckte Widerstand gegen die Zeit als leeres Verfließen, der in der vorwärtsgerichteten Geschichte immer wieder zum Scheitern verurteilt ist und, indem er sich immer neu in ihr erhebt, Geschichte im eigentlichen Sinne erst erschafft.“ (Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, 27)

163 Heschel, *Die Prophetie*, 135.

hindurch und eröffnet mit dem damit verbundenen Nicht-Können einen passiven Zwischenraum, in dem sich Pathos als Stimmung im Sinne der erwähnten Fühlungnahme gibt.

Die Reden der Freunde und die Gegenreden Hiobs bilden dabei den Rahmen eines narrativen Kontinuums, welches jedoch selber zu einem Ende kommt bzw. sich in der Zwangsläufigkeit der statischen Debatte *ad absurdum* führt: Die theologische Logik des Tun-Ergehens-Zusammenhang verfehlt die damit verflochtenen Kategorien des Aktiven und Passiven, die jenseits von Logik und Ontologie akosmisch gefärbt sind und sich nicht zwangsläufig der kausalen Naturordnung unterwerfen müssen. Nach der dritten Rede Bildads sagt sich Hiob von seinen Freunden los, da der kommunikative *common sense* zusammenbricht. Hiobs Position bleibt unverstanden, seine Stimme ungehört. Das freundschaftliche Verhältnis verwandelt sich nicht in den Verkehr des Gebens und Nehmens, was den Austausch austauschbar macht. In dieser Beliebigkeit wird Hiob verstärkt auf sich selbst zurückgeworfen, was ihn gleichzeitig an eine weitere Schwelle, die nun in den inneren Raum der *Erinnerung* führt. Dabei spürt sich die Offenbarung zur Bruchstelle vor, wobei der Text selbst, der bisher vom narrativen Kontinuum geprägt war, für den Einbruch empfänglich wird. – Hiob antwortet nicht mehr den „Freunden“, sondern wendet sich nach innen:

Ijob hob weiter sein Gleichwort an, er sprach:
„Beim lebendigen Gottherrn, der mein Recht hieß entweichen,
dem Gewaltigen, der mir die Seele verbittert,
– denn noch ist all mein Atem in mir,
der Gotteshauch in meiner Nase –:
Reden meine Lippen Falschheit,
murmelt meine Zunge Täuschung, ...!
Weitab mir, daß ich euch bewahrheite!
bis ich verscheide, lasse ich meine Schlichtheit nicht weichen.
An meiner Bewährtheit halte ich und lockere nicht,
[...]
Fürs Silber gibts ja einen Fundort,
einen Platz fürs Gold, wo mans seigert,
Eisen holt man aus dem Staub,
das Gestein, das zu Kupfer man schmilzt.
Man hat der Finsternis ein Ende gesetzt,
alles Letzte durchforscht ebender.
Durchs Gestein von Dunkel und Todesschatten
bricht der Schacht von der Kalkschicht weg;

die des Fusstapfs Vergessenen,
 sie hangen abseits der Menschenwelt, schweben.
 Die Erde, draus das Brotkorn hervorkommen wird,
 ihr Untres ist wie von Feuer umwühlt.
 [...]

 so kommt das Heimliche ans Licht hervor.
 Aber die Weisheit, woher läßt sie sich finden,
 welches ist der Ort der Merksamkeit? [...]“
 (Hiob, 27:1 – 28:28)¹⁶⁴

Pathos als Philosophie der Wiederholung steht bzw. bewegt sich an der genannten Schwelle, auf der Hiob durch die Debatte erhitzt ist und im Sinne von Buber/Rosenzweig weiter zu seinem Gleichwort anhebt. Das *Weiter* markiert mehr die *Erweiterung* in der Passage und weniger die Fortsetzung der beschriebenen Kontinuität. *Weiter anheben* signalisiert dabei eine leidenschaftliche Verinnerlichung der Denkbewegung, in der Hiob das Recht nach Integrität weiter behauptet, indem er dieses Leitmotiv gleichzeitig von der statisch-ontischen zur pathischen Ebene verschiebt: Er *ist* nicht integer, sondern *strebt* danach. Die spezifische Dynamik dieses Triebs lässt sich in Anlehnung an den hebräischen Text vertiefen. Eisemann übersetzt וִיטֵף אִיּוֹב שֶׁאֵת מִשְׁלוֹ (vajosef ijov se’et meshalo) mit *Iyov then continued to take up his cogitations*. Der Buchstabe ו (Vav) bei וִיטֵף (Vajosef; *einsammeln*) verkörpert das *Und* der Schwelle, indem es mit der Tätigkeit des Sammelns im wörtlichsten Sinne verbindet, um die Gedanken מִשְׁלוֹ (meshalo) zu bündeln¹⁶⁵. In der grabenden Verbindung zwischen den lateinisch geprägten *cogitations* und dem hebräischen מִשַׁל (mashal) *nistet* sich die Figur des leidenschaftlichen Denkers¹⁶⁶ ein: Das *cogitare* als *denken* ist mit *agitare*

164 Buber/Rosenzweig, *Die Schriftwerke*, 313-316.

165 Interpretiert man das Sammeln als Vorgang des Auflesens, sollte die damit verbundene Wirkung auf den Leser nicht übersehen werden.

166 Für Heschel ist die Figur des leidenschaftlichen Denkers biblisch fundiert. Der biblischen Anthropologie würde es widersprechen, den Geist vom emotionalen Leben trennen zu wollen, da sich im Geist Aktivität und Passivität auf fundamentale Art und Weise mischen: „It is as nonbiblical to separate emotion or passion from the spirit as it is to disparage emotion or passion. The disparagement of emotion was made possible by ascribing to the rational faculty a power of sovereignty over the objects of its comprehension, thought being the active, moving principle, and the objects of knowledge the passive, inert material of comprehension. However, the act of thinking of an object is in itself an act of being moved by the object. In thinking we do

sinnverwand, wobei letzteres Verb *treiben* und *überlegen* bedeuten kann und als Verbindung zu jenem *exagitare* verschmilzt, dem die *Übertreibung* innewohnt, was sich auf das *Weiter anheben* rückbeziehen lässt. Auf der hebräischen Seite wohnt dem Gleichwort im Sinne des Gleichnisses das treibende Element inne. Eisemann erläutert den hebräischen Ausdruck dahingehend, dass ihm die Eigenheiten des Befehlens und Regierens, um auf ein gedankliches Sollen zuzustreben, das nicht ist¹⁶⁷. Dem gilt anzufügen, dass die dabei konstitutive Lücke sich nicht durch reflexiv-begriffliches Denken schließt, sondern durch die schöpferische Dynamik der existenziellen Wendung. Dies wird dadurch unterstrichen, dass Hiob in seinen treibenden Gedanken Gott in dieser Passage mehrfach als jener *Gewaltiger* anspricht, der als Schöpfergott gilt. Die Wendung zur Schöpfung akzentuiert sich im Gleichnis im Aufsuchen der unauffindbaren Weisheit, durch welches er sich selber existenziell durcharbeitet, indem er den argumentativen Boden *umwühlt* und auf jene untergründigen Elemente stößt oder Anstoß nimmt, die der Schöpfung inhärent sind – und den Stein des Anstoßes bilden: *Durchs Gestein von Dunkel und Todesschatten bricht der Schacht von der Kalkschicht weg*. אבן (*even; Stein*) steht im Kontext einer Schöpfung, die von Gott begrenzt wird und *durch* diese Grenze selbst hindernd limitiert wird: durch den *Limes* als Grenzstein, der den Fluss der Schöpfung aufstört und Dunkelheit einfließen lässt. Hiermit stehen wir wieder bei Heschels elementarem Ausgangspunkt der Vermischung zwischen Gut und Böse – wobei das Untergründige den Grund nicht birgt, aber von einer Zugänglichkeit im Sinne der Wendung in Richtung der Offenbarung zeugt: *so kommt das Heimliche ans Licht hervor*. Im Geheimen geschieht die Wiederholung: als Geheimnis der Wiederholung, als heimliches Suchen oder: als Heimsuchung.

Hiobs Gedankenbewegung dreht sich um eine weitere Volte, indem die identische Redewendung *Ijob hub weiter sein Gleichwort an, er sprach*: wiederholt wird und er sich seines alten Lebens erinnert, es durchgeht. Hiermit enden die Reden Hiobs – in der Gegenwart der drei Freunde, die inzwischen neutral¹⁶⁸ als

not create an object; we are challenged by it. Thus, thought is part of emotion. We think because we are moved, a fact of which we are not always conscious. Emotion may be defined as the consciousness of being moved. Emotion is inseparable from being filled with the spirit, which is above all a state of being moved.“ (Heschel, *The Prophets*, 316)

167 Vgl. Eisemann, *Job*, 237.

168 In Kontrast zum Verhalten der Freunde im biblischen Narrativ gestaltet Joseph Roth in seinem Roman *Hiob* das Thema der Freundschaft dahingehend, dass sich die Freunde nicht neutralisieren. Menkes, Skowronnek, Rottenberg und Groschel sind

Männer bezeichnet werden und nicht mehr antworten. Im Sinne der Kontinuität wäre Tzophars dritte Rede zu erwarten gewesen. In das zu Erwartende bricht nun förmlich das Unerwartete ein, um einen weiteren Übergang im Sinne der übergehenden Bewegung zu schaffen: Wie aus dem Nichts taucht Elihu auf, dessen Name innigst mit dem Göttlichen verwoben ist: Er (hu) ist mir (li) Gott (El). Dieses Auftreten fungiert als Emergenz eines persönlichen Verkehrs mit Gott, eines sich potenzierenden Geschehens der Wendung, die sich in der letzten Passage bei Hiob als Inwendigkeit gestaltete und im wiederholten Anheben seiner Stimme das Aufbrechen des Zwangsläufigen im Durchbrechen der Offenbarung erwirkte, als „etwas was neu in den Gang der Zeit einschlägt“¹⁶⁹. Mit diesem Einschlagen Elihus geht ein Treffen einher, das einerseits betroffen macht, andererseits das philosophische Pathos insofern auf entscheidende Weise präfiguriert, als seine Leidenschaft auf die bewegt-bewegende Präsenz des Geistes als sich wendendes Ereignis abzielt:

Nun aber entflammte der Zorn Elihus Sohns Berachels Sohns
 Busis, von der Ramsippe,
 wider Ijob entflammte sein Zorn, daß der seine Seele eher als
 Gott bewahrheitet meinte,
 und wider die drei Genossen entflammte sein Zorn, daß sie eine
 Entgegnung nicht fanden, Ijob zu schuldigen.
 Elihu hatte aber mit Rede Ijob zugewartet,
 denn älter als er waren sie an Tagen.
 Nun sah Elihu, daß keine Entgegnung im Mund der drei Männer
 war, und sein Zorn entflammte.
 Elihu Sohn Berachels entgegnete, er sprach:
 „Jung bin ich an Tagen
 Und ihr seid Greise,
 darum habe ich mich verkrochen,
 ich fürchte, mein Wissen euch anzusagen,
 ich sprach zu mir: die Tage sollen reden,
 die Vielheit der Jahre Weisheit kundtun.
 Jedoch, der Geist ists im Menschlein,

zwar überfordert mit Mendels Hadern gegenüber Gott und verstummen entsprechend, aber sie füllen den entstehenden Raum des Schweigens mit ihrer reinen und schlichten Anwesenheit: „Aber die vier Freunde blieben die ganze Nacht.“ (Roth, *Hiob*, 169)

169 Heschel, *Die Prophetie*, 100.

der Odem des Gewaltigen, der sie merken heißt,
 nicht eben die Vielzeitigen sind weise
 und eben die Alten merken das Recht!
 Deshalb spreche ich: Höre mich an!
 Ansagen will auch ich mein Gewußtes. [...]“
 (Hiob 32: 2-10)¹⁷⁰

Das Einschlagen in den Gang der Zeit verwundet den gewohnten Lauf der Zeit und der Kausalität, was im Narrativ die gesetzte Weisheit der Alten verwirbelt. Über das Narrativ hinaus wird der alte philosophische Bodensatz der transzendentalen Kategorien von Raum und Zeit aufgerührt, um das selbstgefällige erkenntnistheoretische Paradigma in sich ruhender Theorie aufzustören. Diese Apathie wird durch das Pathos des Geistes in Bewegung versetzt, der im Hebräischen mit רוח (ruach; *Wind*) und dem *Atem Gottes* assoziiert wird. Die entsprechende Verbindung kumuliert im Sinne der anhäufenden Versammlung im prophetischen Bewusstsein, was der Vers im Hebräischen andeutet: אכן רוח היא באנוש ונשמת שדי תבינם (ahen ru'ah hi be'enosh venishmat shadai tevinem). Buber/Rosenzweig übersetzen diese Passage: *Jedoch, der Geist ists im Menschlein, der Odem des Gewaltigen, der sie merken heißt*. Eisemann akzentuiert den Geist als *prophecy*, wodurch das Wissen zu einem göttlich inspirierten Verstehen ausgerichtet wird. Der Verstehensakt steht dabei insofern im Kontext einer ethisch fundierten Aufmerksamkeitsökonomie, als diese an ein Sollen gebunden wird: *der sie merken heißt*. Noch genauer: Die Aufmerksamkeit wird auf ein *punctum* hin gebündelt, die im Kontext einer sich vorwärts bewegenden Ethik des Erinnerns steht. Der Ausdruck תבינם (tevinem; *verstehen*) bezeichnet grammatikalisch eine Futurform, was inhaltlich mit der etymologischen Verwandtschaft mit dem נבי (Navi; *Prophet*) die entsprechende Akzentuierung erfährt. Einerseits zeigt sich hier wiederholt das wahlverwandte Verhältnis zu Kierkegaards Bewegung des Vorwärtserinnerns; dies mit Bezug auf einen Geist, der performativ auf Folie der Wind-Metaphorik durch den Text weht und sich der Evidenz des Lichts entzieht. Andererseits wird aber auch deutlich, dass diese Bewegung als spezifische Bewegung des prophetischen Bewusstseins eine entscheidende Differenzierung erfährt.

Das Einschlagen in den Gang der Zeit verwundet das Kontinuum, aber eröffnet in diesem Bruch einen weiteren Raum, an dessen Schwelle sich Hiob befindet. Anknüpfungspunkt zwischen Elihu und Hiob bildet dabei das Motiv der hebbenden Bewegung, welche das Wunder so vorbereitet, dass die begrifflichen Fä-

170 Buber/Rosenzweig, *Die Schriftwerke*, 322.

den zwischen *Wunde* und *Wunder* ein verwickelt pathisches Verhältnis¹⁷¹ eingehen: Das wiederholte Anheben von Hiobs Stimme koinzidiert mit Elihus aufflammend leidenschaftlichen Aufruf, ihn anzuhören, um Wesentliches zu verstehen. Eine zusätzliche Koinzidenz bildet dabei seine Herkunft: Die Ramsippe verweist auf das Erhabene, da רם (*ram*; *erhoben*) bedeutet und sich mit der תרומה (*Trumah*) in Verbindung bringen lässt: Dabei handelt sich um eine Abgabe, die dem Bau des Stiftszelts dient, was als sogenannte *Hebe* bezeichnet wird. – Elihu hebt zu vier Reden an; er, der mit seinem Namen *persönlich* für und vor Gott steht, stimmt Hiob ein, indem er ihn in einem metaphysischen Sinne *überstimmt* – ihn mit seiner Stimme über jene Schwelle führt, auf welcher der leidende Hiob zwar mit Pathos¹⁷² das Anliegen seiner Unschuld vor Gott vortrug, aber ohne je-

171 Das verschlungene Verhältnis markiert für Soloveitchik den Durch- und Übergang, bzw. die Bruchstelle zwischen der kosmischen und der prophetischen Ordnung. Oder pointierter: Vom *Logos* zum Wort Gottes. Dieser Wirbel präfiguriert dabei Gottes Sprechen aus dem Wirbelwind, indem die Schöpfung bewegt wird, um nicht als rein logische Ordnung der Natur identifiziert und fixiert zu werden. Soloveitchik unterscheidet zwei anthropologische Grunderfahrungen: „The image of man in Judaism is reflected in two experiences: the cosmic and the covenantal. At first, man emerges in the Bible out of the depths of nature; he belongs to the cosmic continuum; he is involved in the great drama which follows an unalterable order and sequence. His methods of thinking and experiencing were born out of these patterns in the unfolding of the cosmic process. [...] Man, in his encounter with God who addresses Himself to him not from within but from without the cosmic continuum, is exposed to an experience wholly other from the cosmic encounter. This apocalyptic dialogue which takes place between man and God consists of entirely different categories and a singular vocabulary. A new awareness dawns upon man, one that is not rooted in the cosmic logic and regularities.“ (Soloveitchik, *Out of the Whirlwind*, 116)

172 Der begriffliche Konnex zwischen *Pathos* und dem *Erhabenen* geht auf Longinus zurück, der den kulturgeschichtlichen Verlauf einer Ästhetik des Erhabenen wesentlich prägte, indem er den Rahmen der Rhetorik sprengte. Dies zeigt sich insbesondere in der Rezeption der Genieästhetik und der Romantik. Im Zusammenhang mit der behandelten Hiobstelle ist folgende Ausführung von poetologischem Interesse; dies vor allem in Hinblick auf den Text, der auf Folie der Stimme rezipiert wird: „Meinte aber Caecilius andererseits, Pathos trage gar nichts zum Erhabenen bei, und hielt er es deswegen nicht für erwähnenswert, täuscht er sich völlig; denn ich wage getrost zu behaupten, daß nichts so sehr wie echtes Pathos am rechten Ort einen erhabenen Eindruck macht, daß es wie aus Entzückung und Eingebung einen Hauch von Be-

ne wendende Hebung vor Gott vollzogen und erlitten zu haben, bei welcher sich das Theotropische ins Anthrotropische verwandelt hätte: von Gott *persönlich* gesucht zu werden.

Hiob, der nicht glaubte, dass Gott seiner Stimme lauschte, wenn er ihm rief, wird im Sinne der Präfiguration des göttlichen Pathos von Elihu gehört und: verstanden! Elihu, welcher im Setting der Freunde nicht sichtbar war, repräsentiert bzw. verkörpert die Stimme des nicht Sichtbaren, aber Verstehbaren, indem jenes Kontinuum verwundet wird, das durch die visuelle Logik geprägt ist. Die Stimme Elihus verkörpert das aufmerkende Verstehen und verweist untergründig in der Eigenschaft aufmerksamer Präsenz auf die *Schechina* Gottes: als wirkende Dimension der Nähe – des Anderen im Sinne des Nachbars. Hiob unterbricht ihn nicht, er setzt zu keiner Gegenrede an, weil er nicht mehr debattiert, weil er den Diskurs des argumentativen Hin und Hers hinter sich gelassen hat. Er hört jene Stimme, die ihn über-setzt¹⁷³, von der Topographie des Sehens zu jener des Verstehens. Oder mit erneutem Bezug zu Heschels Ellipse des Denkens: Von der Selbstbedürftigkeit zum Begehren des Anderen. Die Übersetzung passiert das Wort, welches sich wirkend ereignet, um die Wirklichkeit als Offenbarung sichtbar – nein hörbar zu machen. Elihu führt Hiob in diesem Ereignis an die Schwelle des prophetischen Bewusstseins, indem er bei Hiob ein echtes Verständnis für

geisterung verströmt und die Rede gleichsam mit prophetischer Macht erfüllt.“ (Longinus, *Vom Erhabenen*, 21)

- 173 Die übersetzenden Bewegung Elihus durchbricht das Kontinuum aus Logik und Ontologie. Im Sinne von Friedrich Weinreb geht es letztlich darum, die Wurzeln des Menschen als aus dem Jenseits kommend zu verstehen, was auch auf Hiobs Situation zutrifft: „Es gibt die bösen Geister, die das Leben immer weiter fortsetzen, kontinuieren wollen. Während uns die guten Geister darauf hinweisen wollen, dass die Reihenfolge, die wir erleben, ein Früher hat, jenseits des Kontinuums, jenseits des Anfangs, und ein Ende jenseits des Endes. Es gibt ein Anderes ausserhalb der Reihe. Während der Reihenfolge herrscht das Entweder-oder, besteht die Gefahr des Rechnens und Berechnens. [...] So glaube ich auch hier, bei Hiob, zu sehen: Die Antwort wird nie kommen, wenn man die Wurzel nicht in einem Jenseits erkennt, einem unsichtbaren Gegenüber, das alles, was man hier kennt, in Frage stellt.“ (Weinreb, *Die Freuden Hiobs*, 476-478) In diesem Zusammenhang könnte die Bruchstelle auch so umschrieben werden, dass die Zahl in Richtung des Erzählens aufgebrochen wird. In diese Konstellation passt eine kurze Stellenlese von Viktor von Weizsäcker, um das Grundthema Stimmung – Stimme anzuspüren: „Es gibt äußerlichen und innerlichen Umgang, und damit tritt an Stelle des numerischen das sphärische Element der Begegnung.“ (Weizsäcker, *Pathosophie*, 68)

Transzendenz entstehen lässt, indem sich diese auf ihn zubewegt, berührt und entsprechend stimmt; jenseits von Hiobs Bewusstsein und von seiner Weisheit, einen Grund oder Ursprung intendieren zu können. Elihu chiffriert eine Spur bzw. eine Differenz, welche sich dieser Verortung widersetzt: So wie er auftauchte, verschwindet er, im erneuten Bruch mit dem Kontinuum. Das *punctum* des Abbruchs wiederholt Abrahams Motivik des Sehens, das aufgrund der etymologischen Verwandtschaft mit der Furcht zu einem hörenden Verstehen führte: לב חכמי לא יראהו אנשים כל יראהו (lahen ireuhu anashim lo ireh kol hahmei lev). Buber/Rosenzweig übersetzen: *Darum fürchten die Menschen ihn, der auch alle Herzensweisen nicht ansieht*.¹⁷⁴ Der Ausdruck *Herzensweisen* bildet dabei bereits eine interpretative Akzentuierung von den wortwörtlichen לב חכמי *Weisheiten des Herzens*, welche im Dienste des Paradigmas erkennender Intentionalität stehen. Im Bannkreis eines Logozentrismus, den wir mit Diogenes verabschiedeten, um in Richtung des Pathos aufzubrechen: Zu Heschels Fühlungnahme zwischen Schöpfer und Geschöpf. Die offenbarende Furcht bildet diese Schwelle, die Hiob nun in ein *persönliches* Verhältnis zu Gott erhebt, indem Gott im Sinne Steiners *hindurchsagt*, *hindurchklingt* und die Dimension des Wunders durchschimmern¹⁷⁵ lässt. In und durch die sich drehenden Windungen der Schöpfung ereignet sich die Wiederholung, indem Gott und Hiob im Wendungsgeschehen aufeinandertreffen, sich finden. Das Pathos Gottes bewegt Hiob durch die Amalgamierung von Stimme und Stimmung als jene Spur des Anderen, die aus dem Sturmwind des Wirbelsturms zu ihm spricht. Die entsprechende Geistmetaphorik bezieht sich auf ein wesentliches Zwischen und gestaltet einen Zwischenraum, der im Sinne Heschels das göttliche Pathos charakterisiert. Mit hin markiert dieser Zwischenraum eine entscheidende Differenz zu Kierkegaards Wiederholung, die als Existenzdialektik diesen Zwischenraum nicht kennt, deshalb ihn überspringt bzw. den Sprung als *die* religiöse Kategorie schlechthin setzt. In Anlehnung an Heschels Verständnis gilt es Hiobs Widerständigkeit aus dem zu engen existenziellen Rahmen herauszulösen, um in eine Religionsphilosophie jüdischen Kontexts zu übersetzen. Auch bei dieser Übersetzung bleibt die Bewegung das Leitmotiv:

The divine pathos is like a bridge over the abyss that separates man from God. It implies that the relationship between God and man is not dialectic, characterized by opposition

174 Buber/Rosenzweig, *Die Schriftwerke*, 331.

175 Das oszillierende Schimmern zwischen Wunde und Wunder ereignet sich auch auf der semantischen Ebene der schillernden Bedeutung des Ausdrucks נָ (nes): Er bezeichnet gleichzeitig *Prüfung*, *Erhebung* und *Wunder*.

and tension. Man in his essence is not the antithesis of the divine, although in his actual existence he may be rebellious and defiant. The fact that the attitudes of man may affect the life of God, that God stands in a intimate relationship to the world, implies a certain analogy between Creator and creature. The prophets stress not only the discrepancy of God and man, but also the relationship of reciprocity, consisting of God's engagement to man, not only of man's commitment to God. The disparity between God and the world is overcome in God, not in man. Confronted with an unconditional and absolute will of God, with eternity and perfection, man in his brittleness appears as a complete antithesis. But the prophets face a God of compassion, a God of concern and involvement, and it is in such concern that the divine and the human meet. Pathos is the focal point for eternity and history, the epitome of all relationships between God and man. Just because it is not a final reality, but a dynamic modality, does pathos make possible a living encounter between God and his people.¹⁷⁶

Die dynamische Modalität kommt gleichzeitig im Changieren der Gottesnamen zum Ausdruck. Während *Shaddai* und *Elokim* auf Gott als Schöpfer und Richter über die Schöpfung verweist, transzendiert der als Tetragramm unaussprechliche Gottesname die Schöpfung und die damit richtende Dimension, um durch die Schöpfung barmherzig und gnadenvoll zu wirken. Insofern ist es bemerkenswert, dass Gott Hiob aus dem Sturmwind mit dem Namen des Tetragramms anspricht. Als metaphysische Erfahrung erfährt Hiob die Stimme Gottes aus dem Sturmwind kommend, um ihn entsprechend zu bewegen und die Spur der Offenbarung erlebbar zu machen. Es ist nur die Textoberfläche, die den Eindruck wecken könnte, dass Gott durch die dargelegten Kräfteverhältnisse der Schöpfung Hiob einschüchternd zurechtweist, indem er ihn in die Schranken weist – indem er die anmaßende und maßlose Theodizee bloß stellt und die richtigen Verhältnisse herstellt. In Anlehnung an Heschel gilt es diese zu oberflächliche Lesart geordneter Verhältnisse dahingehend zu bewegen, wo die Stimme Gottes im Verkehren der Verhältnisse mit dem Menschen verkehrt, indem er ihn berührt. Bereits Elihu hat in seinen Reden Hiob mit den Größenverhältnissen der Schöpfung konfrontiert und die Legitimität seiner Rebellion in Frage gestellt, aber nicht aus objektiven theologischen Gründen, sondern aus der inneren Perspektive des Subjekts heraus: Nicht kontinuierlich von sich auszugehen, um im geordneten Raum des Kontinuums nach Beständigkeit – Integrität – zu streben, sondern sich der Transzendenz des Diskontinuierlichen hin zu öffnen, wodurch ein wirklicher Austausch sich ereignen kann und es Integrität innerhalb eines neuen Horizonts zu denken gilt: Im Verkehr von Geben und (auf)nehmen. Es ist das vermeintlich

176 Heschel, *The Prophets*, 229.

passive Moment von Hiobs angeeigneter Empfänglichkeit, welches sein prophetisches Bewusstsein aktiviert. Die (auf)gebrochene Subjektivität bricht mit dem eudaimonischen Paradigma nach Glück, um – gemäß dem Epitaph Heschels – Wunder zu erhalten. Indem Gott sich gibt, durch seine Gabe zur Gegebenheit wird: zur Eingebung. Gott gibt sich Hiob hin, indem er ihn in schöpferischer Hingabe anspricht. Konstitutiv für diese dynamische Modalität ist die Stimme durch die Stimmung – die Worte aus dem Sturmwind. Das dabei wirkende Pathos Gottes verfeinert sich insofern, als die waltende Gewaltigkeit der Stimmung sich in Richtung Stimme verschiebt. Eisemann zeigt diese entscheidende Akzentverschiebung an folgendem Detail auf, welches Ramban kommentierte: In der ersten Rede Gottes: מן הסערה (min hase'arah; *aus dem Sturmwind*) ist mit dem bestimmten Artikel geschrieben, um den Sturmwind zu betonen. Die zweite Rede aus dem Sturmwind (Hiob, 40,6) spricht Gott מן סערה. Der fehlende bestimmte Artikel (ה) geht für Ramban mit einer höheren Stufe des prophetischen Bewusstseins einher, da der Wirbelwind nicht mehr im Zentrum steht. Will heißen: Die metaphysische Erfahrung einer Stimme, die als gestaltlose Stimmung hör- und sichtbar ist, verdichtet sich auf das Hören der Stimme, die im Sinne des Tetragramms die stille Stimme der gebenden Hingabe ist: als Kraft der Selbstaufgabe. Dass Hiob auf dem Höhepunkt dieses Narrativs von dieser Kraft affiziert wird, bedeutet nicht, dass seine Individualität in einem Ganzen sich aufgelöst hätte, sondern: dass er durch das aufbrechende Selbst zur Person geworden ist, bei der Gott durchklingt: *Aufs Hörensagen des Ohrs habe ich dich gehört, jetzt aber hat dich mein Auge gesehen. Drum verwerfe ich und es gereut mich hier in dem Staub und der Asche.*¹⁷⁷ Die persönliche Berührung durch die Bewegung der Transzendenz führt zu einer existenziellen Erfahrung, die folgende Schnittstellen zu Kierkegaard beinhaltet: Zum einen bewegt sich die menschliche Existenz in der Polarität zwischen der Endlichkeit des Staubes und der Unendlichkeit Gottes. Zum anderen kann sich Existenz nur als eine religiöse transformieren, indem es zu einem Ausbruch des Einzelnen aus der Tradition kommt, in der Gott nur gerüchteweise – vom Hören sagen – bekannt ist. Gott als Gerücht bildet traditionellerweise einen Glauben aus, der in Opposition zum Wissen steht, dass man eben nur an Gott glauben kann. Dass Hiob Gott gesehen hat, bedeutet im erarbeiteten Kontext, dass er im Sinne einer metaphysischen Erfahrung Zeuge eines zeugenden Vorgangs geworden ist: Er hat das Geheimnis der Wiederholung nicht erkannt, aber verstanden. Gott hat Hiobs Stimme gehört und Hiob hat die Stimme Gottes gehört. Das Inwendige wendet sich dabei nach außen.

177 Buber/Rosenzweig, *Die Schriftwerke*, Bd.4, 339.

5.2.5 Ausgang: Vom Pathos zur Sympathie

Kierkegaards junger Mensch verinnerlicht sein Leiden und existenzialisiert dieses im philosophischen Sinne, indem er es als Inwendigkeit zu einer religiösen Geisteshaltung erklärt, die sich so in ein Gottesverhältnis setzt. Er identifiziert sich mit Hiob, indem er mit ihm sympathisiert, indem sich seine Innerlichkeit jener Hiobs angleicht. In der existenziellen Subjektivierung sieht er sich zusätzlich dadurch bestärkt, indem Gott am Ende des Narrativs Hiob verteidigt, während die drei Freunde für ihre Art und Weise der Gottesverteidigung verurteilt werden. Hiob hat angemessener von Gott gesprochen als die drei Freunde. Insofern bildet die existenzialisierte Subjektivität die adäquate Grundlage für die Dynamik des Pathos, nur: der junge Mensch bleibt in seinem Gottesverhältnis ichbefangen; die Stimme Elihus entsprechend ungehört. Es fehlt das transitive Moment, um sich der gebenden Transzendenz hinzuwenden, hinzugeben. Diese Hingabe wiederholt die Philosophie als Liebe zur Weisheit, aber nicht als eideistisch geprägtes Schauen mit dem geistigen Auge, sondern als ein sehend machendes Lauschen bzw. Verstehen des Anderen. Die darin enthaltene Intimität umkreist Heschel in Anlehnung an den Propheten Hosea, bei dem der Ausdruck 'לֵאמֹר דַּעַת ה' (da'at Hashem) oft vorkommt. Die oberflächliche Bedeutung kann mit *Gott wissen, kennen* wiedergegeben werden. Über Hosea hinaus entwickelt Heschel auf der Folie des Pathos eine Idee der Sympathie:

Wir treffen wohl den ursprünglichen Sinn, wenn wir diese bezeichnende Wendung in „Verkehren mit Gott“ übersetzen; eine Übertragung, die der Mentalität des Propheten durchaus entspricht. Der einzige Sinn einer derartigen Idee kann nicht gottesgefällige Handlungen und Gesinnungen gemeint haben, sondern ein unmittelbares Fühlungsnehmen mit Gott, ein emotionales Verkehren mit dem göttlichen Pathos, die Sympathie. Nach Analogie der geschlechtlichen Vereinigung, auf welche dieses Verbum hinweist, muss man diese Sympathie als „Miteinanderfühlen“ auffassen. Ebenso wie im geschlechtlichen Miteinanderfühlen, wo das Gefühl der einen Person der anderen in keiner Weise gegenständig wird, wo vielmehr beide Personen den gleichen Verhalt fühlen, ist die Form der Sympathie, die in dem hoesanischen Postulat gemeint ist, nicht ein Bemitleiden, sondern ein Miteinanderleiden.¹⁷⁸

Diese Innerlichkeit, die sich nach außen wendet, kennzeichnet einerseits die höchste Begabung des Propheten, Gott zu antworten. Das Potenzial dieser Ver-

178 Heschel, *Die Prophetie*, 83f.

antwortung¹⁷⁹ geht andererseits über das prophetische Bewusstsein hinaus und richtet den Menschen in seiner ethischen Grundhaltung als Geisteshaltung in Richtung des anderen aus, worin das Motiv echter Integrität – nicht nur jener Hiobs – liegt:

Sympathy is a stage in which a person is open to the presence of another person. It is a feeling which feels the feeling to which it reacts – the opposite of emotional solitariness. In prophetic sympathy, man is open to the presence and emotion of the transcendent Subject. He carries within himself the awareness of what is happening to God. [...] This, perhaps, is the reward and distinction of prophetic existence: to be attuned to God. No one knows the measure of such intensity, the degree of such accord. It is more than a feeling. It is a whole way of being. In contrast to ecstasy, with its momentary transports, sympathy with God is a constant attitude.¹⁸⁰

In diesem Sinne erfährt das Narrativ um Hiob eine Abrundung, bei der das Pathos Gottes und die Sympathie des Menschen ineinanderwirken. Gott weist die drei Freunde an, Opfer darzubringen, welche eine reinigende Wirkung erzielen sollen, weil Hiob gleichzeitig für seine Freunde beten wird. Gott, der nicht mehr im Sinne des ekstatischen Ereignisses zu Hiob aus dem Sturmwind spricht, hat bei ihm die beschriebene Sympathie geweckt, so dass Hiob aus dieser konstanten Innerlichkeit heraus sich im Gebet nach außen wendet. Die Wiederholung wird im Sinne Kierkegaards – und über ihn hinaus – zur neuen Kategorie der Philosophie und führt zur Rückkehr als Ausdruck der Kehre und des Verkehrs: וה' שב את רעהו (veHashem shaw et shwit ijov behitpalelo be'ad re'ehu). Buber/Rosenzweig pointieren den vermeintlichen Pleonasmus: *Er ließ Ijob Wiederkehr kehren, als er betete für seine Genossen.*¹⁸¹

179 Christian Wiese thematisiert diese grundlegende Verantwortung des Menschen im Kontext einer theologischen und philosophischen Perspektivierung nach Auschwitz. Er lotet dabei die gemeinsame Schnittstelle zwischen Hans Jonas und Heschel aus, die darin besteht, keine Post-Holocaust-Theologie im Sinne von Fackenheim zu formulieren, sondern die Aufgabe des Menschen im kreatürlichen Rahmen einer Schöpfung aufzusuchen, die sich durch göttliches Pathos auszeichnet. Dabei wird die Frage der Theodizee von der Anthropodizee verdrängt und der Mensch erlangt eine fundamentale Verantwortung im Prozess der Schöpfung (vgl. dazu: Wiese, *God's Passion for Humankind and Human Responsibility for the Divine*, 220-223).

180 Heschel, *The Prophets*, 309, 311.

181 Buber/Rosenzweig, *Die Schriftwerke*, 340. Vgl. dazu auch die Anm. 143 zum Ausdruck der תשובה (teshuva).

Hiobs feindliche Passagen haben zu einem erweiterten Lebensverständnis geführt, die es ihm ermöglichten, an das andere Ende der Ellipse zu gelangen, indem er sein Selbst aufbrach und gleichzeitig aufgebrochen wurde, um die Existenz im Sinne von Heschel nicht bloß zu kontinuierieren, sondern zu exaltieren – es zu kehren. Das darin springende Moment überspringt das Selbst, um das Leben als Existenz zu heiligen; es ganz zu machen, indem zwischen Mensch und Gott jene Saite stimmender Bestimmung schwingt, die in der Tiefenstruktur des Pathos angelegt ist: Die wechselseitige Gabe. Über die Dimension des prophetischen Bewusstseins hinaus, zeichnet sich Hiob durch eine Grundstimmung aus, die am Schluss ihren Ausdruck im gebenden Gebet findet. Das Gebet als Gabe ist Ausdruck der Sympathie, bei welcher Gott nicht bloß ein Gerücht ist, sondern ein metaphysisches Erfahren der Spuren der Transzendenz. Spuren, welche die kosmisch ontologische Ordnung des kontinuierenden Universums überschreitet, um in der Diskontinuität zu verkehren. Hiobs Ausbruch aus dieser Ordnung bemisst sich daran, dass er nicht mehr Gerechtigkeit für sein Selbst im Verhältnis zu Gott einfordert. Diese Selbstgerechtigkeit nährte sich aus dem Wirklichkeitsverständnis einer ontologischen Ordnung, in der Hiob als Subjekt sein Recht gegenüber Gott als Objekt behauptete. Im Akt des Betens¹⁸² התפלל (*hitpalel*) erhebt sich das Selbst-Urteil über sich hinaus, um die Wiederholung passieren zu lassen – ohne kierkegaardisch an dieser Möglichkeit zu verzweifeln. Bei Heschel schimmert diese Sinndimension durch, indem er den semantischen Gehalt des hebräischen Verbs mit der Sympathie als Fühlungnahme Gottes verbindet, wobei die Integrität als messianisches Wirken am Ganzen aufgefasst werden kann:

182 Hirsch verweist auf die interessante hebräische Etymologie des Gebets bzw. des Betens: „*Hitpalel*, wovon *Tefilla* gebildet ist, heisst ursprünglich: über sich urteilen, über sich richten, oder wie die Form *Hitpa'el* häufig ein inneres Streben bezeichnet: ein Urteil, und zwar ein wahres Urteil über sich erstreben, gewinnen. Es bezeichnet also: Hinaustreten aus dem tätigen Leben und sich ein Urteil der Wahrheit über sich, über sein Ich, d.h. über all seine Beziehungen zu Gott und zur Welt und Gottes und der Welt zu sich erstreben, und mit der Kraft eines solchen Urteils Geist und Herz durchdringen, wodurch beide geläutert und gehoben und gestärkt, neu dem tätigen Leben wiedergegeben werden. Die Handlung einer solchen Selbsturteilserringung heisst ‚*Tefilla*‘. *Tefilla* nennen wir deutsch: ‚Gebet‘; doch drückt dieses Wort den Begriff *Tefilla* nur unvollkommen aus, da es an eine Bitte erinnert, die nur eine Unterabteilung der *Tefilla* ist, oder an die alte Bedeutung des Wortes beten, die, wenn ich mich nicht irre, ein bloßes Hersagen ist.“ (Hirsch, *Chorew: Versuche über Jisraels Pflichten in der Zerstreuung*, 491)

Beten ist mehr als ein geistiger Prozess und mehr als eine Bewegung der Lippen. Es ist ein Akt, der zwischen Mensch und Gott geschieht, in Gottes Gegenwart. Einen Gebetstext lesen oder studieren ist nicht das gleiche wie beten. Was das Beten kennzeichnet, ist der Entschluss, sich in die Gegenwart Gottes zu begeben und sich ihr auszusetzen. Beten bedeutet, sich ihm, Seinem Urteil auszuliefern. Wenn „Gebet der Ausdruck des Bewusstseins ist, im Universum beheimatet zu sein“, dann war der Psalmendichter, der ausrief „Ich bin ein Fremder auf Erden, verbirg nicht deine Gebote vor mir“ (Ps 119,19), jemand, der die Natur des Gebetes gründlich missverstand. Viele Jahrhunderte jüdischer Geschichte hindurch war die eigentliche Motivation für das Gebet nicht „das Bewusstsein, im Universum daheim zu sein“, sondern umgekehrt das Bewusstsein, im Universum *nicht* beheimatet zu sein. Angesichts so vieler Leiden und all des Bösen, angesichts der zahllosen Beispiele des Scheiterns aller Versuche, nach dem Willen Gottes zu leben, können wir nur Angst und geistige Heimatlosigkeit erfahren. Diese Erfahrung gewann an Intensität durch die erregende Erkenntnis, dass Gott selbst nicht daheim ist in einem Universum, wo sein Wille verhöhnt, wo sein Königtum geleugnet wird. *Die Schechina ist im Exil*, die Welt ist verdorben, *das Universum selbst ist nicht daheim*... Beten heißt folglich, Gott in die Welt zurückzubringen, Sein Königtum aufzurichten, Seinen Ruhm herrschen zu lassen.¹⁸³

Sowie die Stimme bzw. das Wort Gottes den Menschen berührt, so berührt die Stimme bzw. das betende Wort des Menschen Gott. Die Wechselwirkung der pathisch wirkenden Kraft des Wortes kulminiert in Sympathie, dem Mitfühlen mit der *Schechina*, jener göttlichen Dimension, die *wohnt* und *weilt*. Nichts repräsentiert, sondern Gegenwart schafft. Eine Gegenwart, die auf das Gegenüber wartet, es erwartet. Denn das Gegenüber ist Nachbar und שכן (shakhen): benachbart und nahe. Der Dreiklang zwischen *Pathos* – *Stimme* – *Stimmung* eint sich zum einen Grundton und zum einen Element, welches Wort und Existenz geheimnisvoll verknötet: die Nähe. In welcher Hiob alles doppelt empfängt, nachdem seine Freunde ihm die Opfer bringen, damit er diese Gott darbringt und für die Freunde betet. Zwischen dem Opfer und dem Gebet gibt es im mehrfachen Sinne eine innigste Beziehung. Zwei Aspekte sollen bei Hiobs Ausgang aufgegriffen werden. Zum einen hat seit der Zerstörung des Tempels das Gebet das Opfer ersetzt. Nicht das Opfer wird gegeben, sondern das Selbst, wobei in dieser Selbsthingabe die messianische Hoffnung mitschwingt, dass durch das Gebet der Tempel wiedererrichtet wird. Zum anderen verweist der Begriff des Opfers auf die Nähe: Der Ausdruck קרבן (Korban) lässt sich auf das Wortfeld קרב (karov; *nahe*) und dessen abgeleitete Verbform להתקרב (lehitekarev; *sich annähern*) beziehen, was die geheimnisvolle Verknötung wiederholt. Die Nähe zwischen Gott und

183 Heschel, *Der Mensch fragt nach Gott*, 41f.

Mensch ereignet sich im und mit dem sich gebendem Wort. Dieser Ausgang Hiobs unterscheidet sich wesentlich von der Eingangssituation, wo Hiob Opfer im Rahmen eines traditionellen Verständnisses brachte, bei dem er Gott nur vom Hören her gerüchteweise kannte. Die erworbene Gabe zur Nähe wird zum entscheidenden Signum seiner Integrität. – In dessen Zeichen sich die Philosophie wiederholt: Nicht als sterben lernen, sondern als den Tod *geben*. Heschel umschreibt diese Gabe als die tiefste – elliptische – Weisheit, wobei seine Worte selbst wie eine (prophetische) Stimme im Sinne des Pathos wirken. Dabei scheinen sie einen Nachhall auf Hiobs Leben und Tod zu bilden; dies im Sinne von Steiners *Vibrato*, das nach dem Klang (der Nähe) noch in uns fortduert:

The deepest wisdom man can attain is to know that his destiny is to aid, to serve. We have to conquer in order to succumb; we have to acquire in order to give away; we have to triumph in order to be overwhelmed. Man has to understand in order to believe, to know in order to accept. The aspiration is to optain; the perfection is to dispense. This is the meaning of death: the self-dedication to the divine. Death so understood will not be distorted by the craving for immortality, for this act of giving away is reciprocity on man's part for God's gift of life. For the pious man it is a privilege to die.¹⁸⁴

Hiobs Ausgang ist ein letzter Durchgang, ein letztes Passieren, ein letzter Akt Pathos: indem er seinen Tod gibt – und zu Staub wird. Diese wahre Integrität bezeugt eine elliptische Wahrheit. Eine Wahrheit, die sich nur elliptisch zeugen lässt. Es sind gleichzeitig die letzten Zeilen Heschels seiner religionsphilosophischen Schrift *Man is Not Alone. A Philosophy of Religion*, dessen letztes Kapitel sich dem frommen Menschen widmet, dem חסיד (Hasid), der חסד (Hesed) *Gunst, Gnade und Güte* lebt und diese Dimension selbst von Gott erfährt. Und für den es ein Privileg ist, sein Leben zu geben. Jenseits eines vermeintlich angestaubten Begriffs durchwebt die Frömmigkeit als Nähe zum Anderen die gesamte Lebenstextur, welche die Interpretation des narrativen *Texts Hiob* steuerte, denn: „Gott ist in das Leben der Menschen hineinverwoben.“¹⁸⁵

Heschel sympathisiert nicht direkt mit Hiob, wie wir es beim jungen Dichter kennen gelernt haben. Doch im Kontext des prophetischen Bewusstseins und des Gebets würde ich von einer fundamental untergründigen Sympathie zwischen Hiob und Heschel sprechen, die im Motiv der Frömmigkeit wurzelt, wobei sich die Wiederholung als Durchdringung von Existenz und Schrift ereignet: als Nähe zum sich gebenden Wort. Heschel schreibt sein Selbst in diese Textur ein, in-

184 Heschel, *Man is Not Alone*, 296.

185 Heschel, *Die ungesicherte Freiheit*, 132.

dem er den Chassidismus über die Spur des Pathos grabend wiederholt, um die Lebenstotalität des von Gott gesuchten – integren – Menschen zu verstehen: Als leidenschaftliche Beziehung zum und im stimmenden Wort. Chiffriert durch das Herz חס (has; *erbarmen*) im Herzwort Hesed (*Güte*), um die sympathetische Schnittstelle als verwandtschaftliche Nah(t)stelle zwischen Gott und *Chassid* zu vergegenwärtigen; dies in der Dynamik des beherzigenden reflexiven Verbes חתיהם (hitjahes; *sich beziehen*). – Am Ausgang seines Lebens bezieht sich Hiob im wendenden Ereignis auf Gott, nachdem er das Nichts und die Nichtigkeit des Staubes in allen Facetten der Drehungen und Wirbel kennengelernt, durchgearbeitet und wiederholt hat und diesen Staub als Element der Schöpfung in das Leben zu integrieren vermochte. Die Integrität basiert nicht auf logischem oder theo-logischem Grund, sondern *durch* die Vermischung der Polaritäten, *durch* die Durchdringung von Körper und Geist – *durch* die Verflechtung zwischen Immanenz und Transzendenz: *Durch* die Schöpfung *hindurch*. Im Durchgang der Existenz wurde jener Staub aufgewirbelt, der den Menschen wesenhaft an die Erde bindet, um sich mit dem Himmel zu verbinden – um eine neue Philosophie jenseits der logischen Dualismen aufzuspüren:

Doch wenn auch die Dualität der menschlichen Natur keine letzte Spannung bedeutet, so bedeutet sie doch eine Dualität von Größe und Bedeutungslosigkeit, von Verbundenheit mit der Erde und enger Verbindung mit Gott. Die Dualität beruht nicht auf dem Gegensatz von Seele und Körper und den Prinzipien von Gut und Böse. Die Bibel betrachtet den Körper nicht wie die Pythagoräer als Grab und Gefängnis der Seele oder gar als Sitz und Quelle der Sünde. Der Widerspruch liegt in dem, was der Mensch mit seinem Körper und seiner Seele tut, liegt mehr in seinen Taten als in seinem eigentlichen Wesen. Wie Natur nicht Gegensatz zu Gott ist, sondern Seine Schöpfung und Sein Werkzeug, so ist Staub kein Widerspruch zur Ebenbildlichkeit, sondern deren Hintergrund und Ergänzung.¹⁸⁶

Dass der Staub keinen Widerspruch zur Ebenbildlichkeit Gottes bildet, sondern als Hintergrund und Ergänzung fungiert, ist jenem Pathos inhärent, welches Heschel einerseits gedanklich, andererseits bis in die sprachliche Materialität hinein durch den Akt der Umschreibungen selbst zum Rotieren bringt, bzw. die griechische Kernbedeutung des Leidens aufrührt, um im Vermischen zwischen aktiver Spürung und passivem Gespürt werden neue Sinndimensionen und -schichten *berührt*. Der *aufgerührte* Staub bewegt sich als Stimmung im kosmischen Kontext der Schöpfung, um diese zu überschreiten. Genauer: um sich dem Wort als Stimme Gottes anzunähern. Insofern mündet Schreiben in eine Poetologie auf-

186 Heschel, *Die ungesicherte Freiheit*, 130.

wirbelnden Staubes, bei welcher die in der Schrift hörbare Stimme die Textur so aufwirbelt, dass das Sein und das Sein als Schöpfung zunehmend den Referenzcharakter verlieren, um das Wort zu sich selbst zurückzubringen: als Wiederholung des Wortes, welches förmlich in der Spur als Schrift errungen werden muss. Wir erinnern uns an Kierkegaard: „Das Ganze ist ein Ringen, in welchem das Allgemeine mit der Ausnahme sich misst, mit ihr kämpft im Streite und zugleich sie durch dieses Ringen stärkt.“¹⁸⁷ Die elliptischen Drehungen wirbeln den Staub jedoch so auf, dass sein ästhetischer (*aisthetischer*) Gehalt nicht *ad absurdum* geführt werden muss, um das Religiöse existenzialdialektisch hervorbrechen zu lassen; sondern um sich mit dem Höheren im Sinne unsichtbarer Transzendenz zu verbinden.

Darin besteht die ernste Seite dieser Posse, die sich über die verstaubte Philosophie lustig macht, bei der nichts passiert. – Weil das Selbst nicht passiert wird, um in der Selbstüberschreitung sich zu geben. Dieses letzte Geben bezieht sich auf eine Integrität jenseits versöhnender Harmonie, die den apathischen Stillstand repräsentiert. Die letzte Gabe Hiobs ist letzte Bewegung. Als Pathos. Als Errungenschaft: im Sinne errungener Gottesnähe.

Mit Soloveitchik möchte ich Hiobs Durchgang beenden, der dabei über sein Schicksal hinausweist, um den dialektischen Nerv des ganzen Menschen zu berühren, dessen Integrität nur gebrochen¹⁸⁸ gedacht werden kann:

Can a complete harmony be achieved? Certainly not, since the natural and the covenantal belong to different and incommensurate orders! They must engender in man conflict and strife. Man must wrestle with himself, or, cosmic man is engaged in combat with covenantal man. Man oscillates between the cosmic and covenantal experience like a pendulum swinging back and forth between two poles.¹⁸⁹

187 Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 80.

188 Diese Bruchstelle bildet für Sebastian Wogenstein das Wesensmerkmal des Geistigen, aus dessen tragischen Konstellation zwischen Subjektivität und Objektivität die Umrisse des halachischen Menschen kenntlich werden: „Doch gerade diese geistige Zone, in der Subjektivität mit der objektivierten Form versöhnt werden soll, erweist sich als ein äusserst brüchiges und konflikträchtiges Gebiet, in dem mit Blick auf scharf konturierte Werte und Normen tragische Kollisionen geradezu vorprogrammiert erscheinen. Und so mag es nicht wundernehmen, dass tragische Konstellationen eine Denkfigur bilden, mit der und gegen die Soloveitchik seinen halachischen Menschen konzipiert.“ (Wogenstein, *Horizonte der Moderne*, 181)

189 Soloveitchik, *Out of the Whirlwind*, 118.

**Dritter Teil:
Ausgang**



Abbildung 3: Dan Rubinstein, *Jakobs Kampf* (2016)

©Richard Blättel

6. Poetologisches Nachspiel: Staub aufwirbeln

„Denn es geht uns nicht um den Text, sondern um das Andere in ihm, das im Text erst noch generiert werden muss.“

KURT DRAWERT, SCHREIBEN.VOM LEBEN DER TEXTE

Hiob, der in Staub und Asche saß, ist durch Staub gegangen, hat diesen *aufge*wirbelt und dabei mit seiner Existenz gerungen. Dieses Ringen bildet die Folie sowohl für das existenzielle wie für das poetologische Verständnis eines Keils, der sich verkeilt. Darüber hinaus spiegelt sich darin jenes Ringen mit den alttestamentlichen Texten wider, mit denen Kierkegaard und die jüdischen Denker um den Glauben ringen. Von dieser Sprungfeder zeugt letztlich der Bau dieser Arbeit, die von der wahlverwandschaftlichen Ring-Konstellation¹ durchwirkt ist. Die dem poetologischen Vorspiel entnommene Begrifflichkeit veranlasst nun zum letzten Sprung: ins poetologische Nachspiel, bei dem die Schrift auf eigenartige Weise Schau- und Kampfplatz sein soll.

Die thematische Verbindung zwischen der Integrität und dem existenziellen Element des Staubes lässt im Sinne der Intertextualität eine Verknüpfung zwischen Hiob und Jakob zu². Das Narrativ zu Jakob bildet einen weiteren Ring der

-
- 1 Fackenheim nimmt auf diese Konstellation insofern Bezug, als es ihm um die Erringung einer jüdischen Philosophie in der abendländischen Tradition – nach Auschwitz – geht: „Kierkegaard’s [Abraham] is a genuine, painful struggle with a Christian text that is a Jewish one also, which is why modern Jewish philosophers, themselves struggling with that same text – no less painfully – must struggle also with Kierkegaard.“ (Fackenheim, *Jewish Philosophers and Jewish Philosophy*, 178)
 - 2 Davis sieht in der Frage nach der Integrität eine wesentliche Verbindung zwischen Hiob und Jakob, da bei beiden biblischen Figuren der bedeutsame Ausdruck *tam* verwendet wird: „I shall argue that the indispensable significance of the word *tam* for un-

Kette im Bau des Daseins und in jenem der Schrift. Die entscheidende Sprungfeder dieses Rings ist der performative Akt des Ringens, der im Kontext des entsprechend dramatischen Geschehens entwickelt werden soll. Als Jakob mit getrennten Herden und seiner Familie in die Richtung seines Bruders Esaus aufbricht, führt er seine Familie über eine Furt, bleibt alleine zurück und gerät in ein Widerfahrnis folgender Art:

Ein Mann rang mit ihm, bis das Morgengrauen aufzog.
Als er sah, dass er ihn nicht übermochte,
rührte er an seine Hüftpfanne,
und Jaakobs Hüftpfanne verrenkte sich, wie er mit ihm rang.
Dann sprach er:
Entlasse mich,
denn das Morgengrauen ist aufgezogen.
Er aber sprach:
Ich entlasse dich nicht,
du habest mich denn gesegnet.
Da sprach er zu ihm:
Was ist dein Name?
Und er sprach:
Nicht Jaakob werde fürder dein Name gesprochen,
sondern Jisrael, Fechter Gottes, [...].
Da fragte Jaakob, er sprach:
Vermelde doch deinen Namen!
Er aber sprach:
Warum denn fragst du nach meinem Namen!
Und er segnete ihn dort.
Jaakob rief den Namen des Ortes: Pniel, Gottesantlitz, denn:
Ich habe Gott gesehen,
Antlitz zu Antlitz,
und meine Seele ist gerettet.
Die Sonne strahlte ihm auf, als er an Pniel vorüber war,
er aber hinkte an seiner Hüfte.³

derstanding Job's character derives from its association with another person of integrity – namely, with Jacob – who likewise struggles with God and with humans (Gen 32:29) and at last is granted a vision whereby he is fully transformed into the effective vehicle of divine blessing.“ (Davis, *Job and Jacob*, 204)

3 Buber/Rosenzweig, *Die fünf Bücher der Weisung*, 95.

Das Kampfgeschehen steht erneut im Kontext des Staubes, weil sich der Ausdruck יֵאָבֵק (ie'avek; *ringen*) auf אָבֵק (Avak; *Staub*) aufgrund derselben Wurzel beziehen lässt. Auf der existenziellen Ebene stärkt sich das Selbst durch dieses Ringen, das aber in seiner Selbstbehauptung sich gleichsam überschreitet. Das Moment des Überschreitens wird in seiner Eigenart deutlich, wenn die talmudische Auslegung dieses Kampfes in *Chullin 91a* berücksichtigt wird, welche die etymologische Verbindung zwischen Staub und Kampf weiter ausdeutet: Der im Kampf aufgewirbelte Staub steigt hoch bis zum Thron Gottes⁴. Das heißt, dass der Mensch in seinem irdisch-staubigen und immanenten Geschehen gleichzeitig durch dieses Geschehen auf Transzendenz Bezug nimmt oder darauf bezogen wird⁵: So erweitert sich – ähnlich wie bei Abraham – der Name Jakob zu Jakob Jisrael, indem er dem Widersacher begegnet und zur Person wird. Die Verflechtung von Aktivem und Passivem, von Subjekt und Objekt, letztlich zwischen den lebensformenden Stadien von Ästhetik, Ethik und Religion lassen eine logische

-
- 4 Vgl. dazu die Bemerkung 39 zu Chullin 91a, in Talmud Bavli, The Schottenstein Edition: „The *Peirush HaRoke'ach* (to *Genesis 32:25*) notes that the numerical value of יֵאָבֵק, and [a man] wrestled [with him] (119), is equal to that of כִּסֵּא הַכְבוֹדָה, the *Throne of Glory* (see also *Baal HaTurim* ad loc.).“
- 5 Soloveitchik nähert sich diesem Kampfgeschehen in einem programmatischen Aufsatz, der selbstreden den Titel *Catharsis* trägt. Ähnlich wie beim griechisch geprägten Begriff des Pathos leistet Soloveitchik eine entscheidende Umdeutungsarbeit am Begriff. Genauer: an den zentralen Begriffen dramatischer Poetik, der Katharsis und dem Helden. Jakob handelt wider die griechische Erwartung eines Helden, der seinen Sieg rein ästhetisch – selbstbezogen – feiern und genießen würde. Jakob reinigt sich jedoch nicht nur von Furcht und Schrecken, sondern (ver)wandelt sich zu einem halachischen Helden, indem er sich überschreitet bzw. den besiegten Gegner freilässt. Die Selbstüberschreitung bedeutet für Soloveitchik, dass es dem Menschen gelingt seine natürliche (Aus)Richtung dialektisch zu ändern: „What is heroism in the Halacha? What does the Halacha recommend to us, that we may attain heroic stature? The answer is: one must perform the dialectical movement. The Halachic catharsis expresses itself in paradoxical movement in two opposite directions – in surging forward boldly and in retrating humbly. Man's heroic experience is a polar, antithetic one. Man drives forward only to retreat and to reverse, subsequently, the direction of his movement.“ (Soloveitchik, *Catharsis*, 43) Diese dialektische Bewegung des halachischen Menschen lässt sich im Sinne von Moshe Sokol gleichzeitig als Bewegung jüdischen Denkens charakterisieren, um den leidenschaftlichen Denker in den philosophischen Helden zu transformieren: „the Jewish-philosopher-as-hero“ (vgl. Sokol, *Judaism Examined*, 447).

Trennschärfe nicht zu. Im Gegenteil: Der Mensch erschafft sich gerade in seiner Gesamtexistenz, im Wirbel und Verwirbeln jener Lebensformen, die Kierkegaard innerhalb einer bestimmten Logik des Absurden existenzdialektisch hervorzubrechen vermeinte. Entscheidend ist die Transzendenz, die sich in der Immanenz ereignet, sich in ihr als Spur wendet. Dies hat seine wortwörtlich entsprechende Bewandnis darin, dass Jakob an diesem Ort die Gegenwart Gottes erfährt; eine metaphysische Erfahrung, die dem Ort den Namen פניאל (Peni'el) verleiht, was sich aus פנים (Panim, *Gesicht, Spur, Gegenwart*) und אל (El; *Gott*) zusammensetzt. Als Jakob von diesem Ort bei Sonnenaufgang aufbricht, verschiebt er sich hinkend. Gleichzeitig wendet sich im Vorübergehen der Ort zu פנואל (Penu'el), um auf eine schillernde Differenz⁶ hinzuweisen, die sich als gehende oder hinkende Bedeutungsunschärfe verwischend – umschreibend – als Schauplatz der Schrift ereignet und den philosophischen Helden in Anlehnung an Soloveitchik und Sokol konstituiert, um ausgerechnet an diesem Ort das Gesicht wiederzufinden.

Im poetologischen Sinne lassen sich die verwischenden Spuren im Staub als Schriftspuren deuten, als Kampf der Schrift mit dem Widersacher des in ihr mitangelegten Allgemeinen mit dem sie sich verkeilt, aber auch umarmt.⁷ Dieses Ringen deutete ich in Anlehnung an das Epitaph von Kurt Drawert als das Andere im Text – das erst noch generiert werden muss. Diese Schöpfung ist die Stimme des Anderen, die *durchklingt*, wenn das Selbst sich überschreitet. Es sind die Schriftspuren, die aufsteigen und von jener Urdialektik des Anderen künden, die in den *Sprüchen der Väter* vernommen wird: „Und es heißt: ‚Die Tafeln sind Gotteswerk und die Schrift sind Gottesschrift, *Charut* (eingegraben) auf den Tafeln‘. Lies nicht ‚*Charut*‘ (eingegraben), sondern *Cherut*‘ (Freiheit), [...]“.⁸ Dieser Akt des Umschreibens als Einschreiben verschreibt sich einer Freiheit, bei der Existenz und Schrift miteinander kämpfen, sich umarmen, sich nahen und jene magnetische Nähe lebendiger und heiliger *Gegenwärtigkeit* erzeugen, welche die wahlverwandte *Begegnung* – im *gerangl* für Wahrheit – zwischen Kierkegaard und jüdischem Denken bezeugen. Als Verflechtung von Ak-

6 In der Übersetzung von Buber/Rosenzweig scheint diese Differenz nicht auf; Hirsch berücksichtigt hingegen die Buchstabenwandlung.

7 Vgl. dazu die Bemerkung 29 zu Chullin 91a, in Talmud Bavli, The Schottenstein Edition: „That is, the word בהאבקו comes from the root הבק, *embrace* [as it is common in the Hebrew language to drop the ה, which is difficult to pronounce, and replace it with an כ (Ramban, *Genesis* 32:25)]. This indicates that they fought each other by embracing one another, i.e. by positioning themselves one opposite the other and wrestling.“

8 Hirsch, *Sprüche der Väter*, 103.

tivem und Passivem, von Subjekt und Objekt, was letztlich keine logische Trennschärfe zwischen den lebensformenden Stadien von Ästhetik, Ethik und Religion zulässt. Der Mensch erschafft sich gerade in seiner Gesamtexistenz, im Wirbel und Verwirbeln jener Lebensformen. Entscheidend ist die Transzendenz, die sich in der Immanenz ereignet, sich in ihr als Spur wendet. Die Wiederholung als existenzielle Leidenschaft dynamisiert sich zu einem philosophischen Pathos, wobei Philosophie, Theologie und Poetologie verfließen und jenen Staub aufwirbeln, der bis zum Thron Gottes aufsteigt: Das ist das Geheimnis der Wiederholung...

Literatur- und Abbildungsverzeichnis

LITERATURVERZEICHNIS

- Ästhetische Grundbegriffe: historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Stuttgart, Weimar 2010.
- Agamben, Giorgio: Die absolute Immanenz. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko. Berlin 1998.
- Agamben, Giorgio: Nacktheiten. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko. Frankfurt am Main 2010.
- Anz, Heinrich: „Hiobs Gemeinde“. Überlegungen zur Poetologie des Dichters bei S. Kierkegaard, H. Ibsen, A. Strindberg und K. Blixen, in: Klaus Bohnen/Bjørn Ekmann (Hgg.): Text & Kontext. Zeitschrift für germanistische Literaturforschung in Skandinavien. Kopenhagen, München 1998, 7-21.
- Arendt, Hannah: Vom Leben des Geistes. München 2006.
- Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 2013.
- Bal, Mieke: Travelling Concepts in the Humanities. A Rough Guide. Toronto 2002.
- Barthes, Roland: Die helle Kammer. Bemerkung zur Photographie. Aus dem Französischen von Dietrich Leube. Frankfurt am Main 1989.
- Behrens, Rudolf: Goldoni und die Anthropologie des Schauspielers, in: Rudolf Behrens, Roland Galle (Hgg.): Historische Anthropologie und Literatur. Romanistische Beiträge zu einem neuen Paradigma der Literaturwissenschaft. Würzburg 1995, 183-198.
- Ben-Chorin, Schalom/Lenzen, Verena (Hgg.): Lust an der Erkenntnis. Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch. München 1988.
- Benjamin, Walter: Ursprung des deutschen Trauerspiels. Frankfurt am Main 1969.

- Ben Jehuda, Elieser: Gesamtwörterbuch der alt- und neuhebräischen Sprache. Bd. 1-16. Berlin, Jerusalem [s.a.].
- Bergman, Hugo: Der junge Hegel und das Judentum. In: *Neue Wege* 46 (1952), 266-273.
- Bergman, Hugo: *The Quality of Faith. Essays on Judaism and Morality*. Jerusalem 1970.
- Bergman, Hugo: *Dialogical Philosophy: From Kierkegaard to Buber*. Vom Hebräischen ins Englische von Arnold A. Gestein. New York 1991.
- Berman, Louis A.: *The Akedah. The Binding of Isaac*. New Jersey 1997.
- Beyrich, Tilman: Ist Glauben wiederholbar?: Derrida liest Kierkegaard. Berlin 2001.
- Beyrich, Tilman: „Kann ein Jude Trost finden in Kierkegaards Abraham? Jüdische Kierkegaard-Lektüren: Buber, Fackenheim, Levinas, in: *Beiträge zum Verstehen des Judentums*, j.57 n.1 (2001), 20-41.
- Bjergsø, Michael O.: *Kierkegaards deiktische Theologie. Gottesverhältnis und Religiosität in den erbaulichen Reden*. Aus dem Dänischen von Krista-Maria und Hermann Deuser. Berlin, New York 2009.
- Bloch Ernst: *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*. Frankfurt am Main 1969.
- Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie. Bonn 1960.
- Bösch, Michael: *Søren Kierkegaard: Schicksal – Angst – Freiheit*. Paderborn, München, Wien, Zürich 1994.
- Boldt, Joachim: *Kierkegaards „Furcht und Zittern“ als Bild seines ethischen Erkenntnisbegriffs*. Berlin 2006.
- Brod, Max: *Heidentum, Christentum, Judentum*. München 1921.
- Brod, Max: *Diesseits und Jenseits*. Winterthur 1947.
- Buber, Martin: *Zwei Glaubensweisen*. Zürich 1950.
- Buber, Martin: *Einsichten*. Aus den Schriften gesammelt. Wiesbaden 1953.
- Buber, Martin: *Hebräischer Humanismus*, in: *Der Jude und sein Judentum*. Gesammelte Aufsätze und Reden. Gerlingen 1993, 717-729.
- Buber, Martin/Rosenzeig, Franz: *Die fünf Bücher der Weisung*. Verdeutschte von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Stuttgart 1992.
- Buber, Martin/Rosenzeig, Franz: *Die Schriftwerke*. Stuttgart 1992.
- Busch, Kathrin: *Ansteckung und Widerfahrnis. Für eine Ästhetik des Pathischen*, in: Kathrin Busch/Iris Därmann (Hgg.): „*pathos*“: Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs. Bielefeld 2007, 51-73.
- Butler, Judith: *Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen* 2002. Aus dem Englischen von Reiner Ansén und Michael Adrian. Frankfurt am Main 2007.

- Carlebach, Joseph: Ausgewählte Schriften. Band I: Schriften zur Religion und Religionsphilosophie. New York 1982.
- Cavell, Stanley: Die andere Stimme. Philosophie und Autobiographie. Aus dem Amerikanischen von Antje Korsmeier. Berlin 2002.
- Cioran, Emil Maria: Von Tränen und von Heiligen. Aus dem Französischen von Verena von der Heyden-Rynsch. Frankfurt am Main 1990.
- Dachselt, Rainer: Pathos. Tradition und Aktualität einer vergessenen Poetik. Heidelberg 2003.
- Dan, Joseph: Die Kabbala. Eine kleine Einführung. Aus dem Englischen von Christian Wiese. Stuttgart 2012.
- Daviau, Donald G.: Max Brod und Berlin, in: Margarita Pazi/Hans Dieter Zimmermann (Hgg.): Berlin und der Prager Kreis. Würzburg 1991, 145-157.
- Davis, Ellen F.: Job and Jacob: The Integrity of Faith, in: Danna Nolan Fewell (Hg.): Reading between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible. Louisville 1992, 203-224.
- De Man, Paul: Die Ideologie des Ästhetischen. Frankfurt am Main 1993.
- Deleuze, Gilles: Bartleby oder die Formel. Aus dem Französischen von Bernhard Dieckmann. Berlin 1994.
- Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung. Aus dem Französischen von Joseph Vogl. München 1997.
- Derrida, Jacques: Freud und der Schauplatz der Schrift, in: Jacques Derrida: Die Schrift und die Differenz. Aus dem Französischen von Rodolphe Gasché. Frankfurt am Main 1994, 302-350.
- Derrida, Jacques: Den Tod geben. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, in: Anselm Haverkamp (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida-Benjamin. Frankfurt am Main 1994.
- Derrida, Jacques: Gestade. Aus dem Französischen von Friedrich A. Kittler. Wien 1994.
- Derrida, Jacques: Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek. Frankfurt am Main 2003.
- Dietz, Walter: Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit. Frankfurt am Main 1993.
- Drawert, Kurt: Schreiben. Vom Leben der Texte. München 2012.
- Eisemann, Mosche: Job: A new Translation with Commentary anthologized form Talmudic, Midraschic, and Rabbinic Sources. New York 1994.
- Encyclopaedia Judaica. Jerusalem 2007.
- Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Bd. 1-5. Hg. v. Dan Diner. Stuttgart, Weimar 2011.

- Evans, C. Stephan: Faith as the Telos of Morality: A Reading of Fear and Trembling, in: Robert L. Perkins (Hg.): International Kierkegaard Commentary: Fear and Trembling and Repetition. Volume 6. Macon, Georgia 1993, 9-27.
- Even-Shoshan, Avraham: Milon Even-Shoshan hamerukas. Jerusalem 2009.
- Fackenheim, Emil L.: Samuel Hirsch und Hegel, in: A. Altman (Hg.): Studies in Nineteenth Century Jewish Intellectual History. Cambridge, Massachusetts 1964, 171-201.
- Fackenheim, Emil L.: Jewish Philosophers and Jewish Philosophy. Hg. v. Michael L. Morgan. Bloomington, Indianapolis 1996.
- Feyerabend, Paul: Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie. Frankfurt am Main 1976.
- Fondane, Benjamin: La conscience malheureuse. Paris 1979.
- Freud, Sigmund: Erinnern, wiederholen und durcharbeiten, in: Sigmund Freud: Gesammelte Werke. Bd. 10, Werke aus den Jahren 1913-17. Frankfurt am Main 1946, 126-136.
- Gellman, I. Jerome: The Fear, the Trembling, and the Fire. Kierkegaard and Hasidic Masters on the Binding of Isaac. Lanham 1994.
- Gerhard, Volker: Der Sinn des Sinns: Versuch über das Göttliche. München 2014.
- Glöckner, Dorothea: Kierkegaards Begriff der Wiederholung. Eine Studie zu seinem Freiheitsverständnis. Berlin 1998.
- Goldberg, Hillel: Between Berlin and Slobodka: Jewish Transition Figures from Eastern Europe. Hoboken, New Jersey 1989.
- Gomringer, Eugen: konstellationen, ideogramme, stundenbuch. Stuttgart 1983.
- Goodmann-Thau, Eveline: Aufstand der Wasser. Jüdische Hermeneutik zwischen Tradition und Moderne. Berlin 2002.
- Der digitale Grimm: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Elektronische Ausgabe der Erstbearbeitung.
- Guarda, Victor: Die Wiederholung: Analysen zur Grundstruktur menschlicher Existenz im Verständnis Sören Kierkegaards. Königstein 1980.
- Guardini, Romano: Religiöse Erfahrung und Glaube. Mainz 1974.
- Han, Byung-Chul: Transparenzgesellschaft. Berlin 2013.
- Handke, Peter: Phantasien der Wiederholung. Frankfurt am Main 1996.
- Hegel, G.W.F.: Volksreligion und Christentum, in: Dr. Herman Nohl (Hg.): Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der kgl. Bibliothek in Berlin. Tübingen 1907. Frankfurt am Main unveränderter Nachdruck 1966, 1-71.
- Hegel, G.W.F.: Die Positivität der christlichen Religion, in: Dr. Herman Nohl (Hg.): Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der kgl.

- Bibliothek in Berlin. Tübingen 1907. Frankfurt am Main unveränderter Nachdruck 1966, 137-240.
- Hegel, G.W.F.: Der Geist des Christentums und sein Schicksal, in: Dr. Herman Nohl (Hg.): Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der kgl. Bibliothek in Berlin. Tübingen 1907. Frankfurt am Main unveränderter Nachdruck 1966, 242-342.
- Hegel, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes. Stuttgart 1987.
- Hegel, G.W.F.: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Hamburg 1988.
- Hegel, G.W.F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Hamburg 1991.
- Heidegger, Martin: Was ist das – die Philosophie? Pfullingen 1956.
- Henry, Michel: Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie. Aus dem Französischen von Rolf Kühn. Freiburg, München 1992.
- Henry, Michel: Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen. Aus dem Französischen von Rolf Kühn. Freiburg, München 2005.
- Henry, Michel: „Ich bin die Wahrheit.“ Für eine Philosophie des Christentums. Aus dem Französischen von Rolf Kühn. Freiburg, München 2012.
- Heschel, Abraham Joshua: Die Prophetie. Krakau 1936.
- Heschel, Abraham Joshua: The Prophets. New York 1962.
- Heschel, Abraham Joshua: A Passion for Truth. London 1973.
- Heschel, Abraham Joshua: Man is not alone. A philosophy of religion. New York 1977.
- Heschel, Abraham Joshua: Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik. Aus dem Englischen von Uwe Cordt. Neukirchen-Vluyn 1982.
- Heschel, Abraham Joshua: God in Search of Man. A Philosophy of Judaism. New York 1983.
- Heschel, Abraham Joshua: Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz. Aus dem Englischen von Ruth Olmesdahl. Neukirchen-Vluyn 1985.
- Heschel, Abraham Joshua: No Religion is an Island, in: H. Kasimov/B. L. Sherwin (Hgg.): No Religion is an Island: Abraham Joshua Heschel and Interreligious Dialogue. Maryknoll 1991, 3-22.
- Heschel, Abraham Joshua: Der Schabbat: Seine Bedeutung für den heutigen Menschen. Aus dem Englischen von Ruth Olmesdahl. Berlin 2001.

- Heschel, Abraham Joshua: *The Ineffable Name of God: Man. Poems.* Translated from the Yiddisch by Morton M. Leifman; introduction by Edward K. Kaplan. New York, London 2005.
- Heschel, Abraham Joshua: *Heavenly Torah: as refracted through the generations.* Edited and translated from the Hebrew with commentary by Gordon Tucker with Leonard Levin. New York 2005.
- Heschel, Susannah (Hg.): *Moral Grandeur and Spiritual Audacity.* New York 1996.
- Hirsch, Samson Raphael: *Chorew: Versuche über Jisraels Pflichten in der Zerstreuung.* Basel 1992.
- Hirsch, Samson Raphael: *Sprüche der Väter.* Basel 1994.
- Hirsch, Samson Raphael: *Die Fünf Bücher der Tora.* Basel 2008.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. v. Joachim Ritter. Darmstadt 1971-2007.
- Honigmann, Barbara: *Das Gesicht wieder finden: Über Schreiben, Schriftsteller und Judentum.* München 2006.
- Idel, Moshe: *Alte Welten neue Bilder: Jüdische Mystik und die Gedankenwelt des 20. Jahrhunderts.* Aus dem Englischen von Eva-Maria Thimme. Berlin 2012.
- Jankélévitch, Vladimir: *Der Tod.* Aus dem Französischen von Brigitta Restorff. Frankfurt am Main 2005.
- Jonas, Hans: *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology.* New York 1966.
- Kafka, Franz: *Der Prozess. Gesammelte Werke,* hg. v. Max Brod. Frankfurt am Main 1996.
- Kafka, Franz: *Tagebücher 1910-1923. Gesammelte Werke,* hg. v. Max Brod. Frankfurt am Main 1996.
- Kalimi, Isaac: *Perspektiven zur Bindung Isaaks in rabbinischer Literatur und rabbinischem Denken,* in: Joseph Wohlmuth (Hg.): *Studien zu Judentum und Christentum.* Paderborn 2009, 63-88.
- Kandinsky, Wassily: *Punkt und Linie zu Fläche: Beitrag zur Analyse der malerischen Elemente.* Bern 2014.
- Kant, Immanuel: *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee,* in: Immanuel Kant: *Werke in sechs Bänden.* Bd. VI. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1956, 105-124.
- Kierkegaard, Søren: *Leben und Walten der Liebe.* Aus dem Dänischen von Albert Dorner. Leipzig 1890.
- Kierkegaard, Søren: *Das Buch über Adler.* Aus dem Dänischen von Theodor Haecker, in: *Der Begriff des Auserwählten.* Hellerau 1917.

- Kierkegaard, Søren: Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller, in: Søren Kierkegaard: Gesammelte Werke. Bd. 10. Aus dem Dänischen von Albert Dorner. Jena 1922.
- Kierkegaard, Søren: Die Tagebücher 1834-1855. Aus dem Dänischen von Theodor Haecker. München 1953.
- Kierkegaard, Søren: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, in: Søren Kierkegaard: Gesammelte Werke. Aus dem Dänischen von Hans Martin Junghans. Düsseldorf, Köln 1958.
- Kierkegaard, Søren: Johannes Climacus oder de omnibus dubitandum est, in: Søren Kierkegaard: Gesammelte Werke. Aus dem Dänischen von Emanuel Hirsch. Düsseldorf, Köln 1960.
- Kierkegaard, Søren: Die Krankheit zum Tode. Aus dem Dänischen von Liselotte Richter. München 1966.
- Kierkegaard, Søren: Die Tagebücher. Bd. 1-5. Aus dem Dänischen von Hayo Gerdes. Düsseldorf, Köln 1974.
- Kierkegaard, Søren: Der Begriff Angst. Aus dem Dänischen von Gisela Perlet. Stuttgart 1992.
- Kierkegaard, Søren: Furcht und Zittern. Aus dem Dänischen von Liselotte Richter. Frankfurt am Main 1992.
- Kierkegaard, Søren: Entweder – Oder. Teil 1 und II. Aus dem Dänischen von Heinrich Fauteck. München 1996.
- Kierkegaard, Søren: Erbauliche Reden 1843/44. Aus dem Dänischen von Emanuel Hirsch. Simmerath 2004.
- Kierkegaard, Søren: Die Wiederholung. Aus dem Dänischen von Liselotte Richter. Frankfurt am Main 2005.
- King, G. Heath: Existenz, Denken, Stil: Perspektiven einer Grundbeziehung. Dargestellt am Werk Søren Kierkegaards. Berlin, New York 1986.
- Koll, Julia: Gott spüren? Eine Spurensuche zum Zusammenhang von Körpererfahrung und Religiosität, in: Elisabeth Rohr (Hg.): Körper und Identität. Gesellschaft auf den Leib geschrieben. Königstein, Taunus 2004, 249-263.
- Krause, Marcus/Pethes, Nicolas: Zwischen Erfahrung und Möglichkeit: Literarische Experimentalkulturen im 19. Jahrhundert, in: Marcus Krause/Nicolas Pethes (Hgg.): Literarische Experimentalkulturen: Poetologien des Experiments im 19. Jahrhundert. Würzburg 2005, 7-18.
- Law, David R.: Kierkegaard's Kenotic Christology. Oxford 2013.
- Leibowitz, Yeshayahu: Judaism, Human Values, and the Jewish State. Aus dem Hebräischen ins Englische von Eliezer Goldman. Cambridge; Massachusetts, London 1992.
- Lenzen, Verena: Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Zürich 2002.

- Leonhard, Rudolf: Vom Pathos, in: Paul Pörtner: Literatur – Revolution 1910-1925. Dokumente, Manifeste, Programme. Darmstadt 1960.
- Leuchter, Reuven: Tefilla: Creating Dialogue with Hashem. Jerusalem 2012.
- Lévinas, Emmanuel: Die Zeit und der Andere. Aus dem Französischen von Ludwig Wenzler. Hamburg 1995.
- Lévinas, Emmanuel: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Aus dem Französischen von Thomas Wiemer. Freiburg, München 1999.
- Lévinas, Emmanuel: Anspruchsvolles Judentum. Talmudische Diskurse. Aus dem Französischen von Frank Miething. Frankfurt am Main 2005.
- Liebeschütz, Hans: Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Marx. Tübingen 1967.
- Liessmann, Konrad Paul: Sören Kierkegaard zur Einführung. Hamburg 1999.
- Longinus: Vom Erhabenen. Griechisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Otto Schönberger. Stuttgart 2008.
- Löwith, Karl: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, in: Klaus-Dieter Eichler (Hg.): Philosophie der Freundschaft. Leipzig 1999, 71-74.
- Lyčka, Milan: Abraham Heschel's Philosophy of Judaism as a Phenomenology of Religion, in: Stanisław Krajewski/Adam Lipszyc (Hgg.): Abraham Joshua Heschel: Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue. Wiesbaden 2009, 47-51.
- Machsor Schma Kolenu Rosch Haschana. Ins Deutsche übersetzt von Dr. Albert Richter und Raw Joseph Scheuer. Basel 2009.
- Malbim on Mischley: The Commentary of Rabbi Meir Leibush Malbim on the Book of Proverbs. New York 1999.
- Marzano, Michaela: Philosophie des Körpers. Aus dem Französischen von Elisabeth Liebl. München 2013.
- Mendes-Flohr, Paul: Jewish Philosophy and Theology, in: The Oxford Handbook of Jewish Studies. Oxford 2005.
- Mooney, Edward F.: Knights of Faith and Resignation: Reading Kierkegaard's Fear and Trembling. New York 1991.
- Müller-Wille, Klaus: Kierkegaard, das Vaudeville und die Posse, in: Annegret Heitmann/Hanne Roswall Laursen (Hgg.): Romantik im Norden. Würzburg 2010, 207-230.
- Müller-Wille, Klaus: Kierkegaards Stimmungen, in: Hans-Georg von Arburg/Sergej Rickenbacher (Hgg.): Concordia discors: Ästhetiken der Stimmung zwischen Literaturen, Künsten und Wissenschaften. Würzburg 2012, 221-242.

- Mulder, Jack: Abraham Joshua Heschel: Heschel's Use of Kierkegaard as Cohort in Depth Theology, in: Jon Stewart (Hg.): Kierkegaard's Influence on Theology. Farnham, Burlington 2012, 155-168.
- Nussbaum, Martha: Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions. Cambridge 2001.
- Olesen Larsen, K.: Sören Kierkegaard. Ausgewählte Aufsätze. Gütersloh 1973.
- Oppenheim, Michael: Kierkegaard and Soloveitchik, in: Judaism, j. 145 vol. 37, n.1 (1988), 29-39.
- Peterson, Erik: Marginalien zur Theologie. München 1956.
- Planck, Max: Vom Wesen der Willensfreiheit: Vortrag. Gehalten zuerst in der Deutschen Philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Leipzig 1936.
- Plessner, Helmut: Der imitatorische Akt, in: Helmut Plessner: Gesammelte Schriften. Bd. VII. Frankfurt am Main 1982, 449-457.
- Plessner, Helmut: Zur Anthropologie des Schauspielers, in: Helmut Plessner: Gesammelte Schriften. Bd. VII. Frankfurt am Main 1982, 403-418.
- Plessner, Helmut: Die Frage nach der *Conditio humana*, in: Helmut Plessner: Gesammelte Schriften. Bd. VIII. Frankfurt am Main 1983, 136-217.
- Possen, David D.: J. B. Soloveitchik: Between Neo-Kantianism and Kierkegaardian Existentialism, in: Jon Stewart (Hg.): Kierkegaard's Influence on Theology. Farnham, Burlington 2012, 189-209.
- Richert, Friedemann: Kleine Geistesgeschichte des Lachens. Darmstadt 2009.
- Rorty, Richard: Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie. Aus dem Englischen von Michael Gebauer. Frankfurt am Main 1981.
- Rosenberg, Shalom: Good and Evil in Jewish Thought. Aus dem Hebräischen ins Englische von John Glucker. Tel-Aviv 1989.
- Roth, Joseph: Hiob. Roman eines einfachen Mannes. Köln 1996.
- Rutishauser, Christian M.: Joseph Dov Soloveitchik. Einführung in sein Denken. Stuttgart 2003.
- Schestow, Leo: Kierkegaard und die Existenzphilosophie. Die Stimme eines Rufenden in der Wüste. Aus dem Russischen von Hans Ruoff. Graz 1949.
- Scholem, Gershom: Tagebücher 1913-1917. Frankfurt am Main 1995.
- Schumacher, Eckhard: Die Ironie der Unverständlichkeit. Frankfurt am Main 2000.
- Siddur Schma Kolenu. Ins Deutsche übersetzt von Raw Joseph Scheuer. Basel 1996.
- Simmel, Georg: Zur Philosophie des Schauspielers, in: Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass, hg. von G. Kantorowicz. München 1923.
- Sokol, Moshe: Judaism Examined. Essays in Jewish Philosophy and Ethics. New York 2013.

- Soloveitchik, Rabbi Joseph B.: Catharsis, in: Tradition 17. New York 1978, 38-54.
- Soloveitchik, Joseph B.: The Halakhic Mind. An Essay on Jewish Tradition and Modern Thought. London 1986.
- Soloveitchik, Joseph B.: Halakhic Man. Aus dem Hebräischen ins Englische von Lawrence Kaplan. Philadelphia 1991.
- Soloveitchik, Joseph B.: Family Redeemed: Essays on Family Relationships. New York 2000.
- Soloveitchik, Rabbi Joseph B.: Out of the Whirlwind. Essays on Mourning, Suffering and the Human Condition. New York 2003.
- Soloveitchik, Joseph B.: The Emergence of Ethical Man. New York 2005.
- Soloveitchik, Rabbi Joseph B.: Festival of Freedom. Essays on Pesah and the Haggadah. New York 2006.
- Soloveitchik, Joseph B.: The Lonely Man of Faith. New York 2006.
- Spickermann, Hermann: Wunden – Wunder – Weisheit: Aspekte des Hiobproblems, in: Markus Witte (Hg.): Hiobs Gestalten. Interdisziplinäre Studien zum Bild Hiobs in Judentum und Christentum. Leipzig 2012, 11-28.
- Staiger, Emil: Grundbegriffe der Poetik. München 1978.
- Steiner, George: Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? Aus dem Englischen von Jörg Trobitius. München 1990.
- Strowick, Elisabeth: Passagen der Wiederholung. Kierkegaard – Lacan – Freud. Stuttgart, Weimar 1999.
- Susman, Margarete: Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes. Frankfurt am Main 1996.
- Talmud Bavli: Tractate Chullin, in: The Artscroll Series. New York 2004.
- The complete Artscroll Siddur. Brooklyn 1990.
- Thieberger, Friederich: Die Glaubensstufen des Judentums. Stuttgart 1952.
- The Torah: With Rashi's Commentary. Translated, annotated, and elucidated by Rabbi Yisrael Isser Zvi Herczeg. New York 1999.
- van der Horst, Pieter W.: A Note on the Evil Inclination and Sexual Desire in Talmudic Literature, in: Ulrike Mittmann-Richert/Friedrich Avemarie und Gerbern S. Oegema (Hgg.): Der Mensch vor Gott. Forschungen zum Menschenbild in Bibel, antikem Judentum und Koran. Neukirchen-Vluyn 2003, 99-106.
- Vogl, Joseph: Kalkül und Leidenschaft. Poetik des ökonomischen Menschen. München 2002.
- Vogl, Joseph: Über das Zaudern. Zürich, Berlin 2008.
- Vogt-Moykopf, Chaim: Buchstabenglut. Jüdisches Denken als universelles Konzept in der deutschsprachigen Literatur. Frankfurt am Main 2009.

- Weinreb, Friedrich: Die Freuden Hiobs. Eine Deutung des Buches Hiob nach jüdischer Überlieferung. Zürich 2006.
- Weizsäcker, Viktor von: Gesammelte Schriften, Bd. 10: Pathosophie. Frankfurt am Main 2005.
- Weltsch, Felix: Gnade und Freiheit. Untersuchungen zum Problem des schöpferischen Willens in Religion und Ethik. Düsseldorf 2010.
- Welz, Claudia: Trust and Lament. Faith in the Face of Godforsakenness, in: Eva Harasta, Brian Brock (Hg.): Evoking Lament. A Theological Discussion. London, New York 2009, 118-135.
- Wennerscheid, Sophie: Das Begehren nach der Wunde. Religion und Erotik im Schreiben Kierkegaards. Berlin 2008.
- Wiese, Christian: God's Passion for Humankind and Human Responsibility for the Divine: Anthropology and Ethics in Hans Jonas's and Abraham J. Heschel's Post-Holocaust Interpretation of Imago Dei, in: Claudia Welz (Hg.): Ethics of In-Visibility. Imago Dei, Memory, and Human Dignity in Jewish and Christian Thought. Tübingen 2015, 195-233.
- Wirth, Uwe: Paratext und Text als Übergangszone, in: Wolfgang Hallet, Birgit Neumann (Hgg.): Raum und Bewegung in der Literatur. Die Literaturwissenschaften und der Spatial Turn. Bielefeld 2009, 167-177.
- Wogenstein, Sebastian: Horizonte der Moderne: Tragödie und Judentum von Cohen bis Lévinas. Heidelberg 2011.
- Ziegler, Reuven: Majesty and Humility: The Thought of Rabbi Joseph B. Soloveitchik. New York 2012.
- Žižek, Slavoj: Was ist ein Ereignis? Aus dem Englischen von Karen Genschow. Frankfurt am Main 2014.

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abbildung 1: Paul Klee. Hauptweg und Nebenwege, 1929, 90. Ölfarbe auf Leinwand. 83,7 x 67,5 cm. Museum Ludwig, Köln. ©Museum Ludwig, Köln

Abbildung 2: William Turner: Light and Colour (Goethe's Theory) – the Morning after the Deluge – Moses Writing the Book of Genesis (1843). Tate Britain. ©Creative Commons CC-BY-NC-ND 3.0 (Unported) licence

Abbildung 3: Dan Rubinstein, Jakobskampf (2016). Privatbesitz.
©Richard Blättel

Edition Moderne Postmoderne



Andreas Hetzel

Vielfalt achten

Eine Ethik der Biodiversität

Dezember 2016, ca. 200 Seiten, kart., ca. 24,99 €,
ISBN 978-3-8376-2985-9

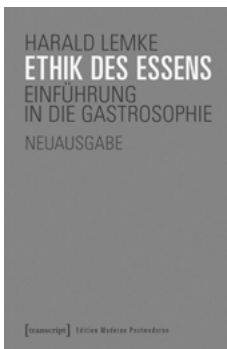


Ann-Cathrin Drews, Katharina D. Martin (Hg.)

Innen – Außen – Anders

Körper im Werk von Gilles Deleuze
und Michel Foucault

November 2016, ca. 400 Seiten, kart., ca. 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-3575-1



Harald Lemke

Ethik des Essens

Einführung in die Gastrosophie

Mai 2016, 592 Seiten, kart., 39,99 €,
ISBN 978-3-8376-3436-5

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Edition Moderne Postmoderne



Claus Dierksmeier

Qualitative Freiheit

Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung

Mai 2016, 456 Seiten, kart., 19,99 €,
ISBN 978-3-8376-3477-8



Christian W. Denker

Vom Geist des Bauches

Für eine Philosophie der Verdauung

2015, 536 Seiten, kart., 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-3071-8



Karl Hepfer

Verschwörungstheorien

Eine philosophische Kritik der Unvernunft

2015, 192 Seiten, kart., 24,99 €,
ISBN 978-3-8376-3102-9

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Edition Moderne Postmoderne

Stefan Deines

Situierte Kritik

Modelle kritischer Praxis
in Hermeneutik, Poststrukturalismus und Pragmatismus

Mai 2017, ca. 240 Seiten, kart., ca. 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-3018-3

Hilge Landweer,

Isabella Marcinski (Hg.)

Dem Erleben auf der Spur

Feminismus und die
Philosophie des Leibes

November 2016, ca. 370 Seiten, kart., 32,99 €,
ISBN 978-3-8376-3639-0

Sandra Markewitz (Hg.)

Grammatische Subjektivität

Wittgenstein und die moderne Kultur

November 2016, ca. 300 Seiten,
kart., ca. 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-2991-0

René Weiland

Philosophie der Lebensführung

Ethisches Denken zwischen
Existenzphilosophie und
Konstruktivismus

September 2016, 236 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-3632-1

Yushin Ra

Der Unernst des Kitsches

Die Ästhetik des laxen Blicks
auf die Welt

September 2016, 220 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-3551-5

Tobias Holischka

CyberPlaces – Philosophische

Annäherungen an den virtuellen Ort

Mai 2016, 212 Seiten,
kart., zahlr. Abb., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-3463-1

Dirk Braunstein

Adornos Kritik

der politischen Ökonomie

2015, 450 Seiten, kart., 36,99 €,
ISBN 978-3-8376-3443-3

Ralf Krüger

Quanten und die Wirklichkeit des Geistes

Eine Untersuchung
zum Leib-Seele-Problem

2015, 166 Seiten, kart., 24,99 €,
ISBN 978-3-8376-3173-9

Dirk Stederoth

Freiheitsgrade

Zur Differenzierung
praktischer Freiheit

2015, 304 Seiten, kart., zahlr. Abb., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-3089-3

Sebastian Bandelin

Anerkennen als Erfahrungsprozess

Überlegungen zu einer
pragmatistisch-kritischen Theorie

2015, 332 Seiten, kart., 36,99 €,
ISBN 978-3-8376-3131-9

Gerhard Gamm, Andreas Hetzel (Hg.)

Ethik – wozu und wie weiter?

2015, 236 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2916-3

Marc Rölli (Hg.)

Fines Hominis?

Zur Geschichte der philosophischen
Anthropologiekritik

2015, 232 Seiten, kart., 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2956-9

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**