

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, Bemächtigns 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 offenerere 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: בראשית (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 Früheres, 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, beispieelsweise.“ (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.