

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 57 (2001)

Artikel: "Kann ein Jude Trost finden in Kierkegaards Abraham?" : Jüdische Kierkegaard-Lektüren : Buber, Fackenheim, Levinas
Autor: Beyrich, Tilman
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961013>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

„Kann ein Jude Trost finden in Kierkegaards Abraham?“

Jüdische Kierkegaard-Lektüren: Buber, Fackenheim, Levinas

von *Tilman Beyrich**

Sören Kierkegaards Buch *Furcht und Zittern*, eine weit ausgreifende Auslegung der ‚Bindung Isaaks‘ in Gen 22, versteht sich als eine Wesensbestimmung des *christlichen* Glaubens. Kierkegaard scheint kein Problem darin zu sehen, dass es sich bei dem von ihm ausgelegten Text um eine ursprünglich *jüdische* Glaubensüberlieferung handelt. Abrahams Beispielhaftigkeit (auch und zunächst) für den jüdischen Glauben findet in *Furcht und Zittern* an keiner Stelle Erwähnung.

Nur eine einzige Passage lässt sich vielleicht in diesem Sinn lesen. Von dem alten Mann nämlich, der in Kierkegaards Rahmenerzählung die Geschichte von Abraham (vergeblich) zu verstehen versucht, wird kurz erwähnt: „Der Mann war kein gelehrter Schriftausleger, Hebräisch konnte er nicht; hätte er Hebräisch gekonnt, mag sein, daß er die Geschichte und Abraham leicht verstanden hätte.“¹ Im Duktus der Kierkegaardschen Ironie meint dies den Verzicht auf die Belehrungen der wissenschaftlichen Exegese, die die Fragen des alten Mannes nicht einmal stellt, geschweige beantwortet. Aber man kann diesen Satz probeweise auch anders lesen. Es könnte immerhin sein, dass das *jüdische Idiom* der Erzählung eine besondere Aufmerksamkeit verdient. Eine Aufmerksamkeit, der Kierkegaard vorgibt, nicht nachkommen zu *können*, aber sie lag wohl auch nicht in seinem Gesichtskreis.² Vielleicht

* *Tilman Beyrich*, Arndtstrasse 7, D-17489 Greifswald.

1 S. KIERKEGAARD, *Furcht und Zittern* (Gesammelte Werke, Abteilung 4), Gütersloh 1993, S. 8.

2 Zu Kierkegaards eigenem Verhältnis zum „Judentum“ verweise ich auf die Dissertation von T. BEYRICH, *Lässt sich Glauben wiederholen? Derrida liest Kierkegaard*, Berlin etc. 2001 (im Druck), in der die folgenden Überlegungen in einen grösseren Kontext gestellt werden.

hat sich dieses Idiom der Erzählung Kierkegaard aber doch mehr aufgedrängt, als er es sich eingestehen würde!

Auf diese Betrachtungsweise von *Furcht und Zittern* hat E. Amado Levy-Valensi hingewiesen.³ Er möchte Kierkegaard dafür würdigen, wie dieser in einer Kultur, die von einer weitestgehenden Verdrängung des „Phänomens Judentum“ lebt, gerade die beiden grossen Gestalten *jüdischer* Glaubensbewährung, Abraham und Hiob, der Christenheit vorgehalten habe. Für Levy-Valensi hat dies etwas mit seinem Anti-Hegelianismus zu tun.⁴ Wenn es nämlich stimmt, dass das Hegelsche Denken im ganzen von Voraussetzungen lebt, die auf einer Ausschliessung der jüdischen Tradition beruhen,⁵ dann könnte es sein, dass Kierkegaard in *Furcht und Zittern* nicht nur gegen eine Hegelsche Lesart des Christentums streitet, sondern dass er damit zugleich eine bestimmte Weise, den Glauben zu *denken*, ins Christentum zurückholt, die man eher dem jüdischen Denken zuordnen würde.

Kierkegaards Protest gegenüber einer bestimmten Verwissenschaftlichung der christlichen Theologie seiner Zeit berührt ein sehr viel tiefergehendes Strukturmerkmal christlicher Theologie überhaupt. Und bei dieser Struktur ginge es dann eben nicht um konkrete Inhalte des christlichen Glaubens, sondern um eine bestimmte Weise, sich dieser Inhalte zu vergewissern, eine bestimmte Weise des *Vergewisserns* überhaupt. Anders gesagt: Indem Kierkegaard anhand von Abraham der Kirche zeigt, was *Glauben* bedeutet, verweise er die christliche Theologie auf etwas, das christliche Rationalitätsstandards zumindest *irritiert*.

Solche Fragen laden dazu ein, Kierkegaard noch einmal ganz anders zu lesen: und zwar aus jüdischer Perspektive. Was liest ein Jude bei Kierkegaard und im Besonderen in *Furcht und Zittern*? Die folgenden Ausführungen beschränken sich auf drei charakteristische Beispiele: nämlich auf Martin Buber, Emil Fackenheim und Emmanuel Levinas.⁶

³ E. A. LEVY-VALENSI, Kierkegaard et Abraham ou Le Non-sacrifice d'Isaac, in: J. BRUN (ed.), *Kierkegaard (Obliques)*, Paris 1979, 119–129.

⁴ Vgl. E. A. LEVY-VALENSI, Kierkegaard et Abraham, S. 119–120.

⁵ So sieht es auch E. LEVINAS, Hegel und die Juden, in: E. LEVINAS, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt a.M. 1992, S. 177–181.

⁶ Eine systematische Untersuchung der Wirkungsgeschichte Kierkegaards innerhalb des modernen Judentums liegt meines Wissens nicht vor. Zweifellos sind eine Reihe namhafter ‚jüdischer‘ Denker – so kompliziert eine solche Kategorisierung auch sein mag – von Kierkegaard geprägt. Ganz offenkundig gilt dies für Franz Rosenzweig und Theodor W. Adorno, doch ebenso auch für Walter Benjamin, Franz Kafka, Gershom Scholem, Maurice Blanchot – um nur einige wenige grosse Namen zu nennen.

Martin Buber: Kierkegaard in einer „verfinsterten Welt“

Kierkegaard spielt eine auffallend grosse Rolle in Martin Bubers Besinnung über das Wesen des jüdischen Glaubens.⁷ Dabei ist es vor allem *Furcht und Zittern*, auf das Buber des öfteren verweist. In *Gottesfinsternis* schreibt er etwa: „Das erste Buch Kierkegaards, des großen Erzprüfers der Christenheit im 19. Jahrhundert, das ich als junger Mensch gelesen habe, war ‚Furcht und Zittern‘ [. . .]. Ich denke noch heute an jene Stunde zurück, weil ich damals den ersten Anstoß erhielt, über die Kategorien des Ethischen und des Religiösen in ihrem Verhältnis zueinander nachzudenken.“⁸ Buber widmet in dieser Schrift *Furcht und Zittern* ein eigenes Kapitel. Es trägt die Überschrift „Von einer Suspension des Ethischen“. Seine Kernthese lautet: Kierkegaards Auslegung verweise sehr wohl auf das Wesen gläubigen Gehorsams. Aber unsere Generation lebt in einem „Zeitalter, in dem die Suspension des Ethischen in einer karikaturhaften Gestalt die Menschenwelt füllt [. . .]. Die falschen Absoluta gebieten über die Seele, die nicht mehr fähig ist, sie durch das Bild des Wahren in die Flucht zu treiben.“ Vor diesem Götzendienst gibt es kein Entrinnen, „bis das neue Gewissen des Menschen erstanden ist“.⁹ Kierkegaard scheint für „unsre Zeit“ zu gefährlich geworden zu sein.

Wie stark der Eindruck von *Furcht und Zittern* auf Buber nachgewirkt hat, kann man auch an einer kleinen Episode erkennen, die er in *Begegnungen* erzählt. In Hinblick auf ein Gespräch mit einem gesetzestreuen Juden über die Auslegung einer besonders anstössigen Bibelstelle (I Sam 15) schreibt er dort: „Und doch kann ich auch heute noch den Abschnitt, der dies erzählt, nicht anders als mit Furcht und Zittern lesen. Aber nicht ihn allein. Immer, wenn ich einen biblischen Text zu übertragen oder zu interpretieren habe, tue ich es mit Furcht und Zittern, in einer unentrinnbaren Schweben zwischen dem Worte Gottes und den Worten der Menschen.“¹⁰

„Kierkegaards ‚Allein‘ ist nicht mehr sokratisch; es ist abrahamisch . . .“

Wie viel Buber bei Kierkegaard gelernt hat – und wo er ihm andererseits mit grossem Nachdruck widerspricht – lässt sich besonders gut an Bubers Text

⁷ Zu Bubers Verhältnis zu Kierkegaard vgl. R. L. PERKINS, *The Politics of Existence. Buber and Kierkegaard*, in: M. J. MATUŠTÍK/M. WESTPHAL (ed.), *Kierkegaard in Postmodernity*, Indiana 1995, S. 167–181. Vgl. auch H. BERGMANN *Die dialogische Philosophie von Kierkegaard bis Buber*, Heidelberg 1976.

⁸ M. BUBER, *Gottesfinsternis*, Gerlingen 1994, S. 119.

⁹ M. BUBER, *Gottesfinsternis*, S. 123–124.

¹⁰ M. BUBER, *Begegnungen. Autobiographische Fragmente*, Heidelberg 1986, S. 75.

Die Frage an den Einzelnen ablesen. Buber hält dort – in Jerusalem 1936 – ein grosses Plädoyer für Kierkegaards Kategorie des ‚Einzelnen‘ und für dessen Begriff von Verantwortung und von Wahrheit. „In der Krise des Menschen“, die Buber damals konstatierte, wo die Kollektivierung der Person und die Politisierung der Wahrheit um sich greifen, seien echte Gemeinschaft und echtes Gemeinwesen „nur in eben dem Maße zu verwirklichen, in dem die Einzelnen wirklich werden, aus deren verantwortendem Dasein sich das öffentliche Wesen erneut“.¹¹ So der Schlusssatz des Textes. Kierkegaard steht deutlich im Hintergrund all dessen, was Buber über den Einzelnen vor Gott zu sagen weiss, und nicht zuletzt ist auch sein ‚dialogisches Prinzip‘, wenn auch nicht von Kierkegaard aus entworfen, so doch aber in einigen Passagen stark kierkegaardianisch.¹²

Aber Buber hat auch immer wieder mit grossem Nachdruck auf die *Grenzen* von Kierkegaard hingewiesen und diese vor allem auf eine bestimmte christliche Befangenheit Kierkegaards zurückgeführt. Sein Hauptvorwurf an Kierkegaard – und darin kreuzt sein Weg den vieler anderer Kritiker, auch den von Fackenheim und Levinas – bezieht sich darauf, dass Kierkegaards Einzelner seine Gottesbeziehung auf Kosten der Beziehung zum Mitmenschen kultiviere. Kierkegaards Denken kreise unentwegt um einen wesentlichen *Verzicht*: „Dem ganzen neunzehnten Jahrhundert zum Trotz kann ich mich nicht verheiraten“ (Kierkegaard). Das aber heisst für Buber, Gott auf die sublimste Weise missverstehen: „Gott will, daß wir durch die Regimen, die er erschaffen hat, und nicht durch die Lossagung von ihnen zu ihm kommen.“¹³ Gott und Mitmensch sind keine Rivalen in meinem Verhältnis zu ihnen. Ja, überhaupt *nur* in der wesentlichen Beziehung zum Anderen findet die Gottesbeziehung ihren eigentlichen Ort. Gerade den demonstrativen Verzicht auf die Ehe interpretiert Buber als den Versuch Kierkegaards, sich der wirklichen *Andersheit*, um die es in der Gottesbeziehung geht, zu entziehen.¹⁴ Wer eine Ehe eingegangen ist, so Buber, mache Ernst damit, „daß der Andere *ist* [. . .], daß ich mich nicht verantworten kann ohne den Anderen mit zu verantworten, als der mir anvertraut ist. Damit aber ist der

¹¹ M. BUBER, *Das dialogische Prinzip*, Gerlingen 1992, S. 267.

¹² Vgl. z. B. den dort vorgetragenen Begriff der Verantwortung: M. BUBER, *Das Dialogische Prinzip*, S. 161ff.

¹³ M. BUBER, *Das dialogische Prinzip*, S. 218.

¹⁴ Buber nimmt hier durchaus den Einwand von Levinas vorweg – ungeachtet der Differenz, die Levinas später immer meinte, zwischen sich und dem Denken von Buber markieren zu müssen, vgl. E. LEVINAS, Martin Buber und die Erkenntnistheorie, in: P.A. SCHILPP / M. FRIEDMANN (ed.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, S. 119–134.

Mensch entscheidend in das Verhältnis zur Anderheit getreten; und das Grundgebilde der Anderheit [. . .] ist das öffentliche Wesen“.¹⁵

Buber versteht diesen Einwand gegen den „Durchdenker des Christentums“ als eine ausdrücklich jüdische Anfrage. Denn Bubers Zustimmung zu bzw. seine Kritik an Kierkegaard sind für ihn genau durch diese Grenze geschieden. Kierkegaards Denken steht bei Buber also zunächst für eine in gewisser Hinsicht jüdische Glaubenserfahrung – dann aber für dessen fragwürdige, christliche Überbietung. Gleich auf den ersten Seiten von *Die Frage an den Einzelnen* heisst es: Kierkegaards Allein-Stehen-vor-Gott sei „abrahamisch [. . .] –, und es ist christisch“.¹⁶ Wohlgermerkt: „christisch“, nicht christlich, d. h. gut ‚jesuanisch‘, aber nicht ‚paulinisch‘.¹⁷ Kierkegaard wiederhole einerseits „das uralte, mißbrauchte, entweihte, zerschlissene, unantastbare: dem Herrn gehorchen“.¹⁸ Aber die paradoxe Kierkegaardsche Zuspitzung, der Einzelne lasse sich wesentlich nur mit Gott ein, diese Spezifizierung einer besonderen Andersheit Gottes *neben* dem und sogar in Rivalität zum anderen Mitmenschen bilde die entscheidend christliche Differenz.¹⁹ Kierkegaard binde damit die Aufgabe, ein Einzelner zu werden, an einen höchsten Massstab, von dem er selber immer wieder zugibt, ihm nicht zu entsprechen. Dies mache „die Paradoxie der christlichen Aufgabe“²⁰ aus.

¹⁵ M. BUBER, *Das dialogische Prinzip*, S. 232. In dieser Hinsicht ergiebig wäre auch Bubers Buch *Das Problem des Menschen*, Heidelberg 1954, wo er im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit Heidegger immer wieder auf Kierkegaards Einfluss auf die Anthropologie der Gegenwart zu sprechen kommt. Obwohl er Kierkegaard das Bestreben nach „Verwirklichung und Verleiblichung des Glaubens“ (S. 92) bescheinigt, stünde dieser doch auch für die verhängnisvolle individualistische Tendenz der modernen Anthropologie. Kierkegaard sei einer der „großen Einsamkeitsdenker des Christentums“ (S. 122) gewesen. Besonders bezeichnend für Bubers Sicht auf diese Tendenz sind die Schlusssätze seines Heidegger-Kapitels: „Als ich in meiner Jugend Kierkegaard kennenlernte, habe ich den Menschen Kierkegaards als den Menschen am Rande empfunden. Aber der Mensch Heideggers ist ein großer, entscheidender Schritt von Kierkegaard aus auf den Abgrund zu, wo das Nichts beginnt“ (S. 126). Denn: „In der Welt Kierkegaards gibt es ein Du zum anderen Menschen, das mit dem Wesen selbst gesprochen wird, wenn auch nur, um diesem Menschen [. . .] zu sagen, warum man auf das wesentliche Verhältnis zu ihm verzichtet hat; in der Welt Heideggers gibt es kein solches Du, kein wahrhaftes, von Wesen zu Wesen, mit dem ganzen eigenen Wesen gesprochenes Du“ (S. 111).

¹⁶ M. BUBER, *Das dialogische Prinzip*, S. 203–204.

¹⁷ Zu Bubers Verständnis des ‚Jesuanischen‘ und des ‚Paulinischen‘ vgl. M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, Gerlingen 1994, besonders S. 58–120.

¹⁸ M. BUBER, *Das dialogische Prinzip*, S. 212.

¹⁹ Bubers Kommentar: „Kierkegaard, der um die ‚Gleichzeitigkeit‘ mit Jesus bemühte Christ, spricht hier seinem Meister zuwider“ (M. BUBER, *Das dialogische Prinzip*, S. 217). Kierkegaard würde dieser Interpretation freilich nicht zustimmen.

²⁰ M. BUBER, *Das dialogische Prinzip*, S. 213.

Das Pathos des Kierkegaardschen Denkens lebe von dieser ‚Abstossung‘, von diesem Postulat eines unerreichbaren ‚Engpasses‘. Im Interesse eines solchen Sprungs komme es zur Forderung eines gewaltsamen Bruchs mit der Sphäre, die bisher den Ort der Gottesbegegnung verbürgte. Sein Denken komme von der „Religion als Spezifizierung“²¹ nicht los.

Diese Gegenüberstellung einer jüdischen und einer christlichen Glaubensweise, die hier nur leise anklingt, ist bekanntlich in dem berühmten Buch *Zwei Glaubensweisen* ausführlich dargelegt, und zwar mit Hilfe von deutlich Kierkegaardianischen Kategorien! Das, was Buber dort als das spezifisch Christliche (re)konstruiert, erinnert stark an Kierkegaard.²² Demnach bestünde die christliche *Pistis* im Gegensatz zur jüdischen *Emuna* nicht nur in jenem „vertrauenden Beharren“ im Kontakt mit dem führenden und bundschliessenden Herrn.²³ Sondern bei der christlichen *Pistis* geht es vor allem um eine *Wende*. „Die Christenheit *beginnt* als Diaspora und Mission.“ Der Glaubende ist hier „primär ein Einzelner“, und die Gemeinschaft entsteht als „Verband der bekehrten Einzelnen“.²⁴ „An den zu Bekehrenden tritt Forderung und Weisung, das zu glauben, was er nicht in der Kontinuität, nur im Sprung zu glauben vermag“.²⁵ Die *Pistis* sei daher im Gegensatz zur *Emuna* wesentlich ein „Glauben, daß [. . .]“. Es geht um ein „Fürwahrhalten des bisher nicht für wahr, ja für absurd Gehaltenen, und es gibt keinen anderen Zugang“²⁶ zu diesem Glauben. An diesem Fürwahrhalten entscheidet sich das ganz *persönliche* – weil an die Entscheidung des Einzelnen gebundene – Heil.²⁷ Buber scheint sich hier nicht nur an seiner Paulus-Lesart zu orientieren, sondern vor allem an einer Kennzeichnung des Christlichen, die massgeblich auf Kierkegaard zurückgeht.

²¹ M. BUBER, *Das dialogische Prinzip*, S. 227.

²² Natürlich hängt dies auch mit der starken Orientierung Bubers an Bultmanns *Theologie des Neuen Testaments* zusammen – die *ihrerseits* stark von einer Kierkegaardschen Sicht auf das Christliche geprägt ist.

²³ M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, S. 12.

²⁴ M. BUBER, *Das dialogische Prinzip*, S. 11.

²⁵ M. BUBER, *Das dialogische Prinzip*, S. 13.

²⁶ M. BUBER, *Das dialogische Prinzip*, S. 13.

²⁷ Vgl. dazu auch in *Der Weg des Menschen. Nach der chassidischen Lehre*, Heidelberg 1962, S. 40: „Dies ist ja einer der Hauptpunkte, an denen sich das Christentum vom Judentum geschieden hat: daß es für jeden Menschen sein eigenes Seelenheil zum höchsten Ziele machte. Für das Judentum ist jede menschliche Seele ein dienendes Glied in der Schöpfung Gottes, die durch das Werk des Menschen zum Reiche Gottes werden soll; so ist denn keiner Seele ein Ziel in ihr selbst, in ihrem eigenen Heil gesetzt.“

Und überraschenderweise bringt gerade Kierkegaard Bubers Schema des „zwiefältigen Glaubens“ auch wieder durcheinander. Zum Ende des Buches kommt Buber zweimal direkt auf Kierkegaard zu sprechen. Buber zitiert folgende Tagebuchnotiz Kierkegaards: „Vater im Himmel, es ist doch nur der Augenblick des Schweigens in der Innerlichkeit des Miteinanderredens, wenn ein Mensch in der Wüste verschmachtet, da er deine Stimme nicht hört.“²⁸ Buber konzidiert, dass dies bei Kierkegaard zwar von der persönlichen Existenz gesagt ist, aber in diesen Belangen sei zwischen der Situation der Person und der des Menschentums nicht zu scheiden. Dann aber könne man sagen: „Das Gebet Kierkegaards ist, trotz seinem großen Christusglauben, nicht paulinisch oder johanneisch, sondern jesuisch“²⁹ – d. h. gut „jüdisch“. Offenbar bewundert Buber bei Kierkegaard eine andere, „nicht-paulinische“³⁰ Art und Weise, die „unerlöste Konkretheit der Menschenwelt in all ihren Schrecken“³¹ wahrzunehmen. Anstatt sich in eine individuelle *Erlösung* zu flüchten, hält Kierkegaard fest am Schweigen Gottes. Buber fügt hinzu: „wie es die unerlöste Judenseele pausenlos getan hat“.³² Kierkegaards Christusglauben ist offen dafür, eine typisch jüdische Erfahrung von Wirklichkeit auszuhalten und auszudrücken. Wie ein in der „verfinsterten Welt umirrende[r] Spätling“³³ bekennt er mit Deuteriojesaja „Wohl, du bist ein Gott, der sich verbirgt, Gott Israels, Heiland!“ (Jes 45,15). Die Rede ist von der *Gottesfinsternis*, für die Kierkegaard ein Vorbote gewesen sei. Auf der letzten Seite kommt Buber noch einmal auf ihn zu sprechen. Die „Krisis“ dieser Zeit der Gottesfinsternis besteht darin, dass das „Heilsgut des Christentums“, nämlich „die erlöste Seele“, in Gefahr geraten ist. In dem Masse, wie sich der Lebensbereich der Person nicht mehr gegen die Bestimmungsmacht des öffentlichen Wesens behaupten könne, werde das Wesen des

²⁸ Zitiert in: M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, S. 176.

²⁹ M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, S. 177.

³⁰ Das Zitat wird eingeleitet: „Daß es einen nichtpaulinischen Ausblick, also einen der Signatur des Zeitalters überlegenen, gibt, hat schon vor einem Jahrhundert eben Kierkegaard ausgedrückt, als er in sein Tagebuch ein Gebet schrieb, in dem es heißt: [...]“ (M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, S. 176). Bubers Interpretation Kierkegaards als „nicht-paulinisch“ scheint jedoch wenig überzeugend. Auf jeden Fall würde sich Kierkegaards Verständnis des Paulus überhaupt nicht mit ihr in Einklang bringen lassen.

³¹ M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, S. 176.

³² M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, S. 176.

³³ M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, S. 178. Diese Formulierung bezieht sich zwar unmittelbar auf Kafka. Im Textzusammenhang tritt aber die Parallelisierung Kierkegaards und Kafkas deutlich zutage.

christlichen Glaubens als Problem empfunden: „Das hat Kierkegaard vor hundert Jahren hart und klar erkannt, ohne aber die Ursachen hinreichend zu würdigen und den Herd der Krankheit aufzuzeigen. Es geht um das Mißverhältnis zwischen Heiligung des Einzelnen und der hingenommenen Unheiligkeit seiner Gemeinschaft, das sich mit Notwendigkeit auf die innere Dialektik der Menschenseele überträgt. Das Problem, das sich hier erhebt, weist auf die angestammte Aufgabe Israels hin – und auf dessen Problematik“.³⁴ Bubers Verhältnis zu Kierkegaard folgt damit der Maxime, die er Juden und Christen überhaupt zuweist: Sie hätten „einander Ungesagtes zu sagen und eine heute kaum erst vorstellbare Hilfe einander zu leisten“.³⁵

Emil L. Fackenheim: Furcht und Zittern, ein Jude zu sein

Einen wesentlich kritischeren Blick auf Kierkegaard in Bezug auf dessen Verhältnis zum jüdischen Denken wirft der jüdische Theologe und Philosoph Emil L. Fackenheim.³⁶ Kierkegaards kompromissloser Individualismus, so heisst es dort programmatisch, stehe in einem deutlichen Kontrast zum jüdischen Glauben. „Can a Jew find comfort in Kierkegaard’s Abraham?“³⁷ Fackenheim würde dies bestreiten.

Fackenheim liest *Furcht und Zittern* als eine Auseinandersetzung Kierkegaards mit Kants Pflichtbegriff. Aber auch wenn Kierkegaard den abrahamitischen Glauben gegenüber Kants Angriffen zu rehabilitieren versucht, so müsse man doch eher sagen, dass Kant die interessanteren Fragen an das Judentum stellt.³⁸ Zwar verwirft Kant rigoros jedes Recht Abrahams, sich auf ein göttliches Gebot zum Opfer zu berufen. Aber Kierkegaards Lobrede auf Abraham kann einen modernen Juden genauso wenig trösten. Nicht inwiefern die Gottesbeziehung das (moralische) Gesetz suspendiert, ist das jüdische Problem, sondern inwiefern das Gesetz, d.h. die Kantische Moralität, gleichzeitig als offenbart gedacht werden könne.³⁹ Dass die *Akedah* keine gegenwärtige Möglichkeit gläubigen, d.h. gesetzestreuen, jüdischen Lebens bilden kann, ist – so wie bei Kant – auch Fackenhaims tiefe Überzeugung.

³⁴ M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, S. 182–183.

³⁵ M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, S. 183.

³⁶ E. FACKENHEIM, *Encounters between Judaism and modern Philosophy. A Preface to Future Jewish Thought*, New York 1973. Zur Kierkegaard-Interpretation von Fackenheim vgl. W.A. SHEARSON, *The Fragmented Middle. Hegel and Kierkegaard*, in: L. GREENSPAN / G. NICHOLSON (ed.), *Fackenheim. German Philosophy and Jewish Thought*, Toronto usw. 1992, S. 64–89, hier S. 64ff.

³⁷ E. FACKENHEIM, *Encounters*, S. 35.

³⁸ Vgl. E. FACKENHEIM, *Encounters*, S. 37.

³⁹ Vgl. dazu E. FACKENHEIM, *Encounters*, S. 37–53.

Abrahams ‚Lohn‘: die Gabe der Tora

Kierkegaards Lob Abrahams steht, nach Fackenheim, in einem deutlichen Kontrast fast zur gesamten jüdischen Tradition. Ich formalisiere drei Aspekte dieses Gegensatzes, die sich in gewisser Hinsicht mit Bubers Anfragen decken:

1. Der Gegensatz beginne schon dort, wo Kierkegaard den grössten Wert auf die *Einsamkeit* des Glaubensritters legt. Die Tora dagegen verbindet gerade die Mitglieder der Bundesgemeinschaft miteinander. Selbst der Abraham der Midraschim ist nicht gänzlich allein. Er muss kommunizieren, und er tut dies im Midrasch tatsächlich: vor allem mit Isaak.⁴⁰
2. Warum ist der Kierkegaardsche Abraham gehorsam? Fackenheim zitiert folgende Passage aus *Furcht und Zittern*: „Um Gottes willen und in Eins damit um seiner selbst willen. Um Gottes willen tut er es, weil Gott diesen Beweis seines Glaubens heischt, um seiner selbst willen tut er es, um den Beweis zu führen.“⁴¹ *Um seiner selbst willen*: Nach Fackenheim gibt es keine Passage, die jeder Form von jüdischer Religiosität fremder sein könnte. Für den midraschischen Abraham könne der „Zweck“ der Prüfung niemals eine private Angelegenheit zwischen ihm und Gott sein. Unter keinen Umständen könne es um sein *eigenes* Seelenheil dabei gehen: „Again under no circumstances, for he who was to die contented in the knowledge that Isaak would live could not possibly cherish his own soul above his son’s life. [...] any Jewish Abraham to be left without knowledge of a purpose is far better than to be given *this* purpose“.⁴²
3. Was ist also Abrahams ‚Lohn‘? Für Kierkegaard sei dies ein Geschehen allein zwischen Abraham und Gott. Im Midrasch hingegen betrifft Abrahams Gehorsam alle zukünftigen Generationen Israels und in eschatologischer Hinsicht sogar alle Völker. Er zitiert einen Midrasch, wo Gott Abraham erklärt: *Es war mein Wunsch, daß die Welt erfahren sollte, daß ich nicht ohne Grund dich erwählt habe aus allen Nationen. Nun gibt es das Zeugnis unter den Menschen, daß du Gott gefürchtet hast.*⁴³ Der ‚Lohn‘ Abrahams ist Gottes Bund mit Israel. Und dies bedeutet nichts anderes als die Gabe der Tora.

⁴⁰ Vgl. E. FACKENHEIM, *Encounters*, S. 65.

⁴¹ S. KIERKEGAARD, *Furcht und Zittern*, S. 64.

⁴² E. FACKENHEIM, *Encounters*, S. 65.

⁴³ Zitiert bei E. FACKENHEIM, *Encounters*, S. 65.

Von daher löst sich für Fackenheim der Widerspruch zwischen dem absoluten Verbot der Tora zu töten und dem Zeugnis von Abraham: für den Midrasch sind diejenigen, die die Tora halten, also diejenigen, die Abraham *nicht* folgen, Kinder Abrahams. Für Kierkegaard dagegen sei *jeder* Gläubige ein potentieller Abraham, sei er Kind Abrahams, indem er handelt wie jener.

„For Kierkegaard, the ethical is actually suspended in the *Akedah*, and potentially suspended for every knight of faith after Abraham. In Judaism, the Torah ends the possibility of any such suspension [. . .]. In short, whereas Kant bids Jewish thought to reject even the original *Akedah*, Kierkegaard demands of Jewish thought the eternal perpetuation of its possibility. Whereas Kant will not let the Torah rest on Abraham's merit, Kierkegaard would rob us of the Torah, which forbids child sacrifice“.⁴⁴

Warum also achtet ein Jude Abraham – wenn er auch jedes *gegenwärtige* Kindsoffer für verboten hält? Weil die *Akedah* steht für die immer wieder neu in Kraft gesetzte Gabe der Tora: dafür, dass durch sie alle nur ‚menschlichen‘ Werte in Frage gestellt werden bei gleichzeitiger Anerkennung, dass gewisse Dinge nicht länger in Frage stehen – um auf diese Weise die wahre Humanität zu empfangen.⁴⁵ Für den jüdischen Glauben gilt: „The *Akedah* is present for him as a past, perpetually reenacted and superseded“.⁴⁶

Das Ende des Martyriums

Nun gibt es allerdings auch jene andere Überlieferung in den rabbinischen Quellen, die die bisher vorgetragene Deutung noch nicht erfasst: Die *Akedah* wurde sehr wohl auch verstanden als *gegenwärtige Realität*, als Urbild des (jüdischen) Martyriums zur *Heiligung des Namens* (*Kiddush Haschem*). Und diese scheint auf den ersten Blick Kierkegaard wesentlich näher zu kommen. Fackenheim fragt daher mit Bezugnahme auf derartige rabbinische Texte: Sollen wir jene jüdischen Märtyrer also als „Kierkegaardsche Glaubensritter“ verstehen?⁴⁷ Doch auch dies bestreitet Fackenheim. Das jüdischen *Kiddush Haschem* liesse sich in den Kategorien von Kierkegaards Denkens gerade nicht erfassen.

Als Beispiel nimmt er Kierkegaards Text „Hat ein Mensch das Recht, sich für die Wahrheit totschiagen zu lassen?“. Dieser Text spricht, trotz seines allgemeinen Titels, ausschliesslich von einem *christlichen* Martyrium.

⁴⁴ E. FACKENHEIM, *Encounters*, S. 63.

⁴⁵ E. FACKENHEIM, *Encounters*, S. 70.

⁴⁶ E. FACKENHEIM, *Encounters*, S. 70.

⁴⁷ E. FACKENHEIM, *Encounters*, S. 71.

Juden kommen in diesem Text gar nicht vor, höchstens als diejenigen, die Christus getötet haben.⁴⁸ „But, for all this, are his reflections on Christian martyrdom relevant to Jewish martyrdom? They are not. [...] For the Jewish situation they are without substance and relevance“.⁴⁹ Warum? Kierkegaards Überlegungen kreisen um die Frage, ob ein gegenwärtiger Christ dem *anderen Christen* gegenüber das Recht hat, eine Auseinandersetzung um die Wahrheit unter Einsatz seines Lebens zu führen. Aber hatten die jüdischen Märtyrer, so fragt Fackenheim, eine solche Wahl?

„They were being singled out, and had the choice only between faithfulness unto death and total apostasy. In choosing death, did they witness to ‘absolute Truth’ against total falsehood? Although given every reason to consider christianity false, they made no necessary judgement about the Christianity of Christians but only about their own Judaism: they must remain faithful to the divine-Jewish covenant. Could each person choose as an individual? They were singled out as a community, with fathers facing a necessity never dreamt of by Kierkegaard – that of choosing with and in behalf of their children“.⁵⁰

Lediglich Kierkegaards Frage, ob ein Mensch nicht überhaupt schon dadurch Gott versuche, *dass* er seinen Tod wolle, dass er ihn akzeptiert zugunsten der Wahrheit, scheint Fackenheim für Juden anwendbar. Und hierbei wendet er sich nun auch entschieden gegen jede Verklärung des jüdischen *Kiddusch Hashem*. Nach Auschwitz ist diese Deutung der *Akedah* nicht mehr erlaubt. Jüdisches *Überleben* steht über allem anderen Gehorsam: „Jewish life is more sacred than Jewish death, even if it is for the sanctification of the divine name“.⁵¹ Darin vernimmt Fackenheim „die gebietende Stimme von Auschwitz“. Durch Auschwitz sei „wenn nicht die christliche, so doch die jüdische Verherrlichung des Martyriums von Grund auf erschüttert – vielleicht für immer. Bemerkung dazu: „Dies steht im Gegensatz zu Sören Kierkegaards *Furcht und Zittern*“.⁵²

⁴⁸ Vgl. dazu S. KIERKEGAARD, Zwo kleine ethisch-religiöse Abhandlungen, in: S. KIERKEGAARD, *Kleine Schriften 1848–49* (Gesammelte Werke, Abt. 21/23) Gütersloh 1984, S. 86.89 und öfter.

⁴⁹ E. FACKENHEIM, *Encounters*, S. 74.

⁵⁰ E. FACKENHEIM, *Encounters*, S. 75.

⁵¹ E. FACKENHEIM, *Encounters*, S. 77.

⁵² E. FACKENHEIM, Die gebietende Stimme von Auschwitz, in: M. BROCKE/H. JOCHUM (ed.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, Gütersloh 1993, S. 73–110, hier S. 84.

Furcht und Zittern nach Auschwitz

Fackenheim liest Kierkegaard *nach Auschwitz*. Ähnlich wie Buber, wie Levinas und viele andere ist er davon überzeugt, dass ein Denken in den Bahnen Kierkegaards – denn er geht nicht so weit, dies mit dem christlichen Glauben überhaupt gleichzusetzen⁵³ – zu einer gefährlichen Destruktion der Moral und Humanität führt, dass das Christentum Kierkegaards nicht wirklich in der Lage ist, die Humanität Gottes zu bezeugen. Er verweist dabei auf die Figuren in Kierkegaards Denken, die auch schon Buber kritisierte: die scheinbare Loslösung der Gottesbeziehung von der Tora, der Individualismus in der Heilszusage, das Bestehen auf einem ‚Glauben, dass ...‘ im Bezeugen der Wahrheit.

Aber andererseits ist auch Fackenhaims Argumentation stärker an Kierkegaard orientiert, als es bisher den Anschein hat. Eigentümlicherweise wird gerade die jüdische Existenz nach Auschwitz von Fackenheim wieder in starker Anlehnung an Kierkegaard beschrieben. So liest man etwa an gleicher Stelle auch: „Sören Kierkegaards ‚Glaubensritter‘ sah sich gezwungen, auf dem Weg, der Abraham zum Berg Moria führte, wo Isaaks Opferung stattfinden sollte, nachzufolgen. Ein Jude von heute ist gezwungen, dem Weg zu folgen, der seine Brüder nach Auschwitz führte. [...] Ihn wieder zu begehen bedeutet, den Tod zu durchleben“.⁵⁴ Nur aus einer solchen wesentlichen Trauer heraus könne auch jüdisches Leben gewählt werden. Die Juden seien durch diese gebietende Stimme von Auschwitz auf besondere Weise *ausgesondert*.⁵⁵ Dieses Leben ist ständig von einem *Wahnsinn*⁵⁶ bedroht. Jüdischer Existenz ist es geboten, auf „einsamen Posten“⁵⁷ auszuharren und Zeuge zu sein vor den Völkern: „Der Jude nach Auschwitz ist ein Zeuge für das Ausharren. Er ist durch Widersprüche ausgesondert, die in der Welt nach dem Holocaust weltweite Widersprüche geworden sind“.⁵⁸ Fackenheim stellt sein ganzes Nachdenken unter die Frage: „Aber könnte es nicht sein, daß aus gutem Grund Furcht und Zittern und ein erdrückendes Gefühl der außerordentlichen fürchterlichen Verantwortung für vier Jahrtausende jüdischen Glaubens es sind, die das jüdische theologische Denken wie Hiob in Schweigen verharren ließen und uns davon abhalten, jetzt, da es unvermeidlich

⁵³ „Kierkegaard uncompromising individualism clearly contrasts with the Christian as well as the Jewish faith“ (E. FACKENHEIM, *Encounters*, S. 36).

⁵⁴ E. FACKENHEIM, *Die gebietende Stimme*, S. 102.

⁵⁵ E. FACKENHEIM, *Die gebietende Stimme*, S. 97.

⁵⁶ E. FACKENHEIM, *Die gebietende Stimme*, S. 104.

⁵⁷ E. FACKENHEIM, *Die gebietende Stimme*, S. 104.

⁵⁸ E. FACKENHEIM, *Die gebietende Stimme*, S. 107.

geworden ist zu sprechen, uns voller Anmassung in Dinge einzumischen, vor denen wir eine heilige Scheu empfinden?“⁵⁹

Fackenheims Theologie ist durchaus auch als ein Gespräch mit Kierkegaard zu lesen. Jüdischer Glaube – und im besonderen: nach Auschwitz – findet sich in einer ganz ähnlichen Situation vor wie der, von der die Kierkegaardschen Begriffe Verantwortung, Zeugnis, das Leben auf vorgeschobenem Posten und Glauben in *Furcht und Zittern* Rechenschaft ablegen wollen. Fackenheim hat diese Nähe von jüdischem Denken und einem Kierkegaardschen Existentialismus an anderer Stelle nachdrücklich unterstrichen: „To look for a Jewish existentialism is nothing more than to take Kierkegaard’s insight seriously“.⁶⁰ Ein existentialistischer Denker ist kein Mensch-im-Allgemeinen. Er wiederholt und durchlebt damit alle Paradoxien der jüdischen Partikularität. Wenn ein Jude Kierkegaard liest, könnte sich somit folgende Situation ergeben: „indeed, that he will heed the general existentialist maxim, and test in the light of his Jewish particularity any universal that might come on the scene and challenge it. Such a testing might well spell the end of that long tutelage of modern Jewish to modern philosophical thought [. . .]. Its effect might be to liberate Jewish thought for a task awaiting it in the modern world“.⁶¹

Emmanuel Levinas: Der „Kierkegaardsche Gott“ als eine Weise der Wahrheit

Interessanterweise kommt auch der jüdische Philosoph und Talmud-Ausleger Emmanuel Levinas, wenn es um die Gegenüberstellung von jüdischer und christlicher Denkweise geht, mit grosser Regelmässigkeit und Selbstverständlichkeit auf Kierkegaard zu sprechen.⁶² Und auch bei Levinas geht es dabei um ein ‚Denken nach der Schoa‘,⁶³ das Anfragen an *den christlichen*

⁵⁹ E. FACKENHEIM, Die gebietende Stimme, S. 80.

⁶⁰ E. FACKENHEIM, *Encounters*, S. 201.

⁶¹ E. FACKENHEIM, *Encounters*, S. 202.

⁶² Levinas hat sein ursprünglich sehr kritisches Verhältnis zu Kierkegaard in zwei kleinen Texten aus dem Jahre 1963 und 1966 näher formuliert, vgl. E. LEVINAS, *Noms propres*, Paris 1976, S. 77–87 bzw. 88–92. Zur Interpretation dieser Texte, die eine eigene Auslegung der „Bindung Isaaks“ bieten, sei auf die in der Anm. 2 erwähnte Arbeit *Lässt sich Glauben wiederholen?*, S. 132–140 verwiesen. Vgl. dazu M. J. FERREIRA, Asymmetrie and Self-Love: The Challenge to Reciprocity and Equality, in: *Kierkegaard Studies: Yearbook* 1998, S. 41–59.

⁶³ Vgl. W. STEGMAIER, Ethischer Widerstand. Zum Anfang der Philosophie nach der Schoa im Denken von Emmanuel Levinas, in: *Trumah* 6 (1997), S. 37–59.

Denker Kierkegaard richtet. Man kann dies besonders gut an Levinas' Aufsatz „Rätsel und Phänomen“ ablesen.⁶⁴

Gott incognito

Levinas' Ausgangspunkt ist seine Grundthese, dass die Philosophie als „vernünftige Rede“ ausgerichtet sei auf das, was sich zeigt, „infolgedessen auf die Gegenwart“:⁶⁵ Philosophie ist Seinsverständnis oder Ontologie oder Phänomenologie. Demgegenüber füge sich die Rede vom ‚Sein‘ Gottes niemals in die Struktur phänomenologischen Denkens. Gott tritt in Erscheinung, „ohne zu erscheinen“.⁶⁶ Das Denken des Glaubens hat es mit einem „Rätsel“ zu tun, das die vernünftige Rede „verwirrt“, ohne in eine neue Ordnung aufgenommen werden zu können. Ein Rätsel, das nur auf eine Weise gesagt werden kann, die zugleich den Rückzug des Gesagten bestätigt. Ein solches Denken denkt einen Gott, „der im Exil“⁶⁷ ist, der um meine Anerkennung nachsucht und „dennoch zugleich das *Inkognito*“⁶⁸ wahrt. Sich in der Armut der Exilierten zu zeigen heisst, den Zusammenhalt des Universums zu sprengen, ohne sich in ihm einzureihen. Gott ist *absolut störend*.

An dieser Stelle nun kann sich Levinas offenbar ohne Vorbehalte auf Kierkegaard beziehen.⁶⁹ Der „kierkegaardsche Gott“ scheint weitestgehend der von Levinas gesuchten neuen *Modalität des Denkens* zu entsprechen. Kierkegaards Begriff von Offenbarung kreise ebenfalls um dieses *Incognito* einer Wahrheit, die im Namen der ‚vernünftigen Rede‘ verfolgt wird.

„Der Gott, der gesprochen hat, hat nichts gesagt, ist incognito vorübergegangen; alles im Lichte des Phänomens widerlegt, dementiert, verdrängt, verfolgt ihn. Der kierkegaardsche Gott, der sich nur offenbart, um verfolgt

⁶⁴ E. LEVINAS, Rätsel und Phänomen, in: E. LEVINAS, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg, München ²1987, S. 236–260. Vgl. M. Westphals Kommentar dieses Textes, der ihn als den am meisten „Kierkegaardianischen“ von allen Levinas-Aufsätzen bezeichnet: M. WESTPHAL, The Transparent Shadow: Kierkegaard and Levinas in Dialog, in: M. J. MATUŠTIK / M. WESTPHAL (ed.), *Kierkegaard in Post-Modernity*, Indiana 1995, S. 265–282.

⁶⁵ E. LEVINAS, Rätsel und Phänomen, S. 236.

⁶⁶ E. LEVINAS, Rätsel und Phänomen, S. 246.

⁶⁷ E. LEVINAS, Rätsel und Phänomen, S. 245.

⁶⁸ E. LEVINAS, Rätsel und Phänomen, S. 246.

⁶⁹ Westphal sieht in Levinas' Vorgehen eine deutliche Analogie zu Kierkegaards Strategie in den *Philosophischen Brocken*: Beiden geht es darum, das *Andere* des philosophischen Diskurses von Platon bis Hegel zu denken. Levinas' ‚Rätsel‘ ist wie Kierkegaards ‚Paradox‘ das, was ein Denken als *Anamnesis* ausgeschlossen hat. Interessanterweise findet Levinas dieses Ausgeschlossene in der jüdischen Tradition, während Climacus gerade auf die Inkarnationschristologie rekurriert.

und verleugnet zu werden, der sich nur offenbart in dem Maße, in dem er fortgejagt wird, dergestalt, daß die Subjektivität, verzweifelt in ihrer Einsamkeit, in der diese unbedingte Demut sie läßt, gerade der Ort selbst der Wahrheit wird – der kierkegaardsche Gott ist nicht nur Träger gewisser Attribute der Demut, sondern eine Weise der Wahrheit; diese Wahrheit wird nicht bestimmt durch das Phänomen, durch Gegenwart und Gleichzeitigkeit; sie mißt sich nicht an der Gewißheit. Es ist eine Wahrheit, die nicht auf das Phänomen zurückgeführt werden kann. Daher ist sie wesentlich für eine Welt, die nicht mehr zu glauben vermag, daß die Bücher über Gott die Transzendenz als Phänomen und das Ab-solute als Erscheinung bezeugen“.⁷⁰

Auf seine Weise unterstreicht also Levinas Kierkegaards *Aktualität*. Sein Denken sei wesentlich für eine bestimmte Erfahrung Gottes: und zwar angesichts von dessen Nicht-*Phänomenalität*, wie sie besonders im „moralischen Verhalten der Welt“⁷¹ offensichtlich ist. In vergleichbarer Weise kommt Levinas auch in dem Vortrag „Menschwerdung Gottes?“⁷² auf Kierkegaard zu sprechen. „Zweifellos ist Kierkegaard derjenige, der die von dem Thema der Demut Gottes vermittelte philosophische Vorstellung der Transzendenz am besten verstanden hat“.⁷³ Die verfolgte Wahrheit sei für ihn eben weit mehr als nur eine schlecht erforschte Wahrheit. Kierkegaards Denken stehe für die den Glauben kennzeichnende „positive Großzügigkeit der Ungewißheit“.⁷⁴ Von daher löse Kierkegaard es vorbildlich ein, was es bedeutet, den Gedanken der „Menschwerdung Gottes“ *philosophisch* ernst zu nehmen. Levinas wird diesbezüglich jedoch auch eine grundsätzliche Anfrage an Kierkegaard richten. Doch sind noch kurz weitere würdigende Aspekte über letzteren anzufügen.

Eigentlich ist es bemerkenswert, wie stark sich Levinas in „Rätsel und Phänomen“ an Kierkegaard anlehnen kann. Vor allem dessen Begriff der

⁷⁰ E. LEVINAS, Rätsel und Phänomen, S. 247.

⁷¹ E. LEVINAS, Rätsel und Phänomen, S. 237.

⁷² E. LEVINAS, Menschwerdung Gottes?, in: E. LEVINAS, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München 1995, S. 73–82.

⁷³ E. LEVINAS, Menschwerdung, S. 77.

⁷⁴ E. LEVINAS, Menschwerdung, S. 76. Vgl. dazu auch Levinas' Bezugnahme auf Kierkegaard in „Hermeneutik und Jenseits“ (enthalten in: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg, München 1988, S. 132–149), S. 147: Kierkegaard habe das Begehren philosophisch rehabilitiert. Im Gegensatz zu einem an der Befriedigung orientierten Denken erkennt Kierkegaard in der Unerfülltheit den positiven Ausdruck der Gottesbeziehung. „Er ist damit der erste Philosoph, der Gott denkt, ohne ihn von der Welt aus zu denken. [. . .] Das Begehren ist hier nicht ein Mangel.“

Subjektivität, dessen „Heilsegoismus“ an anderer Stelle von Levinas so scharf kritisiert wurde,⁷⁵ rückt jetzt ganz in den Horizont ein, in dem Levinas das „inspirierte Subjekt“ zu denken versucht.⁷⁶ Kierkegaard habe jene Subjektivität geahnt, die sich ganz der Verantwortung dem Anderen gegenüber verpflichtet weiß:

„Aber das Rätsel betrifft die Subjektivität, die allein seine Einflüsterung festzuhalten vermag [. . .], diese Einflüsterung, versucht man sie zum Gegenstand einer Mitteilung zu machen, wird so schnell dementiert, daß diese Ausschließlichkeit den Sinn einer Vorladung erhält, die allein ein Wesen von der Art einer Subjektivität vorrufen kann. Geladen, um vor Gericht zu erscheinen, zu einer unaufhörlichen Verantwortung aufgerufen – wogegen sich die Entbergung des Seins mit Wissen und vor den Augen der Allgemeinheit vollzieht – ist die Subjektivität der Partner des Rätsels und der Transzendenz, die das Sein verwirrt. [. . .] Hier bedarf es, wie wir gesagt haben, jemandes, der nicht mehr mit dem Sein verwachsen ist und der auf eigenes Risiko und auf eigene Gefahr hin dem Rätsel antwortet und die Anspielung aufnimmt: Es bedarf der Subjektivität, die allein ist, einzig, verschwiegen wie Kierkegaard sie geahnt hat.“⁷⁷

Inkarnation oder Messianismus

Allerdings fällt bei dieser Bezugnahme auf Kierkegaard auf, dass Levinas diesen „kierkegaardschen Gott“ ganz von seiner christologischen Begründung bei Kierkegaard abzukoppeln scheint oder diese zumindest wesentlich umdeutet. Levinas interessiert sich mehr für jene „formelle Idee einer Wahrheit“, die abgelöst wird vom christlichen „Heilsdrama“. Ausdrücklich heisst es: „Jenseits des Heilsdramas, das für Kierkegaard, den christlichen Denker, sich in der Existenz abspielte, die er fixiert und beschrieben hat, scheint uns sein eigentlich philosophisches Werk in der formellen Idee einer Wahrheit zu liegen, die im Namen der universal evidenten Wahrheit verfolgt wird, in der formellen Idee eines Sinns, der in einem Sinn verblaßt, eines Sinnes, der

⁷⁵ Vgl. E. LEVINAS, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg, München 1993 S. 444.

⁷⁶ Vgl. dazu E. DIRSCHER, Das inspirierte Subjekt bei Emmanuel Levinas – eine Inspiration für die christliche Theologie?, in: J. WOHLMUTH (ed.), *Emmanuel Levinas. Eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn usw. 1998, S. 163–174.

⁷⁷ E. LEVINAS, Rätsel und Phänomen, S. 253.256–257. Vgl. E. LEVINAS, *Zwischen uns*, S. 79ff.

also schon vorübergegangen ist und verjagt, der die *unverrückbare Gleichzeitigkeit* des Phänomens zerbricht“⁷⁸

Man wird hinzufügen müssen, dass dieses „jenseits“ nicht nur das Absehen von der theologischen Begründung zugunsten einer ‚rein philosophischen‘ Argumentation meint, sondern es geht Levinas um ein „jenseits“ zur *christlichen* Perspektive Kierkegaards. Nicht zufällig wird der Begriff der *Gleichzeitigkeit* im eben zitierten Satz hervorgehoben. Dieser Schlüsselbegriff für die kierkegaardsche Christologie wird offenbar für unvereinbar gehalten mit der Levinasschen *Diachronie*, die jede Beziehung zur Transzendenz Gottes bzw. zur Andersheit des Anderen prägt. Damit die Andersheit, die die Ordnung stört, nicht sogleich vereinnahmt wird, damit der Horizont des Jenseits tatsächlich offen bleibt, kommt bei Levinas alles darauf an, dass das ‚Erscheinen‘ Gottes bereits ‚Abwesenheit‘ ist. Das Sich-Losreißen von der Ordnung muss in einem ausserordentlichen Anachronismus dem Eintritt in die Ordnung *vorausgehen*. Es erfordert eine Vergangenheit, die quasi nie Gegenwart war. Das ist die Levinassche Denkfigur der *Spur*. Gottes Transzendenz entzieht sich jeder Gleichzeitigkeit. Also auch der von Kierkegaard geforderten?

Man könnte sich hier sehr wohl fragen, ob nicht auch Kierkegaards Dringen auf die *Gleichzeitigkeit mit Christus* einem ähnlichen Impetus folgt. Kierkegaards „Gleichzeitigkeit“ forderte ja gerade, die Erfahrung des *Incognito* Gottes in Christus, d. h. dessen Entzogenheit für jedes sich vergewissernde Wissen als gegenwärtige Erfahrung zu wiederholen. Es geht ihm darum, sich *in der Gegenwart der Entzogenheit Gottes*, die als solche den Glauben erst ermöglicht, auszusetzen. Der inkarnierte Gott bleibt auch bei Kierkegaard wesentlich ein „Geheimnis, durch das alles offenbar worden, jedoch im Geheimnis“,⁷⁹ eben ein „Rätsel“.⁸⁰ Die wahre „Gleichzeitigkeit mit Christus“ will also die wesentliche Entzogenheit Gottes gerade in seiner Offenbarung sicherstellen.

Genau hier aber scheint Levinas’ Anfrage an die Kierkegaardsche Lehre von der ‚Menschwerdung Gottes‘ anzusetzen. In einem Vortrag von Levinas, der den Titel trägt: „Menschwerdung Gottes“, heisst es: „Liest man Kierkegaard, so kann man sich sogar fragen, ob diejenige Offenbarung, die ihre Herkunft nennt, nicht dem Wesen der transzendentalen Wahrheit widerspricht, weil allein dadurch sie ihre machtlose Autorität gegen die Welt

⁷⁸ E. LEVINAS, Rätsel und Phänomen, S. 247.

⁷⁹ S. KIERKEGAARD, *Einübung im Christentum* (Gesammelte Werke, Abt. 26), Gütersloh ³1995, S. 137.

⁸⁰ S. KIERKEGAARD, *Einübung im Christentum*, S. 129.

behaupten würde. Man kann sich fragen, ob der wahre Gott jemals sein Inkognito lüften kann, ob die ausgesprochene Wahrheit nicht sogleich als nicht ausgesprochen erscheinen müßte [. . .]. Nicht die historische Gegenwart ist das rätselhafte Zwischen eines erniedrigten und transzendenten Gottes, sondern das Antlitz des Anderen.“⁸¹

Der ausgezeichnete ‚Ort‘ der Begegnung mit der Transzendenz Gottes, die sich jeder Aneignung durch das Denken der Immanenz entzieht, ist das Antlitz des Nächsten: „Ein Du schiebt sich zwischen das Ich und das absolute Es“.⁸² Und vielleicht käme so, scheint Levinas zu fragen, Kierkegaards Anliegen besser zu seinem Recht.

Ein Gott für Erwachsene

Es handelt sich hierbei letztlich um das, was Levinas als die eigentümlich jüdische Erfahrung des Glaubens der christlichen Theologie entgegensetzen versucht. Besonders gegenüber Kierkegaard – so als stünde er für *das* Paradigma des Christlichen – ist dies von Levinas immer wieder vorgebracht worden.

So z. B. in „Die Thora mehr lieben als Gott“, wo sich der Leser in demselben Zusammenhang bewegt, der auch Fackenheim's Kierkegaard-Lektüre leitete. Levinas schildert dort in eindrucklicher Weise, was für ihn Gottesglaube *nach Auschwitz* bedeutet. Im Anschluss an den (fiktiven) Bericht eines Überlebenden aus dem Warschauer Getto stellt er sich die Fragen: „Was bedeutet dieses Leid der Unschuldigen? Zeugt es nicht von einer Welt ohne Gott [. . .]?“ Aber jener Augenzeuge verspürt die Gewissheit Gottes „unter einem leeren Himmel mit neuer Kraft. Denn wenn er so allein existiert, dann deshalb, um auf seinen Schultern die ganze Verantwortung Gottes zu spüren. Es gibt auf dem Weg, der zu dem einen Gott führt, eine Station ohne Gott. [. . .] Ein Gott für Erwachsene manifestiert sich gerade durch die Leere des kindlichen Himmels. Es ist der Augenblick, da Gott sich von der Welt zurückzieht und sein Antlitz verhüllt“.⁸³ Levinas unterstreicht, dass es sich hierbei um einen „spezifisch jüdischen Sinn des Leidens“ handelt, das in keinem Augenblick den Wert „einer mystischen Buße für die Sünden der Welt gewinnt“.⁸⁴ Allerdings könnte man bei einem solchen Verständnis von Leiden durchaus auch an Kierkegaard denken. Und Levinas

⁸¹ E. LEVINAS, *Zwischen uns*, S. 79.

⁸² E. LEVINAS, *Zwischen uns*, S. 79.

⁸³ E. LEVINAS, Die Thora mehr lieben als Gott, in: E. LEVINAS, *Schwierige Freiheit*, S. 110.

⁸⁴ E. LEVINAS, Die Thora mehr lieben als Gott, S. 111.

scheint dies auch zu tun. Denn ganz unvermittelt hält er es für nötig,⁸⁵ genau diese Assoziation abzuweisen:

„Ist ein Gott möglich, der sein Antlitz verhüllt und als gegenwärtig innerlich erkannt wird? Handelt es sich um eine metaphysische Konstruktion, um einen paradoxalen *Salto mortale* nach Kierkegaards Geschmack? Wir meinen, daß sich darin im Gegenteil die besondere Physiognomie des Judentums äußert: das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen ist keine sentimentale Kommunion in der Liebe eines inkarnierten Gottes, sondern eine Beziehung zwischen Geistern vermittelt einer Belehrung, der Thora. Es ist gerade ein nichtinkarniertes Wort Gottes, das von einem lebendigen Gott unter uns zeugt. Das Vertrauen in einen Gott, der sich durch keine irdische Autorität kundtut, kann nur auf der inneren Evidenz und dem Wert einer Belehrung beruhen.“

Die Kennzeichnungen Kierkegaards bzw. des Christentums sind hier nicht im einzelnen zu diskutieren. Dass es sich für Kierkegaard um keine „sentimentale Kommunion“ handelt, sondern um Ärgernis und Wagnis, wenn er sich auf das Paradox des Gottmenschen bezieht, dass es in der Inkarnation gerade nicht um eine „irdische Autorität“, sondern um das *Inkognito* Gottes ging – das liesse sich leicht zeigen.

Viel entscheidender ist es aber, sich von Levinas – ähnlich wie von Buber und Fackenheim – auf bestimmte Motive hinweisen zu lassen, die Kierkegaard und vielleicht die christliche Theologie überhaupt noch einmal in einem neuen Licht erscheinen lassen. Und dazu könnte Levinas' Vorbehalt gegenüber dem Gedanken der Inkarnation auf jeden Fall gehören. Woran ihm dabei nämlich vor allem liegt, ist nicht nur die Frage, ob die Transzendenz Gottes in der Vorstellung der Inkarnation hinreichend gewahrt ist, sondern noch mehr die Frage, welche Rolle der oder die *Nächste* im Geschehen dieser inkarnations-theologisch vermittelten Gottesbeziehung spielt.

⁸⁵ Diese Abwehr Kierkegaards hat bei Levinas freilich etwas auffallend Schematisches. Immer wenn es darum geht, eine bestimmte Berührung mit christlichen Denkfikturen abzuweisen, fällt unvermittelt der Name Kierkegaard. So z. B. auch in dem Aufsatz „Ethik und Geist“ (1952), wo es um die Frage geht, ob das Judentum neben der blossen „jüdischen Moral“ nicht auch noch anderer, „religiöser Kategorien“ bedürfe. Levinas kürzt ab und fragt: „Kann demnach eine jüdische Erneuerung unter dem Zeichen des Irrationalen, des Numinosen, des Sakramentalen erfolgen? Denn eben dies sind die religiösen Kategorien, nach denen man für sich sucht. Wir brauchen eine eigene heilige Theresa! Kann man ohne Kierkegaard noch Jude sein? Glücklicherweise gab es den Chassidismus und die Kabbala! Keine Angst: man kann [. . .]“ (E. LEVINAS, *Schwierige Freiheit*, S. 11–20, hier S. 14).

Levinas' Einwand gegen Kierkegaard könnte man vielleicht wie folgt formulieren: Ein Gott, der sich als Inkarnierter präsentiere und in der Repräsentation *dieser* Inkarnation erfahren werde, erlaube letztlich eine intime dialogische Beziehung zwischen Gott und Mensch, aus der der Nächste ausgeschlossen bleibe. Levinas fordert dagegen: Religiöse Begriffe dürfen nicht verstanden werden als Aussagen über Gott oder über *mein* Verhältnis zu Gott, sondern sie sind erst konkret verstanden in der asymmetrischen Beziehung zwischen mir und dem Anderen.⁸⁶ Was bedeuten Begriffe wie „Offenbarung“, „Gnade“, „Heil“ usw. in diesem Sinne? Die Levinassche Pointe liegt demnach darin, dass es religiöse Begriffe nicht mit Aussagen über *den* Menschen zu tun haben, auch nicht über mich als Einzelnen, sondern über *mich in meiner Verpflichtung gegenüber der absoluten Andersheit des Nächsten*. In diesem Ereignis habe ich es mit Gott zu tun.⁸⁷ D. h.: Die Gottesbeziehung kann nie dazu herangezogen werden, mich *gegen* diese Andersheit zu versichern, sie zu relativieren. Der jüdische Messianismus – der die Vorstellung umfasst, dass man es in jedem Menschen mit dem (zukünftigen) Messias zu tun haben könnte – habe, nach Levinas, die Aufgabe, genau diese Situation zu beschreiben.

Kierkegaard. Die Juden. Die Dichter

„Alle Dichter sind Juden“ (Maria Zwetajewa)

Kierkegaards Denken ist ein Denken der Differenz. Es lebt von dem Ziehen einer imaginären Grenze zwischen dem „eigentlich Christlichen“ und seiner unangemessenen Verwirklichung in der bestehenden Christenheit. Und diese Differenz gibt sich von der ersten Tagebuchnotiz an bis hin ins Spätwerk auch die Benennung „jüdisch-christlich“. Ein Beispiel unter vielen: „Man täte in der Christenheit am richtigsten daran, daß man eine Anzahl Bethäuser erbaute, was in Hinsicht auf viele schon viel wäre, und daß man jüdische Frömmigkeit verkündigte – aber niemals Christi Namen nannte. Das ist meine ständige Behauptung: das bißchen Frömmigkeit, welches in der Christenheit da ist, ist jüdische Frömmigkeit [. . .]“.⁸⁸ Insofern ist Kierkegaard

⁸⁶ Vgl. dazu M. POORTHUIS, Die Bedeutung von Emmanuel Levinas für die Christologie, in: J. WOHLMUTH (ed.), *Emmanuel Levinas*, S. 201–214, hier S. 205.

⁸⁷ E. LEVINAS, *Zwischen uns*, S. 82.

⁸⁸ Pap. X² A 80, zitiert nach: S. KIERKEGAARD, *Gesammelte Werke. Die Tagebücher*. Übersetzt und herausgegeben von H. Gerdes, Düsseldorf, Köln 1962–1974. Band IV, S. 7.

zweifelloso ein typischer Repräsentant jener ‚Abstossungslogik‘, nach der sich das Christentum wesentlich als Abstoßung vom Judentum profiliert.⁸⁹ Mit allen Folgen bei seinen christlichen Lesern im 20. Jahrhundert.

Aber die hier besprochenen jüdischen Kierkegaard-Lektüren zeigen auch einen anderen Kierkegaard – und damit einher freilich auch ein anderes jüdisches Selbstverständnis als das von Kierkegaard unterstellte. Es gibt mehr Berührungen zwischen „den Juden“ und Kierkegaards Denken, als er zugeben würde. Und dies hängt vielleicht mit seiner Existenz als *Dichter* zusammen. Der frühe Kierkegaard hat dies zumindest geahnt. Bezeichnend scheint in diesem Zusammenhang eine Bemerkung aus den *Tagebüchern* von 1840 zu sein: „Es ist eine große Frage, in welchem Sinne man das jüdische Volk das erwählte nennt; es war vielmehr ein Opfer, welches die ganze Menschheit heischte; es mußte den Schmerz des Gesetzes und der Sünde durchgehen wie kein anderes Volk. Es war das auserwählte, im gleichen Sinne wie die Dichter usw. es oft sind, d. h. sie sind die Unglücklichsten“.⁹⁰

Könnte es nicht wirklich sein, dass jene „unglücklichsten Erwählten“ viel mehr dem *leidenden Wahrheitszeugen* und *Glaubensritter* ähnelten, denen Kierkegaard die höchste Verwirklichung des „Religiösen“ zuspricht? Und könnte man im Anschluss an dieses Zitat nicht auch fragen, ob der Zusammenhang zwischen der Dichterexistenz und dem Jüdischen mehr ist als eine bloss abseitige Erwägung? Vielleicht steht ‚das Jüdische‘ tatsächlich für eine bestimmte Weise der *Bezeugung des Unaussprechlichen*, die mit einer Art Dichterexistenz vergleichbar wäre, zu einem Leben mit und aus der ‚Schrift‘, welches jedoch in einem solchen Zeugnis für das Undarstellbare keinesweg eine Verfehlung des ‚Eigentlichen‘ erkennen würde.

Denn was heisst es, hier *mehr* zu wollen, mehr als dieses Geheimnis? Und wer hätte dies besser gewusst als Kierkegaard, der *Dichter* des Religiösen?

⁸⁹ Vgl. dazu F. MARQUARDT, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus dem Juden. Eine Christologie*. Band I, Gütersloh 1990, S. 176–177.

⁹⁰ Pap. III A 193, zitiert nach S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher*. Band I, S. 275.