

Joanna Nowotny

# »Kierkegaard ist ein Jude!«

Jüdische Kierkegaard-Lektüren  
in Literatur und Philosophie



Wallstein

Joanna Nowotny  
»Kierkegaard *ist* ein Jude!«



Joanna Nowotny

»Kierkegaard *ist* ein Jude!«

Jüdische Kierkegaard-Lektüren  
in Literatur und Philosophie

WALLSTEIN VERLAG

Die Druckvorstufe dieser Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

Das Werk erscheint unter der Creative Commons Lizenz  
Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitung 3.0 Deutschland  
(CC BY-NC-ND 3.0 DE)



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.

© Wallstein Verlag, Göttingen 2018  
[www.wallstein-verlag.de](http://www.wallstein-verlag.de)  
Vom Verlag gesetzt aus der Stempel Garamond  
Umschlaggestaltung: Susanne Gerhards, Düsseldorf,  
unter Verwendung der Umschlagabbildungen von  
Søren Kierkegaards »Furcht und Zittern«,  
Franz Kafkas »Ein Hungerkünstler«,  
Martin Bubers »Die Frage an den Einzelnen«  
sowie Franz Rosenzweigs »Der Stern der Erlösung«  
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co, Göttingen

ISBN 978-3-8353-3282-9

# Inhalt

1. Einleitung . . . . .	9
1.1 Fragestellung . . . . .	9
1.2 Kontexte, geschichtlicher Abriss und Forschungslage . . . . .	17
1.2.1 Der Wegbereiter Georg Brandes (1842–1927): Zwei Deutungsdispositive . . . . .	17
1.2.2 Kontexte und Forschungslage . . . . .	25
1.3 Struktur, Untersuchungszeitraum und Korpusselektion . . . . .	34
1.4 Methodologische Schlüsselbegriffe . . . . .	40
1.4.1 ›Grenzjuden‹, alternative Deutungsmuster von Religion und Rezeptionen nichtjüdischer Denker . . . . .	40
1.4.2 Ein zweistufiges Modell von Hypertextualität . . . . .	47
1.4.3 Problematisierung: Interpretation auf zweiter Stufe . . . . .	51
1.5 Leerstellen einer Rezeption. Kierkegaard über die Juden. . . . .	57
2. Theoretische Rezeption . . . . .	63
2.1 Kierkegaard im religiösen Diskurs der jüdischen Moderne . . . . .	63
2.1.1 Kierkegaard und die <i>akedah</i> . . . . .	66
2.1.2 Die jüdische Auslegungstradition. . . . .	72
2.1.3 Kierkegaard im (inter)religiösen Dialog . . . . .	78
2.1.4 Strategien der jüdischen Aneignung Kierkegaards: ›Das jüdische Denken‹ . . . . .	137

2.2	Implizit-produktive Rezeption: Kierkegaard und das Denken der Selbstwerdung bei Buber und Rosenzweig . . . . .	170
2.2.1	Gott oder kein Gott? Religiöse und areligiöse Deutungen der Selbstwerdung im 20. Jahrhundert . . . . .	170
2.2.2	Eine philosophiegeschichtliche Deutung: Kierkegaard als Denker des Konkreten in Rosenzweigs <i>Stern der Erlösung</i> . . . . .	173
2.2.3	Kierkegaard und Bubers dialogische Schriften . . .	180
2.2.4	Verfehlungen: Kierkegaard, Buber, Rosenzweig und die Typologien des ›falschen‹ Lebens . . . . .	190
3.	Literarische Rezeption Max Brod, Franz Kafka, Franz Werfel Zwischen Glaubenswunder und Verzweiflung . . .	207
3.1	Kierkegaard, Jude oder Christ? Max Brods religiös fundierte Kierkegaard-Rezeption . . .	214
3.1.1	»Kierkegaard lesen heißt [...]: die Schicksalsfrage an sich selbst stellen.« Max Brods intellektuelle Biographie und Kierkegaard-Studien . . . . .	214
3.1.2	Literarische Kierkegaard-Rezeption: <i>Stefan Rott oder Das Jahr der Entscheidung</i> (1931) . . . . .	228
3.1.3	Die Philosophie des Verzichts: Kierkegaard-Aneignungen in <i>Diesseits und Jenseits</i> (1947) und <i>Galilei in Gefangenschaft</i> (1948). . . . .	243
3.2	Exkurs: Brods und Schoeps lesen Kafka und Kierkegaard . . . . .	254
3.2.1	Religion als Negation . . . . .	257
3.2.2	Das doppelte <i>Schloss</i> . . . . .	262

3.3 Franz Kafka:	
Kierkegaards Typologien der Verzweiflung . . . . .	271
3.3.1 Kafkas Kierkegaard-Rezeption . . . . .	271
3.3.2 Abraham und wi(e)der Abraham: Religion und Variation . . . . .	276
3.3.3 Schreiben als Hinterlassenschaft . . . . .	288
3.3.4 Schon wieder Kierkegaard? Literarische Konstellationen . . . . .	292
3.3.5 Gewissen und Schuld . . . . .	303
3.3.6 Die Verzweiflung als Harren auf die Entscheidung	308
3.3.7 Zerstreuung und Sammlung . . . . .	322
3.3.8 Die Selbstwerdung und die Frau . . . . .	331
3.3.9 Schluss: Umformung und Parodie . . . . .	343
3.4 Franz Werfel: Angst und Verzweiflung, Schwindel und Verschlossenheit . . . . .	348
3.4.1 Franz Werfel und die Gretchenfrage . . . . .	348
3.4.2 <i>Geheimnis eines Menschen</i> (1927): Die Dämonie der Verschlossenheit . . . . .	358
3.4.3 <i>Die Hotelterppe</i> (1927) – Die »Höhe des Abgrunds« und Kierkegaards Angst . . . . .	367
3.4.4 <i>Eine blassblaue Frauenschrift</i> (1941) – Die »Krankheit des Todes« als potenzielles politisches Heilmittel . . . . .	375
4. Schlussbemerkungen Identifikation, Vermittlung und »erzählende« Philosophie . . . . .	387
5. Literatur. . . . .	397
5.1 Primärliteratur und Quellen . . . . .	397
5.2 Sekundärliteratur . . . . .	407
Dank . . . . .	425
Personenregister . . . . .	427



# 1. Einleitung

## 1.1 Fragestellung

Der US-amerikanische Rabbiner und Religionsphilosoph Milton Steinberg verfasste 1949 eine Streitschrift mit dem Titel *Kierkegaard and Judaism*. Sie beginnt mit einem Verweis auf die große und überraschende Bedeutung, die Søren Kierkegaard für Juden erlangt habe:

As a thorough Christian – or, as he would have put it, infinitely interested in becoming one – Søren Kierkegaard (1813–1855) addressed himself neither to Jews nor to Judaism. But they have overheard him. In part because they could not help it. [...] Jews are well advised to be on the alert for what they can learn not only about him but about themselves also.<sup>1</sup>

Der konservative Rabbiner Steinberg sah die jüdischen Kierkegaard-Lektüren als völliges Missverständnis und warf ihren Autoren vor, das durch und durch christlich-lutherische Denken Kierkegaards zu ignorieren. »Of his expositors [...] many have simply refused to take him at his word, some because they have come to him with special interests of their own, others because they were not themselves Christians«,<sup>2</sup> rügt Steinberg und findet starke Worte für oder eben gegen jüdische Leseweisen Kierkegaards: »[T]he distinctive points of Kierkegaard's position [...] are one and all, non-Jewish; indeed, so far as they go, they are the crucial issues at stake between [...] Judaism and [...] Christianity.«<sup>3</sup>

Steinberg protestiert aus einer jüdischen Warte vor allem gegen die Idee einer »teleologischen Suspension des Ethischen«, die Kierkegaard

1 Milton Steinberg: *Kierkegaard and Judaism*. In: The Menorah Journal 37,2 (1949), S. 163–180, hier S. 163f.

2 Ebd., S. 170.

3 Ebd., S. 174. Vgl. für eine historische Kontextualisierung von Steinbergs anti-Kierkegaard'scher Deutung der *akedah* und seiner kompletten Ablehnung der »teleologischen Suspension des Ethischen«: Louis Jacobs: *The Problem of the Akedah in Jewish Thought*. In: Robert Lee Perkins (Hg.): *Kierkegaard's Fear and Trembling: Critical Appraisals*: University of Alabama Press, 1981, S. 1–9. Ähnliche Punkte an Kierkegaard kritisiert aus einer jüdischen Warte auch Emil L. Fackenheim: *Encounters Between Judaism and Modern Philosophy. A Preface to Future Jewish Thought*. New York: Basic Books (AZ), 1973, z.B. S. 65.

unter dem Pseudonym Johannes de Silentio in *Furcht und Zittern* (1843) entwickelt. Thema des Texts ist die biblische Erzählung der Bindung Isaaks, die für Juden wie Christen gleichermaßen fundamental ist. *Furcht und Zittern* profiliert ein individualistisches Glaubensverständnis und zeichnet Abraham als beispielhaften Glaubenden: Durch seine absolute Gottbeziehung sei er fähig gewesen, die allgemeingültige Ethik zu suspendieren, als er den göttlichen und gleichzeitig amoralischen Befehl erhielt, seinen Sohn zu opfern. Abraham habe einen ›Sprung‹ in den Glauben getan und ›kraft des Absurden‹ daran geglaubt, dass er Isaak wiedergewinnen werde, selbst wenn das Opfer vollzogen werden sollte.<sup>4</sup> Laut Steinberg ist ein solches Verständnis des Glaubens absolut unjüdisch. Judentum und Ethik ließen sich nicht voneinander trennen.<sup>5</sup>

In eine ähnliche Kerbe schlug 1953 Steinbergs orthodoxer Berufskollege Marvin Fox. Auch Fox anerkennt einen Einfluss der Philosophie Kierkegaards, »clearly among the dominant religious philosophies of our time«,<sup>6</sup> auf das jüdische Denken seiner Zeit: »Numbers of Jewish thinkers, some eminent names among them, have discovered religion anew through the influence of Kierkegaardian existentialism.«<sup>7</sup> Fox moniert, dass Juden ihre eigenen religiösen Quellen über dem Studium Kierkegaards und verwandter Theologen vernachlässigten. »Kierkegaard and the crisis theologies, more than the Bible and the Talmud, are supplying both the impulse and the direction of much contemporary Jewish thought.«<sup>8</sup> Sein Projekt ist eine Widerlegung aller Argumente, die eine Verwandtschaft Kierkegaards mit dem Judentum zu etablieren suchen, denn »his doctrines are, on the whole, antithetical to traditional Jewish beliefs. [...]

4 Eine ausführliche Explikation des Inhalts von *Furcht und Zittern* findet sich in Kap. 2.1.1: Kierkegaard und die *akedab*.

5 In der posthum publizierten Sammlung *Anatomy of Faith* argumentiert Steinberg durchweg gegen alle irrationalistischen Interpretationen des Judentums. Milton Steinberg: *Anatomy of Faith*. New York: Harcourt Brace, 1960. Vgl. zu Steinbergs intellektueller Biographie auch Simon Noveck: *Milton Steinberg*. In: Carole S. Kessner (Hg.): *The »Other« New York Jewish intellectuals* (Reappraisals in Jewish Social and Intellectual History). New York [et al.]: New York Univ. Press, 1994, S. 313–352.

6 Erstpublikation: Marvin Fox: *Kierkegaard and Rabbinic Judaism*. In: *Judaism* 2 (1953), S. 160–169. Im Folgenden zitiert nach Marvin Fox: *Collected Essays on Philosophy and on Judaism*. 2 Bde. (Academic Studies in the History of Judaism). Binghamton, New York: Global Academic Publishing, 2001, Bd. 2: *Some Philosophers*, S. 29–43.

7 Kierkegaard and Rabbinic Judaism, S. 29.

8 Ebd.

[N]o man has the right to ascribe to Judaism ideas and attitudes which violate the very spirit of the Jewish tradition.«<sup>9</sup>

Auch Fox profiliert Judentum und Christentum als zwei distinkte Glaubensweisen. Kierkegaards ›Glaube kraft des Absurden‹ habe zwar im Christentum seine Berechtigung, da viele seiner Doktrinen in Widerspruch zur Logik stünden, etwa die Dreifaltigkeit oder der Gottmensch Jesus. Im Judentum aber entpuppe sich das zuerst sinnlos oder absurd Scheinende – wie den Befehl Gottes an Abraham, seinen geliebten Sohn zu opfern – zuletzt doch als vernünftig. Die Religion bezeuge einen weltzugewandten Optimismus, der die ethische Tat fordere. Dies läge auf der Hand, wenn Juden sich nur auf die rabbinische Tradition besännen:

It is the purpose to show how the Rabbis' understanding of the *akedah* [die ›Bindung Isaaks‹, Hebr., Anm. d. Verf.] differs from Kierkegaard's, and to insist that a properly *Jewish* theology must follow the rabbinic teachings and reject the views of Kierkegaard. Jewish thinkers should learn readily from every source of instruction. But they must take heed lest they be overwhelmed by doctrines which are at best directive, but can never be normative for Judaism.<sup>10</sup>

Ganz ähnlich argumentierte einige Jahre früher ein dritter Rabbiner, dieses Mal zugehörig zum amerikanischen Reformjudentum,<sup>11</sup> Joseph Gumbiner. Auch er nahm sich der Kierkegaard'schen Version der *akedah* oder der ›Bindung Isaaks‹ an. Als einer seiner wenigen jüdischen Leser ist Gumbiner explizit indigniert über die *christliche* Anverwandlung von »our *akedah* story« in *Furcht und Zittern*: »When I had finished reading Kierkegaard's *drosh*, when I had begun to realize what the Existentialist thinker had made of our father Abraham, I knew that brotherhood meetings« – gemeint sind interreligiöse Treffen, die in manchen Städten der USA in den späten Vierzigern stattfanden – »would never regain their former innocence

9 Ebd., S. 29.

10 Ebd., S. 30; Hervorhebung im Original.

11 In Deutschland blieb der Name ›Reformjudentum‹ der radikalen, untypischen Berliner Reformgemeinde vorbehalten, nachdem sich Anfang der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts »zwischen den Kräften der Reform und der Orthodoxie [...] ein Zustand des Gleichgewichts« hergestellt hatte. In dessen Folge wurde das Reformjudentum generell als liberales Judentum bezeichnet. Meyer, Michael A. [et al.]: *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*. 4 Bde. (Beck'sche Reihe 1401). München: C.H.Beck, 1996–1997, Bd. 3, S. 101.

for me.«<sup>12</sup> Gumbiner plädiert dafür, dass Juden Kierkegaard und seinen »*drosb*«, seine Textauslegung also, schärfstens ablehnen, denn erst und gerade bei der Lektüre von *Furcht und Zittern* sei ihm »the deep chasm separating the Christian heresy from the pure ethical religion of Judaism« bewusst geworden.<sup>13</sup> Im Judentum als »ethical monotheism« sei eine teleologische Suspension des Ethischen nicht möglich: »Jewish faith involves no intellectual absurdity [...]. It is simply faith in the one God who is the source and highest expression of the ethical values that are the content of his revelation to men.«<sup>14</sup> Gumbiners Definition des Judentums als »ethical monotheism« steht in einer ehrwürdigen Tradition. In ihr klingt das Hauptwerk eines der bedeutendsten Vertreter des deutschen liberalen Judentums an, Leo Baecks *Das Wesen des Judentums* (1905). Auch dieser Text trägt Zeichen einer Auseinandersetzung mit einem christlichen Theologen, Adolf von Harnack, und mit dessen Zerrbild des Judentums.<sup>15</sup> Baeck machte den kategorischen Charakter der ethischen Forderung im Judentum überaus stark: »Das Judentum ist nicht nur ethisch, sondern die Ethik macht sein Prinzip, sein Wesen aus.«<sup>16</sup>

Die Argumente gegen Kierkegaard gleichen sich: Steinberg, Gumbiner und Fox insistieren allesamt auf dem ethischen und rationalen Gehalt des Judentums, der eine teleologische Suspension des Ethischen und einen Glauben kraft des Absurden unmöglich oder unnötig mache. Obwohl die drei Kierkegaard-Kritiker verschiedenen Strömungen des Judentums angehören, lässt sich dieses Argumentationsmuster teilweise über ihren theologischen Hintergrund erklären. Für das orthodoxe oder konservative Judentum war die Möglichkeit einer individuellen Suspension des Ethischen nicht nur problematisch, weil ein christlicher Denker sie umrissen hatte. Vielmehr gefährdet sie

12 Joseph Gumbiner: *Existentialism and Father Abraham. A Colloquy with Kierkegaard on the Yazoo and Mississippi Valley*. In: *Commentary* 5 (1948), S. 143–148, hier S. 143; Hervorhebung im Original.

13 Ebd., S. 143; Hervorhebung nicht im Original.

14 Ebd., S. 146.

15 Zu Baeck und von Harnack vgl. Michael Zank: *Jüdische Religionsphilosophie als Apologie des Mosaismus* (Religion in Philosophy and Theology, 88). Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, S. 173–193.

16 Leo Baeck: *Das Wesen des Judentums* (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums). Berlin: Nathansen & Lamm, 1905, S. 39; ohne Hervorhebungen des Originals. Nach der Lektüre von Rudolf Ottos *Das Heilige* (1917) führte Baeck in spätere Ausgaben von *Das Wesen des Judentums* einen Begriff des »Geheimnisses« ein, als Element des Judentums, das sich nun doch der Ratio entziehe. Vgl. Meyer [et al.], *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 3: 1871–1918, S. 344f.

die Struktur des normativen Judentums überhaupt, da dem rational verständlichen moralischen Gebot dort eine überaus wichtige Stellung zukommt.<sup>17</sup> Thora, Talmud und rabbinische Quellen stehen im Zentrum der religiösen Praxis;<sup>18</sup> somit kann Fox ein kierkegaardisch gefärbtes Judentum geißeln, das »the Bible and the Talmud« sowie die »rabbinic teachings« vergessen habe.

Die Rabbiner Steinberg, Fox und Gumbiner skizzieren allesamt einen Gegensatz zwischen einem existenzialistisch verstandenen Glauben und einer normativen, durch Traditionen vermittelten Religion (»the very spirit of the Jewish *tradition*«). Daraus ließe sich auch Folgendes ableiten: Jede Form von religiösem Existenzialismus und Individualismus war für Spielarten des Judentums besonders heikel, die den Wert der Gemeinschaft, der Tradition(en) und des jüdischen Schriftguts als Mittler zwischen Gott und Mensch hochhalten – in Baecks Worten, den Wert des »heiligen Buches« und der »frommen Überlieferung Israels, die an die Stammväter anknüpft« und welche die »bleibende geschichtliche Grundlage« oder das »unverrückbare[], unerschütterliche[] Fundament« des Glaubens bildet.<sup>19</sup> Kierkegaards religiöser Individualismus, die Vorstellung einer unmittelbaren Beziehung eines ›Einzelnen‹ zu Gott, lässt in den Augen Steinbergs, Gumbiners und Fox' wenig Raum für die Medien der Vermittlung und die historisch gewachsenen Formen der Gottbeziehung.

Man mag sich fragen, wieso diese Arbeit so dialektisch beginnt, scheinen doch die Positionen von Steinberg, Gumbiner und Fox die Relevanz des Untersuchungsgegenstands zuerst einmal in Frage zu stellen. Kierkegaards Bedeutung für das moderne Judentum wird kleingeredet – Juden sollten sich eben gerade nicht zu lange mit Kierkegaard aufhalten. Doch derart dezidierte Absagen an Lektüren, die eine Verbindung zwischen Kierkegaard und dem Judentum herstellen, lassen *ex negativo* erahnen, welche große Wichtigkeit dieser in einem jüdischen Umfeld in den Jahrzehnten zuvor erlangt

17 Ein ähnliches Erklärungsmuster für die Ablehnung Kierkegaards in Teilen des normativen Judentums findet sich bei André LaCocque/Paul Ricoeur: *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*. Chicago, London: University of Chicago Press, 2003, S. 103. Vgl. zu Steinbergs Einschätzung, Kierkegaard sei zwar ein »highly original and richly endowed spirit«, aber nicht mit dem normativen Judentum zu vereinen, auch Noveck, Milton Steinberg, S. 343 f.

18 Vgl. zu Steinbergs Einsatz für »traditional ritual practices« auch Noveck, Milton Steinberg, S. 328; 331 f. Steinbergs Spielart des konservativen Judentums wird weiter diskutiert auf S. 334–338.

19 Baeck, Das Wesen des Judentums, S. 9; ohne Hervorhebungen des Originals.

haben musste. Sie ergeben nur Sinn vor dem Hintergrund einer jüdischen Rezeption, die dermaßen dominant gewesen sein musste, dass sie Ängste vor einem Identitätsverlust des amerikanischen Judentums weckte und höchst polemische Gegenreden inspirierte.

Diese begeisterte Rezeption tangierte auch das amerikanische Judentum, denn bei Weitem nicht alle Rabbiner standen Kierkegaard so kritisch gegenüber.<sup>20</sup> So konnte zum Beispiel ein konservativer Rabbiner wie Abraham Joshua Heschel, der die Hälfte seines Lebens (1907–1972) in den USA verbrachte, Kierkegaard in den Fünfziger-, Sechziger- und zu Beginn der Siebzigerjahre begeistert lesen und auf der Verwandtschaft seiner Ideen oder seiner »depth-theology« mit dem Judentum beharren.<sup>21</sup> Und Steinbergs, Fox' und Gumbiners beißender – und von der Kierkegaard-Forschung fast vollends ignoriertes<sup>22</sup> – Kritik zum Trotz ist Kierkegaards provokative Interpretation der *akedah* bis in die unmittelbare Gegenwart für den jüdischen Glaubensritus relevant geblieben. Sogar Theorie und Praxis der modernen Orthodoxie in den Vereinigten Staaten legen davon teilweise Zeugnis ab. David Possen weiß aus dem Nordamerika der Gegenwart Folgendes zu berichten:

Twice every autumn, in the Orthodox Jewish Rite, the story of the *akedah* (the »binding« of Isaac by Abraham) is read publicly in the

20 Zur These, dass Steinberg selber in seinen letzten Lebensjahren näher an die »existenzialistischen« Philosophien Kierkegaards, Bubers und Rosenzweigs rückte, vgl. Noveck, Milton Steinberg, S. 349f.

21 Heschel postulierte eine enge spirituelle Verwandtschaft zwischen Kierkegaard und dem chassidischen Rabbiner Menachem Mendel von Kotzk; Abraham Joshua Heschel: *Søren Kierkegaard and the Rabbi of Kotzk*. In: *Monastic Studies* 8 (1972), S. 147–151. Vgl. zu Kierkegaard und Heschel allgemein auch Jack Mulder: *Abraham Joshua Heschel: Heschel's Use of Kierkegaard as Cohort in Depth Theology*. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard's Influence on Theology: Tome III: Catholic and Jewish Theology* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources 10). Aldershot: Ashgate, 2012, S. 155–170.

22 Barretts Überblicksdarstellung der Kierkegaard-Rezeption in US-Amerika etwa geht mit keiner Silbe ein auf die verschiedenen Formen einer jüdischen Rezeption, geschweige denn Kritik. Lee Barrett: *The USA: From Neo-Orthodoxy to Plurality*. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard's International Reception: Tome III: The Near East, Asia, Australia and the Americas*. 3 Bde. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources 8). Aldershot: Ashgate, 2009, S. 229–268. In Weiss' Monographie zu Hermann Cohen findet sich eine einzige Fußnote, die sich einer amerikanisch-jüdischen Rezeption widmet. Daniel H. Weiss: *Paradox and the Prophets: Hermann Cohen and the Indirect Communication of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2012, S. 260f., Fn 10.

synagogue. On such days the rabbi typically devotes his sermon to that tale and its lesson of faith. And here is a curious fact. If the synagogue in question is in North America; if it belongs to the »Modern«, or comparatively liberal, wing of Orthodox Judaism; and if the rabbi is a product of New York City's Yeshiva University – then odds are high that the rabbi will mention Kierkegaard in his sermon. He may even make detailed reference to the portrait of Abraham in Kierkegaard's *Fear and Trembling*.

This fact should give us pause. Orthodox Jewish sermons do not, as a rule, concern themselves with Christian theologians. Kierkegaard is the exception. Why?<sup>23</sup>

Der orthodoxe Rabbiner und Talmud-Gelehrte Joseph B. Soloveitchik (1903–1993), auf den die Popularität Kierkegaards unter den Abhängern der Yeshiva University zurückgeführt wird und der lange als »leader of Modern Orthodox Judaism in North America« galt,<sup>24</sup> studierte zeitweise in Berlin, wo er mit Kierkegaard in Berührung kam.<sup>25</sup> Sein Denken, das Elemente eines kierkegaardisch gefärbten Existenzialismus mit einem neukantianischen Rationalismus vermählt, wurde durch diese intellektuelle Begegnung entscheidend geprägt.<sup>26</sup>

Wenn die amerikanischen Theologen Kierkegaards Bedeutung für das jüdische Denken oder für »[n]umbers of Jewish thinkers« konstataren, verweisen sie ohnehin vor allem auf das deutschsprachige Mitteleuropa. Wirkungsmächtige Intellektuelle wie Martin Buber oder Hugo Bergmann mobilisierten Kierkegaard dort implizit und explizit im Rahmen ihrer Reinterpretationen des Judentums; nach ihrer Emigration propagierten sie ihre jüdischen Kierkegaard-Auslegungen in Israel. Dies geschah teilweise genau auf die Weise, welche die

23 David D. Possen: *J.B.Soloveitchik: Between Neo-Kantianism and Kierkegaardian Existentialism*. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaards Influence on Theology: Tome III: Catholic and Jewish Theology* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources 10). Aldershot: Ashgate, 2012, S. 189–210, hier S. 189.

24 Ebd., S. 189.

25 Er arbeitete wohl schon in seiner in Deutschland entstandenen Dissertation implizit mit Kierkegaard; vgl. Possen, J.B.Soloveitchik: *Between Neo-Kantianism and Kierkegaardian Existentialism*, S. 191–195. Blättel bringt Kierkegaard und Soloveitchik in einen philosophischen Dialog, ohne unbedingt einer konkreten Rezeption nachzuspüren. Richard Blättel: *Das Geheimnis der Wiederholung. Sören Kierkegaard passiert jüdisches Denken* (Edition Moderne Post-moderne). Bielefeld: Transcript, 2016, Großkapitel auf S. 47–91, v.a. S. 67–91.

26 Vgl. zu Soloveitchiks Kierkegaard-Rezeption auch Michael Oppenheim: *Kierkegaard and Soloveitchik*. In: *Judaism* 31,1 (1988), S. 29–40.

amerikanischen Theologen so wenig goutieren. Kierkegaard konnte als Bürge für eine existenziell fundierte und potenziell irrationalistische Deutung des Judentums fungieren, die immer wieder aus *Furcht und Zittern* hergeleitet oder über diesen Text validiert wurde.

Doch Kierkegaard wurde nicht nur unter Theologen und Philosophen Thema. Ab 1900 ist unter jüdischen Dichtern und Denkern in Mitteleuropa allgemein eine intensive und bewusste Auseinandersetzung mit der Person und dem Werk des selbsternannten »christlichen Schriftstellers« nachweisbar.<sup>27</sup> Er wurde in theoretischen Abhandlungen ebenso wie in der Literatur rezipiert. So verfasste Franz Kafka beispielsweise Abraham-Variationen, die sich an *Furcht und Zittern* anlehnen und einen radikal »andere[n] Abraham« entwerfen.<sup>28</sup> Im deutschsprachigen Raum gipfelten die jüdischen Kierkegaard-Lektüren in euphorisch-identifikatorischen Äußerungen, die Kierkegaard gleichsam für das Judentum oder das »jüdische[] Weltgefühl[]« reklamieren: »[N]irgends« sei der »Kern des jüdischen Weltgefühls [...] so klar, nirgends so erlebt formuliert wie in Kierkegaards Schrift *Furcht und Zittern*«, reflektierte Max Brod in *Heidentum – Christentum – Judentum* (1922).<sup>29</sup> Gershom Scholem sinnierte im Jahr 1915 in seinem Tagebuch über die »grandios[]en Bücher« des Dänen und ging so weit, Kierkegaard ganz für das Judentum einzunehmen: »Kierkegaard ist ein Jude!«<sup>30</sup>

Eine derartige Deutung Kierkegaards durch jüdische Intellektuelle ist bemerkenswert. Sie wirft die Frage auf, inwiefern Kierkegaards Werk, das nach 1900 im deutschsprachigen Europa ohnehin zum ersten Mal Hochkonjunktur hatte, insbesondere in einem jüdischen Kontext Interpretations- und Aneignungsmöglichkeiten bereithielt. In welches Modell jüdischer Moderne wird Kierkegaard integrierbar? Welche theologischen Konzepte und Strömungen innerhalb des Judentums waren (und sind) mit ihm zu vereinen? Wie wird Kierkegaards Denken theologisch, politisch und literarisch fruchtbar gemacht, wie wird es im Rahmen jüdischer Identitätsdiskurse mobi-

27 Ähnliches konstatiert Kindt; Tom Kindt: *Unzuverlässiges Erzählen und literarische Moderne. Eine Untersuchung der Romane von Ernst Weiß*. Hamburg, Univ., Diss., 2001 (Studien zur deutschen Literatur). Tübingen: Niemeyer, 2008, S. 106.

28 Franz Kafka, Brief an Robert Klopstock, Juni 1921; Franz Kafka: *Briefe. 1902–1924*. Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1958, S. 332–334, hier S. 333.

29 Max Brod: *Heidentum – Christentum – Judentum*. 2 Bde. München: Kurt Wolff Verlag, 1922, Bd. 1, S. 284.

30 Gershom Scholem: *Tagebücher 1913–1917*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 1995, S. 108; Hervorhebung im Original.

lisiert oder sogar instrumentalisiert? Welche Aspekte seines Werks spielen eine besondere Rolle? Welcher Gestus liegt den verschiedenen Kierkegaard-Aneignungen zugrunde und welche Funktion(en) erfüllen sie? Diese Fragen, die in der Forschung bisher kaum gestellt wurden,<sup>31</sup> sollen in der vorliegenden Arbeit angegangen werden.

## 1.2 Kontexte, geschichtlicher Abriss und Forschungslage

### 1.2.1 Der Wegbereiter Georg Brandes (1842–1927):

#### Zwei Deutungsdispositive

Brod und Scholem sind Teil einer jüdischen Kierkegaard-Rezeption in einem engen Sinn, da sie anhand ihrer Lektüren über die Möglichkeits- und Wirklichkeitsbedingungen jüdischer Identität und die Grenzen zwischen Juden- und Christentum reflektieren. Daneben existiert eine ›jüdische‹ Rezeption in einem weiteren Sinn, die nicht explizit über Kierkegaard und das Judentum nachdenkt, aber doch in ähnlichen Diskurszusammenhängen steht – oder in solche gestellt werden kann. Einerseits speist sich aus den Kierkegaard-Aneignungen der Kulturzionisten, zu denen Brod gehört,<sup>32</sup> eine literarische Rezeption, die, wie im Fall Kafkas, zwar im Spannungsfeld der theologisch-politischen Diskussionen steht, aber nicht zwingend

31 So geht beispielsweise die wichtige Studie von Malik zur frühen Kierkegaard-Rezeption nicht auf eine jüdische Rezeption ein. In den Blick genommen werden nur protestantische und, am Rande, katholische Rezeptionslinien. Martin Buber wird zwar erwähnt, aber nur als Teil einer allgemeinen philosophischen Rezeption, deren spezifisch jüdische Kontexte ausgeblendet bleiben. Habib C. Malik: *Receiving Søren Kierkegaard. The Early Impact and Transmission of his Thought*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1997, z.B. S. 387. Ähnliches gilt für andere Überblicksstudien, etwa die wegweisenden und breit angelegten Studien von Schulz. Heiko Schulz: *Aneignung und Reflexion. I. Studien zur Rezeption Søren Kierkegaards* (Kierkegaard Studies. Monograph Series 24). Berlin, Boston: De Gruyter, 2011 (Bubers Rezeption wird etwa auf S. 16f., S. 76f. und S. 158f. als vorwiegend philosophische Rezeption besprochen, deren jüdischer und politischer Kontext weitestgehend ausgeblendet bleibt).

32 Vgl. zu Brods Zionismus und zum Prager Zionismus allgemein Mark H. Gelber: *Max Brod und der Prager Zionismus*. In: Steffen Höhne [et al.] (Hg.): *Max Brod (1884–1968): Die Erfindung des Prager Kreises* (Intellektuelles Prag im 19. und 20. Jahrhundert 9). Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 2016, S. 241–250. Gelber konstatiert, dass der Prager Zionismus eine ›jüdische Renaissance in der Diaspora anstrebte und nicht unbedingt auf eine *Alija* ausgerichtet war, d.h. eine Rückkehr von Juden als Einzelne oder Gruppen ins Gelobte Land.

ausdrücklich Stellung dazu bezieht. Andererseits sind Scholem, Brod und Kohorten selber nicht nur durch die zeitgleiche christliche Kierkegaard-Begeisterung,<sup>33</sup> sondern auch durch eine vorgängige Rezeption beeinflusst, die bloß in einem weiteren Sinn als ›jüdisch‹ zu verstehen wäre. Galionsfigur einer solchen Rezeption ist der berühmte Kierkegaard-Vermittler und Wegbereiter der Kierkegaard-Renaissance<sup>34</sup> im deutschsprachigen Raum überhaupt, der dänische Literaturkritiker, Philosoph und Schriftsteller Georg Brandes. Interessanterweise verdankt auch Friedrich Nietzsche Brandes zumindest zum Teil seinen Durchbruch: Er richtete in Kopenhagen eine gut besuchte Vortragsreihe zu Nietzsche aus und publizierte eine gerade im deutschsprachigen Europa sehr stark rezipierte Abhandlung über ihn, die unter dem Titel *Aristokratischer Radicalismus* erschienen ist.<sup>35</sup> Die öffentliche Nietzsche-Vermittlung war die Folge eines privaten Briefwechsels, in dessen Verlauf Brandes Nietzsche nahelegte, Kierkegaard zu lesen, ein Ratschlag, den Nietzsche beherzigen wollte.<sup>36</sup> Durch den endgültigen Zusammenbruch Nietzsches, der kurz darauf erfolgte, sollte es dazu nicht mehr kommen.

Brandes' Abhandlung über Kierkegaard, *Kierkegaard und andere skandinavische Persönlichkeiten*, entstanden 1877, 1879 ins Deutsche übersetzt<sup>37</sup> und ab 1902 erhältlich als dritter Band der gesammelten Werke,<sup>38</sup> war ab den 1890er-Jahren über alle Maßen wirkungsmäch-

33 Vgl. zur christlichen Kierkegaard-Rezeption z.B. Schulz, Aneignung und Reflexion, u.a. S. 8–12, 17–19, 43–54, 58–73.

34 Vgl. zum Begriff der ›Kierkegaard-Renaissance‹ auch Gerhard Thonhauser: *Ein rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard* (Kierkegaard Studies. Monograph Series 33). Berlin [et al.]: De Gruyter, 2016, S. 119. Der Begriff wurde schon 1921 von Werner Elert geprägt und machte mehrere Bedeutungswechsel durch (ursprünglich meinte er die frühe Rezeption, etwa von Brandes bis Christoph Schrempf, später die Rezeption der 1920er Jahre).

35 Georg Brandes: *Aristokratischer Radicalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche*. In: Deutsche Rundschau 63,7 (1890), S. 52–89. Vgl. Friedrich Niewöhner: *Jüdischer Nietzscheanismus seit 1888. Ursprünge und Begriff*. In: Werner Stegmaier/Daniel Krochmalnik (Hg.): *Jüdischer Nietzscheanismus*: De Gruyter, 1997, S. 17–31, hier S. 27f.; Gerd-Günther Grau: *Jüdischer Nietzscheanismus oder Nietzscheanischer Antisemitismus? Brandes, Nietzsche und Kierkegaard*. In: Werner Stegmaier/Daniel Krochmalnik (Hg.): *Jüdischer Nietzscheanismus*: De Gruyter, 1997, S. 127–150.

36 Vgl. Georg Brandes: *Nietzsche*. Berlin: Berenberg, 2004, S. 116.

37 Georg Brandes: *Søren Kierkegaard. Ein literarisches Charakterbild*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1879.

38 Georg Brandes: *Kierkegaard und andere skandinavische Persönlichkeiten*. In: *Gesammelte Schriften*. Dresden: Reissner, 1924, S. 258–445.

tig.<sup>39</sup> Seine Beschäftigung mit dem Doppelgestirn Nietzsche und Kierkegaard läutete eine Tradition ein, in der die beiden (Dichter)-Philosophen einerseits als existenziell ähnliche Denker, andererseits als Antipoden gesehen wurden. Die erste deutschsprachige Abhandlung, in der Nietzsche und Kierkegaard vergleichend behandelt werden, erschien noch zu Nietzsches Lebzeiten.<sup>40</sup> Auch die innerjüdischen Debatten um Identität, Kultur und Nation, die um die Jahrhundertwende in voller Heftigkeit geführt wurden, sind nicht nur durch Nietzsches Denken beeinflusst – dieser Aspekt ist unter dem Schlagwort des ›jüdischen Nietzscheanismus‹ relativ gut untersucht.<sup>41</sup> Sie sind ebenso von expliziten Überlegungen zu Kierkegaard sowie von der impliziten Aneignung kierkegaardischer Denkmuster und Begrifflichkeiten durchsetzt.<sup>42</sup>

Brandes begründete im deutschsprachigen Raum mindestens zwei Dispositive der Kierkegaard-Interpretation, die bis in die Gegenwart prägend sind und gerade auch für den ›jüdischen Kierkegaardismus‹ wichtige Impulse gaben. Erstens und vor allem interpretiert Brandes Kierkegaards Werk anhand seiner Biographie, bindet also die Schriften des ›subjektiven Denkers‹ an dessen eigene Subjektivität zurück.<sup>43</sup> Philosophisch fundiert er sein Vorgehen über Kierkegaards ›Entdeckung‹ des ›Einzelnen‹, des Individuums, auf dem jedes, also auch Kierkegaards eigenes Gedankengebäude lastet. Damit führte Brandes Kierkegaards Begriff des Einzelnen überhaupt erst in die deutschsprachige Rezeption ein.<sup>44</sup> Kierkegaards problematischem Verhältnis

39 Noch 1918 sollte übrigens eine Übersetzung von Brandes' Kierkegaard-Essay ins Jiddische erscheinen; Malik, *Receiving Søren Kierkegaard*, S. 284.

40 Karl Ernst Knodt: *Die Gefahr ›Nietzsche‹ und ihre Nachwirkung in der neuesten deutschen Lyrik*. In: Monatsblätter für deutsche Literatur 1 (1897), S. 364–369; 395–402. Eine Stilisierung von Kierkegaard zu Nietzsches Gegenpol und *vice versa*, wobei eine gleichzeitige Geistesverwandtschaft der beiden festgestellt wird, ist bis in die heutige Zeit verbreitet, siehe z.B. James Kellenberger: *Kierkegaard and Nietzsche. Faith and Eternal Acceptance*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York, NY: Macmillan Press; St. Martin's Press, 1997, zusammenfassend auf S. 116–129.

41 Begriff geprägt von Achad Ha'am; vgl. Niewöhner, *Jüdischer Nietzscheanismus* seit 1888, S. 22.

42 Golomb stellt fest, dass viele berühmte jüdische Intellektuelle über Brandes sowohl mit Kierkegaard als auch mit Nietzsche bekannt wurden, unter ihnen wohl auch Theodor Herzl. Jacob Golomb: *Kierkegaard in Zion*. In: *Kierkegaardiana* 19 (1998), S. 130–137, hier S. 132.

43 Vgl. zum Aufkommen des biographisch-psychologischen Dispositivs in der Kierkegaard-Interpretation mit und nach Brandes auch Malik, *Receiving Søren Kierkegaard*, S. 211–282.

44 Christian Wiebe: *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard. Zur*

zu seinem Vater werden lange Passagen gewidmet, eine Tatsache, die Brandes-Lesern wie Scholem nicht entging. Ins Zentrum seiner Interpretation stellt Brandes allerdings Kierkegaards Beziehung zu Regine Olsen. Kierkegaard verlobte sich im Jahre 1840 als Siebenundzwanzigjähriger mit der siebzehnjährigen Olsen und löste die Verlobung im November 1841 ohne ersichtlichen Grund. Dem Bruch war anscheinend ein intensives »Leiden«, ein Kampf des Philosophen mit sich selbst vorausgegangen, der ihn nach eigenem Dafürhalten an die Grenze des »Wahnsinn[s]« führte.<sup>45</sup> Die Briefe, die er als Verlobter jeden Mittwoch an Olsen, in seinen Worten: an »unsere liebe kleine Regine«, schrieb,<sup>46</sup> legen beredtes Zeugnis ab von Kierkegaards Verhältnis zur Ehe als seinen geistigen und vor allem religiösen Ambitionen diametral entgegengesetzt. In seinen Tagebüchern reflektiert Kierkegaard immer wieder über das Opfer der Liebesbeziehung, das er dem Glauben gebracht habe.

Kierkegaards Werk versteht Brandes als künstlerisch und philosophisch genialen Versuch, mit seinem biographischen Verhalten ins Reine zu kommen. So liest er auch Kierkegaards Abraham-Figur aus *Furcht und Zittern* wie viele Rezipienten nach ihm als Variation von Kierkegaards eigener Persönlichkeit. In einigen von Kierkegaards pseudonymen Schriften wie *Schuldig?/Nichtschuldig?* wird die Lösung einer Verlobung behandelt, welche die Frau – oder das Mädchen, da die Figuren jeweils sehr jung sind – anscheinend der Gefahr aussetzt, sich aus Liebeskummer das Leben zu nehmen. Die Protagonisten geben in der Folge alles daran, die Zuneigung der Frauen zu verspielen, indem sie gewissenlose Verführer mimen. Der »Mord« an den Geliebten wird durch diese Täuschung verhindert:

Wie die Verlobungsgeschichte das entscheidende Ereignis in Kierkegaards Jugendlieben ist, so ist in der Verlobung jene Täuschung des jungen Mädchens, das unbedingte Verschweigen des Geheimnisses und die Gefahr, ihr das Leben zu rauben, der entscheidende, der springende Punkt. Unter den zahlreichen Versuchen, dies in Um-dichtungen auszudrücken, schwingt oder schraubt Kierkegaard

*Kierkegaard-Rezeption in der deutschsprachigen Literatur bis 1920* (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte 311). Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2012, S. 52f.

45 Zitiert nach: Friedrich Wilhelm Korff: *Der Philosoph und die Frau. Zur Geschichte einer Mesalliance*. 2. Aufl. (Promenade). Tübingen: Klöpfer und Meyer, 1995, S. 64.

46 Zitiert nach: ebd., S. 63.

sich zuletzt zu einer Höhe empor, auf welcher er Abraham sich gerade gegenüber erblickt, der auch eine Zeitlang ›einen Mord auf seinem Gewissen‹ hatte, keinem Fremden seine Handlungsweise erklären konnte, und den am innigsten Geliebten beinahe getötet hätte. Auf seinem einsamen Standorte erblickt er Abraham, der ja zu allen Zeiten für den Vater des Glaubens gegolten hatte. Auch er hat sich also in Glaubensnöten befunden, befindet sich noch darin. [...] Indem er seinen Zustand mit dem des Glaubensvaters vergleicht, fühlt er, daß die furchtbar angreifende Entscheidung, die er überstanden hat, gerade die des Glaubens ist.<sup>47</sup>

Brandes' Verständnis von Kierkegaards Werk als »Umdichtung[]« eines persönlichen Problems weist auf ein zweites Lektüremuster. Trotz seines biographistischen Zugriffs betont Brandes immer wieder den ästhetisch-literarischen Charakter, der vielen Texten Kierkegaards eignet.<sup>48</sup> Er zitiert unter anderem ausführlich aus den Aphorismen, die das Frühwerk *Entweder/Oder* eröffnen. Brandes deutet Kierkegaard explizit nicht theologisch, spricht solchen Deutungsmustern sogar ihre Validität ab, da sie zentrale Aspekte des Werks nicht erfassen könnten. Darin ist er in der frühen Kierkegaard-Rezeption eine Ausnahme. Seine Schrift über Kierkegaard entstand im Zuge der wachsenden, religiös gegründeten Kierkegaard-Euphorie in Skandinavien. Paradoxerweise wollte der säkulare Humanist Brandes Kierkegaards ›gefährlichen‹, reaktionären Einfluss mit seinem höchst erfolgreichen Essay explizit »hemmen«, indem er den religiösen Gehalt seines Werks dekonstruierte und kleinredete, wie er in einem Brief an Nietzsche zugab.<sup>49</sup>

Und doch konnte und wollte Brandes den vor allem in der eigenen Jugend<sup>50</sup> angebeteten Kierkegaard nicht vollends diskreditieren,

47 Brandes, Kierkegaard und andere skandinavische Persönlichkeiten, S. 323f. (= Brandes, Sören Kierkegaard. Ein literarisches Charakterbild, S. 91–93 [mit leichten sprachlichen Variationen]).

48 Vor allem in einem anderen Werk, *Den romantiske Skole i Tydskland (Die romantische Schule in Deutschland)*, vergleicht Brandes zudem Kierkegaard wiederholt mit den Romantikern wie Schlegel, Novalis und Tieck. Implizit wird Kierkegaard so zu einem Vertreter einer Geisteshaltung, die gemäß Brandes eindeutig der Vergangenheit angehört (Malik, Receiving Søren Kierkegaard, S. 238).

49 Ebd., S. 254; weitere Erörterungen zum Thema auf S. 252–255.

50 Brandes durchlebte in seiner Jugend religiöse und weltanschauliche Krisen, die auf seine Lektüre Kierkegaards zurückgingen. Anscheinend zog er sogar die Konversion zum Christentum in Betracht (ebd., S. 232–235).

sondern ihn gewissermaßen für die eigene, moderne und religionskritische Sache reklamieren. Kierkegaards Entdeckung des Einzelnen vergleicht er mit der ›Entdeckung‹ Amerikas – wie Christoph Kolumbus vermeinte, im ›neuen‹ Amerika das altbekannte Indien zu erkennen, habe sich Kierkegaard über die radikal neue, freiheitliche Natur des Einzelnen getäuscht, da er ihn mit dem Christen der Tradition gleichsetzte. So weit geht Brandes, Kierkegaards radikalen Glaubensbegriff als Destruktion des Glaubens an sich zu verstehen oder zumindest, gegen Kierkegaards eigenen Willen, als Schritt auf dem Weg der Säkularisierung. Brandes rückt Kierkegaard in die Nähe seiner eigenen Lebensanschauung, wenn er andeutet, Kierkegaards Radikalität hätte auch ihn früher oder später vom Glauben weggetrieben, hätte er nur länger gelebt. Damit wird der ›christliche Schriftsteller‹ gewissermaßen seiner theologischen Zielsetzung entbunden und zu einem validen Vorläufer der Philosophie Nietzsches, die den Status quo aus explizit atheistischer Perspektive zu zerschlagen suchte:<sup>51</sup>

Der bestehende Zustand war, von außenher, vom humanen Standpunkte der Wissenschaft aus betrachtet, längst als wertlos erkannt worden. Durch ihn [scil. Kierkegaard] ward dieser Zustand von innenher, von seinem eigenen Ideal aus, angegriffen, mit seinem eigenen Maße gemessen, und durch seinen Mund beurteilt und verurteilt er sich selbst.

Als Kierkegaard seine Laufbahn begann, schien er der freien Wissenschaft der gefährlichste aller Denker werden zu sollen. Ein Denker von diesem Range – und zugleich ein Prediger! ein [sic] Philosoph, so groß angelegt wie keiner zuvor in Dänemark und Bischof Mynsters [scil. Jacob Peter Mynster, Bischof des Stiftes Seeland und Seelsorger Kierkegaards und seines Vaters] demütiger Bewunderer! In ihm ward die Probe auf das Exempel gemacht. Er endete damit, selber die Axt wider sein Gottesbild zu erheben. Durch ihn ward das dänische Geistesleben zu jenem äußersten Punkte hingedrängt, von wo ein Sprung geschehen muß, ein Sprung in den schwarzen Abgrund des Katholizismus hinab, oder hinüber auf die Landspitze, von der die Freiheit winkt.<sup>52</sup>

51 Vgl. zur Verwandtschaft dieser Ideen mit Nietzsches ›Selbstaufhebung‹ Grau, Jüdischer Nietzscheanismus oder Nietzscheanischer Antisemitismus?, S. 148–150.

52 Brandes, Kierkegaard und andere skandinavische Persönlichkeiten, S. 430f. (= Brandes, Sören Kierkegaard. Ein literarisches Charakterbild, S. 239 [mit leichten sprachlichen Variationen]).

Anstatt also den religiösen Impetus herauszustreichen, legt Brandes eine Fährte, die für Kierkegaards Rezeption in der Literatur wohl ausschlaggebend war: Er reflektiert ausführlich über Kierkegaards psychologische Einsichten, etwa die Phänomenologie der Angst, und vor allem auch über seine Bestimmung des Dichterdaseins.<sup>53</sup> Den jungen Kierkegaard stellt er als Dichterexistenz dar, die in bloßen Möglichkeiten schwelgt und dadurch angsterfüllt ist. Die Beschreibung mochte Schriftsteller ansprechen, die ihren Beruf oder ihre Berufung hinterfragten, mit deren Vereinbarkeit mit einem bürgerlichen Leben kämpften und in Schaffenskrisen steckten:<sup>54</sup>

Sie [scil. die Angst] ist ein Schwindelzustand, in dem uns die Selbstbeherrschung entschlüpft, und es ist kein großer Unterschied dazwischen, ob man beständig in der Furcht lebt, daß man dahin gelangen werde, ein reines Phantasieleben zu verbringen und die von Kierkegaard so sehr verabscheute ›Dichterexistenz‹ zu führen, oder ob man wirklich eine solche führt. Er selbst stand als Jüngling außerhalb jeder Thätigkeit, jedes Berufes, jeder endlichen Aufgabe, nach denen er mit Verwunderung die anderen greifen sah. Konnte man sich etwas Lächerlicheres denken, als sich den Atem aus dem Leibe zu rennen, um Leutnant in der Infanterie oder Justizrat in einem Ministerium oder eine der tausend anderen Endlichkeiten zu werden, von denen das Leben eine schlechte Unendlichkeit darstellt! [...] Er füllte sein Pult mit Plänen: ›Ich möchte eine Novelle schreiben – man könnte ein Drama verfassen‹ – und führte nichts davon aus.<sup>55</sup>

- 53 Darüber hinaus verweist Brandes auf die Bedeutung Kierkegaards für Henrik Ibsen. Die »erste Phase der großen Kierkegaard-Wirkung [...] vereinigte« sich dadurch mit der ersten Welle von Ibsens Popularität und die Rezeptionen beider sind miteinander verzahnt. Steffen Steffensen: *Die Einwirkung Kierkegaards auf die deutschsprachige Literatur des 20. Jahrhunderts*. In: Heinrich Anz [et al.] (Hg.): *Die Rezeption Søren Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie: Vorträge des Kolloquiums am 22. und 23. März 1982* (Text & Kontext. Sonderreihe Bd. 15). Kopenhagen: W. Fink, 1983, S. 211–224, hier S. 212.
- 54 Auch der österreichische Kulturphilosoph Rudolf Kassner legte in einem einflussreichen Kierkegaard-Essay (1906) eine Fährte in diese Richtung, da er ausführlich Kierkegaards Kampf mit dem Dichterdasein beschrieb. Rudolf Kassner: *Sören Kierkegaard. Aphorismen*. In: *Die neue Rundschau* 1,3 (1906), S. 513–543, hier v.a. S. 525–527.
- 55 Brandes, Kierkegaard und andere skandinavische Persönlichkeiten, S. 287 (= Brandes, Sören Kierkegaard. Ein literarisches Charakterbild, S. 41 f. [mit leichten sprachlichen Variationen]).

Diese Deutungsdispositive waren weit über eine jüdische Rezeption Kierkegaards hinaus wirkungsmächtig. Doch bietet Brandes auch jüdischen Lesern und Leserinnen spezifische Anknüpfungspunkte? Der atheistische Humanist Brandes reflektiert über Kierkegaard nicht speziell im Hinblick auf seine eigene jüdische Herkunft;<sup>56</sup> inwiefern genau diese überhaupt ein bestimmendes Moment in seiner intellektuellen Biographie war, wäre zu fragen.<sup>57</sup> (Brandes' laut proklamierter Atheismus hinderte verschiedene skandinavische Rezipienten seines Kierkegaard-Essays allerdings nicht daran, dessen Verfasser als ›anti-christlichen Juden‹ zu brandmarken, der Kierkegaards religiöses Denken absichtlich entstelle.)<sup>58</sup> Er zitiert allerdings eine Stelle aus dem *Augenblick*, an der Kierkegaard von seiner »Lebensauffassung« als einer »jüdischen« spricht. Brandes verweist im gleichen Atemzug implizit auf einen Zusammenhang zwischen Dichtertum und Judentum, der sich bei Kierkegaard tatsächlich belegen lässt:

Der zweite Punkt ist sein, durch seine ganze Schriftstellerei hindurchlaufendes bestimmtes Betonen, daß er selber kein Christ sei, bald mit der Wendung, daß er es noch nicht sei, am häufigsten mit der Wendung, daß er nur oder beinahe nur ein Dichter sei, der wisse, was Christentum sei, bald, wie in der Zeitschrift *Der Augenblick*, mit der Wendung, daß er sich selbst nicht zu der christlichen Lebensauffassung zu erheben vermöge, sondern sich mit »einer weit leichteren, einer jüdischen«, behelfe. Sein Standpunkt in diesem Streite – und das ist es, was ihn hier so groß

56 Vgl. Gerd-Günther Grau, Jüdischer Nietzscheanismus oder Nietzscheanischer Antisemitismus?, S. 135f. (= Gerd-Günther Grau: *Vernunft, Wahrheit, Glaube. Neue Studien zu Nietzsche und Kierkegaard*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997, S. 76).

57 Brandes rang zeit seines Lebens mit der Frage nach seinem ›Judentum‹ (vgl. auch Malik, Receiving Søren Kierkegaard, S. 258). Vgl. zu seinem gebrochenem Verhältnis zum Judentum auch einen Brief vom 5. Januar 1922, zitiert in Günter Rinke: *Georg Brandes und die Wiener Moderne*. In: Matthias Bauer/Ivy York Möller-Christensen (Hg.): *Georg Brandes und der Modernitätsdiskurs. Moderne und Antimoderne in Europa*. 1. Auflage (Schriften der Georg Brandes-Gesellschaft 2). Hamburg: Igel-Verl. Literatur & Wissenschaft, 2013, S. 120–139, hier S. 124: »Können Sie verstehen, daß unser Freund Beer-Hofmann sich mit solcher Leidenschaft an das Judentum krampft? Es hat mich im Grunde nie interessiert; nur wenn die Juden verfolgt wurden, und wenn sie es werden, habe ich für sie heißes Mitgefühl, wie für alle ungerecht unterdrückten [sic]. Ich kenne nicht einen einzigen hebräischen Buchstaben.«

58 Malik, Receiving Søren Kierkegaard, S. 256–259, besonders S. 257.

macht – ist kein konfessioneller oder sektiererischer, sondern der der Wahrheitsliebe. Daher kommt es auch, daß er, als er von Gegnern gefragt wird, was er wolle, nicht antwortet, er wolle dies oder jenes einzelne, sondern: »Ganz einfach, ich will Redlichkeit ... ich bin nicht eine christliche Strenge gegenüber einer herkömmlichen christlichen Milde. In keiner Weise; ich bin weder milde, noch strenge – ich bin: menschliche Redlichkeit.«<sup>59</sup>

Brandes ›entchristianisiert‹ Kierkegaard also gleichsam. Dieser Wegbereiter der deutschsprachigen Rezeption überhaupt unterstreicht, dass Kierkegaard sich nicht als Christ sah, koppelt den Begriff des Einzelnen von dem des Christen ab und macht Kierkegaard damit für andere Religionen und Lebensauffassungen anschlussfähig, darunter besonders eine *jüdische*, zu der Kierkegaard sich selber im *Augenblick* bekannte.

### 1.2.2 Kontexte und Forschungslage

Brandes und andere Vermittler<sup>60</sup> leisteten im deutschsprachigen Raum wichtige Vorarbeit, die wie gesagt ungefähr ab 1900, vor allem aber ab dem Ersten Weltkrieg in eine wahre Rezeptionswelle Kierkegaards mündete. Es ist wohl kein Zufall, dass dieser späte Erfolg Kierkegaards sich mit der Krisenzeit der Weltkriege deckt, in der Philosophien der Angst und Verzweiflung, des Rückzugs in die Subjektivität, aber auch der Ausbruchsmöglichkeiten des Individuums auf fruchtbaren Boden fallen konnten.<sup>61</sup> Hannah Arendt<sup>62</sup> schrieb

<sup>59</sup> Brandes, Kierkegaard und andere skandinavische Persönlichkeiten, S. 425 (= Brandes, Sören Kierkegaard. Ein literarisches Charakterbild, S. 232 [mit leichten sprachlichen Variationen]).

<sup>60</sup> Vgl. zur frühen deutschsprachigen Rezeption z.B. auch Heiko Schulz: *A Modest Head Start. The German Reception of Kierkegaard*. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard's International Reception: Tome 1: Northern and Western Europe*. 3 Bde. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources 8). Aldershot: Ashgate, 2009, S. 307–420, hier v.a. S. 310–331.

<sup>61</sup> Vgl. zum Kontext des Ersten (und später auch des Zweiten) Weltkriegs, der die Kierkegaard-Renaissance begünstigte, auch Schulz, Aneignung und Reflexion, S. 55, 140.

<sup>62</sup> Vgl. zu Arendts Kierkegaard-Rezeption allgemein Marcio Gimenes de Paula: *Hannah Arendt: Religion, Politics and Influence of Kierkegaard*. In: *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources 14). Aldershot: Ashgate, 2011, S. 29–40. Ein Dissertationsprojekt Eva Kaminskis unter dem Arbeitstitel *Existenz in*

1932 in der *Frankfurter Zeitung* vom »überraschend[]« plötzlichen Erfolg Kierkegaards bei einer bestimmten »Generation« Intellektueller »in Deutschland«:

Wollte man eine Geschichte seines Ruhmes vor allem in Deutschland schreiben, so kämen für diese Geschichte nur die letzten fünfzehn Jahre in Betracht, die ihn – nun allerdings in einer überraschenden Plötzlichkeit – berühmt machten. Dieser Ruhm ist mehr als die Entdeckung eines großen Menschen, der [sic] zu Unrecht vergessen, nachträglich gewürdigt wird. Es geht um mehr als eine nachträgliche Gerechtigkeit. Kierkegaard wird aktuell, er wird zum Sprecher einer ganzen Generation, die ihn nicht aus historischem Interesse liest, sondern aus einem höchst akuten Angangensein: *mea res agitur*.<sup>63</sup>

Arendt erwähnt nicht, dass viele Mitglieder dieser »Generation« in einem spezifisch jüdischen diskursiven Umfeld auf Kierkegaard aufmerksam wurden. Besonders intensiv studiert wurden die Schriften des und über den Dänen etwa in Wiener, Berliner und Prager Zirkeln, unter Philosophen ebenso wie unter Dichtern. Willy Haas, der 1911/12 mit den *Herder-Blättern* eine frühe Plattform für den sogenannten Prager Kreis (Begriff von Brod)<sup>64</sup> bot, erinnert sich daran, dass »[w]ir [...] alle [...] Kierkegaard« »lasen [...], seine Briefe und seine Schriften sogleich, als sie deutsch erschienen«. <sup>65</sup> Ab 1900 wurden vermehrt Texte Kierkegaards in deutscher Übersetzung publiziert, darunter auch Auszüge aus den Tagebüchern, wie beispielsweise das *Buch des Richters* (Jena und Leipzig, 1905). Zwischen 1909 und 1922 erschienen die einflussreichen *Gesammelten Werke* bei Diederichs, die erstmals auf kompakte Weise weite Teile von Kierkegaards Werk

*dunklen Zeiten – Hannah Arendts politische Kierkegaard-Rezeption* wird voraussichtlich 2018 abgeschlossen.

63 Hannah Arendt: *Sören Kierkegaard*. In: *Frankfurter Zeitung* vom 29. Januar 1932.

64 Vgl. Max Brod: *Der Prager Kreis*. Stuttgart: Kohlhammer, 1966. Brods Vorstellung eines (engen und weiteren) Kreises von Prager Literaten, in dessen Zentrum er sich selber und seine nächsten Freunde verortete, wurde aus guten Gründen kritisiert. Hier soll der Begriff in möglichst verkürzter Form ein Netzwerk bezeichnen, zu dem etwa Brod, Kafka und Werfel gehörten und das einen kommunikativen Rahmen auch für die Kierkegaard-Rezeption seiner Mitglieder vorgab.

65 Willy Haas: *Die literarische Welt. Lebenserinnerungen*. München: Paul List Verlag, 1957, S. 81.

außerhalb Skandinaviens zugänglich machten.<sup>66</sup> Neben Brod, Scholem – der nachweislich über Brandes zum ersten Mal mit Kierkegaard in Berührung kam<sup>67</sup> –, Haas, Kafka und Buber haben sich, um nur einige bekannte Namen zu nennen, Franz Rosenzweig, Hugo Bergmann, Franz Werfel, Alfred Döblin,<sup>68</sup> Hermann Broch,<sup>69</sup> Ernst Weiß,<sup>70</sup> Ernst Polak,<sup>71</sup> Karl Kraus,<sup>72</sup> Arthur Schnitzler,<sup>73</sup> Oskar Baum,<sup>74</sup> Ernst

66 Der Fokus der Werkausgabe lag auf den frühen pseudonymen Schriften und den Schriften des sogenannten Kirchenkampfs, den Kierkegaard in seinen letzten Lebensjahren gegen die dänische Nationalkirche führte. Freilich existierten schon vor dieser Ausgabe zahlreiche Texte Kierkegaards in deutscher Übersetzung, die allerdings viel weniger weite Verbreitung als die *Gesammelten Werke* fanden. Eine Zusammenstellung findet sich bei Thonhauser, Ein rätselhaftes Zeichen, S. 128–130. Christoph Schrempf selber, der wichtigste Mitarbeiter der Werkausgabe, legte schon vor der Arbeit für Diederichs Kierkegaard-Übersetzungen vor, die in den *Gesammelten Werken* zum Teil neu abgedruckt wurden. Die einzige Erstübersetzung ist *Wiederholung* (Bd. 3, zusammen mit *Furcht und Zittern*). Vgl. auch Thonhauser, Ein rätselhaftes Zeichen, S. 66–82.

67 Vgl. Scholem, Tagebücher 1913–1917, S. 41.

68 Vgl. Steffensen, Die Einwirkung Kierkegaards auf die deutschsprachige Literatur des 20. Jahrhunderts, S. 217f.

69 Ebd., S. 215–217.

70 Vgl. Kindt, Unzuverlässiges Erzählen und literarische Moderne, S. 106, 125–129; Tom Kindt: *Expressionismus als ›Literatur der Existenz‹. Ernst Weiß, Søren Kierkegaard und die »Angst vor dem Guten«*. In: Lutz Hagedstedt (Hg.): *Literatur als Lust: Begegnungen zwischen Poesie und Wissenschaft*. Festschrift für Thomas Anz zum 60. Geburtstag. München: Belleville, 2008, S. 155–162.

71 Vgl. Hartmut Binder: *Ernst Polak – Literat ohne Werk. Zu den Kaffeehauszirkeln in Prag und Wien*. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 23 (1979), S. 366–415, hier S. 381.

72 Kraus bezog sich beispielsweise auf Kierkegaards Kritik am Journalismus, z.B. in Karl Kraus: *Worte Kierkegaards*. In: *Die Fackel* XVIII, S. 418–422 (1916) (<http://www.textlog.de/39215.html>). Vgl. Joachim Grage: *Karl Kraus: »The Miracle of Unison« – Criticism of the Press and Experiences of Isolation*. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism, and Art. Tome IV: The Anglophone World* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources 12). Farnham: Ashgate, 2013, S. 157–169. Der Kierkegaard-Vermittler und -Übersetzer Theodor Haecker verglich Kraus mit Kierkegaard in einer Monographie aus dem Jahr 1913 (*Søren Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*). Die entsprechenden Bemerkungen scheinen Kraus' Interesse geweckt zu haben, der sie in *Die Fackel* erneut abdruckte und behauptete, bis dahin noch keine Schriften Kierkegaards studiert zu haben (Malik, Receiving Søren Kierkegaard, S. 374f.).

73 Vgl. Christian Benne: *Das weite Land: Schnitzlers kierkegaardsche Bilanz des Ästhetizismus*. In: *Modern Austrian Literature (MAL)* 33, 3–4 (2000), S. 29–53.

74 Vgl. den Briefwechsel mit Kafka, diskutiert in Kap. 3.3.2 der vorliegenden Arbeit.

Bloch,<sup>75</sup> Kurt Tucholsky,<sup>76</sup> Walter Benjamin,<sup>77</sup> Theodor W. Adorno – dessen Habilitationsschrift sich Kierkegaard widmete –<sup>78</sup> und, zumindest wahrscheinlich, Paul Kornfeld<sup>79</sup> mit Kierkegaard beschäftigt. Doch nicht nur große Namen lasen in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts Kierkegaard. Richtet man den Blick auf ein jüdisches Umfeld im engeren Sinn, lässt sich rein quantitativ feststellen, dass Kierkegaard zwischen 1900 und dem Zweiten Weltkrieg immer wieder Thema in diversen deutschsprachigen jüdischen Zeitschriften wurde, sei es *Der Jude*,<sup>80</sup> *Der Morgen*,<sup>81</sup> *Ost und West*<sup>82</sup> oder die *Zeitschrift*

- 75 Vgl. z.B. Blochs Rede vom »christliche[n] Sprung« im *Geist der Utopie* (Ernst Bloch: *Geist der Utopie. Zweite Fassung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985, S. 32); ebenso S. 71, eine explizite Nennung Kierkegaards im Kontext der musikalischen Reflexionen, die zur Gänze durch die Erörterungen in *Entweder/Oder* beeinflusst scheinen. Vgl. zu Blochs Kierkegaard-Rezeption allgemein Alina Vaisfeld: *Ernst Bloch: The Thinker of Utopia's Reading of Kierkegaard*. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard's Influence on Philosophy: Tome I: German and Scandinavian Philosophy* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources 11). Aldershot: Ashgate, 2011, S. 67–84.
- 76 Steffensen, Die Einwirkung Kierkegaards auf die deutschsprachige Literatur des 20. Jahrhunderts, S. 219.
- 77 Die Verweise auf Kierkegaard finden sich im *Passagen-Werk* in den Konvoluten D, I, J, M im Kontext der geplanten Kapitel zum *flâneur*, zu Baudelaire, zur Langeweile und zum bürgerlichen Interieur; vgl. Joseph Westfall: *Walter Benjamin: Appropriating the Kierkegaardian Aesthetic*. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard's Influence on Philosophy: Tome I: German and Scandinavian Philosophy* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources 11). Aldershot: Ashgate, 2011, S. 49–66; Günter Figal: *Die doppelte Geschichte. Das Verhältnis Walter Benjamins zu Søren Kierkegaard*. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 24, 1–3 (1982), S. 295–310.
- 78 Theodor W. Adorno: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. 1. Auflage (Gesammelte Schriften in 20 Bänden, Bd. 2). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997. Zu Adornos Kierkegaard-Rezeption etwa auch Roland Boer: *A Totality of Ruins. Adorno on Kierkegaard*. In: Cultural Critique 83 (2013), S. 1–30.
- 79 Vgl. Markus Weber: *Expressionismus und Neue Sachlichkeit. Paul Kornfelds literarisches Werk*. Frankfurt a.M., New York: P. Lang, 1997, S. 73.
- 80 Verzeichnet sind nur die namentlichen Erwähnungen und keine impliziten Verweise. Vgl. z.B. Jahrgang 1917–1918, Heft 9, S. 630f.; Jahrgang 1918–1919, Heft 10, S. 464, 466; Jahrgang 1920–1921, Heft 1, S. 17, 20; Heft 12, S. 697; Jahrgang 1921–1922, Heft 2, S. 124; Heft 4, S. 259; Jahrgang 1923, Heft 7–8, S. 461; Jahrgang 1924, Heft 10, S. 615.
- 81 Vgl. z.B. Jahrgang 1928–1929, Heft 2, S. 139, 149; Heft 4, S. 317; Jahrgang 1930–1931, Heft 3, S. 309; Jahrgang 1931–1932, Heft 4, S. 379; Jahrgang 1934–1935, Heft 4, S. 165; Heft 9, S. 418; Jahrgang 1935–1936, Heft 6–7, S. 274; Jahrgang 1936–1937, Heft 1, S. 40; Heft 4, S. 189; Heft 11, S. 518, 522; Jahrgang 1937–1938, Heft 2, S. 82; Heft 6, S. 230; Heft 8, S. 356; Heft 9, S. 390; Jahrgang 1938, Heft 5, S. 216; Heft 7, S. 292, 294.
- 82 Vgl. z.B. Jahrgang 1912, Heft 4, S. 335.

*für die Geschichte der Juden in Deutschland.*<sup>83</sup> Vor dem Zweiten Weltkrieg erlebte die jüdische Kierkegaard-Rezeption einen Höhepunkt. In späteren Jahrzehnten erfolgte sie oft sekundär oder indirekt, beispielsweise durch die Lektüre von Bubers Schriften.

Die Intellektuellen, die Kierkegaard auf breiter Linie in jüdische Debatten einführten und denen in der vorliegenden Abhandlung deswegen besondere Aufmerksamkeit gilt, versuchten jüdische Identität unter ganz bestimmten historischen und diskursgeschichtlichen Voraussetzungen neu zu denken. Die Diskurse, in deren Spannungsfeld Kierkegaard für Juden relevant werden konnte, waren äußerst facettenreich, da sich jüdische Identitätsentwürfe um 1900 vielstimmig und kontrovers präsentierten. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts schien vielen deutschsprachigen Juden die umfassende kulturelle Assimilation kein gangbarer Weg mehr zu sein; trotz aller Bestrebungen der Juden, vollwertige Bürger ihrer Nationen zu werden, nahm der Antisemitismus stetig zu. Doch Kinder aus assimiliert-bürgerlichen Elternhäusern, eingebettet in die moderne europäische Kultur, konnten ebenso wenig einen Weg in orthodoxe oder andere traditionelle Formen jüdischer Religiosität und Identität finden. Es kam zu einer »Aufhebung der Assimilation«<sup>84</sup> im Namen eines ›neuen‹ Judentums: Junge, oftmals politisch linksgerichtete Juden begaben sie sich »auf d[ie] Suche nach einem existenziell verbindlich[en] Judentum«.<sup>85</sup> Sie waren desillusioniert von der »Aufklärung und der modernen Zivilisation« ebenso wie von liberalen Konzeptionen der jüdischen Religion wie derjenigen Baecks, in denen sie »einen unangebrachten ›bürgerlichen‹ Optimismus« entdeckten, »eine irregeleitete Vernunft- und Geschichtsgläubigkeit, die die existenziellen und persönlichen Aspekte des Glaubens vernachlässigte«.<sup>86</sup> Diese jungen Juden folgten dem Beispiel ihrer nichtjüdischen Altersgenossen und »schenkten den irrationalen Seiten der Kultur und des Glaubens zunehmend Beachtung: dem Volkstum (in Gestalt des Zionismus und seinem neuen Gefühl von jüdischer Gemeinschaft), dem Mythos, der Mystik.«<sup>87</sup>

Die neue Aufmerksamkeit für mystische Gedanken- und Kunstformen koinzierte mit den Einwanderungswellen osteuropäischer

83 Vgl. z.B. Jahrgang 1929–1930, Heft 3, S. 213, 229, 230.

84 Meyer [et al.], *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 3: 1871–1918, S. 334.

85 Ebd., S. 345.

86 Ebd.

87 Ebd.

Juden ins Deutsche Reich und die Habsburgermonarchie nach 1880, ausgelöst durch Pogrome im Zarenreich. Eine solche Konfrontation mit einem Judentum, das sich kulturell und national viel weniger ausgeprägt an ein nichtjüdisches Umfeld assimiliert hatte, formte die innerjüdischen Identitätsdebatten. Sie hatte zwei gegensätzliche Folgen: Für manche – wahrscheinlich die Mehrheit – war die Auseinandersetzung mit dem osteuropäischen, als ›primitiv‹ gebrandmarkten Judentum eine Quelle des Ärgernisses und löste immer schroffere Abgrenzungsbestrebungen aus. Für andere jedoch ermöglichte die Begegnung mit diesen scheinbar ›authentisch‹ Gläubigen eine Vertiefung der eigenen jüdischen Identität. Die osteuropäischen Juden waren eine Mahnung, wahre Religiosität in sich selber wiederzuentdecken und gegen eine postulierte Entfremdung sowohl des assimilierten als auch des traditionell-rituellen mitteleuropäischen Judentums vorzugehen.<sup>88</sup> Anstatt in einer weitgehend säkularen Epoche bloß Objekt einer philosophischen Kritik zu sein, wurde Religion somit auch und gerade für linksorientierte Intellektuelle zu einer Ressource kultureller Erneuerung, die es sich in einer Dialektik aus Restauration und Innovation anzueignen gelte. Angezapft konnte diese Ressource nicht nur werden, um das religiöse und das »jüdisch-sittliche[] Ideal« neu zu definieren; in Literatur und bildenden Künsten sollte mit ihrer Hilfe zudem ein »jüdisch-ästhetische[s]« Ideal errichtet werden.<sup>89</sup>

Beispielhaft für die Generation junger jüdischer Denker, die eine Erneuerung des Judentums anstrebten und »unapologetisch[] [...] auf die kulturelle und geistige Eigenart des Judentums« pochten,<sup>90</sup> ist Buber. Im Gegensatz zur säkular orientierten Bewegung um den russisch-hebräischen Schriftsteller Achad Ha'am (Ascher Hirsch Ginsberg) zielte seine Form des Kulturzionismus auf eine radikale Erneuerung jüdischer Religiosität und Kultur, die Traditionalisten empören musste. Buber lehnte das rabbinische Gesetz ab und differenzierte zwischen den Institutionen des ›offiziellen‹ Judentums und dem Jüdischsein als besondere geistige Ausrichtung, als versteckte ›Seele‹ der Juden; er glorifizierte Mythos und Mystik als deren treffendsten, vom rabbinischen Establishment unterdrückten Ausdruck. Somit forderte Buber die Befreiung der jüdischen ›Seele‹ nicht nur von der Assimilation, die er als »armselige Episode« bezeichnete,<sup>91</sup> sondern auch von der institutiona-

88 Vgl. zur Idealisierung der Ostjuden im Kulturzionismus ebd., S. 291 f., 333 f.

89 Vorwort zum *Jüdischen Almanach*, 1902; zitiert bei ebd., S. 334.

90 Ebd.

91 Martin Buber: *Jüdische Renaissance*. In: Ost und West 1 (1901), S. 7–10, hier S. 9.

lisierten Religion. Er wurde zum Vorbild einer ganzen Generation jüdischer Denker und Kierkegaard-Leser, zu denen etwa Brod, Scholem und Bergmann gehörten. Bubers Schriften markieren eine existenzielle Wende im jüdischen Denken, in deren Rahmen Kierkegaard als philosophische, theologische und ästhetische Inspirationsfigur auftauchte und eine Prominenz erlangte, welche die traditioneller gesinnten amerikanischen Rabbiner einige Jahrzehnte später so gewaltig ärgern sollte.

Mit einer gewissen Latenz setzte zwischen den Weltkriegen eine französische Kierkegaard-Rezeption ein, die zuerst stark durch die deutschen Übersetzungen und Deutungen Kierkegaards beeinflusst war.<sup>92</sup> Die französische Rezeption, die ihren Höhepunkt in der Hochphase des Existenzialismus erreichte, bildet den zweiten Schritt zur tatsächlich globalen<sup>93</sup> Wirkungsmächtigkeit Kierkegaards. Zementiert wurde sein Rang durch Jean-Paul Sartre und Albert Camus, die Kierkegaard als »ersten Existenzialisten« oder wichtigen Vorläufer der Bewegung<sup>94</sup> wiederentdeckten. Ihre atheistischen Auslegungen formten den Zugriff auf den Philosophen bis heute.

Auch in Frankreich finden sich bei der Entdeckung und Verbreitung Kierkegaards Denker jüdischer Herkunft in Schlüsselpositionen, Denker, die in gewissen Fällen persönliche Beziehungen mit den erwähnten deutsch-jüdischen Intellektuellen und Kierkegaard-Lesern pflegten. So kommt der russisch-französische Philosoph Lev Shestov das erste Mal mit Kierkegaard in Berührung, als er im April und Mai 1928 Buber in Frankfurt besucht, wo, in seinen eigenen, frei

92 Vgl. zur Kierkegaard-Rezeption in Frankreich allgemein sowie zur Übersetzungsgeschichte Samuel Moyn: *Transcendence, Morality, and History. Emmanuel Levinas and the Discovery of Søren Kierkegaard in France*. In: *Yale French Studies* 104 (2004), S. 22–54; zum Einfluss der deutschen Kierkegaard-Rezeption v. a. S. 24f.

93 In neuerer Zeit erschien etwa ein Sammelband zu Kierkegaard und dem japanischen Denken, der nicht nur intellektuellen Verbindungen zwischen verschiedenen Spielarten des Buddhismus und Kierkegaards Philosophie nachspürt, sondern im 20. Jahrhundert eine japanische Kierkegaard-Rezeption nachweist. James Giles (Hg.): *Kierkegaard and Japanese thought*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008. Vgl. zur internationalen Rezeptionsgeschichte des Weiteren die diversen Bände aus der Reihe *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, besonders *Volume 8: Kierkegaard's International Reception*, mit Beiträgen zur Rezeption im Nahen Osten, in Asien und Australien, US- und Südamerika und so weiter, und so fort.

94 Entscheidend war hier Sartre, der Kierkegaard 1945 in seiner Vorlesung *L'existentialisme est un humanisme* in dieser Rolle kanonisiert hat. Auch Hannah Arendt sieht in Kierkegaard den Anfang der »moderne[n] Existenzphilosophie« (Hannah Arendt: *Was ist Existenzphilosophie?* Frankfurt a. M.: Hain, 1990, S. 22).

übersetzten Worten, alle über Kierkegaard sprachen und er zugeben musste, noch nie von ihm gehört zu haben.<sup>95</sup> Die dann sehr schnell wachsende Popularität Kierkegaards in Frankreich steht von allem Anfang an im Spannungsfeld des Existenzialismus: Shestov – der Kierkegaard übrigens durch die Latenz auch in der französischen Übersetzungsgeschichte zuerst auf Deutsch las – und Jean Wahl, dessen *Études Kierkegaardiennes* maßgeblich mitverantwortlich für die Popularisierung von Kierkegaards Denken in Frankreich waren,<sup>96</sup> gehörten zu den Wegbereitern der philosophischen Bewegung in den Dreißigern. Emmanuel Levinas wiederum gelangte zu Kierkegaard-Deutungen,<sup>97</sup> die in gewissen Belangen mit den Arbeiten korrespon-

95 George Pattison: *Lev Shestov: Kierkegaard in the Ox of Phalaris*. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard and Existentialism* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources 9). Farnham: Ashgate, 2011, S. 355–374, hier S. 356.

96 Vgl. Jean Wahl: *Études Kierkegaardiennes*. Paris: Vrin, 1949; ders.: *Petite histoire de l'Existentialisme*. Suivie de *Kafka et Kierkegaard commentaires*. Paris: Éditions Club Maintenant, 1947, S. 12–24 u.ö.; Éliane Amado Levy-Valensi: *La conscience juive. Données et débats/textes des trois premiers colloques d'intellectuels juifs de langue française, organisés par la section française du Congrès Juif Mondial*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963, S. 225; Alejandro Cavallazzi Sánchez / Azucena Palavicini Sánchez: *Jean Wahl: Philosophies of Existence and the Introduction of Kierkegaard in the Non-Germanic World*. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard and Existentialism* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources 9). Farnham: Ashgate, 2011, S. 393–414.

97 Vgl. Emmanuel Levinas: *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*. München: Hanser, 1991, S. 74–78; ders.: *Aimer la Thora plus que Dieu*. In: *Difficile liberté*. 3. Auflage. Paris: Albin Michel, 1976, S. 218–223; ders.: *Hermeneutik und Jenseits*. In: *Wenn Gott ins Denken einfällt: Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Freiburg und München: Karl Alber, 1988, S. 132–149; ders.: *Menschwerdung Gottes?* In: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. München: Hanser, 1995, S. 73–82; ders.: *Noms propres*. Paris: Librairie générale française, 1987, S. 77–87 und S. 88–92; ders.: *Rätsel und Phänomen*. In: *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. 2. Auflage (Alber-Broschur Philosophie). Freiburg und München: Karl Alber, 1987, S. 236–260. Sekundärtexte: Beyrich, »Kann ein Jude Trost finden in Kierkegaards Abraham?«, S. 32–39; Tilman Beyrich: *Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard* (Kierkegaard Studies. Monograph Series 6). Berlin, Greifswald: De Gruyter, 2001, v.a. S. 300–308; J. Aaron Simmons/David Wood: *Kierkegaard and Levinas. Ethics, Politics, and Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 2008; J. Aaron Simmons: *God and the Other. Ethics and Politics after the Theological Turn*. Bloomington: Indiana University Press, 2011, S. 35–132; Claudia Welz: *Despite Oneself. Subjectivity and its Secret in Kierkegaard and Levinas*. London: Turnshare, 2008; Patrick Sheil: *Kierkegaard and Levinas. The Subjunctive Mood*. Farnham: Ashgate, 2009; Merold Westphal: *Levinas*

dieren, welche die früheren deutsch- und französischsprachigen<sup>98</sup> Denker vorgelegt haben.

Untersuchungen zur Produktivität der Beschäftigung mit Kierkegaard für das Werk der genannten Autoren wurden erst im Ansatz oder in Einzelfällen unternommen. Eine Studie zu einer jüdischen Kierkegaard-Rezeption im breiteren Kontext, die diese schon nur erst als Phänomen anerkennt, darstellt und die Beschäftigung einzelner Autoren und Autorinnen mit Kierkegaard so in ein diskursives Feld einbettet, steht bis heute aus.<sup>99</sup> Beyrich identifizierte eine

*and Kierkegaard in Dialogue*. Bloomington: Indiana University Press, 2008; Michael R. Paradiso-Michau: *Ethical Alterity and Asymmetrical Reciprocity: A Levinasian Reading of Works of Love*. In: *Cont Philos Rev* 40,3 (2007), S. 331–347; Michael R. Paradiso-Michau: *The Ethical and Religious Revelation of the Akedah*. In: *Minerva – An Internet Journal of Philosophy* 9 (2005), S. 34–152; Michael R. Paradiso-Michau: *Levinas and Kierkegaard. Judaism, Christianity, and an Ethics of Witnessing* (<https://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/039.%20Kierkegaard%20and%20Levinas.pdf>).

98 Vgl. zu Levinas' Lektüre von Shestovs Kierkegaard-Abhandlungen James M. McLachlan: *Beyond the Self, Beyond Ontology: Levinas' Reading of Shestov's Reading of Kierkegaard*. In: *Comparative and Continental Philosophy* 2 (2011), S. 179–196.

99 Die jüdische Rezeption allgemein wurde 2013 zum ersten Mal Gegenstand einer Konferenz. Das Augenmerk lag auf den Kierkegaard-Lektüren einzelner Intellektueller, die in den Diskussionen in Bezug zueinander gesetzt wurden. Ein Tagungsband mit Beiträgen zu verschiedenen jüdischen Kierkegaard-Rezipienten ist in Planung (*Jüdische Kierkegaard-Lektüren im 20. Jahrhundert/Jewish Readings of Søren Kierkegaard in the 20th Century*, 16.–18. Dezember 2013, Goethe-Universität, Frankfurt a. M.; organisiert durch Prof. Dr. Christian Wiese [et al.]). Vor wenigen Monaten erschien zudem eine Dissertation, die sich auf den ersten Blick fast demselben Thema widmet: Blättel, *Das Geheimnis der Wiederholung*. Auf den zweiten Blick unterscheidet sich diese religionsphilosophische Untersuchung allerdings sehr stark von der vorliegenden Studie. Sie ergänzt das Gespräch über Kierkegaard und das Judentum damit um eine ganz andere Facette. Ziel von Blättels Studie ist ein »wahlverwandtes Gespräch« zwischen Kierkegaard und dem »jüdischen Denken«, das »den christlich-jüdischen Dialog [...] in Gang [...] bringen und wach [...] halten« soll (S. 16). Blättel geht nicht diskursanalytisch vor, sondern begreift seine Abhandlung als theologisch-philosophische Exploration, die Kierkegaard für ein »jüdisches Denken« – im Gegensatz zu einer »abendländischen philosophischen Tradition« – fruchtbar zu machen sucht. Hier wird »jüdisches Denken« dagegen als Konstrukt behandelt, das innerhalb eines Diskurses immer neu ausgehandelt wurde – und das nicht zuletzt im Rekurs auf Kierkegaard Form annehmen konnte. Zusätzlich interessiert Blättel sich nur für »jüdisches Denken«, also für philosophisch-theologische Reflexionen, und greift über das deutsche Sprachgebiet hinaus: Sein Fokus liegt, neben Brod, auf Soloveitchik und Heschel. Blättels Dissertation kommt dort wieder zur Sprache, wo sie sich direkt in Bezug zur vorliegenden Untersuchung setzen lässt.

»systematische Untersuchung der Wirkungsgeschichte Kierkegaards innerhalb des modernen Judentums« als Desiderat der Forschung.<sup>100</sup> Die vorliegende Arbeit soll hier Abhilfe und damit eine Basis für weitergehende Untersuchungen schaffen.

### 1.3 Struktur, Untersuchungszeitraum und Korpusselektion

Natürlich muss das Unterfangen jedoch auch hier exemplarisch bleiben und sich auf ein relativ enges lokales und kulturelles Umfeld konzentrieren, in dem Kierkegaard zum Diskussionsgegenstand wurde. Die Studie legt das Augenmerk auf die erste Generation jüdischer Kierkegaard-Rezipienten im deutschsprachigen Europa, was genauer bedeutet, dass die Philosophen, Theologen und Schriftsteller, denen ausführliche Analysen gewidmet sind, alle vor der Jahrhundertwende geboren wurden, in den meisten Fällen in den 1870er und 1880er Jahren. Da manche Denker über ihr langes Leben hinweg immer wieder auf Kierkegaard zu sprechen kamen, ist der Untersuchungszeitraum in Einzelfällen ausgedehnt. Auch wenn ein Schwerpunkt auf den Jahren zwischen 1914 und dem Zweiten Weltkrieg liegt, wird somit an manchen Stellen auf Texte zurückgegriffen, die später entstanden sind, sofern diese mit den früheren jüdischen Auslegungen in einen Dialog treten. Alle im Detail behandelten Kierkegaard-Rezipienten arbeiteten ursprünglich in einem ähnlichen Diskursfeld, in dem sich die Frage nach jüdischer Identität und ihrer Zukunft inner- oder außerhalb Europas eben besonders dringend stellte. Und alle waren sie wirkungsmächtig, prägten die Kierkegaard-Rezeption also über Jahrzehnte.

Dieses Kriterium ist in einer ersten, grundlegenden Studie zum Thema sehr sinnvoll, hat aber auch einen unglücklichen Nebeneffekt, und zwar die fast ausschließliche Konzentration auf männliche Kierkegaard-Rezipienten. Gerade in der Frühphase der Rezeption ist die Kierkegaard-Begeisterung stark geschlechtlich kodiert, zumal in einem jüdischen Umfeld. Man könnte darüber spekulieren, ob der oftmals ausgeprägt misogyne Gehalt von Kierkegaards Schriften ihre Rezeption vor allem unter Männern begünstigte. In späteren Kapiteln werden misogyne Bestände in Kierkegaards Werk und der Umgang mit ihnen in der Rezeption wieder zur Sprache kommen. Zu weiten

<sup>100</sup> Beyrich, »Kann ein Jude Trost finden in Kierkegaards Abraham?«, S. 21, Anm. 6.

Teilen aber ist das Fehlen wirkungsmächtiger Kierkegaard-Rezipientinnen sicher Effekt diskursiver Machtstrukturen, die Frauen nur sehr begrenzte Möglichkeiten gaben, sich einzubringen.

Für die Einstellung des Kulturzionismus zu Frauen wurden Bubers Bemerkungen über *Das Zion der jüdischen Frauen* (1901) einschlägig. Um vor der politischen Realisierung der Ziele des Zionismus ein »Zion der Seelen« zu schaffen, forderte Buber radikale Veränderungen an den westjüdischen Frauen, die ein Bild der »Entartung« böten: »Entartung des Volkstums, Entartung des Hauses« und »Entartung der Persönlichkeit«. <sup>101</sup> Da die Frauen »sich am leichtesten der Umgebung anschmiegt[en] und deren Art« annähmen, sind die Westjüdinnen für Buber besonders Opfer des »Assimilations-Fanatismus« geworden, der »die selbstständige Cultur« vernichte. Der Westjüdin sei »[d]ie innige, hingebende Gläubigkeit der Jüdin [...] verloren gegangen, ohne einer neuen, starken Lebensanschauung Platz zu machen«; stattdessen regierten »Protzenthum« und »Prunksucht« ihr Leben. <sup>102</sup> Auch Bubers Vision einer »neuen Jüdin«, die an der jüdischen Wiedergeburt einen maßgeblichen Anteil haben soll, bleibt Geschlechterstereotypen verhaftet. »Culturideen finden und theoretisch entwickeln mag der Mann, sie verwirklichen, lebendige fortwirkende Cultur schaffen kann nur die Frau.« <sup>103</sup> Im weiteren Diskurs wurde den westjüdischen Frauen die Ostjüdin als Vorbild vorgehalten, »nichts [...] als kindlich«, unverbildet, früh verheiratet und völlig absorbiert von ihrer Mutterrolle. <sup>104</sup> So an den Pranger gestellt und auf ihre traditionell »weiblichen« Tätigkeitsbereiche festgeschrieben, war es für Jüdinnen schwierig, an den Debatten des Kulturzionismus zu partizipieren. <sup>105</sup>

<sup>101</sup> Martin Buber: *Das Zion der jüdischen Frau. Aus einem Vortrage*. In: Die Welt: Zentralorgan der Zionistischen Bewegung 17 (1901), S. 3–5, hier S. 4.

<sup>102</sup> Ebd.

<sup>103</sup> Ebd., S. 5.

<sup>104</sup> Arnold Zweig/Hermann Struck: *Das ostjüdische Antlitz*. Mit fünfzig Steinzeichnungen von Hermann Struck. Berlin: Welt-Verlag, 1920, S. 69; die ganzen Ausführungen zur »jüdischen Frau« auf S. 56–80.

<sup>105</sup> In einem Band, der als Beitrag zur Kafka-Forschung zeitgenössische Diskussionen um die zionistisch-jüdische Frau versammelt, finden sich bezeichnenderweise nur Texte über, aber keine wirkungsmächtigen Texte von Frauen. Manfred Voigts: *Kafka und die jüdisch-zionistische Frau. Diskussionen um Erotik und Sexualität im Prager Zionismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006. Den Lebenslauf von Bertha Badt-Strauss, die im Umfeld der jüdischen Erneuerungsbewegungen als Publizistin tätig war, hat Steer dargestellt und dabei am Rand die Probleme thematisiert, mit denen sich Badt-Strauss als Frau konfrontiert sah. Martina Steer: *Bertha Badt-Strauss*

Ein erstes Großkapitel widmet sich diesen jüdischen Religions- und Identitätsdebatten, und zwar besonders unter den neuromantischen, sozialrevolutionären Zionisten und jüdischen Existenzialisten, die Steinberg, Fox und Gumbiner ein Dorn im Auge waren. In der modernen jüdischen Philosophie beschäftigen sich Buber, Rosenzweig, Bergmann und Scholem mit Kierkegaard – ihre Auslegungen prägten eine (hebräischsprachige) Rezeption in Israel, die noch die Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg tangiert und nicht mehr Gegenstand dieser Untersuchung ist. Ein Exkurskapitel über Shestov, der mit den deutschsprachigen Rezipienten wie gesagt in Kontakt stand, erlaubt einen exemplarischen Seitenblick auf die französischsprachige Rezeption. Shestov schreibt als einziger Theoretiker nicht aus einer als ›jüdisch‹ deklarierten Position und war, als in Frankreich ansässiger, russischer Jude, ohnehin in einem anderen soziokulturellen Umfeld tätig als die deutschsprachigen jüdischen Intellektuellen. Auch seine Kierkegaard-Lektüren folgen aber Modellen, die bei Buber und anderen präfiguriert sind.

Das Augenmerk liegt ohnehin nicht nur auf der Kierkegaard-Rezeption im Judentum im engeren Sinn, einer Rezeption also, die unter anderem nach Kierkegaards Relevanz für die jüdische Religion fragt. Eine so gefasste Fragestellung würde dem Interesse des Forschungsgegenstandes nicht gerecht, da sich aus der unmittelbar ›jüdischen‹ Rezeption im Rahmen der modernen jüdischen Philosophie diverse andere Formen der Kierkegaard-Rezeption und -Transformation speisten. Verfolgt wird eine diskursive Linie, die ihren Ausgangspunkt bei den kulturzionistischen Sozialrevolutionären wie Buber und Scholem nimmt. In diesem Umfeld wurde ideologischen Positionen der Boden bereitet, die eine vielgestaltige theoretische und eben auch literarische Kierkegaard-Rezeption ermöglichten. Nach dem ersten Teil zur theoretischen Rezeption Kierkegaards, seiner expliziten und impliziten Rezeption in Philosophie und Theologie also, ist die zweite Hälfte der Arbeit hauptsächlich der verdeckten Aneignung kierkegaardischer Sprachbilder und Denkmuster in literarischen Werken Brods, Kafkas und Werfels gewidmet.<sup>106</sup>

(1885–1970). *Eine jüdische Publizistin* (Campus Judaica 22). Frankfurt a.M., New York: Campus, 2005, v.a. S. 94–141.

106 Mustards früh gefälltes Urteil, Kierkegaard sei trotz seiner zentralen Rolle in der deutschen Philosophie und Theologie bis 1930 für Schriftsteller uninteressant geblieben, muss auf der Basis des heutigen Forschungsstands ohnehin revidiert werden (vgl. Wiebe, *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche*

Prag bildet einen lokalen Brennpunkt, um den viele der diskutierten Philosophen und vor allem auch Dichter gravitierten: Bergmann, Brod, Werfel und Kafka lebten entweder in der Stadt oder waren oft auf Besuch; Buber wiederum hielt in Prag vor der jüdischen Studentenvereinigung Bar-Kochba diverse Vorträge. Aus seinen ersten drei Besuchen entstanden die berühmten *Drei Reden über das Judentum* (1911), für »gut ein Jahrzehnt das Vademecum der jüdischen Jugend in Mitteleuropa«. <sup>107</sup> 1909 hielt er eine erste Rede mit Titel *Der Sinn des Judentums*, zu der er aus explizit zionistischer Warte aufgefordert wurde, um die Woge der Assimilation unter den Prager deutschsprachigen Juden zu bekämpfen. <sup>108</sup> Bubers Vorträge waren sehr einflussreich. Bergmann, Brod und andere waren Zuhörer und wandten sich in der Folge der Erneuerung ihres Judentums und dem Zionismus zu. Seine existenzialistisch-jüdische Wende ließ Brod schon ab 1921 ausführlich in religionsphilosophischen Publikationen über Kierkegaard reflektieren, also sogar bevor Buber selber sich ihm in längeren Texten wie dem »Kierkegaardbuch« <sup>109</sup> *Die Frage an den Einzelnen* (1936) widmete. Kafka, der Bubers Vorträgen wohl ebenfalls beige-wohnt hatte, <sup>110</sup> aber von ihren Inhalten wenig begeistert war, <sup>111</sup> verkehrte zwar in einem stark zionistisch geprägten Freundeskreis. Er blieb jedoch ein ideologischer Außenseiter, der sich kein eindeutiges Bekenntnis zur Bewegung abringen ließ. Werfel wiederum, der durch seine Freundschaft mit Brod mit diesen jüdischen Identitätsdebatten konfrontiert war, begegnete der kulturzionistischen Euphorie mit Ablehnung.

Das Augenmerk auch auf eine literarische Kierkegaard-Rezeption trägt einem Desiderat der Forschung Rechnung. Es ist nämlich zu beklagen, dass der literarischen, naturgemäß oftmals impliziten Kierkegaard-Rezeption allgemein wenig Aufmerksamkeit geschenkt

Kierkegaard). Die vorliegende Arbeit soll in Teilen einen weiteren Beitrag zur Erforschung der frühen literarischen Rezeption Kierkegaards leisten. Helen Mustard: *Sören Kierkegaard in German Literary Periodicals, 1860–1930*. In: *The Germanic Review* XXVI,2 (1951), S. 83–101.

107 Meyer [et al.], *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 3: 1871–1918, S. 347.

108 Ebd., S. 347.

109 Als »Kierkegaardbuch« bezeichnet Emil Brunner *Die Frage an den Einzelnen* in einem Brief. Brunner and Buber, 10. Dezember 1936; Martin Buber: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. 3 Bde. Heidelberg: L. Schneider, 1972–1975, Bd. 2: 1918–1938 (1973), S. 627.

110 Vgl. Peter-André Alt: *Franz Kafka. Der ewige Sohn. Eine Biographie*. München: C.H. Beck, 2005, S. 225.

111 Ebd., S. 227.

wurde. Vor einigen Jahren erschien eine allererste Überblicksdarstellung zur *Kierkegaard-Rezeption in der deutschsprachigen Literatur bis 1920*.<sup>112</sup> Das Ziel ihres Verfassers, Christian Wiebe, ist es, die Kierkegaard-Rezeption überhaupt erstmals als einen Problemzusammenhang zu begreifen und weitere Kontexte zu eröffnen, was in literaturwissenschaftlichen Studien bisher kaum erfolgte. Die vorliegende Arbeit nimmt sich nun eines von Wiebe selber ausgeblenden Kontexts an: Er stellt kaum<sup>113</sup> die Frage nach einer ›jüdischen‹ Rezeption, obwohl ein Großteil der Autoren, die er ausführlicher behandelt, im engeren oder weiteren Kontext des Judentums standen (Werfel, Paul Adler, Georg Lukács, Ernst Weiß, Jakob Wassermann, Stefan Zweig, Ernst Bloch, Kafka). Das Aufzeigen der jüdischen Diskurse, in deren Spannungsfeld Brod, Kafka und Werfel nachweislich standen, eröffnet neue Perspektiven auf ihre literarische Kierkegaard-Rezeption. Diese Kierkegaard-›Lektüren‹ wiederum profilieren, was Literatur im Vergleich zu Philosophie und Theologie leistet, wo sie einhakt und welche spezifischen Probleme und Fragestellungen sie aufwirft. Literarische Texte präsentieren keine klar fassbare ›Auslegung‹ Kierkegaards, die ausdrückliche oder indirekte Reaktionen provozieren mag. Stattdessen wird Kierkegaards Schreiben oftmals untergründig und in seiner poetologischen Dimension produktiv.

Die Konzentration auf eine relativ kleine Gruppe von Kierkegaard-Rezipienten im Fall der Detailstudien ermöglicht es, auf dem Forschungsgebiet notwendige Grundlagenarbeit zu leisten. Da sich noch keine Studie zum Thema findet, ist es von Vorteil, die Genese der jüdischen Kierkegaard-Lektüren systematisch in ihrem historischen Verlauf nachzuvollziehen. Diese erste Generation von Kierkegaard-Lesern im deutschsprachigen Umfeld studierte ihn teilweise schon zu einer Zeit, als noch keine kanonische Auslegung und kaum gesichertes Wissen über ihn vorlag, zum Beispiel vor seiner Vereinnahmung als ›Existenzialist‹ vor allem in der französischen Philosophie.<sup>114</sup> Entsprechend vielfältig waren die Anschlussmöglichkeiten, die sich Buber und anderen boten.

112 Wiebe, *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard*. Auf S. 18 stellt Wiebe selber fest, dass die literarische Rezeption vergleichsweise stiefmütterlich behandelt wurde.

113 In der Zusammenfassung und dem kleinen Ausblick wird ein jüdischer Kontext kurz erwähnt, um sofort zurückgenommen zu werden, da Wiebe die ›Distanz‹ der jüdischen Kierkegaard-Leser zum Glauben betont. Darin gleiche diese Rezeption der christlichen Rezeption, deren Vertreter oft kirchenfern oder kirchenkritisch eingestellt waren (ebd., S. 409).

114 Vgl. zum Facettenreichtum der frühen Rezeption, die nicht auf gerader Linie

Die Selektion fußt des Weiteren darauf, dass sich zwischen den gewählten Autoren zahlreiche diskussionswürdige Querverbindungen und Überschneidungen finden, sowohl allgemein als auch, was ihre Kierkegaard-Rezeption konkret anbelangt. Die Philosophen und Schriftsteller standen untereinander in oftmals regem Kontakt und führten Dialoge über Kierkegaard, die sehr deutlich machen, dass jüdische Kierkegaard-Rezeption immer innerhalb eines diskursiven Felds steht und erst in ihm Form annimmt. Analysiert werden soll damit ein intellektuelles Netzwerk, in dem Kierkegaard zum Diskussionsgegenstand wurde. Die Querverbindungen überbrücken die geographische und sprachliche Distanz zwischen den deutsch- und den französischsprachigen Kierkegaard-Lesern und tangieren auch die Philosophen und Schriftsteller, die nur am Rande zur Sprache kommen. So schrieb Jean Wahl einen Kommentar, in dem er Kafka mit Kierkegaard deutete,<sup>115</sup> sowie einen Aufsatz über *Buber and the Philosophies of Existence*, in dem er den Fokus auf Gemeinsamkeiten (und teilweise auch Unterschiede) zwischen den beiden Denkern legte.<sup>116</sup> Levinas wiederum verfasste eine Rezension zu Shestovs Hauptwerk über Kierkegaard, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*.<sup>117</sup> Buber und Shestov führten Korrespondenzen, in denen auch Kierkegaard verhandelt wurde. Scholem seinerseits verwies in einem Nachruf auf Rosenzweig auf die angebliche geistige Nähe zwischen demselben, Shestov und Kierkegaard.<sup>118</sup> Natürlich stehen unter den Schriftstellern Brod und Kafka in engem Austausch zu Kierkegaard – Brod vermittelte aber auch zwischen Buber und anderen Kulturzionisten und den Schriftstellern des ›Prager Kreises‹, zu denen auch Werfel gehörte. Solche Berührungspunkte lassen eine Analyse der Muster, die sich in der Verarbeitung Kierkegaards durch die verschiedenen Philosophen und Autoren finden, besonders ergiebig erscheinen.

in den Existenzialismus des 20. Jahrhunderts führt, auch Malik, Receiving Søren Kierkegaard.

115 Wahl, *Petite Histoire de L'Existentialisme*. *Suivre de Kafka et Kierkegaard*, S. 93–131.

116 Jean Wahl: *Martin Buber and the Philosophies of Existence*. In: Paul Arthur Schilpp/Maurice Friedman (Hg.): *The Philosophy of Martin Buber*. La Salle, London: Open Court; Cambridge University Press, 1967, S. 475–510, hier v. a. S. 477f.; 482–486.

117 Emmanuel Levinas: [Rezension zu:] *Leon Chestov. Kierkegaard et la philosophie existentielle (Vox Clamantis in Deserto)*. In: *Revue des études juives* 101.1/2 (1937), S. 139–141.

118 Gershom Scholem: *Franz Rosenzweig und sein Buch Der Stern der Erlösung*. In: Rosenzweig, Franz, *Der Stern der Erlösung* Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1996), S. 525–549, hier S. 530f.

Neben diesem ›dialogischen‹ Zugriff auf das Material ist die Arbeit aber auch durch systematische Fragestellungen geleitet. Ist eine Strategie des ›jüdischen‹ Umgangs mit Kierkegaard identifiziert, wird durchaus auch nach ähnlichen Aneignungen in einem weiteren Kontext gefragt. Besonders im Teil zur philosophisch-religiösen Rezeption wird immer wieder über das unmittelbare Umfeld hinausgegriffen, um gewisse Tendenzen jüdischer Kierkegaard-Lektüren greifbar zu machen. Sowohl amerikanische Rabbiner als auch eine jüngere Generation französischsprachiger Philosophen lasen Kierkegaard auf eine Weise und kritisierten oder bewunderten ihn in Begriffen, die auf die erste Generation deutschsprachig-jüdischer Kierkegaard-Rezipienten zurückgeht.<sup>119</sup>

## 1.4 Methodologische Schlüsselbegriffe

### 1.4.1 ›Grenzjuden‹, alternative Deutungsmuster von Religion und Rezeptionen nichtjüdischer Denker

Als Interpretationsangebot im Rahmen des modernen jüdischen Denkens ist das Phänomen der Kierkegaard-Rezeption verwandt mit anderen Rezeptionsmoden nichtjüdischer Denker, so zum Beispiel mit der jüdischen Herder- oder Schiller-Rezeption.<sup>120</sup> Teilweise überschneidet sie sich nach dem Ersten Weltkrieg mit der Rezeption der dialektischen Theologie, die sich vor allem mit dem Namen Karl Barth verband – Barth war selber ein begeisterter Kierkegaard-Leser<sup>121</sup> – und die in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts un-  
gemein polarisierend wirkte. Als Ende dieser heterogenen Strömung innerhalb des Protestantismus wird gemeinhin das Jahr 1933 genannt, da ihre Vertreter wie Barth und Rudolf Karl Bultmann getrennte

<sup>119</sup> Da im Fall der literarischen Aneignungen ja nicht von einer ›Auslegung‹ Kierkegaards gesprochen werden kann, bietet sich ein solcher Zugriff in diesem Teil der Arbeit weniger an. Literarische Kierkegaard-›Lektüren‹ provozieren keine expliziten Antworten, keinen Widerspruch und keine Zustimmung, die diskursiv eindeutig zu fassen wären.

<sup>120</sup> Vgl. zur jüdischen Schiller-Rezeption Andreas B. Kilcher: *Geteilte Freude. Schiller-Rezeption in der jüdischen Moderne*. München: Lyrik-Kabinett, 2007.

<sup>121</sup> Vgl. zu Barth und Kierkegaard Lee Barrett: *Karl Barth: The Dialectic of Attraction and Repulsion*. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard's Influence on Theology: Tome I: German Protestant Theology* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources 10). Aldershot: Ashgate, 2012, S. 1–42.

Wege gingen. Die Lehren der dialektischen Theologie hallten jedoch noch lange nach. Fox verweist ja noch in den Fünfzigerjahren simultan auf die »crisis theologies«, ein anderer Begriff für die Theologien Barths und seiner Mitstreiter, und Kierkegaard, die »both the impulse and the direction of much contemporary Jewish thought« geprägt hätten.

Diese Verbindung von Kierkegaard und den »crisis theologies« ist rezeptionsgeschichtlich relevant. Kierkegaards große Popularität im theologischen Diskurs nach dem Ersten Weltkrieg geht unter anderem auf die Exegese des Römerbriefs zurück, die Barth erstmals 1918 vorlegte und in deren zweiter Auflage aus dem Jahr 1922 er Kierkegaard diskutierte, sowie auf die evangelische Zeitschrift *Zwischen den Zeiten* (1923–1933), die von Barth, Friedrich Gogarten und Eduard Thurneysen geleitet wurde.<sup>122</sup> Die Vertreter der Theologie der Krise verband vor allem ihre Gegenposition zur etablierten Theologie, zum theologischen Rationalismus der Aufklärung und zur Liberalen Theologie Albrecht Ritschls und anderer. Sie beharrten gemeinhin auf einer unüberwindbaren Distanz zwischen Gott und Mensch; nur die göttliche Offenbarung vermöge sie zu überwinden und das Individuum aus dem Zustand einer existenziellen und essenziell menschlichen Krise zu erlösen. Kierkegaard wurde interessant, da Barth und einige seiner Mitstreiter jede rationale Erkenntnis Gottes strikt ablehnten und einen paradoxalen Glaubensbegriff profilierten, der unter anderem über *Furcht und Zittern* validiert werden konnte. Diese christlichen Anverwandlungen Kierkegaards konnten jüdischen Philosophen und Schriftstellern nicht entgehen.<sup>123</sup> Sie waren ebenso Anregung wie Provokation, sofern dem Protestantismus eine spezifisch »jüdische« Theologie entgegengehalten werden sollte.<sup>124</sup> Jüdische Denker, die sich wie Hans-Joachim Schoeps durch

122 Um beispielshalber nur einige Beiträge aus *Zwischen den Zeiten* zu nennen, die sich mit Kierkegaard befassen: Heinrich Barth: *Kierkegaard, der Denker. Vier Vorlesungen*. In: *Zwischen den Zeiten* 4 (1926), S. 194–234; Alfred Bäumler: *Kierkegaard und Kant über die Reinheit des Herzens*. In: *Zwischen den Zeiten* 3 (1925), S. 182–187; Emil Brunner: *Das Grundproblem der Philosophie bei Kant und Kierkegaard. Vortrag vor der Kantgesellschaft in Utrecht, Dezember 1923*. In: *Zwischen den Zeiten* 2 (1924), S. 31–46; Hermann Diem: *Die Methode der Kierkegaard-Forschung*. In: *Zwischen den Zeiten* 6 (1928), S. 140–171; Hermann Diem: *Die Kirche und Kierkegaard*. In: *Zwischen den Zeiten* 9 (1931), S. 297–319; 386–404.

123 Vgl. zur Überlagerung von Steinbergs Kierkegaard-Rezeption und der Rezeption der Theologie der Krise in den USA Noveck, Milton Steinberg, S. 343.

124 Einen Einblick in jüdische (und am Rand auch christliche) Debatten um die dialektische Theologie bietet Daniel Herskowitz: *Franz Rosenzweig and Karl*

Barth und seine Auslegungen Kierkegaards inspirieren ließen, waren beispielshalber für Benjamin nichts als »gräßliche[] Schrittmacher[] protestantischer theologumena innerhalb des Judentums«, denen es »den Garaus« zu machen gelte.<sup>125</sup> Aufgrund der rezeptionsgeschichtlichen Überlagerungen ist es auch nicht immer einfach, in den Texten jüdischer Philosophen, Theologen und Schriftsteller zwischen impliziten Verweisen auf Kierkegaard und auf die dialektischen Theologen zu unterscheiden. Etwa im Fall der Kafka-Auslegungen von Schoeps (vgl. Kap. 3.2) gehen die Referenzen fließend ineinander über. Die Lektürevorgänge sind höchst komplex: Juden lasen Kierkegaard, Christen lasen Kierkegaard, Juden lasen Christen, die Kierkegaard lasen, und *vice versa*.

Überhaupt lassen sich eine jüdische und eine (viel besser erforschte)<sup>126</sup> christliche Rezeption Kierkegaards kaum eindeutig trennen.<sup>127</sup> Die vorliegende Arbeit wird teilweise auf Interferenzen zwischen jüdischen und christlichen Kierkegaard-Aneignungen eingehen. Eine umfassende Untersuchung zu diesem Thema steht allerdings noch aus. Kierkegaards Wichtigkeit gerade auch im Kontext eines interreligiösen Dialogs kommt im Kapitel zur Zeitschrift *Die Kreatur*, ein protestantisch-katholisch-jüdisches Gemeinschaftswerk, wieder zur Sprache (Kap. 2.1.3).

Als ganz anderes modernes Deutungsmuster von Religion und Tradition des Judentums spielte der jüdische Neukantianismus eine Rolle, allen voran vertreten durch Hermann Cohen. In seinem späten Hauptwerk, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919),<sup>128</sup> entwarf Cohen ein rationalistisches Bild des Judentums, in dem der durch die Vernunft fundierte Glaube praktisch vollständig in der Ethik und somit im gesellschaftlich sanktionierten Leben

*Barth: A Chapter in the Jewish Reception of Dialectical Theology.* In: *The Journal of Religion* 97,1 (2017), S. 79–100.

125 Walter Benjamin/Gershom Scholem: *Briefwechsel*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980, S. 39.

126 Ein Forschungsüberblick über Studien, die sich Kierkegaards Rezeption vor allem in der christlichen Theologie und Philosophie widmen, findet sich bei Wiebe, *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard*, S. 18–28.

127 Vgl. zum Zusammenspiel von christlichen und jüdischen theologischen Diskursen der Zeit am Beispiel von Bubers Umfeld Grete Schaefer: *Martin Buber. Ein biographischer Abriss*. In: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. 3 Bde. Heidelberg: L. Schneider, 1972–1975, S. 19–141, hier v. a. S. 85–98.

128 Zur komplexen Publikationsgeschichte des Werks vgl. Ulrich Oelschläger: *Einführung*. In: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums: Eine jüdische Religionsphilosophie*. Wiesbaden: marixverlag, 2008, S. 7–26, hier S. 7f.

aufgeht.<sup>129</sup> Baecks Konzeption des Judentums als ethischer Monotheismus, die für das liberale Judentum maßgebend wurde, ist spürbar durch Cohens Schriften beeinflusst.<sup>130</sup> Ein solches Verständnis des Judentums war im bürgerlich-liberalen assimilierten deutschen Judentum verbreitet. Cohen selber trat zumindest bis zum Ersten Weltkrieg dezidiert für die Vereinbarkeit von jüdischer und deutscher Identität, von Judentum und Nationalismus ein.<sup>131</sup> Am anderen Pol der Religionsphilosophie könnte man Kierkegaards ›teleologische Suspension des Ethischen‹ durch den Einzelnen ansiedeln sowie sein Insistieren auf dem prekären, verzweifelten Wesenszug eines Lebens im Glauben.<sup>132</sup> Als radikale, dem assimilatorischen Neukantianismus diametral gegenübergestellte Deutung des persönlichen Glaubens<sup>133</sup> war der Kierkegaard aus *Furcht und Zittern* für neuromantische und

129 Der Religion gesteht Cohen zu, dem Individuum erst Realität zu verleihen, da Gott jeden Menschen einzeln lieben müsse. Ansonsten bleibt sein System allerdings auf das Allgemeine orientiert, das sich in Logik, Ästhetik und vor allem Ethik ausdrücke. Mendes-Flohr fasst diese Ambivalenz folgendermaßen zusammen: »Das [...] Bild des Judentums als eines Glaubens von tiefer persönlicher Sinnhaftigkeit erschien manchen als die Vorwegnahme einer existentialistischen Theologie mit ihrer Betonung der dialogischen Beziehung des Individuums zu einem lebendigen, persönlichen Gott; andere Kommentatoren haben dagegen darauf hingewiesen, daß Cohen nach wie vor von einer ›Religion der Vernunft‹ spricht und daß sein Gott der rationale Gott der Ethik bleibt. Noch immer ist die moralische Vernunft für Cohen der Kern der Religion, und so ist es nicht verwunderlich, daß er auch die göttliche Offenbarung auf Vernunft gründet [...]. Ohne ganz und gar in der Ethik aufzugehen, bleibt die ›Religion der Vernunft‹ für Cohen letzten Endes doch die Magd der Ethik. Religion, und besonders das Judentum, wird konzipiert als Instrument zur Förderung des moralischen Bewußtseins, das heißt der moralischen Vernunft [...].« (Meyer [et al.], *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 3: 1871–1918, S. 351 f.).

130 Vgl. ebd., S. 344.

131 Vgl. Oelschläger, Einführung, S. 18 f.

132 In seiner Studie zu Rosenzweig und Heidegger zeigt Gordon, dass die Hinwendung zu Kierkegaard von jüdischen Intellektuellen in den 1920ern im Kontext der neukantianisch-jüdischen Philosophie zu sehen ist. Eine ›existentialistische‹ (um einen hier noch leicht anachronistischen Begriff zu verwenden) Denkweise wurde attraktiv, da die rationalistische, an den empirischen Naturwissenschaften orientierte Epistemologie etwa eines Hermann Cohen als zu eindimensional und restriktiv verworfen worden sei. Peter Eli Gordon: *Rosenzweig and Heidegger. Between Judaism and German Philosophy* (Weimar and Now 33). Berkeley: University of California Press, 2003, S. 51–81.

133 Aus einer philosophischen Perspektive argumentiert Weiss, dass Cohen der Philosophie Kierkegaards viel näher stünde, als bisher angenommen. Er unterzieht *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* einer Relektüre und versucht, Cohens argumentativen Stil in die Nähe von Kierkegaards ›indirekter Kommunikation‹ zu rücken. In diesem Kontext arbeitet er auch

sozialrevolutionäre Intellektuelle wie Buber<sup>134</sup> oder den jungen Scholem sehr attraktiv. In dieser Hinsicht ist der jüdischen Kierkegaard-Rezeption der erwähnte ›jüdische Nietzscheanismus‹ strukturverwandt, dessen Exponenten sich vom Dichter-Philosophen ebenso in inhaltlicher wie auch in formaler Hinsicht inspirieren ließen und der oft die Form einer Rebellion gegen eine auf Liberalismus, Industrialisierung und Bildung reduzierte Aufklärung annahm. Nietzsche- und Kierkegaard-Rezeption können sich überlagern,<sup>135</sup> insofern die Texte beider um die Jahrhundertwende ähnliche Interessen ihrer Leserschaft bedienten – schon Brandes führte ja ein Argumentationsmuster in die Rezeptionen ein, das eine geistige Verwandtschaft beider behauptete.

Mit dem jüdischen Nietzscheanismus bringt auch Golomb den ›jüdischen Kierkegaardismus‹ in Verbindung. Als einziger Forscher stellt er ausdrücklich die Frage nach den spezifischen diskursiven Anknüpfungspunkten, die Kierkegaard Juden bieten konnte. Laut ihm wurde Kierkegaard allgemein vor allem für die sogenannten Grenzjuden (*marginal jews*)<sup>136</sup> wie Georg Brandes, Arthur Schnitzler, Sigmund Freud, Stefan Zweig, Kafka – »the archetype of the *Grenzjude*«<sup>137</sup> – und andere interessant, für Juden also, die in einem nur mehr gebrochenen Verhältnis zur Religion und Tradition

die jüdische Rezeptionsgeschichte von Cohens Werk auf. Weiss, Paradox and the Prophets; zu Kierkegaard besonders S. 113–139.

134 Wobei sowohl Buber als auch Rosenzweig auf Cohen auch als positiven Bezugspunkt verweisen, als Denker, der viele existenzielle und dialogische Elemente dessen vorweggenommen habe, was Rosenzweig als das ›neue Denken‹ bezeichnete (Meyer [et al.], *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 3: 1871–1918, S. 350).

135 In Bubers frühem religiösem Kulturzionismus, der ein gesteigertes Lebensgefühl jenseits spezifischer Glaubensinhalte versprach, ist ein deutlicher Einfluss Nietzsches spürbar. Vgl. zur Nietzsche-Rezeption des jungen Buber Paul Mendes-Flohr: *Zarathustra as a Prophet of Jewish Renewal. Nietzsche and the Young Martin Buber*. In: *Revista Portuguesa de Filosofia* 57,1 (2001), S. 103–111.

136 Jacob Golomb: *Israel: Kierkegaard's Reception in Fear and Trembling in Jerusalem*. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard's International Reception: Tome III: The Near East, Asia, Australia and the Americas*. 3 Bde. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources 8). Aldershot: Ashgate, 2009, S. 25–38, hier S. 27; Jacob Golomb: *Nietzsche und die ›Grenzjuden‹*. In: Jacob Golomb (Hg.): *Nietzsche und die jüdische Kultur*. Wien: WUV-Univ.-Verl., 1998, S. 165–184, hier v. a. S. 166f. Der Begriff wird z. B. auch von Grunfeld auf Kafka und andere deutschsprachige ›Juden‹ im 19. und 20. Jahrhundert angewendet. Frederic Grunfeld: *Prophets without Honour. A Background to Freud, Kafka, Einstein, and their World*. London: Hutchinson, 1979.

137 Jacob Golomb: *Kafka's Existential Metamorphosis: From Kierkegaard to*

ihrer Vorväter standen, aber noch nicht vollständig in die europäische Gesellschaft integriert waren. Ihr Status sei gerade in Glaubensfragen prekär gewesen: »Da sie inmitten eines Säkularisierungsprozesses lebten, war das Problem des Glaubens und der Orientierung in Glaubensfragen für die religiös entwurzelten Juden aktuell.«<sup>138</sup> Im Horizont der existenziellen Fragen, mit denen sich solche Grenzjuden konfrontiert sahen, sei Kierkegaards Verständnis des »authentischen« Glaubens als Identifikationsangebot aufgetaucht. Golomb schlägt vor, dieses Auftauchen dadurch zu erklären, dass Kierkegaard zwar wie Nietzsche eine Neugründung der Identität und damit die Abkehr von überkommenen, leeren Traditionen verlangte (in diesem Sinn kann man durchaus behaupten, dass auch Kierkegaard für eine Art »Umwertung aller Werte« plädierte). Gleichzeitig erteilte er der Religion aber keine Absage, wollte die neue, »authentische« Identität im Gegenteil grundlegend auf den Glauben gebaut sehen. So habe Kierkegaard Juden geholfen, ihre Identität intakt zu halten, sofern sie mit der rabbinischen Orthodoxie brechen, den Glauben aber nicht komplett ablegen wollten.<sup>139</sup>

Obwohl dieses Argumentationsmuster etwas für sich hat und in gewissen Fällen durchaus greift, liegen einige Probleme auf der Hand. Viele der erwähnten Intellektuellen verstanden sich selber gerade nicht als Grenzjuden. Ganz im Gegenteil, Buber und andere Kulturzionisten positionierten sich selbstbewusst in der Mitte des neuen jüdischen Lebens und griffen als radikale Erneuerer jüdischer Religiosität auf Kierkegaard zurück. Sie brachen zwar mit der rabbinischen Orthodoxie, entwarfen ihre eigene jüdische Position jedoch keineswegs als eine liminale.

Andererseits strebten schon die Dichter und Denker, die Golomb als Beispiele nennt, bei Weitem nicht alle eine Neugründung ihrer Identität als *gläubige Juden* an. Im Gegenteil darf nicht vergessen gehen, dass Kierkegaard gerade auch für Philosophen und Schriftsteller interessant gewesen ist, die in keiner Weise explizit ihr

*Nietzsche and Beyond*. In: CLIO: A Journal of Literature, History, and the Philosophy of History (ClioJ) 14,3, S. 271–286, hier S. 271.

<sup>138</sup> Golomb, Nietzsche und die »Grenzjuden«, S. 172. Mosse hat ein ähnliches Phänomen unter den Begriff »Jews beyond Judaism« gebracht. George Lachmann Mosse: *German Jews beyond Judaism*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

<sup>139</sup> Vgl. Golomb, Israel: Kierkegaard's Reception in *Fear and Trembling* in Jerusalem, S. 27; vgl. auch ders., Kierkegaard in Zion, S. 131f.; Jacob Golomb: *Buber's I and Thou vis-à-vis Nietzsche and Kierkegaard*. In: *Existentia* 12 (2002), S. 413–427, hier S. 421.

eigenes Judentum, oder allgemeiner: ihre religiöse Identität, über ihre Kierkegaard-Lektüre verhandelten. Auch dieses Problem einer jüdischen und doch nicht ausdrücklich, also im religiösen Sinn jüdischen Rezeption findet sich in ähnlicher Weise in Untersuchungen zum jüdischen Nietzscheanismus. Gerd-Günther Grau geht sogar so weit, festzuhalten, dass es »für den jüdischen Nietzscheanismus [...] charakteristisch« sei, »daß seine Vertreter nicht nur keine spezifisch jüdischen Interpretationen vorlegen, sondern von ihrem Judentum überhaupt nicht nachhaltig berührt erscheinen«. <sup>140</sup>

Eine Affinität zu Kierkegaard, die anscheinend jenseits eines auf dem Glauben aufbauenden Interesses anzusiedeln ist, wurde von Juden selber thematisiert. Unter den nicht direkt jüdisch gegründeten Lektüren Kierkegaards, die trotzdem einer im weiteren Sinn jüdischen Rezeption zuzurechnen sind, wären zum Beispiel die Schriften Wahls<sup>141</sup> zu nennen. Dieser gab an einem Kolloquium der *Intellectuels Juifs de Langue Française*, das sich nichts weniger als eine Neufassung des »jüdischen Bewusstseins«, der *conscience juive*, zum Ziel gesetzt hatte und in dem Kierkegaard immer wieder mit großer Selbstverständlichkeit herangezogen wurde,<sup>142</sup> Folgendes zu Protokoll:

Je me rappelle que Rachel Bepaloff<sup>143</sup> lorsqu'elle m'avait demandé pourquoi j'avais choisi Kierkegaard comme objet d'étude et que

<sup>140</sup> Gerd-Günther Grau, Jüdischer Nietzscheanismus oder Nietzscheanismischer Antisemitismus?, S. 135 f. (= Gerd-Günther Grau, Vernunft, Wahrheit, Glaube, S. 76). Man kann sich freilich fragen, ob eine solche Rezeption überhaupt noch sinnvoll als »jüdisch« zu konzeptualisieren wäre.

<sup>141</sup> Wahl selber definierte sich zwar als Jude. Dieses Selbstverständnis war aber anscheinend jenseits einer religiösen Identität angesiedelt und zumindest teilweise den politischen Umständen geschuldet, die eine klare Stellungnahme verlangten. Vgl. z.B. Amado Levy-Valensi (Hg.), *La conscience juive*, S. 68 f.

<sup>142</sup> Ebd., z. B. S. 45, 54 (wobei Kierkegaard hier völlig unmarkiert in eine Reihe mit Kafka und Proust und ihren metaphysisch-jüdischen Problemen gestellt wird), 125, 195 (Kierkegaard hier als Beispiel einer richtigen, »jüdischen« Lektüre der Geschichte Hiobs), 198, 356.

<sup>143</sup> Vgl. zur Kierkegaard-Rezeption der Philosophin Rachel Bepaloff: Rachel Bepaloff: *Cheminevements et carrefours*. Paris: Vrin, 1938, S. 101–188; dies./Jean André Wahl: *Lettres à Jean Wahl, 1937–1947*. »Sur le fond le plus déchiqueté de l'histoire«. [Paris]: Éditions Claire Paulhan, 2003, z. B. S. 51, 55 f., 73, 81; Moyn, Transcendence, Morality, and History, S. 29 f.; 42; Benfey, Christopher E.G./Karen Remmler: *Artists, Intellectuals, and World War II. The Pontigny Encounters at Mount Holyoke College, 1942–1944*. Amherst: University of Massachusetts Press, 2006, v. a. S. 247–282.

j'avais répondu ne pas le savoir, m'avait dit: »Vous ne le savez pas? ... c'est [sic] parce que vous êtes juif ...«<sup>144</sup>

Es wird zu fragen sein, ob sich Erklärungsmuster für solche Aussagen finden lassen. Gibt es bestimmte Aspekte in Kierkegaards Werk, die auch oder gerade säkularisierte Juden interessieren, und wenn ja, wieso sind gerade diese Aspekte besonders interessant? Die Antwort auf diese komplexe Frage wird differenziert ausfallen müssen: So mag sich ein Existenzialist, ein Philosoph wie Wahl für andere Aspekte des Kierkegaard'schen Schreibens interessieren als ein Schriftsteller wie Kafka. Kierkegaards Werk, angesiedelt zwischen Literatur und Philosophie, zwischen Theorie und Poesie, ist in formaler und in inhaltlicher Hinsicht charakterisiert durch eine Offenheit, die es überaus anschlussfähig macht. Auch die Formen seiner Rezeption sollen deswegen nicht auf einfache Schemata reduziert, sondern in den Detailanalysen in eben dieser Offenheit und Differenziertheit vor Augen geführt werden.

#### 1.4.2 Ein zweistufiges Modell von Hypertextualität

Es ist klar, dass ein eindimensionales Bild einer klar umrissenen ›jüdischen‹ Kierkegaard-Rezeption nicht greift, die sich in jedem Fall grundlegend von einer nichtjüdischen Rezeption unterscheiden muss. So überschneiden sich ja beispielsweise die Rezeption Kierkegaards in den Theologien der Krise und in den jüdischen Erneuerungsbewegungen. Ein ähnliches Bild präsentiert wiederum der jüdische Nietzscheanismus: Niewöhner hat in seiner Studie zu *Ursprüngen und Begriff des Jüdischen Nietzscheanismus* festgestellt, dass ›das jüdische Denken‹ über Nietzsche nicht in irgendeiner essentialistisch vereinfachenden Form zu konzeptualisieren sei.<sup>145</sup> Auch in Bezug auf die jüdische Rezeption Kierkegaards steht eine Pluralität an Entwürfen und Positionierungen zur Verfügung, die in ihrer Ähnlichkeit und Verschiedenheit, in ihren strukturellen Gemeinsamkeiten und ihrer Vielschichtigkeit dargestellt sein wollen. Die Erkenntnis, dass es sich bei jüdischen Kierkegaard-Lektüren um ein Breitenphänomen handelt, darf somit nicht den Blick auf den jeweils sehr individuellen Zugriff der Rezipienten verstellen. Diesem Anliegen kommt die Gliede-

<sup>144</sup> Jean Wahl, zitiert nach: Amado Levy-Valensi (Hg.), *La conscience juive*, S. 225.

<sup>145</sup> Niewöhner, *Jüdischer Nietzscheanismus seit 1888*, S. 29.

rung der Arbeit entgegen, indem jeder Position in den Kapiteln einzeln Raum gegeben wird, anstatt von allem Anfang an von den vermeintlichen Charakteristika einer allgemein ›jüdischen‹ Rezeption auszugehen. Anders ausgedrückt: Die Untersuchung ist auf ein Gleichgewicht zwischen *close readings* und systematischen Beobachtungen erpicht.

Niewöhner fasst das Untersuchungsfeld des ›jüdischen Nietzscheanismus‹ in seinem programmatischen Aufsatz folgendermaßen: Behandelt werden solle erstens die »Verbreitung und Aufnahme Nietzscheanischer Gedanken für« die »eigene Philosophie, Welt- und Sinndeutung, Bewertung von Moral, Tradition, Geschichte« von »jüdische[n] Denker[n]«. <sup>146</sup> Zweitens sei die »Verbreitung und Aufnahme Nietzscheanischer Gedanken durch jüdische Denker speziell für eine neue Interpretation des Judentums« Teil des Untersuchungsgegenstands, eine Neuinterpretation, die unternommen werde, »um ihre eigene Identifikation als Jude in einer nicht-jüdischen Umgebung neu zu finden«. <sup>147</sup>

Wenn man die Nützlichkeit von Niewöhners zweigeteiltem Schema für die Kierkegaard-Rezeption überprüft, zeigt sich, dass es nur begrenzt adaptiert werden kann. Erstens findet sich zwar wie in der Systematik Niewöhners eine explizite und produktive Kierkegaard-Rezeption durch jüdische Philosophen und Theologen, die nicht immer, zumindest nicht immer unmittelbar im Spannungsfeld des Glaubens oder der jüdischen Identitätsdiskurse steht. Zweitens existiert, wiederum ähnlich wie bei Nietzsche, eine ausdrücklich ›jüdische‹ Rezeption, was heißen soll, dass Kierkegaard im Rahmen von Erörterungen hinzugezogen wird, die sich explizit mit dem Judentum, seiner Wiederbelebung oder seiner Transformation beschäftigen. Scholems euphorisches Diktum – »Kierkegaard *ist* ein Jude!« – bildet hier natürlich ein besonders markantes Beispiel. Drittens und letztens aber ist teilweise in der Philosophie und vor allem im Feld der Literatur eine esoterisch verschobene Kierkegaard-Rezeption zu konstatieren. Um eine solche Rezeption kierkegaardischer Denk- und Sprachmuster adäquat zu erfassen, muss der Begriff einer impliziten Rezeption eingeführt werden. Zumindest die Auswahl an jüdischen Nietzscheanern, die im Aufsatz getroffen wird, legt es nahe, dass Niewöhner in seinem Schema nur eine explizite Nietzsche-Rezeption eben durch »Denker« erfasst. Natürlich ist ebenso eine implizite, auch literarische Nietzsche-Rezeption zu beobachten, so beispielsweise wieder-

<sup>146</sup> Ebd., S. 20.

<sup>147</sup> Ebd.

rum im Fall Kafkas,<sup>148</sup> um von der Produktivität von Nietzsches Gedankengut in philosophischen Texten, in denen es unmarkiert bleibt, ganz zu schweigen. Eine solche Rezeption fällt aber nicht eindeutig in Niewöhners Kategorien.

In formaler Hinsicht ist die vorliegende Arbeit entlang einer Skala von einer explizit-theoretischen zu einer verdeckt-literarischen Kierkegaard-Rezeption strukturiert.<sup>149</sup> Das Abschreiten dieser Skala fällt in eins mit einem schrittweisen Methodenwechsel. Im Fall der ausdrücklichen und theoretischen Rezeption Kierkegaards steht ein rezeptionsgeschichtliches Interesse im Vordergrund, das sich auf geradezu positivistisch erhebbare Belege stützen kann. Kierkegaardisches Vokabular wurde hier meist direkt übernommen oder problematisiert und als solches kenntlich gemacht. Der erste Schritt besteht also im Sichten der Textstellen, an denen Kierkegaard namentlich verhandelt wird. Diese Stellen werden auf ihre textuellen und konzeptionellen Entsprechungen bei Kierkegaard oder genauer in den historischen deutschen Übersetzungen Kierkegaards zurückgeführt, auf welche die Rezipienten Zugriff gehabt haben mögen.<sup>150</sup>

148 Vgl. z.B. Andreas B. Kilcher: *Das Theater der Assimilation: Kafka und der jüdische Nietzscheanismus*. In: Friedrich Balke (Hg.): *Für Alle und Keinen: Lektüre, Schrift und Leben bei Nietzsche und Kafka*. Zürich, Berlin: Diaphanes, 2008, S. 201–229.

149 Der begriffliche Rahmen wird von Schulz übernommen, der zwischen einer expliziten und einer impliziten sowie einer direkten und indirekten Rezeption Kierkegaards unterscheidet, also einer Rezeption zweiter Hand (Schulz, *A Modest Head Start*, S. 308). Naturgemäß lassen sich die verschiedenen Rezeptionszeugnisse nicht immer genau in eine Kategorie einfügen. Vor allem im Fall der literarischen Rezeption ist es meist unklar, ob eine direkte oder indirekte Rezeption vorliegt. Schulz fragt nicht nach der im engeren Sinn literarischen Rezeption, da er sich in seinem Aufsatz nur für die explizite und direkte Kierkegaard-Rezeption interessiert.

150 Sofern sich konkrete Nachweise erbringen lassen, werden die Übersetzungen verwendet, auf die die Autoren nachweislich Zugriff hatten. In vielen Fällen freilich ist es schwierig, zu entscheiden, mit welchen Übersetzungen die jüdischen Rezipienten jeweils arbeiteten. Gerade die Bibliotheken deutschsprachiger jüdischer Intellektueller sind nur in Bruchstücken erhalten geblieben. So wurden z.B. Teile von Bubers Bibliothek zerstört; der erhaltene Bücherbestand entspricht nicht der Bibliothek, auf die der jüngere Buber Zugriff hatte. Ohne andere Anhaltspunkte wird jeweils auf die erfolgreiche erste Auflage der ersten *Gesammelten Werke* bei Diederichs verwiesen. Die dänische (SKS, 1994–2013) und deutsche (DSKE, seit 2005) kritische Edition von Kierkegaards Schriften wird in der Regel nicht verwiesen, da sie den fraglichen Kierkegaard-Rezipienten noch nicht zur Verfügung stand. Ausnahmen werden dort gemacht, wo die Kierkegaard-Zitate im Fließtext nicht eine historische Rezeption belegen sollen, sondern beispielsweise allgemein der

Die Behandlung von Philosophen und Schriftstellern jedoch, die Kierkegaard zudem generativ-implizit verarbeitet haben, verlangt in einem zweiten Schritt nach einer anderen Methode. Hier gilt es, sich auf Motivkomplexe, Bildfragmente und Handlungsstrukturen zu stützen, die auf Kierkegaards Denken und Schreiben verweisen, ohne unbedingt explizite Marker einer Auseinandersetzung mit ihm zu tragen. Es ist vonnöten, stets im Bewusstsein davon zu arbeiten, dass von Schriftstellern oder eben auch von Philosophen absolvierte Lektüren in ihren eigenen literarischen und philosophischen Texten in Bruchstücken, in verschobener Weise wieder auftauchen können.<sup>151</sup> Jede solche transtextuelle Appropriation ist grundlegend durch eine Transformation des Gelesenen geprägt. Im Teil zur literarischen Rezeption wird das Hauptaugenmerk auf Kierkegaard-Aneignungen dieser Gestalt liegen. Zusätzlich widmet sich ein Unterkapitel im Großteil zur theoretischen Rezeption der implizit-verdeckten Kierkegaard-Rezeption Bubers und Rosenzweigs (Kap. 2.2). Diese Erörterungen nehmen eine Scharnierfunktion ein und leiten in methodischer Hinsicht in den Teil zur Literatur über.

Eine Gliederung, die trennscharf einen expliziten von einem impliziten Rezeptionsmodus unterscheidet, würde dem Material denn auch nicht gerecht. Ebenso wie sich Kierkegaards Schriften selber strengen Systematisierungen sowohl in formaler als auch in inhaltlicher Hinsicht entziehen, erfolgte auch die Rezeption seines Werks in einer Weise, die ständige Grenzüberschreitungen möglich machte. So gehört die Kierkegaard-Rezeption der Autoren, die im Fokus stehen, nur in seltenen Fällen ganz klar nur einer einzigen Kategorie an. Kafka etwa hat auf Kierkegaard in Briefen und Tagebüchern auch namentlich Bezug genommen und war damit Teil einer expliziten Rezeption, deren Zeugnisse sogar als eine Art philosophischer Kritik gelesen werden können. Ein Schwerpunkt der Untersuchung liegt hier jedoch auf der impliziten Anverwandlung Kierkegaards; die ausdrücklichen Kierkegaard-Verweise werden hauptsächlich zur Klärung der verdeckten Referenzen hinzugezogen. Die Kategorien – theoretische Rezeption, literarische Rezeption; explizite und implizite Rezeption – sind also nicht als einander ausschließende, undurchlässige Untersuchungsblöcke zu verstehen. Stattdessen kann die Arbeit als Skala vorgestellt werden, deren eines Ende in der ausdrücklichen

Illustration von Kierkegaards Schreiben dienen. Sofern die entsprechenden Stellen in der DSKE schon vorliegen, werden sie dort jeweils inkludiert.

<sup>151</sup> Gerade Kafkas transtextuelle Lektüren verlaufen untergründig (vgl. Kilcher, *Das Theater der Assimilation*, S. 203f.).

Aufarbeitung von Kierkegaards Leben und Werk, das andere Ende in einer rein generativ-verdeckten, literarischen Verarbeitung von nachweisbaren oder wahrscheinlich erfolgten Kierkegaard-Lektüren oder von durch Kierkegaard geprägten Diskursen und Konzepten besteht. Auf der Mitte einer solchen Skala kommt Brod zu liegen, der Kierkegaard in seinen Werken in ähnlichem Maß explizit-theoretisch und verdeckt-literarisch rezipiert hat.

Auch in inhaltlicher Hinsicht wird eine Skala abgeschritten, die vielleicht am besten anhand der ideologischen Instrumentalisierung Kierkegaards in einem jüdischen Identitätsdiskurs bemessen werden könnte. Zuerst beschäftigt sich die Arbeit mit Deutungen Kierkegaards, die ausdrücklich in einem zionistischen Kontext verankert sind. Kafka mag zwar durch ideologische Auslegungen in seinem Umfeld geprägt gewesen sein, schreibt diese aber nicht weiter, sondern nimmt eine ambivalente Position zu ihnen ein. Mit Werfel gilt die Aufmerksamkeit zuletzt einem Schriftsteller, der aus exakt demselben Prager jüdischen Umfeld stammt, sich aber als »Jesus-Christus-gläubiger Jude«<sup>152</sup> definierte und sich damit deutlich vom Judentum seiner Freunde Brod und Kafka abzuheben suchte.

#### 1.4.3 Problematisierung: Interpretation auf zweiter Stufe

Zweistufig ist in diesem Fall freilich nicht nur das methodische Vorgehen insofern, dass nach einer expliziten und positivistisch belegten sowie nach einer implizit umformenden Rezeption Kierkegaards im modernen »Judentum« gefragt wird. Da eine Studie zur Rezeption Kierkegaards zwingend zwei Textkorpora einander gegenüberstellt, die Primärtexte Kierkegaards sowie die »Sekundärtexte«, die mit ihnen in Beziehung stehen, werden auch beide Korpora einer Deutung von Seiten der Verfasserin unterworfen. Somit ergibt sich die Frage nach dem Status, welcher der Auslegung der Primärtexte durch die Forscherin selber zukommt und nach dem Werkbegriff, den sie der Untersuchung zugrunde legt. Gleichzeitig betrachtet die Analyse selber wiederum Leseprozesse, beobachtet also auf zweiter Stufe einen Deutungsvorgang von Texten, der angemessen konzeptualisiert sein will.

152 Franz Werfel: *Zwischen Oben und Unten* (Stockholm: Bermann-Fischer, 1946). In: *Gesammelte Werke*. 13 Bde. Frankfurt a.M.: Fischer, 1946–1967, S. 525 (Vorwortskizze zu »Das Lied von Bernadette«).

Eine Tendenz der Kierkegaard-Forschung besteht darin, in seiner Rezeption zwischen ›richtigen‹ und ›falschen‹ Auslegungen zu unterscheiden, wobei natürlich wiederum eine bestimmte, historisch gebundene Leseweise Kierkegaards die Basis des Urteils bildet. Alastair McKinnon etwa kritisiert die deutschsprachige Rezeption Kierkegaards in der Zwischenkriegszeit scharf: Er geht so weit, zu behaupten, diese Rezeption habe »the phantom Kierkegaard« konstruiert, indem der formalen Verfasstheit von Kierkegaards Werk keine Aufmerksamkeit geschenkt worden sei. Ein großer Teil von Kierkegaards Werk erschien unter verschiedenen Pseudonymen, die »dichterischen Persönlichkeit[en]« entsprechen sollten.<sup>153</sup> Gegen Ende seines Lebens wies er die Pseudonyme in Selbstdeutungen, besonders in *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller* (bei Diederichs erstmals 1922 übersetzt), bestimmten philosophischen Standpunkten zu und brachte diese in eine hierarchische Ordnung.<sup>154</sup> Diese Selbstdeutungen sind paradox, insofern sich Kierkegaard in ihnen als neutraler, objektiver Interpret seines eigenen Werks präsentiert, ein Standpunkt, den er selber in seiner subjektzentrierten Philosophie als illusorisch und illegitim ausgewiesen hatte. Erst die späten, ausdrücklich christlichen Schriften, die nicht mehr der formalen Logik der ›indirekten Mitteilung‹ gehorchen,<sup>155</sup> wurden unter Kierkegaards eigenem Namen publiziert. Das Ausblenden dieser formalen

153 Sören Kierkegaard: *Die Tagebücher*. übers. und hg. von Hayo Gerdes. 5 Bde. Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs, 1962–1974, Bd. 5, S. 17 (auf diese Tagebuchausgabe wird jeweils verwiesen, wenn es nicht um den Nachweis einer historischen Rezeption geht, die Passagen in der DSKE aber noch nicht vorliegen).

154 Wenn nicht anders angegeben, stammen die Kierkegaard-Zitate aus der ersten Auflage der *Gesammelten Werke* bei Diederichs: Sören Kierkegaard: *Gesammelte Werke*. Hg. von Christoph Schrempf/Hermann Gottsched. 1. Auflage. 12 Bde. Jena: Eugen Diederichs, 1909–1922. Vgl. hier Kierkegaard, *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller* (Zwei kleine ethisch-religiöse Abhandlungen/Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller) (*Gesammelte Werke*, Bd. 10); vgl. außerdem Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift II* (*Gesammelte Werke*, Bd. 7), S. 301–304.

155 Die ›indirekte Mitteilung‹ als formales Verfahren, das Kierkegaard etwa in den *Philosophischen Brocken* (*Gesammelte Werke*, Bd. 6) diskutiert, stellt nicht nur die direkte Vermittlung eines Inhalts, sondern die Offenbarung einer Person in ihr Zentrum. Der ›Einzelne‹ ist laut Kierkegaard mit jedem allgemeinen Begriff inkommensurabel, weswegen nur indirekt von ihm gesprochen werden kann. Vgl. zur ›indirekten Mitteilung‹ ausführlich Philipp Schwab: *Der Rückstoß der Methode. Kierkegaard und die Indirekte Mitteilung* (Kierkegaard Studies. Monograph Series 25). Berlin: De Gruyter, 2012.

Aspekte in der deutschsprachigen Rezeption ist laut McKinnon nicht zuletzt durch die äußerst tendenziösen Übersetzungen Christoph Schrempfs bedingt, der einen Großteil der ersten *Gesammelten Werke* (1909–1922) zu verantworten hatte.<sup>156</sup> Obwohl man McKinnon insofern zustimmen mag, dass Kierkegaards pseudonymes Schreiben in der fraglichen Rezeptionsphase oft vernachlässigt wurde, wird er zu doktrinär, wenn er neben dem »phantom Kierkegaard« den »Kierkegaard of the authorship« und den »real Kierkegaard« identifiziert, also eine privilegierte Erkenntnis des ›wahren‹ Kierkegaard für sich reklamiert.<sup>157</sup> Ganz ähnlich verfährt auch C. Stephen Evans,<sup>158</sup> der sogar statistisch ermitteln will, welches Pseudonym denn nun am nächsten am ›wahren‹ Kierkegaard sei (er plädiert für Anti-Climacus, das Verfasserpseudonym von *Die Krankheit zum Tode* und *Einübung im Christentum*).

In der vorliegenden Studie werden bewusst keine Verweise auf den ›richtigen‹ Kierkegaard gemacht, den Kierkegaard, der hinter der facettenreichen Gestalt des Gesamtwerks durchscheinen soll.<sup>159</sup> Ein solcher Anspruch kann schon deswegen nicht eingelöst werden, da meistens auf die *Gesammelten Werke* aus dem Diederichs-Verlag zurückgegriffen wird, unter denen sich zahlreiche sehr freie Übersetzungen durch Schrempf finden.<sup>160</sup> Diese Ausgabe war unter der ersten Generation jüdisch-deutscher Kierkegaard-Leser »wohl oder übel«<sup>161</sup> sehr verbreitet; Zugriff auf den ›echten‹, dänischen

156 Vgl. zu Schrempfs Übersetzungen und dem Einfluss der *Gesammelten Werke* auf mehrere Generationen von Kierkegaard-Rezipienten Thonhauser, Ein rätselhaftes Zeichen, S. 39–55, 66–82.

157 Alastair McKinnon: *Barth's Relation to Kierkegaard: Some Further Light*. In: *Canadian Journal of Theology* 13 (1967), S. 31–41.

158 C. Stephen Evans: *Kierkegaard's Fragments and Postscript. The Religious Philosophy of Johannes Climacus*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1983, S. 1–9.

159 Eine Kritik an Ansätzen der Nietzsche-Forschung, die einen ›authentic‹ Nietzsche konstruieren wollen oder voraussetzen, hat Aschheim formuliert. Steven E. Aschheim: *The Nietzsche Legacy in Germany, 1890–1990* (Weimar and Now 2). Berkeley: University of California Press, 1992, S. 3 f.

160 In der ersten Auflage der *Gesammelten Werke* finden sich auch die – weit verlässlicheren – Übersetzungen durch Hermann Gottsched (Bd. 3, 7, 8 und 9). In der zweiten Auflage der *Gesammelten Werke* (1922–1925), nach Gottscheds Tod, griff Schrempf in die Übersetzungen dieser Bände ein. Bd. 10, *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, sowie Bd. 11, *Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen*, »sind gleichzeitig Teil beider Auflagen« (Thonhauser, Ein rätselhaftes Zeichen, S. 70). Vgl. auch die Zusammenstellung ebd., S. 130–132.

161 Thonhauser, Ein rätselhaftes Zeichen, S. 71. Thonhausers Bemerkung bezieht

Kierkegaard,<sup>162</sup> geschweige denn auf eine kritische Edition seines Werks hatten sie nicht. Haas, der diese Ausgabe studierte, bekennt in seinen Lebenserinnerungen aus dem Jahr 1957: »[W]enn, wie man heute überall hört, diese erste deutsche Ausgabe eine vollkommene Verfälschung Kierkegaards darstellt, so haben wir eben etwas völlig Falsches von ihm gelernt.«<sup>163</sup> Das Ziel der vorliegenden Abhandlung ist denn auch nicht ein eigenwertiger Beitrag zur philosophischen oder theologischen Kierkegaard-Forschung im engen Sinn, die sich mit Fragen wie der Rekonstruktion des ›wahren‹ Kierkegaard, seiner Intentionen und seiner intellektuellen Außergewöhnlichkeit befassen mag. Vielmehr leidet der Kierkegaard, der in dieser Arbeit erscheint, teilweise an den Verkürzungen, die ihm im Rahmen einer bestimmten Rezeption angetan wurden. Und umgekehrt: Die jüdischen Lektüren zeigen das kreative Potenzial, das Kierkegaard in einer bestimmten Leserschaft freizulegen vermochte, durchaus auch jenseits von Fragen der ›korrekten‹ Interpretation seines Werks.

Gerade im Fall eines so heterogenen Werks wie desjenigen Kierkegaards scheint die Rede von der einen richtigen Auslegung ohnehin besonders unangebracht. Kierkegaards Autorschaft ist vielfach verärselt, verschachtelt, ironisch gebrochen und poetisch widersprüchlich.<sup>164</sup> Auch die späteren Selbstdeutungen Kierkegaards, die sein Werk und die hinter ihm stehenden Absichten erhellen und vereinheitlichen sollten, indem er es etwa durch die ausformulierte Drei-

sich auf mehrere Generationen von Kierkegaard-Lesern überhaupt, und nicht auf eine jüdische Rezeption.

162 Als vielleicht einziger deutschsprachiger Rezipient bemühte sich Rainer Maria Rilke, Dänisch zu lernen, um Kierkegaard im Original lesen zu können. Vgl. zu seiner Kierkegaard-Rezeption Leonardo Lisi: *Rainer Maria Rilke: Unsatisfied Love and the Poetry of Living*. In: *Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism, and Art. Tome I: The Germanophone World* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources 12). Aldershot: Ashgate, 2013, S. 213–236. Rilke ist aber natürlich in keiner Weise Teil einer ›jüdischen‹ Rezeption.

163 Haas, *Die literarische Welt*, S. 81.

164 Der Tatsache, dass Kierkegaards Schriften oft unter verschachtelten Herausgeber- und Autorenseudonymen erschienen, wird hier Rechnung getragen. Der Status eines Texts und seiner fiktiven Autoren und/oder Herausgeber wird jeweils explizit gemacht, wenn ein neuer Primärtext eingeführt wird. Der Lesbarkeit halber wird nach einer solchen Klärung allerdings jeweils von ›Kierkegaard‹ als Verfasser der Texte gesprochen, was in keiner Weise einen geschlossenen Werkbegriff voraussetzen soll. Der Eigenname bezeichnet vielmehr das Autorkonstrukt, das etwa von Anfang an als Autor der deutschen *Gesammelten Werke* fungierte und mit dem in der höchst biographistisch argumentierenden Kierkegaard-Rezeption immer wieder operiert wurde.

Stadien-Lehre systematisierte,<sup>165</sup> können nichts daran ändern, dass seine Rezeption immer durch eine große Offenheit und potenzielle Freiheit der Aneignung geprägt sein wird. Soll diese Rezeption nachvollzogen werden, muss der idiosynkratische Charakter von Kierkegaards Werk ernst genommen werden. Dessen poetisch-literarische Aspekte dürfen nicht vergessen werden im Bestreben, den »real Kierkegaard« beispielsweise als akademischen Philosophen in einem herkömmlichen Sinn mit einer klaren »Botschaft« oder einem »System« zu zeichnen. Louis Mackey beispielsweise schreibt, dass Kierkegaard nicht »in the usual acceptation of these words« als Philosoph oder Theologe gelten könne, sondern als »poet« betrachtet werden müsse: »Whatever philosophy or theology there is in Kierkegaard is sacramentally transmitted ›in, with, and under‹ the poetry.«<sup>166</sup> Die Aneignungen eines solchen Werks divergieren im Einzelfall natürlich stark. Jeder Autor ist mit einem oder mehreren besonderen Interessen an Kierkegaard herangetreten und hat seine eigenen Kierkegaard-Deutungen und sein eigenes, potenziell widerständig-paradoxes Kierkegaard-Verständnis, das manchmal – besonders im Fall der Philosophen wie Buber – explizit fassbar ist, sich manchmal aber auch – wie im Fall der Schriftsteller wie Werfel – einer eindeutigen Fixierung entzieht. In den partikulären Zeugnissen seiner Rezeption ist der »wahre« Kierkegaard somit gerade nicht zu entdecken.

Gleichzeitig jedoch bildet die Widersprüchlichkeit der verschiedenen Kierkegaard-Aneignungen selber einen Kernpunkt der Analyse. Es soll sichtbar werden, wie Kierkegaard in verschiedenen Kontexten und auf durchaus gegensätzliche Weise gelesen wurde. Wenn Kierkegaard von jüdischen Theologen und Philosophen häufig nur extrem selektiv gelesen wird – *Furcht und Zittern* und *Wiederholung* sind hier zentrale Texte –,<sup>167</sup> lässt sich daraus folgern, dass es auch den Interpreten selber weniger um eine »adäquate« oder möglichst breit

165 So ordnete Kierkegaard in *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller* einzelne Texte einer »ästhetischen« Schriftstellerei zu, wie *Entweder/Oder*, andere wiederum einem »ethischen« und »religiösen« Stadium (ebd., S. 7, Fn 1). Er insistiert aber darauf, dass seine »ganze schriftstellerische Tätigkeit sich« von allem Anfang an »um das Christentum« gedreht habe, »um das Problem, wie man Christ wird« (ebd., S. 3). Die verschiedenen »Abteilungen« seiner Schriften wären so nur als Teil eines *master plans* zu verstehen.

166 Louis Mackey: *Kierkegaard: A Kind of Poet*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, S. ix, xi.

167 Dass die beiden Texte in den *Gesammelten Werken* von Diederichs in einem Band publiziert wurden (Bd. 3, 1909; zweite Auflage 1923), kam dem sicher entgegen.

abgestützte Auslegung als um die Konstruktion ihres persönlichen Kierkegaard ging, eines Kierkegaard, der oft als Emblem für eine bestimmte philosophische oder weltanschauliche Tendenz zu stehen kam. Kierkegaard wurde also oftmals nur soweit gelesen, wie er die spezifischen Interessen seiner Leserschaft bediente. Dies trifft nicht nur auf euphorische, sondern ebenso auf kritische Lektüren zu. Auch Steinberg, Fox und Gumbiner präsentieren in ihren Streitschriften das äußerst vereinfachte Bild eines ›irrationalistischen‹ Denkers, einzig auf die pseudonyme Schrift *Furcht und Zittern* gestützt.

Ob solche Verkürzungen einer ›Fehldeutung‹ geschuldet oder doch eher als intentionale Zuspitzung und Provokation zu werten sind, lässt sich allerdings, wenn überhaupt, nur sehr schwer entscheiden. Sinnvoller als eine Unterscheidung zwischen ›richtigen‹ und ›falschen‹ Kierkegaard-Aneignungen – ein Kategorienpaar, das sich ja ohnehin kaum auf die literarische Rezeption ausdehnen lässt – erscheint deshalb eine Analyse, welche die Widerständigkeit des Textmaterials anerkennt. Dies könnte man beispielsweise auf den Begriff einer »creative correction« und eines »wilful revisionism« im Sinn Harold Blooms bringen, diesen Begriff also über seinen unmittelbaren Anwendungszusammenhang der Poesie und Literatur auch auf philosophische und andere theoretische Texte ausdehnen.<sup>168</sup> Autoren setzen »bei Kierkegaards Texten an[] und« schreiben »von dort aus weiter«.<sup>169</sup> Ein solches Weiterschreiben kann das ursprüngliche Textmaterial stark transformieren, wenn Kierkegaard etwa als Schauplatz eines weltanschaulichen Konflikts erhalten muss, wie im Fall der Kafka-Auslegungen von Brod und Schoeps (vgl. Kap. 3.2). Jede Kierkegaard-Lektüre steht in einem diskursiven Kontext, verrät etwas über die Interessenlage und das philosophische oder schriftstelleri-

168 Harold Bloom: *The Anxiety of Influence*. London [et al.]: Oxford University Press, 1973, S. 30; ohne Hervorhebungen des Originals. Vgl. zum Einfluss Kierkegaards auf Blooms Literaturtheorien De Sousa, Elisabete M.: *Harold Bloom: Critics, Bards, and Prophets*. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism, and Art. Tome IV: The Anglophone World* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources 12). Farnham: Ashgate, 2013, S. 51–79.

169 So konzeptualisiert Wiebe die literarische Rezeption. Er bezieht sich methodisch auf den Begriff der ›Anschlußfähigkeit‹ von Luhman: »Die Frage, die nun im Zentrum steht, ist nicht, was der Rezipient alles verstanden habe und wo Defizite des Verstehens bestehen. Stattdessen gilt es herauszuarbeiten, wo die anschlussfähigen Stellen in Kierkegaards Werk liegen.« (Wiebe, *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard*, S. 48f.).

sche Anliegen ihrer Exponenten. Jede Kierkegaard-Revision verrät damit im Zweifelsfall mehr über ihre Urheber als über Kierkegaard selber.

## 1.5 Leerstellen einer Rezeption Kierkegaard über die Juden

Dies wird besonders deutlich, wenn man die Frage der vorliegenden Untersuchung umdreht. Anstatt nach Kierkegaard-Aneignungen im modernen Judentum zu fragen, gälte die Aufmerksamkeit dann Kierkegaards Darstellung von jüdischen Figuren und Judentum.<sup>170</sup> In Steinbergs Worten: Hat Kierkegaard sich tatsächlich »neither« an »Jews nor« an das Judentum gewendet, oder konnten Juden doch Botschaften aus seinem Werk lesen, die spezifisch an sie gerichtet waren?

Der Befund ist erstaunlich. Wenn Juden Kierkegaard immer wieder als seltene Erscheinung unter den christlichen Theologen feiern, da er in Abraham (und Hiob, in *Wiederholung*)<sup>171</sup> alttestamentliche Figuren positiv dargestellt habe, entgehen ihnen Aussagen und eine Tendenz der Werkentwicklung, die Kierkegaard spätestens heute höchst problematisch erscheinen lassen, wie Tudvad kürzlich scharfsinnig nachweisen konnte.<sup>172</sup> Teilweise lässt sich dies erklären, da

170 Dieser Thematik widmet Beyrich ein Kapitel seiner Untersuchung; ders., *Ist Glauben wiederholbar?*, S. 275–288. Er konstatiert eine zunehmende, stereotype Gleichsetzung von Judentum und allem Irdischen.

171 Kierkegaard, *Wiederholung* (S. 117–204 in *Gesammelte Werke*, Bd. 3), v. a. S. 178–191.

172 Peter Tudvad: *Stadier På Antisemitismens Vej: Søren Kierkegaard Og Jøderne*. Kopenhagen: Rosinante, 2010. Vor Tudvad hat sich im englischsprachigen Kontext Kirmmse dem Thema gewidmet, allerdings auf apologetische Weise. Kierkegaards antijüdische Äußerungen werden als zeittypisch abgetan und durchweg verharmlost. Bruce Kirmmse: *Kierkegaard, Jews and Judaism*. In: *Kierkegaardiana* 17 (1994), S. 83–97. Erst Tudvads Publikation löste eine Art Antisemitismus-Streit in der dänischen Forschungslandschaft aus. Vgl. dazu auch die Artikel der Kierkegaard-Forscherin M.G.Piety; M.G.Piety: *Part I of the Preface to Tudvad's book Stadier paa antisemitismens vej* (<https://pietyonkierkegaard.com/2011/12/26/part-i-of-the-preface-to-tudvads-book-stadier-paa-antisemitismens-vej/>). Vgl. zur Rezeption in Dänemark und diversen Versuchen, Kierkegaard vor dem Antisemitismus-Vorwurf zu retten: dies.: *Kierkegaard and Antisemitism* (<https://pietyonkierkegaard.com/2010/12/20/kierkegaard-and-antisemitism/>); dies.: *The Responsibility of Intellectuals, or The Reception, in Denmark, of Tudvad's Book on Kierkegaard and the Jews* (<https://pietyonkierkegaard.com/2010/12/20/kierkegaard-and-antisemitism/>).

einige von Tudvads besonders frappanten Quellen aus dem Nachlass der ersten Generation jüdischer Kierkegaard-Leser nicht auf Deutsch zur Verfügung standen. Doch die grundlegende Veränderung in Kierkegaards Bild des Judentums, die Tudvad diagnostiziert hat, ist auch in den publizierten Werken greifbar und wurde schon einige Jahre früher beispielsweise von Beyrich erkannt.<sup>173</sup> Sowohl von jüdischen Kierkegaard-Anhängern als auch von seinen Kritikern jedoch wurde sie weitgehend ignoriert. Die Bewunderung der vorzüglich ›jüdischen‹ Natur Kierkegaards unter Kulturzionisten wie Brod und Scholem entpuppt sich als eine Art Missverständnis, als »willful revisionism«, das heißt: als bewusstes Ausblenden von Aspekten des Werks, wenn man sie mit Tudvads Ergebnissen konfrontiert. Eine jüdische Kritik nur an den existenzialistischen Elementen des Kierkegaard'schen Glaubensbegriffs wiederum, wie sie Steinberg, Fox und Gumbiner formulieren, greift zu kurz.

Sohn eines Vaters, der die Emanzipation der Juden unterstützte, lagen Kierkegaard selbst alle Bemühungen von Minderheiten und Unterdrückten um politische Gleichstellung fern. Als er sich 1846 durch mehrere Artikel im Satiremagazin *Corsaren* (»Der Korsar«) verunplimpft fühlte, griff Kierkegaard in mehreren Artikelentwürfen dessen jüdischen Gründer und Herausgeber an. Es handelte sich um den Verleger, Journalisten und Schriftsteller Meir Aron Goldschmidt, der mit *En Jøde* (1846, veröffentlicht unter dem Pseudonym Adolph Meyer) einen ersten Roman über die jüdische Gemeinde Kopenhagens und die Diskriminierung der dänischen Juden vorlegte. Die Angriffe des *Korsars* verglich Kierkegaard mit den sogenannten Hep-Hep-Unruhen, die auch in Kopenhagen wüteten; Goldschmidt begehe eine Art umgekehrtes Pogrom am Dänen Kierkegaard. Kierkegaard lässt den jüdischen Schriftsteller also in die Position der

com/2011/01/07/the-responsibility-of-intellectuals-or-the-reception-in-denmark-of-tudvads-book-on-kierkegaard-and-the-jews/); dies.: *Is Christianity Anti-Semitic? Danish Theologian Defends Tudvad's Book* (<https://pietyonkierkegaard.com/2011/02/09/is-christianity-anti-semitic-danish-theologian-defends-tudvads-book/>); dies.: *Damning with Faint Praise: Bizarre Defense of Kierkegaard in Danish Newspaper* (<https://pietyonkierkegaard.com/2011/12/16/damning-with-faint-praise-bizarre-defense-of-kierkegaard-in-danish-newspaper/>). Vgl. zur Thematik auch das Interview mit Tudvad auf Pietys Seite: dies.: *Interview with Peter Tudvad* (<https://pietyonkierkegaard.com/category/kierkegaard-and-the-jews/page/2/>); dies.: *Tudvad Interview (Part 2)* (<https://pietyonkierkegaard.com/2011/01/25/tudvad-interview-part-2/>); dies.: *Tudvad Interview (Conclusion)* (<https://pietyonkierkegaard.com/2011/01/28/tudvad-interview-conclusion/>).

173 Beyrich, *Ist Glauben wiederholbar?*, S. 275–288.

Judenhasser rücken, eine mustergültige Täter-Opfer-Verkehrung: »Der Korsar ist ein Juden-Aufstand gegen die Christen«.174 Artikelentwürfe, mit denen Kierkegaard sich für die Satire(n) des *Korsars* revanchieren wollte, sowie andere Texte aus dem Nachlass schreiben Goldschmidt durch und durch auf eine stereotype Identität als Juden fest. Sie zeichnen ihn als geldsüchtigen Tyrannen, der durch seinen unheilvollen Einfluss die christlich-dänische Gesellschaft zersetzt. Den *Korsaren*-Streit verstand Kierkegaard sogar als Symptom einer Art jüdischer Verschwörung gegen die Christen; die »jüdische« Presse in ihrer nationslosen Oberflächlichkeit und Unwahrheit unterjoche die dänischen Christen.<sup>175</sup>

Intellektuell findet sich in Kierkegaards Werk zunehmend eine Polarisierung, in der das ideale Christentum für das Leiden, den Geist, die Ewigkeit, den Pessimismus und die Diesseitsverneinung, das Judentum dagegen für die Sinnlichkeit, den Genuss, das Leben, die Zeitlichkeit, den Optimismus und die Natur zu stehen kommt. Die Wendung der »weit leichteren, [...] jüdischen« Lebensauffassung, die Brandes zitiert, steht schon im Spannungsfeld solcher Wertungen. Bei Kierkegaard überschneiden sich die Kategorien mit Geschlechterdichotomien, da der christliche Geist »männlich«, die jüdische Natur dagegen »weiblich« kodiert ist.

In den 1850ern ist diese Wertung eindeutig geworden. 1854 notiert Kierkegaard: »Das Judentum ist: Ehe, Ehe, seid fruchtbar und mehret euch, die Segnungen über das Geschlecht usw. [...], lange leben auf Erden [...], Theokratie hier auf Erden.«<sup>176</sup> Schon ins *Buch des Richters*, das von jüdischen Rezipienten wie Kafka und wahrscheinlich Brod gelesen wurde, wurde eine Tagebuchpassage aufgenommen, in der Kierkegaard die ihm verhasste zeitgenössische Form des Protestantismus als »jüdisch« geißelt, denn die »Ehe« und eine »zahlreiche Nachkommenschaft« würden fälschlicherweise als »Segen« und »Zeichen« Gottes interpretiert.<sup>177</sup> Er wettet gegen den »jüdische[n] Optimismus« und den »Genuß dieses Lebens« als »Gottesdienst«: »Und das soll das Christentum des neuen Testaments sein.«<sup>178</sup> Die

174 Zitiert bei Tudvad, Stadier På Antisemitismens Vej, S. 444; Übersetzung der Verfasserin JN.

175 Ebd., S. 436–451.

176 Kierkegaard, Tagebücher (übers. und hg. von Gerdes), Bd. 5, S. 202.

177 Sören Kierkegaard: *Buch des Richters. Seine Tagebücher 1833–1855 im Auszug aus dem Dänischen von Hermann Gottsched*. Jena und Leipzig: Diederichs, 1905, S. 182f.

178 Ebd., S. 183.

jüdische Religion dient nur mehr als dialektische Folie des Christentums, sie ist Ärgernis und als solches notwendig – »das Judentum« ist »für das Christentum das [...], mit Hilfe dessen es sich negativ kenntlich macht, es ist der Abstoß des Ärgernisses, gehört aber doch hinzu, gerade weil dieser Abstoß hinzugehört, denn sonst verliert das Christentum seine dialektische Erhebung«. <sup>179</sup> Damit aber besitzt das Judentum keinen eigenen Wert mehr. Während der junge Kierkegaard im »ewigen Juden« Ahasver eine Allegorie der allgemeinen menschlichen Verzweiflung sehen konnte, das Judentum also mit einer Verzweiflung assoziierte, die überwunden werden kann, ist der Jude überhaupt dem späten Kierkegaard nur noch Ärgernis und eine besonders verstockte Form der Verzweiflung, die auf ewig verdammt ist. <sup>180</sup> Die jüdischen Elemente des Christentums sind zu überwinden, insofern etwa die laut Kierkegaard verdammenswerte Kindertaufe eine Annäherung an eine Vorstellung eines »Gottesvolks« darstelle und somit auf eine Linie mit der jüdischen Beschneidung komme. <sup>181</sup> Kierkegaards von vielen jüdischen Rezipienten hochgelobter Abraham wird damit zu einem »Juden«, der sich nicht zum wahren Glauben erheben kann, wie er in einem Eintrag mit dem Titel *Neues ›Furcht und Zittern‹* im Tagebuch festhielt (vgl. Kap. 2.1.1). Verschwunden ist die Faszination für die jüdische Glaubensweise. Mit ihr verschwinden die jüdischen Figuren wie Abraham und Hiob aus Kierkegaards Schriften. <sup>182</sup>

Diese Tendenzen entgingen und entgehen jüdischen Interpreten Kierkegaards fast durchweg, und zwar noch in neuester Zeit, wo sich immer noch eine beachtliche Anzahl spezifisch jüdischer Stellungnahmen zu seinen Schriften findet, nun primär außerhalb des deutschen Sprachgebiets. <sup>183</sup> Im Fall der Schiller-Rezeption der jüdischen

179 Kierkegaard, *Tagebücher* (übers. und hg. von Gerdes), Bd. 5, S. 201.

180 Tudvad, *Stadier På Antisemitismens Vej*, v. a. S. 55–165.

181 Beyrich, *Ist Glauben wiederholbar?*, S. 279f. Auch diese Stelle ist schon zitiert in Kierkegaard, *Buch des Richters*, S. 183.

182 Mit Kierkegaards Darstellung des Judentums beschäftigt sich auch Gerd-Günther Grau, der bemerkt, dass das Judentum bei Kierkegaard vor allem dann thematisiert werde, wenn der gegenwärtigen Christenheit ein »Rückfall in eine als jüdisch angesehene Religiosität vorgehalten wird, die auf Erfolg und Wohlleben in dieser Welt ausgerichtet sein soll« (Grau, *Jüdischer Nietzscheanismus oder Nietzscheanischer Antisemitismus?*, S. 138 [= ders., *Vernunft, Wahrheit, Glaube*, S. 79]).

183 Vgl. etwa zur *akedah* Ronald M. Green: *Fear and Trembling: A Jewish Appreciation*. In: Heiko Schulz [et al.] (Hg.): *Kierkegaard Studies Yearbook*. Berlin: De Gruyter, 2002, S. 137–149; Jerome Gellman: *Abraham! Abraham! Kierkegaard and the Hasidim on the Binding of Isaac*. Aldershot: Ashgate,

Moderne unterscheidet Andreas Kilcher zwischen einem ›realen‹ und einem ›imaginären‹ Schiller, dem Schiller also, den Juden für sich konstruierten. Besonders Schillers eigene (und oft sehr stereotype) Aussagen über die Juden scheinen kaum eine Rolle gespielt, sogar aktiv vermieden und umgedeutet worden zu sein.<sup>184</sup> Im Gegensatz zur Terminologie eines »phantom« und eines »real Kierkegaard« vermeidet diese Begrifflichkeit den doktrinären Anspruch von Deutungshoheit, den McKinnon erhebt. Unterschieden wird nur zwischen Schillers tatsächlichen, expliziten Aussagen über Juden und den Gedanken, die Juden ihm attribuierten, anstatt ein privilegiertes Wissen über einen ›realen‹ Schiller jenseits kontradiktorischer textueller Zeugnisse zu beanspruchen. Somit kann der Begriff des ›Imaginären‹ auch verwendet werden, um die jüdische Rezeption Kierkegaards im untersuchten Umfeld zu beschreiben: Auch diese hat einen ›imaginären‹ Kierkegaard erschaffen, der heute endlich mit den tatsächlichen textuellen Zeugnissen konfrontiert werden sollte. Dies ist nicht der Hauptzweck der vorliegenden Arbeit. Durch detaillierte Analysen der spezifischen, jeweils voreingenommenen Blickwinkel, unter denen Kierkegaard im modernen Judentum gelesen wurde, mag sie einer solchen Kritik und Dekonstruktion der vermeintlichen ›Wahlverwandtschaft‹ zwischen Kierkegaard und dem Judentum aber vorbauen.

2003; Isaac Vita Kohn: *Søren Kierkegaard and the Interpretation of the Akedah. Echoes of Jewish Themes*. In: 'Iggrot ha'Ari – Columbia University Student Journal of Jewish Scholarship 2,3 (2003), [o.S.]; David S. Stern: *The Bind of Responsibility. Kierkegaard, Derrida, and the Akedah of Isaac*. In: *Philosophy Today* 47,1 (2003), S. 34–43; eine etwas frühere Stellungnahme von Ernst Simon: *Torat Hayyim*. In: *Conservative Judaism* 12 (1958), S. 16–19. Zur Kompatibilität Kierkegaards mit chassidischen Doktrinen allgemein: Jerome Gellman: *The Fear, the Trembling, and the Fire. Kierkegaard and Hasidic Masters on the Binding of Isaac*. Lanham, Madison: University Press of America, 1994; Shaul Magid: *Hasidism and Existentialism? A Review Essay*. In: *Modern Judaism* 15 (1995), S. 279–294. Beyrich diagnostiziert wie gesagt in *Ist Glauben wiederholbar?* als Einziger eine problematische Verschiebung in Kierkegaards Bild des Judentums. In einem Aufsatz beleuchtet er *jüdische Kierkegaard-Lektüren* aus einer literaturwissenschaftlichen Perspektive, kommt jedoch am Schluss auch allgemeiner auf das »jüdische Selbstverständnis« und eine mögliche kierkegaardische Antwort auf die *conditio judaica* zu sprechen. In diesen Erörterungen spielt Kierkegaards Zerrbild des Judentums keine große Rolle mehr: Tilman Beyrich: »Kann ein Jude Trost finden in Kierkegaards Abraham?«. *Jüdische Kierkegaard-Lektüren: Buber, Fackenheim, Levinas*. In: *Judaica* 57,1 (2001), S. 20–40, hier S. 40.

<sup>184</sup> Kilcher, *Geteilte Freude*, z.B. S. 21; zu willentlichen Umdeutungen abschätziger Äußerungen über Juden in der jüdischen Schiller-Rezeption S. 27.



## 2. Theoretische Rezeption

### 2.1 Kierkegaard im religiösen Diskurs der jüdischen Moderne

Il faut [...] rendre hommage à Kierkegaard: Dans une civilisation tout entière en porte-à-faux sur le phénomène juif et biblique dont elle est en partie issue, Kierkegaard ne craint pas d'affronter le mystère [...] dans *Crainte et Tremblement*, dans la *Répétition* notamment, et à propos de Job et d'Abraham, tous deux »épurés« au sens fort du terme.<sup>1</sup>

Man muss Kierkegaard würdigen: In einer Kultur, die sich voll und ganz darüber im Unklaren ist, worin das jüdische und biblische Phänomen besteht, aus dem sie teilweise hervorgegangen ist, schreckt Kierkegaard nicht davor zurück, sich dem Geheimnis zu stellen, in *Furcht und Zittern* und insbesondere in der *Wiederholung*, und am Beispiel Hiobs und Abrahams, die beide im starken Sinn des Worts »geprüft« werden.

Mit diesen Worten lobt Éliane Amado Levy-Valensi Kierkegaard in *Kierkegaard et Abraham ou Le Non-sacrifice d'Isaac* (1980), einem Artikel, der sich ausführlich der Frage annimmt, welche Bedeutung der Philosoph für das Judentum haben mag. Die französisch-israelische Psychologin, Psychoanalytikerin und Philosophin schildert ihn als christliche Ausnahme: In einer Kultur, die ihre jüdischen Wurzeln verleugne, habe er sich in Abraham und Hiob den Gestalten der hebräischen Bibel zugewandt und es vermieden, einer Tradition der Textauslegung zu folgen, die in ihnen nur Manifestationen vermeintlich jüdischer Defekte zu sehen vermochte. Ganz anders als Hegel, gegen dessen Lektüre Abrahams sich Kierkegaard richtet, zeichne er in *Furcht und Zittern* den jüdischen Glaubensvater als Vorbild für den Menschen, der ein wahrer Christ werden will.

Doch im Gegensatz zu Abraham konnte Kierkegaard selber nach Levy-Valensi den »Sprung« in den Glauben nicht tun. Dieses

1 Éliane Amado Levy-Valensi: *Kierkegaard et Abraham ou Le Non-sacrifice d'Isaac*. In: *Obliques* (1981), S. 119–129, hier S. 119.

Scheitern führt sie eben auf seine christliche Verfassung zurück. Denn die Anbindung an eine jüdische Tradition und ein sich aus ihr speisendes Textverständnis der hebräischen Bibel musste dem Christen Kierkegaard verschlossen bleiben. Wie der Mann, der sich auf den ersten Seiten von *Furcht und Zittern* vergeblich darum bemüht, Abraham zu begreifen, fehlt Kierkegaard nach Levy-Valensi die kulturelle und sprachliche Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft, in welcher der Glaubensakt sich nicht dem kollektiven Verständnis entzieht: »Hätte er Hebräisch verstanden, so würde er vielleicht die Erzählung und Abraham leicht verstanden haben.«<sup>2</sup> Das Interpretationsproblem wird zu einem Problem der kulturellen und sprachlichen Übersetzung.

Haben jüdische Interpreten der *akedah*, der sogenannten Bindung Isaaks, Abraham tatsächlich »leicht« verstanden und dieses Verständnis in Opposition zum Christen Kierkegaard konzeptualisiert? Wenn man den Blick auf jüdische Debatten insbesondere im deutschsprachigen Europa des 20. Jahrhunderts richtet, wird eine solche Einschätzung fraglich. Zahlreiche Exponenten der modernen jüdischen Philosophie und Theologie arbeiteten sich an Abraham, teilweise auch an Hiob ab – und immer wieder spielt Kierkegaard im Rahmen solcher Reflexionen als negativer, aber oft auch als positiver Bezugspunkt eine Rolle. Dass Kierkegaard Abraham und Hiob nicht habe verstehen können, da er nicht in der jüdischen Gemeinschaft verwurzelt war, ist in diesem Kontext keine konsensfähige Einschätzung seiner Bedeutung für das Judentum.

Das folgende Kapitel nimmt sich der vornehmlich expliziten Rezeption an, die Kierkegaard im religiös-philosophischen »jüdischen« Diskurs des 20. Jahrhunderts in Mittel- und Westeuropa erfuhr. Die jüdischen Kierkegaard-Rezipienten fragen nach seiner Relevanz für eine Wiedergeburt des Judentums ebenso wie nach den Kriterien, die ihn zuletzt doch wieder als Christen markieren. Da die Kierkegaard'sche Deutung des Isaakopfers und das in ihrem Rahmen entwickelte Konzept einer teleologischen Suspension des Ethischen nicht nur für Levy-Valensi, sondern für verschiedene Interpreten eine Schlüsselrolle in der Beschäftigung mit Kierkegaard einnahm, wird von ihr und den traditionellen jüdischen Auslegungen der biblischen Geschichte ausgegangen. Die ausführliche Explikation des

2 Kierkegaard, *Furcht und Zittern* (S. 1–115 in *Gesammelte Werke*, Bd. 3), hier S. 7; auf Französisch zitiert bei Levy-Valensi, *Kierkegaard et Abraham ou Le Non-sacrifice d'Isaac*, S. 120.

Inhalts von *Furcht und Zittern* bildet nicht zuletzt eine Grundlage für weitere Kapitel der Arbeit, da etwa auch Brod oder Kafka sich auf Kierkegaards Abraham bezogen. Die Analysen des jüdischen Diskurses sind entlang verschiedener Dialoge strukturiert, anhand derer sich im engen Sinn religiöse jüdische Anverwandlungen von und Kommentare zu Kierkegaard nachvollziehen lassen. Diese Konzentration auf inner- und interreligiöse Dialoge trägt der Erkenntnis Rechnung, dass sich alle Debatten zum Thema Judentum in einem diskursiven Spannungsfeld konstituierten: Zahl- und facettenreiche Identitätsentwürfe wurden sowohl unter Juden als auch von Juden und Nichtjuden heiß diskutiert. Erst in ihrer dialogischen Aushandlung und Anfechtung gewannen sie Form.

Ein erster polemischer Dialog ist jüdisch-christlich und entspannt sich zwischen Franz Rosenzweig und seinem Freund Eugen Rosenstock, einem Konvertiten zum Christentum. Einen zweiten, akademischen Dialog führten Martin Buber, dem als Kernfigur der jüdischen Rezeption Kierkegaards viel Raum gegeben wird, und Hugo Bergmann. In Israel publiziert, sind Bubers Text zur ›Suspension‹ und Bergmanns Replik doch in Terminologien abgefasst und durch Konzepte geleitet, die schon in den jüdischen Identitätsdiskursen in Mitteleuropa gang und gäbe waren. Der letzte Dialog erweitert das Blickfeld erneut: In den Dreißigern hob zwischen Buber und dem russisch-französischen Glaubensphilosophen Shestov ein produktives Gespräch an, in dem Kierkegaard eine zentrale Rolle zukam.

Von da ausgehend und nach einem *close reading* dieser drei Dialoge – jüdisch-christlich, jüdisch-jüdisch, jüdisch-religionsphilosophisch – wird eine Synthese angestrebt: Einige der wichtigsten Strategien jüdischer Kierkegaard-Aneignungen werden anhand exemplarischer Textanalysen identifiziert. Die zentrale Frage ist nun, wie Kierkegaards Position in Hinsicht auf das Judentum bestimmt wurde. Widmeten sich die ersten Unterkapitel einer detaillierten Untersuchung der Weise, in der Kierkegaard mobilisiert (und kritisiert) wurde, ist nun nach der Begründung dieser jüdischen Rezeption zu fragen: Wie wurde die Relevanz des Christen Kierkegaard für jüdisch-religiöse Fragen legitimiert? In welchen Kontexten genau konnte Kierkegaard fruchtbar gemacht werden? Ein abschließendes Beispiel kontrastierender Möglichkeiten, Kierkegaards Verhältnis zum Judentum zu bestimmen, bietet der junge Gershom Scholem, der in seinen Tagebüchern eine geraffte Entwicklung von absoluter Kierkegaard-Euphorie zu scharfer Kritik durchläuft.

### 2.1.1 Kierkegaard und die *akedah*

Wie existierte Abraham denn? Er glaubte. Dies ist das Paradox, durch welches er sich oben hält. Keinem andern kann er es verdeutlichen, denn das ist das Paradox, daß er als der einzelne sich in ein absolutes Verhältnis zu dem Absoluten setzt.<sup>3</sup>

In *Furcht und Zittern* (*Frygt og Bæven*, 1843) behandelt Kierkegaard unter dem Pseudonym Johannes de Silentio die alttestamentliche Abraham-Erzählung (Gen. 22:1–19). Das Werk entstand in einer höchst produktiven Phase: Im Jahr 1843 erschienen nicht nur beide Teile von *Entweder/Oder*, sondern ebenso *Wiederholung* und, unter den nicht-pseudonymen Schriften, verschiedene *Erbauliche Reden*. Im Zentrum von *Furcht und Zittern* steht der Glaube »kraft des Absurden«.<sup>4</sup> Als Text, in dem die »teleologische Suspension des Ethischen«<sup>5</sup> und das Paradox des Glaubens zur Disposition gestellt werden, ist *Furcht und Zittern* eines der wohl bekanntesten Werke Kierkegaards.

Die Ausgangslage der Abhandlung ist das interpretative Dilemma von Abrahams Fall, welches darin besteht, dass er aus ethischer Perspektive bereit war, einen Mord zu begehen: Abraham sei »entweder ein Mörder oder ein Glaubender«.<sup>6</sup> Wird die Erzählung moralisch beurteilt, muss Abraham damit *verurteilt* werden. Die These, die de Silentio zur Lösung dieses Dilemmas formuliert, ist provokativ; Abraham wird zum Glaubensritter erhoben, da sein absolutes Gottesverhältnis die Ethik zu einem Relativen herabgesetzt habe. Ein solches Verständnis des Glaubens ist nicht zuletzt als kritische Antwort auf den Absolutheitsanspruch der moralischen Gewissheit zu werten, der seit der Aufklärungsphilosophie zum philosophischen Allgemeingut gehörte. Anliegen de Silentios ist es, das Existenzrecht der Religion angesichts eines philosophischen Diskurses zu erweisen, in dem ihr nur mehr eine marginale Rolle zugestanden wird, als untergeordnete rechtliche Frage, Subdivision der Ethik oder dem Menschen natürlich gegebene Intuition, die mit der biblischen Offenbarungsreligion kaum mehr etwas gemein hat. Wenn de Silentio plausibilisieren kann, dass im Fall Abrahams das religiöse Gebot, das Absolute, und das Allgemeinverständliche, das Ethische, auseinanderklaffen, besitzt der Glaube einen eigenständigen Wert.

3 Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 55 f.

4 Ebd., S. 44 u. ö.

5 Ebd., S. 48 u. ö.

6 Ebd., S. 51.

*Furcht und Zittern* ist, wie ein großer Teil von Kierkegaards Werk überhaupt, formal komplex strukturiert; der Text stellt ein Amalgam aus philosophischer, religiöser, psychologischer und dichterischer Reflexion dar. Die sogenannte *Stimmung*, die an seinem Anfang steht, ist literarisch – in ihr bemüht sich der von Levy-Valensi erwähnte ungelehrte Mann, Abraham zu verstehen. Er zeigt sich fasziniert von der rätselhaften Größe des Vaters des Glaubens. Welche Gemütsverfassung befähigte Abraham dazu, seinen Sohn, den er sehr liebte, bereitwillig an der Opferstelle zu binden? Der Erzähler der *Stimmung* muss kapitulieren, da ihm die verschiedenen Spielarten der biblischen Erzählung, die er entwirft, nicht helfen, sich in Abraham hineinzusetzen und seine Beweggründe zu erhellen. Als große Ausnahme entzieht sich der Glaubensvater seiner psychologischen Intuition.

Damit bereiten die Abraham-Variationen das Hauptargument de Silentios vor: Abrahams Handeln ist nicht allgemein verständlich, da es einen Sprung in den paradoxen Glauben darstellt.<sup>7</sup> Wie der Mann aus der *Stimmung* deutet auch de Silentio das Geheimnis des Religiösen nicht abschließend. Er umschreibt es poetisch und betont immer wieder, dass auch er Abraham »nicht verstehen« könne.<sup>8</sup> De Silentio als Dichterfigur gehört zu den Pseudonymen, die nach Kierkegaards Selbstdeutungen noch nicht einer ernsthaft religiösen Seinsweise zuzuordnen sind, sondern die um den Glauben ringen. Die Unmöglichkeit, über das Außerordentliche des Glaubens zu sprechen, ist schon im Namen dieses Kierkegaard'schen Pseudonyms markiert: Johannes »vom/über das Schweigen«. Sein Vorname überdies spielt wahrscheinlich auf den treuen Johannes aus dem nach ihm benannten Grimm'schen Märchen (1819) an, das sich um ein Redeverbot dreht – als es gebrochen wird, erstarrt der Königsdienstler Johannes zur Strafe zu Stein. Das Märchen weist motivische Parallelen zur Abraham-Erzählung auf, wie sie de Silentio darlegt. Es endet damit, dass einem König auf wundersame Weise seine toten Söhne wiedergegeben werden. Ein zentraler Gedanke de Silentios betrifft Abrahams Hoffnung, dass Gott »den geopfert« Isaak »wieder ins Leben rufen« könne, eine Hoffnung, die freilich in der alttestamentlichen Erzählung durch

7 Die Thematik des Sprungs in den Glauben findet sich bei Kierkegaard des Weiteren ausführlich in der *Einübung im Christentum* (Bd. 9 der *Gesammelten Werke*), die für jüdische Interpreten allerdings eine weniger große Rolle gespielt zu haben scheint als das sehr berühmte *Furcht und Zittern*. Dies mag durch den explizit christlich-didaktischen Gestus der *Einübung* bedingt sein.

8 Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 31.

die rechtzeitige Verhinderung des Opfers nicht eingelöst werden muss.<sup>9</sup>

De Silentio unterscheidet zwischen dem Typus des Glaubensritters als religiöser Ausnahme und des tragischen Helden. Der Held verbleibe auf der Stufe der allgemeinen Moral, da sein Opfer für das Wohl einer Gemeinschaft erbracht werde, die seine Beweggründe verstehen könne. De Silentios Beispiel ist Agamemnon, der bereit ist, Iphigenie zu opfern, um mit der griechischen Flotte in den Krieg ziehen zu können. Damit suspendiere er einen ethischen Grundsatz – die Vaterliebe – im Namen einer höheren moralischen Pflicht, der Vaterlandsliebe. Die Gemütsverfassung, die Agamemnon zu seinem Handeln bewegt, kann gemäß de Silentio nachvollzogen werden; Agamemnon fügt sich in die Ausweglosigkeit seiner Lage, vollzieht in der Begrifflichkeit aus *Furcht und Zittern* eine Bewegung der unendlichen Resignation. Eine solche ›Bewegung der Unendlichkeit‹ ist durch den Verzicht charakterisiert. Agamemnon gibt seine Tochter, die für de Silentio stellvertretend für die Endlichkeit und die Welt überhaupt steht, freiwillig im Namen eines höheren Ziels auf. Dadurch gewinnt er ein Bewusstsein seiner eigenen Ewigkeit, die alles Endliche, also auch die Liebe zu Iphigenie suspendiert, und damit im selben Moment »Ruhe und Frieden«: »Wer diese Bewegung vollzogen hat, ist in seinem Schmerz mit dem Dasein versöhnt.«<sup>10</sup> Die unendliche Resignation als Anerkennung der Bedingtheit alles Endlichen ist der letzte Schritt vor Eintritt in das Stadium des Religiösen; im Gegensatz zum Glauben, der »da anfängt, wo das Denken aufhört«,<sup>11</sup> kann sie durch die natürliche Vernunft, also durch »eigne Kraft«<sup>12</sup> erreicht werden.

Agamemnons Tat wird durch die Allgemeinheit verstanden und wertgeschätzt, ist also kommunizierbar. Ganz anders der Fall Abrahams: Als kierkegaardischer Einzelner stellt er sich zu Recht über das Allgemeine. Er existiert in einem Zustand permanenter Unsicherheit – was wäre, wenn er sich täuschte und Gottes Befehl falsch

9 Ebd., S. 30. Auf eine weitere motivische Parallele weist Blättel hin: »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.« (Blättel, *Das Geheimnis der Wiederholung*, S. 102, Fn 19).

10 Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 41.

11 Ebd., S. 47.

12 Ebd., S. 60.

gedeutet hätte, »welche Rettung gäbe es für ihn?«<sup>13</sup> Abraham »leidet den ganzen Schmerz des tragischen Helden, er vernichtet seine Freude in dieser Welt, er entsagt allem, und vielleicht raubt er sich in demselben Augenblick die erhabene Freude, welche ihm so kostbar war, daß er sie um jeden Preis erkaufen wollte.«<sup>14</sup> Furcht und Zittern machen ihn einsam, denn »Kompanie in diesen Regionen ist ganz undenkbar.«<sup>15</sup>

Das Gegenstück der unendlichen Resignation ist der Glaube. Anstatt Verzicht zu üben, wird durch ihn alles wiedererlangt, was in der schmerzvollen Resignation losgelassen wurde. Die Bewegung des Glaubens steht höher als die rein philosophische Bewegung der unendlichen Resignation, muss aber auf deren Basis erfolgen: Abraham als Glaubender vollzieht eine Doppelbewegung. Während der tragische Held auf der Stufe der unendlichen Resignation stehenbleibt, ergreift der Glaubensritter kraft des Absurden erneut das Dasein.<sup>16</sup> Hier steht Kierkegaards Interpretation Abrahams in schroffer Opposition zu der Hegels, der die Trennung zwischen Abraham und der Welt betonte und seinen Verzicht auf familiäre und kommunale Bindungen als zentrales Moment identifizierte – und negativ wertete.<sup>17</sup> Kierkegaards Abraham wird getragen von der Hoffnung, die Endlichkeit wiederzugewinnen, obwohl er dies als logische Unmöglichkeit erkennt.

Abraham glaubte. Er glaubte nicht, daß er einmal im Jenseits werde selig werden / nein, daß er hier in der Welt werde glücklich werden. Gott konnte ihm einen andern Isaak geben, den geopfer-ten wieder ins Leben rufen. Er glaubte kraft des Absurden [...].<sup>18</sup>

13 Ebd., S. 54.

14 Ebd.

15 Ebd., S. 64.

16 Vgl. z.B. ebd., S. 31.

17 Vgl. zu Hegel und Kierkegaard Mark C. Taylor: *Journeys to Moriah: Hegel vs. Kierkegaard*. In: *The Harvard Theological Review* 70,3/4 (1977), S. 305–326.

18 Kierkegaard, Furcht und Zittern, S. 30. Eine Hoffnung auf die Wiederauferstehung Isaaks ist in der rabbinischen Überlieferung verbürgt. Gemäß verschiedenen Quellen kam die göttliche Intervention zu spät, Abraham opferte Isaak tatsächlich, worauf Gott ihn wieder ins Leben zurückrief (Schibbole ha-leket 9a, zitiert bei Willem Zuidema: *Isaak wird wieder geopfert. Die »Bindung Isaaks« als Symbol des Leidens Israels. Versuche einer Deutung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1987, S. 24). Vgl. zu solchen Auslegungen, die im Kontext der jüdischen Leidensgeschichte zu verstehen sind, auch Shalom Spiegel: *The Last Trial. On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice, The Akedah*. New York: Behrman House, 1979.

Dieser Glaube kraft des Absurden speist sich aus der Überzeugung, dass für Gott alles möglich ist.

In *Furcht und Zittern* ist sorgfältig ausgearbeitet, wieso das »Bleiben in der Endlichkeit«<sup>19</sup> oder die Rückkehr zu ihr Abraham als Glaubensritter qualifiziert. Und nicht nur Abraham als ausgezeichnete Einzelner bleibt auf das Diesseits gerichtet. Auch der Glaubensritter der Gegenwart, den de Silentio in seiner Imagination entwirft, und der weltzugewandte »Spießbürgerliche[]«<sup>20</sup> gleichen sich von außen betrachtet aufs Haar. Der Ritter des Glaubens ist der Ritter der Alltäglichkeit, da er wie der durchschnittliche Mensch einer Arbeit nachgeht, sich in Lokalen mit Freunden trifft, und so weiter, und so fort.<sup>21</sup> Doch in seinem Inneren unterscheidet er sich von den gewöhnlichen Menschen, die sich an das »Mannigfaltige« verlieren.<sup>22</sup> Seine Seele durchlebt in jedem Moment die Doppelbewegung des Glaubens, verzichtet also in Resignation auf alles, um es kraft des Absurden wieder zu ergreifen.

Kierkegaard selber sieht im Abraham aus *Furcht und Zittern* einen Prototypen des christlichen Glaubens, da diese alttestamentliche Figur in der Essenz ihrer Glaubenshaltung das paradox strukturierte Christentum schon vorweggenommen habe, wie ein weiteres Pseudonym mit Namen Johannes Climacus in der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* unmissverständlich klarmacht.<sup>23</sup> Er vollführt also eine christliche Vereinnahmung des jüdischen Abraham, die durchaus als heikel zu bewerten wäre, von Kierkegaard-Rezipienten aus dem Umfeld der modernen jüdischen Philosophie aber interessanterweise selten problematisiert wird (eine Ausnahme wäre Gumbiner, der sich an einer Stelle ja über die christliche Anverwandlung von »our *akedah* story« empört). Doch dieser »christliche« Abraham, auf den sich eine Vielzahl jüdischer Interpreten affirmativ berief, wird später widerrufen. Ist Abraham in *Furcht und Zittern* noch das Idealbild eines Glaubenden, dessen Judentum seiner Vorbildlichkeit keinen Abbruch tut, da es an keiner Stelle auch nur erwähnt wird, wird Abraham für Kierkegaard im Verlauf seiner intellektuellen Biographie zunehmend als »Jude« markiert, was seine Glaubensweise mit negativen Konnotationen befrachtet.

19 Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 34.

20 Ebd., S. 32.

21 Die detaillierte Beschreibung des Glaubensritters findet sich ebd., S. 32–35.

22 Ebd., S. 36f.

23 Vgl. eine Zusammenstellung der einschlägigen Text- und Tagebuchpassagen bei Beyrich, *Ist Glauben wiederholbar?*, S. 275–277.

Eine späte, hier besonders einschlägige Tagebuchnotiz trägt die Überschrift *Neues ›Furcht und Zittern‹*;<sup>24</sup> in ihr wird als Revision des früheren Werks eine alternative Version der *akedah* entworfen. Die Hoffnung Abrahams aus *Furcht und Zittern*, Gott könne »den geopfert« Isaak »wieder ins Leben rufen«, wird tatsächlich Realität. Abraham steigt mit Isaak auf den Berg Moria und es gelingt ihm, »Isaak zu erheben«,<sup>25</sup> ihn also davon zu überzeugen, zum willigen Opfer zu werden. Er hebt das Messer und tötet seinen Sohn. Doch da steht Jehova »in leiblicher Gestalt« neben ihm: »[H]örtest du denn nicht, was ich sagte, hörtest du mich nicht rufen; Abraham, Abraham, halt inne.«<sup>26</sup>

In der Freude über das Einverständnis Isaaks hatte Abraham das Wort Gottes nicht vernommen. Doch Gott erbarmt sich: »So rief denn Jehova Isaak wieder ins Leben zurück.«<sup>27</sup> Abraham aber kann sich nicht freuen, denn durch die Einsicht Isaaks, dass er zum Opfer werden sollte, wird dieser geistig zum Greis; »es war nicht ganz jener Isaak und nur für die Ewigkeit paßten sie wahrhaft zueinander«.<sup>28</sup> Und noch einmal hat Gott Erbarmen und »macht[], wie immer, alles gut, unendlich besser, als wenn das Verkehrte nicht geschehen wäre«. Die göttliche Belohnung besteht darin, dass Abraham Isaak nun nicht nur »für dieses Leben« zurückerhalten haben soll, sondern für die ganze »Ewigkeit«. Und nun reflektiert Kierkegaard über den Unterschied zwischen Juden- und Christentum:

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.<sup>29</sup>

Diese Umwertung Abrahams steht im Kontext einer Entwicklung in Kierkegaards Verständnis des Christentums. Wie erwähnt, konnten Tudvad und Beyrich luzide nachweisen,<sup>30</sup> dass Kierkegaard

24 Kierkegaard, *Die Tagebücher* (übers. und hg. von Gerdes), Bd. 5, S. 168f. Vgl. auch ebd., S. 29f., für ein weiteres alternatives Szenario, in dem Abraham tatsächlich seinen Sohn tötet.

25 Ebd., S. 168.

26 Ebd.

27 Ebd., S. 169.

28 Ebd.

29 Ebd.

30 Vgl. Tudvad, *Stadier På Antisemitismens Vej*, in thesenhaft verkürzter Form auf S. 15f.; Beyrich, *Ist Glauben wiederholbar?*, S. 277–288.

zunehmend das Jenseits und damit die Preisgabe alles Irdischen idealisierte, in seinen eigenen Worten: die Resignation pries. Der biblische Abraham ist damit nicht mehr Held genug, da das Opfer nicht stattfand – ein christlicher Abraham hätte Isaak tatsächlich aufgeben müssen, um ihn für die »Ewigkeit« zu gewinnen. Die Orientierung auf das Diesseits, die Kierkegaard in *Furcht und Zittern* noch so hoch lobte, erscheint nun als Ausdruck eines simplen Mangels an Transzendenz, so wie das Judentum überhaupt mehr und mehr zum Inbegriff einer Glaubenshaltung wird, die es sich im Diesseits und im Materialismus gemütlich einrichtet. Abrahams nur fast erfolgtes ›Opfer‹ und das Judentum *in toto* werden abgewertet. Als Versuch, essentialistisch einen Unterschied zwischen Judentum und Christentum festzuschreiben, reiht sich dieser spätere Kierkegaard zweifellos in eine lange Tradition ein, die auch im jüdischen Identitätsdiskurs des 20. Jahrhunderts und im Zuge seiner Rezeption fortgeschrieben wurde. Rosenzweig, Buber und andere reflektierten über die ›zwei‹, in Bubers Worten, ›Glaubensweisen‹ und arbeiteten sich in diesem Kontext gerade auch *als Juden* am Christen Kierkegaard ab. Dass Kierkegaard selber sich als Christ am jüdischen Abraham und am Judentum überhaupt abarbeitete, ist die Kehrseite dieses Prozesses, die meist ausgeblendet bleibt.

### 2.1.2 Die jüdische Auslegungstradition

Im Judentum kommt der Erzählung um Abraham oder der »im jüdischen Midrasch besonders heiliggehaltene[n] Opferung Isaaks«<sup>31</sup> eine besondere Stellung zu. Die Szene wurde zum Prototyp für jüdisches Märtyrertum und damit für immer neue Generationen und ihre jeweiligen Geschichten der Verfolgung aktualisierbar. Sie kann simultan die Verzweiflung des und Gebundenheit durch den Glauben exemplifizieren. In der Liturgie ist sie zentral: Am jüdischen Neujahrstag wird Abraham und Isaak gemeinhin in der Synagoge gedacht, dem Mann, der bereit war, Gottes Befehl Folge zu leisten, ebenso wie dem Sohn, der willig das Opfer bringen wollte. Zur Erinnerung wird bei dieser Gelegenheit der *schofar*, das Horn des Widders, geblasen; in der biblischen Erzählung wird dieses Tier an Isaaks Statt geschlachtet.

Dass der biblische Abraham-Stoff ein moralisches Dilemma mit sich bringt, war nicht nur Kierkegaard und diversen anderen christ-

31 Brod, Heidentum – Christentum – Judentum, Bd. 1, S. 285.

lichen Theologen bewusst. Zahlreiche jüdische Auslegungen kreisten seit alters um die Frage, wie Gott einem Mann befehlen könne, seinen Sohn zu opfern, wo doch Kindes- und Menschenopfer allgemein an anderen exponierten Stellen der jüdischen Bibel explizit verboten werden. Mit diesem scheinbaren Widerspruch im Walten und Wollen Gottes sind jeweils diverse Fragen verbunden, die auch in *Furcht und Zittern* aufgeworfen werden: Wie konnte Abraham so sicher sein, Gottes Stimme zu vernehmen, sich also nicht zu täuschen? Ist die Erzählung »nur« als Prüfung zu verstehen oder bestand die Möglichkeit des Kindesopfers tatsächlich? Und wiegt das Gebot des Gehorsams gegenüber Gott schwerer als das sittliche Empfinden des Menschen? Im Spannungsfeld solcher Fragen stehen auch die jüdischen Stellungnahmen zu Abraham, denen sich die nächsten Unterkapitel unter anderem widmen. Martin Buber, Hugo Bergmann und andere positionieren sich jeweils sowohl zur jüdischen Deutungstradition als auch zu Kierkegaards Auslegung, die nach der Jahrhundertwende ja in aller Munde war.

Grob gesagt, können unter den jüdischen Exegeten der *akedah* im weiteren sprachlichen, kulturellen und historischen Kontext nach Jacobs drei verschiedene Denkrichtungen identifiziert werden, die aber oft ineinander übergehen.<sup>32</sup> In der ersten und ältesten Deutungstradition wird betont, Gott habe gar nie gewollt, dass Abraham Isaak opfere – die Episode war nicht mehr als ein Test des absoluten Gottvertrauens, den Abraham glänzend bestanden habe (vgl. etwa die Passage *Taanit 4a* aus der Mischna, der ersten größeren Niederschrift der mündlichen Thora, das heißt: der mündlich überlieferten Thora-Auslegung und -Aktualisierung, die Moses nach jüdischer Tradition zusätzlich zu den schriftlichen Geboten erhalten habe).<sup>33</sup> Gott hatte nie die Intention, das Opfer tatsächlich geschehen zu lassen, da dies

32 Vgl. Jacobs, *The Problem of the Akedah in Jewish Thought*, S. 11 f. Vgl. auch LaCocques Darstellung der theologischen Debatten (LaCocque und Ricoeur, *Thinking Biblically*, S. 97–109). LaCocque hält fest, dass es »in the Bible« noch weitere Fälle einer »suspension of the ethical« gäbe, etwa der Inzest zwischen Lot und seinen Töchtern, von dem LaCocque behauptet, er sei durch den Versuch motiviert gewesen, das Menschengeschlecht zu retten; eine Deutung, die doch eher weit hergeholt scheint (ebd., S. 101). In Anbetracht dessen sei es erstaunlich, wie sehr Kierkegaard verschiedene moderne jüdische Interpreten irritiert habe, darunter Buber und Steinberg. LaCocque unterscheidet zwischen der Halacha im strikten, formalisierten Sinn, die tatsächlich keine Suspension kenne, und der Aggada, die zwar Zeugnis einer solchen ablege, aber tendenziell weniger ernst genommen werde (ebd., S. 103 f.).

33 Jacobs, *The Problem of the Akedah in Jewish Thought*, S. 2.

in Widerspruch zu seiner moralischen Natur stünde. Nach einer solchen Deutung ist für eine teleologische Suspension des Ethischen tatsächlich kein Platz im Judentum, wie Kierkegaard in seinem *Neuen ›Furcht und Zittern‹* schließlich ja seinerseits behaupten sollte.

Auch in der modernen jüdischen Philosophie finden sich Lektüren, die sich in die Nähe eines solchen, traditionellen Verständnisses der *akedah* rücken lassen. Martin Buber skizzierte in einer seiner chassidischen Geschichten aus dem Jahre 1933 eine Interpretation der Bindung Isaaks, in deren Zentrum die absolute Hingabe Abrahams an den Willen Gottes steht. Anders als in seinen theoretischen Reflexionen interessiert die Frage des Ursprungs des Gottesbefehls hier wenig. Der Fokus der Geschichte liegt auf Abraham selber und seinen Charaktereigenschaften, die im Rahmen eines kontroversen Dialogs als vorbildlich etabliert werden sollen. Die Form des Texts als Folge von Rede und Widerrede bringt es mit sich, dass Buber mehrere Deutungsmöglichkeiten der *akedah* anzitiert, um einem Ansatz im Streitgespräch das letzte Wort zu überlassen. Diese Multiperspektivität erlaubt einen exemplarischen Blick auf verschiedene Deutungsansätze der Abraham-Erzählung, die ihrerseits verschiedenen Strängen der jüdischen Auslegungstradition entsprechen.

Geschildert wird, wie ein Schüler des großen »Maggid«<sup>34</sup> drei »Ofenheizer« belauscht, drei junge Männer, die hoffen, als Schüler des Rabbi aufgenommen zu werden, und in der Zwischenzeit diverse Dienste für ihn und seine Anhänger verrichten. Die Ofenheizer diskutieren, ob Abrahams Status als Glaubensvater gerechtfertigt sei. Der erste Heizer stellt dies in Frage: »Was wird da von Abraham so viel Aufhebens gemacht? Wer täte nicht, was er tat, wenn Gott selber es ihm beföhle? Denkt nur an die vielen, die ohne solch einen Befehl ihr Leben zur Heiligung des Namens hinwarfen!«<sup>35</sup> Diese erste Wortmeldung spielt auf eine Überlieferung in den rabbinischen Quellen an, der zufolge die *akedah* ein Urbild des jüdischen Martyriums zur »Heiligung des Namens« (*Kiddusch Haschem*) darstellt, das heißt, zur Verwirklichung Gottes in der Welt. Der erste Heizer wertet Abrahams Tat mit Blick auf eine solche Deutungstradition ab, da das Opfer nicht tatsächlich vollzogen wurde – ein Punkt, der durchaus an Kierkegaards *Neues ›Furcht und Zittern‹* und die dort formulierte Geringschätzung des Isaak›opfers« erinnert, das ja dann

34 Martin Buber: *Hundert chassidische Geschichten*. Zürich: Manesse, 2003, S. 13. »Maggid« bedeutet in etwa »Prediger«; es handelt sich um einen Beinamen einiger chassidischer Führer.

35 Ebd., S. 14; Hervorhebung im Original.

doch nicht stattfinden muss. Abraham und Isaak, der in der jüdischen Liturgie und Theologie ja oft als Archetyp des Märtyrers dient, müssen hier vor denen zurückstehen, die seither tatsächlich ihr Leben oder geliebte Menschen für den Glauben verloren haben.

Der zweite Heizer widerspricht ihm, da der Gehorsam für Abraham, den Sohn eines »Götzendieners«, eine große Tat gewesen sei, während alle späteren das »Erbteil der heiligen Väter in sich« getragen hätten und immer noch trügen.<sup>36</sup> Alle jüdischen Märtyrer stünden in der Nachfolge der Männer, die zuerst einen Bund mit Gott schlossen; Abraham aber existierte noch in keinem gesicherten Glaubenssystem, das seinem Handeln eine klare Richtung gegeben hätte. Dieses Argument, das sich auf den Status der Juden als Offenbarungsgemeinschaft bezieht, überzeugt den ersten Heizer nicht. Er bemerkt, dass das Faktum der heidnischen Abstammung in dem Moment, in dem Gott Abraham unmittelbar ansprach, völlig irrelevant geworden sei. Jeder würde an einen Gott glauben, der direkt mit einem in Kontakt tritt.

Darauf begibt sich der zweite Heizer argumentatorisch auf eine andere, sozusagen psychologische Ebene, und verweist auf die Tatsache, dass Abraham nicht gezögert habe: »Du mußt nicht vergessen, daß er am frühen Morgen aufstand und unverweilt die Fahrt rüstete, ohne auch nur eine Stunde mit seinem Kind im Hause zu säumen.«<sup>37</sup> Dies erinnert an den Anfang von *Furcht und Zittern*, wo der Mann aus der *Stimmung* immer wieder davon schreibt, wie »zeitig« Abraham am »frühe[n] Morgen« aufstand und ohne zu zögern mit Isaak losritt.<sup>38</sup> Doch auch dieser Versuch, Abrahams Vorzüglichkeit zu etablieren, stimmt den ersten Heizer nicht um; er meint, er selber wäre als Empfänger eines göttlichen Befehls mitten in der Nacht losgefahren. An diesem Punkt ergreift der dritte Heizer zum ersten Mal das Wort:

Es heißt in der Schrift: »Denn jetzt weiß ich«, und sodann: »Du hast deines einzigen Sohnes nicht geschont um meinetwillen.« Man möchte meinen, das Wort »um meinetwillen« täte nicht not. Aber an eben diesem Wort erfahren wir etwas: daß Abraham, als der Engel seine Hand einhielt, nicht die Freude empfand, daß Isaak am Leben bleiben sollte, sondern immer noch und auch in diesem Augenblick noch und mehr noch als zuvor die eine Freude, daß

36 Ebd., S. 14.

37 Ebd., S. 14f.

38 Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 8–10.

Gottes Wille durch ihn erfüllt war. Darum heißt es auch: »Denn jetzt weiß ich« – *jetzt*, als der Engel schon Abrahams Hand eingehalten hatte.<sup>39</sup>

Die Pointe dieser Interpretation, die den zweifelnden Heizer endlich zum Schweigen bringt, ist also Abrahams absolute Hingabe an den Willen Gottes. Buber bestimmte die chassidische Lebensweise als fundamentales, fragloses Gottvertrauen. Der stets freudvolle Abraham, wie der dritte Heizer ihn entwirft, ist ihr Ideal, weit entfernt von Furcht und Zittern, von unendlicher Resignation und einem Sprung ins Absurde. Auch in theoretischen Texten verfährt Buber ähnlich. In den *Zwei Glaubensweisen* dient Abraham, ebenso wie Hiob, als Beispiel der ›jüdischen‹ Glaubensweise als Treue; betont wird seine »Wesensbeziehung des Vertrauens« zu Gott.<sup>40</sup> Buber steht in solchen Passagen in der jüdischen Deutungstradition der *akedah*, die den außerordentlichen Glaubensakt Abrahams stark macht, ohne die Bedeutung des moralischen Dilemmas und des ›absurden‹ Gebots für sein Gottes- und Glaubensbild in den Blick zu nehmen. Das Interesse an Gemütszuständen, das aus der Erzählung spricht, erinnert gleichzeitig an die – vergeblichen – Versuche am Anfang von *Furcht und Zittern*, sich in Abraham hineinzusetzen.

Die zweite Interpretationsrichtung in der jüdischen Exegese der *akedah* ist der ersten entgegengesetzt, dafür aber der Argumentation aus *Furcht und Zittern* verwandt: Ihre Prämisse ist, dass Gott Abraham tatsächlich und in vollem Ernst befahl, Isaak zu opfern. Aus diesem Grund ist die *akedah* ein Test für das absolute Gottesverhältnis Abrahams, durch das, in Kierkegaards Worten, die Ethik suspendiert werden kann oder muss. Der jüdische Philosoph und Theologe Philon von Alexandria beispielsweise antwortet Kritikern des Glaubensvaters in *De Abrahamo* sinngemäß, dass seine überragende Gottesliebe es Abraham erlaubte, ethische Normen einzuklammern.<sup>41</sup> In einer Kritik an Bubers Lektüre von *Furcht und Zittern* als unvereinbar mit dem Judentum nennt Jacob Halevi diverse *Midraschim*,

39 Buber, Hundert chassidische Geschichten, S. 15; Hervorhebung im Original.

40 Zwei Glaubensweisen, in: Martin Buber: *Schriften zum Christentum*. In: Paul Mendes-Flohr/Peter Schäfer [et al.] (Hg.): *Werkausgabe*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001–, S. 202–312, hier S. 227.

41 Jacobs, The Problem of the Akedah in Jewish Thought, S. 3f.; die Quelle ist online verfügbar: Philon von Alexandria: *De Abrahamo/A Treatise on the Life of the Wise Man Made Perfect by Instruction or, On the Unwritten Law, That Is To Say, On Abraham* (<http://www.earlyjewishwritings.com/text/philo/book22.html>), hier Paragraphen XXXIII–XXXV.

welche die Existenz einer teleologischen Suspension des Ethischen im Judentum belegen sollen.<sup>42</sup>

In der jüngeren Vergangenheit ist der in Weißrussland geborene orthodoxe Rabbiner Joseph Ber Soloveitchik, der vor seiner Emigration in die USA im Jahre 1932 in Deutschland Philosophie studierte, einer der berühmtesten Vertreter einer ›kierkegaardischen‹ Interpretation der *akedab*. In *Isb Ha-Halakhah, Der Mann der Halacha* (1944), entwirft er das Bild eines Glaubenden, der ständig in Furcht und Zittern lebt, da der offenbarte Wille Gottes seine rationale und sittliche Einsicht übersteigt,<sup>43</sup> der Glaube eben, in de Silentios Worten, »da anfängt wo das Denken aufhört«. Ohne sich selber explizit in eine jüdische Auslegungsgeschichte einzuordnen, präsentiert auch Jacques Derrida in *Donner la mort* affirmativ Kierkegaards Interpretation der *akedab*.<sup>44</sup>

Die Vertreter einer dritten Auslegungstradition versuchen nach Jacobs, beide Stoßrichtungen zu vereinen. Der deutsch-israelische Religionsphilosoph Ernst Simon unterscheidet zwischen einer rationalistischen und einer existenzialistischen Interpretation der *akedab*. Die Kategorien sind weitgehend deckungsgleich mit den oben genannten exegetischen Traditionen, die rationalistische Interpretation betont den Charakter der Prüfung, ohne die Möglichkeit des Opfervollzugs anzuerkennen, die existenzialistische das absolute Gottesverhältnis und die Grenzsituation, in der Abraham sich befinde. Der biblische Text unterstreiche einerseits über den Befehl Gottes, dass Glaube und natürliche Moral nicht einfach gleichgesetzt werden dürfen – durch das versöhnliche Ende werde aber auch deutlich gemacht, dass religiöse und ethische Gebote im Judentum sehr nahe beieinander angesiedelt seien.<sup>45</sup> Obwohl die Ethik also momentweise tatsächlich und in vollem Ernst in Frage gestellt sei, lasse sich das göttliche Wollen am Ende doch wieder in sie integrieren.

42 Jacob L. Halevi: *A Critique of Martin Buber's Interpretation of Sören Kierkegaard*. Dissertation, 1959, z.B. S. 81–97, 100f.

43 Joseph B. Soloveitchik: *Halakhic Man*. Übersetzt von L. Kaplan. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1983. Vgl. zu Soloveitchik und Kierkegaard Posen, J.B. Soloveitchik: *Between Neo-Kantianism and Kierkegaardian Existentialism*.

44 Jacques Derrida: *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999, S. 163–173; vgl. auch Jacques Derrida: *L'écriture et la différence* (Collection Points 100). Paris: Seuil, 1967, S. 163 f. Diskutiert sind die Passagen bei Marius Timmann Mjaaland: *Jacques Derrida: Faithful Heretics*. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard's Influence on Philosophy: Tome II: Francophone Philosophy* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources 11). Aldershot: Ashgate, 2012, S. 111–138, hier S. 118–121.

45 Vgl. Simon, *Torat Hayyim*.

### 2.1.3 Kierkegaard im (inter)religiösen Dialog

#### *Kierkegaard und die jüdischen Erneuerungsbewegungen* *Franz Rosenzweigs ›Wiederholung‹ des Judentums*

Die jüdische Diskursgeschichte um Abraham konstituierte sich von allem Anfang an in Abgrenzung gegen ein christliches Verständnis des ›Vaters des Glaubens‹, das über die Jahrhunderte natürlich selber viele Wandlungen erfuhr. Levy-Valensi beispielsweise verurteilt Hegels Deutung Abrahams aus dem frühen Essay *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1799, publiziert erst im Jahre 1907 und damit ungefähr zur Zeit der Kierkegaard-Renaissance).<sup>46</sup> Abraham wird dort als ein der Natur ›Entfremdeter‹ – in Hegels späterer Begrifflichkeit: als Exponent des unglücklichen Bewusstseins – verstanden, der in seiner Gottesbeziehung in Opposition zur Welt befangen bleibe und alles Weltliche deshalb negieren müsse. Im Rahmen solcher Diskussionen kam Kierkegaard und seiner provokativen Auslegung der *akedah* eine besondere Stellung zu:<sup>47</sup> Über Ablehnung oder Anerkennung seines Ansatzes wird immer zugleich auch allgemein über das Judentum und sein Verhältnis zum Christentum reflektiert. Konkret heißt das, dass Kierkegaard im allereinfachsten Fall entweder als ›christlich‹ abgelehnt oder als ›Jude‹ vereinnahmt wird, wobei natürlich diverse Zwischenformen möglich sind.

In Form eines interreligiösen Dialogs, in dem sich ein jüdischer und ein christlicher Blick auf Abraham gegenüberstehen, streiten sich zwei Philosophen und Theologen über Abraham: Franz Rosenzweig, »le seul philosophe moderne du judaïsme digne de ce nom«, wie Emmanuel Levinas polemisch schreibt,<sup>48</sup> und Eugen Rosenstock (später Rosenstock-Huussy). Der Philosophiehistoriker und Glaubensphilosoph Rosenzweig stammte aus einer emanzipierten

46 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. In: Herman Nohl (Hg.): *Hegels theologische Jugendschriften: Nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*. Tübingen: Mohr, 1907, S. 241–342. Besonders relevant ist hier das erste Kapitel, *Der Geist des Judentums*.

47 Über die Relevanz Kierkegaards fürs Judentum schreibt Emil Fackenheim Folgendes: Kierkegaards Abraham sei »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.« Emil L. Fackenheim: *Jewish Philosophers and Jewish Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 1996, S. 178.

48 Dies im Kontext der Behauptung, Rosenzweig sei durch Kierkegaard beeinflusst; Levinas, [Rezension zu:] Leon Chestov, S. 139.

liberal-jüdischen Familie, die kaum die religiösen Traditionen pflegte. Seine Rückkehr zum Judentum wurde zu einer Art Mythos, durch die Narrativierung geprägt, der Rosenzweig selber sie unterzog. Als Schlüsselmoment bezeichnete er ein Gespräch mit seinem protestantisch erzogenen Cousin Rudolf Ehrenberg und seinem Freund Rosenstock, selber zum evangelischen Christentum konvertiert, am 7. Juli 1913 in Leipzig.<sup>49</sup> In diesem sogenannten Nachtgespräch, das in einer Diskussion über Selma Lagerlöfs Roman *Die Wunder des Antichrist* seinen Anfang nahm und sich um die Validität des Glaubens drehte, vertrat Rosenzweig anscheinend eine weltfeindliche, im weiteren Sinn gnostische Position,<sup>50</sup> Rosenstock dagegen den Standpunkt einer existenziellen, unbedingten Gottesbeziehung als Basis allen Handelns in einer Welt, die als Schöpfung Gottes dem Heil zugänglich ist. Aus späteren Briefen lässt sich erschließen, dass Rosenstock das Bild eines Christentums entwarf, das durch aktives Engagement in der Welt an ihrer spirituellen und moralischen Erlösung wirkt. Rosenzweig war anscheinend tief beeindruckt und getroffen.

Tatsächlich wird dieses Glaubenserlebnis allerdings wohl kaum so apolitisch gewesen sein, wie Rosenzweig selber seine Interpretationen glauben macht. Die Hinwendung zum Glauben koinzidierte mit einer Abwendung vom politisch fundierten Hegelianismus, dem sein Frühwerk verpflichtet war (wie *Hegel und der Staat*, Habilitations-

49 Vgl. zu diesem Gespräch z.B. auch Hans-Joachim Schoeps: *Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten*. Königstein/Ts.: Jüdischer Verlag, 1984, S. 152 f.

50 Die klassische Auslegung spricht immer wieder von einer säkularen, philosophisch-relativistischen Position, die Rosenzweig vertreten habe. Eine Rolle in dieser Kanonisierung spielte Glatzers Biographie Rosenzweigs (Nahum Norbert Glatzer: *Franz Rosenzweig. His Life and Thought*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1953). Der Rosenzweig-Schüler Glatzer blendete in seiner Darstellung gewisse Aspekte von Rosenzweigs intellektueller Biographie aus und erzählte seine Lebensgeschichte als Bekehrung eines Ungläubigen. Vgl. zur Rolle der Glatzer-Biographie in der Rezeption etwa Roberto Navarrete Alonso: »Der Jude, der in deutschem Geist macht.« Das Hegelbuch Franz Rosenzweigs und seine Wirkung. In: Naharaim 10,2 (2016), S. 273–302, hier S. 278 f. Pollock argumentierte dagegen sehr überzeugend, dass Rosenzweig sich weniger von einer philosophisch-relativistischen Position als von einem weltfeindlichen Markionismus, also einer schon in sich religiösen Position abgewendet habe. Benjamin Pollock: *Franz Rosenzweig's Conversions. World Denial and World Redemption*. Bloomington: Indiana University Press, 2014; Benjamin Pollock: *On the Road to Marcionism. Franz Rosenzweig's Early Theology*. In: The Jewish Quarterly Review 102,2 (2012), S. 224–255.

schrift, Erstveröffentlichung 1920).<sup>51</sup> Das ahistorische religiöse Bekehrungsnarrativ muss durch eine Perspektive ergänzt werden, die der Tatsache Rechnung trägt, dass Rosenzweig erst in den Schützengräben des Ersten Weltkriegs die weltgeschichtliche Mission hinterfragte, die er als Hegelianer Deutschland zusprach. Der junge Rosenzweig glaubte an Deutschland als ›Heilsbringer‹ und Überwinder des Nationalstaats und Gründer eines supranationalen ›Mitteleuropas‹; diese Hoffnungen wurden durch den Krieg bitter enttäuscht. Die philosophisch-religiöse Wende Rosenzweigs ist somit nicht zuletzt als Reaktion auf eine politische Enttäuschung zu werten.<sup>52</sup>

Wie dem auch sei: Rosenzweig selber erzählt die Geschichte seiner (Nicht-)Konversion im Allgemeinen als reine Glaubensgeschichte. Am 13. August 1917 erinnert er sich in einem Brief an Rosenstock an das Gespräch, seine wohl erste intensiv erlebte Konfrontation mit einem Übertritt zum Christentum aus persönlicher Leidenschaft, die Rosenzweig hier als Rosenstocks »Geheimnis« bezeichnet:

[D]u sagtest dein Geheimnis, warfst mich eben dadurch sofort von meinem angemasteten Richterstuhl herunter, stiegst selbst hinauf und verhörtest mich in Grund und Boden, zerrisdest mein künstlich vor mir selbst gesponnenes Alibi, bis ich mir selbst mein Geständnis ablegte und das alibi [sic] auf das ibi zu übernehmen mich gezwungen sah.<sup>53</sup>

Die Sinnkrise, in die dieses Gespräch Rosenzweig stürzte, führte fast zum Suizid – »an jenem Morgen« nach dem Gespräch »nahm« Rosenzweig »[s]einen Browning ›6,35‹ aus der Schreibtischschieblade«. <sup>54</sup> Der Diskussion folgte »Ende des Monats« ein abermals »katastrophale[s] Gespräch [...] mit Ausgangspunkt Kierkegaard«. <sup>55</sup> Von diesem zwei-

51 Vgl. zu Rosenzweigs immer ambivalenter Einstellung zu Hegel allerdings Otto Pöggeler: *Between Enlightenment and Romanticism: Rosenzweig and Hegel*. In: Paul R. Mendes-Flohr (Hg.): *The Philosophy of Franz Rosenzweig* (The Tauber Institute for the Study of European Jewry series 8). Hanover: Brandeis University Press; University Press of New England, 1988, S. 107–123. Pöggeler weist nach, wie Rosenzweig trotz allem hegelianischen Denk- und Begriffskategorien verpflichtet bleibt.

52 Vgl. Navarrete Alonso, »Der Jude, der in deutschem Geist macht«, in zuge-spitzter Form auf S. 279.

53 Franz Rosenzweig/Margrit Rosenstock-Huessy/Eugen Rosenstock-Huessy: *The Gritli Letters* (*Gritli Briefe*) (<http://www.erhfund.org/the-gritli-letters-gritli-briefe/>), hier Gritli Letters 1917, S. 28.

54 Ebd., hier Gritli Letters 1917, S. 28.

55 Ebd., hier Gritli Letters 1917, S. 28.

ten Gespräch mit Rosenstock behauptete Rosenzweig 1917 zwar, dass er »überhaupt gar nichts« mehr von ihm wisse;<sup>56</sup> 1919 schien seine Erinnerung aber zurückgekehrt zu sein, denn er schrieb an den Freund von ihrem »Kierkega[a]rdzusammenstoß«.<sup>57</sup> Dass gerade Kierkegaard in dieser entscheidenden Lebensphase Rosenzweigs zum Ausgangspunkt eines weiteren »katastrophalen« Gesprächs wurde, das sich wohl wiederum um die Relevanz eines existenziell gelebten Glaubens drehte, bezeugt natürlich einerseits die allgemeine Virulenz seines Denkens. Rosenzweig erwähnt Kierkegaard denn auch namentlich in anderen Notaten und Briefen aus verschiedenen Lebensphasen.<sup>58</sup> Andererseits aber spricht aus dieser Tatsache vor allem auch die Bedeutung, die er in Rosenzweigs Leben im Speziellen entfaltete – und zwar gerade in einer Zeit, in der es vor einem völligen Umbruch stand, nämlich vor Rosenzweigs hart errungener Rückkehr zum Judentum.

Rosenzweig fälltte anscheinend nach dem ›Nachtgespräch‹ zuerst tatsächlich die Entscheidung, zum Christentum überzutreten. Vor der Realisierung der Konversion plante er sich jedoch in den jüdischen Glauben und die auf ihn aufbauende christliche Lehre zu vertiefen, um nicht als ›Heide‹, sondern bewusst als Jude Christ zu werden. Er nahm intensive jüdische und christliche Studien auf, in deren Rahmen er nach seiner Rückkehr nach Berlin im Oktober 1913 die Synagoge des orthodoxen Rabbiners Petuchowski besuchte, wo er – so Rosenzweig selber – eine tiefe Verbindung zur betenden jüdischen Gemeinde fühlte. Dieses Erlebnis einer lebendigen Glaubensgemeinschaft, das in der Rosenzweig-Forschung zu einer immer wieder kolportierten Legende wurde, bewog ihn nach eigener Aussage, seinen Entschluss, zum Christentum überzutreten, nach wenigen Monaten zu widerrufen. Er teilte seinen Freunden mit: »Ich bleibe also Jude.«<sup>59</sup> Von der Peripherie des jüdischen Lebens suchte er in der Folge in sein Zentrum zu gelangen, oder, wie er im Briefwechsel mit Rosenstock sagt:

56 Ebd., hier Gritli Letters 1917, S. 28.

57 Ebd., hier Gritli Letters 1919, S. 246.

58 Vgl. zu weiteren expliziten Kierkegaard-Referenzen sowie zu Rosenzweigs Verhältnis zu Kierkegaard im Allgemeinen Claudia Welz: *Franz Rosenzweig: A Kindred Spirit in Alignment with Kierkegaard*. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard and Existentialism* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources 9). Farnham: Ashgate, 2011, S. 299–322.

59 Rosenzweig an Rudolf Ehrenberg, 31. Oktober 1913; Franz Rosenzweig: *Briefe und Tagebücher*. In: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*. Den Haag: Nijhoff, 1976–1984, Bd. 1, S. 132–137, hier S. 133.

An mir liegt es, ob ich Individuum das metaphysische Schicksal (das »Joch des Himmelreichs«), zu dem ich von Geburt berufen bin, auch auf mich nehmen, »principaliter und essentialiter jüdisch leben will« (mag es auch consequentialiter und accidentaliter nicht durchweg angehen), ob ich die natürliche Berufung in die Sphäre der metaphysischen Erwählung heben will.<sup>60</sup>

Mit der Wahrnehmung dieser »Berufung« einher ging eine Reformulierung der philosophischen Position Rosenzweigs als eine dezidiert jüdische. Rosenzweig entwickelte eine Konzeption der Erlösung der Welt, in der dem Judentum eine zentrale Rolle zukam. Das Christentum habe durch das Prinzip der Nächstenliebe aktiv am Erlösungswerk teil – so weit stimmte er mit Rosenstock noch überein –, übernahm damit überspitzt gesagt eigentlich die weltliche und politische Funktion, die in Rosenzweigs frühen Schriften Deutschland eignete.<sup>61</sup> Die weltabgewandt lebenden jüdischen Gemeinden dagegen hätten die Aufgabe, den Blick auf die Ewigkeit zu richten und der Menschheit damit den Spiegel vorzuhalten. Die Entscheidung, gegen das Plädoyer Rosenstocks Jude zu bleiben, oder richtiger: zu einem »authentischen« Judentum überhaupt erst zu finden, prägte Rosenzweigs Schaffen in der Folge bis an seinen Kern.

Rosenzweigs Bild eines weitgehend apolitischen, weltfernen Judentums war für einen politisch ausgerichteten Zionismus nicht anschlussfähig. Doch sein Weg aus einem assimilierten »Judentum« an der Schwelle der Konversion in einen leidenschaftlich empfundenen Glauben wurde emblematisch für die Erneuerungsbestrebungen, die das Judentum um und nach der Jahrhundertwende charakterisierten.<sup>62</sup> Angestoßen unter anderem von Buber und weiteren Vertretern eines kulturellen Zionismus, war es zentrales Anliegen diverser jüdischer Intellektueller, aus der Assimilation einen Weg zurück in eine neue Form jüdischer Religiosität und Kultur zu finden. Diese Suche nach einem neuen Judentum basierte auf multilateralen Ab-

60 Franz Rosenzweig: *Briefe*. Unter Mitwirkung von Ernst Simon. Berlin: Schocken, 1935, S. 692.

61 Vgl. zum politischen Kontext und zur Wichtigkeit des Ersten Weltkriegs in der intellektuellen Biographie Rosenzweigs Roberto Navarrete: *Franz Rosenzweig y la Crisis del Historicismo Alemán*. In: Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica 71,265 (2015), S. 117–135.

62 Vgl. zu den jüdischen Erneuerungsbewegungen und Rosenzweigs Rolle in ihr Michael Brenner: *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*. München: C.H.Beck, 2000, S. 81–113.

grenzungsbestrebungen. Sie richtete sich gegen einen als kalt empfundenen Materialismus und Rationalismus der Elterngeneration und gegen eine Assimilation, die als halbgares Ablegen der Identität aus opportunistischen Gründen verstanden wurde; sie geschah angesichts tradierter Formen der Religiosität, die viele als sinnentleert und überholt wahrnahmen; sie wandte sich immer wieder auch gegen einen akademischen Umgang mit dem Judentum, wie er sich mit der Wissenschaft des Judentums des 19. Jahrhunderts verband – und sie konstituierte sich zuletzt auch in Abgrenzung von und zugleich im Dialog mit dem Christentum. Auf einer persönlich-biographischen Ebene schlägt sich dieses dialogische Element in der Konstituierung eines modernen, philosophisch fundierten Judentums im Briefwechsel nieder, den der ›neue Jude‹ Rosenzweig und der ›neue Christ‹ Rosenstock über Jahre hinweg führten. Auf einer theoretischen Ebene manifestiert es sich natürlich nicht zuletzt im produktiven und zugleich kritischen Umgang, den Denker wie Buber und Rosenzweig mit dem ›christlichen Schriftsteller‹ Kierkegaard pflegten. Kierkegaard und sein kompromissloses Christentum waren für die Exponenten der modernen jüdischen Philosophie in Mitteleuropa einerseits problematisch, andererseits aber auch anschlussfähig, da sich mit ihm die Vorstellung eines existenziell verwirklichten Glaubens verband, der mit überkommenen Traditionen bricht. Mit Kierkegaard ließ sich der ›Sprung‹ eines Einzelnen in den Glauben in philosophischen Kategorien denken.

Im Rahmen solcher Bestrebungen, das Judentum wiederzubeleben, wurde ein religiöses Denken interessant, das auf der Kierkegaard'schen Idee der Wiederholung, also der kreativen Rückkehr aufbaut oder ihr strukturverwandt ist. Die ›Wiederholung‹ ist ohnehin ein Kernbegriff der jüdischen Religionspraxis. Die Mischna, eine der wichtigsten Sammlungen religionsgesetzlicher Überlieferungen des rabbinischen Judentums und erste größere Niederschrift der mündlichen Thora, lässt sich aus dem Hebräischen (חֲזָרָה) wortwörtlich als »Wiederholung« übersetzen. Während sich der Begriff in traditionellen Auslegungen des Judentums allerdings eher auf die didaktische Aufgabe des Gläubigen bezieht, sich das Gesetz durch fleißige Wiederholungen einzuprägen, wird im 20. Jahrhundert für diverse Kierkegaard-Rezipienten ein anderes, eben durch Kierkegaard geprägtes Verständnis der Wiederholung attraktiv.

Der Begriff der Wiederholung, auf Dänisch *Gentagelse*, wurde von Kierkegaard erstmals im gleichnamigen Text zu einer philosophischen Kategorie erhoben, den er 1843 bei seinem zweiten, also

wiederholten Besuch in Berlin verfasste.<sup>63</sup> In der Folge ging er ins konzeptionelle Grundinstrumentarium seiner Philosophie ein.<sup>64</sup> Der Name des pseudonymen Verfassers der *Wiederholung*, Constantin Constantius,<sup>65</sup> drückt in der fast identischen Silbenkombination das Konzept der Wiederholung in maximal verkürzter Form aus: Repetition mit kleiner Differenz. Kierkegaardisch verstanden, ist die Wiederholung eine paradoxe Kategorie, insofern sie im alltäglichen Wortsinn, als zweimaliges identisches Erlebnis, nicht möglich ist. Jede wahre Wiederholung impliziert Veränderung, beinhaltet Freiheit und die Möglichkeit, dem Wiederholten einen anderen Ausgang zu geben, ist insofern innerweltlich relevant; damit ist jede wahre Wiederholung kreativ und transzendiert die Wirklichkeit. Sie ist der Erinnerung diametral entgegengesetzt: »Wiederholung und Erinnerung ist dieselbe Bewegung, nur in entgegengesetzter Richtung«,<sup>66</sup> lautet die griffige Formel, auf die Constantius die psychische Bewegung der Wiederholung gebracht hat. Die Erinnerung ist eine unkreative, nur repetierende Rückwärtsbewegung, während die Wiederholung auf die Zukunft gerichtet ist.<sup>67</sup> Mit dieser Bewegungsrichtung

63 Vgl. Dorothea Glöckner: *Kierkegaards Begriff der Wiederholung. Eine Studie zu seinem Freiheitsverständnis* (Kierkegaard Studies. Monograph Series 3). Berlin, New York: De Gruyter, 1998, S. 12 f.

64 Eine detaillierte Darstellung der Begriffsentwicklung Kierkegaards findet sich bei David Groiser: *Repetition and Renewal. Kierkegaard, Rosenzweig and the German-Jewish Renaissance*. In: Julia Matveev/Ashraf Noor (Hg.): *Die Gegenwärtigkeit des deutsch-jüdischen Denkens*. München: Fink, 2011, S. 265–301, hier S. 281, Fußnote 53.

65 Laut Selbstdeutungen Kierkegaards ist Constantin Constantius eines der sogenannten tieferen Pseudonyme. Es gehört der Phase in seiner Werkentwicklung an, in der er mittels der indirekten Kommunikation vor allem Themen der ästhetischen und der ethischen Sphäre verhandelte (die sogenannten höheren Pseudonyme, wie zum Beispiel Anti-Climacus, vertreten dezidiert religiöse Standpunkte). Neben seinem Auftritt als Autor der *Wiederholung* erscheint Constantius auch in *In Vino Veritas*, dem ersten Teil der *Stadien auf dem Lebensweg*, wo er die Verführung als Teil der ästhetischen Lebensweise kritisiert. Die Position, die Constantin Constantius in Kierkegaards Theater aus Lebensanschauungen einnimmt, ist die eines »experimentierenden Selbsts«, das dennoch für die Verantwortung in der Ehe plädiert; er ist sozusagen zwischen Ästhetik und Ethik angesiedelt.

66 Kierkegaard, *Wiederholung*, S. 119.

67 In der späteren *Literarischen Anzeige* sind die Grenzen zwischen den Zeiten und damit zwischen der Erinnerung und der Wiederholung nicht mehr so starr gezogen; die Möglichkeit einer Wiederholung der Erinnerung zeichnet sich ab. Vgl. Liliane Weissberg: *Wiederholungen*. In: Günter Oesterle (Hg.): *Erinnern und Vergessen in der europäischen Romantik* (Stiftung für Romantikforschung 20). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001, S. 177–191, hier S. 179.

geht einher, dass die Erinnerung einen Menschen unglücklich, die Wiederholung ihn aber glücklich macht.<sup>68</sup> Den hinter dem literarischen »Versuch« – der Untertitel der Abhandlung lautet *Ein Versuch in der experimentierenden Psychologie*<sup>69</sup> – stehenden Sinn kann die Leserschaft erst ganz am Ende der *Wiederholung* erahnen: Die Frage nach der Wiederholung ist gleichzeitig die Frage nach der Möglichkeit, das den Menschen schon immer bestimmende Gottverhältnis zu realisieren. Ob diese Möglichkeit Wirklichkeit werden kann, bleibt in diesem Text noch offen.

Die Tatsache, dass *Wiederholung* in den *Gesammelten Werken* bei Diederichs in einem Band mit *Furcht und Zittern* veröffentlicht wurde, hat schon frühe Interpreten dazu bewogen, die Abraham'sche Doppelbewegung des Glaubens oder genauer ihren zweiten Teil, die Bewegung der Endlichkeit, als Darstellung einer wahren Wiederholung zu lesen, eine solche Darstellung also sozusagen außerhalb des ihr im Titel gewidmeten Texts zu finden.<sup>70</sup> Abrahams Rückkehr in die Welt wäre somit eine kreative Umkehr, die das Wiedergewonnene in neuem Licht erscheinen lässt; wie weiter unten zu zeigen, las Hugo Bergmann *Furcht und Zittern* und *Wiederholung* dahingehend. Doch an anderer Stelle ist der Bezug der Wiederholung auf den Glauben bei Kierkegaard explizit Thema. In den *Philosophischen Brocken* (*Filosofiske Smuler*, 1844) wird die Paradoxie der Wiederholung durch das Pseudonym Johannes Climacus auf einer nach Kierkegaards eigener Logik höheren, nun direkt religiösen Ebene durchgespielt. Die Leitfrage zielt auf die Bedeutung der Inkarnation Christi: Wie kann ein solcher historischer Moment die Basis für ewiges Glück, für die Erlösung bilden? Anders ausgedrückt: Wie verhält sich der Glaube zur Geschichte und kann ein ewiger Glaube auf historischem und tradiertem Wissen aufbauen? Zentral ist in dieser Abhandlung die Idee des Augenblicks (*Øieblikket*). Einerseits sei die Inkarnation eine

68 Anselm Haverkamp hat eine literaturwissenschaftliche Deutung der Wiederholung vorgelegt, in der er die Erinnerung mit der vergeblich wiederholenden Allegorie, die Wiederholung mit der unendlich wiederholenden Ironie gleichsetzt. Anselm Haverkamp: *Allegorie, Ironie und Wiederholung (zur zweiten Lektüre)*. In: Manfred Fuhrmann [et al.] (Hg.): *Text und Applikation: Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch*. München: Fink, 1981, S. 562–565.

69 Auch in Reflexionen anderer Pseudonyme über die Wiederholung wird diese als »Versuch« begriffen, vgl. etwa *Schuldig?/Nichtschuldig?*, in: Stadien auf dem Lebensweg (Bd. 4 der *Gesammelten Werke*), S. 163–458, hier S. 371.

70 Vgl. Emanuel Hirsch: *Kierkegaard-Studien 2*. Vaduz/Liechtenstein: Topos-Verlag, 1978, S. 634.

historische Wahrheit, andererseits jedoch mehr als bloße Geschichte. Sie beinhalte eine irreduzible Dimension der Freiheit, die im Leben jedes Einzelnen ›wiederholt‹ wird. Der existenzielle Augenblick überbrücke die Distanz zwischen der Historie oder der geschichtlichen Tatsache und der Gegenwart der Subjektivität, der durch die Berührung mit dem Ewigen eine neue Richtung gegeben werde. Der Glaube fungiert in diesem Kontext als wahre Wiederholung, die es dem Einzelnen erlaubt, die Inkarnation in der ›Gleichzeitigkeit‹ mit Jesus kreativ zu aktualisieren. Damit wird die Heilige Schrift und die religiöse Tradition für Kierkegaard zu einer Ressource, die durch den Einzelnen immer wieder neu appropriiert werden kann und muss, soll sie in der Gegenwart relevant bleiben.

Den Juden, die sich im deutschsprachigen Europa gegen die Assimilation stellten und einem neuen Judentum zuwandten, stellten solche Konzepte Kierkegaards einen philosophischen und terminologischen Rahmen zur Verfügung, in dem sie die Erneuerung des jüdischen Glaubens und seiner Traditionen in einer Dialektik aus Restauration und Innovation denken konnten. Verschiedene Philosophen, Theologen, Essayisten und Schriftsteller mobilisierten in diversen Texten implizit oder auch explizit kierkegaardisches Vokabular. Wie in der Folge an Einzelbeispielen gezeigt wird, verhandeln sie etwa die Rückkehr zum Glauben des ›Einzelnen‹ in einer glaubensfernen Gesellschaft, seinen ›Sprung‹ in den Glauben, ebenso den ›Augenblick‹, und so weiter, und so fort. Auf einer konzeptionellen Ebene wird Kierkegaard damit interessant als Denker einer schöpferischen ›Wiederholung‹ des tradierten Glaubens.

Schon in einem frühen und programmatischen Text aus dem Umfeld des Kulturzionismus oder der ›jüdischen Renaissance‹, *Renaissance und Bewegung* aus dem Jahr 1903, betont Buber, das Ziel der neuen Bewegung bestünde darin, das Judentum »[e]rneuert: nicht wiederholt« zu sehen.<sup>71</sup> Die Konnotation der Erneuerung – als kreatives Wiederdurchleben der *conditio judaica* – entspricht dabei genau der Wiederholung in Kierkegaards zweitem Wortsinn, während Bubers im negativen Sinn ›wiederholtes‹ Judentum auf die sinnentleerte Replikation des Identischen verweist, als welche die Wiederholung nach Constantius im alltäglichen Wortsinn verstanden wird. Chaim Nachman Bialik spricht in einem Artikel über *Das hebräische Buch* (1913 auf Hebräisch in der Zeitschrift *Ha-Shiloach*, 1919 auf

71 Martin Buber: *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*. 2. Auflage (bibliotheca judaica). Gerlingen: L. Schneider, 1993, S. 267.

Deutsch in den *Neuen jüdischen Monatsheften* publiziert) davon, dass »[j]ede Renaissance [...] eigentlich nichts als eine Wiederholung des Ursprünglichen« sei, »aber auf einem neuen und kürzeren Wege, eine schnellere Umdrehung eines alten Rades«.72 Rosenzweig wiederum erörtert im *Stern der Erlösung* das »Wunder der Erneuerung«,73 als das er die religiöse Offenbarung versteht. Unter dem Titel *Der Augenblick*, der schon auf die Reflexionen von Climacus anspielen mag, diskutiert er das Verhältnis, in dem Offenbarung und Historie – oder Tradition – zueinander stehen, und findet die Antwort auf die Frage nach der Bedeutung der Geschichtlichkeit der Offenbarung in der Idee ihrer Erneuerung im Augenblick:

Die Offenbarung ist [...] allzeit neu, nur weil sie uralte ist. Sie erneuert die uralte Schöpfung zur immer neugeschaffenen Gegenwart, weil schon jene uralte Schöpfung selber nichts ist als die versiegelte Weissagung, daß Gott Tag um Tag das Werk des Anfangs erneuert.74

Kierkegaard bot der modernen jüdischen Philosophie aber auch einen zweiten Anknüpfungspunkt, und zwar die Frage nach der Glaubenspraxis oder nach dem radikalen Praxisbezug, der dem Glauben eignen soll. Wie Buber in *Das Problem des Menschen* (1948) ausführt, ist Kierkegaards Bestreben nach »Verwirklichung und Verleblichung des Glaubens«,75 nach schöpferischem Vollzug der Glaubensbeziehung im alltäglichen Leben, zentrales Anliegen auch seiner eigenen Philosophie. Hugo Bergmann reflektiert 1913 in *Die Heiligung des Namens (Kiddusch Haschem)* über die spezifisch jüdische Aufgabe: »So fragt denn der Jude: Wie ist Gott also für mich? Und antwortet: indem er in deinem Leben zu deiner Tat wird. Indem du ihn bewährst, ist er in deiner Welt Wirklichkeit geworden.«76

Eine solche Wertschätzung einer ›Bewahrung‹ des Glaubens in

72 Chaim Nachman Bialik: *Das hebräische Buch*. In: Neue jüdische Monatshefte 2 (1920), S. 25–35, hier S. 27.

73 Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung* (Der Mensch und sein Werk/Franz Rosenzweig 2). 4. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976, Der Mensch und sein Werk/Franz Rosenzweig 2 S. 123.

74 Ebd., S. 123.

75 Martin Buber: *Das Problem des Menschen*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1948, S. 91.

76 Samuel Hugo Bergmann: *Die Heiligung des Namens (Kiddusch Haschem)*. In: Schalom Ben-Chorin/Verena Lenzen (Hg.): *Lust an der Erkenntnis: Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert*. München: Piper, 1988, S. 161–171, hier S. 165.

der Praxis führte einige Intellektuelle zu einem bildungspolitischen Engagement. Nach Groiser war ein Kierkegaard'sches Verständnis der Wiederholung zentral für Rosenzweigs pädagogische Tätigkeiten.<sup>77</sup> Rosenzweigs Hauptwerk, *Der Stern der Erlösung*, schließt charakteristischerweise mit der Aufforderung, das vorher theoretisierte Glaubensverhältnis »ins Leben« zu tragen, was typographisch durch das ›Ausfransen‹ der Worte – vielleicht in Form eines Torflügels – umgesetzt wird:

Einfältig wandeln mit deinem Gott – die Worte stehen  
über dem Tor, dem Tor, das aus dem geheimnisvoll-  
wunderbaren Leuchten des göttlichen Heiligtums,  
darin kein Mensch leben bleiben kann,  
herausführt. Wohinaus aber öffnen  
sich die Flügel des Tors?  
Du weißt es nicht?  
Ins Leben.<sup>78</sup>

Dieses Interesse an der »Verwirklichung und Verleiblichung des Glaubens«, das Rosenzweig mit Buber teilte, inspirierte ihn zur Gründung des *Freien Jüdischen Lehrhauses* in Frankfurt.<sup>79</sup> Das Lehrhaus als Stätte der Erwachsenenbildung verkörperte die pädagogischen Bestrebungen, die im Rahmen der jüdischen Erneuerungsbewegungen unternommen wurden: Ziel war es, assimilierte, gebildete Juden für das Judentum zurückzugewinnen. Die Rückkehr zum Glauben sollte sich aber nicht in gedankenloser Gesetzestreue und sterilem Studium alter jüdischer Quellen erschöpfen, wie nach Rosenzweig häufig im Fall des orthodoxen Judentums (oder, in einem wissenschaftlichen Kontext, in der Wissenschaft des Judentums), sondern das Leben der neu Gläubigen unmittelbar prägen. Es galt, einen Schritt zurück in die offenen Räume der Tradition zu tun und diese somit für den Alltag neu fruchtbar zu machen oder zu ›wiederholen‹, ohne dabei den kulturellen Kontext Europas, genauer der deutschen ›Bildung‹

77 Groiser, *Repetition and Renewal*, v. a. S. 276–293.

78 Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 472; die typographische Darstellung entspricht vom Konzept her der zitierten Ausgabe, allerdings stehen im Layout dieser Publikation nicht alle Wörter an exakt derselben Stelle.

79 Ein anderer Versuch, das Programm einer jüdischen Erneuerung in der Praxis umzusetzen, war etwa der Wanderbund Blau-Weiss; vgl. dazu Ivonne Meybohm: *Erziehung zum Zionismus. Der Jüdische Wanderbund Blau-Weiss als Versuch einer praktischen Umsetzung des Programms der Jüdischen Renaissance*. Frankfurt a.M.: Lang, 2009.

vollständig zu negieren. Im Horizont dieses praktischen Anliegens war Kierkegaard für die Wiederbeleber des jüdischen Glaubens attraktiv, lehnte er sich doch gegen eine professorale, gelehrte Form des Glaubens und das »wissenschaftliche Fernsein vom Leben«<sup>80</sup> auf. Die Umsetzung des Glaubens in der tagtäglichen Existenz des Gläubigen ist beispielsweise nach der *Einübung im Christentum* die einzig angemessene Form von Religion, der jede theoretische Analyse erst folgen kann: »Wahrheit ist etwas, das ganz von selbst daraus folgt, daß man die Wahrheit ist, nicht umgekehrt«.<sup>81</sup> Eine solche Situierung des Glaubens in seiner »Verwirklichung« teilten Buber, Rosenzweig, Scholem und andere also ganz grundlegend mit Kierkegaard.

*»Kierkegaard, dies[] grausam[e] grauenhafte[]  
beichte- und deshalb kirchenlose[] Ungeheuer«  
Der Briefwechsel mit Eugen und Margrit Rosenstock-Huessy*

Rosenzweig entwickelte im Dialog mit Rosenstock während des Ersten Weltkriegs ein ›Neues‹ glaubens- und sprachphilosophisches ›Denken‹,<sup>82</sup> das er an der Balkanfront hauptsächlich auf Postkarten notierte. Im Verlauf dieser Korrespondenz gab ihm eine Schrift

80 Sören Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*. In: *Der Begriff Angst. Die Krankheit zum Tode*. 2. Auflage. Wiesbaden: marixverlag, 2011, S. 183–318, hier S. 185. [Dieser Band des marixverlags ist eine Neuauflage der entsprechenden Bände aus den *Gesammelten Werken* bei Diederichs, erste Auflage. Bd. 5, *Der Begriff Angst*, erschien 1912 in der Übersetzung von Schrempf; Bd. 8, *Die Krankheit zum Tode*, wurde 1911 in Gottscheds Übersetzung publiziert. Nur die Rechtschreibung wurde in diesem Neudruck angepasst. Hier wird bei Zitaten aus *Die Krankheit zum Tode* und *Der Begriff Angst* jeweils die neue Rechtschreibung aus dem Band des marixverlags übernommen (z.B. »dass« statt »daß«)]. In *Die Krankheit zum Tode* grenzt Kierkegaard (oder Anti-Climacus) eine wissenschaftliche Darstellung eines Gegenstands, die durch »unmenschliche Neugier« getragen ist, vom christlichen erbaulichen Vortrag ab (ebd.). In vielen weiteren pseudonymen und nicht-pseudonymen Schriften hat er oder haben seine Pseudonyme sich ähnlich negativ über eine ›kalte‹ Wissenschaftlichkeit geäußert. Vgl. z.B. die Tiraden gegen die ›Professoren‹, »ohne« die das Christentum in die Welt gekommen sei, in Kierkegaard, *Zur Selbstprüfung der Gegenwart* anbefohlen, S. 172f. sowie in ders., *Buch des Richters*, S. 134–137 u. ö.

81 Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, S. 184.

82 So lautet der Titel von Rosenzweigs nach Erscheinen des *Sterns* selber verfassten »nachträgliche[n] Bemerkungen«. Vgl. Franz Rosenzweig: *Das neue Denken*. In: *Zweistromland: Kleinere Schriften zu Glauben und Denken* (Der Mensch und sein Werk/Franz Rosenzweig 3). Dordrecht, Boston, Hingham, MA: M. Nijhoff, 1984, S. 240–268.

Rosenstocks<sup>83</sup> den Anstoß zu diesem existenziellen Sprach- und Dialogdenken, in dem jedes ›Ich‹ sich erst im Dialog mit einem ›Du‹ konstituiert: »[M]ein Ich entsteht im Du. [...] Und nachdem so am Du das Ich Person geworden ist, Bleibt [sic] das Substanzhafte des Ich rein zurück.«<sup>84</sup> Noch vor der dialogischen Wende im Werk Bubers formulierte Rosenzweig im Briefwechsel Kerngedanken der sogenannten dialogischen Philosophie. Buber selber machte in seinem Entwurf einer *Geschichte des dialogischen Prinzips* im »Verstehen des Du als eines gesprochenen«,<sup>85</sup> sich also über die Sprache konstituierenden, einen herausragenden Beitrag Rosenzweigs zum dialogischen Denken aus.<sup>86</sup> Und in Bubers Entwurf spielt Kierkegaard eine zentrale Rolle;<sup>87</sup> von diesem habe sich auch »Cohens erstaunlicher Schüler Franz Rosenzweig« »[s]o weit [...] nicht entfernt«.<sup>88</sup> Zwischen Ende August 1918 und Mitte Februar 1919 gedieh aus den in der Korrespondenz ausgebildeten Gedanken Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung* (durch den Krieg bedingt erst 1921 in einem Band erschienen), ein Versuch einer jüdisch-christlichen philosophischen Synthese, in der Kierkegaard explizit behandelt wird.

Der Briefwechsel mit Rosenstock kam nur stockend in Gang, da der Gedankenaustausch nach dem ›Nachtgespräch‹ im Sommer 1913 für fast drei Jahre abgebrochen wurde. Die Wiederaufnahme des un-nachgiebig geführten jüdisch-christlichen Dialogs entsprang einer theoretischen Herausforderung Rosenzweigs, der Rosenstock vergeblich eine Anerkennung des Judentums als zentralen Teils des Heilsplans abringen wollte. Im Dialog werden die ›Schwesterreligionen‹ Christentum und Judentum trennscharf und polemisch profiliert.

Die Basis der religionstheoretischen Fragen, die dabei zur Sprache kommen, ist der persönliche Glaube, von Rosenstock an einer Stelle

83 Der sogenannte Sprachbrief, den er viel später unter dem Titel *Angewandte Seelenkunde* (1924) veröffentlichen sollte.

84 Vgl. etwa den Brief vom 19. Oktober 1917; Rosenzweig, Rosenstock-Huessy, Rosenstock-Huessy, *The Gritli Letters*, hier *Gritli Letters* 1917, S. 56.

85 Martin Buber: *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*. In: *Das dialogische Prinzip*. 10. Auflage Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006, S. 299–320, hier S. 305.

86 Wobei der Katholik Ferdinand Ebner diesen Stellenwert, der der Sprache in der Konstitution von Intersubjektivität zukommt, fast zeitgleich ›entdeckte‹, in seinem *magnum opus Das Wort und die geistigen Realitäten* (1921). Vgl. Schulz, Aneignung und Reflexion, S. 74–76.

87 Auch in diesem Text wird der ›Einzelne‹ positiv als Innovation Kierkegaards hervorgehoben; als negative Kontrastfolie dient dieses Mal die »schlechte[] Mystik« Feuerbachs (Buber, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, S. 302).

88 Buber, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, S. 305.

»Konkreta« genannt.<sup>89</sup> Rosenzweigs und Rosenstocks existenzielle, auf das Individuum fokussierende Herangehensweise an die Glaubensfrage operiert immer wieder mit Terminologien, die sich aus Kierkegaard herleiten. So fragt Rosenstock Rosenzweig direkt und indirekt nach dem Status seines Judentums, worauf dieser das Christentum seines Freundes hinterfragt und festhält, dass der »einzelne Jude« nur als »Einzelne[r]« Christ werden könne.<sup>90</sup> Die Konversion, die »mit Leidenschaft, – und nicht unmerklich übergleitend« stattfinden dürfe,<sup>91</sup> könne nur an einem Nullpunkt erfolgen, als komplette Negierung der jüdischen Identität, die Rosenzweig ja erst wenige Jahre zuvor für sich entdeckt hatte: »[D]ieser einzelne Jude wird [...] nicht als *Jude* Christ, sondern [...] gewissermaßen als Heide, aber als Heide vor dem Sündenfall [...]. [...] Ihm ist das Wort vom Kreuz nie so recht ein Ärgernis gewesen, denn er war nie Jude.«<sup>92</sup> Diese Rede spielt an auf Kierkegaards analoge Bemerkungen zur Konversion des ›Einzelnen‹ zu einem existenziell gelebten Glauben und die in seinem Werk zentrale Funktion des Christentums als paradoxes Ärgernis, und nicht nur auf die Bibelstelle, auf die mit dem ›Ärgernis‹ auch verwiesen wird.<sup>93</sup> Der Bezug wird von Rosenstock erkannt, explizit gemacht und scharf zurückgewiesen, wenn er zur Antwort über sein eigenes Christentum schreibt: »Heut ist mir selbst [...] das Kreuz Ärgernis und Torheit. Und ich glaube, dies rücksichtslose ›revolvere‹, die Kierkegaard'sche Basis, wird sich noch verstärken. Aber zu Kierkegaard, diesem grausam grauenhaften beichte- und deshalb kirchenlosen Ungeheuer, ists [sic] allerdings noch weit, und es ist nichts, was mich in diese Richtung weist.«<sup>94</sup> Trotz der, wie er zugibt, Kierkegaard'schen »Basis« seines Glaubens lehnt der kirchengläubige Rosenstock den kirchenkritischen Kierkegaard also ab. Nicht nur für Juden, sondern auch für Christen konnte sich sein Name mit

89 Rosenstock an Rosenzweig, 4. Oktober 1916; Rosenzweig, Briefe, S. 662–665, hier S. 663.

90 Rosenzweig an Rosenstock, ohne Datum; Rosenzweig, Briefe, S. 657–662, hier S. 659f.

91 Ebd., S. 660.

92 Ebd.; Hervorhebung im Original.

93 1. Korinther 1/22–23: »Sintemal die Juden Zeichen fordern und die Griechen nach Weisheit fragen, wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit« (Übersetzung: *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Revidierte Fassung der deutschen Übersetzung Martin Luthers*. Stuttgart, 1912; Zugriff über <http://www.bibel-online.net/> [8. 5. 2017]).

94 Rosenstock an Rosenzweig, 4. Oktober 1916; Rosenzweig, Briefe, S. 662–665, hier S. 663.

problematischen Positionen verbinden, hier besonders mit einer Art Solipsismus, der die dialogischen und gemeinschaftlichen Strukturen des Christentums – wie die Kirche seiner eigenen Epoche und damit, nach Rosenstock, die Beichte – verneinte.<sup>95</sup> Mit Rosenstocks Vision eines neuen kollektiven Glaubens, der in die Erlösung der Welt führt, war der individualistische Kierkegaard damit nur bedingt vereinbar.

Spricht Rosenstock in der Folge allerdings von seinem durchaus verzweifelten »Versuche Christ zu werden«,<sup>96</sup> ist dieser innerliche Prozess doch wieder Kierkegaards eigenem Streben, Christ zu werden, vergleichbar. Kierkegaard verneinte ja zeit seines Lebens, wahres Christentum oder wahres »Rittertum des Glaubens« für sich reklamieren zu dürfen. Dass ein konvertierter Jude sich implizit und explizit auf das Christentum Kierkegaards bezieht, ein Christentum also, das anscheinend nie endgültig erreicht, nach dem nur gestrebt werden kann, ist bezeichnend. Kierkegaards Christentum als existenzielle Entscheidung eines Individuums musste dort auf Sympathien stoßen, wo es aufgrund der jüdischen »*Volks*substanz« prekär war.<sup>97</sup> Rosenzweig nimmt Rosenstocks Absage an Kierkegaard denn auch nicht für voll, wenn er im nächsten Brief zurückfragt: »Wo stehen Sie zwischen dem E.R. der Nacht vom 7. VII. 13 und Kierkegaard?«<sup>98</sup>

Rosenzweig selber ergreift Partei für Kierkegaard, den er in einem Brief an Buber bewundert, da man »hinter jedem« seiner Paradoxa »biographische Absurda« spüre,<sup>99</sup> und den er als Vertreter einer Art Gegenchristentum schätzt. Die Bewunderung für Kierkegaard manifestiert sich auch in einer weiteren Korrespondenz. Als der jüdisch-christliche Dialog zwischen Rosenzweig und Rosenstock immer

95 Eine ähnliche Kritik an Kierkegaard formulierte der Kierkegaard-Vermittler und -Übersetzer Theodor Haecker, der sich nach seiner Konversion zum Katholizismus (1921) teilweise von Kierkegaard distanzierte. Kierkegaards radikale Kirchenkritik führte Haecker z.B. in einem Essay aus dem Jahr 1922 auf die Unfähigkeit zurück, die kommunalen Strukturen des Glaubens zu begreifen. Malik, *Receiving Søren Kierkegaard*, S. 388. Ähnliche Argumente gegen Kierkegaard, die darauf abzielen, Kierkegaards »Persönlichkeitsgedanke« habe sich gegen den »Gemeinschaftsgedanken« gewandt, waren auch in liberalen protestantischen Kreisen verbreitet. Karl Holl formulierte sie z.B. schon 1911. Schulz, *Aneignung und Reflexion*, S. 58.

96 Rosenstock an Rosenzweig, 4. Oktober 1916; Rosenzweig, *Briefe*, S. 662–665, hier S. 664.

97 Ebd., S. 664; Hervorhebung im Original.

98 Rosenzweig an Rosenstock, ohne Datum; Rosenzweig, *Briefe*, S. 666–675, hier S. 675; Hervorhebung im Original.

99 Rosenzweig an Buber, 20. Dezember 1922; Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, Bd. 2, S. 876.

unerbittlicher wird, tritt im Sommer 1917 die Ehefrau Rosenstocks, Margrit Rosenstock-Huessy, vermittelnd in den Briefwechsel ein. Sehr schnell verband sie mit Rosenzweig eine intensive Beziehung, die 1918 zu einer von Rosenstock geduldeten Liebesbeziehung wurde.<sup>100</sup>

Der Briefwechsel zwischen Rosenzweig und Margrit Rosenstock-Huessy umfasst über tausend Seiten. Auch in ihm ist mehrfach von Kierkegaard die Rede, und zwar in sehr aussagekräftiger Weise – diese expliziten Verweise wurden in der Sekundärliteratur bisher kaum beachtet. Besonders einschlägig ist eine Stelle, an der Rosenzweig es Rosenstock-Huessy nahelegt, zu »Eugens Abscheu Kierkegaard« zu lesen, einen »grossen Ketzer«.<sup>101</sup> Dies, um ihren Ehemann, der sich anscheinend zum Katholizismus hingezogen fühlte, in seinem Protestantismus zu stärken, da er nach Rosenzweig selber »Ketzer« und damit viel eher Protestant sei.<sup>102</sup> Aus dem Kontext von Rosenzweigs Schriften erschließt sich, dass Kierkegaard also für ein individualistisch-radikales und damit »häretisches« Christentum steht, dessen weltgeschichtliche Bedeutung er schon im Aufsatz *Globus* (1917) – und damit vor dem Verfassen des *Sterns der Erlösung* – betonte.<sup>103</sup> Eugen verortet Rosenzweig viel näher an einem solchen Christentum, als dieser selber hätte wahrhaben wollen. Diese achtungsvolle Betonung des ketzerischen Charakters Kierkegaards verbindet Rosenzweig mit Buber: Die Hochschätzung revolutionärer Häretiker war sehr charakteristisch für Buber und seine spezifische Form der »jüdischen Renaissance«. Buber assoziierte gerade die großen Schismatiker oder Abweichler wie Jesus und Spinoza mit einem wahrhaft »authentischen«, weil revolutionären Judentum, das er dem offiziellen »Scheinjudentum« gegenüberstellte.<sup>104</sup> Während Rosenzweig nie so weit geht, Kierkegaard als »Ketzer« ausdrücklich in

100 Das Thema der Dreiecksbeziehung zwischen Eugen und Margrit Rosenstock-Huessy, die anscheinend eine offene Ehe lebten, und Rosenzweig wurde verschiedentlich behandelt. Vgl. z.B. Rivka Horwitz: *The Shaping of Rosenzweig's Identity According to the Gritli Letters*. In: Martin Brassler (Hg.): *Rosenzweig als Leser: Kontextuelle Kommentare zum Stern der Erlösung* (Conditio Judaica 44). Berlin: De Gruyter, 2004, S. 11–42.

101 Rosenzweig, Rosenstock-Huessy, Rosenstock-Huessy, *The Gritli Letters*, hier *Gritli Letters* 1918, S. 15. In der Transkription steht »groß« ohne »ß«.

102 Ebd., *Gritli Letters* 1918, S. 15.

103 Franz Rosenzweig: *Globus. Studien zur weltgeschichtlichen Raumlehre*. In: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken* (Der Mensch und sein Werk/Franz Rosenzweig 3). Dordrecht, Boston, Hingham, MA: M. Nijhoff, 1984, S. 313–368, hier v.a. S. 323.

104 Martin Buber: *Vom Geist des Judentums. Reden und Geleitworte von Martin Buber*. Leipzig: Kurt Wolff Verlag, 1916, S. 57.

unmittelbare Nähe des Judentums zu rücken, schreibt Buber ihn tatsächlich in ein Paradigma der Häresie ein, das als essenziell ›jüdisch‹ verstanden wird. Ähnliches findet sich auch bei Brod, der 1921 bewundernd festhält, dass Kierkegaard unter den »Autoren des verflossenen Jahrhunderts« als Einziger den »Titel eines Ketzers« verdiene, »d.h. eines, der das Christentum ernstlich von innen her angegriffen« und dadurch verändert habe.<sup>105</sup> Noch Derrida übrigens versteht sich selber als Ketzer in der Tradition Kierkegaards, eine Deutung, die einige seiner Rezipienten übernommen haben.<sup>106</sup>

Kierkegaard wird im Briefwechsel zwischen Rosenzweig und Eugen Rosenstock nicht nur explizit Thema. Reflexionen über Abraham spielen eine wichtige Rolle. Angesichts der zahlreichen Kierkegaard-Referenzen im weiteren und näheren Kontext dieser Diskussion ist davon auszugehen, dass die berühmte Abraham-Auslegung aus *Furcht und Zittern* im Hintergrund der jüdisch-christlichen Positionierungen stand. Die Diskussion folgt Mustern, die bei Kierkegaard vorgegeben sind: So vergleicht Rosenstock Abraham ausgerechnet mit Agamemnon, um die alttestamentliche Glaubensweise vollständig in einen vorchristlichen Rahmen zu verweisen. Doch Rosenzweig widerspricht – wie Kierkegaard (oder de Silentio) unterscheidet er kategorisch zwischen dem Typus des tragischen Helden und Abraham. Auf typologische Weise liest er den ›Vater des Glaubens‹ vielmehr als Vorwegnahme von Jesus. Ähnlich wie in *Furcht und Zittern* wird Abrahams Glaubensweise an christliche Vorstellungen angeschlossen, nur sozusagen aus entgegengesetzter Richtung: Kierkegaard vereinnahmt Abraham als christlich Glaubenden; Rosenzweig fügt Jesus und das Opfer, das er der Menschheit brachte, in ein jüdisches Religionsverständnis ein, das ihm als Märtyrer für den Glauben zwar eine außerordentliche Rolle, aber nicht die des Messias zugesteht.

Abraham war nach Rosenzweig bereit, den »Sohn der Verheißung« dem »Gott dieser Verheißung« zu opfern, wobei dieser ›paradoxe‹ Charakter der Erzählung sehr stark gemacht und gleichzeitig in einen jüdischen Zusammenhang gestellt wird: »[D]ie traditionelle jüdische Kommentierung liest dies Paradoxon sogar in den Text hinein.«<sup>107</sup> In

105 Max Brod: *Kierkegaard*. In: Die neue Rundschau 4 (1921), S. 403–418, hier S. 418.

106 Vgl. Mjaaland, *Faithful Heretics*, hier z. B. besonders S. 111, 118.

107 Rosenzweig an Rosenstock, 7. November 1916; Rosenzweig, *Briefe*, S. 685–689 (weitere Teile des Briefs an den nächsten Tagen verfasst; S. 690–694), hier S. 689.

einer ›Kierkegaard'schen‹ Lektüre der *akedah*, die in der zweiten von Jacobs identifizierten jüdischen Deutungstradition steht, lässt Rosenzweig dieses Paradoxon stehen, um die Vorzüglichkeit Abrahams zu etablieren. Er geht sogar noch weiter: Abraham ist vorzüglich, gerade weil er ganz »grundlos« bereit war, das Opfer zu vollbringen. Es versprach keinen weltlichen Gewinn, sondern bloß den Weiterbestand der Verheißung.<sup>108</sup> Da es dergestalt auf die Zukunft gerichtet gewesen sei und, im Gegensatz zum heidnischen Opfer, »nichts dadurch erreicht wird«,<sup>109</sup> sei das Opfer Präfiguration des Todes am Kreuz. »Agamemnon opfert etwas, ›was er hat‹, Abraham alles was er – sein könnte, Christus alles was er ist.«<sup>110</sup>

Doch neben diesen Gemeinsamkeiten zwischen Rosenzweigs Verständnis der *akedah*, wie es sich aus der Korrespondenz eruieren lässt, und Kierkegaards *Furcht und Zittern* finden sich auch Unterschiede. Im *Stern der Erlösung* figuriert Abraham als erster ›Einzelner‹ oder »einzelne[s] menschliche[s] Ich«,<sup>111</sup> da er auf Gottes Ruf antwortet. Eine solche Rückbindung der sich konstituierenden Subjektivität an die absolute Gottesbeziehung entspricht durchaus Kierkegaards ›Ritter‹, der ja vor allem ein vorzüglicher ›Einzelner‹ ist. Im Briefwechsel aber und im direkten Bestreben, Judentum und Christentum emphatisch voneinander zu unterscheiden, betont Rosenzweig aus einer jüdischen Perspektive gerade nicht den Status Abrahams als ›Einzelner‹, sondern die Tatsache, dass das Opfer für eine Gemeinschaft geschah. Im Gegensatz zu Kierkegaard, der zumindest prinzipiell die Wiederholbarkeit der biblischen Geschichte voraussetzt, wenn er ihre Relevanz für jedes Individuum unterstreicht, spricht Rosenzweig in diesem Kontext von der »Unnachahmlichkeit« des Opfers: »Kein Jude kann auf seinen Sohn, den Sohn der Verheißung, verzichten; Abrahams Verzicht geschah eben für alle kommenden Generationen, damit hinfort keiner mehr ihn [sic] nachtun müsse.«<sup>112</sup> Auch in dieser Unnachahmlichkeit wird die jüdische Urszene der christlichen des »Kreuztod[s]« vergleichbar gemacht, denn auch dieser »geschah« »für alle folgenden Christen.«<sup>113</sup> Doch das Opfer, das Abraham zu erbringen bereit war, erfolgte eben für eine *jüdische*

108 Rosenzweig, Briefe, S. 689.

109 Ebd., S. 690; Hervorhebung im Original.

110 Ebd., S. 689; Hervorhebung im Original.

111 Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 195 f.

112 Rosenzweig, Rosenstock-Huessy, Rosenstock-Huessy, *The Gritli Letters*, hier *Gritli Letters 1917*, S. 50.

113 Ebd., hier *Gritli Letters 1917*, S. 50.

Gemeinde, deren Existenz Kierkegaard in *Furcht und Zittern* fast vollständig ausblendet.

Eine solche Argumentationsweise, welche die Wichtigkeit der jüdischen Glaubensgemeinschaft hoch- und Kierkegaard implizit oder explizit entgegenhält, findet sich nicht nur bei Rosenzweig. Der deutsche Philosoph und Rabbiner Emil Fackenheim bemühte in *Encounters between Judaism and Modern Philosophy* (1973) ein diesen Gedankengängen verwandtes Argument, um zu untermauern, dass Kierkegaard und das Judentum eben nicht vereinbar seien. Fackenhaims Analyse der *akedah* ist also, anders als die nur vor dem Horizont des Kierkegaard'schen Denkens stehenden Diskussionen Rosenzweigs und Rosenstocks, eine ausdrücklich jüdische Antwort auf *Furcht und Zittern*. Und diese Antwort fällt vernichtend aus: Nach Fackenheim, der sich in seinen Studien auch intensiv mit Buber und Rosenzweig beschäftigte,<sup>114</sup> sind die Kinder Abrahams seine Nachfolger gerade dadurch, dass sie seine Taten nicht imitieren – Abrahams Lohn für seine Prüfung war die Gabe der Thora, an die sich die jüdische Gemeinschaft seither zu halten habe. Die *akedah* stehe für diese immer wieder neu in Kraft gesetzte Gabe, damit für die bindende Kraft des ethischen, von Gott gegebenen Gesetzes. Die teleologische Suspension des Ethischen sei folglich für die Juden als Glaubensgemeinschaft eben gerade keine Möglichkeit.<sup>115</sup>

Fackenhaims vehemente Kierkegaard-Kritik aus jüdischer Warte steht freilich in einem ganz anderen Kontext als Rosenzweigs Reflexionen: Rosenzweig und Fackenheim trennt der Abgrund des Holocaust. Fackenheim, der in Deutschland gerade noch am Leben der renommierten Bildungsstätten der Wissenschaft des Judentums teilnehmen konnte, bevor er ins Exil gezwungen wurde, schreibt nach der Katastrophe der Judenvernichtung. In dieser Situation ist für ihn das jüdische Überleben zentral, stellt sogar den Gehorsam gegen Gott in den Schatten. Fackenheim sieht in Kierkegaard die Gefahr einer Dekonstruktion der Moral und Humanität – eine Gefahr, die in der jüdischen Theologie nach der Shoah eine neue Wertigkeit erhielt.<sup>116</sup>

114 Vgl. zum weiteren Kontext von Fackenhaims Philosophie etwa Michael L. Morgan: *Fackenheim's Jewish Philosophy. An Introduction*: University of Toronto Press, 2013; zu Fackenhaims Verständnis der *akedah* und Kierkegaard besonders S. 107–111.

115 Vgl. Fackenheim, *Encounters Between Judaism and Modern Philosophy*, S. 74–77; vgl. zu Fackenhaims Kierkegaard-Lektüre auch Beyrich, *Ist Glauben wiederholbar?*, S. 294–300.

116 Vgl. zur jüdischen Theologie nach dem Holocaust Richard Lowell Rubenstein: *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*. In-

Im Hintergrund eines so kritischen Zugriffs mögen vielleicht auch die nationalsozialistischen Aneignungen stehen, wie Kierkegaards Werk sie durch den Herausgeber der zweiten deutschen *Gesammelten Werke*, Emanuel Hirsch, erfuhr,<sup>117</sup> sowie die irrationalistisch-dezisionistische Interpretation von Kierkegaards Werk überhaupt, die zwischen den Weltkriegen faschistischen Aneignungen den Boden bereitete.<sup>118</sup> Doch ein expliziter Bezug jüdischer Lektüren auf diese ›rechten‹ Kierkegaard-Deutungen ließ sich bisher nicht nachweisen.

Wird die jüdische Gemeinschaft von Rosenzweig und Fackenheim positiv gewertet, ist sie für Rosenstock wiederum bloß ein »ursächliches Beieinander des Blutes, des auserwählten Volkes, aber kein finales Zueinander aller Kinder des Vaters«. <sup>119</sup> Diese Gemeinschaft sei »durch und durch offenbarungslos« geworden.<sup>120</sup> Rosenzweig

dianapolis: Bobbs-Merrill, 1966; Birte Petersen: *Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort*. Berlin: Institut Kirche und Judentum, 1996; Michael Brocke/Herbert Jochum: *Wolkensäule und Feuer-schein. Jüdische Theologie des Holocaust*. Gütersloh: Kaiser, 1993.

117 In den Worten von Schulz münzt Hirschs Kierkegaard-Deutung »den ›Wagnis-Charakter‹ des Gottesverhältnisses in den Sprung einer politischen Entscheidung für die faschistische Ideologie unter gänzlicher Missachtung ihrer menschenverachtenden Implikationen« um. Schulz, Aneignung und Reflexion, S. 16; vgl. auch die Verweise auf Sekundärliteratur ebd., Fn 25. Vgl. zu Emanuel Hirschs Kierkegaard-Lektüre und dessen Anverwandlung im Rahmen nationalsozialistischer Ideologie zudem Matthias Wilke: *Emanuel Hirsch. A German Dialogue with »Saint Søren«*. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard's Influence on Theology. Tome I: German Protestant Theology* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources 10). Aldershot: Ashgate, 2012, S. 155–184, hier z.B. S. 160; Heiko Schulz: *Die theologische Rezeption Kierkegaards in Deutschland und Dänemark. Notizen zu einer historischen Typologie*. In: Niels Jørgen Cappelørn/Hermann Deuser (Hg.): *Kierkegaard Studies: Yearbook 1999*. Berlin, New York: De Gruyter, 1999, S. 220–244, hier S. 229. Vgl. auch Wilfried Greve: *Kierkegaard im Dritten Reich*. In: *Skandinavistik* 15,1 (1985), S. 29–49 sowie allgemein Matthias Wilke: *Die Kierkegaard-Rezeption Emanuel Hirschs. Eine Studie über die Voraussetzungen der Kommunikation christlicher Wahrheit*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. Zum Einfluss der nationalsozialistischen Ideologie auf die Kierkegaard-Übersetzungen, die Hirsch für die Neuauflage der *Gesammelten Werke* in den 1950ern und 1960ern bereitstellte, vgl. auch Martin Kiefhaber: *Christentum als Korrektiv. Untersuchungen zur Theologie Sören Kierkegaards*. Mainz: Grünewald, 1997, S. 27–30.

118 Vgl. dazu Keisuke Yoshida: *Der Schatten der Kierkegaard-Renaissance. Eine rezeptionsgeschichtliche Studie über die dezisionistisch-irrationalistischen Kierkegaard-Interpretationen zwischen den Weltkriegen in Deutschland*. In: *Kierkegaard Studies: Yearbook 2015* (Bd. 20), S. 279–300.

119 Rosenstock an Rosenzweig, 30. Oktober 1916; Rosenzweig, Briefe, S. 680–682, hier S. 681.

120 Ebd., S. 681.

widerspricht: Auch, wenn das Judentum nach außen hin öde wirken möge, sei es »nach innen« oder, in Kierkegaards Begriffen, in der Innerlichkeit ein Leben mit und in der göttlichen Offenbarung: »Das Christentum hat seine Seele in seinen Äußerungen, das Judentum hat außen nur seine harte schützende Schale und von seiner Seele kann man nur drinnen reden.«<sup>121</sup> Dieser inneren »Seele« des Judentums und der jüdischen Spielart der Gottesbeziehung widmete Rosenzweig sich *en détail* im *Stern der Erlösung*.

»Wir haben viel von ihm zu lernen, das Letzte nicht«  
*Martin Buber als ›jüdischer Kierkegaard‹*

Kritik der Gegenwart und Gefahr der Suspension. Bubers  
 Kierkegaard-Rezeption zwischen Bewunderung und Ablehnung

Die »Seele« des Judentums beschäftigte auch den jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber, der im Umfeld des Kulturzionismus enorme Prominenz erlangte. Im Jahr 1902 rief er gemeinsam mit Berthold Feiwel den *Jüdischen Verlag* in Berlin ins Leben, der sich zum Hauptorgan der ›jüdischen Renaissance‹ entwickelte. Bubers kulturzionistisches Programm eines kreativen »Erwachen[s]« ist im Essay *Jüdische Renaissance* (1901) auf den Punkt gebracht, der die »Illustrierte Monatsschrift für modernes Judentum« *Ost und West* einleitete.<sup>122</sup> Seine Publikationen behandeln in einer Vielfalt an literarischen, philosophischen und essayistischen Formen eine Vielzahl an Themen. In ihnen plädierte Buber für eine religiöse und kulturelle Wiedergeburt des Judentums und bezeugte ein Interesse an der Religionsgeschichte auch der nicht-monotheistischen Religionen; zudem popularisierte seine Schriften die sogenannte Dialogphilosophie, um nur einige Aspekte zu nennen. In allen Belangen war Bubers Denken höchst eklektisch und synkretistisch. So verwertete er etwa in seinen *Ekstatischen Konfessionen* (1909) schriftliche Belege mystischer Erfahrungen unter anderem aus Indien, Persien, China, dem Judentum, der Gnostik sowie dem mittelalterlichen Christentum, und verstand all diese Texte als Zeugnisse einer authentischen religiösen Urerfahrung, die er zu erfassen und dokumentieren suchte.

Buber begann nach eigener Aussage sehr früh, Kierkegaard zu stu-

<sup>121</sup> Rosenzweig an Rosenstock, 7. November 1911; Rosenzweig, Briefe, S. 688.

<sup>122</sup> Buber, *Jüdische Renaissance*, S. 7.

dieren. Im Briefwechsel mit Shestov bemerkte er, dass »Kierkegaard und Dostojewski« die Menschen seines »Zeitalters« gewesen seien, die ihn schon in seiner »späteren Jugend aus den Fugen« gebracht hätten – »und so etwas ist immer gut, denn die Fugen, aus denen man gebracht wird, können nicht die richtigen gewesen sein«. <sup>123</sup> In der *Geschichte des dialogischen Prinzips* hielt er ebenfalls fest, dass er sich schon als Student mit Kierkegaard beschäftigte und diese Auseinandersetzung einen integralen Bestandteil seiner intellektuellen Entwicklung bildete. <sup>124</sup> Wie Šajda bemerkte, kann Bubers Auseinandersetzung mit Kierkegaard anhand des Artikels *A. M. und Constantin Brunner*, der 1912 in *Ost und West* erschien, näher datiert werden. <sup>125</sup> Der Zeitraum von 15 Jahren, den Buber dort nennt, um die Dauer seiner Kenntnis Kierkegaards zu umreißen, deutet darauf hin, dass er sich wahrscheinlich 1897 an den Universitäten von Wien und/oder Leipzig zum ersten Mal mit Kierkegaard befasste. Trotz der klar artikulierten Hochschätzung für diesen ergreift Buber in einer Art Einflussangst die Gelegenheit, sich von ihm abzugrenzen, wenn er davon spricht, dass Kierkegaards unbestreitbarer »Einfluss« auf ihn »jedoch keine Abhängigkeit« bedeute. <sup>126</sup>

In Wien absolvierte Buber einen Kurs zu Henrik Ibsen. Der Kursleiter war der österreichische Literaturwissenschaftler Emil Reich, der, nach dem publizierten Vorlesungstext von 1894 zu urteilen, Kierkegaard als wichtige Inspirationsquelle für Ibsens Kritik an der modernen Geistlichkeit zum Beispiel in *Brand* präsentierte. <sup>127</sup> Die Vorlesung zur Philosophiegeschichte von Wilhelm Dilthey, die Buber im Wintersemester 1899–1900 in Berlin besuchte, wird sich ebenfalls Kierkegaard gewidmet haben, da Dilthey ihn im *Biographisch-literarischen Grundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie*

123 Martin Buber an Lev Shestov (Schestow), 18. Juli 1936; Lev Shestov/Martin Buber: *Correspondance Léon Chestov – Martin Buber. German Transcription and Notes by Michaela Willeke*. In: Lev Shestov Journal 4-5 (2005), S. 3–42, S. 40f., hier S. 40f.

124 Buber, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, S. 309.

125 Peter Šajda: *Martin Buber: »No-one Can so Refute Kierkegaard as Kierkegaard Himself«*. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard and Existentialism* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources 9). Farnham: Ashgate, 2011, S. 33–62, hier S. 36.

126 Martin Buber: *A. M. und Constantin Brunner*. In: *Ost und West* 4 (1912), S. 333–338, hier S. 337.

127 Šajda, *Martin Buber*, S. 36f. Šajda gelingt es zudem, eine Verbindung zwischen Wilhelm Wundt, dessen Vorlesungen Buber in Leipzig besuchte, und Harald Høffding nachzuweisen, einem der wichtigsten Verbreiter des Kierkegaard'schen Denkens im 19. Jahrhundert (ebd., S. 37).

als Vertreter der systemfreien Philosophie außerhalb Deutschlands nennt – der *Grundriß* diene als Begleitmaterial zur Vorlesung.<sup>128</sup> Auch wurde Kierkegaard um 1900 ohnehin intensiv in Wiener intellektuellen und Künstlerkreisen diskutiert. Eine Schlüsselfigur der dort grassierenden Kierkegaard-Begeisterung war der österreichische Philosoph, Kulturkritiker und Physiognom Rudolf Kassner, mit dessen Werk Buber vertraut war. Kassners Aufsatz zu Kierkegaards *Aphorismen*, der 1906 in der *Neuen Rundschau* erschien,<sup>129</sup> endet mit einer Diskussion der »Form« des »Einzelnen«,<sup>130</sup> in Kassners aristotelisch angehauchter Terminologie,<sup>131</sup> einem Thema, das Buber später intensiv beschäftigte. Zuletzt spielte auch die Innsbrucker »Halbmonatsschrift« *Der Brenner*, die ab 1910 erschien, für Bubers frühe Kierkegaard-Rezeption eine wichtige Rolle.<sup>132</sup> Sie widmete sich schon in den ersten Jahren ihrer Existenz mehrfach Kierkegaard und druckte übersetzte Originaltexte ebenso wie Kommentare.<sup>133</sup> Federführend war Theodor Haecker, der Kierkegaard einerseits an eine Philosophie der »Innerlichkeit« anschloss und ihn als apolitisch kritisierte, andererseits aber seine »Aktualität [...] für das Deutschland der Zwischenkriegszeit und insbesondere seine Bedeutung für die Formulierung einer Modernitätskritik« betonte.<sup>134</sup>

Obwohl Buber mit Kierkegaard also schon früh bekannt war, geben erst viel spätere Schriften genau Aufschluss über seine intensive Beschäftigung mit dem Philosophen. Die Erwähnungen Kierkegaards in Briefen und publizierten Werken häufen sich ungefähr ab der Mitte der Dreißigerjahre.<sup>135</sup> Nach einer mystisch grundierten und am »Erlebnis« des Individuums interessierten Frühphase, die ihn sogar den Ersten Weltkrieg als großes Erlebnis, »Reinigung des Geistes« und »Gnade

128 Vgl. ebd., S. 38.

129 Kassner, Sören Kierkegaard; gleichzeitig publiziert in Kassners Textsammlung *Motive*.

130 Ebd., z.B. S. 539.

131 Vgl. zu Kassners früher Kierkegaard-Rezeption und seinem Lesezirkel in Wien, in dem ab 1902 auch Werke Kierkegaards zur Diskussion standen, Schulz, Aneignung und Reflexion, S. 44–46.

132 Vgl. ebd., S. 76.

133 Vgl. zur Kierkegaard-Rezeption in *Der Brenner* Malik, Receiving Sören Kierkegaard, S. 367–392.

134 Thonhauser, Ein rätselhaftes Zeichen, S. 104. Der Teil zu Haecker allgemein auf S. 83–104.

135 Die frühere explizite Rezeption beispielsweise in der Korrespondenz mit György Lukács wurde von Šajda aufgearbeitet; siehe Šajda, Martin Buber, S. 40f. Eine Liste aller expliziten Erwähnungen Kierkegaards findet sich ebd., S. 59.

der neuen Geburt«<sup>136</sup> begrüßen ließ, hatte Buber zu dieser Zeit seine Dialogphilosophie voll entwickelt, eine Philosophie, die als Anleitung zu einer ethischen Regeneration der Gesellschaft begriffen werden kann.<sup>137</sup> Erstmals ausführlich dokumentiert in *Ich und Du* (1923), war es – sehr verkürzt dargestellt – das Ziel dieser Philosophie, einer philosophischen Dialektik und einem starren Denken in den Kategorien Objekt/Subjekt ein holistisches Verständnis der Relationalität der *conditio humana* entgegenzuhalten. Das Selbst konstituierte sich, genau wie bei Rosenzweig, erst in der Beziehung zum menschlichen »Du«. Bubers Variante eines dialogischen Denkens,<sup>138</sup> das durch das »Apriori der Beziehung« charakterisiert ist,<sup>139</sup> geht somit im Großen und Ganzen von einem Primat des »Du« über das »Ich« aus: »Der Mensch wird am Du zum Ich.«<sup>140</sup> Identität entsteht nach Buber zwischen »Ich« und »Du« und kann philosophisch mittels der »abendländischen« Kategorie des autonomen Subjekts nicht angemessen erfasst werden.

Der Seinsweise des Dialogs, die den anderen zum »authentischen« »Du« werden lässt, stellt Buber das im Grunde monologische »Ich–Es«-Verhältnis gegenüber: Wird ein Mensch oder eine Sache als »Es« behandelt, ist es bloß ein quantifizierbares »Ding unter Dingen«,<sup>141</sup> das gebraucht und erfahren werden kann, ohne mit ihm in eine wesentliche Beziehung zu treten. Die egoistischen Interessen des »Ich« diktieren den Umgang mit dem »Es«, das beispielsweise wissenschaftlich objektiviert und manipuliert wird. Jedes »Es« kann potenziell zum »Du« werden, ist aber auch dazu verurteilt, über kurz oder lang wieder in die Gleichgültigkeit eines »Es«-Verhältnisses zurückzusinken. Die dialogische Beziehung existiert nur in der unmittelbaren Gegenwart und der Präsenz des anderen, der (oder das)<sup>142</sup>

136 Martin Buber: *Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891–1924* (Werkausgabe Martin Buber 1). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001, S. 277f.

137 Vgl. zu Bubers allgemeiner geistiger Entwicklung die wichtige Abhandlung von Paul Mendes-Flohr: *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu Ich und Du*. Königstein/Ts.: Jüdischer Verlag, 1979; zur ethischen Regeneration der Gesellschaft v. a. S. 14.

138 Der Katholik Ferdinand Ebner z. B. entwickelte noch vor Buber eine Art dialogisches Denken, das sich aus Kierkegaard herleitete. Schulz, Aneignung und Reflexion, S. 74f.

139 Martin Buber: *Ich und Du*. In: *Das dialogische Prinzip*. 10. Auflage Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006, S. 5–136, hier S. 31.

140 Ebd., S. 32.

141 Ebd., S. 12.

142 In *Ich und Du* schildert Buber, wie ein Baum zum »Du« werden kann; ebd., S. 10–12.

sich in einem Moment der Gnade als Dialogpartner offenbart und in seiner Ganzheit erfasst wird. Hinter der »Ich-Du«-Relation steht die Beziehung jedes Einzelnen zum »ewigen Du«, zu Gott. Dialogizität ist damit immer religiös fundiert.

In zahlreichen Abhandlungen, die im Kontext seines dialogischen Denkens entstanden, behandelt Buber Kierkegaard ausdrücklich, wie in *Die Frage an den Einzelnen* (1936), *Das Problem des Menschen*, in *Zwei Glaubensweisen* (1950), *Gottesliebe und Nächstenliebe* (1940–43), der *Geschichte des dialogischen Prinzips* (1954) oder in *Der Chassidismus und der abendländische Mensch* (1956). Buber kann als der wirkungsmächtigste Kierkegaard-Rezipient aus dem Umfeld der »jüdischen Renaissance« oder des Kulturzionismus gelten, durchliefen die vielen Texte, in denen er sich ihm widmete, doch eine lange Rezeptionskarriere in Mitteleuropa, Israel und US-Amerika. Sein Verhältnis zu Kierkegaard stellt sich in diesen expliziten Belegen seiner Rezeption ambivalent dar. Nach Maurice Friedman ist Kierkegaard »one of the most important single influences on Buber's thought«,<sup>143</sup> wofür die schiere Menge der Buber'schen Reflexionen über Kierkegaard durchaus spricht. Buber kritisierte Kierkegaard jedoch mindestens so oft, wie er ihn affirmativ zitierte.

In der *Frage an den Einzelnen*, einem Text, der für die jüdische Kierkegaard-Rezeption im 20. Jahrhundert besonders zentral war,<sup>144</sup> dient Kierkegaard sowohl als positiver als auch als negativer Bezugspunkt. In den Dreißigern und kurz vor Bubers Emigration nach Palästina im Jahr 1938 geschrieben, ist die *Frage* ein imminent politischer Text, der sich gegen den zunehmend fatalen Kollektivismus in Deutschland richtet. Während Bubers religiöser Existenzialismus in den Jahren zuvor durchaus als eine Art der Entpolitisierung verstanden werden kann, insofern er auch eine zionistische Staatsgründung erst nach der Wiederbelebung der jüdischen Kultur ins Auge zu fassen erlaubt, ändert sich Bubers Perspektive in der neuen weltgeschichtlichen Lage: Die Frage nach der unmittelbar politischen Bedeutung der persönlichen Gottesbeziehung gerät in seinen Blick. Als Korrektiv gegen die nationalsozialistische »Vermassung« emp-

143 Maurice Friedman: *Martin Buber: The Life of Dialogue. Chapter 6: Philosophy of Realization* (<http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=459&C=376>).

144 Die Wichtigkeit der *Frage* für die jüdische Rezeption betont etwa Halevi; ihm zufolge habe dieser Text Generationen jüdischer Interpreten fälschlicherweise davon überzeugt, Kierkegaard und das Judentum seien nicht vereinbar (Halevi, *A Critique of Martin Buber's Interpretation of Søren Kierkegaard*, S. 7).

fiehlt Buber die Kierkegaard'sche Kategorie des Einzelnen, der unbedingte Verantwortung für sein Handeln übernimmt. Zum Einzelnen werde man laut Kierkegaard nur durch eine Relation, wodurch »Kierkegaards ›Allein‹ vor Gott nach Buber gleichzeitig »abrahamisch«, das heißt jüdisch, und »christisch« ist.<sup>145</sup> Mit dem Begriff »christisch« bezeichnet Buber ein postuliertes Jesuisches Christentum, das noch in Einklang mit der Religiosität des Alten Testaments stehe. Als eine relationale, um den Gottesbegriff kreisende Philosophie grenzt Buber Kierkegaards Denken anerkennend sowohl gegen den Mystizismus als auch gegen den Individualismus ab.<sup>146</sup>

Doch die Relation, die im Zentrum von Kierkegaards Konzeption des Einzelnen steht, begreift Buber als eine exklusive Beziehung zu Gott, die den Weltbezug des Menschen entwertet,<sup>147</sup> während er selber schon in *Ich und Du* postulierte, dass die »Beziehung« zum »ewige[n] Du«, zu Gott also, »zugleich exklusiv und inklusiv« sei.<sup>148</sup> Ein großer Teil von Bubers Kritik in zahlreichen Abhandlungen ist einem solchen Verständnis von Kierkegaards Denken als »akosmisch« geschuldet. In maximal verkürzter Form schreibt Buber in *Das Problem des Menschen* über Kierkegaards Glaubensverständnis:

Das wesentliche Verhältnis zu Gott [...] läßt sich als eine Subtraktion verstehen, die [...] so aussieht: Sein – (Welt + Mensch) = G (d.h. Gegenstand oder Partner des wesentlichen Verhältnisses); es entsteht durch wesentliches Absehen von allem, was außer Gott und mir überhaupt ist.<sup>149</sup>

Mit diesem Angriff, der aus philosophischer Warte als reduktive Sicht auf Kierkegaards Werk gewertet werden kann,<sup>150</sup> steht Buber

145 Martin Buber: *Die Frage an den Einzelnen*. In: *Das dialogische Prinzip*. 10. Auflage Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006, S. 197–267, hier S. 203f.

146 Eine besondere Rolle als negative Kontrastfolie spielt bei Buber die »monologische« Philosophie Max Stirners; vgl. das erste Kapitel der *Frage an den Einzelnen*; Martin Buber: »Der Einzige« und »der Einzelne«. Über Stirner und Kierkegaard. In: *Synthese* 1,10 (1936), S. 300–308.

147 Wobei anzumerken ist, dass Buber in der *Frage* durchaus der Tatsache Rechnung trägt, dass Kierkegaard den »negativierenden Ausbau der Kategorie des Einzelnen« auch problematisierte. Vgl. *Die Frage an den Einzelnen*, S. 223–226, Zitat auf S. 224f.

148 Buber, *Ich und Du*, S. 133. Bubers Versuche, diesen scheinbaren Widerspruch in einer »höheren Einsicht« aufzulösen, finden sich vor allem im Nachwort zu *Ich und Du*; S. 133–136, hier S. 135.

149 Buber, *Das Problem des Menschen*, S. 121.

150 Rose argumentiert zum Beispiel, dass Buber Kierkegaard nicht nur missver-

im jüdischen Kontext nicht allein. Einige Jahrzehnte später hat sich Emmanuel Levinas in *À propos de »Kierkegaard vivant«* (1966)<sup>151</sup> und *Existence et éthique* (1963)<sup>152</sup> ähnlich geäußert, aber in drastischeren Worten. Levinas, dessen Denken auf die Dialogphilosophie aufbaut, wirft Kierkegaard vor, er sei in der Radikalität seines religiös fundierten Subjektivismus daran gescheitert, profoundly die Beziehung vom »Ich« zum »anderen« zu konzeptualisieren. Nach Levinas versteht Kierkegaard die Ethik als Unterordnung des idealisierten ›Einzelnen‹ unter das Allgemeine und bestrebt damit stets, sie in der ausgeformten Subjektivität zu transzendieren, sich gegen sie zu stellen. Dabei handle es sich aber um ein Missverständnis, das den wahren Sitz der Ethik in der verantwortungsvollen Beziehung zum Mitmenschen, zum unmittelbar Nächsten missachte.<sup>153</sup> Gegen Kierkegaard, dafür aber in Einklang mit der traditionellen jüdischen Auslegung der *akedah* liest Levinas den zweiten Befehl Gottes an Abraham, den Sohn doch nicht zu opfern, als das zentrale Gebot, das den Menschen in die ethische Ordnung reintegriere und ihn an den höchsten moralischen Wert erinnere, die Nächstenliebe. Abraham ist nicht ausgezeichnet, weil er bereit war, in Furcht und Zittern die Ethik zu suspendieren. Er ist ein vorbildlicher Glaubender, weil er fähig war, nach einer tiefen Erschütterung in sie zurückzukehren.<sup>154</sup>

stehe, sondern im Grunde selber unfähig sei, die ethische zwischenmenschliche Dimension zu erfassen. Kierkegaard dagegen anerkenne die Weltlichkeit und bringe »the lesson of love« in eine Beziehung mit »the lesson of law«. Gillian Rose: *Reply from »The Single One«: Soren Kierkegaard to Martin Buber*. In: Paul Mendes-Flohr (Hg.): *Martin Buber: A Contemporary Perspective*. Syracuse, NY, Jerusalem: Syracuse University Press; Israel Academy of Sciences and Humanities, 2002, S. 148–165, hier S. 149. Buber wurde auch von anderen Interpreten Kierkegaards, die sich ausdrücklich zu ihrem Judentum bekennen, mehrfach für die Verkürzung kritisiert, die er dessen Denken antue. Nach Halevi ist Bubers Verständnis des Kierkegaard'schen Ethischen und der Beziehung zum Mitmenschen völlig unzulänglich (Halevi, *A Critique of Martin Buber's Interpretation of Sören Kierkegaard*).

151 Emmanuel Levinas: *À propos de Kierkegaard vivant*. In: *Noms propres*. Paris: Librairie générale française, 1987, S. 111–113.

152 Emmanuel Levinas: *Existence et éthique*. In: *Noms propres*. Paris: Librairie générale française, 1987, S. 77–87.

153 Vgl. zu Levinas' Kierkegaard-Kritik z.B. Beyrich, *Ist Glauben wiederholbar?*, S. 168–172; zu Derridas Antwort auf Levinas, aus Kierkegaard folge eine starke Ethik, da er sich mit der Subjektivität allgemein befasse und der andere ebenso als ›Einzelner‹ zu betrachten sei wie das Ich, S. 170 (Originalstelle bei Derrida: *L'écriture et la différence*, S. 163 f.).

154 Vgl. zu Tagebuchnotizen, in denen Kierkegaard über den zweiten Befehl Gottes reflektiert und Abrahams Einhalten als noch »[s]chwerer« begreift als

Mit seiner Wertschätzung der Ethik steht Levinas vollends in einer jüdischen Deutungstradition der *akedah*, die sich klar gegen Kierkegaard zu profilieren suchte. In seiner Gesellschaft befinden sich etwa die erwähnten amerikanischen Rabbiner Steinberg, Fox und Gumbiner. Nebenbei bemerkt bestimmte auch Kierkegaard selber (oder der sogenannte Ästhet A) das Judentum an einer Stelle im ersten Teil von *Entweder/Oder* und auf den ersten Blick in Kontrast zu *Furcht und Zittern* als Religion der Ethik; »das Judentum« sei, anders als das antike Griechenland, sehr »ethisch entwickelt«. <sup>155</sup> Der Gegensatz ist aber nur ein scheinbarer, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Abraham in *Furcht und Zittern*, das ja ohnehin unter einem anderen Pseudonym verfasst ist und damit eine andere Haltung zur Welt zum Ausdruck bringen soll als *Entweder/Oder*, als protochristliche Ausnahme und eben nicht als Jude figuriert.

Levinas' Festhalten an der Ethik erhält in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine besondere Spitze. Schon in den Dreißigern kritisierte er Kierkegaards »Furcht und Zittern« implizit in einer Besprechung von Shestovs *Kierkegaard et la philosophie existentielle*. Er hinterfragte das Bild eines Glaubens, der »une entreprise pleine de risques«, eine Unternehmung voller Risiken sei, »une foi inquiète, une religion où les certitudes à tout instant menacées doivent être à nouveau reconquises, où chaque instant, vierge, pathétique, compte pour lui-même, où tout est toujours à recommencer«. <sup>156</sup> In den Sechzigern wurde Levinas schärfer: Die Kierkegaard'sche Philosophie, in der die Ethik überwunden werden müsse, verstand er als inhuman und machte sie damit nicht zuletzt verantwortlich für gefährliche Auswüchse im philosophischen Diskurs des 20. Jahrhunderts. Levinas ging sogar so weit, Kierkegaards radikalen Denk- und Sprachstil mit der brutalen Rhetorik des Nationalsozialismus zu vergleichen. <sup>157</sup>

die Vorbereitungen zur Opferung Isaaks Beyrich, Ist Glauben wiederholbar?, S. 172f.

<sup>155</sup> Kierkegaard, *Entweder/Oder* (Gesammelte Werke, Bd. 1), S. 136.

<sup>156</sup> Levinas, [Rezension zu:] Leon Chestov, S. 139f.

<sup>157</sup> Levinas steht innerhalb einer im weiteren Sinn »jüdischen« Kierkegaard-Rezeption nicht allein. Georg Lukács formulierte schon vor Levinas Argumente, die Kierkegaard als Irrationalisten geißelten, dessen Philosophie einen Beitrag zur Genese des Nationalsozialismus geleistet habe (vgl. Malik, *Receiving Søren Kierkegaard*, S. 354–356). Ob Levinas mit Kierkegaards Rezeption im Nationalsozialismus vertraut war, die durch den Theologen und Kierkegaard-Übersetzer Emanuel Hirsch befördert wurde, und mit dessen Versuchen, Kierkegaards Denken direkt an die nationalsozialistische Ideologie anzuschließen (vgl. Schulz, *Aneignung und Reflexion*, S. 16), lässt sich nicht eruieren.

Während Buber also Kierkegaards Plädoyer für den Einzelnen genau gegenteilig liest, als Mittel gegen die Auflösung des Individuums in der Masse, wie der Nationalsozialismus sie proklamierte, wird der ›christliche Schriftsteller‹ für Levinas zu einer Art Proto-Nationalsozialist.

Levinas schreibt nach der Shoah, Bubers *Frage an den Einzelnen* steht direkt im Kontext des sich immer brutaler gebärdenden Nationalsozialismus. Aber Kierkegaard ist auch für Buber nicht nur eine intellektuelle Waffe im Kampf gegen die Gefahren des Kollektivismus. Jegliche Form der Weltabgewandtheit ist für Buber in der *Frage* besonders heikel, da sein Impetus in dieser Schrift auf eine politische Praxis gerichtet ist: Der Einzelne müsse angesichts der Vermassung politische Verantwortung für die Gesellschaft übernehmen, müsse sich engagieren. Ein solcher Aktivismus für das Wohl einer Gemeinschaft sei nicht mit Kierkegaard zu vereinen, da die *res publica* für ihn nur als inauthentische Menge, nicht aber als in der Gott-Beziehung der Einzelnen fundierte ›Gemeinschaft‹ denkbar sei.<sup>158</sup> Bubers Alternative zu oder Antwort auf Kierkegaard, die ein humaneres, einem positiven Bild der Gemeinschaft verpflichtetes Glaubensideal propagieren soll, ist ausdrücklich jüdisch. In diversen Texten stellt er Kierkegaards kompromisslos paradoxen Glauben der jüdischen, besonders der chassidischen Gläubigkeit gegenüber. Abstrakter ausgedrückt, verlange Kierkegaard nach einem jüdischen Korrektiv, da er gemäß Buber – wie er unter anderem in *Das Problem des Menschen* ausführt – nur in Dichotomien oder in einem ›Entweder/Oder‹ denke. Eine hierarchische Opposition von Immanenz und Transzendenz, von Absolutem und Relativem, Gott und Mensch, Ethik und Religion, wie Buber sie in Kierkegaards ›theologischer Anthropologie‹ verwirklicht sieht, könne durch den Chassidismus vermittelt werden, in dem Gottesliebe und Nächstenliebe miteinander verschränkt seien.<sup>159</sup> Den Chassidismus osteuropäischer Prägung,

158 Vgl. zu ähnlichen Argumenten gegen Kierkegaards ›Solipsismus‹ aus einer christlichen, genauer einer liberalen protestantischen Warte Schulz, Aneignung und Reflexion, S. 58.

159 Nach eigener Aussage begann Buber sich für den Chassidismus zu interessieren, da er als Kind in Lemberg (Lwów, Hauptstadt des Königreichs Galizien und Lodomerien) in das Einflussgebiet des osteuropäischen Judentums und in den Dunstkreis seines Großvaters Salomon Buber geriet. Vgl. zum Hebraisten Salomon Buber und seinem Einfluss auf seinen Enkel Paul Mendes-Flohr: *Martin Buber as a Habsburg Intellectual*. In: Raphael Gross (Hg.): *Jüdische Geschichte als allgemeine Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2006, S. 13–29, hier v.a. S. 14. In seinen Erinnerungen

den Buber in die großen mystischen Bewegungen der Weltgeschichte einordnet, präsentiert er auch allgemein als spirituelle Antwort auf die Suche nach einer Philosophie, welche die schroffen Dichotomien des westlichen Denkens zu integrieren vermag.<sup>160</sup> Damit steht Bubers Kierkegaard-Rezeption unmittelbar im Kontext jüdischer Identitätsdebatten nach der Jahrhundertwende. Kurz gesagt, schätzt Buber in den expliziten Zeugnissen seiner Kierkegaard-Rezeption dessen philosophische Leistung, erstmals dem ›Einzelnen‹ Aufmerksamkeit geschenkt zu haben. Doch nur von einem ›jüdischen Kierkegaard‹, der die Bedeutung der Gemeinschaft und des Weltbezugs betone, könne man »das Letzte« lernen: »Wir haben viel von ihm [scil. Kierkegaard] zu lernen, das Letzte nicht.«<sup>161</sup> Es geht wohl nicht zu weit, zu behaupten, dass Buber selbst darauf aspirierte, ein solcher ›jüdischer Kierkegaard‹ zu sein.

Bubers selektive und verkürzende ›Revision‹ Kierkegaards, im Sinn Harold Blooms, oder sein »battle against Kierkegaard«<sup>162</sup> ist immer wieder durch dieselben Mechanismen geprägt. Besonders oft versuchte er, Kierkegaards Denken für das 20. Jahrhundert zu aktualisieren. Anstatt sich dem Kontext zuzuwenden, in dem Kierkegaard schrieb, präsentiert ihn Buber in der *Frage an den Einzelnen* und anderswo als eine nur teilweise valide Antwort auf die Probleme seiner eigenen Gegenwart,<sup>163</sup> die »Krisis des Menschen, die wir in dieser Stunde erfahren«.<sup>164</sup> In *Das Problem des Menschen* wird Kierkegaard im Rahmen eines philosophiegeschichtlichen Entwurfs zuerst gelobt, da er in Opposition zur hegelianischen Systemphilosophie die Wichtigkeit des konkreten Menschen betont habe. Doch Kierkegaard, ein »große[r] Einsamkeitsdenker des Christentums«,<sup>165</sup> sei nicht fähig, die essenziellen Verbindungen zu einer Gemeinschaft zu konzeptualisieren, deren gerade die eigene Gegenwart so dringend

zum Chassidismus berichtet Buber im Besonderen über eine Begegnung mit Chassidim in Sadagora in der Bukovina, einem bedeutenden Zentrum für den Chassidismus, in dem zu dieser Zeit mehr als achtzig Prozent der Einwohner dem jüdischen Glauben angehörten. Martin Buber: *Mein Weg zum Chassidismus. Erinnerungen*. Frankfurt a. M.: Rütten & Loening, 1918, S. 10–13.

160 Damit stand Buber auch im Kontext des zeittypischen Orientalismus, auf den weiter unten näher eingegangen wird. Vgl. Paul Mendes-Flohr: *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*: Wayne State University Press, 1991, S. 85f.

161 Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, S. 223.

162 Wahl, *Martin Buber and the Philosophies of Existence*, S. 486.

163 Vgl. auch Šajda, *Martin Buber*, S. 50.

164 Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, S. 263.

165 Ebd., S. 122.

bedürfe. Auch Bubers vieldiskutierter Zeitgenosse Martin Heidegger, dessen Philosophie Buber als eine säkularisierte, monologische Version des Kierkegaard'schen Denkens begriff, sei damit keine philosophische Option. Die Vernachlässigung des Sozialen, die Buber an Kierkegaard und Heidegger kritisiert, macht er an anderer Stelle auch an Nietzsche aus, den er als jüngerer Mann verehrte.<sup>166</sup>

Um das Argument von Kierkegaards Akosmismus zu stärken, zitiert Buber mit Vorliebe aus Kierkegaards *Gesichtspunkt zu meiner Tätigkeit als Schriftsteller*, einer Selbstdeutung seiner Autorschaft. Genauer zieht Buber die Beilage dieses Texts heran, »Der Einzelne«: »Jeder soll mit »den andern« nur vorsichtig sich einlassen, wesentlich allein mit Gott und mit sich selber reden.«<sup>167</sup> Im *Problem des Menschen* fällt das Zitat ebenso wie in der *Frage an den Einzelnen*.<sup>168</sup> Fast zwanghaft mobilisiert Buber jeweils biographistische Lektüren – Kierkegaards Verständnis der exklusiven Gottbeziehung habe zur Lösung seiner Verlobung mit Regine Olsen geführt, es ihm also in seinem Leben verunmöglicht, eine wesentliche (dialogische) Beziehung einzugehen.<sup>169</sup> Ganz ähnlich argumentierte übri-

166 Martin Buber: *Letorat Haadam sel Nietzsche*. In: Giljonot (1938), S. 279–285.

167 In der Übersetzung von Dörner und Schrempf: »[J]eder soll nur mit Vorsicht sich mit den »andern« einlassen und wesentlich nur mit Gott und mit sich selbst reden« (Kierkegaard, *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, S. 80).

168 Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, S. 215. Kierkegaard wird aus jüdischer Perspektive vor Bubers Deutung in Schutz genommen. Halevi meint, dass Buber Kierkegaard missverstanden habe, weil er die Anführungszeichen rund um die »anderen« nicht beachtet habe. Er zeigt drei Stellen auf, an denen Kierkegaard »die anderen« in Anführungszeichen setzt. Einmal bezeichne der Begriff Leute, die Kierkegaard unnötiger- und absichtlicherweise Leid zugefügt haben (in der Einleitung zum *Gesichtspunkt*); einmal die Mittel- und Oberklasse, deren Vertreter den *Korsar* unterstützten resp. es nicht wagten, etwas gegen die »Schmierkampagne« gegen Kierkegaard zu sagen; die dritte Stelle ist die von Buber zitierte. Also implizieren »die anderen« nach Halevi auch an dieser dritten Stelle eine moralische Kritik. Gemeint sind spezifische andere, und nicht die ganze Menschheit. Vgl. Halevi, *A Critique of Martin Buber's Interpretation of Sören Kierkegaard*, S. 18–58.

169 Dass Kierkegaards eigene Einschätzung ambivalent war, hätte Buber allerdings aus deutschen Übersetzungen der Tagebücher schon wissen können. In der Übersetzung durch Haecker aus dem Jahr 1923 finden sich dort etwa folgende Reflexionen: »Ich behaupte nicht, habe niemals behauptet, daß ich, weil es dem Christentum entgegen sein sollte, mich nicht verheiratet habe, als wäre es christlich eine Vollkommenheit bei mir, daß ich unverheiratet bin. Oh, weit entfernt. [...] Aber gewiß ist, ich würde mit der größten Freude mit meiner Verlobten mich verheiratet haben, Gott weiß, wie gern ich wollte: aber hier kommt wieder mein Elend. So blieb ich unverheiratet, und nun be-

gens schon Georg Lukács, ein früher und einflussreicher Rezipient Kierkegaards, im dem Dänen gewidmeten Essay aus *Die Seele und die Formen* (1911): »Regine Olsen war für Kierkegaard nicht mehr als eine Stufe auf dem Wege, der zu dem Eistempel der Nichts-als-Gottesliebe führt.«<sup>170</sup> Bei Buber erhält die über Kierkegaards Biographie untermauerte Kritik eine besondere Spitze. Der Jude Buber wirft dem ›akosmischen‹ Kierkegaard an einer Stelle vor, sein Denken sei im Grunde genommen unchristlich, da es dem Jesuischen Gebot der Nächstenliebe – das eigentlich auf »zwei Gebote[n] des *Alten* Testaments« beruhe – widerspreche: »Kierkegaard, der um die ›Gleichzeitigkeit‹ mit Jesus bemühte Christ, spricht hier seinem Meister zuwider.«<sup>171</sup> Abgegrenzt von einem ›Jesuischen‹ und damit eigentlich ›jüdischen‹ Christentum, das die »Wahrheit des *Alten* Testaments« »ans Licht« hebe, »daß Gott und der Mensch nicht Rivalen sind«,<sup>172</sup> werden frühchristliche Bewegungen, die nach Buber Verirrungen und Verfälschungen der biblischen Botschaft darstellen. In *Die Frage an den Einzelnen* wird Kierkegaards Akosmismus in die Nähe des Markionismus gerückt, eine Glaubensrichtung, die sowohl das Alte als auch das Neue Testament in weiten Teilen als Zeugnis eines grausamen jüdischen Schöpfergottes ablehnte und als Erlösung die Überwindung der materiellen Welt predigte. Im *Problem des Menschen* stellt Buber Kierkegaards Philosophie als dem Gnostizismus verwandt dar.<sup>173</sup> Postuliere man einen Abgrund zwischen Gott und Welt, wie gemäß Buber der Markionismus, Gnostizismus und eben Kierkegaard, ebne man den Weg in eine völlig gottlose Welt. Ausgeburt einer solchen sei Heideggers bedenkliche Philosophie aus

kam ich Gelegenheit darüber nachzudenken, was das Christentum eigentlich damit gemeint hat, den ledigen Stand anzupreisen.« (Mein Standpunkt, in: Sören Kierkegaard: *Die Tagebücher. 1834–1855. Auswahl und Übertragung von Theodor Haecker*. Leipzig: Hegner, 1941, S. 391f. [erste Auflage: Innsbruck: Brenner-Verlag, 1923]).

170 Georg Lukács: *Die Seele und die Formen*. Neuwied und Berlin: Luchterhand, 1971, S. 55.

171 Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, S. 217; Hervorhebung nicht im Original.

172 Ebd., S. 217.

173 Kritik an Religionsphilosophien, die im weiteren Sinn als ›markionistisch‹ oder ›gnostisch‹ verstanden wurden, war in den Zwischenkriegsjahren auch auf christlicher Seite verbreitet; solche Theologien konnten also gleichermaßen als ›unchristlich‹ wie als ›unjüdisch‹ gelten. Die Kritik zielte des Öfteren auf die dialektische Theologie Barths ab, die ja ihrerseits explizit durch Kierkegaard geprägt war. Vgl. zu christlichen Stimmen gegen Barth, den Gnostizismus und Markionismus Herskowitz, Franz Rosenzweig and Karl Barth, S. 80f.

*Sein und Zeit*, die damit als durchaus konsequente Radikalisierung Kierkegaards erscheint.

Implizit findet sich eine ganz ähnliche, also auf den Akosmismus zielende Kritik an Kierkegaard schon in *Ich und Du*, dem frühen Hauptwerk der Dialogphilosophie Buber'scher Prägung. Sie steht im Kontext der teleologischen Suspension des Ethischen als Thema von *Furcht und Zittern*. Auf der Metaebene nimmt Buber Anstoß an der Idee einer Suspension, wenn er als eine verfehlte, also nicht wahrhaft dialogische Seinsweise die des »religiöse[n] Mensch[en]« vorführt. Dieser »trete als Einzelner, als Einziger, als Abgelöster vor Gott, weil er auch die Stufe des ›sittlichen‹ Menschen überschritten habe, der noch in Pflicht und Schuld der Welt stehe«. <sup>174</sup> Buber kritisiert, dass dem ›religiösen Menschen‹ eine essenzielle Beziehung zur Welt fehle und schließt diese implizite Abrechnung mit Kierkegaard mit einem Aufruf, sich Welt und Mitmenschen zu nähern, anstatt sie zu überwinden. <sup>175</sup>

Eine Suspension der Ethik geht also nach Buber einher mit einer Abwendung vom alltäglichen Leben in der Welt und mit den Menschen. Dass Buber einen solchen ›religiösen Menschen‹ als »Ausnahme« zwischen den Zeilen mit Kierkegaard assoziiert, <sup>176</sup> kann durch eine Passage aus der *Zwiesprache* (1929) untermauert werden. In ihr unternimmt es Buber, auf Kritikpunkte eines imaginären ›Gegners‹ zu antworten, der ihm unter anderem vorwirft, das Dialogische sei »ein Vorrecht der Geistigkeit«. <sup>177</sup> Buber antwortet mit einem Plädoyer für den Menschentypus, den Kierkegaard ›Ritter des Glaubens als Ritter der Alltäglichkeit‹ nennen würde; er spricht von den »in Pflicht und Betrieb Genommenen [...] in der Fabrik, [...] im

<sup>174</sup> Buber, *Ich und Du*, S. 109.

<sup>175</sup> Der Sekundärliteratur ist diese Passage nicht entgangen. Nach Maurice Friedman ist das Kapitel eindeutig eine Kierkegaard-Kritik (vgl. Maurice S. Friedman: *Begegnung auf dem schmalen Grat. Martin Buber – ein Leben*. Münster: Agenda, 1999, S. 194); nach Robert Perkins wiederum handelt es sich allerhöchstens um eine Parodie Kierkegaards. Vgl. Robert Lee Perkins: *Buber und Kierkegaard. Eine philosophische Begegnung*. In: Jochanan Bloch/Haim Gordon (Hg.): *Martin Buber: Bilanz seines Denkens*. Freiburg (Breisgau): Herder, 1983, S. 289–314, hier S. 295. Perkins traut Buber wohl zu sehr, wenn er meint, die Passage könne nicht eine intentionale Kierkegaard-Kritik sein, da Buber gewusst haben müsste, dass Kierkegaard »jede Auffassung des Religiösen [...], in der dessen Weltbezogenheit aufgehoben wird«, abgelehnt habe (vgl. ebd., S. 295).

<sup>176</sup> Martin Buber: *Zwiesprache*. In: *Das dialogische Prinzip*. 10. Auflage Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006, S. 137–196, hier S. 157.

<sup>177</sup> Ebd., S. 190.

Laden, [...] im Bureau«,<sup>178</sup> in ähnlichen Begriffen, in denen Kierkegaard in *Furcht und Zittern* seinen ›Ritter‹ beschreibt, der so leicht mit einem »Spießbürger« zu verwechseln ist.<sup>179</sup> Auf diese durchaus Kierkegaard'sche Beschreibung des potenziell dialogisch lebenden Menschen folgt eine Erläuterung des »Durchbruch[s]«: »Wohin? In nichts Erhabenes, Heroisches, Heiliges, in *kein Entweder und in kein Oder*, nur in diese kleine Strenge und Gnade des Alltags«. <sup>180</sup> Die Phrase »Entweder/Oder« als Signet für die absolute religiöse Entscheidung war zu der Zeit und erst recht für einen Kierkegaard-Leser so klar mit dessen Frühwerk assoziiert, dass nur angenommen werden kann, Buber tadle hier wiederum Kierkegaards Philosophie.

Die Ablehnung oder zumindest sehr kritische Beurteilung der teleologischen Suspension des Ethischen aus *Furcht und Zittern* wird an anderer Stelle explizit.<sup>181</sup> Im Aufsatz *Von einer Suspension des Ethischen* (1953) hält Buber zuerst fest, dass die »Erzählung von der Opferung Isaaks« in *Furcht und Zittern* ihn wie viele andere jüdische Interpreten zuerst zu Kierkegaard hinzog: »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.«<sup>182</sup> Abrahams Geschichte, deren Kierkegaard'sche Version für Buber so prägend war, hat ihn im Verlauf seines Lebens immer wieder beschäftigt.<sup>183</sup> Nach einer knappen und selektiven Zusammenfassung von *Furcht und Zittern* kommt Buber sofort auf das Thema zu sprechen, das ihn – wie vor ihm schon Brandes – ja immer wieder umtrieb: Kierkegaards gescheiterte

<sup>178</sup> Ebd.

<sup>179</sup> Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 35; die ausführliche Beschreibung des Ritters und seiner alltäglichen Existenz nimmt v.a. S. 34–37 ein.

<sup>180</sup> Buber, *Zwiesprache*, S. 191; Hervorhebung der Verfasserin.

<sup>181</sup> In einem Brief aus dem Jahr 1916 erwähnt Buber die »Lobrede auf Abraham« aus *Furcht und Zittern*, um den Empfänger des Briefs zum Nachdenken über die »jüdische[] Opferidee« zu bringen. Buber scheint *Furcht und Zittern* hier noch affirmativ zu zitieren (Buber and Siegmund Kaznelson, 8. Juni 1916; Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Bd. 1: 1897–1918, S. 440).

<sup>182</sup> Martin Buber: *Von einer Suspension des Ethischen*. In: *Gottesfinsternis: Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*. Zürich: Manesse, 1953, S. 119–124, hier S. 138.

<sup>183</sup> Buber hat sich noch in einem weiteren Text ausgiebig mit Abraham beschäftigt, *Zur Erzählung von Abraham* aus dem Jahr 1939. Ganz anders als in der *Suspension des Ethischen* liegt der Fokus hier nicht auf dem Problem des Hörens, sondern auf dem Motiv des Sehens als Grundlage der Prophetie und als Gründungsakt des jüdischen Volkes als Offenbarungsgemeinschaft. Martin Buber: *Zur Erzählung von Abraham*. In: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 83 (1939), S. 47–65.

Verlobung mit Olsen. In einem biographistischen Kurzschluss wird Abrahams unendliches Vertrauen in Gott, das Kierkegaard in *Furcht und Zittern* geschildert hat, sowie sein Glaube daran, seinen Sohn doch nicht zu verlieren, mit Kierkegaards Lösung des »Bund[s] mit der geliebten Braut« gleichgesetzt:

Aus der Situation zwischen Abraham und Gott, der die von ihm selber gesetzte ethische Ordnung durchbricht, ist der Vorgang hier [scil. in Kierkegaards Privatleben] in eine Sphäre gerückt, in der es weit weniger eindeutig als in der biblischen Erzählung zugeht.<sup>184</sup>

Während im Bereich des privaten »Opfer[s]« die »Interpretation« des »Einzelnen«, befangen in seinen spezifischen »Lebensumstände[n] in dieser Stunde«, letzte Entscheidungsgewalt besitze, eine für Kierkegaard höchst prekäre Tatsache, bleibe im Fall der Isaak-Geschichte aus *Furcht und Zittern* »nichts mehr zu interpretieren, der hörende Mensch erfährt restlos, was von ihm gefordert wird; der Gott, der hier redet, gibt keine Rätsel auf«. <sup>185</sup> Buber liest *Furcht und Zittern* also im Grunde als eine biographische Wunscherfüllung in fiktionaler Form, die es Kierkegaard erlaubte, davon zu fantasieren, das »Opfer« seiner Beziehung zu Olsen sei eindeutig von Gott gewollt und damit gerechtfertigt. Anders ausgedrückt: Das Schreiben von *Furcht und Zittern* war eine Ersatzhandlung, die Kierkegaard über ein persönliches Scheitern hinwegtrösten sollte.

Doch die scheinbare Sicherheit über den göttlichen Ursprung des Befehls stellt Buber gleich wieder in Frage, wenn er festhält, dass die »Problematik des Hörens« darin bestehe, <sup>186</sup> dass der Lauschende nicht wissen könne, wessen Stimme er tatsächlich vernimmt. Buber meint, die Göttlichkeit der Forderung sei für Kierkegaard nur auf Basis einer bestimmten christlichen Tradition klar gewesen (welche Tradition er damit genau meint, führt er leider nicht aus): »Für die Bibel« sei dies aber »nicht ohne weiteres selbstverständlich«. So fänden sich dort diverse Passagen, in denen die »Anstiftung« des Menschen zu einer verbotenen Handlung durch Satan thematisiert werde. <sup>187</sup>

Bubers Kritik an *Furcht und Zittern* greift im Grunde genommen nur, wenn die Gleichsetzung von Kierkegaard und Abraham akzeptiert wird. Sie betrifft zuletzt bloß Kierkegaards persönliches

184 Buber, Von einer Suspension des Ethischen, S. 140.

185 Ebd.

186 Ebd.

187 Ebd., S. 142.

Verhalten gegenüber Olsen, aber nicht den ›Vater des Glaubens‹ und dessen Darstellung im Text selber. Damit muss Bubers Verhältnis zu *Furcht und Zittern* zutiefst ambivalent bleiben, auch wenn er auf der Textoberfläche eine scharfe Kritik präsentiert. An einer verräterischen Stelle zieht Buber denn auch die Möglichkeit in Betracht, dass Gott von Abraham, »seinem Auserwählten«, tatsächlich eine teleologische Suspension der Ethik verlangt habe. Dies ist durchaus in Einklang mit Bubers ›religiösem Anarchismus‹,<sup>188</sup> seiner generellen Kritik an einer normativen Ethik und seiner Betonung der einmaligen dialogischen Situation als Ausgangspunkt jeder ethischen Entscheidung. Doch auch wenn dem so sei und der »Auserwählte[]« besonderen Ansprüchen gerecht werden müsse, fordere Gott »von dir und mir nichts weiter [...] als Gerechtigkeit und Liebe, [...] mit anderen Worten, nicht viel mehr als das grundlegend Ethische«.<sup>189</sup> Dass Gott nur »nicht *viel* mehr« als das Ethische verlange, lässt freilich die Möglichkeit offen, dass er eben doch etwas mehr vom Menschen fordert – diese Möglichkeit wird bei Buber nur angedeutet, aber nirgends expliziert oder problematisiert. Die Widerstände von Bubers Textauslegung sind hier symptomatisch für seinen Kampf mit dem christlichen Kierkegaard insgesamt, der für seinen jüdischen Rezipienten immer zugleich Vorbild und Antipode blieb.

In Ermangelung einer klaren philosophischen Widerlegung von Kierkegaards teleologischer Suspension des Ethischen zieht sich Buber auf eine andere Argumentationsweise zurück. Seine Stoßrichtung ist zeitkritisch: In der Annahme einer persönlichen Beziehung des ›Einzelnen‹ zu Gott liege potenziell eine gefährliche Hybris. Von den meisten erwarte Gott eben *nicht* den Sprung in einen Glauben *ad absurdum*. Die Suspension des Ethischen ist gefährlich, da sie im Namen eines »falschen Absolut[ums]«<sup>190</sup> geschehen kann, und in Bubers »Zeitalter« fülle die »Suspension des Ethischen in einer karikaturhaften Gestalt die Menschenwelt«.<sup>191</sup> Wieder bezieht Buber Kierkegaards Denken unmittelbar auf die eigene Gegenwart: »Überall, über die ganze Fläche der Menschenwelt hin, im Osten und im Westen, von links und von rechts, durchstoßen« die falschen Absoluta

188 Scholem verwendete diesen Begriff nicht nur für seine eigene religiöse Position, sondern auch für die Theologie Bubers. Vgl. Elisabeth Hamacher: *Gershom Scholem und die Allgemeine Religionsgeschichte*. Berlin, New York: De Gruyter, 1999, S. 54f.

189 Buber, *Von einer Suspension des Ethischen*, S. 142.

190 Ebd., S. 144.

191 Ebd., S. 143.

unbehindert die Schicht des Ethischen und fordern von dir »das Opfer«. [...] »Dies eben, dieses schwerste Opfer ist es, das gebracht werden muß, damit ...« – gleichviel, »damit die Gleichheit komme« oder »damit die Freiheit komme« oder wie immer. [...] [I]m Bereich des Moloch [biblische Bezeichnung für phönizisch-kanaanäische Opferriten; im übertragenen Sinn eine alles verschlingende, zerstörerische Macht; Anm. d. Verf.] lügen die Aufrechten und foltern die Barmherzigen und meinen wirklich und wahrhaftig, der Brudermord werde der Brüderlichkeit den Weg bereiten! Es scheint vor dem übelsten aller Götzendienste kein Entrinnen zu geben.

Es gibt vor ihm kein Entrinnen, bis das neue Gewissen des Menschen erstanden ist, das ihn aufruft, sich mit der Urgewalt seiner Seele der Verwechslung von Bedingtem mit dem Unbedingten zu erwehren, den Schein zu durchschauen und zu überführen.<sup>192</sup>

Eine ganz ähnliche Kritik an Kierkegaard formuliert der einflussreiche deutsch-amerikanische Philosoph Walter Kaufmann, berühmt vor allem für seine Nietzsche-Übersetzungen ins Englische, in *From Shakespeare to Existentialism* (1979). Der »blind fanaticism« eines ›Glaubens kraft des Absurden‹ sei nicht etwa selten »in our time«, sondern eine nur allzu verbreitete Geißel: »There are too many men, not too few, who are willing to believe that it is their sacred duty to sacrifice others.«<sup>193</sup> Auch Kaufmann, der sich selber als Atheist bezeichnete, stellt in einer pseudonymen Polemik<sup>194</sup> gegen Kierkegaards autoritären und vermeintlich irrationalistischen Glaubensentwurf den Talmud. In einer Geschichte trete Gott als Vater auf, aber nicht als der »stern, humorless authoritarian[]«, den Kierkegaard in *Furcht und Zittern* und anderswo präsentiere und der nur den blinden

<sup>192</sup> Ebd., S. 144.

<sup>193</sup> Walter A. Kaufmann: *From Shakespeare to Existentialism. An Original Study. Essays on Shakespeare and Goethe, Hegel and Kierkegaard, Nietzsche, Rilke, and Freud, Jaspers, Heidegger, and Toynbee*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980, S. 178. An anderer Stelle bezieht Kaufmann seine Kritik – wie Levinas – ausdrücklich auf »den Zweiten Weltkrieg«; der Fanatismus des Glaubensritters könne an »Millionen von Menschen in Hitlerdeutschland« und »Sowjetrußland« beobachtet werden. Walter A. Kaufmann: *Der Glaube eines Ketzers*. München: Szczyzny, 1965, S. 87.

<sup>194</sup> Kaufmanns Kierkegaard-Essay appropriiert die Struktur von Texten Kierkegaards. Ein erster pseudonymer Teil (verfasst von *Brother Brash*) ist eine beißende Kritik an Kierkegaard als Schriftsteller, religiösem Denker und Philosoph. Eine unter einem anderen Pseudonym (*Brother Brief*) stehende Replik dagegen verteidigt ihn als radikalen Entdecker des Individuums.

Glauben gutheiße. Stattdessen erscheine er als »the proverbial Jewish father«, der seinen Kindern »priceless gifts« wie einen kritisch-rationalen Geist auf den Weg gegeben habe und sich freue, »when they grow up and learn to use them independently«. <sup>195</sup>

Hinter Kaufmanns und Bubers Problematisierung von Kierkegaard steckt also eine kaum verdeckte Kritik der Gegenwart. Diese Kritik stellt Kierkegaards Argumentation auf den Kopf, wie er sie unter anderem in dem Text entworfen hat, der im deutschsprachigen Raum als *Kritik der Gegenwart* Berühmtheit erlangte. <sup>196</sup> Wandte sich Kierkegaard gegen eine Christenheit, die er als verloren in ihrer alltäglichen, leidenschaftslosen Zufriedenheit betrachtete, verschlossen für jeden Sinn des Absoluten, so schreibt Buber in den Fünffzigern gegen eine Zeit an, in der nach ihm »das Absolute« sowie die Berufung auf den Einzelnen zur Phrase verkommen sind. In einer solchen Zeit kann ihm die Suspension des Ethischen bloß eine Gefahr bedeuten. Allerdings mag sie im Rahmen einer messianischen Hoffnung auf ein »neue[s] Gewissen« doch wieder eine legitime Möglichkeit werden; sie ist nicht logisch-philosophisch zu diskreditieren. Bubers zeitpolitisches Anliegen, durch das seine Interpretation gefiltert wird, drängt somit eine Lektüre von *Furcht und Zittern* in den Hintergrund, welche die kontextgebundene Problemstellung des Texts würdigt: Den Versuch, in einer durch das Denken der Aufklärung geprägten Welt das Existenzrecht des Glaubens jenseits rationalistisch-philosophischer und ethischer Erörterungen zu erweisen. <sup>197</sup>

195 Kaufmann, *From Shakespeare to Existentialism*, S. 179. Für den Hinweis auf die Schriften Kaufmanns danke ich Paul Mendes-Flohr, Chicago, November 2016.

196 Unter diesem Titel erstmals auf Deutsch: Sören Kierkegaard: *Kritik der Gegenwart*. In: Der Brenner 4,2 (Nr. 19 und 20) (1914), S. 815–849; 869–908. Eine gebundene Ausgabe erschien im gleichen Jahr im Brenner-Verlag. Der Text ist eine Übersetzung von Teilen der Schrift *Eine literarische Anzeige* durch Theodor Haecker, existierte also nicht in dieser Form im Dänischen. Haecker übersetzte lediglich »rund 40 der insgesamt 106 Seiten, die der Text in der neuen dänischen Edition *Søren Kierkegaards Skrifter* umfasst« (Thonhauser, *Ein rätselhaftes Zeichen*, S. 91). Haecker verfasste zudem ein ausführliches Nachwort, das die (politische) Relevanz Kierkegaards im Europa der 1910er Jahre unterstreichen sollte. Vgl. zum mentalitätsgeschichtlichen Kontext der Veröffentlichung von *Kritik der Gegenwart* knapp vor dem Ersten Weltkrieg auch Malik, *Receiving Søren Kierkegaard*, S. 378f.

197 Jean Wahl kritisierte Bubers Kierkegaard-Kritik ausführlich und bemühte sich unter anderem nachzuweisen, dass der Moment der Suspension bei Kierkegaard eben nur ein Moment sei, auf dem ein neues ethisches Verhältnis zu Gott und Mitmenschen aufbaue. Wahl, *Martin Buber and the Philosophies of Existence*, hier z. B. S. 485.

## Kritik an der Kritik. Bubers Dialog mit Hugo Bergmann über Kierkegaard und die *akedah*

Auch der Philosoph und Schriftsteller Hugo Bergmann,<sup>198</sup> der vor seiner Emigration im Umfeld der jüdischen Renaissance in Prag tätig war, interessiert sich nicht nur aus einer glaubensphilosophischen, also theoretischen Perspektive für Kierkegaard. Wie Buber stellt er sich die Frage nach Kierkegaards unmittelbarer, auch politischer Relevanz für die Gegenwart und besonders die aktuellen Probleme des Judentums (»a problem that might arise today in Judaism«).<sup>199</sup> Er entwirft in den Siebzigern einen »jüdischen Kierkegaard«, der den Juden eine wichtige Nachricht mitzugeben habe. Während ein jüdischer Hegelianer in einer chaotischen Welt, die in ihrem Individualismus durch religiöse Verirrungen, Anarchie und eine generelle moralische Beliebigkeit geprägt sei, für die Rückkehr zur bindenden Halacha, zum Gesetz also, plädieren würde, fiele die Antwort dieses jüdischen Kierkegaard anders aus:

A Jewish Kierkegaard might reply [...]: »We have tasted freedom and the rights of the individual too much for us to be able now to return to objective law imposed on us from the outside. The subjectivity we have achieved prevents us from doing it. We have no choice, therefore, but to make our way through subjectivity and inwardness toward a new lawfulness with which to govern our lives. In terms of its contents, this law may or may not concur with the Code of Jewish Law; in either case, it will be a law that the individual will adopt at will.«<sup>200</sup>

Die Diagnose der eigenen Gegenwart als krisenhaft erinnert an Bubers Zeilen über die falschen Absoluta, denen die Menschheit verfallen sei. Stehen Bubers Reflexionen nur implizit im Kontext der Situation im jungen Israel, wo lebhaft Debatten um die Validität neuer und alter Werte geführt wurden, wird dieser Bezug bei Berg-

198 Bergmanns Name existiert in verschiedenen Fassungen, die er selber zu bestimmten Zeiten bevorzugt verwendete: Samuel Hugo Bergman(n), auch Hugo Bergman(n) oder, nach der Emigration nach Israel, Schmuël Hugo Bergman(n). Im Fließtext wird jeweils die Schreibung mit Doppel-n gewählt, in den bibliographischen Verweisen wird die Namensschreibung übernommen, unter denen die jeweiligen Publikationen erschienen sind.

199 Samuel Hugo Bergman: *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*. Albany, NY: State University of New York Press, 1991, S. 37.

200 Ebd., S. 37.

mann deutlicher. Die Frage nach der Verbindlichkeit des »Code of Jewish Law« stellte sich natürlich nicht zufällig in diesem Land und zu dieser Zeit mit besonderem Nachdruck. In Israel, einem sich als jüdisch definierendem Staat, gewann die Frage nach der Hoheit der Religion an Dringlichkeit. Dort entwickelte die Idee eines Glaubens, der sich auf die exklusive, die Moral außer Kraft setzende Beziehung eines Einzelnen zu Gott berufen kann, also eine teleologische Suspension des Ethischen affirmiert, eine neue Sprengkraft.

Ob dem jüdischen Gesetz die Zukunft gehört, lässt Bergmann dahingestellt: Bubers messianische Hoffnung auf ein »neue[s] Gewissen des Menschen« findet ihr Echo in der Hoffnung auf eine »neue Gesetzmäßigkeit«, die nicht mit traditionellen moralischen Vorstellungen koinzidieren müsse. Doch Bergmann zitiert Kierkegaard dort anerkennend, wo Buber ihn als gefährlich und beliebig kritisierte – gegen Hegel kann gerade Kierkegaards Subjektivität und Innerlichkeit dem Menschen einen Weg zum neuen Gesetz bahnen, sei dieses nun religiös fundiert oder nicht.

Die explizite Kierkegaard-Rezeption in Israel ist langsamer vorgegangen als die eines anderen Philosophen des 19. Jahrhunderts, Friedrich Nietzsche,<sup>201</sup> der natürlich fast sprichwörtlich mit der Zerschlagung alter und der Schaffung neuer Werte verbunden ist. Die erste vollständige hebräische Übersetzung eines Werks Kierkegaards erschien erst 1986. Bezeichnenderweise handelt es sich um *Furcht und Zittern*,<sup>202</sup> war die *akedah* doch das Thema, das die Rezeption in Israel zuerst befeuerte. Golomb erklärt die anfängliche Zurückhaltung in der israelischen Kierkegaard-Rezeption dadurch, dass Kierkegaards religiös-existenzialphilosophische Ziele in Konflikt mit der zionistischen Säkularisierung des Judentums standen.<sup>203</sup> Mit der Festigung der jüdischen Identität im »jüdischen Staat« ging aber eine entspanntere Haltung gegenüber den Intentionen des Zionismus einher. Kierkegaard wurde damit zunehmend attraktiv für Denker, die den jüdischen Glauben zwar nicht ablegen wollten, sich aber gegen seine Institutionalisierung sowie jede politische Instrumentalisierung

201 Vgl. zum Aufblühen der israelischen Kierkegaard-Forschung die Verweise in Golomb, *Kierkegaard in Zion*, S. 136; Israel: *Kierkegaard's Reception in Fear and Trembling in Jerusalem*, S. 33 f. sowie die Bibliographie auf S. 35–38.

202 Sören Kierkegaard: *Hil Ureada*. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 1986. Mehr zur Übersetzungsgeschichte findet sich bei Golomb, *Kierkegaard in Zion*, S. 130.

203 Golomb, *Kierkegaard in Zion*, S. 130; ders., *Israel: Kierkegaard's Reception in Fear and Trembling in Jerusalem*, S. 25.

des Judentums wehrten – so etwa der Religionsphilosoph Yeshayahu Leibowitz, der gegen eine Mobilisierung der jüdischen Religion als Rechtfertigung für nationalistischen Fanatismus eintrat.<sup>204</sup>

Obwohl diese Argumentation einleuchtet, darf nicht vergessen werden, dass diverse jüdische Interpreten Kierkegaards aus dem europäischen Umfeld, die nach Israel emigrierten, keinen Widerspruch zwischen ihm und dem Zionismus sahen. Vielmehr regte gerade die Lektüre Kierkegaards die kulturzionistischen Bestrebungen Bergmanns und anderer an. Die Erneuerung des jüdischen Volks im eigenen Land wurde im kulturzionistischen Umfeld an eine Erneuerung der authentisch-jüdischen Religiosität gebunden, die in Kierkegaard'schen Begriffen gedacht werden konnte. Darüber hinaus war ein Wissen um Kierkegaards Denken in Israel durch die Präsenz von Intellektuellen wie Buber, Scholem und Bergmann schon vor der Übersetzung seiner Schriften sichergestellt; die Übersetzungsgeschichte kann hier nicht den einzigen Indikator von Kierkegaards Wirkungsmacht bilden. Gerade Bubers Verständnis von Kierkegaard war ungemein prägend für viele israelische Intellektuelle, da er sich über ihn nicht nur in diversen eigenen Abhandlungen äußerte, sondern auch in den Vorlesungen, die er an der Hebräischen Universität in Jerusalem hielt.

Eine Antwort auf Buber im engeren Sinn stellen Bergmanns Betrachtungen über Kierkegaard dar, präsentiert ebenfalls in universitären Vorlesungen und schriftlich und in Übersetzung zugänglich in *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*, einem groß angelegten Entwurf der Philosophiegeschichte als schrittweise Entdeckung und Ausformulierung der Dialogizität der menschlichen Existenz.<sup>205</sup> Buber und Bergmann gelten als Gründer der israelischen Philosophietradition und besaßen beide viele Anhänger. Dadurch hatten die konträren Kierkegaard-Bilder, die sie entwarfen, sowie ihre gegensätzlichen Antworten auf die Frage nach einer Vereinbarkeit der teleologischen Suspension des Ethischen mit dem Judentum in Israel einen enormen Einfluss, der sich bis in die jüngste Vergangenheit nachweisen lässt.<sup>206</sup>

204 Golomb, Kierkegaard in Zion, S. 136f., Fn 7.

205 Bergmann schrieb *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber* im Kontext der Herausgabe der hebräischen Übersetzung der Schriften Bubers, zu denen er eine Einleitung beisteuerte. Vgl. Samuel Hugo Bergman: *Tagebücher und Briefe*. Königstein/Ts.: Athenäum Verlag, 1985, Bd. 2, S. 194f. Die hebräische Originalausgabe erschien 1974: Shmuel Hugo Bergmann: *Haphilosophia Hadialogit Mekierkegaard ad Buber*. Jerusalem: Bialik, 1974.

206 Vgl. die Verweise auf hebräische Literatur in Golomb, Kierkegaard in Zion, S. 137, Fn 21.

Bergmann, 1883 in Prag geboren, rezipierte Kierkegaard schon vor seiner Auswanderung nach Israel, also genau in dem Prager jüdischen Umfeld, in dem auch Kafka und Brod tätig waren. Bereits 1918 kann er in seinen Tagebüchern ganz selbstverständlich »Gespräch[e] über Kierkegaard« mit dem Publizisten und Zionisten »Robert« Weltsch [Cousin von Felix Weltsch, Anm. d. Verf.] erwähnen.<sup>207</sup> Kierkegaard scheint den jungen Bergmann besonders während seines Kriegsdienstes intensiv beschäftigt zu haben, wobei er immer wieder in einem spezifisch jüdischen Kontext über ihn reflektierte. Bei seiner Kierkegaard-Lektüre schenkte er Stellen eine besondere Aufmerksamkeit, an denen der Philosoph sich über das Judentum äußert. So notiert er beispielsweise: »Kierkegaard: Über die Juden. ›Es war ein Volk, das verstand sich wohl auf das Göttliche« (VI/27)«. <sup>208</sup> Kierkegaard selber ist für Bergmann zuerst vor allem ein vorzüglicher Christ. Sein idealisiertes Bild eines kompromisslosen Christentums, mit dem es sich nicht »Kokettieren« lasse, ist durch Kierkegaard geprägt, dessen radikales Glaubensverständnis er auch für das Judentum fruchtbar machen wollte.<sup>209</sup> Über die Bedeutung des Glaubens an den Messias im Judentum reflektiert Bergmann am 9. Januar 1918: »Daß dies [scil. der kompromisslose Glaube an den Messias] nicht leicht ist, daß dieser Verzicht auf den Erfolg in dieser Welt etwas furchtbares ist, daß der Glaube tatsächlich Glaube ans Absurde ist, das hat mir zutiefst Kierkegaards *Furcht und Zittern* klargemacht.«<sup>210</sup> Die Affinität zum Glauben »ans Absurde« ließ Bergmann sein Leben lang nicht los. In *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber* und also in seinen Philosophievorlesungen plädierte er denn auch gegen Buber für ein Kierkegaard'sches Verständnis der *akedah*.

Anders als Buber widmet sich Bergmann in seiner Analyse den verschiedenen Variationen der Abraham-Geschichte, die am Anfang von *Furcht und Zittern* stehen, betont also die Multiplizität und -perspektivität des Narrativs, die für Kierkegaard so bezeichnend ist. Er unterstreicht, dass Kierkegaard sich dort besonders für Isaaks Reaktion auf die Opferung und die Beziehung zwischen Vater und Sohn interessiere. Damit rückt er Kierkegaards Deutung implizit in die Nähe verschiedener jüdischer Abraham-Narrative, in denen eben die Bindung des Sohnes zentral ist, wie schon im Ausdruck *akedah* angezeigt. Doch trotz der Sensibilität für den literarischen

207 Bergman, Tagebücher und Briefe, Bd. I, S. 106.

208 Ebd., S. 335.

209 Ebd., S. 105.

210 Ebd.

Charakter des Texts wird die pseudonyme Diskussion sogleich auf Kierkegaard und sein Leben bezogen. Die Variationen des namenlosen Manns verrieten Kierkegaards eigene Ratlosigkeit: »The diverse ways of retelling the story bear witness to *Kierkegaard's* struggle, to the difficulty he had understanding the father and the son.«<sup>211</sup> In dieser Hinsicht wieder ähnlich wie Buber reduziert Bergmann *Furcht und Zittern* sofort auf die Verhandlung eines biographischen Problems – sich selber habe Kierkegaard im leidenden Abraham gesehen, der die Last göttlicher Auserwähltheit zu tragen habe, »and Regine, whom he had sacrificed because of an order from above, in the image of Isaac«.<sup>212</sup> Der biographistische Kurzschluss unterläuft Bergman allerdings nicht einfach, ganz im Gegenteil, er wählt diesen Zugang zum philosophischen Œuvre eines Autors sehr bewusst. Im Tagebuch hält er fest, dass die »Biographie des Philosophen [...] zu seiner Philosophie« gehöre, und zwar besonders im »Existenzialismus«, zu dessen Vertretern er Kierkegaard zählt.<sup>213</sup>

Bergmann interessiert sich sowohl im Tagebuch als auch in *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber* für verschiedene philosophische Kategorien Kierkegaards, die er jeweils nach ihrer Relevanz für den jüdischen Glauben befragt. Im Fall Abrahams zieht er die Kierkegaard'sche Wiederholung zur Analyse hinzu. Er wendet sie auf Kierkegaards Abraham- und Hiob-Narrative an. In der *Wiederholung* hofft ein junger Mann auf eine ›Wiederholung‹ in seinem eigenen Leben und illustriert die Möglichkeit einer solchen durch Hiob, der alles doppelt zurückerhalten habe. Da ausgerechnet diese alttestamentliche Figur bemüht wird, lässt sich die Wiederholung in der nach ihr benannten Schrift als potenziell jüdische und nicht nur als christliche Kategorie verstehen. Bergmanns Deutung steht in der Tradition, die Doppelbewegung des Glaubens als Darstellung einer wahren Wiederholung zu lesen: Denn was Abraham durch die Doppelbewegung<sup>214</sup> wiedergewinne, sei nicht die ›Realität‹ oder die Welt

211 Bergman, *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*, S. 78; Hervorhebung der Verfasserin.

212 Ebd., S. 80.

213 Bergman, *Tagebücher und Briefe*, Bd. 2, S. 90.

214 Aus einer jüdischen Perspektive hat der deutsche Rabbiner und Begründer der Neo-Orthodoxie Samson Raphael Hirsch eine Art Doppelbewegung Abrahams beschrieben; der Glaubensvater gäbe alles auf, um alles wiederzugewinnen. Diese Übereinstimmung ist wohl eher eine Koinzidenz, als dass sie auf Hirschs Kenntnis Kierkegaards zurückzuführen wäre. Vgl. Roland Tasch: *Samson Raphael Hirsch: Jüdische Erfahrungswelten im historischen Kontext*. Berlin: De Gruyter, 2011, S. 326.

im banalen Wortsinn.<sup>215</sup> Vielmehr kehre er nach der verhinderten Opferung verändert zu Sara zurück. Auf die unendliche Resignation folge also die Wiederholung, in der das von Gott Geschenkte wieder ergriffen werde und von nun an immer in neuem Licht erscheine. Dies sei dem Vertrauen verwandt, das das Judentum in die Welt als Geschenk Gottes setze – die es jedoch in jedem Moment zugleich im Glauben transzendiere. Im jüdischen Tischgebet manifestiere sich ein Bewusstsein davon, dass die Welt immer nur durch ein göttliches Wunder existiere, also nicht selbstverständlich da sei,<sup>216</sup> sondern jeden Augenblick sozusagen neu geboren werde und in neuem Licht erscheine. Bergmann bringt sein jüdisches Verständnis der *Wiederholung* auf den Punkt, wenn er den Glauben, vor allem den jüdischen Glauben, ganz grundlegend als Wiederholung im Kierkegaard'schen Sinn begrift, als Wiedergeburt nämlich: »Repetition means a constant renewal of life. In repetition a person is born anew after he has grown old. He enters a new and direct relationship with his creator.«<sup>217</sup> Eine derartige Bestimmung eines ›authentischen‹ Glaubens schließt an die Debatten aus dem Umfeld des Kulturzionismus und der ›jüdischen Renaissance‹ an.

Bergmann hebt Kierkegaards dialogisches Denken genau wie Buber positiv von der ›monologischen‹ Philosophie Max Stirners ab,<sup>218</sup> erachtet die Gottesbeziehung bei Kierkegaard aber ebenso als primär und dem Weltbezug übergeordnet. Ihrem dialogischen Gegenstück, der Beziehung des Einzelnen zu anderen Menschen, habe Kierkegaard ungleich weniger Aufmerksamkeit geschenkt.<sup>219</sup> Gleichzeitig wird jedoch angedeutet, dass Bergmann meint, Buber sei mit seiner Kritik an Kierkegaards Akosmismus viel zu weit gegangen, denn »Kierkegaard [...] does not preach any form of asceticism.«<sup>220</sup> Er behandelt ausführlich Kierkegaards Kritik an der monastischen Lebensweise, die Buber fälschlicherweise mit Kierkegaards ›Akosmismus‹ verglich:<sup>221</sup> Der Rückzug ins Kloster sei nach Kierkegaard Ausdruck des Scheiterns daran, eine absolute Beziehung zum

215 Bergman, *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*, S. 98.

216 Ebd., S. 99.

217 Ebd.

218 Vgl. ebd., S. 149f.

219 Vgl. ebd., S. 101.

220 Ebd., S. 136.

221 Kierkegaards »Einsamkeit« und »Lossagung [...] von der Frau und [...] von der Welt« wird etwa in der *Frage an den Einzelnen* als sogar noch ausgeprägter als die eines »Mönchs« begriffen; Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, S. 199.

Absoluten *in dieser Welt* zu unterhalten.<sup>222</sup> Bergmann unterstreicht also, dass sich die Relationalität, die Buber bei Kierkegaard nur in der Gottesbeziehung verwirklicht sah, auf die Mitmenschen ausdehne – damit ehrt er Kierkegaard in seiner Geschichte der Dialogphilosophie vollumfänglich als ersten Philosophen, dessen Denken im modernen, zweifachen Sinn dialogisch strukturiert war.

Bergmann verfährt in seiner Analyse der Kierkegaard'schen Texte relativ differenziert. Anders als Buber betont er das zeitgebundene Ziel seines philosophischen Unternehmens. Kierkegaard habe zu zeigen versucht, dass der Glaube der Philosophie nicht unterlegen sei, sondern einen eigenen, höchst berechtigten Existenzmodus darstelle.<sup>223</sup> Dieses Ziel würdigt Bergmann und nimmt Kierkegaard gegen den Angriff Bubers in Schutz, der ja einerseits vor der Gefahr einer teleologischen Suspension des Ethischen als amoralischer Anarchie warnte und andererseits betonte, dass Kierkegaard den Ursprung des Befehls an Abraham nicht problematisiere:

[Kierkegaard] certainly does not want to open the door to a form of anarchy in which everyone considers himself an exception and follows his own impulse. The danger is that man will substitute the voice of Satan for the voice of God, for who can assure Abraham that God himself is demanding that he sacrifice his son?<sup>224</sup>

Kierkegaard habe also sehr wohl die Gefahr identifiziert, die darin liege, dass Abraham die Stimme Satans fälschlicherweise für die Gottes halten könne. Und dieses Moment des Zweifels bestimmt Bergmann im Textzusammenhang implizit als ein urjüdisches: Er zitiert zur Illustration von Abrahams Unsicherheit, die er bei Kierkegaard eingefangen sieht, eine Midrasch-Passage, in der der ›Vater des Glaubens‹ sich angstvoll fragt, ob der Befehl des Opfers von Gott oder vom Teufel stammt. Überhaupt zieht Bergmann zur Illustration von Kierkegaards Gedankengängen stets alttestamentliche oder andere jüdische Quellen hinzu, während Kierkegaards eigene zahlreiche Verweise auf das Neue Testament und die christliche Tradition ausgespart bleiben.

222 Bergman, *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*, S. 136; vgl. für Kierkegaards Kritik an der mönchischen Lebensweise z.B. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift II, S. 98–102 (der ganze Teil zur ›Klosterbewegung‹ geht bis S. 111).

223 Bergman, *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*, S. 83.

224 Ebd., S. 83f.

Das Rätsel der Geschichte Abrahams wie Buber beiseitezurückweisen, indem der Glaube als im Großen und Ganzen identisch mit der allgemeinen Moral verstanden wird, ist für Bergmann inakzeptabel. Eine solche ›Zähmung‹ der Religion blende das Dilemma aus, in dem Abraham sich befinde. Stattdessen müsse das Erzählte ernst genommen werden: Abraham erhielt einen Befehl Gottes und musste sich mit dessen scheinbarer Absurdität, ja Amoralität auseinandersetzen. Bergmann betont, dass der Einzelne in einer solchen Grenzsituation verantwortlich handeln und sich sofort Rechenschaft darüber ablegen müsse, ob der Befehl wirklich von Gott stammt. Und diese persönliche Verantwortlichkeit sei das Kernstück der Bestimmung Abrahams als Ritter des Glaubens, der in Furcht und Zittern lebt. Somit entzieht Bergmann der Buber'schen Kritik den Boden und bestimmt Kierkegaards Deutung der *akedah* gleichzeitig als mit der jüdischen Tradition vereinbar.<sup>225</sup>

So eindeutig sich die Sachlage in *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber* präsentiert, zeigt sich in den Tagebüchern des älteren Bergmann doch ein innerer Kampf mit der teleologischen Suspension des Ethischen. Im Jahr 1961 reflektiert Bergmann »[b]ei Nacht« anscheinend mit ähnlichem Unbehagen wie Buber über die Gefahr einer Suspension: »Wir wissen in unserer Zeit, daß viele sich auf Gott berufen, um Dinge zu tun, die die Ethik nicht billigt, die das gesamte Zusammenleben der Menschen gefährden.«<sup>226</sup> Bergmann, der wie Buber, Scholem, Simon, Robert Weltsch und viele andere Mitglied der zionistisch-pazifistischen Bewegung *Brit Schalom* war, die ein gerechtes Zusammenleben von Arabern und Juden in Palästina/Israel zum Ziel hatte, reflektiert über dieses Problem sicher nicht zufällig in einer Zeit zunehmender Spannungen zwischen Juden und Muslimen. Eine Kluft tut sich auf zwischen dem Ritter, der fühlt, dass er einen Befehl Gottes erhalten hat, und den »Außenstehenden, die ›Gottes Befehl‹ nicht gehört haben«: »Von ihnen aus gesehen ist Abraham verloren.«<sup>227</sup> Nach Bergmann handelt es sich hier um ein Dilemma:

225 Obwohl Bergmann an anderer Stelle davon schreibt, dass Kierkegaards »paradoxical approach to faith« »[o]n the whole« »alien to Judaism« sei, sprechen seine konkreten Argumente damit eine andere Sprache (ebd., S. 98). Daniel Herskowitz danke ich für den Hinweis auf folgende hebräische Quelle, in der Bergmann ebenfalls die Unterschiede zwischen Kierkegaard und dem Judentum betont: Shmuel Hugo Bergmann: *Hogim U'Maaminim*. Tel Aviv: Devir, 1959, S. 111–137.

226 Bergmann, Tagebücher und Briefe, Bd. 2, S. 400f.

227 Ebd., S. 401; Hervorhebung im Original.

Es ist das Furchtbare, daß hier einander zwei Instanzen gegenüberstehen, die – jede für ihre Partei – von absoluter Heiligkeit sind. Eine Entscheidung kann hier wirklich nur Gott treffen und nicht der Mensch.<sup>228</sup>

Bergmann anerkennt an dieser Stelle also sowohl die objektive Ethik als auch das subjektive religiöse »Gefühl«<sup>229</sup> als heilige Instanzen. Schon 1941 wird im Tagebuch ersichtlich, dass er in seinem Verständnis der *akedah* und ihrer Kierkegaard'schen Interpretation nach einem »Mittelweg« sucht »zwischen Gottes vollständiger Indifferenz gegenüber unserer Sittlichkeit und der Identifizierung von Gott und unserer Sittlichkeit«.<sup>230</sup> Er fragt: »Obwohl Gott über unserer Sittlichkeit steht, müssen wir doch vertrauen, daß unser Gewissen ein Teil des Göttlichen ist?«<sup>231</sup> Im Jahr 1961 scheint sich die Frage für Bergmann nicht geklärt zu haben – durch die Delegierung der Entscheidung an Gott wird jede Diskussion »von außen her« verunmöglichlicht.<sup>232</sup> Gott muss dem ihm vertrauenden Menschen zuletzt ein Rätsel bleiben. Bergmann steht also hier, im Tagebuch, in der dritten von Jacobs identifizierten Tradition der jüdischen *akedah*-Deutungen (vgl. Kap. 2.1.2), der Tradition also, welche die unethische Natur des göttlichen Gebotes anzuerkennen sucht, ohne die Ethik dabei ganz preiszugeben. Doch sein Zugriff präsentiert sich weniger versöhnlich als der Ernst Simons, der bei Jacobs als Paradebeispiel eines solchen »Mittelweg[s]« fungiert.<sup>233</sup> Simon will sowohl Gottes Übermacht und Freiheit als auch die Validität der menschlichen Moral anerkannt haben; Bergmann sieht, wie Kierkegaard, die Notwendigkeit einer »Entscheidung«, die aber nicht durch den Menschen getroffen werden kann. Ein rätselhafter Gott ist als Einziger befugt, über die Angemessenheit von Abrahams Handeln zu urteilen: »Muß also der Mensch, der im Bereich der Ethik steht, *bestreiten*, daß Abraham von Gott den Befehl erhielt? [...] Aber dieses Bestreiten hat keinen Sinn.«<sup>234</sup>

228 Ebd.

229 Ebd.

230 Ebd., Bd. 1, S. 569.

231 Ebd., S. 570.

232 Ebd., Bd. 2, S. 401; Hervorhebung im Original.

233 Jacobs, *The Problem of the Akedah in Jewish Thought*, S. 8.

234 Bergman, *Tagebücher und Briefe*, Bd. 2, S. 401.

*Der Glaube und die Grenzen der Vernunft*  
*Lev Shestovs irrationalistische Kierkegaard-Lektüre*

Zielen die jüdischen Bestimmungen Abrahams, die bis jetzt zur Sprache kamen, mehrheitlich auf eine Abmilderung des kompromisslosen ›Ritters des Glaubens‹ oder signalisieren zumindest ein Unwohlsein mit der teleologischen Suspension des Ethischen, hat ein weiterer Freund und Kritiker Bubers eine radikal andere Perspektive eingenommen. Der russische Religionsphilosoph Lev Shestov (geboren als Yehuda Leyb Schwarzmann) wirft Kierkegaard vor, die Suspension zu wenig konsequent zu denken.<sup>235</sup> Shestovs idiosynkratische Reflexionen über Kierkegaard wurden teilweise in der Korrespondenz zwischen ihm und Buber und auf Basis der deutschen Übersetzungen entwickelt. Mit Shestov und Buber steht ein weiterer Dialog im Zentrum – dieses Mal handelt es sich aber nicht um einen jüdisch-christlichen Dialog, wie im Fall Rosenzweigs und Rosenstocks, oder um einen Dialog zwischen zwei gläubigen Juden, wie im Fall Bergmanns und Bubers. Stattdessen wird ein Dialog zwischen einem gläubigen Juden – Buber – und einem Glaubensphilosophen, der sich nicht explizit zum Judentum bekannte, einer Analyse unterzogen. Shestovs Denken zeigt auf exemplarische Weise, wie Kierkegaard ›entchristianisiert‹, also seines spezifischen konfessionellen Hintergrunds entbunden werden konnte; ähnliche Argumentationsstrukturen verwendeten auch Buber selber oder Gershom Scholem. Shestov allerdings ist nicht daran interessiert, Kierkegaard gleichzeitig an eine spezifisch jüdische Glaubensweise anzunähern. Seine Kierkegaard-Lektüren waren vielmehr ein Ausgangspunkt für diverse existenzialistische Deutungen im französischsprachigen Umfeld, deren areligiöse Varianten von Sartre und Camus weltweite Bekanntheit erlangten.

Am 13. Februar 1866 in eine jüdische Kiewer Familie geboren, studierte Shestov Recht und Mathematik in Moskau und Kiew. Ab 1898 veröffentlichte er philosophische Artikel und verkehrte er in einem Kreis russischer Künstler und Intellektueller, der sich um Nikolai

235 Auf diese Ausnahmestellung Shestovs in der Kierkegaard-Kritik hat Pattison hingewiesen. George Pattison: *Vox Clamantis in Deserto. Shestov's Jewish Reading of Kierkegaard*. In: *Lev Shestov Journal* 13–14 (2014), S. 35–48, hier S. 35. Teile des folgenden Unterkapitels sind in den Aufsatz eingeflossen: Joanna Nowotny: »[T]he Jewish philosopher *par excellence!*« *Lev Shestov, Martin Buber and the Jewish Reception of Sören Kierkegaard*. In: *Lev Shestov Journal* 13–14 (2014), S. 15–34.

Berdyajev, Sergei Diaghilev, Dmitri Merezhkovsky und andere gebildet hatte. Eine erste Schrift nahm sich Shakespeare und Georg Brandes an (*Šekspir i ego kritik Brandes*, 1898), dessen Kierkegaard-Studien Shestov zu der Zeit allerdings wohl noch nicht näher bekannt waren. Sein erstes philosophisches Großwerk, dem in schneller Folge mehrere weitere Publikationen folgten, widmete sich dem Begriff des Guten bei Tolstoj und Nietzsche (*Dobro v učenii gr. Tolstogo i F. Niše [filosofiâ i propoved]*, 1900). 1905 verfasste er *All Things Are Possible or, The Apotheosis of Groundlessness* (Titel der englischen, autorisierten Übersetzung)<sup>236</sup> in einem aphoristischen Stil, der an Nietzsche angelehnt war. Die Themen, um die das Werk kreist, wie der Glaube des Individuums, die Rationalität und die Wissenschaft, beschäftigten ihn bis an sein Lebensende. Schon in diesem Text entwarf Shestov eine Kritik an einer ›westlich‹ konnotierten Vernunft,<sup>237</sup> die nicht zuletzt an Schopenhauers Rationalismus-Kritik erinnert. Diese war, wiederum über Nietzsche vermittelt, um die Jahrhundertwende äußerst populär und inspirierte zahlreiche Philosophen, Essayisten und Schriftsteller, die den ›Untergang des Abendlands‹ einer aufklärerisch-kalten Vernunft zuschrieben und ihm durch oftmals mystisch inspirierte Einheitsphilosophien entgegenzutreten suchten. Das Werk war umstritten; auch einige von Shestovs nächsten Freunden sahen in ihm ein Plädoyer für den Nihilismus. Die Kontroversen um Shestovs Schriften setzten sich fort, als er – nach zwei Jahren in Freiburg, 1908–1910, und einem Aufenthalt in der Schweiz, 1910–1915 – im Jahr 1921 nach Frankreich emigrierte. In Paris scharte Shestov, der regelmäßig in Philosophie-Journalen publizierte und ab 1925 an der Sorbonne unterrichtete, schnell eine Gruppe Anhänger um sich, zu denen unter anderem der junge Georges Bataille gehörte. Shestovs Einfluss auf das intellektuelle Klima in Paris war immens. Um nur ein Beispiel zu nennen: Über seine (in diesem Fall sehr kritischen) Schriften wurde Edmund Husserl und mit ihm die Phänomenologie als neue philosophische Disziplin überhaupt erst in Frankreich etabliert.<sup>238</sup>

236 Literarische Übersetzung von Samuel Solomonovich Kotliansky: Lev Shestov: *All Things are Possible*. Translated by S.S.Kotliansky. New York: R.M.McBride, 1920. Eine deutsche Übersetzung erschien erstmals 2015: Lev Šestov: *Apotheose der Grundlosigkeit und andere Schriften*. Berlin: Matthes & Seitz, 2015.

237 Vgl. zur Kritik am Paradigma des Wissens z.B. Shestov, *All Things Are Possible*, S. 68f.

238 Siehe Shestov, Lev [Léon Chestov]: *Memento mori*. In: *Revue philosophique* 101-102 (1926), S. 5–62; Shestov, Lev [Léon Chestov]: *Qu'est-ce que la vérité?*

Kierkegaard blieb in Frankreich auch während der Hochphase der deutschsprachigen Rezeption relativ lange eher unbekannt.<sup>239</sup> Die erste vollständige Übersetzung eines seiner Werke erschien erst im Jahr 1932 (*Die Krankheit zum Tode*, übersetzt als *Traité du désespoir* von Jean Gâteau und Knud Ferlov). Um 1930, in den *années sombres*, den Jahren ökonomischer, sozialer und politischer Krisen also,<sup>240</sup> nahm das Interesse an Kierkegaard plötzlich enorm zu; wie erwähnt gelten Shestov und der Bergson-Schüler Jean Wahl als die zwei wichtigsten Vermittler seines Denkens in Frankreich. Während Wahl beispielsweise in seinen *Études Kierkegaardiennes* (1938) Kierkegaard als akademischen Philosophen zu etablieren suchte und eine säkularisierte Auslegung seines Denkens skizzierte,<sup>241</sup> präsentierte Shestov ihn in verschiedenen Texten, allen voran in *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (1936), als Vordenker einer Art Irrationalismus oder ›Kritik der Vernunft‹ und großen Apologeten des Glaubens. Mit dem konträren Kierkegaard-Bild, das sie vermittelten, ebneten Shestov und Wahl den Weg für seine Rezeption im französischen Existenzialismus, der, überspitzt gesagt, als eine Art ›Neukierkegaardismus‹<sup>242</sup> an die Stelle des zuvor höchst modischen Neukantianismus trat. Noch Levinas, der in den Dreißigern über Shestov schrieb und Wahl zu seinen engsten Freunden zählte, sowie Derrida waren durch diese frühe französischsprachige Rezeption geprägt.

Sowohl Wahl als auch Shestov standen unter dem Einfluss der deutschsprachigen Kierkegaard-Rezeption. Shestov schreibt:

Kierkegaard est passé à côté de la Russie; il ne m'est jamais arrivé d'entendre citer ne fût-ce que son nom dans nos milieux philosophiques ou littéraires. J'ai honte de l'avouer, mais c'est ainsi: il y a quelques années je ne savais rien de Kierkegaard. En France, où

In: *Revue philosophique* 103–104 (1927), S. 36–74. Trotz ihrer Gegnerschaft in philosophischen Fragen verband Shestov und Husserl in den letzten Jahren ihres Lebens eine Freundschaft.

239 Vgl. Moyn, *Transcendence, Morality, and History*; Samuel Moyn: *Origins of the Other. Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005.

240 Vgl. zu diesem Kontext das Zitat von Viallaneix, zitiert bei Moyn, *Transcendence, Morality, and History*, S. 26, und die kurze Analyse ebd.

241 Vgl. zu Wahl Cavallazzi Sánchez und Palavicini Sánchez, Jean Wahl: *Philosophies of Existence and the Introduction of Kierkegaard in the Non-Germanic World*.

242 Moyn, *Transcendence, Morality, and History*, S. 28.

l'on s'est mis à le traduire tout récemment, il est encore peu connu. Par contre, son influence est immense en Allemagne et dans les pays scandinaves.<sup>243</sup>

In seinen eigenen Worten hört Shestov zuerst von Kierkegaard, als er im April und Mai 1928 Buber in Frankfurt besucht, wo ›alle‹ über Kierkegaard sprachen und Shestov zugeben musste, ihn nicht zu kennen.<sup>244</sup> Im November 1928 gab ein Besuch bei Husserl in Freiburg, in dessen Verlauf Shestov auch mit Heidegger zusammentraf, den Ausschlag zu seiner eigenen Beschäftigung mit Kierkegaard, da Husserl ihm ans Herz legte, sich in Kierkegaards Schriften zu vertiefen.<sup>245</sup> Bei der allerersten Lektüre war Shestov enttäuscht von dem, was er in Kierkegaard fand oder besser nicht fand – an seinen Schwager Herman Lovtzki schrieb er, er könne in Kierkegaard ›keine Philosophie‹ finden und hielt, anders als Buber, Nietzsche für viel wichtiger.<sup>246</sup> Doch Shestov revidierte sein Urteil umgehend und bemerkte, dass das Jahr seiner Begegnung mit Kierkegaard ein persönlich und intellektuell sehr schwieriges gewesen sei.<sup>247</sup> Schon um 1930 studierte er konzentriert die deutschen Übersetzungen der Werke Kierkegaards,<sup>248</sup> wohl vor allem in Form der *Gesammelten*

243 Shestov, Lev [Léon Chestov]: *Kierkegaard et la philosophie existentielle*. Paris: Vrin, 2006, S. 35. Anna Makolkina argumentierte, dass es allerdings unwahrscheinlich sei, dass Shestov vor dieser Begegnung tatsächlich ›nichts‹ von Kierkegaard gewusst habe, da eine frühe russische Rezeption existierte. Anna Makolkina: *Russian, Stalinist and Soviet Re-Readings of Kierkegaard: Lev Shestov and Piama Gaidenko*. In: Canadian Slavonic Papers/Revue Canadienne des Slavistes 44,1/2 (2002), S. 79–96. Ob Shestov mit ihr tatsächlich nicht vertraut war oder ob er sich bewusst als russischer Entdecker Kierkegaards stilisieren wollte, bleibt unklar. Vgl. für mehr Informationen zur Rezeptionsgeschichte Kierkegaards in Russland Darya Loungina: *Russia: Kierkegaard's Reception through Tsarism, Communism, and Liberation*. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard's International Reception. Tome II: Southern, Central and Eastern Europe*. 3 Bde. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources 8). Aldershot: Ashgate, 2009, S. 247–284; Shestov wird auf S. 258–263 diskutiert.

244 Zitiert bei Nathalie Baranoff-Chestov: *Vie de Léon Chestov*. 2 Bde. Paris: Éditions de la Différence, 1993, Bd. 2, S. 15.

245 Shestov beschreibt den Besuch und seine Diskussionen mit Heidegger in Lev Shestov: *Spéculation et révélation*. Übersetzt von Luneau, Sylvie. Lausanne: L'Age d'homme, 1982, S. 207; vgl. auch Baranoff-Chestov, *Vie de Léon Chestov*, Bd. 2, S. 24f.

246 Baranoff-Chestov, *Vie de Léon Chestov*, Bd. 2, S. 28, 36.

247 Ebd., S. 89, 102.

248 Michael Finkenthal: *Lev Shestov. Existential Philosopher and Religious Thinker*. Bern [et al.]: Peter Lang, 2010, S. 177, Anm. 35; Pattison, Lev Shestov: Kierkegaard in the Ox of Phalaris, S. 357.

*Werke*, die ja zwischen 1909 und 1922 bei Diederichs erschienen und auch für viele Rezipienten außerhalb Deutschlands lange die primäre und umfassendste Quelle zu Kierkegaard blieben. Die passionierten Studien waren höchst produktiv. Aus ihnen folgten Vorlesungen an der Sorbonne und vor der *Russischen Gesellschaft für Religion und Philosophie*, eine Radiosendung,<sup>249</sup> ein Kierkegaard-Essay, der später Teil seines Großwerks *Athènes et Jérusalem* (1938) wurde, und der Vortrag *Kierkegaard et Dostoewsky*, der darauf als Einleitung des exklusiv Kierkegaard gewidmeten Buchs diente, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*.

Besonders attraktiv für Shestov war das, was er als Kierkegaards Kritik am Rationalismus und sein Plädoyer für eine andere, religiöse Seins- und Verstehensweise las. Tatsächlich finden sich bei Kierkegaard ja Passagen, die eine solche Deutung befördern: In der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* zum Beispiel formuliert er unter dem Pseudonym Johannes Climacus, dass das Christentum »das Dialektische« fordere, »daß das Individuum zugleich sein Denken wage, daß es wage gegen den Verstand zu glauben«.<sup>250</sup> Besonders die teleologische Suspension des Ethischen als Anerkennung der unendlichen Potenz Gottes, die sich dem menschlichen Verstand entzieht und auf Seinsmodi außerhalb der Logik und Moral verweist,<sup>251</sup> trieb Shestov in verschiedenen Schriften um. Die ganze Zeit über blieb er in Kontakt mit Buber, den er als Verbündeten in seiner ›Opposition gegen den modernen Rationalismus und Säkularismus‹ sah,<sup>252</sup> einer Opposition, die beide Denker zu einer Wiederentdeckung des biblischen Erbes führte.

249 Lev Shestov: *Kierkegaard, philosophe religieux*. Série de cinq conférences diffusées sur Radio-Paris entre le 21 octobre et le 25 novembre 1937; texte publié dans les Cahiers de Radio-Paris, n° 12, 15 décembre 1937 ([http://bibliotheque-russe-et-slave.com/Livres/Chestov\\_-\\_Kierkegaard,\\_philosophe\\_religieux.htm](http://bibliotheque-russe-et-slave.com/Livres/Chestov_-_Kierkegaard,_philosophe_religieux.htm)).

250 Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 120.

251 Die Kollision von Glauben und Reflexion behandelt Kierkegaard ausführlich in einem Tagebucheintrag aus dem Jahr 1851. Abraham ist dort »des Glaubens Vater«, da er während und nach seiner Prüfung »im Glauben« geblieben sei, »weit von der Grenze entfernt, [...] wo der Glaube in Reflexion verschwindet« (Kierkegaard, *Die Tagebücher* [übers. und hg. von Gerdes], Bd. 5, S. 32f.).

252 Michaela Willeke: *Breathing Biblical Air. An Introduction to Lev Shestov and Martin Buber*. In: Lev Shestov Journal 7 (2007), S. 44–55, hier S. 51.

## Buber, Shestov und *Die Kreatur* als Organ des interreligiösen Dialogs

Buber und Shestov hatten zuerst aus Anlass eines Artikels über Spinoza brieflichen Kontakt, den Shestov 1928 zum zweiten Jahrgang der Zeitschrift *Die Kreatur* beisteuerte. *Die Kreatur*, herausgegeben von Buber, dem Katholiken Joseph Wittig und dem Protestanten Viktor von Weizsäcker, war ein Organ des interreligiösen Dialogs, das aus einer Initiative Bubers und Rosenzweigs entstand.<sup>253</sup> Ziel war es, katholische, protestantische und jüdische Perspektiven auf aktuelle politische, soziale und philosophische Fragestellungen unter einem Banner zu vereinen.<sup>254</sup> Im Titel der Zeitschrift kommt eines ihrer Hauptanliegen zum Ausdruck: Indem der Begriff der ›Kreatur‹, unter den die Herausgeber auch Natur und Tierwelt fassten, einen kreativen Schöpfer impliziert, wird »alle[s] Erschaffene[]«, die Natur oder die »Welt« überhaupt aufgewertet.<sup>255</sup> Anstatt ausdrücklich »Theologie« zu treiben, sollte die »Zeitschrift [...] von der Welt – von allen Wesen, von allen Dingen, von allen Begebenheiten dieser gegenwärtigen Welt – so reden, daß ihre Geschöpflichkeit erkennbar wird.«<sup>256</sup> Die Vierteljahrsschrift wurde von 1926–1930 bei Lambert Schneider in Berlin publiziert. Rosenzweig und Rosenstock gehörten ebenso zu den Beiträgern wie Berdyaev, mit dem Shestov eine enge Freundschaft verband,<sup>257</sup> oder Walter Benjamin.

In der *Kreatur* wurde immer wieder die Frage aufgeworfen, die im

253 In einem Brief an Rosenstock vom 20. Juli 1925 schildert Rosenzweig die Vorgeschichte der Gründung von *Die Kreatur*; Rosenzweig, Briefe und Tagebücher, Bd. 2, S. 1053f. Vgl. zu Rosenzweigs Rolle bei der Gründung auch Brief an Rosenstock, 10. Juli 1925; ebd., S. 1051.

254 Das Konzept der Zeitschrift basierte anscheinend auf einem Plan des protestantischen Theologen Florens Christian Rang. Martin Buber/Joseph Wittig/Viktor von Weizsäcker: [Vorwort] *Die Kreatur. Eine Zeitschrift*. In: *Die Kreatur* 1,1 (1926–1927), S. 1–2, hier S. 1. Vgl. zur Vorgeschichte und zu Meinungsverschiedenheiten zwischen Buber, Rosenzweig und anderen, was die religiöse Ausrichtung der möglichen Herausgeber anbelangt, auch Udo Benzenhöfer: *Der Arztphilosoph Viktor von Weizsäcker. Leben und Werk im Überblick*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, S. 72–76. Vgl. zum »Kreis« um *Die Kreatur* allgemein auch Schaefer, Martin Buber, S. 91–98.

255 Buber, Wittig, Weizsäcker, [Vorwort], S. 2.

256 Ebd.

257 Zu dieser engen, aber in philosophischen Fragen kontroversen Freundschaft vgl. Finkenthal, Lev Shestov, S. 89.

Zentrum von Shestovs Schaffen stand: Sind der Glaube und die Wissenschaft oder Rationalität vereinbar?<sup>258</sup> Auch wurden diverse Themen unter expliziter<sup>259</sup> und kritischer<sup>260</sup> oder impliziter Bezugnahme auf Kierkegaard diskutiert. Der Schriftsteller Wilhelm Michel trug eine Analyse der Angst als »Erweckerin[] des Menschengeschlechts« bei, die an Kierkegaards *Der Begriff Angst* denken lässt, ein zur Zeit populärer Text über die Phänomenologie der Angst und ihr Potenzial, als Katalysator der Selbstwerdung zu dienen. Michel definiert die Angst als Verschlossenheit, »Nicht-Liebe« und Selbstbezogenheit oder als »Krankheit der Ich-Befangenheit«, die nur durch die Öffnung zu Gott geheilt werden könne.<sup>261</sup> Diese Öffnung entspricht der Selbstwerdung, die Aufgabe des Menschen, auf die ihn die Angst aufmerksam machen wolle.<sup>262</sup> Die Vorstellung der Angst als Nicht-Liebe und Verschlossenheit gegen Gott ruft auch Shestov später in seinem Kierkegaard-Buch mehrfach auf; ihre Abwandlungen in Rosenzweigs *Stern der Erlösung*, die als kreativer philosophischer Dialog mit Kierkegaard begriffen werden können, kommen weiter unten zur Sprache (vgl. Kap. 2.2.4). Implizit werden auch zahlreiche andere Konzepte und Termini Kierkegaards in der *Kreatur* verhandelt, so beispielsweise die sogenannte Drei-Stadien-Lehre. *Gottesreich und organisches Leben*, ein Artikel von Rosenzweigs Cousin Rudolf Ehrenberg, der beim »Nachtgespräch« mit Rosenzweig und Rosenstock zugegen war, operiert mit den drei Stadien Kierkegaards, dem ästhetischen, dem ethischen und dem religiösen Stadium.<sup>263</sup> Wenn man bedenkt, dass die *Kreatur* auf der Höhe der Begeisterung für Kierkegaard im

258 Vgl. dazu etwa Rudolf Ehrenberg: *Glaube und Bildung*. In: Die *Kreatur* 1,1 (1926–1927), S. 3–16; Hermann Herrigel: *Vom prinzipiellen Denken*. In: Die *Kreatur* 1,2 (1926–1927), S. 135–158.

259 Vgl. z.B. Rudolf Ehrenberg: *Gewissen und Gewusstes*. In: Die *Kreatur* 2,2 (1927–1928), S. 135–147, hier S. 42; Justus Schwarz: *Die Wirklichkeit des Menschen in Rilkes letzten Dichtungen*. In: Die *Kreatur* 2,2 (1927–1928), S. 200–221, hier S. 210.

260 Grisebach verfasste eine elaborierte Kritik des »existenziellen Denkens«, das auf einen Akt der Wahl aufbaue, der selber bestimmten Prämissen gehorche. Diese müssten einfach akzeptiert und könnten nicht logisch-philosophisch diskutiert und etabliert werden. Er argumentiert vor allem mit oder besser gegen Kierkegaard, den »Klassiker der existentiellen Denkweise«; vgl. Eberhard Grisebach: *Die Grundentscheidung des existentiellen Denkens und ihre Kritik*. In: Die *Kreatur* 3,3 (1929–1930), S. 263–277, hier S. 271.

261 Wilhelm Michel: *Gestalten der Angst*. In: Die *Kreatur* 1,1 (1926–1927), S. 17–30, hier S. 17.

262 Ebd., S. 19.

263 Rudolf Ehrenberg: *Gottesreich und organisches Leben*. In: Die *Kreatur* 1,4 (1926–1927), S. 370–408, hier S. 383.

deutschsprachigen Europa erschien und viele der Beitragenden selber ausgebildete Theologen oder zumindest mit theologischen Fragestellungen vertraut waren, kann die Präsenz Kierkegaards nicht erstauen. Kierkegaards Rolle in der *Kreatur* ist darüber hinaus ein Beleg für die Wichtigkeit, die er gerade in Fragen des interreligiösen Dialogs erlangte, als Denker, der für Christen wie Juden gleichermaßen anschlussfähig, potenziell aber auch problematisch sein konnte.

Shestov trug drei Aufsätze zur *Kreatur* bei: Den Artikel über Spinoza, *Kinder und Stiefkinder der Zeit*, im Jahr 1928; 1927 publizierte er *Wissenschaft und freie Forschung*, und 1929 veröffentlichte er eine Sammlung von Aphorismen unter dem Titel *Die großen Vorabende*. In keinem dieser Texte geht Shestov ausdrücklich auf Kierkegaard ein. Durch das Studium der anderen Beiträge in der *Kreatur* könnte Shestov aber schon ein Bewusstsein davon erlangt haben, dass Kierkegaard im Kontext eines spezifisch religiösen Zugriffs auf die moderne Existenz relevant war. Die Begegnung mit Buber, sowohl auf einer theoretischen als auch auf der persönlichen Ebene, förderte ein solches Bewusstsein sicherlich.<sup>264</sup> Die Korrespondenz zwischen den zwei Denkern dokumentiert die Fragen, die Shestov in Bezug auf Buber beschäftigten – und diese Fragen formuliert er immer wieder mit Blick auf Kierkegaard.

Der Kontext der Kierkegaard-Diskussion ist Bubers eigenes Werk, genauer eine Besprechung der *Zwiesprache*, die Shestov auf Bitte Bubers verfassen sollte. Sie entwickelte sich zu einem längeren Buber-Essay, der 1933 unter dem Titel *Martin Buber. Un mystique juif de langue allemande* in der französischen *Revue philosophique* veröffentlicht wurde.<sup>265</sup> Im ersten Brief, der von Kierkegaard handelt (22. September 1932), vergleicht Shestov diesen und Buber im Hinblick auf ihren »gewaltige[n] Ernst«,<sup>266</sup> ein Punkt, den er im

264 Vgl. zur Beziehung zwischen Shestov und Buber allgemein Willeke, *Breathing Biblical Air*.

265 Lev Shestov: *Martin Buber. Un mystique juif de langue allemande*. In: *Revue philosophique* 11–12 (1933), S. 430–442. Der Essay sollte gleichzeitig in den *Blättern für deutsche Philosophie* erscheinen, wurde aber stattdessen in der Zeitschrift *Orient und Occident* publiziert. Eine russische Ausgabe folgte (vgl. Baranoff-Chestov, *Vie de Léon Chestov*, Bd. 2, S. 124). Neu abgedruckt wurde der Essay beispielsweise in Shestov, *Spéculation et révélation*, S. 85–93, und Lev Shestov *Journal* 4–5 (2005), S. 83–95.

266 Shestov (Schestow) an Buber, 22. September 1932; Shestov und Buber, *Correspondance Léon Chestov – Martin Buber*, S. 25–27, hier S. 26.

nächsten erhaltenen Brief wiederholt<sup>267</sup> und an den Anfang seines Buber-Essays stellt, wobei in diesem Fall Nietzsche mit in die illustre Gruppe aufgenommen wird: »Martin Buber est un des rares penseurs qui introduisent dans leurs recherches ce sérieux, cette tension extrême dont nous ont parlé Kierkegaard et Nietzsche.«<sup>268</sup> Etwas weiter unten im Essay assoziiert er diese ›Spannung‹ mit der »pensée juive«, dem jüdischen Denken, das durch eine beständige Unruhe und Unzufriedenheit gekennzeichnet sei.<sup>269</sup>

Im Brief an Buber bindet Shestov Anspannung und Ernst des Christen Kierkegaard an seine Kenntnis der »Schlange« zurück, unter deren »Macht« »wir alle« seien.<sup>270</sup> Dieses Argument ist nur im Kontext eines der Grundgedanken der Philosophie Shestovs verständlich. Für Shestov ist der Sündenfall gleichbedeutend mit dem fehlgeleiteten Vertrauen auf Rationalität und Intellekt, das den Menschen seiner Existenz entfremde und ihn in bloßer Notwendigkeit gefangen halte, wo er doch seine gottgegebene Freiheit realisieren sollte. Das Essen des Apfels vom Baum der Erkenntnis habe den Menschen eben dieser Freiheit beraubt und ihn in das Gefängnis einer lügenhaften, auf Dichotomien basierenden Ratio, der »Schlange« eben, geführt, welche den fundamentalen menschlichen Erfahrungen wie Angst, Unsicherheit oder Einsamkeit nicht gewachsen sei.<sup>271</sup> Besonders Shestovs Spätwerk ist ein Aufruf zu einer epistemischen Umwertung, die den existenziell relevanten ›Glauben‹, assoziiert mit dem Toponym ›Jerusalem‹, über die ›Vernunft‹ stellt, für die ›Athen‹ und die hellenische Philosophie und Mathematik zu stehen kommen. Die »Schlange« muss also nach Shestov überwunden werden.

Im Brief bemerkt Shestov, dass Kierkegaard ein Bewusstsein die-

267 Shestov (Schestow) an Buber, 29. September 1932; ebd., S. 27–29, hier S. 29.

268 Shestov, Martin Buber (Lev Shestov Journal), S. 83.

269 Ebd., S. 85.

270 Shestov (Schestow) an Buber, 22. September 1932; Shestov und Buber, Correspondance Léon Chestov – Martin Buber, S. 26.

271 Interessanterweise argumentiert Scholem in einem Artikel über Rosenzweig und die ›neuen Juden‹ der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts ganz ähnlich. Er schreibt, dass Hermann Cohen in *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* das »paradies« des Glaubens entdeckt habe, ein Paradies »from which we had been banished because of the rebelliousness of autonomous thought«. Im nächsten Satz erwähnt er Shestov namentlich. Gershom Scholem: *Rosenzweig and The Star of Redemption*. In: Paul R. Mendes-Flohr (Hg.): *The Philosophy of Franz Rosenzweig* (The Tauber Institute for the Study of European Jewry series 8). Hanover: Brandeis University Press; University Press of New England, 1988, S. 20–41, hier S. 30f.

ser Problematik besessen habe. Doch »[n]icht einmal« er habe der »Wahrheit« unverblümt ins Auge sehen mögen, obwohl eigentlich »gerade diese Wahrheit das einzige war, was nottut«. <sup>272</sup> In *Dans le taureau de Phalaris* (1933) <sup>273</sup> – später Teil von *Athènes et Jérusalem* – und *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, das Shestov im Juli 1936 an Buber sandte, <sup>274</sup> führt er aus: Kierkegaard bezeuge ständig den Wunsch, den Sündenfall intellektuell zu verstehen, ihn zu erklären, wo er doch gleichzeitig behauptete, dass die menschliche Ratio diesem Rätsel nicht gewachsen sei. Shestov ist Bubers eigene Position in dieser Frage, die mit dem Verhältnis von Wissen und Glauben die Grundfesten seines Denkens berührt, »nicht vollkommen klar«. <sup>275</sup> Er impliziert zwar, dass er selber das »Es« in Bubers »Ich–Es«-Relation als »Schlange« deutet, diese zweite, nicht-dialogische Seinsweise also als kalten, uneigentlichen Seinsbezug liest, der auf rationalem ›Wissen‹ und ›Verstehen‹ aufbaue. <sup>276</sup> Doch Shestov bezweifelt, dass Buber selber dies mit Klarheit erkannt habe: »[I]st es möglich, dass die Schlange, mit welcher die Psalmisten und Propheten so beständig und so verzweifelt gerungen haben, Ihnen unsichtbar geblieben ist?« <sup>277</sup>

Bubers Antworten auf Shestovs Erkundigungen sind anscheinend nicht erhalten geblieben. Aus dem nächsten Brief, den Shestov an Buber sandte und in dem er auf Bubers Erwiderung eingeht, kann man jedoch schließen, dass Buber ihn in Richtung einer kabbalistischen Deutung der Sünde wies, die vom Chassidismus übernommen wurde. Nach dieser Deutungstradition gelang es einigen Seelen, der allumfassenden Seele Adams zu entkommen, bevor er die Sünde beging. Diese Seelen blieben damit frei vom destruktiven Einfluss der »Schlange«, in Shestovs Worten: frei von Wissen und Notwendigkeit. Shestov kann ein Erklärungsmuster, das den Sündenfall als partielle Erscheinung versteht, natürlich nur zurückweisen. Auf eher nebulöse Weise antwortet er Buber, eine solche Interpretation des Sündenfalls beweise lediglich, dass selbst die »Zadikkim« zugäben, »dass wir alle

272 Shestov (Schestow) an Buber, 29. September 1932; Shestov und Buber, *Correspondance Léon Chestov – Martin Buber*, S. 29.

273 Lev Shestov: *Dans le taureau de Phalaris (Le Savoir et la Liberté)*. In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 115, 1–2 (1933), S. 18–60; 252–308.

274 Buber dankte Shestov mit den oben zitierten Worten über seine frühe Rezeption Kierkegaards, der ihn »aus den Fugen« gebracht habe (Shestov und Buber, *Correspondance Léon Chestov – Martin Buber*, S. 40f.).

275 Shestov (Schestow) an Buber, 22. September 1932; ebd., S. 26.

276 Ebd.

277 Ebd., S. 27.

im ersten Menschen gesündigt haben.«<sup>278</sup> Dass Shestov von Bubers Replik in keiner Weise überzeugt war, zeigt sich auch darin, dass er das Problem der »Schlange« in der gedruckten Version des Essays noch einmal aufbringt.<sup>279</sup> Auch dort untermauert er sein Plädoyer für deren Wichtigkeit, das übrigens ganz am Ende des Texts, also an sehr exponierter Stelle steht, mit Verweis auf Kierkegaard. Die »Schlange« habe dem Menschen die Freiheit geraubt: »Kierkegaard lui-même nous en apporte finalement le témoignage; lisez son *Pfahl im Fleisch*.«<sup>280</sup>

In dieser Aussage wird sehr deutlich, wieso Shestov Kierkegaard als Verbündeten in seinem Kampf gegen die »griechische« Rationalität sah. Sie illustriert auch auf subtile Weise, wie Shestovs Buber-Kritik funktionierte. Diese wird schon früh in *Un mystique juif de langue allemande* angedeutet, wenn er schreibt, dass Buber es als seine Aufgabe ansehe, »de nous prouver [...] que l'on peut être un juif croyant, un hasside convaincu sans se condamner pour cela qu [sic] ›sacrificium intellectus‹ que l'on présuppose nécessairement chez celui qui prend le miracle qu [sic] sérieux.«<sup>281</sup> Obwohl Shestov meint, Buber erfülle diese Aufgabe auf brillante Weise, ist es offensichtlich, dass er der Rolle von »Wissen«, Verstehen und Rationalität in Bubers Philosophie mit Vorbehalten begegnete. Vorsichtig meint er, er habe in Bubers Schriften »keine Antwort« auf die Frage nach der Rolle des »Wissens« (»rôle [...] de la connaissance«) gefunden.<sup>282</sup> Gemäß Shestov behandelt Buber die Theophanien von Menschen, die sowohl historisch als auch kulturell ganz anders situiert sein mögen als die Menschen der Gegenwart, als ob sie sich problemlos in eine moderne Sprache übersetzen ließen; diese Sprache aber sei durch die epistemische Vormachtstellung des »Wissens« und der rationalen Erkenntnis verdorben. Shestov kritisiert damit implizit sowohl die Sammlungen chassidischer Geschichten, die Buber herausgab, als auch das gemeinsame Unterfangen Bubers und Rosenzweigs, eine neue deutsche Übersetzung der hebräischen Bibel anzufertigen (nach Rosenzweigs

278 Shestov (Schestow) an Buber, 29. September 1932; ebd., S. 29.

279 Benjamin Fondane erinnert sich an ein Treffen in Paris mit de Schloezer und anderen im Jahr 1934, an dem ein erneuter Disput zwischen Buber und Shestov zum Thema der Schlange aufflammte. Buber sprach anscheinend über die Schwierigkeiten, denen Juden in Deutschland ausgesetzt waren; Shestov antwortete: »Qu'est-ce que Hitler, à côté du serpent de la connaissance?« (Baranoff-Chestov, *Vie de Léon Chestov*, Bd. 2, S. 146).

280 Shestov, *Martin Buber* (Lev Shestov Journal), S. 94.

281 Ebd., S. 86.

282 Ebd., S. 88.

frühem Tod komplettierte Buber *Die Schrift* 1938, um sie zwischen 1954 und 1962 einer Überarbeitung zu unterziehen). Während eine göttliche Intervention in den Alltag aber für die Menschen der Bibel oder die chassidischen Gemeinden eine real denkbare Möglichkeit gewesen sei, befinde sich der Mensch des 20. Jahrhunderts in einer anderen Lage. Um die Wahrheit der Bibel zu begreifen, muss dieser sich nach Shestov erst bewusst machen, wie entfernt von den biblischen Wundern er als *animal rationale* ist.

Shestov kritisiert hier explizit Buber; implizit kann das Argument aber auch als Angriff auf Kierkegaard begriffen werden. Nach de Silentio aus *Furcht und Zittern* könne in Fragen des leidenschaftlichen Glaubens kein »Geschlecht [...] an einem andern Punkte« anfangen »als das vorhergehende«, »jedes Geschlecht fängt von vorne an.«<sup>283</sup> Aus diesem ewigen Neubeginn und der Möglichkeit, die historische Situiertheit der eigenen Existenz im sogenannten existenziell-religiösen ›Augenblick‹ zu überwinden, folgt die potenzielle Verständlichkeit und Relevanz der biblischen Geschichten für jedes Individuum in jeder geschichtlichen Epoche. An diesem Punkt klammert Kierkegaard die menschliche Verstehensfähigkeit ebenso wenig wie Buber ein.

Shestov kritisiert Kierkegaards Verständnis der *akedah* aber auch explizit – er liest *Furcht und Zittern* gegen den Strich und bindet Kierkegaards (oder de Silentios) Reflexionen in *Kierkegaard et la philosophie existentielle* an die erste jüdische Deutungstradition zurück, die in ihr einen bloßen Test Abrahams verstanden haben will, ohne eine reale Gefahr des Kindsopfers und ohne Glauben an die Freiheit Gottes, tatsächlich eine unethische Handlung zu verlangen. In Shestovs Augen anerkennt Kierkegaard in Wahrheit nicht die Möglichkeit, dass Gott das Opfer geschehen ließe.<sup>284</sup> Kierkegaard verstehe das Absurde und die Freiheit Gottes nicht vollständig, müsse Abraham als ›Ritter‹ immer noch in Kategorien konzeptualisieren, die der Ordnung des Universalen entnommen seien: »Für den, welcher dem Glauben geweiht ist, gibt es nur ›Schrecken‹, und alle ›Tröstungen‹, die das ›Allgemeine‹ austeilte, indem es den einen die Ritterwürde verlieh, die anderen mit der ›Größe‹ beschenkte, müssen für immer fallen gelassen werden.«<sup>285</sup> Diese Deutung spielt in den zweiten großen Punkt hinein, den Shestov in Kierkegaard et

283 Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 114.

284 Vgl. etwa Shestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, S. 76f.

285 Leo Shestov: *Athen und Jerusalem*. München: Matthes & Seitz, 1994, S. 260.

la philosophie existentielle gegen ihn vorbringt: die Kritik an der fast totalen Identifikation des Christentums mit Leiden und Askese, die Shestov Kierkegaard zuschreibt. Hinter dieser Identifikation vermutet Shestov eine Angst davor, dass Gott doch nicht absolut frei, dass sogar Er angesichts des Leids ohnmächtig sei und Kierkegaards Trennung von seiner Verlobten nicht ungeschehen machen könne. Oder in *Dans le taureau de Phalaris*: Kierkegaard ersann die Suspension, da er sich selber darüber beruhigen musste, dass sein freiwilliges Opfer der Liebe Gott wohlgefällig sei.<sup>286</sup> Auch für Shestov ist Abraham damit ein Wunschbild Kierkegaards und »sein Isaak niemand anders als Regine Olsen«, wegen der er seine im persönlichen Leben »vermessene« Suspension des Ethischen »ersann«.<sup>287</sup> Kurz gefasst schätzt Shestov also den Weg in Richtung eines irrationalen Gottvertrauens, den Kierkegaard eröffnet habe, meint aber, er sei ihn selber nicht konsequent gegangen. In dieser Hinsicht ist Shestovs Kritik an Kierkegaard seiner Kritik an Buber verwandt: Beide sind für Shestovs Geschmack noch immer zu ›rational‹, halten zu sehr am ›Wissen‹ fest.<sup>288</sup>

#### 2.1.4 Strategien der jüdischen Aneignung Kierkegaards: ›Das jüdische Denken‹

Shestov rezipierte Kierkegaard im Kontext einer Glaubensphilosophie, die eklektisch aus verschiedenen religiösen und philosophischen Quellen schöpfte.<sup>289</sup> Ob er damit als ›jüdischer‹ Philosoph im engeren Sinn gelten kann, ist umstritten: Während Bergmann ihn nicht in seine Einführung in das ›moderne jüdische Denken‹ mit aufnahm,<sup>290</sup> war er nach Bernard Martin neben Buber und Rosenzweig explizit ein

<sup>286</sup> Ebd., S. 261.

<sup>287</sup> Ebd.

<sup>288</sup> In einem Brief an de Schloezer vergleicht Shestov seinen Freund Buber und Kierkegaard in dieser Hinsicht explizit mit Sokrates (Baranoff-Chestov, *Vie de Léon Chestov*, Bd. 2, S. 120f.). Trotz solcher Uneinigkeiten ist klar, dass Shestov und Buber in vielerlei Hinsicht verwandte Denker waren, was sie auch beide explizit konstatierten; vgl. dazu die Briefausschnitte, die ebd., Bd. 2, S. 38 reproduziert sind.

<sup>289</sup> Teile der folgenden Argumente sind publiziert in: Joanna Nowotny: *Kierkegaard und das ›jüdische Denken‹. Die Rezeption Sören Kierkegaards in der jüdischen Moderne im Kontext des Orientalismus*. In: Kierkegaard Yearbook 2016, De Gruyter, S. 235–256.

<sup>290</sup> Samuel Hugo Bergman/Alfred Jospe: *Faith and Reason. An Introduction to Modern Jewish Thought*. 3. Auflage. New York, NY: Schocken Books, 1963.

großer Philosoph des Judentums.<sup>291</sup> Die Kontroverse erstreckt sich über mehrere Jahrzehnte und begann schon zu Shestovs Lebzeiten. Der rumänisch-französische Dichter, Dramatiker, Literaturkritiker und Filmregisseur Benjamin Fondane sah in Shestov »le philosophe juif par excellence!«,<sup>292</sup> während Levinas in seiner Besprechung von *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (erschien 1937 in der *Revue des études juives*) Shestov einen »juif philosophe«, aber »certes pas un philosophe du judaïsme« nennt.<sup>293</sup> Levinas unterstreicht die Tatsache, dass Shestov nicht zwischen dem Alten und dem Neuen Testament unterscheidet, was ihn in den Augen des Rezensenten zu einem allgemeinen »philosophe de la religion« mache.<sup>294</sup> Für Scholem wiederum ist Shestov ganz klar ein »great Jewish-Russian philosopher«, der »the way of the Tree of Life« für sich entdeckt habe, wenn auch vielleicht nicht »in the language of Jewish theology«.<sup>295</sup>

Die Uneinigkeit, die um diese Frage herrscht, speist sich aus konträren Vorstellungen dessen, was als ›jüdisch‹ bezeichnet werden kann und soll. Muss ein ›jüdischer‹ Philosoph es sich zum Ziel setzen, wie beispielsweise Buber das Judentum neu zu denken oder zumindest aus einer ausdrücklich jüdischen Position zu philosophieren, oder gibt es eine Art ›jüdisches Denken‹, das unabhängig ist von der religiösen (oder eben areligiösen) Ausrichtung eines Individuums? Das Aufeinanderprallen verschiedener Ansichten zu diesem Thema war eines der charakteristischen Merkmale des jüdischen Identitätsdiskurses zu Shestovs und Bubers Zeiten. Die Kulturzionisten in Deutschland, die meist einem assimilierten Umfeld entstammten, führten Debatten über das ›Wesen‹ des Jüdischen: »Um herauszufinden, was genau das wesentlich Jüdische in ihnen war, wenn ihre nach außen hin sichtbare Kultur so sehr von der deutschen Umwelt geprägt war, suchten die Kulturzionisten nach einer tief in ihrer Seele verborgenen, unbewußten und unaussprechlichen jüdischen Identität.«<sup>296</sup>

Buber selber war zutiefst geprägt durch die deutsche Kultur, rezi-

291 Vgl. Bernard Martin (Hg.): *Great 20th Century Jewish Philosophers*. New York: The Macmillan Company, 1970.

292 Benjamin Fondane: *Léon Chestov, à la recherche du Judaïsme perdu*. In: *La Revue Juive de Genève* 37 (1936), S. 326–328, hier S. 328.

293 Levinas, [Rezension zu:] Leon Chestov, S. 141.

294 Ebd.

295 Scholem, Rosenzweig and *The Star of Redemption*, S. 31.

296 Meyer [et al.], *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 3: 1871–1918, S. 295; ebd. wird diskutiert, dass sich diese Kulturzionisten oftmals rassistisch gefärbten Vokabulars bedienten, wenn sie etwa von »gemeinsamem Blut« sprachen.

pierte die deutsche Philosophie und Dichtung und interessierte sich für die Religionsgeschichte des Christentums (bezeichnenderweise sind die einzigen ›jüdischen‹ Gestalten, die in *Ich und Du* erwähnt werden, Jesus, Paulus und Petrus). Er definierte ›jüdisches Denken‹ oder ›jüdisches Bewusstsein‹ in sehr allgemeinen Begriffen<sup>297</sup> und trennte es von der formalen Zugehörigkeit zu oder der rituell-traditionellen Ausübung einer Religion ab. Eine solche ›spirituelle‹ Auffassung des Judentums wurde begeistert rezipiert: Gustav Landauer beispielsweise unterstrich in seiner Rezension der *Legende des Baal-Schem* (1908, Rezension 1910), dass er durch Buber das Judentum als spirituelle Sensibilität entdeckt habe, die er unabhängig von der Ausübung einer institutionalisierten Religion mit allen anderen Juden teile. Landauer schreibt:

Nirgends so wie von dem Denken und Dichten Martin Bubers kann der Jude lernen, was mancher in unsern Tagen nicht von Haus aus weiß, sondern auf einen äußern Anstoß hin erst in sich findet: daß das Judentum nicht eine äußere Zufälligkeit, sondern eine unverlierbare innere Eigenschaft ist, deren Gleichheit eine Zahl Individuen zu einer Gemeinschaft verbindet. So besteht also zwischen dem, der dies schreibt, und dem Verfasser des Buches ein gemeinsamer Boden, eine Gleichheit der Seelensituation, die nicht so ohne weiteres für andere Leser vorauszusetzen ist.<sup>298</sup>

Buber selber spricht denn im Kontext eines solch ›spirituellen‹ Verständnisses des Judentums sogar davon, dass die »Judenseele« eine Verwandtschaft mit Kierkegaard aufweise,<sup>299</sup> dessen religiöse Zugehörigkeit natürlich nicht mit dem Judentum vereinbar war. Shestov waren solche Versuche, die Essenz des ›jüdischen‹ Seins- und Denkmodus zu erfassen, sicher bekannt – im Buber-Essay spricht er ja auch selber von den allgemeinen Charakteristika der »pensée juive«.

Shestov verfolgte in seiner Philosophie zwar nicht explizit das Ziel einer Neuerfindung des Judentums.<sup>300</sup> Die Quellen seiner reifen

297 Vgl. dazu z. B. die Zeilen aus den *chassidischen Büchern*, die Shestov affirmativ zitiert; Shestov, Martin Buber (Lev Shestov Journal), S. 85.

298 Gustav Landauer: [Rezension zu:] *Buber*, Die Legende des Baal-Schem. In: Das literarische Echo 13,2 (1910), S. 148–149, S. 148.

299 Buber, *Zwei Glaubensweisen*, S. 307.

300 Vgl. zum Einfluss, den sein Denken trotzdem auf explizit jüdische Denker wie Hillel Zeitlin ausübte, Finkenthal, Lev Shestov, S. 121–128.

und späten Philosophie sind aber zumindest zum Teil jüdisch, oder, um einen Begriff zu verwenden, mit dem Shestov die Einheit des ursprünglichen Judentums und des Frühchristentums bezeichnete: jüdisch-christlich.<sup>301</sup> Immer wieder anverwandelt er sich Ideen und Metaphern aus der jüdischen Tradition. Um nur ein Beispiel zu nennen, das bisher in der Forschung nicht beachtet wurde: In seinem letzten Artikel für *Die Kreatur, Die großen Vorabend*, skizziert Shestov einen Schöpfungsmythos, dessen Höhe- oder eher Tiefpunkt das Zerbrechen der Wahrheit (die »einheitliche Wahrheit [...] zersplitterte«) und die Zerstörung der Einheit des Universums überhaupt ist. Die Bildlichkeit spielt auf das an, was in der Lurianischen Kabbalah das Zerbrechen der Gefäße genannt wird.<sup>302</sup>

Im Detail allerdings ist Shestovs Argumentationsweise nur schwer mit bestimmten Vorstellungen zu vereinen, die in der traditionellen jüdischen Theologie dominant sind. Wie erläutert ist einer der Grundpfeiler seiner Gedanken die Gleichsetzung von ›Wissen‹ und ›Erkenntnis‹ mit der Notwendigkeit, damit mit einem Verlust von Freiheit. Eine solche Gleichsetzung widerspricht der Mehrheit von jüdischen Auslegungen des ersten Buchs Mose, in denen davon ausgegangen wird, dass erst die mit dem Sündenfall in die Welt gekommene Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, dem Menschen die Freiheit der Wahl verschafft habe.<sup>303</sup> Auch war das Judentum als organisierte Religion für Shestov offensichtlich so wenig attraktiv wie der alltägliche Glaube, also das Judentum in der Form, in der es zu Shestovs Lebzeiten tatsächlich praktiziert (und neu definiert) wurde.<sup>304</sup> Trotz seiner Freundschaft mit Buber verweist Shestov in

301 Es herrscht Einigkeit darüber, dass Spuren ›jüdischen‹ Denkens schon in Shestovs frühen Essays nachweisbar sind (vgl. z.B. Willeke, *Breathing Biblical Air*, S. 46; Finkenthal, *Lev Shestov*, S. 40). Allerdings erwähnt der junge Shestov Juden und das Judentum eher selten und in relativ neutraler Weise, was aller Wahrscheinlichkeit nach durch seine Versuche bedingt ist, sich in der russischen Intelligentsia zu etablieren. Dies verlangte zumindest ein teilweises Aufgeben einer jüdischen Identität. Die Annahme des Namens ›Shestov‹ statt seines Familiennamens ›Schwarzmann‹, der deutlich jüdisch markiert ist, legt Zeugnis von solchen Assimilationsversuchen ab. Vgl. zu Shestovs Einstellung zum Judentum in dieser Frühphase seines Schaffens ebd., S. 74–76; zu seiner problematischen Identitätskonstitution S. 163 f.

302 Lev Shestov: *Die großen Vorabend*. In: *Die Kreatur* 3,3 (1929–1930), S. 343–371, hier S. 364.

303 Vgl. Finkenthal, *Lev Shestov*, S. 116.

304 Der hebräische und jiddische Schriftsteller und Publizist Hillel Zeitlin bemerkte dieses Desinteresse Shestovs für den Glauben seiner Zeit; zitiert bei ebd., S. 126.

seinen Werken nicht auf dessen unorthodoxes Judentum oder den Kulturzionismus überhaupt – das Judentum, auf das Shestov sich bezieht, ist immer wieder das des Alten Testaments. Diesen Widerwillen gegenüber dem zeitgenössischen religiösen Leben oder zumindest die Unfähigkeit, in ihm einen positiven Leitwert zu sehen, teilte Shestov mit Kierkegaard, dessen beißende Kritik an der dänischen Kirche ihn in seiner eigenen Zeit berühmt und berüchtigt machten.

All dies führt zur Konklusion, dass Shestov wohl am ehesten einigen sehr generellen Ideen davon verpflichtet war, was – in Bubers Worten – die »Judenseele« ist. Interessanterweise wurden solch allgemeine Zuschreibungen eines »jüdischen Denkens« nicht nur von Shestov und auf Shestov selber angewendet. Auch Kierkegaard wurde in einschlägigen Texten des Öfteren mit ihnen kurzgeschlossen. Wenn Fondane davon schreibt, dass Shestov der »philosophe juif par excellence!« sei, bezieht er sich auf solch »existenzielle« Vorstellungen dessen, was jüdische Identität ist. In einem Brief an den Neuscholastiker Jacques Maritain schreibt Fondane, dass Shestovs Weltbild zwar nicht spezifisch »jüdisch«, aber dann doch wieder spezifisch für das »jüdische Denken« sei.<sup>305</sup> Fondane bezeichnet Shestov in seinem Artikel über dessen *judaisme perdu* als den ausgezeichneten jüdischen Philosophen, da er das Judentum an die Tatsache erinnere, dass seine Werte nicht identisch mit einer autonom-säkularen Moral seien. Das Argument ist implizit durch und durch kierkegaardisch: Ethik und Glaube klaffen im Judentum auseinander, weswegen eine teleologische Suspension des Ethischen in Fondanes Augen nicht nur möglich, sondern notwendig sein müsste. Nur eine Überwindung der autonomen Moral und der »griechischen« Rationalität erlaube eine Wiederbelebung des Judentums, der wahrhaft jüdischen Denkart und ihrer »position métaphysique«.<sup>306</sup> Fondane mobilisiert im französischsprachigen Rezeptionsraum eine Argumentationsweise, die im deutschsprachig-jüdischen Kontext verbreitet war: In der Einleitung seines Shestov-Aufsatzes und erneut im Brief an Maritain<sup>307</sup> bemerkt er, dass einige Denker jüdischer Abstammung – wie Bergson, Freud oder Einstein – in ihrer Essenz oder »position métaphysique« kaum als jüdisch zu bezeichnen wären. Doch Kierkegaard, der sich mit

305 Benjamin Fondane/Michel Carassou/René Mougel: *Fondane, Maritain. Correspondance de Benjamin et Geneviève Fondane avec Jacques et Raïssa Maritain*. Paris: Éditions Paris-Méditerranée, 1997, S. 38.

306 Fondane, Léon Chestov, à la recherche du Judaïsme perdu, S. 328.

307 Fondane/Carassou/Mougel, *Fondane, Maritain*, S. 38.

Hiob und Abraham beschäftigte, scheint ihm in geistiger Weise weit mehr Jude zu sein.<sup>308</sup>

Die Denkfigur der »pensée juive« erlaubt nicht nur Fondane eine Assimilation nichtjüdischer Autoren ins Judentum. Einige Jahrzehnte später findet sich eine ähnliche Argumentationsweise in US-Amerika, wo Jacob Halevi 1959 gegen Interpreten polemisiert, die behaupten, Kierkegaard und das Judentum hätten nichts gemein. Im Hintergrund dieser Kritik stehen wohl Positionen und Streitschriften wie diejenigen von Steinberg, Fox und Gumbiner, gewichtige Stimmen, die Kierkegaards Einfluss im amerikanischen Judentum zu minimieren suchten. Ausdrücklich richtet sich Halevi aber vor allem gegen Bubers Kierkegaard-Interpretationen und seine Behauptung, Kierkegaard sei letztlich nicht mit einer ›jüdischen‹ Philosophie zu vereinen. Halevi wirft jüdischen Kierkegaard-Kritikern durchweg vor, sie hätten Kierkegaard entweder nicht oder nur in Ausschnitten gelesen und ihn ohnehin völlig missverstanden.<sup>309</sup> Er argumentiert ähnlich extrem wie Steinberg, Fox oder Gumbiner, aber aus der genau entgegengesetzten Position:

This writer has dared maintain [...] that Kierkegaard's thought, if stripped of its applications to the framework of Christian dogmatic essentials, is in essentials basically Jewish to the core. Indeed, using the tools of thought with a sharpness and an adeptness possessed by few, Kierkegaard is the guide needed by modern Jews, as well as by Christians, to revive the consciousness of what it is that gives to Jewish thought the distinctiveness it possesses in contradistinction to philosophic thought.<sup>310</sup>

Halevis Argument funktioniert auf mehreren Ebenen. Über eine Vorstellung des ›jüdischen Denkens‹ wird Kierkegaard ans Judentum angeglichen; dieses ›jüdische‹ und demnach anscheinend auch Kierkegaard'sche Denken steht – wie bei Shestov und Fondane – im Kontrast zu einem ›philosophischen‹ Denken; somit sollten nicht nur Juden, sondern auch Christen das jüdische Denken mit Kierkegaard als »guide« wiederentdecken, das an der Basis der beiden Religionen liege.

Solche Argumente werden bis in die Gegenwart auf die eine

308 Fondane, Léon Chestov, à la recherche du Judaïsme perdu, S. 326.

309 Halevi, A Critique of Martin Buber's Interpretation of Søren Kierkegaard, S. 3.

310 Ebd., S. 1.

oder andere Weise wiederholt und variiert. In seiner Studie *Das Geheimnis der Wiederholung. Sören Kierkegaard passiert jüdisches Denken* (2016) unternimmt Richard Blättel den Versuch einer gedanklichen »Bewegung, die sich von der Denktopographie Athens entfernt und sich Jerusalem annähert«. Dabei werde die »klassisch-griechische Metaphysik« aufgehoben und »in einem existenziellen Sinne neu« ausgerichtet.<sup>311</sup> Auch aus einer Außenperspektive wird über Kierkegaard und das Judentum in ähnlichen Begriffen reflektiert: Der evangelische Pfarrer und Theologe Manuel Goldmann hat in *Die große ökumenische Frage* (1997) behauptet, dass Juden- und Christentum verschiedene Denkstile pflegten, die sich erst sekundär in verschiedenen Glaubensinhalten niederschlugen.<sup>312</sup> Christlich sei die Verwissenschaftlichung und Systematizität der Glaubensinhalte, jüdisch dagegen das aphoristische, vermeintlich jedes System vermeidende Denken der rabbinischen Überlieferung. An einer Stelle erwähnt Goldmann auch Kierkegaard, der gegen einen bestimmten neuzeitlichen Stil des Christentums aufbegehrt und sich anderen, innerhalb von Goldmanns Systematik also eher »jüdischen« Denkformen angenähert habe.<sup>313</sup> Sein Verständnis des jüdischen Denkens bindet Goldmann vor allem an den jüdischen Religionsphilosophen Michael Wyschogrod zurück. Wyschogrod beschreibt es als unsystematisch und fragmentarisch, doch in dieser Gestalt anerkenne es im Gegensatz zum sogenannt objektiven Denken die fundamentale Unmöglichkeit einer vollständigen Erhellung des Erkenntnisgegenstands. Beyrich spekuliert noch im Jahr 2001, ob Kierkegaards Denken nach einer solchen Definition nicht tatsächlich als »jüdisch« zu beschreiben wäre.<sup>314</sup>

Hier soll es nicht darum gehen, über die Eigenheiten des »jüdischen Denkens« in seiner Abgrenzung vom christlichen Denken zu spekulieren. Das Ziel ist vielmehr das Nachvollziehen eines Diskurses, der eben solche jüdischen und christlichen Eigenheiten essentia-

311 Blättel, *Das Geheimnis der Wiederholung*, S. 14. Vgl. auch den Klappentext: Ziel der Untersuchung sei das Nachvollziehen eines Denkens, das sich »von der traditionellen Denkgeschichte des Abendlandes abgrenzt. Dabei entsteht philosophisches Pathos als eine Form leidenschaftlichen Denkens«.

312 Manuel Goldmann: »Die große ökumenische Frage ...«. Zur Strukturverschiedenheit christlicher und jüdischer Tradition mit ihrer Relevanz für die Begegnung der Kirche mit Israel. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997.

313 Ebd., S. 306; vgl. auch Beyrich, *Ist Glauben wiederholbar?*, S. 273f.

314 Beyrich, *Ist Glauben wiederholbar?*, S. 274; das ganze Kapitel zu Kierkegaard und dem Judentum auf S. 271–307.

listisch festzuschreiben suchte, und zwar gerade auch anhand von Kierkegaard. Im jüdischen Identitätsdiskurs der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts wurde Kierkegaard immer wieder für das ›jüdische Denken‹ in der Gestalt vereinnahmt, in der es jeweils konzeptualisiert wurde; damit gestanden ihm Denker wie Buber, Brod, der junge Scholem oder Fondane jeder auf seine eigene Art eine Mittlerposition zwischen Juden- und Christentum zu. Gerade anhand verschiedener Kierkegaard-Aneignungen lässt sich also vorzüglich beobachten, wie die Unterschiede zwischen einem ›christlichen‹ und einem ›jüdischen‹ Denken konstruiert werden.

*Die Neudefinition der biblischen Religionen –  
das ›orientalische‹ Judentum, das ›jüdische‹ Frühchristentum*

Eine Strategie, solche Unterschiede zu konstruieren, bestand und besteht in der Situierung des ›jüdischen‹ Denkens im Orient, wobei ihm fast immer stereotyp ›orientalische‹ Eigenschaften zugeschrieben werden. Shestovs subjektiv-authentische Seins- und Glaubensweise, die schon im Titel seines späten Großwerks mit ›Jerusalem‹ assoziiert wird und in deren Nähe er Kierkegaards ›Hymne an das Absurde‹<sup>315</sup> rückt, liegt der Rationalität fern, ist intuitiv und basiert auf einem Gefühl für die Einheitlichkeit des Kosmos. Der Diskurs, auf dem solche Kategorisierungen aufruhren, geht weit über die jüdische Moderne hinaus. Der Orientalismus um die Jahrhundertwende stand im Kontext einer Kritik am ›westlichen‹ Rationalismus und an der Entfremdung von Natur und Spiritualität, wie sie mit aufklärungskritischem Impetus für die eigene Gegenwart konstatiert respektive konstruiert wurde. In östlichen Religionen und Lebensphilosophien und der harmonischen Einheitlichkeit, die man ihnen zuschrieb, wurde dem ›Westen‹ ein Spiegel vorgehalten.

Das Interesse an der Mystik, das um und nach 1900 um sich griff, wurde durch verschiedene Zeitschriften und Publikationsserien befriedigt. Interessanterweise plädierte beispielweise Eugen Diederichs, Gründer des Diederichs-Verlags, für eine ›Rückkehr‹ der Deutschen in eine ›höhere transzendente Realität‹<sup>316</sup> und betrachtete seine

<sup>315</sup> So die Formulierung, mit der Shestov Kierkegaard in einem Nachruf auf Husserl beschreibt; Shestov, Lev [Léon Chestov]: *In Memory of a Great Philosopher. Edmund Husserl*. Published in *Russkije zapiski*, no. 12 (1938) (<http://www.angelfire.com/nb/shestov/sar/husserl1.html#n>).

<sup>316</sup> Zitiert bei Mendes-Flohr, *Divided Passions*, S. 80. Vgl. die Standortbestim-

eigenen Verlagsarbeiten als Beitrag zu dieser neuen deutschen Transzendenz. Der Diederichs-Verlag war ein Hauptorgan des plötzlichen Interesses an Mystik und Mythos; 1909 erschienen dort beispielhafter Bubers *Ektatische Konfessionen*. Im gleichen Jahr wurde das aufwendige Projekt der *Gesammelten Werke* Kierkegaards angegangen, die ja für eine Generation Intellektueller im deutsch-, aber teilweise auch im französischsprachigen Europa zur maßgeblichen Quelle werden sollten. Dass Kierkegaards Schriften in diesem Zusammenhang auf Interesse stießen, weist darauf hin, dass sich die persönlich-authentische Religiosität, die er entwarf, nicht nur für Shestov an Versuche einer neuen Spiritualisierung des ›Abendlands‹ anschließen ließ. Ein solches Verständnis Kierkegaards bezeugen zum Beispiel auch Alfred Kubins Korrespondenzen: Schon im Jahr 1910 empfahl er Fritz von Herzmanovsky-Orlando, der ihn nach »einige[n] besonders interessante[n] mystische[n] Bücher[n]« fragte, »Kirkegard« [sic] zu lesen, da er vermutete, dessen Schriften (»Entweder – Oder«, ›Stadien auf dem Lebensweg«, ›die Krankheit zum Tode«, ›Psychologie der Sünde«) fielen unter die »Gestalt der Mystik«, die Herzmanovsky anziehe.<sup>317</sup> Im deutschen Sprachraum legte erstmals Rudolf Kassner in einem wirkungsmächtigen Kierkegaard-Essay für *Die neue Rundschau* eine Fährte, die nach Gemeinsamkeiten zwischen Kierkegaard und »Meister Eckhardt« fragt.<sup>318</sup>

Ein frühes Beispiel für eine Verknüpfung von Mystizismus und Kierkegaard'scher Religiosität in einem jüdischen Kontext ist der junge Lukács. Noch vor seinem kurzlebigen Enthusiasmus für jüdisch-mystisches Schriftgut, der sich an Bubers chassidischen Erzählungen entzündete, studierte er mystische Schriften aus verschiedenen kulturellen Kontexten, wie *Die Seele und die Formen* belegt.<sup>319</sup> In den Worten der Essayistin und Philosophin Margarete

mung im ersten Verlagskatalog Eugen Diederichs aus dem Jahr 1904, abgedruckt in Ulf Diederichs: *Eugen Diederichs. Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen*. Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs, 1967, S. 32.

317 Fritz von Herzmanovsky-Orlando/Alfred Kubin: *Der Briefwechsel mit Alfred Kubin, 1903-1952*. Hg. v. Michael Klein (Sämtliche Werke im zehn Bänden/Fritz von Herzmanovsky-Orlando Bd. 7). Salzburg: Residenz Verlag, 1983, S. 42–44; freundlicher Hinweis von Florian Heiniger, Bern, September 2015.

318 Kassner, Sören Kierkegaard, S. 514. Vgl. zur Rezeptionsgeschichte Eckhardts als Mystiker und zu neuerer Kritik an dieser Charakterisierung Kurt Flasch: *Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten*. In: Peter Koslowski (Hg.): *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. Zürich, München: Artemis-Verlag, 1988, S. 94–110.

319 Vgl. zum mystischen Kontext von *Die Seele und die Formen* etwa die Aus-

Susman, die das Werk 1912 rezensierte, kreist es »um den Weg der Seele zum Absoluten« – und darin könne man es »das Buch eines modernen, eines glaubenslosen Mystikers nennen«. <sup>320</sup> Von Kierkegaards Philosophie und Leben spricht Lukács dort in mystisch kodiertem Vokabular als Versuch, »dem tausendfach Verzweigten und Zerfließenden«, als das er die Realität begreift, »Formen« oder »Grenzen und Bedeutung« zu verleihen. <sup>321</sup> Kierkegaards »Schriften« werden schon ganz zu Beginn der Essaysammlung anerkennend erwähnt, da ihre »Fragen unmittelbar an das Leben selbst gerichtet« seien – darin werden sie im gleichen Atemzug den »Schriften der Mystiker« vergleichbar. <sup>322</sup> Erst Lukács' Wende zum Marxismus ließ ihn zum scharfen Kierkegaard-Kritiker werden. <sup>323</sup> Eine Begeisterung für Kierkegaard als Advokat einer ›authentischen‹ Lebensweise konnte also mit einem jugendlichen Interesse für die Mystik Hand in Hand gehen. <sup>324</sup> (Eine quasi-mystische Selbstbezogenheit erkannte übrigens ein scharfer – und offensichtlich nicht sehr kenntnisreicher – jüdischer Kierkegaard-Kritiker schon fast zwei Jahrzehnte früher in dessen Werk. Der zionistische Pionier Max Nordau verstand Kierkegaard in seinem berühmten Essay *Entartung* [1893] als verrückten ›Theosophen‹, der einer degenerierten Form moderner Egomane vorgearbeitet habe.) <sup>325</sup>

In der jüdischen Moderne um 1900 nahm der Orientalismus als Spielart des Interesses für mystische Lebens- und Denkformen eine besondere Wertigkeit an. In Opposition zu einer negativen Zeich-

fürungen zum Bildbegriff oder zum Gegensatz zwischen dem »tragischen Menschen« und dem »Mystiker[]«, deren »Welterleben« sich aber doch »[r]ätselvoll« »berühren« und »ergänzen«; Lukács, *Die Seele und die Formen*, S. 12f., S. 229–231.

<sup>320</sup> Margarete Susman: *Georg Lukács: Die Seele und die Formen*. Frankfurter Zeitung, 5.9.1912 (<http://www.margaretesusman.com/lukacs.pdf>).

<sup>321</sup> Ebd., S. 61. Auch Lukács' Kierkegaard-Auslegung scheint durch Kassners wirkungsmächtigen Kierkegaard-Essay beeinflusst; Kassner, Sören Kierkegaard, v.a. das Kapitel zur »Form«, S. 538–543.

<sup>322</sup> Lukács, *Die Seele und die Formen*, S. 10.

<sup>323</sup> Vgl. zu Lukács' späterer Ablehnung Kierkegaards als Irrationalist, dessen Philosophie einen Beitrag zur Genese des Nationalsozialismus geleistet habe Malik, *Receiving Sören Kierkegaard*, S. 354–356.

<sup>324</sup> Wiebe hat ganz am Ende seiner Monographie die Frage aufgeworfen oder das »Desiderat« benannt, inwiefern Kierkegaards Religiosität als ›Mystik‹ verstanden werden und in diesem Kontext rezipiert werden konnte. Die Sichtbarmachung eines jüdischen Kontexts solcher Leseweisen, dem sich Wiebe nicht widmet, stellt eine mögliche Antwort auf diese Frage dar (Wiebe, *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard*, S. 411).

<sup>325</sup> Malik, *Receiving Sören Kierkegaard*, S. 340.

nung der Juden als ›Semiten‹, wie sie für das ganze 19. Jahrhundert charakteristisch war und auch Juden dazu brachte, anderen Juden ihre ›fremde‹, orientalische Prägung vorzuwerfen, sie etwa gar als »asiatische Horde« zu diffamieren,<sup>326</sup> war im jüdischen Identitätsdiskurs der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts der Versuch verbreitet, an positiv umgewertete Vorstellungen des ›Orientalischen‹ anzuschließen – dies als Form der Selbstermächtigung und Neubewertung eines ›rassischen‹ Stigmas.<sup>327</sup> Besonders der junge Buber versuchte,<sup>328</sup> eine ›jüdisch-orientalische‹, subjektive Denkweise in Opposition zu einer ›griechischen‹, objektiven Geisteshaltung festzuschreiben.<sup>329</sup> Einerseits geschah dies durch die Herausgabe zahlreicher chassidischer Geschichten (zuerst z.B. *Die Geschichten des Rabbi Nachman* im Jahr 1906 oder die schon erwähnte *Legende des Baal-Schem*), die von diversen Rezipienten und Kritikern und in Bubers eigenen Paratexten als Ausdruck einer ›orientalischen‹ Spielart des mystischen Weltbezugs verstanden wurden.<sup>330</sup> Der durch Buber über seine Anthologien vermittelte (und in dieser Form erst konstruierte) Chassidismus als eine Form der Ästhetisierung jüdischer Existenz und Erfahrung war für Juden besonders ansprechend, die sich vom traditionellen

326 Walther Rathenaus Essay *Höre, Israel!* (1897), von dem er sich später distanzierte, enthält neben der Bezeichnung »asiatische Horde« auch Beschreibungen der Juden als »abgesondert fremdartiger Menschenstamm, glänzend und auffällig staffiert, von heißblütig beweglichem Gebaren«; Walther Rathenau: *Höre, Israel!* ([http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub\\_document.cfm?document\\_id=717&language=german](http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=717&language=german)).

327 Vgl. Mendes-Flohr, *Divided Passions*, S. 77–132; der Teil zu Buber befindet sich v. a. auf S. 86–88.

328 In philosophietheoretischer Hinsicht wandte sich Buber von einem ausdrücklich mystischen Denken ab. Er durchlief eine Entwicklung von einer mystischen Philosophie, welche die »Vereinigung mit dem ›Weltgeist‹« feierte, zu einer dialogischen, ethisch grundierten Philosophie. Es lässt sich allerdings bezweifeln, dass jene einen so klaren Bruch mit der Mystik darstellte, wie Buber selber behauptete. Vgl. dazu allgemein Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog*, hier S. 7.

329 Vgl. zu Bubers ›Orientalismus‹ z.B. Martina Urban: *Hermeneutics of Renewal. A Study of the Hasidic Anthologies of Martin Buber*. Diss. Univ. Jerusalem. Jerusalem, 2002, S. 118.

330 Vgl. die Quellen bei Mendes-Flohr, *Divided Passions*, S. 96–109. Buber schrieb in seinen Paratexten nicht zuletzt gegen ein anti-jüdisches Stereotyp an, das dem Judentum aufgrund seiner ›erstarrten‹, dem ›Gesetz‹ hörigen Natur jeglichen Spiritualismus absprach und die Existenz eines jüdischen Mythos rundheraus bestritt. Vgl. dazu etwa diesen Satz aus dem Vorwort der *Legende*: »Die Juden sind vielleicht das einzige Volk, das nie aufgehört hat, Mythos zu erzeugen« (Martin Buber: *Die Legende des Baal-Schem*. Frankfurt a.M.: Rütten & Loening, 1908, S. III).

Judentum entfremdet fühlten; Landauer wäre ein Beispiel, Kafka ein anderes. Letzterer verarbeitete Anleihen – wundersame, übernatürlich schnelle Reisen, Wunderheilungen<sup>331</sup> – an eine Erzählung aus der *Legende des Baal-Schem* im *Landarzt* (1918), ohne auf den jüdischen Hintergrund der *Legende* einzugehen.

Buber untermauerte seinen ›jüdischen Orientalismus‹ aber vor allem auch philosophisch, wobei Kierkegaard relevant wurde. Ein einschlägiges Beispiel dieses Unterfangens ist eine Rede, die er 1912 in Prag im Auftrag der zionistischen Studentenvereinigung Bar-Kochba hielt und die 1915 in *Der Neue Merkur* unter dem Titel *Der Geist des Orients* publiziert wurde.<sup>332</sup> Die Opposition von jüdischer und christlicher Seinsweise wird dort – wie in Shestovs *Athènes et Jérusalem* – reduktiv als Zusammenstoß von »Athen« und »Jerusalem« verstanden.<sup>333</sup> Die Juden, die Orientalen, die »den Okzident für die Lehre des Orients gewonnen« haben und damit »eigentlich der wirkende Orient« sind,<sup>334</sup> sind nach Buber motorische Menschen. Sie sind stets in Bewegung, ihre Weltsicht ist prozessual, sie ›spüren‹ die Welt, statt sie nur wahrzunehmen, sie erfassen das Ganze einer Sache, bevor sie Details erkennen. Ergriffen sind sie von einem mächtigen Einheitsgefühl oder »Einheitstrieb«,<sup>335</sup> der nicht zuletzt an ihre Existenzweise als Gemeinde zurückgebunden wird; der zum

331 Ronald Hayman: *A Biography of Kafka*. London: Phoenix Press, 2001, S. 216f. In einer Geschichte reist der Baal-Schem beispielsweise auf magischem Weg und damit unnatürlich schnell zu einer Braut, die er aus dem Reich der Toten zurückholen muss, nachdem ein böser Geist sie umfangen hat. In einer anderen tragen ihn unkontrollierbare Pferde in die »Wildnis« und darauf in die Tiefe eines ihm unbekanntes Walds (vgl. Buber, *Die Legende des Baal-Schem, Das Gericht*, S. 109–118; *Der zerstörte Sabbat*, S. 163–174; vgl. auch S. 68f., 86f., ferner die wundersame Reise des »reiche[n] Manns« auf S. 156f.). Ein Brief Kafkas an Brod belegt, dass Kafka sich als Jude in den chassidischen Geschichten zu Hause fühlte, während andere jüdische Werke sein Interesse nicht fesseln konnten (Mendes-Flohr, *Divided Passions*, S. 100).

332 Eine überarbeitete Fassung wurde in die Sammlung *Vom Geist des Judentums* aufgenommen; auf diese Version beziehen sich die folgenden Zitate. Im Text spricht Buber auch davon, dass der Jude in einem Zustand der Sünde sei, durch einen Mangel an Freiheit charakterisiert: »Sünde heißt nicht frei, das ist sich entscheidend, sondern unfrei, bewirkt, bedingt leben« (Buber, *Vom Geist des Judentums*, S. 55; vgl. auch S. 25). Eine solche Definition der Sünde als Mangel an Freiheit ähnelt Shestovs Konzeptualisierung derselben.

333 Vgl. z.B. ebd., S. 47. Auch der konservative Rabbiner Milton Steinberg (vgl. Kap. 1.1) befasste sich übrigens noch in den Dreißigern mit Themen wie: »Athens and Jerusalem: The Eternal Struggle of the Greek and Jewish Spirit« (Noveck, Milton Steinberg, S. 332).

334 Buber, *Vom Geist des Judentums*, S. 29.

335 Ebd., S. 45.

Einzelnen gewordene verschmilzt mit einem größeren Ganzen, das primär ist. Der Jude ist somit der Widerpart des Griechen, welcher der Welt seinerseits ›sensorisch‹, also analytisch-zergliedernd begegnet.

Der Religionsphilosoph und Judaist Friedrich Thieberger, von 1914 bis Herbst 1917 Hebräischlehrer Kafkas und nach seiner Emigration nach Palästina im Jahr 1939 Rektor der Hebräischen Universität, rekurrierte 1928 in *Der Morgen*, der »Monatsschrift der Juden in Deutschland«, synchron auf beide Diskurse, also den jüdischen Diskurs über Kierkegaard und den Orientalismus. Kierkegaard ist laut Thieberger ›jüdisch‹, weil er dem Geist nach Orientale ist. Ohne Buber explizit zu zitieren und knapp vor Shestovs intensiver Kierkegaard-Lektüre entwirft Thieberger das griechische Denken als »geordnete Zergliederung«, als wissenschaftliche »Atomisierung und Systematik«, dem die »alte orientalische Denkform« gegenübergestellt wird.<sup>336</sup> Diese Denkform der »Weisheit« bestehe darin, »aus Ergriffenheit des ganzen Menschen bald hier, bald dort die Wirklichkeit zu bewältigen«, und sei durch »die rechte Gesamthaltung im persönlichen Leben« charakterisiert.<sup>337</sup> Das orientalische Denken sei ein Denken der Einheit und »Totalität«, das vor den »Verlockungen der griechischen Atomisierung« zu beschützen vermöge.<sup>338</sup> Im gleichen Atemzug wird diese eindeutige Situierung der zwei Denkformen aber unterlaufen, da das Doppelgestirn Kierkegaard und Nietzsche »dem ›orientalischen‹ Denken nahe« komme.<sup>339</sup>

Dass Kierkegaard auf diese Weise ›orientalisiert‹ werden konnte, ist verschiedenen Charakteristika und bestimmten Lektüren seines Werks geschuldet, die dessen Entwicklung sowie komplexe formale Struktur, die Pseudonymität und die Methode der indirekten Mitteilung weitgehend ignorieren. Die Kritik am Rationalismus und Profilierung eines Glaubens kraft des Absurden in *Furcht und Zittern*, die ja für Shestov so anschlussfähig waren, bildeten erstens meist das Verbindungsglied zwischen Kierkegaard und dem ›orientalischen‹ Denken. Zweitens war seine Betonung der Subjektivität und des ›richtigen‹ Lebens in Opposition zu einem philosophisch-abstrakten Systemdenken zentral. Damit in einen Zusammenhang gerückt wurde drittens sein sehr persönlicher, immer wieder ins Aphoristische gleitender Stil, der Ausdruck

336 Friedrich Thieberger: *Die Erweckung*. In: *Der Morgen*: Monatsschrift der Juden in Deutschland 4 (1928), S. 317–324, hier S. 317.

337 Ebd., S. 317.

338 Ebd., S. 318.

339 Ebd., S. 317.

eines Interesses für die konkrete Existenz sein sollte. Viertens und letztens machte eine dominante rezeptionsgeschichtliche Lektüre in Kierkegaards Leben den pointiertesten Ausdruck seines Denkens aus und *vice versa*;<sup>340</sup> seinen Begriff der integren, authentischen Subjektivität sahen viele Rezipienten somit in seiner Biographie verwirklicht. All diese Aspekte trugen dazu bei, dass Kierkegaard, der einer Romantisierung des ›Orientalischen‹ selber fernstand, in ein Paradigma ›authentischer‹, anti-›westlicher‹ Existenz eingeschrieben werden konnte.

*Bubers Zwei Glaubensweisen:  
Kierkegaard und der jesuische Glaube*

Die Grenze zwischen ›jüdischem‹ oder ›orientalischem‹ und ›christlichem‹ oder ›abendländischem‹ Seinsmodus wird nicht immer sauber zwischen den Religionen gezogen. Buber betont wieder und wieder, dass auch das frühe, ›reine‹ Christentum aus dem gleichen ›orientalischen‹ Geist stamme wie das Judentum.<sup>341</sup> Das Frühchristentum bis hin zu Paulus, besonders das Christentum des Neuen Testaments, wird als Teil des Judentums redefiniert, seine späteren Formen dagegen immer wieder als Aberrationen betrachtet:

Wohl hat diese Bewegung [scil. das Christentum] nicht mit ihrem ursprünglichen Wesen, sondern synkretistisch vermischt das Abendland überwältigt; wohl hat sie vom Hellenismus mehr angenommen als Bilder und Worte; aber das dauernd Zeugende im Christentum war jüdisches Urgut.<sup>342</sup>

Das Judentum als die wahrhaft ›zeugende‹ Religion<sup>343</sup> hat eine Art Erlösungsauftrag. Es soll eine Synthese zwischen Orient und Okzident

<sup>340</sup> Die letzten Punkte, die Wichtigkeit des ›richtigen Lebens‹, der aphoristische Stil und der enge Zusammenhang zwischen Leben und Denken, werden alleamt auch von Kassner genannt; Kassner, Sören Kierkegaard.

<sup>341</sup> Vgl. z.B. Buber, Vom Geist des Judentums, S. 72f.

<sup>342</sup> Ebd., S. 33.

<sup>343</sup> Buber kämpfte gegen das vermeintlich unfruchtbare Judentum der Diaspora im Namen eines anderen Judentums, eines Judentums, das das religiöse Gemeinschaftserlebnis kenne, und dadurch seine – männlich kodierte – schöpferische Kraft wiedergewinne. Vgl. zum vitalistisch-heroischen Vokabular des frühen Buber Elke Dubbels: *Figuren des Messianischen in Schriften deutsch-*

herstellen und Sorge tragen, dass das östliche Erbe Europas nicht verloren gehe.<sup>344</sup>

Für diese weltgeschichtliche Mission bietet sich Europa ein Mittlervolk dar, das alle Weisheit und Kunst des Abendlands erworben und sein orientalisches Urwesen nicht verloren hat, das berufen ist, Orient und Okzident zu fruchtbarer Gegenseitigkeit zu verknüpfen, wie es vielleicht berufen ist, den Geist des Orients und den Geist des Okzidents in einer neuen Lehre zu verschmelzen.<sup>345</sup>

Der Erlösungsauftrag des Judentums entspringt seiner »fruchtbare[n]« Religiosität. In *Vom Geist des Judentums* und besonders im Essay *Jüdische Religiosität* unterscheidet Buber zwischen der Religion als Dogma und Ritus und der Religiosität. Paul Mendes-Flohr hat darauf hingewiesen, dass Buber das Begriffspaar von Georg Simmel übernommen hat,<sup>346</sup> bei dem Buber 1898 und 1900/1901 in Berlin studierte. Tatsächlich ist eine Unterscheidung zwischen Religion und Religiosität, zwischen objektiver und subjektiver Religion also, um 1900 schon zum religionsphilosophischen Allgemeingut geworden.<sup>347</sup> So findet sich das Begriffspaar auch in diversen historischen philosophischen Lehr- und Wörterbüchern sowie bei Ernst Troeltsch und Max Weber.<sup>348</sup> Simmels Unterscheidung ist fest verankert in der Religionsphilosophie seiner Zeit, wenn er zum Beispiel in seinen *Beiträgen zur Erkenntnistheorie der Religion* (1901) die subjektiv-seelische Religiosität und die transzendenten Inhalte der objektiven Religion in ihrer gegenseitigen Konstitution beschreibt. In an die Lebensphilosophie gemahnender Weise bestimmt Simmel die Religiosität auch als »eine rein funktionelle Gestimmtheit des inneren Lebensprozesses«. <sup>349</sup> Diese innere Gestimmtheit ist zwar primär, also

*jüdischer Intellektueller, 1900–1933* (Conditio Judaica 79). Berlin, Boston: De Gruyter, 2011, v. a. S. 219–223.

344 Buber, *Vom Geist des Judentums*, S. 44f. Bubers Botschaft in diesem relativ frühen Aufsatz ist mit einem zionistischen Subtext versehen, wenn er von der Wichtigkeit des »mütterlichen Boden[s]« spricht (ebd., S. 45).

345 Ebd., S. 47.

346 Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog*, S. 83–85.

347 Vgl. Volkhard Krech: *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, v. a. S. 18–23.

348 Vgl. ebd., S. 23–26, 28–37.

349 Georg Simmel: *Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag*. In: *Das in-*

nötige Grundlage für die Religion; die Religion wird jedoch nicht negativ gegen sie abgesetzt.

Bei Buber dagegen liegt der Begriffsunterscheidung, die in den *Drei Reden über das Judentum* besonders klar zutage tritt, eine deutliche Wertung zugrunde. Die Religion meint nach Buber die »Passivität« des Subjekts und ist in dauernder Gefahr, zu »erstarr[en]«, »unfruchtbar und damit unwahr« zu werden, sie will den Menschen »in ihr ein für allemal stabilisiertes Gefüge einzwängen«. <sup>350</sup> Sie ist eine »Zwingherrschaft des Gesetzes«, <sup>351</sup> in jüdischen Begriffen: der Halacha. Bubers Sympathien liegen eindeutig auf der Seite der Religiosität, aus der »die Söhne wider die Väter auf[stehen], um ihren selbeignen Gott zu finden«, während die Väter die Söhne »aus Religion verdammen«. <sup>352</sup> Darin gleicht Bubers Begriffsunterscheidung weniger Simmels Terminologie. Sie erinnert vielmehr an Kierkegaards Differenzierung zwischen der offiziellen, verlogenen und selbstvergessenen Christenheit und dem wahren Christentum <sup>353</sup> und an seine Polemik gegen das institutionalisierte ›Scheinchristentum‹. <sup>354</sup> Buber selber verwendet die Wendung des »offiziellen Scheinjudentum[s]«, <sup>355</sup> das durch eine lebensferne Form der Religion beherrscht sei (eine Wendung, die übrigens Brod in seiner zionistischen Kafka-Lektüre übernommen und auf Kafkas Vater bezogen hat, dessen »Scheinjudentum« Kafka durch einen »lebensvolleren Zusammenhang mit dem wirklichen Judentum« ersetzt habe). <sup>356</sup> Buber überblendet also gewissermaßen zwei Kategorien: die begriffliche Unterscheidung, die er aus

*dividuelle Gesetz: Philosophische Exkurse.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987, S. 148–173, hier S. 168f.

<sup>350</sup> Buber, *Vom Geist des Judentums*, S. 51f.

<sup>351</sup> Buber, *Jüdische Renaissance*, S. 10.

<sup>352</sup> Buber, *Vom Geist des Judentums*, S. 51f.

<sup>353</sup> Entsprechende Passagen aus den Tagebüchern werden schon im *Buch des Richters* zitiert. Auf S. 161 ist die »Christenheit« für Kierkegaard nichts weniger als »Satans Erfindung«; auf S. 164 gibt er das »offizielle[] Christentum« in scharfen Worten der Lächerlichkeit preis.

<sup>354</sup> Vgl. z. B. Ingolf Dalferth: »Die Sache ist viel entsetzlicher«: Religiosität bei Kierkegaard und Schleiermacher. In: Cappelørn, Niels Jørgen [et al.] (Hg.): *Schleiermacher und Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit.* Akten des Schleiermacher-Kierkegaard-Kongresses in Kopenhagen, Oktober 2003. Berlin, New York: De Gruyter, 2006, S. 217–264, hier S. 223f. In dieser Kritik am offiziellen ›Christentum‹ geht Kierkegaard mit Ludwig Feuerbach einig, von dem er sich ansonsten distanzierte. Vgl. zu Feuerbachs Kritik am Christentum Ludwig Feuerbach: *Das Wesen des Christentums.* Nachwort von Karl Löwith. Stuttgart: Reclam, 1994.

<sup>355</sup> Buber, *Vom Geist des Judentums*, S. 57.

<sup>356</sup> Max Brod: *Franz Kafkas Glauben und Lehre.* Mit einem Anhang *Religiöser*

der Religionsphilosophie übernommen und wohl zum ersten Mal bewusst bei Simmel kennengelernt hat, und die Wertung, die an Kierkegaards Verständnis des authentischen Glaubens in Opposition zur erstarrten Kirche erinnert.<sup>357</sup> Kierkegaard selber allerdings versteht das Judentum als starre Religion, wie seine deutschsprachigen Rezipienten schon früh aus dem *Buch des Richters* wissen konnten: »Das einzige Christentum, das man in der Christenheit hat, ist eigentlich Judentum, [...] denn Christentum in Ruhe gedacht (ein Bestehendes) ist Judentum, Christentum in Bewegung ist Christentum.«<sup>358</sup>

Jüdische Religiosität als »Erneuerung«<sup>359</sup> ist nach Buber nicht nur die innerjüdische Aufgabe, die sich die Vertreter der jüdischen Renaissance, die »Söhne« also, gestellt haben; sie ist eben auch die Aufgabe, die den ›orientalischen‹ Juden im Heilsplan zukommt. Denn allen Strömungen des Judentums sei »der Antrieb« gemein, »die *Entscheidung* als die bestimmende Macht in aller Religiosität wiederherzustellen«.<sup>360</sup> Und nicht nur das Judentum lege Zeugnis einer sich ewig erneuernden Religiosität ab: »Das Prophetentum aber, das Urchristentum, der Chassidismus besinnen sich auf die Entscheidung als auf die Seele der jüdischen Religiosität und rufen zu ihr auf.«<sup>361</sup>

Die Eingemeindung des »Urchristentum[s]« in die »jüdische[] Religiosität« hat bei Buber System. Lange nach *Vom Geist des Judentums* widmete sich Buber explizit und ausführlich den unterschiedlichen Glaubensweisen, durch die Judentum und Christentum charakterisiert seien. Sein Ziel dabei ist, eine neue Form des jüdisch-christlichen Dialogs zu ermöglichen. In *Zwei Glaubensweisen* (1950) wird klar gesagt, dass Jesus noch dem alttestamentlich-jüdischen Geist angehöre; »in der Lehre Jesu [...], wie wir sie aus den älteren Evangelientexten kennen«, walte »das genuin-jüdische«.<sup>362</sup> Buber geht so weit,

*Humor bei Franz Kafka* von Felix Weltsch. München: Kurt Desch, 1948, S. 54.

357 Kierkegaard selber allerdings sah das Judentum als erstarrte Religion, wie seine deutschsprachigen Rezipienten schon früh aus dem *Buch des Richters* wissen konnten: »Das einzige Christentum, das man in der Christenheit hat, ist eigentlich Judentum, [...] denn Christentum in Ruhe gedacht (ein Bestehendes) ist Judentum, Christentum in Bewegung ist Christentum« (Kierkegaard, *Buch des Richters*, S. 132f.).

358 Ebd.

359 Buber, *Vom Geist des Judentums*, S. 51f.

360 Ebd., S. 72.

361 Ebd., S. 72f.

362 Buber, *Zwei Glaubensweisen*, S. 205.

davon zu sprechen, dass Jesus für ihn ein »große[r] Bruder« sei, er also in einem ethnischen und/oder geistigen Verwandtschaftsverhältnis mit dem christlichen Messias stehe.<sup>363</sup> Ein solches Verständnis von Jesus als jüdischem Häretiker erlaubt es Buber, »wahre« Christen ebenfalls als in ihrer Glaubensweise jüdisch oder mit dem »echten Judentum« vereinbar zu verstehen:

[W]o in der Folgezeit Christen zur reinen Lehre Jesu heimverlangen, spinnt sich nicht selten, wie in anderen Punkten so auch in diesem, gleichsam ein unbewußtes Gespräch mit dem echten Judentum an.<sup>364</sup>

Buber trifft in diesem Text eine Unterscheidung zwischen dem hebräischen *Emuna* – Glaube im Sinn von Vertrauen, Treue, Loyalität – und dem griechischen *Pistis* – Glaube im Sinn von Anerkennen, dass etwas wahr ist, sich auf eine bestimmte Weise verhält. Die *Pistis* als laut Buber objektiv und rational fundierte Form des Glaubens, die in die Nähe des Wissens gerückt wird, ist »westlich«. Die *Emuna* dagegen wird mit dem Judentum verbunden, sei doch der Mensch, der sich in einer solchen Glaubensbeziehung findet, »primär Glied einer Gemeinschaft, deren Bund mit dem Unbedingten ihn mit umgreift und determiniert«.<sup>365</sup> Bubers allgemeines Verständnis des Judentums als Religion der Gemeinschaft – und besonders des Chassidismus als Glaubensweise, die »Gottesliebe und Nächstenliebe« vereint – klingt an, das so deutlich aus seinen diversen Kierkegaard-Kritiken spricht.

Die christliche *Pistis* wiederum wird in ganz Kierkegaard'scher Manier als »zu einem Einzelnen«-Werden verstanden, als Bekehrung und als persönlicher Glaube.<sup>366</sup> Dass Bubers Verständnis der *Pistis*, die er vor allem im hellenisch geprägten Frühchristentum verwirklicht sieht, eine Kierkegaard'sche Basis besitzt,<sup>367</sup> ist auch ersicht-

363 Ebd., S. 206.

364 Ebd., S. 205.

365 Ebd., S. 203.

366 Ebd. Trotz der schroffen Gegenüberstellung der zwei Glaubensweisen muss Buber übrigens eingestehen, dass die Trennung nicht ganz sauber vollzogen werden kann, da es zumindest am Rande sowohl im Christentum *Emuna* als auch im Judentum *Pistis* gäbe.

367 Beyrich hat darauf hingewiesen, dass dieses »Kierkegaard'sche« Verständnis des Christentums auch stark durch Bultmanns *Theologie des Neuen Testaments* geprägt ist, ihrerseits wiederum durch eine Kierkegaard'sche »Sicht auf das Christliche« beeinflusst (Beyrich, *Ist Glauben wiederholbar?*, S. 292, Fn 146).

lich, wenn er etwa davon spricht, dass der »erlösungsbedürftige[] Mensch der verzweifelnden Stunde« einen »Sprung« in den Glauben an das »für absurd Gehaltene[]« vollziehen müsse: »Gewiß wird der Innenbezirk des Glaubens nicht als ein Fürwahrhalten, sondern als eine Seinsverfassung verstanden; aber der Vorhof ist das Fürwahrhalten des bisher nicht für wahr, ja gar für absurd Gehaltene[n], und es gibt keinen anderen Zugang.«<sup>368</sup> Über das »Fürwahrhalten des [...] für absurd Gehaltene[n]« wird implizit auf eine andere, nicht bloß rationale oder wissensorientierte christliche Tradition angespielt – Kierkegaard unterwandert also von allem Anfang an das dichotome System Bubers.

Diese Sonderstellung Kierkegaards wird später manifest: In *Zwei Glaubensweisen* ist er eben nicht nur einfach ein vorzüglicher Christ und damit beispielhafter Exponent der *Pistis*.<sup>369</sup> Über weite Strecken ist der Text eine Kritik an der paulinischen Theologie, die durch die Wichtigkeit von Mittlerfiguren und den Begriff des göttlichen Zorns nicht nur nicht jüdisch, sondern im Grunde genommen nicht jesusisch sei und das Christentum auf einen Irrweg geführt habe. Auf den letzten Seiten und damit an sehr exponierter Stelle findet sich jedoch ein hoffnungsvoller »nichtpaulinischer [...], der Signatur des Zeitalters überlegene[r]« »Ausblick«: ein Ausblick auf Kierkegaard.<sup>370</sup> Buber zitiert ein Gebet aus dem Tagebuch Kierkegaards, das als durch und durch »jesuisch« und eben damit, seiner eigenen Definition nach, auch als »jüdisch« zu verstehen sei. »Vater im Himmel, es ist doch nur der Augenblick des Schweigens in der Innerlichkeit des Miteinanderredens«,<sup>371</sup> notierte Kierkegaard, und Buber erkennt in dieser unmittelbaren, inneren Beziehung zu einem verborgenen Gott, die gleichzeitig den Schrecken der Konkretheit der menschlichen Existenz fühlbar macht, einen religiösen Ausdruck, der mit Jesus und damit mit dem Judentum in seiner ursprünglichen Form zu vereinen sei. Obwohl Buber in der Beschreibung der *Pistis* also mit Kierkegaard'schen Ideen und ebensolchem Vokabular operiert, nimmt Kierkegaard selber eine Art Mittlerstellung ein. Er ist zwar Christ, aber doch gleichzeitig »Jude«.

Jude war Kierkegaard nach Buber in einem ganz besonderen, sozusagen prekären Sinn, der sich in etwas anderer Ausprägung in

368 Buber, *Zwei Glaubensweisen*, S. 204.

369 Zu einer ähnlichen Diagnose der ambivalenten Stellung Kierkegaards kommt auch auch Beyrich, *Ist Glauben wiederholbar?*, S. 293.

370 Buber, *Zwei Glaubensweisen*, S. 308.

371 Ebd.

Bubers Kafka-Analysen offenbart. Kafka ist für Buber ein Jude, der, obgleich als Jude immer schon und immer noch aufgehoben im Wissen um die Verborgenheit – und nicht die Abwesenheit – Gottes, kompromisslos eine Welt der »fauligen Dämonien«<sup>372</sup> darstellt. Somit schildere Kafka zwar in seinen konkreten Beschreibungen der menschlichen Existenz die paulinische »Vordergrundhöhle«, den furchtbaren vordergründigen Lauf der Welt, aber eben als Jude und damit ohne die schon durch Christus herbeigeführte Erlösung: Sein Paulinismus ist ein »Paulinismus also gegen Paulus«.<sup>373</sup> Eine christliche Variante dieser Darstellung der »unerlöste[n] Konkretheit der Menschenwelt in all ihren Schrecken« sei eben Kierkegaard,<sup>374</sup> der, anstatt sich in die individuelle Erlösung zu flüchten, in seinem Gebet am Schweigen Gottes festhalte.<sup>375</sup> In dieser Hinsicht ist Kierkegaard eher der »unerlöste[n] Judenseele« als der »erlöste[n] Christenseele« verwandt.<sup>376</sup>

Buber diskutiert Kierkegaard im allerletzten, damit wiederum besonders exponierten Absatz von *Zwei Glaubensweisen* noch einmal. Problematisiert wird das Verhältnis zwischen dem christlichen »Einzelnen«, der individuell zum Glauben bekehrt werden muss, und der nicht-christlichen Gemeinschaft, in der er lebt. Dieses Spannungsverhältnis sei im Judentum als Volksgemeinschaft nicht gegeben.

Das Heilsgut des Christentums, der Eigenbestand der erlösten Seele, ist in Gefahr geraten. 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.<sup>377</sup>

372 Ebd.

373 Ebd., S. 309.

374 Beyrich argumentiert, dass die Bezeichnung eines in einer »verfinsterten Welt umirrende[n] Spätling[s]«, die sich auf Kafka bezieht, im Textzusammenhang durch die Parallelisierung von Kafka und Kierkegaard auch auf Kierkegaard angewendet werden könne (Beyrich, *Ist Glauben wiederholbar?*, S. 294).

375 Buber, *Zwei Glaubensweisen*, S. 307.

376 Ebd.

377 Ebd., S. 312.

Der Weg, den der reife Buber am Ende andeutet, ist eine Art dialogisch fundierter Mittelweg zwischen Judentum und Christentum. So soll das Christentum nach Vorbild des Judentums mehr nach der Erneuerung des Glaubens durch die Wiedergeburt der Völker, der Gemeinschaft, streben; das Judentum aber kann sich ein Beispiel an der christlich zentralen Stellung des Kierkegaard'schen Einzelnen und seines Glaubens nehmen. Wenn beide Religionen diese Aufgaben ernst nehmen, haben sie sich nach Buber viel Neues zu sagen, und somit kann eine neue Form des Dialogs erblühen, in der Kierkegaard explizit und implizit eine Mittlerstellung zukommt.

*Kierkegaard als ›Jude‹. Der junge Gershom Scholem zwischen jüdischer Renaissance und Tradition*

Eine Deutung der biblischen Religion, die Jesus und das »Urchristentum« ins Judentum eingemeindet, war in der jüdischen Moderne verbreitet. Auch Bergmann schrieb in *Die Heiligung des Namens*, dass »die Lehre Jesu von Nazareth [...], wenn sie nur wahrhaft im ›Wesen‹ ergriffen wird«, »durch und durch jüdisch« sei – »das Abendland und wohl schon Paulus« freilich hätten diese Lehre »mißverstanden«. <sup>378</sup> Shestov stellte das ›orientalische‹ Judentum und das Frühchristentum vor seiner Korruption durch die ›griechische‹ Rationalität ebenfalls als Einheit dar. <sup>379</sup> Und solche Argumentationsfiguren werden in der Kierkegaard-Rezeption produktiv: Die Behauptung, das Judentum und das frühe Christentum seien ihrer Essenz nach identisch, ermöglichte es ja, den immer wieder mit alttestamentlichen Erzählungen operierenden Kierkegaard wie Brod, <sup>380</sup> Buber und andere explizit und implizit als ›Juden‹ oder zumindest als für das Judentum relevant zu begreifen. So beginnt Brod sein programmatisches Werk *Heiden-*

<sup>378</sup> Bergmann, *Die Heiligung des Namens*, S. 167f.

<sup>379</sup> Vgl. den Brief an den orthodoxen Priester Sergei Bulgakov, den Shestov wenige Tage vor seinem Tod verfasste, abgedruckt in: Baranoff-Chestov, *Vie de Léon Chestov*, Bd. 2, S. 222. Auch im Briefwechsel mit Buber bemerkt er, dass er in bestimmten Belangen »kein[en] Unterschied zwischen dem neuen und alten Testament« sehe (Shestov [Schestow] an Buber, 3. April 1935; Buber und Shestov, *Correspondance Léon Chestov – Martin Buber*, S. 37f., hier S. 38).

<sup>380</sup> Vgl. zu Brods Verständnis von Kierkegaards Lebenshaltung und Jesus' Botschaft als ›jüdisch‹ z.B. Max Brod: *Das Diesseitswunder*. Wiesbaden: Limes-Verlag, 1949, S. 50f.; vgl. zu Brods Kierkegaard-Rezeption auch Kap. 3,1 der vorliegenden Arbeit.

*tum – Christentum – Judentum* (1922) mit einem Verweis darauf, dass neben der »Grundtendenz« der »europäischen Gesamtentwicklung« des Christentums »Keime einer ganz andern Entwicklung liegen«, und zwar ausgerechnet in »Kierkegaard« und »im Urchristentum«. <sup>381</sup> Ein besonders markantes Beispiel einer solchen Aneignung Kierkegaards, die gleichzeitig mit ›orientalistischem‹ Vokabular operiert, ist der junge Gershom Scholem, der ebenfalls im Umfeld des Kulturzionismus aktiv war.

Der Religionshistoriker Scholem wurde in eine assimilierte deutsch-jüdische Familie geboren. Sein Interesse für das Judentum und die jüdische Tradition stieß bei seinem Vater, Arthur Scholem, auf ausgeprägte Ablehnung. Nur auf Intervention seiner Mutter, Betty Hirsch Scholem, war es ihm erlaubt, Hebräisch und den Talmud bei einem orthodoxen Rabbiner zu studieren. In den Tagebüchern schildert Scholem seine Familie als »wohlhabend[]« und »im Zweckdienst erstarrt[]«; aus ihr führte »kein Weg wieder zurück[] [...] auf den Weg der wenigen, die zum Himmel wandern«. <sup>382</sup>

Die Tagebücher enthüllen, dass die Jugend Scholems geprägt war von den Kämpfen um das Judentum und gegen das bürgerliche Elternhaus. Scholem übernimmt antijüdische Stereotypen, wenn er davon schreibt, dass »[d]ie Juden [...] die anderen nicht nur im Handel, sondern auch in der Gesinnung« »belügen«: »Sie machen ihnen etwas vor. Gefühle, die sie gar nicht haben, werden geheuchelt und ausgeschrien, und dann gehen sie mit ihren Gemeinheiten hausieren und wollen von den anderen noch Belohnung haben. Schöne Gesellschaft das.« <sup>383</sup> Seine Familie habe »nur an den Verdienst gedacht«, die Verwandtschaft heuchle Idealismus und Interesse an der Wissenschaft vor. <sup>384</sup> Eine solche Kritik an Familie und Vorfahren war unter den Exponenten der ›jüdischen Renaissance‹, die zur Zeit ihrer Hinwendung zur Bewegung meist selber noch relativ jung waren, durchaus geläufig. Eine Abgrenzung von der entweder als halbherzig-verwässert oder als im Ritus erstarrt aufgefassten Religion der Elterngeneration gehörte zu den Hauptanliegen der Bewegung. Ihr revolutionärer Impetus wurde – wie bei Buber – ausdrücklich als generationeller Konflikt verstanden.

Genau hier, im Kontext der Opposition gegen das assimiliert-säkulare ›Judentum‹ und dessen vermeintlichem spirituellen Bankrott,

<sup>381</sup> Brod, *Heidentum – Christentum – Judentum*, Bd. 1, S. 12.

<sup>382</sup> Scholem, *Tagebücher 1913–1917*, S. 116.

<sup>383</sup> Ebd., S. 44.

<sup>384</sup> Ebd., S. 116.

wurde Kierkegaard<sup>385</sup> interessant, zumal der jugendliche Scholem eine andere Seinsweise im radikalen Glauben zu finden vermutete. In den frühen Tagebüchern und vor allem in den Jahren 1914 bis 1916 ist Kierkegaard ein fast ständiger Begleiter. Schon im November 1914 schreibt Scholem begeistert, dass er Kierkegaard gesucht und gefunden habe. Scholem studierte zu der Zeit anscheinend wie viele der frühen deutschsprachigen Kierkegaard-Rezipienten den Essay von Brandes.<sup>386</sup> Wie viel Kierkegaard Scholem zu der Zeit im Original gelesen hatte, lässt sich nicht eruieren. Diese frühen Zeugnisse seiner Kierkegaard-Rezeption sprechen dafür, dass er ihn mehrheitlich aus *Kierkegaard und andere skandinavische Persönlichkeiten* kannte, da die Zitate aus den Primärtexten, die er nennt, zum allergrößten Teil in Brandes' Essay zu finden sind.<sup>387</sup> Nur an einer Stelle geht Scholem über Brandes' Textbestand hinaus: Er zitiert aus den *Stadien auf dem Lebensweg* eine Passage über König Salomo (»[e]r ward ein Denker, aber kein Beter, ein Prediger, aber kein Glaubender, er konnte vielen helfen, nur nicht sich selbst«).<sup>388</sup> Die Stelle findet sich zwar auch in Brandes' Text. Scholem komplettiert sie aber durch den Halbsatz: »er konnte vielen helfen, nur nicht sich selbst«, den Brandes in seinem Porträt Kierkegaards ausließ.<sup>389</sup> Es ist also davon auszugehen, dass Scholem Kierkegaard von Brandes ausgehend las, den Zitaten, die ihn ansprachen, aber von Anfang an auch in den Originaltexten nachspürte.

Scholems Kierkegaard-Lektüre ist nicht nur, was den Textbestand angeht, von Brandes geprägt. Der junge Scholem übernahm auch dessen biographistische Stoßrichtung und identifizierte sich auf der Basis seiner eigenen familiären Probleme mit Kierkegaard: Als grundlegendes »Erlebnis« Kierkegaards wird die Tatsache genannt, dass er »einen Vater« hatte, »der ihm nicht nur seine Anlagen vererbt,

385 Und mit ihm auch Nietzsche, den der jugendliche Scholem bewunderte, um ihn später ebenso scharf zu kritisieren. Vgl. Herbert Kopp-Oberstebrink: *Unzeitgemäße Betrachtungen zu Nietzsche contra jüdische Nietzscheanismen. Ein Kapitel aus der intellektuellen Frühgeschichte Gershom Scholems*. In: Werner Stegmaier/Daniel Krochmalnik (Hg.): *Jüdischer Nietzscheanismus*: De Gruyter, 1997, S. 90–105.

386 Scholem, Tagebücher 1913–1917, S. 41.

387 Ebd.

388 Ebd.

389 In *Ein literarisches Charakterbild* verwendet Brandes überdies eine andere Kierkegaard-Übersetzung: »Und Salomo ward weise, aber er ward kein Held, und er ward ein Denker, aber er ward kein Beter, und er ward ein Prediger, aber er ward kein Gläubiger ...« (Brandes, Sören Kierkegaard. Ein literarisches Charakterbild, S. 25). Scholem wird den Text wohl als Teil der Brandes-Gesamtausgabe gelesen haben, in der Brandes die Übersetzung anpasste.

sondern der ihn auch persönlich, ja allerpersönlichst beeinflusst, und wie stark!«<sup>390</sup> Brandes widmete Kierkegaards ›Vaterkomplex‹ viele Seiten seines Essays. Scholem beklagt, dass ihm genau eine solche Figur, die ihm »Ziel und Richtung« geben könne, fehle.<sup>391</sup> Er moniert seine eigene Richtungslosigkeit, zwischen »Chassidismus«, »Mystik, Buber« und dem »Sozialismus«, die er allesamt »als neue Religiosität« predige, ohne jedoch selber zum Glauben zu finden.<sup>392</sup> Kierkegaard bot sich Scholem zu dieser Zeit anscheinend als eine Art geistiger Ersatzvater an, dessen Radikalität er nacheifern wollte. Dass dieser Ersatzvater gerade Christ ist, mag eine besondere Provokation gegen das Elternhaus gewesen sein.

Scholems frühe Kierkegaard-Lektüre war in jeder Hinsicht überaus empathisch, getragen durch den Wunsch, selber so unbedingt wie der christliche Schriftsteller zu sein: »Ich muß immer an mich denken und uns vergleichen.«<sup>393</sup> Er zog nicht zuletzt in Bezug auf Negative Parallelen zu Kierkegaard, etwa die Tatsache, dass dieser nach Brandes immer Pläne gehegt habe, die er nicht realisierte. Auch dieser Punkt wird von Brandes übernommen sein, der ja über die in bloßen Möglichkeiten verlorene Dichterexistenz des jungen Kierkegaard reflektierte. Der junge Scholem steckte zur Zeit seiner Entdeckung Kierkegaards in einer Schaffenskrise. Die »Inharmonie«, über die er lamentiert, stand ihm zudem in der Werbung um eine Frau, Jettka Stein, im Wege.<sup>394</sup> Deshalb dürften auch Kierkegaards zahlreiche Erzählungen über das Verhältnis zu Frauen für Scholem von Interesse gewesen sein.

Besonders angesprochen fühlte sich Scholem aber durch Kierkegaards Ringen mit dem Glauben. Er las eine Phantasie Kierkegaards über König Salomo aus den *Stadien auf dem Lebensweg*, die sich der Unfähigkeit des Königs annimmt, zu glauben und zu beten, als Aussage über Kierkegaard selber und reflektierte über sein eigenes Verhältnis zum Glauben:

Ich möchte beten können, aber ich kann es nicht. [...] [I]ch glaube nicht. Und das ist schlimm. Ich kann sagen, was sich bei Kierkegaard mir immer aufdrängt: Credo, quia absurdum est. Wo ist der

<sup>390</sup> Scholem, Tagebücher 1913–1917, S. 43.

<sup>391</sup> Ebd.

<sup>392</sup> Ebd., S. 42.

<sup>393</sup> Ebd., S. 41.

<sup>394</sup> Ebd., S. 42.

Gott, an den ich glaube? [...] Ich kann nicht mal sagen, *ich glaube*.  
Nein, ich hoffe nur.<sup>395</sup>

Dieses Element des Kampfes und der Suche, das für Scholem am Anfang zentral war, kennzeichnete viele seiner literarischen Präferenzen. An einer anderen Stelle im Tagebuch schreibt er beispielsweise, dass er nur von »Menschen, die etwas suchen«,<sup>396</sup> etwas lernen könne. Zu Beginn fügte sich Kierkegaard nahtlos in diese Kategorie der Suchenden, die Scholem aus Nietzsches *Unzeitgemäßen Betrachtungen* übernommen hat.<sup>397</sup> Zu den Suchenden zählte Scholem etwa auch Tolstoi, da dieser es sich »schwer, sehr schwer« gemacht habe, »Christ zu sein, und das stellt ihn in die Reihe der ganz wenigen, der Auserwählten.«<sup>398</sup>

Mit rebellischem Impetus verstand Scholem den ›christlichen Schriftsteller‹ als »Kämpfer auf den verrufensten und verlachtsten Außengebieten der Reflexion«,<sup>399</sup> als einen wahren Christen und eine »ungeheure Persönlichkeit«,<sup>400</sup> der nach Christus in einer Reihe nur mit wenigen anderen zu nennen sei. »Erneuerung des Geistes« sei Kierkegaards Ziel, den »Tod des Rationalismus« bedeute er;<sup>401</sup> in solch extremen Formulierungen zeigt sich die Stoßrichtung der frühen Kierkegaard-Lektüre Scholems. Da Kierkegaard für den jungen Scholem also die Unbedingtheit des Glaubens und des »religiöse[n] Gefühl[s]« personifizierte, das sowohl christlich als auch jüdisch geartet sein kann, kam er für all das zu stehen, was Scholem in seinem assimilierten Elternhaus vermisste. Ein Kierkegaard'sches Verständnis von ›Authentizität‹ und sinnerfüllter Existenz wird hier also gegen die Assimilation in Anschlag gebracht.

Das erste Interesse an Kierkegaard fällt in eine Zeit, in der sich Scholem spezifisch am Christentum und seinem Geist abarbeitete. Scholems Interesse für das »Urchristentum« im Speziellen steht sicher im Kontext seiner zu dieser Zeit intensiven und begeisterten Buber-Lektüre; dessen Beschäftigung mit nicht nur im engen Sinn jüdischer Religionsgeschichte inspirierte ihn.<sup>402</sup> Buber behandelte

395 Ebd.; Hervorhebung im Original.

396 Ebd., S. 46.

397 Kopp-Oberstebriink, Nietzsche contra jüdische Nietzscheanismen, S. 93–95.

398 Scholem, Tagebücher 1913–1917, S. 66f.

399 Ebd., S. 238.

400 Ebd., S. 42.

401 Ebd., S. 41. Diese ›irrationalen‹ Interpretation erinnert an Shestov und die zahlreichen ›orientalistischen‹ Aneignungen Kierkegaards.

402 Hamacher, Gershom Scholem und die Allgemeine Religionsgeschichte, S. 82.

das Urchristentum ja ausführlich und hielt fest, dass dieses mit dem Judentum »weit mehr als mit dem zu schaffen« habe, »was man heute als Christentum bezeichnet«. <sup>403</sup> Scholems eigene Begeisterung für das »Urchristentum« entzündete sich vor allem an der Figur Jesu. So schildert er am 22. Mai 1915 einen »Königstraum«, den wohl die meisten jungen Juden gehabt hätten: »Wer von uns [...] hat wohl nicht den gleichen Königstraum gehabt und sich als Jesus gesehen und Messias der Bedrückten.« <sup>404</sup> Dieser »Erlösertraum« bringt Scholems damalige Einstellung zum Christentum auf den Punkt. Jesus wird als valides Vorbild für einen betrachtet, der danach strebt, das Judentum grundlegend zu erneuern. Eine solche Fantasie der Selbsterhöhung ist typisch für den jungen Scholem, stilisierte er sich doch in einer hauptsächlich in der dritten Person geschriebenen biographischen Skizze mehr oder weniger zur selben Zeit geradezu als »Auserwählte[r]«. <sup>405</sup> In den frühen Tagebüchern erlaubte es eine solch positive Deutung des Christentums, Konzepte Kierkegaards ins Judentum zu importieren.

Scholems erste Kierkegaard-Begeisterung fiel auch in eine Zeit, in der er in der aktivistisch-zionistischen Studentenvereinigung *Jung-Juda* kompromisslos für »Revolution oder Erneuerung« anstatt »Reformation oder Umbildung« nicht nur in Dingen der Familie, des Elternhauses, sondern vor allem »im Judentum« eintrat. <sup>406</sup> Dieser Drang nach Erneuerung operierte mit Kierkegaard'schem Vokabular und war hier noch ganz im Zeichen der jüdischen Renaissance Buber'scher Prägung zu sehen: »Wir haben unser eigenes Schlagwort geprägt, das Wort Bubers von der ›Erneuerung des Judentums‹.« <sup>407</sup> Im Gegensatz zu Buber und den anderen Vertretern eines vorwiegend kulturell ausgerichteten Zionismus trat Scholem aber schon sehr

Vgl. zur Kategorie des ›religiösen Erlebnisses‹, die es dem jungen Scholem ohne Weiteres ermöglichte, Denker verschiedener Herkunft und religiöser Ausrichtung miteinander in Beziehung zu setzen, etwa folgende Reflexion: »Das Erlebnis Lao-Tses ist dasselbe wie das Kierkegaards oder Nietzsches, genau dasselbe.« (Scholem, Tagebücher 1913–1917, S. 66). Für Scholems spätere Kritik am Erlebnis-Begriff vgl. z.B. ebd., S. 425.

403 Drei Reden über das Judentum, in: Martin Buber: *Frühe jüdische Schriften. 1900–1922*. In: Paul Mendes-Flohr/Peter Schäfer [et al.] (Hg.): *Werkausgabe*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001–, S. 219–256, hier S. 247.

404 Scholem, Tagebücher 1913–1917, S. 116.

405 Ebd., S. 120. Später meinte Scholem, dem in solchen Fantasien inhärenten ›Wahnsinn‹ nur knapp entkommen zu sein. Kopp-Oberstebrink, Nietzsche contra jüdische Nietzscheanismen, S. 99f.

406 Scholem, Tagebücher 1913–1917, S. 81.

407 Ebd., S. 82.

bald für die sofortige politische Realisierung der zionistischen Ziele in Form der Schaffung einer Heimstätte in Palästina ein. Auf radikalzionistische Weise kritisierte Scholem jüdische Ideologien, die nicht unmittelbar auf die »Übersiedelung nach Palästina« hinarbeiten.<sup>408</sup> Auch in diesem Rahmen mobilisierte er wieder Kierkegaard. Er verwendete Vokabular und Konzepte, deren Herkunft aus Kierkegaards Philosophie er auch explizit auswies. Kierkegaards Kritik an der »Reflexion«, etwa in der *Kritik der Gegenwart* formuliert,<sup>409</sup> übertrug der junge Scholem auf Denkfiguren, welche die Leute dazu brächten, sich aus »Gründen« »hier«, also in Europa einzurichten. Ein solches »gokus«, also dem jüdischen Exil »entsprossene[s]« Denken lehnte Scholem ab und plädierte stattdessen für die unbedingte »Forderung« des Zionismus, für »Mut und [...] Aufopferung der einzelnen, die für die Sache, für die Idee Konsequenz genug haben«.<sup>410</sup> In Anschluss an Kierkegaard sollte also anscheinend die leidenschaftslose und unpersönliche »Reflexion« in der Diaspora überwunden und durch eine Tat der jüdischen »Einzelnen« ersetzt werden, die der existenziellen Notwendigkeit entspringt.<sup>411</sup>

Im Frühling 1915 intensivierten sich Scholems »Kierkegaard-Studien«.<sup>412</sup> Er las nach Zeugnis der Tagebücher die *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift* und den *Augenblick* – »eines der grandiosesten Bücher, die ich gelesen habe« – und fand in ihnen »immer mehr Buber-Gedanken wieder«.<sup>413</sup> Noch immer bewunderte Scholem vor allem die Aufrichtigkeit von Kierkegaards Christentum, einem Christentum der Einzelnen. Die Kategorie des Einzelnen überhaupt sollte für Scholem zunehmend zu einer urchristlichen Kategorie werden.<sup>414</sup> Neben Christen wie Augustinus und »Martin Luther in seinen Auflehnungsjahren« rückte er allerdings ausgerechnet Buber in die Nähe eines so verstandenen Christentums, vollzog also die Umkehrbewegung einer Assimilation Kierkegaards ins Judentum, wie Buber sie in Teilen praktizierte. Doch zu dieser Zeit bemerkt Scholem, dass Buber letztlich

408 Ebd., S. 239.

409 Kierkegaard, *Kritik der Gegenwart* (Brenner), S. 815–825 u. ö.

410 Scholem, *Tagebücher 1913–1917*, S. 238–240.

411 Viel später reflektiert Scholem übrigens im Kontext der »zionistische[n] Politik« erneut über Kierkegaard; Gershom Scholem: *Tagebücher 1917–1923*. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 2000, S. 626.

412 Scholem, *Tagebücher 1913–1917*, S. 108.

413 Ebd., S. 108.

414 Als »Schöpfung« schreibt Scholem den »Einzelnen« Nietzsche zu. Kopp-Oberstebrink, *Nietzsche contra jüdische Nietzscheanismen*, S. 96f.

einen anderen Weg als die christlichen Denker gehe, den Weg der »Gemeinschaft«.415

Buber wird von Scholem in die Nähe eines ›wahren‹ Christentums gerückt, während ›wahre‹ Christen in einem argumentativen Kunstgriff, der schon in anderen Fällen nachvollzogen wurde, plötzlich zu Juden werden. In einer besonders markanten Vereinnahmung Kierkegaards für das ›jüdische Denken‹ schreibt Scholem: Buber »ist Jude, noch mehr als diese, die nur geistig Juden sind. Denn Kierkegaard *ist* ein Jude!«416 Später notierte Scholem, der schon in seiner Jugend die Bibel verehrte und meinte, kein anderes Volk habe so viele religiöse Genies hervorgebracht wie die Juden, Kierkegaard »wie ein letzter Abglanz alttestamentarischer«,417 also »orientalisch[]er«418 Menschheit an. Diese ›Judaisierung‹ Kierkegaards wird noch ausgeprägter, wenn Scholem im Januar 1916 über Halacha und Talmud reflektiert. Der Talmud sei ein »Trümmerfeld«, die Halacha ein »Leichenfeld«,419 beide nicht mehr brauchbar als Medien der Vermittlung im Dienste einer lebendigen Gottesbeziehung. Diese Mittlerstellung wird dafür ausgerechnet Kierkegaard zugesprochen:

Kierkegaard ist der Palast, der aus dem Gestein des Talmud errichtet worden ist. Man sammelte die Steine des Trümmerfeldes und baute daraus Kierkegaard. Deshalb ist er so groß. Er ist der Mittler zwischen Gott und Israel, der der Talmud nicht geworden ist.420

Das Bild, das Scholem heraufbeschwört, ist sehr stark. Kierkegaard ist nicht nur »aus« dem Talmud gefertigt, also aus einem der bedeutendsten Schriftwerke des Judentums. Er hat auch die Potenz, an dessen Stelle zu rücken und zwischen Gott und den Juden zu vermitteln – damit kann er tatsächlich zu einer Art neuem Talmud werden. Diese Rede von einem ›neuen Talmud‹ war im Kulturzionismus durchaus gebräuchlich, allerdings vor allem im Kontext einer neuen ›nationalen‹ jüdischen Literatur. Chaim Nachman Bialik sprach

415 Scholem, Tagebücher 1913–1917, S. 108. Bubers Philosophie verstand Scholem aber mehr und mehr als heikle (und eigentlich ›unjüdische‹) »Ich-Verherrlichung«, die den Blick auf Volk und Tradition verstelle. Kopp-Oberstebink, Nietzsche contra jüdische Nietzscheanismen, S. 96f.

416 Scholem, Tagebücher 1913–1917, S. 108; Hervorhebung im Original.

417 Ebd., S. 376; vgl. schon die analoge Bemerkung auf S. 41.

418 Ebd., S. 412.

419 Ebd., S. 223f.

420 Ebd., S. 224.

wiederholt von der Potenz einer wiederbelebten und kanonisierten hebräischen Literatur, zu einem »neue[n] Talmud« des »gebildeten Hebräers« zu werden.<sup>421</sup> Die Schriften des Nichtjuden Kierkegaard allerdings an die Stelle des Talmud treten zu lassen, ist auch innerhalb eines solchen Diskurses als beträchtliche Provokation zu werten. Wer genau in Scholems Tagebuchpassage die Steine sammelte und Kierkegaard »baute«, bleibt dabei unklar.

Doch bald darauf fand Scholem zu seinem eigenen starken Judentum, bestimmt durch das Diktum, dass das »Judentum [...] die Historie selber« sei, »und weil es die *absolute* Wahrheit ist, ist die Bibel, ist die Thora göttlich.«<sup>422</sup> Die Thora wird also als vorzügliches Medium der Vermittlung zwischen Gott und Mensch nobilitiert, da ihr selber eine transzendente Qualität zugesprochen wird. Nach verschiedenen Phasen des Zweifels wird aus dieser gesichert jüdischen Position zum ersten Mal eine leise Kritik an Kierkegaard spürbar. Obwohl es »unzweifelhaft« sei, dass »kommende aufrechte Geschlechter Kierkegaard unter den Größten und Erhabensten der Menschen und Denker aufnehmen werden«, hat Scholem »erk[a]nnt«, »wo sich im letzten doch die Wege« von Juden und Christen »scheiden«.<sup>423</sup> Kierkegaard liest Scholem zunehmend nihilistisch: zu einem »neuen Willen[] zur Religiosität« taue er nun doch nicht.<sup>424</sup> Er sei eben nur ein »Suchende[r]«,<sup>425</sup> der selber keine Sicherheit in Gott finden konnte – man denke an Levy-Valensis analoge Bemerkungen. In einem philosophiegeschichtlichen Entwurf wird er zusammen mit Tolstoi als einer der »beiden ganz Großen« gewürdigt, »die den Himmel – unbewußt sicher – aus tiefster Religiosität zerstört haben«.<sup>426</sup> Wie Brandes begreift Scholem Kierkegaards radikales Denken hier also eigentlich als Destruktion des Glaubens. Ganz anders als Brandes bedauert Scholem aber die Zerstörung des Glaubens, zu der Kierkegaard letztlich beigetragen habe. Kierkegaards Fehler lag nach Scholem in der Unfähigkeit, zu begreifen, dass »es eine Überlieferung von Gott« gibt; diese Überzeugung aber

liegt im Wesen des Judentums und ist das, was kein Moderner begreifen kann, und das ist der Punkt, den Kierkegaard nie begrif-

421 Bialik, Das hebräische Buch, S. 29.

422 Scholem, Tagebücher 1913–1917, S. 411.

423 Ebd., S. 245.

424 Ebd.

425 Ebd.

426 Ebd., S. 80.

fen hat und an dem sein Christentum klar wird. Es war ein tiefer Irrtum von mir, zu glauben, daß Kierkegaard ein Jude sei.<sup>427</sup>

Kierkegaard wird zwar immer noch als »orientalisch«, aber doch gleichzeitig auch als »Abendländer[]« begriffen,<sup>428</sup> der die historische Skepsis durch eine Philosophie des Glaubens zu überwinden suchte, statt sich mit der Tatsache der göttlichen Überlieferung zu begnügen. In einem Punkt treffen sich der jugendliche Scholem und Shestov: Kierkegaard war beiden zuletzt zu »abendländisch«. Shestov suchte einen Erkenntnismodus, der weit jenseits der vermeintlich westlichen Ratio lag, und sprach Kierkegaard die Leistung ab, einen solchen wirklich konsequent profiliert zu haben; Scholem dagegen berief sich auf die unzweifelhafte Manifestation des göttlichen Worts in der Welt. Der wahrhaft Gläubige müsse keinen »Sprung« aus seinem Verstand und ins Absurde tun. Er sei vielmehr genötigt, einen Schritt zurück in die Historie und zu ihren textuellen Zeugnissen zu tun, in denen sich die Transzendenz entdecken lasse. Aus dieser Geschichtlichkeit könne kein Glaubensbekenntnis ausbrechen.

Im Plädoyer gegen Kierkegaard, oder genauer: gegen seine eigene, von jugendlichem Enthusiasmus getragene Lektüre Kierkegaards zeichnet sich Scholems intellektuelle Entwicklung ab. Die Schriften des späteren Scholem legen dar, dass die Historie kontinuierlich analysierbar sei und keiner rein »subjektiven« Philosophie bedürfe, dass eine solche Philosophie sogar ein Irrweg sei. Jeglicher »Karäismus«, das heißt: jeglicher Ausbau des jüdisch-religiösen Lebens auf Basis der Bibel und unter Verwerfung der talmudischen und rabbinischen Normen, wurde für Scholem inakzeptabel, »ob nun im zehnten Jahrhundert mutazilitisch [Mu'tazila: eine theologische Strömung des Islam, die die Willensfreiheit des Menschen betonte und die im Mittelalter auf das Judentum einwirkte; Anm. d. Verf.] oder im zwanzigsten kirkegaardisch [sic] untermauert«.<sup>429</sup> Der Talmud blieb für Scholem nicht ein »Trümmerfeld[]«, aus dem bloß Steine für einen neuen »Mittler zwischen Gott und Israel« gewonnen werden können. Mit der Überzeugung, dass das »unmittelbar[e]« »Wort Gottes« nur »zerstörend« wirken könne und die Offenbarung als »Medium« erst

427 Ebd., S. 412.

428 Ebd.

429 Scholem, Gershom [Gerhard Scholem]: *Offener Brief von Gerhard Scholem [Offener Brief an den Verfasser der Schrift Jüdischer Glaube in dieser Zeit]*. In: Bayerische Israelitische Gemeindezeitung vom 15. August 1932, S. 1–4 [241–244], hier S. 3 [243].

»in der kontinuierlichen Beziehung auf die Zeit« und »Tradition« deutbar sei,<sup>430</sup> ging ein Selbstverständnis als objektiver Historiker des Judentums und besonders der Kabbalah einher. Dies ist natürlich als Stilisierung zu werten, ist Scholems Kabbalah doch wie Bubers Chasidismus bis zu einem gewissen Grad eine Konstruktion. Doch mit dem Selbstbild als »objektiver« Denker, der die Essenz des Judentums als geschichtlich verfasst begreift,<sup>431</sup> war der »subjektive« christliche Denker, den Scholem in seiner Jugend so bewunderte, nicht mehr zu vereinen.

Scholems früher Positionswechsel weist auf ein Problem hin, das für das im engeren und weiteren Sinn religiös-existenzialistische Denken charakteristisch ist. Nach den Zerstörungen des Ersten Weltkriegs teilweise als eine Form der Entpolitisierung zu verstehen, stellte es, oft in Anlehnung an Kierkegaard, die persönliche Gottesbeziehung des Einzelnen in sein Zentrum. Doch wie mit einem vermittelten Gottesverhältnis und den Medien dieser Vermittlung verfahren werden soll, bleibt unklar. Im Judentum bedeutet das konkret: Sind die Thora und die rabbinische Tradition mit einem religiösen Existenzialismus in Einklang zu bringen? Scholem beantwortet diese Frage schon vor Ende des Kriegs abschlägig, nicht unähnlich wie später Levinas, der in *Aimer la Thora plus que Dieu* (1955) danach fragt, ob der jüdische Glaube nur durch einen paradoxalen Salto mortale à la Kierkegaard möglich sei. Das Paradoxe des jüdischen Gottes liegt nach Levinas darin, dass er gleichzeitig versteckt und unfassbar und doch wieder intim und persönlich sein soll: »Dieu se voilant la face et reconnu comme présent et intime – est-il possible? S’agit-il d’une construction métaphysique, d’un *salto mortale* paradoxal dans le goût de Kierkegaard?«<sup>432</sup> Levinas’ Antwort auf diese Frage, welche die Relevanz eines Kierkegaard’schen Verständnis des Glaubens für die jüdische Religionsphilosophie natürlich zuerst einmal schlagend belegt, ist eindeutig. Das Judentum brauche keinen Glauben kraft des Absurden, da sein Gottesverhältnis über die Thora vermittelt und gelehrt sei. Damit kenne das Judentum keine sentimentale Liebe zu einem inkarnierten Gott, sondern mache

430 Ebd., hier S. 3 [243].

431 Damit wäre der junge Kierkegaard übrigens absolut einverstanden gewesen. Beyrich zitiert die entsprechenden Tagebuchpassagen in *Ist Glauben wiederholbar?*, S. 277f. Kierkegaard schreibt beispielsweise: »Die Juden schraubten sich stets in die Vergangenheit zurück (sie schrieben nicht nur im physischen, sondern auch im geistigen Sinne – von rechts nach links), aber je stärker sie sich dergestalt rückwärts stemmten, desto notwendiger suchte die Seele gerade eine Zukunft.«

432 Levinas, *Aimer la Thora plus que Dieu*, S. 221.

den Glauben zu einer geistigen Angelegenheit: »C'est précisément une parole, non incarnée de Dieu, qui assure un Dieu vivant parmi nous.«<sup>433</sup> Hier argumentiert Levinas durchaus traditionell; die klassische jüdische Theologie stellt die Thora mit Entschiedenheit als Medium zwischen Gott und Mensch. Eine solche vermittelte Gottesbeziehung kann mit Kierkegaard gelesen zum Problem werden, wie noch die Polemiken von Steinberg, Fox und Gumbiner und ihre Sorgen um die Stellung von »Bible and [...] Talmud« und »rabbinic teachings« im von Kierkegaard inspirierten Judentum belegen.

Um kurz zusammenzufassen: Kierkegaards Vorstellung des Glaubens als existenzielle Entscheidung eines Einzelnen war vor allem für nicht-traditionelle und revolutionär gesinnte jüdische Philosophen und Theologen höchst anschlussfähig. Darin ist die jüdische Kierkegaard-Rezeption einerseits der zeitgleichen christlichen Rezeption verwandt. Auch die Theologen aus dem Umfeld Barths etwa zielten auf einen radikalen Umsturz im Glaubensverhältnis der Einzelnen. Andererseits aber kann die jüdische Kierkegaard-Begeisterung nur als Teil einer distinkten *jüdischen* Diskursgeschichte verstanden werden. Kierkegaards Glaubensbegriff ermöglichte es, eine Wiederbelebung des und Rückkehr in das Judentum, einen ›Sprung‹ in den Glauben aus einem weitgehend assimilierten mitteleuropäischen Umfeld in existenzialphilosophischen Begriffen zu denken. Rosenzweig und Buber lasen Kierkegaard und diskutierten ihn mit Neu-Christen wie Rosenstock, mit jüdischen Philosophen wie Bergmann oder Religionsphilosophen in einem weiteren Sinn wie Shestov. Kierkegaard wurde damit zum teilweise umkämpften Diskussionsgegenstand, den sich Juden, Christen und Philosophen gleichermaßen, aber auf jeweils spezifische Weise anzueignen suchten. Die moderne jüdische Philosophie der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts in Mitteleuropa war gekennzeichnet durch einen religiösen Revivalismus und eine ›Theologisierung‹ der gesamten Existenz, die häufig anhand Kierkegaards verhandelt wurde – dies implizierte aber immer wieder seine Entchristianisierung oder ›Judaisierung‹. Eingemeindet ins Judentum wurde Kierkegaard, indem beispielsweise Buber das Frühchristentum und das Judentum als aus demselben Geist geboren begriff und Kierkegaard als Denker in einer ›authentischen‹ frühchristlichen Tradition darzustellen suchte.

Eine solche Stilisierung Kierkegaards ›als Jude‹ wurde aber auch über eine andere Schiene vollzogen: Für jüdische Denker war er nicht zuletzt eine Figur der Auflehnung gegen eine Elterngeneration, deren

Religiosität als sinnentleerter Ritus wahrgenommen wurde (sofern von Religiosität überhaupt noch die Rede sein konnte).<sup>434</sup> Viele Denker einer kulturellen ›jüdischen Erneuerung‹ in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts stammten aus assimilierten Elternhäusern, in denen kaum jüdische Traditionen gepflegt wurden. Ihnen stellte sich die Frage nach alternativen identitären Modellen nicht zuletzt im Angesicht des Antisemitismus, der trotz der Assimilationsbestrebungen der deutschsprachigen Juden immer weiter zunahm.

Kierkegaards Radikalität ermöglichte es Scholem, ihn in seiner Jugend als Revolutionär und Rebellen gegen einen vermeintlich schalen, assimiliert-jüdischen Materialismus auszuspielen. Dieses Rebellentum, das seine Attraktivität gerade der Tatsache verdankte, dass es als Kontrastfolie zu einem inauthentischen ›Judentum‹ fungieren konnte, wurde in einer nur scheinbar paradoxalen Geste wiederum als jüdisch begriffen. In Kierkegaard vernahm der junge Scholem den Ruf zur Unbedingtheit, dem das Judentum folgen müsse, wenn es seine Essenz wiederentdecken wolle. Doch Scholems Fall belegt, dass Kierkegaard für Juden zuletzt auch problematisch bleiben musste. In besonders zugespitzter Weise durchläuft Scholem eine Entwicklung von Euphorie zu Ablehnung, die mit der Festigung seiner eigenen jüdischen Identität und der Ausformulierung seiner Philosophie und seines historischen Denkens koinzidiert. Doch auch Denker wie Buber oder Bergmann stellten sich in letzter Konsequenz die Frage, inwiefern sich Kierkegaards Glaubensphilosophie wieder vom Judentum unterscheidet. Buber bringt Kierkegaards ›Einzelnen‹ 1936 in *Die Frage an den Einzelnen* gegen die nationalsozialistische Vermassung in Anschlag. Aber durch seine Verkennung sozialer, gemeinschaftlicher Strukturen könne Kierkegaard nicht allein als Antwort auf die Probleme der eigenen Gegenwart genügen, sondern müsse durch ein vermeintlich jüdisches Verständnis von Gemeinschaft und Dialogizität korrigiert werden. Kierkegaard wird somit appropriert und zuletzt doch wieder als Christ auf seinen Platz verwiesen.

434 Schwere ›Generationskonflikte‹ waren ohnehin typisch für jüdische Familien im deutschsprachigen Europa Ende des 19. Jahrhunderts. »[B]lieben die Väter orthodox, hatten sie mit der Rebellion ihrer Söhne zu rechnen, assimilierten sie sich, wurden sie durch den Antisemitismus diskreditiert, und die Söhne kehrten zum Judentum zurück.« Werner Stegmaier/Daniel Krochmalnik: *Einleitung*. In: Werner Stegmaier/Daniel Krochmalnik (Hg.): *Jüdischer Nietzscheanismus*: De Gruyter, 1997, S. XIII–XXXI, hier S. XVI f.

## 2.2 Implizit-produktive Rezeption: Kierkegaard und das Denken der Selbstwerdung bei Buber und Rosenzweig

### 2.2.1 Gott oder kein Gott? Religiöse und areligiöse Deutungen der Selbstwerdung im 20. Jahrhundert

Der Ritter des Glaubens ist der Einzelne, da er sein Selbst absolut auf das Vertrauen in Gott gründet. Wie schon der Titel *Furcht und Zittern* anzeigt, verhandelte Kierkegaard aber nicht nur die im engeren Sinn religiösen Aspekte, die den Einzelnen zu einem Selbst machen. Vielmehr interessierte er sich auch für das psychologische Moment der Selbstwerdung, das er im Zusammenspiel mit der Glaubensfrage in diversen Schriften auf facettenreiche Weise diskutierte. Um einige Beispiele zu nennen: In *Der Begriff Angst* vertiefte Kierkegaard sich unter dem Pseudonym Vigilius Haufniensis in die existenzielle Bedeutung dieser Emotion; in diversen literarisch-philosophischen Texten wie beispielsweise *Schuldig?/Nichtschuldig?* stellte er – oder stellten seine fiktiven Autoren – die Selbstwerdung und ihr Scheitern an konkreten Fällen dar. In der *Krankheit zum Tode*, die bezeichnenderweise den Untertitel *Eine christlich-psychologische Entwicklung* trägt, entwarf er ein ›psychologisches‹ System der Selbstverfehlungen und -realisierungen auf Basis der Verzweiflung. Die Gewinnung eines Selbst verlangt gemäß diesem Text nach einer absoluten Entscheidung, die auf der Verzweiflung als Unterbrechung des Dahinlebens fußt. Ergreift der Mensch sein Selbst, wählt und akzeptiert er einerseits seine gottgegebene Freiheit und andererseits die Notwendigkeit und die Grenzen des in ihm immer schon liegenden Selbst. Er tritt in eine Beziehung zu Gott als der Macht, die ihn gesetzt hat, öffnet sich also für das Absolute oder Transzendente und wird dadurch transformiert.

Die Selbstwerdung auf Basis der absoluten Alterität Gottes war im 20. Jahrhundert Ausgangspunkt für diverse Philosophien, die dem ›anderen‹ unter verschiedenen Gesichtern in der Konstitution der Identität einen zentralen Stellenwert zugestanden. Diese Philosophien waren nicht zwingend religiös fundiert, bezogen sich aber wieder und wieder auf Kierkegaards Schriften. Verschiedene Denker versuchten sogar ausdrücklich, Kierkegaard'sche Konzepte von ihrem religiösen Gehalt oder ›Überbau‹ zu trennen. Besonders einschlägig ist Jean Wahls Vortrag mit dem Titel *Subjectivité et transcendance* (1937) vor der *Société française de philosophie*, dem in der französischen Philosophieszene viel Aufmerksamkeit geschenkt wurde;

im gleichen Jahr erschien eine schriftliche Version im *Bulletin de la Société française de philosophie*. Im *Bulletin* finden sich im Anhang Transkriptionen eines Kolloquiums zwischen Wahl, Gabriel Marcel und Nikolai Berdyaev sowie schriftliche Antworten von Heidegger, Levinas, Rachel Bepaloff, Karl Jaspers und anderen, was die Relevanz der Fragestellung Wahls im zeitgenössischen philosophischen Diskurs belegt. Wahl fragt nach der Signifikanz der theologischen Bestände in Kierkegaards Werk: Ist es möglich und legitim, Kierkegaards Konzept der Transzendenz – gemäß Wahl die Vorstellung eines ›anderen‹, das oder der den Menschen über sich selbst hinausführt – wie Jaspers oder Heidegger<sup>435</sup> zu säkularisieren und in einen rein philosophischen Diskurs zu übersetzen? Kann Kierkegaard also ›enttheologisiert‹ werden? Wahl führt aus:

On pourrait [...] se demander s'il convient de conserver aux idées de la subjectivité et de la transcendance leur aspect théologique. La transcendance n'est pas forcément Dieu, ni forcément le diable. Elle peut être simplement la nature, qui n'est pas moins mystérieuse que le Dieu des orthodoxies et que le Dieu des hétérodoxies.<sup>436</sup>

Eine Reduktion des anderen auf den ganz Anderen, auf Gott sollte nach Wahl also tatsächlich überdacht werden. Vielmehr müsse der Transzendenz-Begriff der zeitgenössischen Philosophie zweigeteilt werden, in die Transzendenz als religiöses oder mythisches Konzept einerseits, andererseits aber in die Transzendenz als subjektive

<sup>435</sup> Wahl fragt zu diesen beiden Philosophen kritisch: »Se sont-ils [...] délivrés complètement des éléments théologiques de la pensée kierkegaardienne?« Jean Wahl: *Subjectivité et transcendance*. In: *Bulletin de la Société française de philosophie* 37,5 (1937), S. 161–163; 166–211, hier S. 162. Heidegger antwortete übrigens kurz und bündig, die zentralen Fragen aus *Sein und Zeit* habe Kierkegaard nicht behandelt; eine solche Verneinung eines Einflusses Kierkegaards ist charakteristisch für den Philosophen (ebd., S. 193f.). Wie beispielsweise Schulz gezeigt hat, geht Heideggers Weigerung, Kierkegaards Denken als wichtige Quelle der existenzialphilosophischen Schrift *Sein und Zeit* zu nennen, bezeichnenderweise mit der vehementen Weigerung Hand in Hand, einen rein ›philosophischen‹ Gehalt der Texte anzuerkennen, der von der religiösen Botschaft unterschieden werden kann. Diese Weigerung soll anscheinend die Bedeutung Kierkegaards für Heideggers Denken verschleiern. Vgl. Heiko Schulz: *Rezeptionsgeschichtliche Brocken oder die Brocken in der deutschen Rezeption*. In: *Kierkegaard Studies Yearbook 2004* (2004), S. 375–451, hier S. 398f. Vgl. zu Kierkegaard und Heidegger auch Thonhauser, Ein rätselhaftes Zeichen, der zwischen verschiedenen Phasen in Heideggers Kierkegaard-Auseinandersetzung differenziert.

<sup>436</sup> Wahl, *Subjectivité et transcendance*, S. 162.

Erfahrung, die das Selbst erst entstehen lasse. Nur dadurch könne eine areligiöse Existenzphilosophie überzeugend fundiert werden. Bei aller Kritik an Kierkegaards religiöser Vorstellung des ›anderen‹ sei es aber zentral, seine Grundeinsichten zu bewahren: Im Versuch, sich aller theologisch fundierten Konzepte zu entäußern, könne sich die Existenzphilosophie sonst leicht in freischwebenden Abstraktionen verlieren, die den Blick auf das Besondere in seiner historischen Verfasstheit und Konkretion verstellten. Mit Kierkegaard habe ein Denker des Glaubens diesen Blick erst geschärft.

Mit seiner Profilierung einer areligiösen Auslegung Kierkegaards bildet Wahl in der französischen Kierkegaard-Rezeption den Gegenpol zu Shestov, dem Kierkegaard noch zu ›rational‹, zu wenig konsequent auf den absurden Glauben ausgerichtet erschien. Den Philosophen, die Wahls Ansichten teilten, galt Kierkegaard als der Denker, der die Selbstwerdung erstmals adäquat als Prozess erfasste, den jedes Individuum durchlaufen muss – und nur durchlaufen kann, wenn es sich für das jeweils unterschiedlich konzipierte ›andere‹ (oder den anderen) öffnet. Atheistische Lektüren der Selbstwerdung, wie sie zur Blütezeit des französischen Existenzialismus nur wenig später unter anderem Jean-Paul Sartre vorlegte, stehen in dieser Tradition einer ›Enttheologisierung‹ Kierkegaards. Auch in Sekundärtexten wie in Wolfgang Stegmüllers *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* wird die Geschichte der »Existenzphilosophie« als ausgehend von ihrem »geistige[n] Vater« Kierkegaard begriffen. »Allerdings besteht bei ihm noch ein engster Zusammenhang mit dem Religiösen«,<sup>437</sup> der also in der philosophischen Weiterentwicklung des Denkens der Existenz Schritt für Schritt überwunden werden musste.

Die jüdischen Kierkegaard-Aneignungen ließen sich möglicherweise als Schritt auf diesem Weg begreifen, da auch sie Kierkegaards Denken seines unmittelbaren religiösen Bezugs entäußerten und beispielsweise oftmals die Wichtigkeit der Christus-Figur ausblendeten. Freilich diene eine solche ›Entchristianisierung‹ bei Bergmann, Buber, Scholem und in den anderen diskutierten Fällen nicht der Entwicklung einer säkularen Existenzphilosophie, sondern machte Kierkegaard im Rahmen des jüdischen Denkens anschlussfähig. Die Frage nach der Selbstwerdung oder -findung war eng mit der jüdischen Erneuerung um die und nach der Jahrhundertwende verbunden. »As Jewish renaissance was increasingly conceived as a question

437 Wolfgang Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. 6. Auflage (1). Stuttgart: Kröner, 1976, S. 149.

of personal realization, the Nietzschean moment entered German Zionism«<sup>438</sup> – und auf Nietzsche folgte Kierkegaard.

Diese knappe Zusammenfassung einer Debatte, welche die sogenannte Kontinentalphilosophie und mehrere jüdische Rezipienten Kierkegaards, allen voran Levinas, jahrzehntelang beschäftigen sollte, weist auf ein Merkmal der Diskurse um und mit Kierkegaard hin, das ihre Analyse erschweren mag: Theologie und Philosophie, religiöser Diskurs und Denken der Selbstwerdung sind weder in den Schriften Kierkegaards noch in deren Rezeption sauber zu trennen. Bei Buber und Rosenzweig ist der theologische Gehalt der Reflexionen zur Selbstwerdung evident. Die Fragen, die nun zentral sind, unterscheiden sich also weniger in thematischer Hinsicht von den im ersten Kapitel behandelten. Stattdessen ist der Rezeptionsmodus ein anderer. Während bislang in erster Linie explizite Verweise diskutiert wurden, wird Kierkegaard in den Diskussionen um Selbstwerdung und Authentizität vornehmlich implizit rezipiert. War seine Abraham-Deutung aus *Furcht und Zittern* explizit Provokation und Inspiration für jüdische Intellektuelle, arbeiten sich Buber und Rosenzweig in gleichsam verborgener Weise an Kategorien und Konzepten zum Selbst und zum anderen ab, die Kierkegaard im philosophischen Diskurs erst etablierte. Hier wird ihre esoterische Kierkegaard-Rezeption zutiefst produktiv und formt das bei Kierkegaard Gefundene kreativ um, nimmt also, in den Worten Blooms, ›creative corrections‹ vor. Genau hier manifestieren sich damit aber auch fundamentale Unterschiede zwischen Kierkegaard und seinen Rezipienten, denen im Folgenden ebenso Raum gegeben werden soll wie den Gemeinsamkeiten.

### 2.2.2 Eine philosophiegeschichtliche Deutung: Kierkegaard als Denker des Konkreten in Rosenzweigs *Stern der Erlösung*

Als Philosoph, der die Problematik der Selbstwerdung in der philosophischen Diskussion virulent werden ließ, wurde Kierkegaard – oftmals zusammen mit Nietzsche – nach der Jahrhundertwende von vielen als Vorkämpfer eines Denkens begriffen, das sich endlich der konkreten Probleme der Existenz annähme. Eine dominante Interpretation der Philosophiegeschichte macht in ihm den Philosophen aus, der einen Bruch mit dem abstrakten Systemdenken vollzog,

438 Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany*, S. 104.

wie es durch Hegel exemplifiziert wurde. Eine solche Deutung Kierkegaards als, je nach Kontext und Begrifflichkeit, existenzieller, am Individuum interessierter, persönlich investierter Philosoph geht ebenso auf Kierkegaards Selbstverständnis wie auf diverse frühe Deutungen seiner Schriften zurück, wie Brandes' Essay, in dem die Kategorie des ›Einzelnen‹ in die deutsche Rezeption überhaupt erst eingeführt wurde. Derrida legte später Zeugnis davon ab, wie sehr ihn Kierkegaards Systemfeindlichkeit und sein Interesse für die Subjektivität faszinierte:

È a Kierkegaard che sono stato più fedele, e che mi interessa di più, se si può dire una cosa tanto semplicistica: l'esistenza assoluta, il senso che dà alla parola soggettività, la resistenza dell'esistenza al concetto o al sistema, è qualcosa cui tengo assolutamente e a cui non posso nemmeno pensare che non si tenga.

[I]t is Kierkegaard to whom I have been most faithful and who interests me most: absolute existence, the meaning he gives to the word subjectivity, the resistance of existence to the concept or the system – this is something I attach great importance to and feel very deeply, something I am always ready to stand up for.<sup>439</sup>

Wahl begriff sowohl Kierkegaard als auch Buber<sup>440</sup> im Kontext einer denkerischen Wendung zur Konkretion, welche die »existence of the thinker« als »point of departure« nehme.<sup>441</sup> Buber wäre mit dieser Deutung sehr einverstanden gewesen: Er selber sowie Rosenzweig ordneten sich innerhalb der Philosophiegeschichte der Strömung zu, die sich als revolutionär darstellte, da ihre Vertreter die akademisch-abstrakte Philosophie ablehnten und nach einem unmittelbaren Zugriff auf die Existenz trachteten. Buber etablierte Kierkegaard ja immer wieder als Entdecker des ›Einzelnen‹ und seiner Seinsproblematik: In der *Frage an den Einzelnen* ist es genau diese Leistung, die Kierkegaards Philosophie für das 20. Jahrhundert interessant werden lässt.

439 Jacques Derrida/Maurizio Ferraris: *Il Gusto del Segreto*. Roma, Bari: Laterza, 1997, S. 37 (englische Übersetzung: Jacques Derrida/Maurizio Ferraris: *A Taste for the Secret*. Cambridge: Polity, 2001, S. 40).

440 Wahl konstatierte eine tiefe Verwandtschaft Bubers zu Kierkegaard und dekonstruierte dessen Kierkegaard-Kritik; vgl. Wahl, Martin Buber and the Philosophies of Existence, v. a. S. 476–486.

441 Ebd., S. 477.

In der Einleitung zu Rosenzweigs *Stern der Erlösung* wird Kierkegaard namentlich genannt, und zwar in genau dieser Deutungstradition als Gegner des hegelianischen Systems;<sup>442</sup> Scholem übernimmt diese Stoßrichtung in einem Aufsatz über Rosenzweigs *Stern* und affirmiert damit Kierkegaard (und Nietzsche) als Vorkämpfer einer Philosophie des Konkreten.<sup>443</sup> Der *Stern der Erlösung* (1921) behandelt die Frage nach der Selbst- oder Seelenwerdung des Menschen im Kontext einer ›neuen‹ Philosophie auf Basis des Glaubens. In *Das Neue Denken* (1925) führt Rosenzweig in verhältnismäßig einfachen Begriffen seine philosophische Intention beim Verfassen des Großwerks aus. Nach dieser späteren Explikation setzte es sich Rosenzweig im ersten Teil des dreiteiligen *Sterns der Erlösung* zum Ziel, zu zeigen, dass die drei Grundelemente des Kosmos – nach klassischem Schema Gott, Welt, Mensch – alle in sich geschlossen existieren und nur auf sich selber zurückgeführt werden können, also nicht einzeln als Quelle alles Seins gelten dürfen, wie reduktiv postuliert wurde. Rosenzweig wandte sich gegen eine ›abendländische‹ philosophische Tradition, welche die scheinbare Vielfältigkeit der Welt auf eine grundlegende Substanz zu reduzieren suchte. Doch weder der kosmologische Monismus der Antike noch der theologische des Mittelalters oder die anthropologische Reduktion der Neuzeit seien angemessene Wege des Philosophierens. Die Independenz der drei Entitäten drückt Rosenzweig durch das Präfix »meta« aus, das die Unmöglichkeit einer logischen Synthese oder einer Integration der Einzelelemente in ein totales System signalisieren soll: Der transzendente Gott wird der Metaphysik zugeordnet, die von ihm geschaffene Welt der Metalogik und der Mensch der Metaethik. Statt eines monistischen Denkens schlägt Rosenzweig ein ›konjunktives‹ Philosophieren vor. Angestrebt wird, sehr vereinfacht ausgedrückt, eine Philosophie, die Gott, Welt und Mensch über den Begriff der Offenbarung in Beziehung zueinander setzt und die Konstitution des Seins aus allen dreien zugleich beschreibt. Das Zusammenspiel von Transzendenz *und* Immanenz, von Mensch *und* Welt *und* Gott, die dennoch irreduzibel nebeneinander bestehen, spielt Rosenzweig gegen ein hegelianisches Verständnis der Synthese aus.

In einem *Gedenkblatt* für Hermann Cohen (1918) und in verschiedenen Briefen, in denen er sich über den befreundeten Philosophen

442 Vgl. dazu auch Martin Fricke: *Franz Rosenzweigs Philosophie der Offenbarung. Eine Interpretation des Sterns der Erlösung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, S. 83–85.

443 Scholem, Rosenzweig and The Star of Redemption, hier S. 25.

äußert, wird ein solches Denken, das die Gegensätze unvermittelt bestehen lässt, zum ethnischen oder kulturellen Marker stilisiert. Die »Übergangslosigkeit« »des kühlestn Gedankens und des heißesten Herzens«,<sup>444</sup> »die übergangslose Mischung von Nüchternheit und Pathos, die wir alle haben«,<sup>445</sup> mache Cohen zum Juden. Eine solche jüdische Kodierung eines Denkens der Gegensätze findet sich auch im *Stern der Erlösung*, in dem das Judentum als Glaubensform erscheint, welche die scheinbare Widersprüchlichkeit ihres Gottesbegriffs zwar erfasst, aber in einem einzigen Gedanken und Gebet bestehen lässt:

Der Gegensatz zwischen schöpferischer Macht und offenbarer Liebe, selber noch inwohnend in der ursprünglichen Umkehr vom verborgenen Gott des Heidentums zum offenbaren der Offenbarung und im engeren Sinn jüdisch nur in den zuckenden unberechenbaren Übergängen zwischen seinen beiden Seiten, dieser Gegensatz schmilzt in der Innenwärme des jüdischen Herzens zur Anrufung Gottes als »unser Gott und Gott unsrer Väter«. Dieser Gott ist ununterscheidbar der Gott der Schöpfung und der Gott der Offenbarung.<sup>446</sup>

Ein solches Plädoyer gegen die Vermittlung im Sinn Hegels und für den Fortbestand von Oppositionen im »jüdischen Herzen[]« stellt Rosenzweig trotz aller Unterschiede – wie der den Juden zugeschriebenen Fähigkeit, die Gegensätze im Gebet paradoxerweise doch wieder zu integrieren oder zu »verschmelzen«<sup>447</sup> – in eine Tradition, die Kierkegaards »Entweder/Oder« und der Aufruf zur gedanklichen Konfrontation des Paradoxes wirkungsmächtig begründete.

Gemäß Rosenzweigs geschichtsphilosophischer Vision stellt die Überwindung der überpersönlichen Systemphilosophie einen notwendigen Schritt auf dem Weg zum Reich Gottes oder zur »Erlösung« dar. Somit wird Kierkegaard im *Stern der Erlösung* eine zentrale Rolle zugestanden: Sein Denken wende sich gegen die Integration des Individuums in das Universelle und die »Hegelsche Einfügung der Offenbarung ins All«,<sup>448</sup> Der »Punkt«, von dem aus diese Kritik stattfinden könne,

444 Franz Rosenzweig: *Ein Gedenkblatt*. In: *Zweistromland: Kleinere Schriften zu Glauben und Denken* (Der Mensch und sein Werk/Franz Rosenzweig 3). Dordrecht, Boston, Hingham, MA: M. Nijhoff, 1984, S. 239–240, hier S. 240.

445 Rosenzweig, Briefe und Tagebücher, Bd. 1, S. 403.

446 Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 448.

447 Vgl. ebd.

448 Ebd., S. 7.

sei »das eigene, Sören Kierkegaard'sche oder sonst irgendwie mit Vor- und Zunamen gezeichnete, Bewußtsein der eigenen Sünde und eigenen Erlösung, das einer Auflösung in den Kosmos weder bedürftig noch zugänglich war.«<sup>449</sup> Aus der Position dieses »Eigene[n] im strengsten und engsten Sinn des Worts«, das nicht ins »Allgemeine zu übersetzen« sei,<sup>450</sup> schrieb auch Rosenzweig seine Texte – vor allem der erste Teil des *Sterns* widmet sich der Faktizität der konkreten Existenz. Die Erwähnung Kierkegaards und des »Zeitalter[s]«,<sup>451</sup> das er einläutete, bereits in der Einleitung des Werks ist damit programmatisch.

Aus Kierkegaards ›subjektiver‹ Philosophie folgte die formale Verfasstheit seiner Schriften, deren oftmals literarische Gestalt und die Appellstruktur der indirekten Mitteilung. Rosenzweigs Ausgehen vom einzelnen Bewusstsein zog jedoch nicht die gleichen formal-ästhetischen Weiterungen nach sich. Er reflektiert in einem Brief an Rosenstock über die Form, die er seiner Philosophie gab oder, zu diesem Zeitpunkt, noch geben sollte. In einer Schrift, die er Rosenzweig zu lesen gab, philosophiere Rosenstock

in Festreden, wenigstens in diesem Eingangsteil. Daß das eine Form subjektiver Willkür ist, etwas Zufälliges, Literatur (oder wenn Sie wollen: Leben) an Stelle von Wissenschaft, und das Wissenschaftliche erst in der Behandlung selbst an den Tag kommt, das halte ich ja grade [sic] für das Richtige. [...] Ich weiß meine zukünftige Form auch schon; sie ist nicht weniger willkürlich (aber weniger *persönlich*, –) als Ihre [...].<sup>452</sup>

Im *Stern der Erlösung* argumentiert Rosenzweig meist abstrakt-philosophisch, anders als Kierkegaard, dessen Texte ja immer wieder zwischen der Ver- oder Einarbeitung biographisch verbürgerter Ereignisse und ihrer pseudonymen Fiktionalisierung im Rahmen einer theoretisch fundierten Philosophie schwanken. Auf den ersten Blick ist der *Stern der Erlösung* damit tatsächlich weniger literarisch oder subjektiv als die Texte Rosenstocks oder Kierkegaards. Auf den zweiten Blick offenbart sich jedoch der verspielte und ästhetisch komponierte Charakter des *Sterns*: Groiser hat kurz darauf hingewiesen, dass immer wieder mit verschiedenen Erzählstimmen, mit

449 Ebd., S. 7f.

450 Ebd., S. 8.

451 Ebd.

452 Rosenzweig, Brief an Rosenstock [undatiert]; Rosenzweig, Briefe und Tagebücher, Bd. 1, S. 315–320, hier S. 318.

Masken, Personae und diskursiven Versatzstücken gearbeitet wird, mit Form- und Diskursmomenten also, die den Leser als potenziell Ungläubigen dort abholen sollen, wo er gerade steht, um ihn in den authentischen Glauben zu führen.<sup>453</sup>

Die Tatsache, dass Rosenzweig einerseits ›literarisch‹ philosophiert, andererseits aber doch wieder auf einen objektiv-wissenschaftlichen Stil abzielt, ist Ausdruck eines philosophischen Programms, das ihn trotz einer gemeinsamen Basis doch wieder von Kierkegaard<sup>454</sup> trennt. Im zweiten Teil des *Sterns* kommt Rosenzweig im Rahmen philosophiegeschichtlicher Erörterungen erneut auf Kierkegaard zu sprechen, dieses Mal jedoch nur implizit. Er schreibt über einen »neue[n] Philosophiebegriff«, der nach 1800 die Hochphase des Idealismus ablöste – also wiederum vor allem Hegels Philosophie, welche die abstrakt-idealistische Philosophie zu Ende gedacht und damit eigentlich überflüssig gemacht habe.<sup>455</sup> Der Ansatzpunkt dieses Philosophiebegriffs sei »ein höchst persönlicher, der des Weltanschauungs-, ja Standpunktphilosophen«,<sup>456</sup> der von der »Paradoxie« des »Glaubens« aus- und »bis an die äußerste Grenze eines Philosophierens in Aphorismen« gehe.<sup>457</sup> Wahrscheinlich spielt Rosenzweig in diesen Formulierungen auf Kierkegaard, seine Konzeption des paradoxalen Glaubens und seinen eigenwilligen Schreibstil an – *Entweder/Oder* beispielsweise wird durch eine Sammlung von Aphorismen des Ästheten A eröffnet.

Sollte Kierkegaard in dieser Passage also zumindest mitgemeint sein, ist die Kritik an diesem persönlichen Philosophieren, die

453 Groiser, *Repetition and Renewal*, S. 281 f. Groiser macht auch die interessante Beobachtung, dass Rosenzweig und Kierkegaard – in den *Philosophischen Brocken*, einem Werk, das einen hypothetischen Anfang hat – ihre Texte mehr als einmal beginnen und damit das Problem der Narration des Glaubens sichtbar zu machen suchen (vgl. ebd., S. 282 f.). Solche formalästhetischen Gemeinsamkeiten zwischen Rosenzweig und Kierkegaard wären weitere Untersuchungen wert.

454 Wobei auch Kierkegaard in verschiedenen Texten hauptsächlich abstrakt-philosophisch argumentierte, so zum Beispiel in der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* des Pseudonyms Climacus. Allerdings existieren daneben eben zahlreiche vornehmlich literarische oder ›ästhetische‹ Schriften wie *Entweder/Oder* sowie diverse Mischformen.

455 Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 116.

456 Der neue Philosophiebegriff wird auch an den »Standpunktphilosophen« Nietzsche zurückgebunden. Vgl. dazu Cordula Hufnagel: »Sünder und Schwärmer in einer Person«. *Nietzsche in der Philosophie Franz Rosenzweigs*. In: Werner Stegmaier/Daniel Krochmalnik (Hg.): *Jüdischer Nietzscheanismus*: De Gruyter, 1997, S. 82–89.

457 Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 116 f.

Rosenzweig vorbringt, symptomatisch für die Differenz zwischen den beiden Denkern. Rosenzweig geht auf die Gefahr des schrankenlosen Subjektivismus ein, dem die »Wissenschaftlichkeit« fehle, und erklärt es für unabdingbar, dass die neue Philosophie »ihre neue Ausgangsstellung, das subjektive, ja extrem persönliche, mehr als das, unvergleichbare, in sich selbst versenkte Selbst und dessen Standpunkt festhalten und dennoch die Objektivität der Wissenschaft erreichen« müsse.<sup>458</sup> Und er fragt: »Wo findet sich diese verbindende Brücke zwischen extremster Subjektivität [...] und der lichten Klarheit unendlicher Objektivität?«<sup>459</sup> Als Antwort schwebt Rosenzweig eine Kombination von Theologie und Philosophie vor; ein »neue[r], zwischen Theologie und Philosophie gestellte[r] [...] Philosophen- oder Theologentyp« sei vonnöten.<sup>460</sup> Auf eine solche neue Philosophie, die zwischen Ontologie und Theologie angesiedelt ist und ein Bewusstsein der konkreten Existenz mit objektiver, auf ein religiöses Absolutes gebauter Allgemeingültigkeit verbindet, zielte Rosenzweig im *Stern* ab.

Man könnte behaupten, dass gerade Kierkegaards Philosophie oder eben Theologie in vielen Belangen eine solche Zwischenstellung einnimmt und somit als Antwort auf die Fragen gelten könnte, die Rosenzweig unterschwellig in Opposition zu Kierkegaard aufwirft.<sup>461</sup> Rosenzweig aber begreift sie als puren Subjektivismus. Während er Kierkegaard also in seiner Kritik am Systemdenken und an der hegelianischen Totalität folgt, sucht er diese doch wieder durch eine neue Totalität zu ersetzen – anstatt im Subjektivismus des Einzelnen und seiner Existenz in der Wahrheit zu verbleiben, strebte er nach einem Substitut, nach einer »neue[n] Einheit«,<sup>462</sup> die er besonders klar in der vor allem in dritten Teil des *Sterns der Erlösung* verklärten jüdischen Gemeinde verwirklicht sah.

458 Ebd., S. 117.

459 Ebd.

460 Ebd., S. 118.

461 Zu Schellings Einfluss auf eine solche Konzeption der Philosophie vgl. Paul Mendes-Flohr: *Introduction. Franz Rosenzweig and the German Philosophical Tradition*. In: Paul R. Mendes-Flohr (Hg.): *The Philosophy of Franz Rosenzweig* (The Tauber Institute for the Study of European Jewry series 8). Hanover: Brandeis University Press; University Press of New England, 1988, S. 1–19, hier v. a. S. 7–9.

462 Auf diesen Begriff bringt Rosenzweig die Dialogizität, in welche die »Stücke des All« treten; Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 283.

### 2.2.3 Kierkegaard und Bubers dialogische Schriften

#### *Paradox und Einheit der Gegensätze*

Kierkegaards Subjektivismus ist auch in Bubers Schriften zentrales Thema. Buber, dessen Dissertation sich schon mit der *Geschichte des Individuationsproblems* beschäftigte (1904), unterscheidet zwischen dem Status als Individuum – von Geburt an gegeben, als Existenzgrund der Pluralität von Einzelwesen – und dem als Person. Die Personwerdung entspricht genau der Kierkegaard'schen Selbstwerdung; Buber selber stellt fest, dass sie als »urales Problem« »am bedeutendsten von Kierkegaard behandelt worden« sei, »und zwar als *Existenzproblem*«. <sup>463</sup> Als Existenzproblem grenze sich die Kierkegaard'sche Person- oder Selbstwerdung von einer Auffassung ab, die in ihr ein Problem nur der psychologischen Entwicklung sehe, wie sie etwa Jung vertrete. Entgegen einer solchen Psychologisierung binden sowohl Kierkegaard als auch Buber ihr Verständnis einer authentischen Seinsweise als Person oder Selbst an einen biblischen Begriff der Wahrheit zurück. Für Buber ist der Mensch Person und für Kierkegaard ein Selbst, insofern er die ihm anvertraute göttliche Botschaft getreu umzusetzen vermag und somit in der Wahrheit lebt. Während die Selbstwerdung bei Kierkegaard aber Effekt einer Öffnung für das Absolute ist, ist sie bei Buber deren Voraussetzung: »Not tut die Person als der unaufgebbare Grund, von dem aus der Eintritt des Endlichen in das Gespräch mit dem Unendlichen allein möglich ward und wird.« <sup>464</sup>

Diese Umkehrung ist schon aus dem strukturellen Aufbau von *Ich und Du* ersichtlich. Der Text gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil werden die zwei Arten des Weltbezugs des Menschen diskutiert: Die dialogische Beziehung, der die »Grundworte« <sup>465</sup> »Ich–Du« entsprechen, und das undialogische Verhältnis des »Ich–Es«. Der zweite Abschnitt widmet sich vor allem verfehlten Seinsweisen und der Möglichkeit der ›Umkehr‹, der dritte Teil nimmt sich der Beziehung zwischen dem Ich und dem ewigen Du, also Gott an. Dieser Struktur entsprechend ist die Authentizität, die sich in der dialogischen Bezie-

463 Martin Buber: *Schriften zur Psychologie und Psychotherapie*. In: Paul Mendes-Flohr/Peter Schäfer [et al.] (Hg.): *Werkausgabe*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001–, Bd. 10, hg. von Judith Buber Agassi (2008), S. 164 (Martin Buber an Hans Trüb, 30. September 1935); Hervorhebung im Original.

464 Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, S. 267.

465 Buber, *Ich und Du*, S. 7 u. ö.

hung zu Welt und Mitmenschen manifestiert, die Bedingung, die eine Beziehung zu Gott erst möglich macht. Buber hat diesen Unterschied zu Kierkegaards übergeordneter Gott-Beziehung an vielen Stellen betont, um zu belegen, dass er weniger unmittelbar durch Kierkegaard beeinflusst sei als gemeinhin angenommen.<sup>466</sup> (Siegfried Kracauer setzt bei seiner Kritik an *Ich und Du* genau dort an und vertritt eine Kierkegaard'sche Perspektive: Im Gegensatz zu Kierkegaard habe Buber es verpasst, das »Grundproblem« des »Ausgerichtetsein[s] auf Gott« adäquat zu behandeln, da er es verkenne, dass dieses Ausgerichtetsein »allererst jenes besondere Verhalten zur Welt« schaffe, »das Buber die Du-Beziehung nennt«.)<sup>467</sup>

Gerade anhand der dialogischen Schriften lässt sich aber zeigen, wie stark sich Buber in seiner Konzeption der Personation doch wieder bis in die Details an Kierkegaard anlehnt. Um diesem komplexen Verhältnis gerecht zu werden, sollen Bubers dialogische Schriften und vor allem *Ich und Du* in zwei Schritten transtextuell analysiert werden. In einem ersten Schritt wird nach den Ingredienzen gefragt, die für die Selbstwerdung sowohl bei Buber als auch bei Kierkegaard vonnöten sind, namentlich das Leben im Paradox, die Umkehr von der Verzweiflung, die existenzielle Entscheidung sowie die Wiederholung als Doppelbewegung der Unendlichkeit. Ein zweiter Teil spürt den Modi der Selbstverfehlung nach, die Kierkegaard und Buber beschreiben: Dämonie, Trotz und Zerstreuung stehen im Zentrum der Untersuchung.

Buber wurde des Öfteren – unter anderem von Rosenzweig<sup>468</sup> – vorgeworfen, der »Ich-Es«-Beziehung als zweiter, klar negativ gewerteter Spielart des Weltbezugs nicht genug Aufmerksamkeit geschenkt zu haben. In *Ich und Du*, einem Werk, in dem Kierkegaards Name nirgends fällt und das entsprechend in Sekundärtexten zu seiner Rezeption sehr wenig behandelt wird, charakterisiert Buber die Selbst- oder Personwerdung aber als durch beide Arten des Weltbezugs bestimmt. Doch nicht nur die Person, sondern die ganze Welt habe an einer »Doppelbewegung« teil, die beide Beziehungsarten umfasse:

466 Vgl. Golomb, Israel: Kierkegaard's Reception in Fear and Trembling in Jerusalem, S. 30.

467 Siegfried Kracauer: *Martin Buber* (Rez.: *Martin Buber, Ich und Du, Leipzig: Insel, 1923*). In: *Werke. Bd. 5: Essays, Feuilletons, Rezensionen*. 1. Auflage Berlin: Suhrkamp, 2011, S. 678–685, hier S. 681.

468 Vgl. zu Rosenzweigs Kritik an Buber Richard Cohen: *Elevations. The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*. Chicago: University of Chicago Press, 1994, S. 90–111, v. a. S. 91–94.

[A]ls [...] der Welt als Ganzem in ihrem Verhältnis zu dem, was nicht Welt ist, einwohnende Urform der Zwiefalt, deren menschliche Gestalt die Zwiefalt der Haltungen, der Grundworte und der Weltaspekte ist, dürfen wir diese *Doppelbewegung* ahnen: Abwendung vom Urgrund, vermöge deren sich das All im Werden erhält; – Hinwendung zum Urgrund, vermöge deren sich das All im Sein erlöst. [...] Unser Wissen um die Zwiefalt verstummt vor der Paradoxie des Urgeheimnisses.<sup>469</sup>

Es ist bemerkenswert und der Forschung bisher entgangen, dass Buber hier auf etwas nebulöse Weise die Kierkegaard'sche Idee der Doppelbewegung unter eben diesem Begriff paraphrasiert. Abraham als Ritter des Glaubens, der eine absolute Entscheidung für Gott getroffen hat, vollzieht in *Furcht und Zittern* eine Doppelbewegung: Zuerst hebt er die Endlichkeit in der unendlichen Resignation auf, um sie dann beständig wiederzuergreifen, sie kraft des Glaubens wiederzugewinnen. Diese Bewegung, die er in jedem Augenblick vollzieht, ist die zweiteilige »Bewegung des Glaubens [...] kraft des Absurden«. <sup>470</sup> Buber fügt ein Kierkegaard'sches Verständnis der Doppelbewegung, als Abkehr von der Endlichkeit und darauf beständig folgende Umkehr oder Rückkehr zu ihr, in den Kontext seiner dialogischen Philosophie ein. Die Abwendung von der und Hinwendung zur Welt verhandelt er als Abwendung vom und Hinwendung zum »Urgrund«, um in dieser Doppelbewegung nicht nur die Grundkonstante der dialogischen und damit der einzig gelungenen Existenz auszumachen, sondern ihr für die ganze »Welt« konstitutive Wirkung zuzugestehen.

Der Vollzug dieser Doppelbewegung im Menschen entspricht wie bei Kierkegaard der Annahme eines religiösen Verhältnisses oder einer religiösen Beziehung zur Welt. Eine solche Beziehung ist paradox. In *Ich und Du* stellt Buber eine These zur »unauflösbare[n] Antinomik« der »religiöse[n] Situation des Menschen« auf,<sup>471</sup> also zur Paradoxie des Glaubens:

[W]enn ich Notwendigkeit und Freiheit nicht in gedachten Welten meine, sondern in der Wirklichkeit meines Vor-Gott-stehens [sic], wenn ich weiß: »Ich bin anheimgegeben« und zugleich weiß: »Es

469 Buber, *Ich und Du*, S. 102; Hervorhebung nicht im Original.

470 Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 31.

471 Buber, *Ich und Du*, S. 97.

kommt auf mich an«, dann darf ich dem Paradox, das ich zu leben habe, nicht durch Zuweisung der unverträglichen Sätze an zwei gesonderte Geltungsbereiche zu entkommen suchen, dann darf ich mir auch von keinem theologischen Kunstgriff zu einer begrifflichen Versöhnung helfen lassen, ich muß beide in einem zu leben auf mich nehmen, und gelebt sind sie eins.<sup>472</sup>

Das Zitat macht anschaulich, dass Bubers Auffassung des »Vor-Gottstehens« derjenigen Kierkegaards verwandt ist, laut der der Mensch ja das Paradox des Religiösen zu leben habe. Bei Kierkegaard wird das religiöse Paradox in verschiedenen nuancierten Kontexten diskutiert, als intellektuelles Ärgernis – zum Beispiel im *Begriff Angst* –, als Relativierung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit – wie in den *Philosophischen Brocken* –, oder natürlich als persönliches Dilemma des Ritters des Glaubens in *Furcht und Zittern*. Das absolute Paradox ist in Kierkegaards späteren Schriften Jesus, der Mensch und Gott zugleich und somit ein Ärgernis ist.<sup>473</sup> Gerade die Figur des Paradoxes ist damit eine urchristliche Figur, die Kierkegaard oder seine Pseudonyme an vielen Stellen dazu benutzen, um ihr Weltbild von dem der ›heidnischen‹ Griechen, aber auch dem des Judentums abzuheben. Ein Verständnis des Paradoxes, in dem Jesus als seine Personifikation fungiert, konnte Buber sich im Rahmen seiner jüdisch oder jüdisch-christlich fundierten Ontologie nicht aneignen. Stattdessen bestimmte er das religiöse Paradox als Schwanken zwischen Determiniertheit und Freiheit, in Kierkegaard'schen Begriffen der Selbstwerdung: zwischen freier Entscheidung und Grenzen des Selbst, ohne es an die Figur Christus zu binden. Aber an einigen Stellen verrät sich dennoch, dass Bubers eigenes antinomisches Denken in die Nähe des christlichen Paradoxes gerät. So spricht er von der »paradoxe[n] Bezeichnung Gottes als der absoluten Person«,<sup>474</sup> die ihm einzig angemessen sei. Dieses Verständnis von Gott als personenhaft, das in Opposition zu weiten Teilen der traditionellen jüdischen Theologie steht, erlaubt es Buber, Kierkegaards religiöses Paradox zu spiegeln: Wie Jesus absolut und gleichzeitig menschlich ist, ist also Gott in der »unmittelbare[n]« paradoxalen »Beziehung zu uns« eine »absolute Person. Der Widerspruch muß der höheren Einsicht weichen.«<sup>475</sup>

Trotz dieser Gemeinsamkeiten lässt sich an den Passagen zum

472 Ebd., S. 97f.

473 Vgl. z.B. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, S. 71f.

474 Buber, *Ich und Du*, S. 135.

475 Ebd.

Paradox der Religion beispielhaft aufzeigen, dass Buber Kierkegaard in einer fundamentalen philosophischen Frage diametral gegenübersteht. Bubers Denken ist ein Denken der Synthesis, das einerseits trotz seiner Hegel-Kritik in der Tradition der Dialektik und ihrer Vermittlung der Gegensätze steht, andererseits aber vor allem auch im Kontext der zu seiner Zeit virulenten mystischen Einheitsphilosophien zu verstehen ist. Auch wenn Buber sich nach landläufiger Vorstellung vom Mystizismus seiner Frühphase abwandte, bleibt in der Dialogphilosophie ein quasi-mystisches Moment der unteilbaren, holistischen Begegnung mit dem anderen. Ungeachtet der Bemerkung, dass im Fall des Religiösen keine »Synthese« gedacht werden dürfe,<sup>476</sup> sind im Dialog als religiöse Beziehung zur Welt alle binären Oppositionen aufgehoben. Die starre Gegenüberstellung beispielsweise von Freiheit und Determinismus, der sich Buber im Abschnitt zum »Paradox« des Glaubens widmet, entspringe einer falsch angewendeten Logik, sei in der Praxis damit nicht haltbar; »gelebt sind sie eins«. Und der Mensch ist seiner Essenz nach »nicht gut« und »nicht böse«: »[E]r ist, im eminenten Sinn, gut-und-böse.«<sup>477</sup> Jede Entscheidung, die er trifft, sei eine Vereinigung von Gegensätzen und damit per se gut, da die Erlösung in der Vermittlung des scheinbar Gegensätzlichen zu finden sei.<sup>478</sup>

Aus Kierkegaards Denken folgt genau das Gegenteil – gerade im praktischen Leben ist die Spannung zwischen den Gegensätzen aufrechtzuerhalten. Kierkegaards Philosophie ist in dieser Hinsicht ein großer Protest gegen Hegel;<sup>479</sup> die Inkommensurabilität des *Entwe-*

476 Ebd., S. 97.

477 Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, S. 260.

478 Nach Zeigler kommt Buber aber doch plötzlich in die Nähe eines *Entweder/Oder*, wenn er von einer zweiten Stufe des Bösen »as decision« spreche: Ein Mensch, der sich auf dieser Stufe befindet, fixiert sich auf das Nicht-Entscheiden, affirmiert die Nicht-Entscheidung immer wieder. Ein solcher Mensch gilt Buber als radikal böse. Leslie Zeigler: *Personal Existence. A Study of Buber and Kierkegaard*. In: *Journal of Religion* 40 (1960), S. 80–94, hier S. 85.

479 Wobei argumentiert wurde, dass Kierkegaard dennoch in Hegels Denken verhaftet bleibe und sein Bild des Hegelianismus vielmehr eine verkürzte Karikatur dänischer Hegelianer sei. Vgl. Richard Kroner: *Kierkegaards Hegelverständnis*. In: Michael Theunissen/Wilfried Greve (Hg.): *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*. 1. Aufl. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 241). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979, S. 425–436; zum dänischen Hegelianismus u.a. Gerhard Schreiber: *Apriorische Gewissheit. Das Glaubensverständnis des jungen Kierkegaard und seine philosophisch-theologischen Voraussetzungen* (Kierkegaard Studies. Monograph Series 30). Berlin, Boston: De Gruyter, 2014, S. 106–130.

*der/Oder*, der absoluten Entscheidung ist ihr Hauptthema.<sup>480</sup> Eine Philosophie des »sowohl – als auch« ist absolut inakzeptabel:<sup>481</sup> Das »sowohl – als auch« ist nicht das Ziel, das (etwa durch die »schimärische« philosophische »Vermittlung«) erreicht werden soll; »existierend« soll der Mensch immer »das eine von beiden werden«.<sup>482</sup> An der Basis von Kierkegaards Denken liegt die Unterscheidung zwischen verschiedenen Modi des Seins – der Dimension der Essenz, der Idealität steht die Dimension der Existenz, des Werdens entgegen. Nur in der ersten Dimension seien Sein und Denken identisch. In der Sphäre der konkreten, faktischen Existenz aber klafften sie auseinander. In der Existenz gibt es keine »Identität von Denken und Sein«,<sup>483</sup> weswegen ein Individuum, das seiner Essenz nach zwar sowohl gut als auch böse sein kann, in dieser praktischen und deshalb allein ethisch relevanten Dimension stets *entweder* gut *oder* böse sein müsse: »Man kann sowohl gut als böse sein, wie man ja ganz einfältig sagt, ein Mensch habe sowohl zum Guten als zum Bösen Anlage; aber man kann nicht auf einmal, zugleich, gut und böse werden.«<sup>484</sup> Kierkegaards Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz, Idealität und Konkretion findet bei Buber keine Entsprechung. Implizit behauptet er sogar genau das Gegenteil von Kierkegaard: Eine »Synthese« des Paradoxes darf *oder* kann zwar nicht gedacht, dafür aber »gelebt« werden.

### *Verzweiflung und Umkehr*

Dieser fundamentale Unterschied zwischen der Philosophie Kierkegaards und der Bubers manifestiert sich auch dort, wo Buber selber über die Bedeutung einer existenziellen Entscheidung nachdenkt. Eine solche befreie den Menschen aus einem Zustand der Verzweiflung. In *Ich und Du* versteht Buber die »Verzweiflung« damit als Ausgangspunkt eines Prozesses, der entweder in die »Selbstvernichtung« oder in eine »Wiedergeburt« führen könne.<sup>485</sup> Die doppelte Gestalt der Verzweiflung, als Vernichtung und Wiedergeburt, findet sich in genau der gleichen Form in Kierkegaards *Krankheit zum Tode*. Einerseits ist

480 Vgl. zu diesem Kontrast Zeigler, *Personal Existence*, v. a. S. 82f.

481 Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 94.

482 Ebd., S. 112.

483 Ebd., S. 28.

484 Ebd., S. 112.

485 Buber, *Ich und Du*, S. 63f.

die Verzweiflung laut Kierkegaard (oder Anti-Climacus)<sup>486</sup> ein »ungeheurer Vorzug«<sup>487</sup> und die einzige Möglichkeit des Menschen, sein Selbst zu realisieren.<sup>488</sup> Damit gibt die Verzweiflung dem Menschen einen »unendlich[en] [...] Vorzug der Möglichkeit«<sup>489</sup> – »du sollst durch die Verzweiflung am Selbst hindurch zum Selbst kommen«.<sup>490</sup> Dieser Charakter der Verzweiflung als Grundlage der Selbstwerdung wird auch in den pseudonymen Schriften an vielen Stellen deutlich, wenn zum Beispiel der Richter Wilhelm im zweiten Teil von *Entweder/Oder* die Verzweiflung des jungen Ästheten A als Wehen beschreibt, aus denen neues Leben entstehen sollte, was aber nicht geschehen könne, da A Angst hat.<sup>491</sup> Gleichzeitig ist die Verzweiflung jedoch die grundlegende »Verlorenheit«<sup>492</sup> des Menschen und viele ihrer Schattierungen bedrohen ihn nicht nur mit seiner geistigen Vernichtung – und nur geistig kann der Mensch nach Kierkegaard zum Selbst werden –, sondern mit dem Tod an sich, sind doch diverse Typen der Verzweiflung mit der Gefahr eines Suizids assoziiert.

Die »Umkehr«<sup>493</sup> von der Verzweiflung ist in Bubers dialogischen Schriften synonym mit einer Entscheidung, in die »Welt der Beziehung« einzutreten: »Nur wer Beziehung kennt und um die Gegenwart des Du weiß, ist sich zu entscheiden befähigt. Wer sich entscheidet, ist frei«.<sup>494</sup> Die Entscheidungslosigkeit ist für Buber das wahre Böse, denn »gäbe es einen Teufel, so wäre es nicht, der sich gegen Gott, sondern der sich in der Ewigkeit nicht entschied«.<sup>495</sup> Als amoralisch beschrieb auch Kierkegaard die Entscheidungslosigkeit – *Entweder/Oder* lässt sich als Kampfruf gegen die Unentschlossenheit und zerstörerische Entgrenzung der Lebensweise des Ästheten lesen. Ist die Glaubensdimension in diesem frühen Werk noch nicht oder nur indirekt greifbar, fasst Kierkegaard (oder fassen seine Autorpseudonyme) existenzielle Entscheidungen zunehmend als inhärent religiös auf, da sie das Individuum dem Gottesverhältnis zuführen.

486 Zur Pseudonymität dieser Schrift vgl. Kierkegaard, Tagebücher (übers. und hg. von Gerdes), Bd. 5, S. 13–19.

487 Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, S. 193.

488 Vgl. ebd., S. 192.

489 Ebd., S. 193.

490 Ebd., S. 247.

491 Kierkegaard, Entweder/Oder, Teil II (Gesammelte Werke, Bd. 2), S. 174. Auf das Zitat wird im Kafka-Kapitel zurückzukommen sein (Kap. 3.3.3).

492 Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, S. 193.

493 Buber, Ich und Du, S. 63f.

494 Ebd., S. 54.

495 Ebd., S. 55.

Ähnliches gilt für Buber: Unter anderem in seinen Prager Vorträgen für Bar-Kochba beschreibt er Individuen, die ein authentisches Leben der Entscheidung verfehlen, und hält fest, dass »[n]ur für den Lässigen, den Entscheidungslosen, den Geschehenlassenden, den in seine Zwecke Verstrickten [...] Gott ein unbekanntes Wesen jenseits der Welt« sei; »für den Wählenden, den sich Entscheidenden, den um sein Ziel Entbrennenden, den Unbedingten ist er das Nächste«.496 Der »Entscheidende[]« bewege sich unweigerlich auf Gott zu.

Die Entscheidung ist bei Buber jüdisch kodiert, da sie mit der Umkehr, der *Teschuba*, gleichgesetzt wird, die er als den »Akt der Entscheidung in seiner letzten Steigerung« bestimmt:

Teschuba, Umkehr – so heißt der Akt der Entscheidung in seiner letzten Steigerung: wenn er die Zäsur eines Menschenlebens, den erneuernden Umschwung mitten im Verlauf einer Existenz bedeutet. Wenn mitten in der ›Sünde‹, in der Entscheidungslosigkeit, der Wille zur Entscheidung erwacht, birst die Decke des gewohnten Lebens, die Urkraft bricht durch und stürmt zum Himmel empor.<sup>497</sup>

Die Umkehr gehöre zwar zur »gemeinsamen Botschaft« von Jesus und den Propheten und sei damit auch im Frühchristentum zentral gewesen;<sup>498</sup> mit dem hellenischen Einfluss auf das Christentum geriet sie nach Buber jedoch in Vergessenheit.<sup>499</sup> Die zu seiner eigenen Zeit deswegen vorzüglich jüdische Natur dieser Entscheidung betont Buber an vielen Stellen. So sei die »Grundanschauung des Judentums [...] die Anschauung von dem absoluten Wert der Tat als einer Entscheidung« und »[u]nter allen Geisteshaltungen der Menschheit« sei »das Judentum die einzige, in der die Entscheidung des Menschen solcherweise Mitte und Sinn alles Geschehens wird«.500 Die »Magie« der Entscheidung steht im Kontext des Buber'schen Orientalismus, denn »[d]urch die Inbrunst seiner Forderung der Umkehr und durch die Inbrunst seines Glaubens an die Macht und Herrlichkeit der

496 Buber, Vom Geist des Judentums, S. 61.

497 Ebd., S. 29.

498 Buber, Zwei Glaubensweisen, S. 207.

499 Buber reflektiert in *Zwei Glaubensweisen* darüber, dass die Umkehr im jüdischen Sinn schon in der griechischen Übersetzung der Bibel in den Hintergrund getreten sei, da sie »unvermeidlicherweise zur Metanoia, zur bloßen ›Sinnesänderung‹ reduziert worden sei (ebd., S. 215).

500 Buber, Vom Geist des Judentums, S. 28.

Umkehr, durch seine neue Magie, die *Magie der Entscheidung*, hat das Judentum den Okzident für die Lehre des Orients gewonnen«. <sup>501</sup> Ist das ›orientalische‹ Judentum ohnehin die Lebensader des Christentums, so ist die »altjüdische Forderung der unbedingten Entscheidung« das beste Beispiel für diese Funktion; auf sie als »Schwungkraft« habe das Christentum zurückgegriffen, »sooft es sich erneuern wollte«. <sup>502</sup> Vor dem Hintergrund der prekären Position, in die der immer ausgeprägtere Antisemitismus jüdische Denker in Europa in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts brachte, fand Buber also einen einzigartigen und unverzichtbaren Beitrag des Judentums zur Kultur des ›Abendlandes‹. Die Entscheidung ist für Buber die Kraft der Erneuerung, die auch das westeuropäische Judentum in sich wiederentdecken sollte, um eine wahrhaftige Renaissance zu erleben. Im osteuropäischen Chassidismus dagegen sei die Kraft der Umkehr erhalten geblieben.

Der junge Scholem widersprach einer solchen ›Judaisierung‹ der Entscheidung. Schon 1915 meinte er im frühen Buber zu erkennen, dass Kierkegaard, von dem Buber sogar »die Lehre von der Wahl« habe, ein wichtiger geistiger Ahn Bubers sei. <sup>503</sup> Scholem entdeckte besonders in Kierkegaards *Philosophischen Brocken* »[s]ehr viel Buber«, »Chassidismus« und »[s]ogar die ... – Umkehr, was mich doch sehr überrascht hat«. <sup>504</sup> Die zentrale strukturelle Bedeutung der Entscheidung oder der ›Umkehr‹ findet sich in der Tat in Kierkegaards Werken, sei es die Entscheidung, sein Selbst zu realisieren, in der *Krankheit zum Tode* oder die Entscheidung für oder gegen eine Frau (und damit für oder gegen das Leben in der Allgemeinheit, der Dimension der Ethik) im programmatisch betitelten *Entweder/Oder*, hinter der sich ebenfalls eine Entscheidung für oder gegen das Selbst und die ihm auferlegten Grenzen versteckt. Aus der Tatsache, dass Scholem sich auf seine Lektüre der *Philosophischen Brocken* bezieht, lässt sich genauer folgern, in welchem Konzept Kierkegaards er wohl Bubers ›Umkehr‹ entdeckt haben wird. Als Entsprechung des Buber'schen Begriffs wird er Kierkegaards ›Augenblick‹ (Øieblikket) im Kopf gehabt haben, eine philosophische Kategorie, die unter anderem in diesem Text und in *Der Begriff Angst* zentral ist. Der Augenblick ist ein Moment der Umkehr und der Erneuerung, ein äußerlicher, zeitlicher Moment, der durch eine Berührung mit

<sup>501</sup> Ebd., S. 29; Hervorhebung nicht im Original.

<sup>502</sup> Ebd., S. 34.

<sup>503</sup> Scholem, Tagebücher 1913–1917, S. 106.

<sup>504</sup> Ebd., S. 154.

dem Ewigen verwandelt wird, was eine tiefgreifende Veränderung im inneren Leben eines Menschen zur Folge hat. Im existenziellen Augenblick orientiert sich der Mensch in Richtung Gott, suspendiert eine quantitativ verstandene Zeitachse um einer persönlichen, inneren Konzeption von Zeit willen und entscheidet über sein weiteres Leben. In Kierkegaards Schriften sind es Inkarnation und Parusie, das heißt die endzeitliche Wiederkunft Christi, als kollektive Ereignisse, die sich als Augenblick im spirituellen Leben des Einzelnen wiederholen. Zentral sind also die Momente, in denen im Christentum eine genuine Beziehung zwischen Gott und Mensch hergestellt wurde – und immer wieder aufs Neue hergestellt wird. Der Augenblick ist damit der Moment, in dem das Individuum in eine Beziehung zu Gott eintritt. Strukturell entspricht er genau Bubers Umkehr als »Zäsur« in einem »Menschenleben[]«, als »erneuernde[r] Umschwung« und Aufnahme einer Beziehung zum ewigen Du (wobei Buber sich natürlich nicht auf Christus bezieht). In der späteren Phase von Kierkegaards nicht mehr pseudonymer Autorschaft, in der er nach eigener Aussage zentrale religiöse Inhalte direkt zu vermitteln suchte, spricht er übrigens an verschiedenen Stellen ausdrücklich vom »beschwerlichen Gang der Umkehr« oder vom »Wege der Umkehr, der zu« Gott führe.<sup>505</sup> Auf den ersten Blick hat Buber also ein Kierkegaard'sches Konzept »judaisiert« und in seine Deutung des Chassidismus integriert.

»Umkehr« und »Augenblick« sind deutlich strukturverwandt. Doch hinter der ähnlichen Funktion der Entscheidung in der Philosophie der beiden Denker versteckt sich wiederum die grundlegende Differenz, die in Bezug auf das Paradox der Religion thematisch wurde. Buber hängt zwar der Idee eines radikalen Bruchs und einer absoluten Entscheidung auf der pragmatischen, nicht aber auf der ontologischen Ebene an. Anders ausgedrückt: In der Form, die sie annehmen, sind Entscheidung und Umkehr absolute Akte – bis hierhin stimmen Buber und Kierkegaard überein. In ihrem Inhalt aber besteht jede Entscheidung bei Buber in einer Vereinigung des Gewählten mit dem Ungewählten. Diese Wertschätzung einer Vermittlung von Gegensätzen zeigte sich ja auch in Bubers theoretischen Reflexionen zu Kierkegaard: Zum Beispiel in *Das Problem des Menschen* kritisiert er, dass Kierkegaard nur in Dichotomien denke, ein Mangel, der durch den Chassidismus als holistische Glaubensweise behoben werden könne.

<sup>505</sup> Kierkegaard, Einübung im Christentum, S. 13 f.

## 2.2.4 Verfehlungen: Kierkegaard, Buber, Rosenzweig und die Typologien des ›falschen‹ Lebens

### *Dämonie und das Selbst der Masse bei Buber*

Der Bruch mit dem inauthentischen Leben jenseits des Dialogs, verloren in der unmittelbaren Ästhetik oder Sinnlichkeit und so weiter, gelingt nicht jedem, und sowohl Buber als auch Kierkegaard bemühen sich in didaktischer Manier darum, ihrer Leserschaft eine Fülle an konkreten Beispielen gescheiterter Existenzen vorzuführen. Ein großer Teil von *Ich und Du* besteht in einer Typologie der verschiedenen Verfehlungen des dialogischen Seins. In dieser Hinsicht ist der Text Kierkegaards *Krankheit zum Tode* strukturverwandt, in der ebenfalls zahlreiche Menschentypen analysiert werden, die nicht fähig oder willens sind, ihr Selbst zu realisieren. Bubers argumentative Strategien gleichen denen Kierkegaards oder Anti-Climacus' bis in die Details, wenn er der Leserschaft besonders im zweiten Teil von *Ich und Du ex negativo* (und damit nach Kierkegaards berühmter Bestimmung indirekt) einen relevanten Inhalt vermitteln will.

Erst sehr wenige der Entsprechungen zwischen Bubers und Kierkegaards Typologien der Selbstverfehlung wurden in der Sekundärliteratur aufgezeigt. Robert Perkins hat Parallelen zwischen Kierkegaards Ästheten und Bubers in Willkür lebendem Menschen aus *Ich und Du* benannt.<sup>506</sup> Ein solcher Mensch wird bei Buber »unablässig von der Sucht der abgelösten Ichheit im leeren Kreis gejagt«,<sup>507</sup> eine Beschreibung, die in der Tat an Kierkegaards ziellosen, unbestimmten Ästheten erinnert. In seiner Detailanalyse nennt Perkins unter anderem den Missbrauch der Sprache, den Umgang mit anderen Menschen wie mit Objekten, die manipuliert werden können, und die Unwirklichkeit des Lebens als Merkmale, die der Ästhet und der willkürliche Mensch teilen.

Die Gemeinsamkeiten zwischen Kierkegaards und Bubers Panoramen der Selbstverfehlung sind damit bei Weitem nicht ausgereizt. So erinnert schon eine erste Form der Selbstverfehlung aus *Ich und Du* an Kierkegaards Reflexionen. Buber betont die Wichtigkeit der Sammlung im Kontext der Selbstwerdung: Das »Einswerden der Seele« sei »der entscheidende Augenblick des Menschen«; »[o]hne ihn ist er zum Werk des Geistes nicht tauglich«. Nur wenn er »zur Einheit einge-

<sup>506</sup> Perkins, Buber and Kierkegaard, hier S. 289–293.

<sup>507</sup> Buber, *Ich und Du*, S. 61.

sammelt« ist, ist er zur »Begegnung mit dem Geheimnis und Heil« bereit.<sup>508</sup> Die Sammlung wird in für Buber typischer Weise als besonders jüdische Kategorie beschrieben. Die dem Judentum »immanente Forderung der Entscheidung« verlange wiederum das »Einswerden[] der Seele«.<sup>509</sup> Die »Seligkeit der Sammlung« steht so der inauthentischen »Zerstreuung« gegenüber,<sup>510</sup> die Buber an verschiedenen Stellen umreißt. Kierkegaard legt seinen Typologien der Selbstverfehlung eine ähnliche Opposition zugrunde. Die »Sammlung« im »tiefsten Sinn« führt den Gläubigen zu Gott.<sup>511</sup> Andererseits verwendet Kierkegaard viele Worte darauf, die »Zerstreuung« als Negierung einer authentischen Existenz zu beschreiben. So kann ein Verzweifelter in der *Krankheit zum Tode* versuchen, »durch Zerstreuungen oder auf andere Weise, z.B. durch Arbeit und Geschäftigkeit als Zerstreuungsmittel, für sich selbst eine Dunkelheit über seinen Zustand zu bewahren«.<sup>512</sup>

Eine zweite, besonders ausführlich diskutierte Form der Selbstverfehlung in *Ich und Du* ist das »dämonische Du«, das sich der dialogischen Seinsweise verschließt, das Du, »das auf Du mit Es antworte[t]«. <sup>513</sup> Diesem Du kann »keiner Du werden«, <sup>514</sup> also weder der Mitmensch noch Gott. Damit hat das dämonische Du kein eigentliches Selbst: »Das Ich, das« der Dämonische »redet und schreibt, ist das notwendige Satzsubjekt seiner Feststellungen und Anordnungen, nicht mehr und nicht weniger; es hat keine Subjektivität, aber es hat auch kein sich mit dem Sosein befassendes Selbstbewußtsein«. <sup>515</sup> Für eine implizite Kierkegaard-Rezeption relevant ist zudem, dass dieser »Dämonische« <sup>516</sup> mit einer experimentellen Lebensweise assoziiert wird: Er müsse »seine Leistungskraft immer neu im Experiment ermitteln«. <sup>517</sup>

Kierkegaards »dämonische Verzweiflung« ist die Seinsweise des Trotzes gegen Gott und die Grenzen des Selbst.<sup>518</sup> Der Dämonische

508 Ebd., S. 87; vgl. z.B. auch S. 81.

509 Buber, *Vom Geist des Judentums*, S. 39.

510 Buber, *Ich und Du*, S. 87.

511 Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, S. 238.

512 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 229.

513 Buber, *Ich und Du*, S. 70.

514 Ebd., S. 71.

515 Ebd.

516 Sören Kierkegaard: *Der Begriff Angst*. In: *Der Begriff Angst. Die Krankheit zum Tode*. 2. Auflage. Wiesbaden: marixverlag, 2011, S. 7–181, hier S. 72.

517 Buber, *Ich und Du*, S. 71.

518 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 255. Vom Trotz als Verfehlung schreibt übrigens auch Buber: Ein Mensch, der sich in das »Abgetrenntsein«

versucht vergeblich, sich sein Selbst zu errotzen und weigert sich, sich dem Höchsten zu öffnen; »auf die Möglichkeit der Hilfe hoffen, besonders kraft des Absurden, dass für Gott alles möglich ist, nein, das will er nicht. Und bei einem anderen Hilfe suchen, nein, das will er um alles in der Welt nicht.«<sup>519</sup> Die Dämonie ist also sowohl bei Kierkegaard als auch bei Buber durch die Unfähigkeit charakterisiert, sich einem anderen und besonders dem ganz anderen, Gott, zuzuwenden. Bei beiden manifestiert sich dies als Mangel an Selbst, an Subjektivität. Weiter ist auch Kierkegaards dämonische Existenz eine Seinsweise des Experiments. Eine Ausprägung des dämonischen Selbst »verhält sich eigentlich beständig bloß experimentierend zu sich selbst [...]. Es kennt keine Macht über sich.«<sup>520</sup> Damit ist der Dämonische »sein eigener Herr, absolut, wie es heißt [...]. Doch überzeugt man sich bei näherem Zusehen leicht davon, dass dieser absolute Herrscher ein König ohne Land ist, er regiert eigentlich über nichts.«<sup>521</sup> Dass die Seinsverfehlung des experimentierend Dämonischen hier ausgerechnet anhand einer Herrschermetapher verhandelt wird, ist interessant, da Buber sein »dämonische[s] Du der Millionen«<sup>522</sup> ausdrücklich als Herrscherfigur bezeichnet, als Herr und Vorbild seiner eigenen Zeit, und als Beispiel solchen »Gebietertum[s]«<sup>523</sup> Napoleon nennt.

In der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* reflektiert auch Kierkegaard (oder Johannes Climacus) über Napoleon, und zwar auf beißend ironische Weise. Wie Buber benutzt Kierkegaard Napoleon dazu, einen Mangel an Subjektivität zu illustrieren, der sich vor allem in einer selbstverlorenen Existenz in der Masse niederschlägt. In der *Nachschrift* steht: »Als Napoleon in Afrika vorrückte, erinnerte er seine Soldaten daran, daß von der Spitze der Pyramiden die Erinnerung von 40 Jahrhunderten auf sie herabsehe.«<sup>524</sup> Diese Betonung des »Geschlecht[s]« oder der »Generationsidee« entspricht dem 19. Jahrhundert, in dem man »sich weltgeschichtlich in dem Totalen betrügen« wolle; »keiner will ein einzelner existierender Mensch sein«:

von Gott »verlaufen« habe, müsse seinen »falschen Selbstbehauptungstrieb[]« aufgeben (Buber, *Ich und Du*, S. 79).

519 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 253.

520 Ebd., S. 251.

521 Ebd., S. 251f.

522 Buber, *Ich und Du*, S. 70.

523 Ebd., S. 72.

524 Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift II*, S. 52.

Wie man in der Wüste aus Furcht vor Räubern und wilden Tieren in großen Karawanen reisen muß, so haben die Individuen jetzt ein Grauen vor der Existenz, weil sie gottverlassen ist, nur in großen Betrieben wagen sie zu leben und klammern sich *en masse* aneinander, um doch etwas zu sein.<sup>525</sup>

Auch Buber reflektiert an verschiedenen Stellen über die Gefahr des Selbstverlusts in der Masse, die durch ein »dämonische[s] Du« geleitet wird. In der *Zwiesprache* prangert er in Kierkegaard'schen Termini den Verlust des Selbst im Kollektiv an: Dem »agierenden Menschen der Kollektivunternehmung« sei es gelungen, »sich los zu werden und damit der Frage nach der Einsetzung eines Selbst radikal zu entgehn«.<sup>526</sup>

Der Dämonische ist nur einer der vielen Untertypen »experimentierender« Existenzen, die Kierkegaard entwirft. Ganz allgemein »baut« das Selbst des Experiments, das er vor allem mit der ästhetisch-dichterischen Existenz in Verbindung bringt, »beständig nur Luftschlösser und ficht beständig in die Luft. [...] [Es] bleibt im Grunde ein Rätsel, was es unter sich selbst versteht; gerade in dem Augenblick, wo es der Vollendung seines Baues ganz nahe zu sein scheint, kann es das Ganze willkürlich in nichts auflösen.«<sup>527</sup> Oder anderswo: Ein »Denker«, der als »objektiver Denker« in die Nähe der experimentierenden, nicht persönlich grundierten Lebensweise gerückt wird, »führt einen gewaltigen Bau auf, ein System, das das ganze Dasein und die Weltgeschichte usw. umfasst«.<sup>528</sup> Ein unwirkliches Selbst in seinem ebenso unwirklichen »Bau« beschreibt auch Buber. Eine weitere verfehlte Existenz in *Ich und Du* ist die des Menschen, der sich einen »Ideen-Anbau oder -Überbau aufgerichtet« hat, »darin er vor der Anwandlung der Nichtigkeit Zuflucht und Beruhigung findet«.<sup>529</sup> Dass Buber diesen Typus Mensch anhand einer Kleidermetaphorik beschreibt – »[e]r legt das Kleid des üblen Alltags an der Schwelle ab, hüllt sich in reines Linnen und erlabt sich am Anblick des Urseienden oder Seinsollenden, an dem sein Leben keinen Anteil hat« –,<sup>530</sup> erinnert an diverse Passagen, in denen Kierkegaard ähnlich verfährt.<sup>531</sup> Das Kleid und der Kleiderwechsel sind bei Kierkegaard

525 Ebd., S. 51 f.

526 Buber, *Zwiesprache*, S. 187.

527 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 252.

528 Ebd., S. 224.

529 Buber, *Ich und Du*, S. 17.

530 Ebd.

531 Vgl. z. B. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 233 f.

immer wieder negativ besetzt, als rein äußerliche Zeichen einer nicht den inneren Menschen betreffenden Lebenshaltung etwa. Eine ganz ähnliche Kodierung der Kleidung als Zeichen der Oberfläche, das nicht auf eine innere Gegebenheit weist, sondern den Betrachter täuscht, findet sich auch in einer *chassidischen Geschichte* Bubers, in der ein Mann aufgrund seiner besonderen »Frömmigkeit« bewundert wird. Als er krank wird, wollen ihn seine Freunde von einem »Zaddik« segnen lassen: »Ich weiß nicht«, erwiderte der Rabbi, »was das ist, ein Frommer [...]. Aber ich meine, es wird eine Art Kleid sein: der Oberstoff ist aus Überhebung und das Futter aus Groll, und genäht ist es mit den Fäden der Schwermut.«<sup>532</sup> Dieser Stelle verwandt, aber weniger negativ kodiert ist die Kleidermetaphorik aus *Furcht und Zittern*, wo es über die unendliche Resignation Abrahams heißt: »Diese Resignation ist jenes Hemd, von dem in einer alten Volkssage geredet wird: der Faden ist unter Tränen gesponnen, mit Tränen gebleicht; das Hemd in Tränen genäht.«<sup>533</sup>

*Verschlossenheit, Tragik und Öffnung:  
Rosenzweigs Philosophie der Selbstwerdung und Kierkegaard*

Die Umkehr ist nicht nur ein Kernelement von Bubers Philosophie. In Rosenzweigs *Stern der Erlösung* ist sie ebenfalls ein gewichtiges Strukturelement. Der Weg von der Schöpfung zur Offenbarung zur Erlösung, den die drei Teile des *Sterns der Erlösung grosso modo* nachzeichnen, wird hier über die Idee der »Umkehr des Verborgenen in das Offenbare« gegangen.<sup>534</sup> Verbunden mit der Umkehr sind »Erneuerung« und »Umschaffung«<sup>535</sup> – das schon Vorhandene werde transformiert und nicht negiert, in Kierkegaards Begriffen: es werde wiederholt. Rosenzweig inkorporiert alle Elemente, die er als Bausteine des Kosmos ausmacht, in seine Erlösungsvision. Der universalistische Anspruch des *Sterns* schlägt sich auch in Rosenzweigs Behandlung der drei klassischen platonischen Domänen der Philosophie nieder, der Ethik, Ästhetik und Logik, die allgesamt aus theo-

<sup>532</sup> Buber, *Hundert chassidische Geschichten*, S. 13.

<sup>533</sup> Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 49. Vgl. zur »Theologie des Kleides« und einer biblischen Ausdeutung religiöser Kleidermetaphorik Erik Peterson: *Marginalien zur Theologie und andere Schriften* (Ausgewählte Schriften 2). Würzburg: Echter, 1995, S. 10–19.

<sup>534</sup> Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 128; vgl. z.B. auch S. 97.

<sup>535</sup> Ebd., S. 349.

logischen Kategorien entwickelt werden. Theologische Begriffe sind nach Rosenzweig die einzigen, die einer Existenzanalyse tatsächlich angemessen sind, da Dialogizität religiös fundiert ist; nur in der Welt der göttlichen Offenbarung stehen Gott, Welt und Mensch potenziell in einer dialogischen Beziehung. Der Dialog weist in die Zukunft der Erlösung, die Rosenzweig als Befreiung des selbsthaften Menschen zur beziehungsfähigen Person bestimmt, oder anders ausgedrückt: Sie bestehe darin, »daß das Ich zum Er Du sagen lernt.«<sup>536</sup> Diese Erkenntnis versteht er als revolutionären Beitrag zur Philosophiegeschichte.

Eine solche Entfaltung des Dialogischen ist zu jeder Zeit möglich, doch sie wird privilegiert einer bestimmten Zeitform zugeordnet. Die Trias aus Schöpfung, Offenbarung und Erlösung drückt die diachrone Strukturiertheit des Rosenzweig'schen Modells aus, die bei Buber keine Entsprechung findet: Der Schöpfung wird die Vergangenheit, der Offenbarung die Gegenwart und der Erlösung die Zukunft zugeordnet, wobei die Zeitdimensionen untereinander und aufeinander wirken. Gerade die Zukunftsdimension ist nicht eindeutig von der Gegenwart zu trennen. Die Welt als Reich Gottes sei einerseits aus der menschlichen Perspektive niemals vollendet, in ständigem Werden begriffen. Gleichzeitig sei das Reich jedoch schon unter den Menschen, da es in jeder gelungenen Beziehung und Gemeinschaft lebe: »Es ist immer ebenso schon da wie zukünftig.«<sup>537</sup>

Der erste Teil des *Sterns* ist für eine vergleichende Lektüre von Kierkegaard und Rosenzweig besonders interessant, da er sich in ihm intensiv mit der Konstitution des ›Selbst‹ auseinandersetzt.<sup>538</sup> Rosenzweig beschreibt den Kosmos vor der Offenbarung, in der sich das Verhältnis von Gott, Mensch und Welt erst etablieren muss. Welt und Mensch sind von Gott durch einen Abgrund getrennt.<sup>539</sup> Die selbstgenügsamen Entitäten sind die des »reife[n] Heidentum[s]«: Gott ist »de[r] lebendige[] des Mythos, die Welt [...] die plastische

<sup>536</sup> Ebd., S. 305.

<sup>537</sup> Ebd., S. 250.

<sup>538</sup> Welz verweist auf einige dieser Stellen. Claudia Welz: *Selbstwerdung im Angesicht des Anderen. Vertrauen und Selbstverwandlung bei Kierkegaard und Rosenzweig*. In: Martin Brassler/Hans Martin Dober (Hg.): *Wir und die Anderen/We and the Others: Beiträge zum Kongress der Internationalen Rosenzweig-Gesellschaft in Paris vom 17.–20. Mai 2009* (Rosenzweig Jahrbuch 5). Freiburg (Breisgau): Karl Alber, 2010, S. 68–83, S. 70.

<sup>539</sup> Dass diese Idee an die dialektische Theologie erinnert, wurde von der Forschung bemerkt. Vgl. die kurze Zusammenfassung der Forschungslage bei Herskowitz, Franz Rosenzweig and Karl Barth, S. 82 f.

der Kunst«, der Mensch der »heldische[] der Tragödie«. <sup>540</sup> Der tragisch-heldische Mensch wird im Unterkapitel *Der Mensch und sein Selbst, oder: Metaethik* analysiert.

Nach Rosenzweig ist das versteckte Thema der antiken Tragödie die »Selbstwerdung«, da »das jenseits aller Situationen trotzbende Selbst« in ihr das eigentlich Tragische sei. <sup>541</sup> Auf den ersten Blick könnte man hier Gemeinsamkeiten zwischen Rosenzweigs und Kierkegaards Selbstwerdung erkennen, ist das »Selbst« doch beispielsweise das ureigenste Gut des Menschen – »das Selbst vergleicht sich nicht und ist unvergleichbar« <sup>542</sup> – und bildet es sich wie bei Kierkegaard erst im Verlauf des Lebens heraus. <sup>543</sup> Doch solche Parallelen sind irreführend, denn Rosenzweig definiert das »Selbst« im *Stern* ganz anders als Kierkegaard. <sup>544</sup> Rosenzweigs Interesse für Gott, Welt und »Selbst« vor der Offenbarung verlangt eine Differenzierung zwischen dem Menschen vor und dem Menschen nach der Aufnahme der Beziehung zu Gott. Genau an dieser Stelle kommt das monologische oder solipsistische »Selbst« ins Spiel; Kierkegaards Selbst dagegen entspricht Rosenzweigs dialogischer »Seele«.

Die Stufe des »Selbst«, die Rosenzweig vor allem in der Antike verortet, ist nicht das authentische Ziel des Prozesses der Selbstwerdung im Sinn Kierkegaards; in Kierkegaards Terminologie wäre Rosenzweigs »Selbst« eben gerade kein Selbst. Das »Selbst« aus dem *Stern der Erlösung* ist stumm, einsam in sich verschlossen, also nicht dialogisch, sowie starr und unwandelbar: »Der Einbruch des Selbst beraubt« den Menschen »mit einem Schlage all der Sachen und Güter, die er zu besitzen sich vermaß. Er wird ganz arm, er hat nur sich, kennt nur sich, niemand kennt ihn; denn es ist niemand da außer ihm.« <sup>545</sup> In dieser Einsamkeit bildet das »Selbst« eben die binäre Opposition der Seele: Diese ist sprechend und antwortet auf den Ruf Gottes, um das Offenbarungserlebnis in jedem Moment wieder auf die Welt zu beziehen (diese Bewegung erinnert an die Doppelbewegung aus *Furcht und Zittern*). Nur als Seele realisiert der Mensch die in ihm liegenden Möglichkeiten adäquat, ist also beispielsweise fähig zur Nächsten-

<sup>540</sup> Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 97.

<sup>541</sup> Ebd., S. 84.

<sup>542</sup> Ebd., S. 74.

<sup>543</sup> Vgl. ebd., S. 77.

<sup>544</sup> Um die begriffliche Verwirrung möglichst klein zu halten, werden Rosenzweigs Termini »Selbst« und »Selbstwerdung« in der Folge in einfache Anführungszeichen gesetzt, während das in dieser Arbeit dominante Verständnis von Selbstwerdung im Sinn Kierkegaards unmarkiert bleibt.

<sup>545</sup> Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 77.

liebe. Die Selbst- oder eben *Seelen*werdung vollendet sich, wenn das ›Selbst‹ in einen Dialog mit den zwei anderen Grundelementen des Seins tritt, die im *Stern der Erlösung* ja in durchaus traditioneller Manier als Gott und Welt identifiziert werden.<sup>546</sup>

Erst im zweiten Buch des *Sterns der Erlösung*, das sich der Offenbarung widmet, zeigt Rosenzweig, wie dieses verschlossene – und dadurch wie bei Kierkegaard sündige<sup>547</sup> – ›Selbst‹ sich durch die Liebe Gottes für ein ›anderes‹ öffnet und damit in eine sprechende Seele transformiert, in Kierkegaards Worten: überhaupt erst zu einem Selbst wird. Auch wenn es schwerlich vorstellbar ist, dass Menschen vor Erhalt der göttlichen Offenbarung in Form der Bibel zur Seele werden konnten und die Durchlässigkeit des temporalen Schemas des *Sterns* dadurch gefährdet sein mag, gilt das Gegenteil nicht – Rosenzweig verortet das ›Selbst‹ in der Antike, doch auch der moderne Mensch kann in einem Wahn der Autonomie zum ›Selbst‹ werden (respektive ›Selbst‹ bleiben), anstatt sich Gott zu öffnen und sich in eine Seele zu verwandeln. Die Seinsweise eines gemäß Rosenzweig verschlossenen ›Selbst‹ in der Zeit seit der göttlichen Offenbarung, wo eine Beziehung mit dem Absoluten wahrgenommen werden kann, ist mit Kierkegaard gesprochen eine verfehlte Seinsweise.

Die Grundstruktur einer sündigen Verschlossenheit, die sich durch die Wahrnehmung einer Beziehung zu Gott in Offenheit verwandelt, liegt auch allen Kierkegaard'schen Entwürfen der Selbstwerdung zugrunde. Welz wirft in ihrem Artikel *Selbstwerdung im Angesicht des Anderen* erstmals die Frage nach Parallelen zwischen der Herausbildung des Selbst bei Kierkegaard und Rosenzweig auf. Sie nimmt sich vor allem der positiven Ingredienzen der Selbstwerdung an, wobei besonders Kierkegaards *Der Liebe Tun* im Zentrum steht. In drei Schritten untersucht Welz die Selbstwerdung bei Rosenzweig und bei Kierkegaard als »Öffnung [...], die im Angesicht des Anderen stattfindet«:<sup>548</sup> Der Ausgangspunkt ist eben die Verschlossenheit des einzelnen ›Selbst‹, das sich in einem zweiten Schritt vertrauensvoll für den anderen öffnet und darauf drittens durch die dialogisch verfasste

546 Neben dieser diachronen Bestimmung des Menschen als ›Selbst‹ werden im *Stern der Erlösung* drei weitere, systematische Auslegungen des Menschen entwickelt, die verschiedenen Perspektiven auf seine Verfasstheit entsprechen. Erstens ist der Mensch Persönlichkeit oder Individuum, also einer unter vielen (vgl. ebd., S. 74); zweitens »absolute[r] Singular«, also Einzelner (ebd., S. 227); drittens ist er ewig wandelbarer ›Charakter‹ im Kontakt mit anderen Menschen (vgl. ebd., S. 237, 241).

547 Vgl. z.B. ebd., S. 43.

548 Welz, *Selbstwerdung im Angesicht des Anderen*, hier S. 68.

Liebe verwandelt wird. Die Selbst- oder eben Seelenwerdung kann bei Rosenzweig und Kierkegaard nur vor dem Hintergrund eines Negativums stattfinden, da beide die Verschlossenheit als sündige Existenzweise begreifen, die durch die Liebe Gottes überwunden werden muss. Diese Liebe muss der Einzelne bei Kierkegaard und bei Rosenzweig an den Nächsten weitergeben.

Um die Perspektive von Welz auf die Selbstwerdung zu kompletieren, widme ich mich vornehmlich den Selbstverfehlungen, was ja schon im Fall Bubers Kierkegaard-Bezüge zutage förderte. Die Analyse der Selbst- oder Seelenwerdung bei Kierkegaard und Rosenzweig kann so um ihren zweiten, negativen Aspekt ergänzt werden. Rosenzweig schreibt über die ›Selbstwerdung‹ Folgendes: Der Mensch »will sein eigenes Wesen«, aber in diesem Wesen liegt eine Grenze. Denn das »Wesen, das er will, ist kein unendliches, [...] sondern ein endliches«. Damit geht der »freie Wille« des Menschen zwar auf die Unendlichkeit, auf die unbedingte Freiheit, aber eine Ahnung seiner »Endlichkeit« hält ihn zurück. Somit wird aus dem freien Willen, »noch ganz unbedingte und doch schon seiner Endlichkeit bewußt«, der »trotzige[] Wille[]«. <sup>549</sup> Der Mensch gibt sich dem Wahn hin, sich selber frei schaffen zu können, und verpasst somit die Gelegenheit, in eine dialogische Beziehung mit Gott und den Mitmenschen einzutreten. Mit Kierkegaard gesprochen: Der Mensch versucht, sich sein Selbst zu errotzen, und missachtet dessen innere Notwendigkeit. Anstatt sich »durchsichtig« durch die »Macht« gründen zu lassen, die ihn »gesetzt hat«, <sup>550</sup> und damit seine Begrenztheit zu akzeptieren, lehnt er sich auf und sündigt.

Die Rosenzweig'sche Typologie der ›Selbstwerdung‹ ähnelt bis in die kleinsten Details Kierkegaards trotziger Selbstverfehlung oder dem fehlgeleiteten »Selbstbehauptungstrieb[]«. <sup>551</sup> Der trotzige Mensch kommt an einen Punkt, »wo die Existenz der Eigenheit sich ihm so fühlbar macht, daß er nicht mehr unverändert weitergehen kann, ohne sie zu beachten«. <sup>552</sup> Diese Eigenheit entspricht dem ›Charakter‹ des Einzelnen; erst, wenn der Trotz »auf den Charak-

<sup>549</sup> Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 73.

<sup>550</sup> Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 192f. Der Satz, aus dem hier zitiert wird, ist in Schrepffs Übersetzung von *Die Krankheit zum Tode* (zweite Auflage der *Gesammelten Werke*) falsch. Dort impliziert er, das Selbst müsse sich selber in der Macht Gottes gründen. Im dänischen Original findet sich keine solche Kapazität des Selbst zur ›Selbstgründung‹. Vgl. dazu Thonhauer, S. 76f.

<sup>551</sup> Buber, *Ich und Du*, S. 79.

<sup>552</sup> Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 73.

ter« gerichtet sei, werde der Mensch zum »Selbst«. <sup>553</sup> Vom Charakter und vom ›Selbst‹ als Kategorien der »Eigenheit« unterscheidet Rosenzweig ›Individualität‹ und ›Persönlichkeit‹, als Kategorien des Vergleichs, die im Zusammenspiel mit dem Allgemeinen, der Gesellschaft etwa entstehen: »Das ›Selbst‹ ist das, was in diesem Übergriff des freien Willens auf die Eigenheit, als Und von Trotz und Charakter, entsteht.« <sup>554</sup> Oder, etwas später: »Was will der freie Wille? den [sic] eigenen Charakter. So wird der freie Wille zum trotzigen Willen, und Willenstrotz und Charakter verdichten sich zur Gestalt des Selbst.« <sup>555</sup> Je mehr Trotz, desto mehr ›Selbst‹, lautet die Devise im *Stern der Erlösung*. <sup>556</sup>

Die Seinsweise des trotzig-verschlossenen ›Selbst‹, als Möglichkeit zu jeder Zeit für jeden Menschen im Raum stehend, hat in Rosenzweigs eigener Gegenwart eine neue Facette gewonnen. Als Beispiel eines Helden der tragischen Individualität, die scheitern muss, da sie Sinn und Ziel selbst zu setzen versucht, dient Rosenzweig Nietzsche, den er als trotziges ›Selbst‹ beschreibt:

Das trotzige Selbst schaut mit ingrimmigem Haß die alles Trotzes ledige göttliche Freiheit, die ihn, weil er sie für Schrankenlosigkeit halten muß, zur Leugnung drängt, – denn wie hielte er es sonst aus, nicht Gott zu sein. <sup>557</sup>

Nietzsche sei nicht mehr Heide; er leugne Gott dezidiert im Angesicht der Offenbarung. Somit markiere seine Philosophie den Beginn einer schon post-jüdisch-christlichen Phase des Denkens.

All diese Bestimmungen entsprechen der Selbstverfehlung des Trotzes aus der *Krankheit zum Tode*. Das trotzige ›Selbst‹ will frei »die ganze Befriedigung genießen, dass es sich zu sich selbst macht, sich selbst entwickelt«, <sup>558</sup> es will sich »selbst konstruieren« <sup>559</sup> – und an diesem »Übergriff« scheitert und verzweifelt es. Wie Rosenzweigs Nietzsche aspiriert es auf die göttliche Freiheit, sich schrankenlos selber zu setzen, stößt aber an die Grenzen seines Selbst. Dass im Selbst eine Beschränkung der Freiheit liegt und jeder somit nur er

<sup>553</sup> Ebd.

<sup>554</sup> Ebd.

<sup>555</sup> Ebd., S. 75.

<sup>556</sup> Ebd., S. 78.

<sup>557</sup> Ebd., S. 20.

<sup>558</sup> Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 252.

<sup>559</sup> Ebd., S. 250.

selber werden kann, hat übrigens auch Buber in einer *chassidischen Geschichte* illustriert. Dem Rabbi Sussja von Hanipol werden dort die Worte in den Mund gelegt: »In der kommenden Welt muß ich nicht verantworten, daß ich nicht Mose gewesen bin; ich muß verantworten, daß ich nicht Sussja gewesen bin.«<sup>560</sup>

Das ›Selbst‹ ist nach Rosenzweig »schlechthin in sich geschlossen«,<sup>561</sup> »reine In sich geschlossene bei ebenso reiner Endlichkeit«. <sup>562</sup> Darin stehe es »unmittelbar [...] Gott gegenüber«, <sup>563</sup> von ihm getrennt nur durch seine absolute Begrenztheit, die von Gottes Unbegrenztheit diametral verschieden ist. Die Seinsweise des Trotzes gegen Gott ist bei Kierkegaard ja eine dämonische. Rosenzweig spricht im Kontext dieses Ertrötzens des ›Selbst‹ auch von einem »blinde[n] und stumme[n], in sich verschlossene[n] Daimon«, der den Menschen »überf[a]ll[e]«. <sup>564</sup> Dieser »Daimon«, der eigensinnige Charakter, trete das erste Mal »in der Maske des Eros« ins Leben der Persönlichkeit. <sup>565</sup> Auch Kierkegaard hat sowohl die ge- wie auch vor allem die misslungene Selbstwerdung unter verschiedenen Masken immer aufs Neue in der Form von Liebesgeschichten verhandelt. Die zweite »Geburt« des ›Selbst‹ liegt zufolge dem *Stern der Erlösung* im »Thanatos«, der ultimativen »Vereinzlung und Einsamkeit«. <sup>566</sup> Die Betonung der Einsamkeit als zentrales Ingredienz der Selbstwerdung findet sich ebenfalls in gewissen Reflexionen Kierkegaards, etwa in *Furcht und Zittern*, wo de Silentio Abrahams Isolation von Familie und Gesellschaft betont – um sie freilich im zweiten Teil der Doppelbewegung, der Rückkehr in die Endlichkeit, zu relativieren. Dass gerade der Tod den Menschen vereinzelt, war deutschsprachigen Lesern beispielsweise aus Kierkegaards *Vom Tode* bekannt, einer von

<sup>560</sup> Buber, Hundert chassidische Geschichten, S. 26.

<sup>561</sup> Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, S. 73.

<sup>562</sup> Ebd., S. 75.

<sup>563</sup> Ebd.

<sup>564</sup> Ebd., S. 77. Die Wortbedeutung, auf die Rosenzweig und wohl auch Kierkegaard sich beziehen, weist dem »Daimon« oder Dämon den Bereich des Ureigensten in dem Sinn zu, dass diese immaterielle Substanz als Personifikation der Schicksalsbestimmung eines Menschen figuriert. Im christlichen Sinn wurde aus dem ›daimon‹ der ›Dämon‹, der einen Menschen umtreibt, wenn er vom Bösen besessen ist. Vgl. zur Begriffsbedeutung in der Antike etwa Franziska Geisser: *Götter, Geister und Dämonen. Unheilmächte bei Aischylos – zwischen Aberglauben und Theatralik*. München: Saur, 2002, S. 57; der ganze Teil zum ›Daimon‹ als Schicksalsbegriff bei Aischylos auf S. 57–65.

<sup>565</sup> Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, S. 77.

<sup>566</sup> Ebd., S. 78.

Haecker übersetzten Schriftenauswahl, die 1915 in der Zeitschrift *Der Brenner* erschien.<sup>567</sup>

Mit der Deutung des ›Selbst‹ als eines fundamental einsamen sind bei Rosenzweig ethische Weiterungen verbunden. Denn für das tragische ›Selbst‹ aus dem *Stern der Erlösung* wird »die ganze Welt ethischer Allgemeinheit [...] in d[ie]n bloßen Hintergrund des Selbst geschoben«. <sup>568</sup> Das ›Selbst‹ erhebt sich also über die Ethik. »Die ganze [...] sittliche Welt [...] liegt in seinem Rücken; es ist ›darüber hinaus‹.«<sup>569</sup> Die »Gesetze« der Ethik sind ihm somit gleichsam nur »Voraussetzungen, die ihm gehören, ohne daß es hinwiederum ihnen gehorchen müßte«. <sup>570</sup> In der Einleitung des *Sterns der Erlösung* macht Rosenzweig deutlich, dass diese ›metaethische‹ Seinsweise nicht eine per se aethische ist, sondern durch eine passive anstatt imperativische Stellung des Ethos bedingt ist: »Das Gesetz ist dem Menschen, nicht der Mensch dem Gesetz gegeben.«<sup>571</sup> Somit lebe das ›Selbst‹ »in keiner sittlichen Welt, es hat *sein*« persönliches »Ethos«. <sup>572</sup> Dieses Verständnis der Sittlichkeit erinnert zwar auf den ersten Blick an Kierkegaards teleologische Suspension des Ethischen. Rosenzweigs über- oder eben metaethisches ›Selbst‹, das Gott nicht kennt, ist aber auf einer tieferen Ebene ganz anders zu verstehen als Kierkegaards Abraham. Abraham ist es nur durch seine Beziehung zu Gott möglich, das Ethische zu suspendieren – das metaethische ›Selbst‹ kennt nur sich selber. Im Kontext der sprechenden Seele in der Welt der Offenbarung, die im Dialog mit Gott steht, problematisiert Rosenzweig den Status der Ethik nicht weiter.

### Das tragische Selbst und die verzweifelt schweigende Verslossenheit

Fruchtbarer im Kontext einer Relektüre des *Sterns der Erlösung* und besonders der Passagen über die ›Selbstwerdung‹ auf Kierkegaard hin sind die Erörterungen zur antiken Tragödie, die der Ästhet A im ersten Teil von *Entweder/Oder* anstellt, genauer in einem »Fragment« *Über den Reflex des Antik-Tragischen im Modern-Tragischen*.

<sup>567</sup> Sören Kierkegaard: *Vom Tode*. In: *Der Brenner*, 5 (1915), S. 15–56.

<sup>568</sup> Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 79.

<sup>569</sup> Ebd.

<sup>570</sup> Ebd.

<sup>571</sup> Ebd., S. 15.

<sup>572</sup> Ebd., S. 79; Hervorhebung nicht im Original.

»[L]ebendige Gestalt« war das metaethische ›Selbst‹ ja auch bei Rosenzweig in der »Antike«, und zwar bezeichnenderweise besonders bei den »Helden der attischen Tragödie«. <sup>573</sup>

Der Ästhet A reflektiert in *Entweder/Oder* über die Ethik des tragischen Helden im Kontext der Schuld. Die Schuld im attischen Drama sei nicht vollständig dem Tun des Helden zuzuschreiben. Damit kann sie nach A nicht als eigentlich ethische, persönliche Schuld verstanden werden: Sie sei vielmehr immer auch eine Art Erbschuld, bedingt unter anderem durch eine familiäre Vorgeschichte, die im Verlauf des Dramas erst ans Licht kommt. Aus dieser Doppelgesichtigkeit der Schuld des antiken Helden folge dessen »zweideutige[] Unschuld«. <sup>574</sup> Nach A ist der antike Held also objektiven Mächten oder »substantiellen Bestimmungen« ausgeliefert, <sup>575</sup> wie dem Staat, der Familie, der Religion, dem Schicksal. Damit besitze er eine Zugehörigkeit, die dem modernen Menschen abhandengekommen sei, da dieser sich beständig nicht nur »aus jedem unmittelbaren Verhältnis zum Staat, zur Sippe, zum Schicksal, sondern oft sogar aus seinem eigenen vorhergehenden Leben« hinausreflektiere. <sup>576</sup> Auf den modernen Helden als Individuum wird nach A die ganze Bürde der Schuld und Verantwortlichkeit gewälzt: »Der Held steht und fällt durch seine eigenen Taten.« <sup>577</sup> Er reflektiere beständig über seine Situation; sein Charakter stehe im Zentrum des dramatischen Geschehens. Ganz ähnlich wird bei Rosenzweig die antike Schicksalstragödie zur modernen »Charaktertragödie«, in der der Held »geradezu Philosoph« ist und über sein Dilemma reflektierend Klarheit erlangen will. <sup>578</sup>

Die Frage nach der Schuld des antiken und modernen Helden wird in *Entweder/Oder* mit einer formalen Bemerkung zum Status von Monolog und Dialog verknüpft: »Ist nämlich der Held unzweideutig schuldig, so verschwindet der Monolog, so verschwindet das Schicksal, so wird der Gedanke im Dialog, die Handlung in der Situation durchsichtig.« <sup>579</sup> Die moderne Tragödie als Tragödie des schuldigen Individuums ist eine dialogische, während der Ästhet A die antike Tragödie der Form des Monologs zuordnet: »Die antike Tragödie [...]

<sup>573</sup> Ebd., S. 79f.

<sup>574</sup> Kierkegaard, *Entweder/Oder*, Bd. 1, S. 131.

<sup>575</sup> Ebd., S. 129.

<sup>576</sup> Ebd., S. 130.

<sup>577</sup> Ebd.

<sup>578</sup> Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 234f.; Hervorhebung nicht im Original.

<sup>579</sup> Kierkegaard, *Entweder/Oder*, Bd. 1, S. 133.

hat im Monolog und im Chor eigentlich die diskreten Momente des Dialogs«,<sup>580</sup> ist damit nicht eigentlich dialogisch im modernen Sinn.

Diese sprachtheoretische Betrachtung zu Antike und Moderne übernimmt Rosenzweig eins zu eins. Dem Chor in der metaethischen Tragödie komme die Funktion zu, die Welt zu vertreten. Der Held »fand zwar keinen Zugang zur Welt, aber die Welt fand ihren Zugang zu ihm, und obwohl er stumm war, konnte er doch angesprochen werden.«<sup>581</sup> Dieses »Heranwallen der Außenwelt an den Helden« in der Form des Chors ermögliche erst die Existenz »irgendeine[r] Welt im Heidentum«, auch wenn der Held in ihr wie ein »Block« stehen mag.<sup>582</sup> Bei Kierkegaard stellt der antike Chor ebenso den Hintergrund der Welt dar, die an den Helden herantritt, und das heißt vor allem die menschliche Gemeinschaft, gibt der Chor doch »das Plus« [*det Mere*] an, »das in der Individualität nicht aufgehen will«.<sup>583</sup> Der trotzig antike Held aber muss in seiner Verslossenheit und Selbstbezogenheit bei Rosenzweig schweigen; »das Selbst äußert sich nicht, es ist vergraben in sich.«<sup>584</sup> Somit vermag der Held höchstens »lyrische[] Monologe« zu halten, die ihm aber schon nicht mehr ganz angemessen sind.<sup>585</sup> Tatsächlich dialoghaft kann das attische Drama damit genauso wenig wie bei Kierkegaard sein.<sup>586</sup> In Rosenzweigs Worten verdienen die antiken »Dialoge« diese Bezeichnung eigentlich nicht, da sie »keine Beziehung zwischen zwei Willen zustande« bringen, »weil jeder dieser Willen nur seine Vereinzelnung wollen kann«.<sup>587</sup> Rosenzweig begreift »das Schweigen« des tragischen Helden als sein »Merkzeichen« und zugleich als seine große »Schwäche«:<sup>588</sup> Die

580 Ebd., S. 129.

581 Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 230.

582 Ebd., S. 230f.

583 Kierkegaard, *Entweder/Oder*, Bd. 1, S. 129.

584 Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 84.

585 Ebd.

586 Diese Idee mag Rosenzweig nebenbei bemerkt unter anderem auch in »Buddes Hiobskommentar« bestätigt gefunden haben, mit dem er sich nach einem Brief an Margrit Rosenstock-Huussy 1919 »sehr entzückt« beschäftigte (Rosenzweig, Rosenstock-Huussy, Rosenstock-Huussy, *The Gritli Letters*, hier *Gritli Letters* 1919, S. 139). Budde reflektiert an einer Stelle über den »Irrtum [...], daß der Dialog das Wesentliche und die Grundlage des Dramas sei. [...] In Wahrheit ist für das Drama die Schaubühne überall das Grundlegende und Entscheidende gewesen, sodaß es z.B. bei den Griechen ein Drama gab, ehe der Dialog eingeführt war« (Karl Budde: *Das Buch Hiob*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913, S. X).

587 Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 85.

588 Ebd., S. 83.

»Einsamkeit des Selbst«, die alle »Brücken, die ihn mit Gott und Welt verbinden«, abbricht, ist »eisig«. <sup>589</sup>

Im Fehlen der dialogischen Sprache erinnert das tragische ›Selbst‹ an diverse Figuren und Typen Kierkegaards, die eine authentische Seinsweise verfehlen. So beschreibt Anti-Climacus in der *Krankheit zum Tode* den trotzig-stummen Deterministen oder Fatalisten, der die erlösende Kraft der Sprache und des Dialogs mit Gott nicht erfahren könne, gleiche doch »das Fehlen der Möglichkeit« und Freiheit »dem Stummsein«. <sup>590</sup> Möglichkeit könne der Mensch sich nur verschaffen, wenn er begreife, dass für »Gott [...] alles möglich« sei, <sup>591</sup> doch weder der Fatalist noch das tragische ›Selbst‹ aus dem *Stern der Erlösung* öffnen sich dieser Einsicht. Rosenzweigs metaethisches ›Selbst‹ bleibt reine »in sich gekehrte[] Verschlossenheit« <sup>592</sup> und erinnert darin an Kierkegaards verzweifelt Verschlossenen, der unter verschiedenen Masken und in vielfältigen Ausprägungen auftritt. Eine Version aus der *Krankheit zum Tode* etwa ist damit beschäftigt, verzweifelt nicht er selber sein zu wollen, wobei er »doch genug Selbst ist, sich selbst zu lieben«. <sup>593</sup> Sein ganzer Wille richtet sich so nach innen, auf sein Verhältnis zu sich selbst. Über ihn könnte ebenso wie über Rosenzweigs verschlossenes ›Selbst‹ Folgendes gesagt werden: »Vom Willen des tragischen Selbst führt keine Brücke nach irgend einem Außen, und sei dies Außen auch ein anderer Wille. Sein Wille sammelt als auf den eigenen Charakter gerichteter Trotz alle Wucht nach innen.« <sup>594</sup>

Der einzelne Jude, der einzelne Christ:  
Selbstwerdung interreligiös

Wenn Rosenzweigs ›Selbstwerdung‹ in Kierkegaards Begriffen eine Selbstverfehlung ist, deckt die Seelenwerdung oder die »Geburt der Seele« <sup>595</sup> im *Stern der Erlösung* doch nur einen Aspekt der Kierkegaard'schen Selbstwerdung ab, den eines Dialogs mit Gott und

<sup>589</sup> Ebd., S. 84.

<sup>590</sup> Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 217.

<sup>591</sup> Ebd., S. 218.

<sup>592</sup> Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 89.

<sup>593</sup> Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 244.

<sup>594</sup> Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 85.

<sup>595</sup> Ebd., S. 174 (als Titel des zweiten Buchs des zweiten Teils: »Offenbarung oder die allzeiterneuerte Geburt der Seele«) u. ö.

den Mitmenschen. Den anderen Aspekt, die Genese des ›Einzelnen‹, der durch das Gottesverhältnis aus der Allgemeinheit ausgesondert wird, behandelt Rosenzweig als Entstehung des ›absoluten Singular‹. Absoluter Singular oder Einzelner wird der Mensch erst durch seine Beziehung mit Gott, genau wie bei Kierkegaard in Bezug auf ein Absolutes also. Und exakt wie bei Kierkegaard wird Abraham als besonderes Beispiel eines solchen »Ich« genannt, das dem Absoluten antwortet.<sup>596</sup> Dieser Prozess verläuft aber in der Welt der Offenbarung, die Rosenzweig als eine exklusiv jüdisch-christliche versteht,<sup>597</sup> nicht universal gleich; seine »Möglichkeit« ist vielmehr »[z]wiefach«.<sup>598</sup> Im dritten Teil des *Sterns der Erlösung* differenziert Rosenzweig zwischen der jüdischen und der christlichen Wiedergeburt als Einzelner. Der Jude trage sein »Zuhause« in sich,<sup>599</sup> da er Teil einer Gemeinschaft sei, die einen Bund mit Gott geschlossen habe. Dies bedeutet, dass der Augenblick seiner Genese als Einzelner vor seinem eigenen Leben liegen muss. Der Jude erlebe keine persönliche Wiedergeburt im Verlauf seines Lebens. Vielmehr meine die jüdische Wiedergeburt die »Umschaffung seines Volks zur Freiheit im Gottesbund der Offenbarung«.<sup>600</sup> Wie Rosenzweig schon im Briefwechsel mit Eugen Rosenstock formulierte, schloss Abraham diesen Bund stellvertretend für jeden Juden:

Abraham, der Stammvater, und er der Einzelne nur in Abrahams Lenden, hat den Ruf Gottes vernommen und ihm mit seinem »Hier bin ich« geantwortet. Der Einzelne wird von nun an zum Juden geboren, braucht es nicht erst in irgend einem entscheidenden Augenblick seines Einzellebens zu werden. Der entscheidende Augenblick, das große Jetzt, das Wunder der Wiedergeburt liegt vor dem Einzelleben.<sup>601</sup>

596 Ebd., S. 195f.

597 Die eurozentrischen und antiislamischen Implikationen des *Sterns der Erlösung* müssen durch die Forschung noch ausführlich aufgearbeitet werden. Erwähnt wird der eurozentrische Hegelianismus Rosenzweigs und seine Herabsetzung des Islam z.B. in Otto Pöggeler: *Rosenzweig und Hegel*. In: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.): *Der Philosoph Franz Rosenzweig, 1886–1929: Internationaler Kongress, Kassel 1986*. Freiburg im Breisgau: K. Alber, 1988, S. 839–854, hier S. 844f.

598 Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 440.

599 Ebd.

600 Ebd.

601 Ebd.

Der Jude besitze »sein Judesein in sich selbst von seiner eignen Geburt her« und trage es mit sich, »indes ihm das Judewerden abgenommen wurde in der Vorzeit und Offenbarungsgeschichte des Volks«. <sup>602</sup>

Ganz anders die christliche Transformation, die diesem stabilen »Standpunkt« des Juden gegenübergestellt wird. <sup>603</sup> Dem Christen, »ihm dem Einzelnen«, widerfahre das Wunder der Wiedergeburt, das am Anfang des wahrhaft christlichen Seins steht, im Verlauf seines Lebens. <sup>604</sup> Zum Christen muss der Mensch zuerst werden, anstatt als einer geboren zu sein. Die Konzeption der christlichen Lebensweise als hart erkämpfte »Einzelheit« spielt deutlich auf Kierkegaards Christentum als Konversion und Kampf an. In sich trage der Christ bloß

d[en] Anfang seines Christgewordenseins, aus dem ihm immer neue Anfänge, eine ganze Kette von Anfängen, entspringen. Aber sonst trägt er nichts in sich. Er »ist« nie Christ, obwohl das Christentum ist. Das Christentum ist außer ihm. [...] Sie [scil. die Christen] selber mußten, jeder für sich, Christ werden. <sup>605</sup>

Kierkegaard fasste das Christentum als Leistung auf, die im Verlauf eines Lebens erbracht werden muss – die objektive Existenz des Christentums oder das Leben in einer formal christlichen Gesellschaft garantiere in keiner Weise das Christentum eines Individuums: »niemand beginnt damit, ein Christ zu sein, jeder wird es in der Fülle der Zeit / wenn er es wird.« <sup>606</sup> Der einzelne Jude wird im *Stern der Erlösung* schon als Teil eines Volks geboren; der Christ dagegen ist auf die Vereinzelnung angewiesen. Damit bestimmt Rosenzweig die jüdische Selbstwerdung zuletzt in scharfer Opposition zu Kierkegaard. Der Träger des Selbst des Juden ist die Gemeinschaft, die Abrahams Einzelheit fortführt und in sich geschlossen in der Welt steht. In dem Moment, in dem Rosenzweig sich spezifisch der Bedeutung der jüdischen Gemeinde zuwendet, trennen sich seine Wege also von denen des Christen Kierkegaard. Das Judentum als Religion eines *Volks* wird entschieden von einer Konzeption des Christentums als Entscheidung eines Einzelnen abgegrenzt.

602 Ebd., S. 441.

603 Ebd., S. 440f.

604 Ebd., S. 441.

605 Ebd.

606 Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift II, S. 269; ohne Hervorhebungen des Originals.

### 3. Literarische Rezeption Max Brod, Franz Kafka, Franz Werfel Zwischen Glaubenswunder und Verzweiflung

Kierkegaard war nicht nur ein religiöser Denker. Wie schon Brandes betonte, war er ebenso Dichter, der das christliche Leben als Möglichkeit darstellte, es aber nicht voll leben oder verwirklichen konnte. Die eigene Dichterexistenz war für Kierkegaard somit mehrdeutig, gleichzeitig Gabe, religiöse Aufgabe und Verfehlung. In der *Krankheit zum Tode* fällt das Pseudonym Anti-Climacus ein vernichtendes Urteil über die Dichter:

Christlich betrachtet ist (trotz aller Ästhetik) jede Dichterexistenz Sünde, die Sünde: dass man dichtet anstatt zu sein, dass man sich nur in der Fantasie mit dem Guten und Wahren beschäftigt anstatt es zu sein, d.h. existentiell danach zu streben, es zu sein.<sup>1</sup>

Als Dichterphilosoph spielte Kierkegaard mit einer Vielzahl an Textgattungen und Autor- sowie Herausgebermasken; die oft sehr ausgeklügelte Form seiner Schriften ist von ihrem Inhalt unmöglich zu trennen.<sup>2</sup> Damit wurde Kierkegaard – ähnlich wie später Nietzsche – besonders für andere Dichter interessant,<sup>3</sup> wie Rainer Maria Rilke<sup>4</sup> oder Thomas Mann.<sup>5</sup> Sein ironisch-poetisches Schreiben im Modus der indirekten Mitteilung faszinierte auch Schriftsteller, die nach der Jahrhundertwende zunehmend frustriert gegen die Grenzen des konventionellen Schreibens anrannten, wie im englischsprachigen

1 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 257.

2 Vgl. zu diesem formalästhetischen Aspekt des Kierkegaard'schen Werks z.B. Edith Kern: *Existential Thought and Fictional Technique. Kierkegaard, Sartre, Beckett*. New Haven: Yale University Press, 1970, v.a. S. 1–83.

3 Auf diesen Punkt aufmerksam macht auch Steffensen, *Die Einwirkung Kierkegaards auf die deutschsprachige Literatur des 20. Jahrhunderts*, S. 211.

4 Vgl. Lisi, Rainer Maria Rilke.

5 Vgl. Thomas A. Kamla (1979): ›Christliche Kunst mit negativem Vorzeichen. Kierkegaard and Doktor Faustus. In: *Neophilologus* 63, S. 583–587; Helmuth Kiesel: *Kierkegaard, Alfred Döblin, Thomas Mann und der Schluß des Doktor Faustus*. In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 31 (1990), S. 233–249.

Raum beispielsweise James Joyce.<sup>6</sup> Doch die literarische Rezeption Kierkegaards im deutschsprachigen Raum ist erst wenig erforscht. Neben Wiebes *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard* und dem Band der Reihe *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*<sup>7</sup> existieren vor allem Abrisse, beispielsweise von Steffensen<sup>8</sup> und Schulz.<sup>9</sup>

Dass gerade jüdische Schriftsteller aus dem engeren und weiteren Prager Umfeld sich stark zu Kierkegaards Schriften hingezogen fühlten, ist vielleicht nicht nur seiner Omnipräsenz im theoretischen Diskurs geschuldet, die im ersten Teil der Arbeit aufgezeigt wurde. Das Lebensgefühl, das Kierkegaard in verschiedenen literarischen und außerliterarischen, philosophischen und theologischen Texten in Worte fasste, scheint vielmehr in Prag auf besonders fruchtbaren Boden gefallen zu sein. So reflektierte er in seinem Tagebuch an einer Stelle über die Juden und stellte eine Verbindung zwischen dem Judentum und der dichterischen Existenz her. Das jüdische Auserwähltsein wird zu einer negativen Distinktion. Anstatt eine Geborgenheit in Gott mit sich zu bringen, führt es in eine unglückliche Existenz an der Grenze des für Menschen Tragbaren:

Es ist eine große Frage, in welchem Sinn man das jüdische Volk das auserwählte nennt; das glücklichste war es nicht; es war eher ein Opfer, das die gesamte Menschheit [sic] verlangte; den Schmerz des Gesetzes und der Sünde musste es durchlaufen wie kein anderes Volk. Es war das auserwählte im gleichen Sinne wie Dichter u. s. w. es oft sind, d. h. sie sind die Unglücklichsten.<sup>10</sup>

6 Vgl. Bartholomew Ryan: *James Joyce. Negation, Kirkegaard, Wake, and Repetition*. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism, and Art. Tome IV: The Anglophone World* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources 12). Farnham: Ashgate, 2013, S. 109–132.

7 Jon Stewart: *Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism, and Art. Tome I: The Germanophone World* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources 12). Aldershot: Ashgate, 2013.

8 Steffensen, Die Einwirkung Kierkegaards auf die deutschsprachige Literatur des 20. Jahrhunderts.

9 Schulz, A Modest Head Start; die literarische Rezeption wird auf S. 331–333 (Kafka), 366–369 (Thomas Mann) und S. 383 behandelt.

10 Deutsche Søren Kierkegaard Edition (DSKE), Bd. 3, S. 257. Eine frühere Übersetzung gibt den Text folgendermaßen wieder: »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

Kierkegaard bringt Judentum und Dichterberufung in eine Beziehung, da mit beiden Grenzerfahrungen Schmerz und Verzweiflung einhergingen. Dies könnte eine Beschreibung der Schriftsteller sein, die ihre eigene Existenz als deutschsprachige Juden in der Vielvölkerstadt Prag als überaus liminal wahrnahmen. Kafka bestimmte das Schreiben der deutschjüdischen Schriftsteller als Schreiben aus »Verzweiflung«, einer Verzweiflung über das »Judentum des Vaters«, von dem sie nicht wegkämen, denn »mit den Hinterbeinchen klebten sie noch am Judentum des Vaters und mit den Vorderbeinchen fanden sie keinen neuen Boden«. <sup>11</sup> Ihr Schreiben war somit laut Kafka an die Grenze des Möglichen getrieben; gefangen waren die Dichter zwischen

der Unmöglichkeit, nicht zu schreiben, der Unmöglichkeit, deutsch zu schreiben, der Unmöglichkeit, anders zuschreiben, fast könnte man eine vierte Unmöglichkeit hinzufügen, die Unmöglichkeit zu schreiben (denn die Verzweiflung war ja nicht etwas durch Schreiben zu Beruhigendes, war ein Feind des Lebens und des Schreibens, das Schreiben war hier nur ein Provisorium, wie für einen, der sein Testament schreibt, knapp bevor er sich erhängt, – ein Provisorium, das ja recht gut ein Leben lang dauern kann), also war es eine von allen Seiten unmögliche Literatur [...]. <sup>12</sup>

Verschiedene Mitglieder des »Prager Kreises« bekundeten ein gespaltenes Verhältnis zur Religion ihrer Eltern (oder eben besonders ihrer Väter). Willy Haas beschrieb die Mitglieder dieses lockeren Netzwerks aus Prager Autoren in seinen »Erinnerungen« als »weder Juden noch Christen«, aber »dennoch gläubig. Unser Glaube war zweierlei: erstens die Erbsünde, von der wir mehr wußten als die meisten Christen. Zweitens: die völlige Unerreichbarkeit und Verhülltheit Gottes, der sich nur in der Brutalität, Korruptheit und Schadenfreude irgendwelcher niederen Beamten äußerte, die unser Schicksal formten.« <sup>13</sup> Diese Worte, die offensichtlich durch eine Kenntnis von Kafkas Texten beeinflusst sind, weisen auf ein bloß negatives Verständnis von Religion jenseits von Juden- oder Christentum, eine Religion des Leids und der Sünde, die um Gottes Absenz gravitiert. Als Quelle

Unglücklichsten« (Kierkegaard, *Die Tagebücher* [übers. und hg. von Gerdes], Bd. I, S. 275).

<sup>11</sup> Kafka an Brod, Juni 1921, Briefe 1902–1924, S. 334–338, hier S. 337.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Haas, *Die literarische Welt*, S. 30.

des Gefühls der Schuldhaftigkeit nennt Haas neben Pascal<sup>14</sup> explizit Kierkegaard,<sup>15</sup> den die jungen Prager »alle« gelesen hätten, nicht eigentlich aus Interesse am »Problem Gottes«, sondern an der »gnadenlosen Natur, der ungeheuren Indifferenz des Schicksals.«<sup>16</sup> Haas deutet damit ein Interesse für Kierkegaard an, das gerade nicht auf dessen positiver Religiosität fußt.

Auch wenn sie dem Judentum in seinen institutionalisierten Formen sehr kritisch gegenüberstanden haben mochten, konnten Haas und seine Zeitgenossen sich nicht wirklich von religiös oder spirituell geprägten Vorstellungen lösen.<sup>17</sup> Wie Kafka anmerkte, blieb das Schreiben, welches das Judentum des Vaters überwinden wollte, *ex negativo* auf dieses Judentum bezogen. Verzweiflung und Sinnsuche durch die Literatur wurden immer aufs Neue in religiösen Kategorien verhandelt. Auf die Prager jüdisch-deutschen Schriftsteller scheint zuzutreffen, was der ägyptisch-französische Schriftsteller Edmond Jabès schrieb: Die »Schwierigkeit Jude zu sein« decke »sich mit der Schwierigkeit zu schreiben [...], denn der Judaismus und die Schrift sind nur ein einziges Warten, eine einzige Hoffnung, ein einziger Verschleiß.«<sup>18</sup> Die Worte muten wie ein Echo von Kierkegaards Reflexionen über die jüdisch-dichterische Auserwähltheit an.

Max Brod, Franz Kafka und Franz Werfel sind Vertreter einer literarischen Rezeption Kierkegaards, die in Prag begann, aber weit über die Grenzen der Stadt wirkte, sei es durch Emigration – Wer-

14 Der früheste Vergleich von Pascals und Kierkegaards religiösem Denken stammt übrigens wiederum von Brandes und wird bei Adolf Strodtmann (Adolf Strodtmann: *Das geistige Leben in Dänemark. Streifzüge auf den Gebieten der Kunst, Literatur, Politik und Journalistik*. Berlin: Gebrüder Paetel Verlag, 1873) zitiert; Malik, Receiving Søren Kierkegaard, S. 230.

15 Haas, *Die literarische Welt*, S. 29.

16 Ebd., S. 27; vgl. auch S. 81: »Wir alle lasen Kierkegaard, seine Briefe und seine Schriften sogleich, als sie deutsch erschienen.«

17 Wolfe behandelt die religiösen Diskurse der Zeit und hält fest, dass die Schriftsteller des »literary modernism« nicht einfach eine bestimmte Religion – sei es das Judentum oder das Christentum – hinter sich ließen, sondern auf die ererbten religiösen Formen reagierten und sie in neue Formen gossen, die nicht weniger »spirituell« waren als die althergebrachten religiösen Traditionen. Judith Wolfe: *A Christian Crisis of Modernity. Intellectual Confrontations with and within Christianity at the Time of Kafka*. In: Manfred Engel/Ritchie Robertson (Hg.): *Kafka und die Religion in der Moderne. Kafka – Religion and Modernity* (Oxford Kafka Studies 3). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2014, S. 31–40.

18 Zitiert in Derridas Essay über Jabès: Jacques Derrida: *Edmond Jabès und die Frage nach dem Buch*. In: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976, S. 102–120, hier S. 102 f., ohne Hervorhebungen des Originals.

fel lebte ab 1917 in Wien, später in Frankreich und zuletzt in Kalifornien; Brod emigrierte 1939 nach Palästina/Israel – oder durch die intensiven Kontakte der Schriftsteller nach Berlin und in andere europäische Städte. Auch dieser Teil der Arbeit folgt einem dialogischen Schema. Brod, Kafka und Werfel verkehrten zumindest in bestimmten Lebensphasen intensiv miteinander und diskutierten in Briefzeugnissen Kierkegaard. Der zu seinen Lebzeiten literarisch erfolgreiche<sup>19</sup> und intellektuell sehr einflussreiche<sup>20</sup> Brod ist zentral und wird in allen Unterkapiteln zum Thema, da er Kierkegaard mit und inspiriert durch Kafka las, mit Werfel besprach und ihn sich sowohl in theoretischen als auch in literarischen Schriften aneignete. Sein Werk steht somit an der Schnittstelle zwischen der theoretischen und der literarischen Rezeption. Es verdeutlicht, wie offen anschlussfähig Kierkegaards Schriften in verschiedenen Kontexten waren und wie ein theoretisches Verständnis derselben literarisch produktiv werden konnte. Brods Rezeption ist eine ›religiöse‹ Rezeption, insofern er nach Kierkegaards Status als Christ und seiner Relevanz fürs Judentum fragt. Sie steht explizit im Kontext innerjüdischer Identitätsdebatten, da Brod, inspiriert durch Buber und seine Prager Reden für Bar-Kochba, in den 1910er Jahren eine wichtige Persönlichkeit im Prager Zionismus wurde.<sup>21</sup> Dieses Grundinteresse treibt

19 Etwa der Roman *Schloß Nornepygge* (1908) wurde begeistert aufgenommen, unter anderem von den Frühexpressionisten um Kurt Hiller und den Neuen Club. Vgl. z.B. Donatella Germanese: *Pan (1910–1915). Schriftsteller im Kontext einer Zeitschrift* (Epistemata. Reihe Literaturwissenschaft 305). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000, S. 86. Mit dem Roman *Tycho Brahes Weg zu Gott* (1916), wie die meisten seiner Werke im bekannten Kurt Wolff Verlag in Leipzig erschienen, erreichte Brod »erstmalig Bestseller-Status, bereits 1920 wurde eine Auflage von 52.000 Exemplaren erreicht«. Barbora Šrámková: *Die zeitgenössische Rezeption Max Brods*. In: Steffen Höhne [et al.] (Hg.): *Max Brod (1884–1968). Die Erfindung des Prager Kreises* (Intellektuelles Prag im 19. und 20. Jahrhundert 9). Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 2016, S. 265–284, hier S. 274. Brod erzielte allerdings trotz seiner beachtlichen Erfolge, zu denen etwa auch eine Verfilmung von *Die Frau, nach der man sich sehnt* (1927; Verfilmung 1929) zählt, nicht die Auflagenhöhen von Autoren wie Stefan Zweig oder Thomas Mann (ebd., Fn 13).

20 Vgl. zu Brods Wirkungsmacht, seiner Tätigkeit als kultureller Vermittler und Förderer anderer Künstler sowie seiner Position im Prager Umfeld die Beiträge in Steffen Höhne [et al.] (Hg.): *Max Brod (1884–1968). Die Erfindung des Prager Kreises* (Intellektuelles Prag im 19. und 20. Jahrhundert 9). Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 2016. Vgl. auch Steffen Höhne: *Max Brod als Prager Kulturvermittler. Konzepte des Kulturtransfers um 1918 zwischen Profession und Mission*. In: Zeitschrift für interkulturelle Germanistik 5,2 (2014), S. 87–102.

21 Vgl. Gelber, Max Brod und der Prager Zionismus.

auch Brods religiöse Kafka-Deutungen anhand von Kierkegaard: Ein Exkurskapitel widmet sich den konträren Lektüren, die Kafkas Schriften durch Brod und den jüdischen Anti-Zionisten Hans-Joachim Schoeps erfahren haben. Metatextuell nachvollzogen wird somit eine bemerkenswerte Geschichte der Kafka-Interpretation mit Kierkegaard in einem jüdischen Kontext. Das Unterkapitel dient der Reflexion über die Fachgeschichte – besonders Brod prägte den literaturwissenschaftlichen Zugriff auf Kafka über lange Jahrzehnte. Es verdeutlicht zudem die Komplexität und Vielschichtigkeit des Untersuchungsgegenstandes, da die Frage nach den vermeintlichen Gemeinsamkeiten zwischen Kafka und Kierkegaard selber Teil jüdischer Kierkegaard-Lektüren geworden ist.

Während Brod sich vor allem für den positiven Kierkegaard interessierte, für das Verhältnis des Einzelnen zu Gott und die durch den Glauben geleitete Tat, scheinen Kafka und Werfel anstatt vom »Problem Gottes« vom negativen Kierkegaard fasziniert, dem Kierkegaard, der die *conditio humana* als Verzweiflung und Angst begriff. Ihre literarischen Aneignungen sind nicht in einem einfachen Sinn als »jüdisch« zu bezeichnen, zumal beide – anders als der glühende Zionist Brod – ein auf ihre jeweilige Art gebrochenes Verhältnis zum Judentum hatten. Die literaturwissenschaftlichen Analysen entfernen sich so schrittweise von einem ausdrücklich jüdischen, genauer noch zionistischen Diskurs. Werfel zuletzt diskutierte nirgends direkt Kierkegaards Relevanz für das Judentum, zumal er sich ohnehin nur zum Teil und auf widersprüchliche Weise als Angehöriger dieser Religion verstand. Er entwickelte aber besonders in den Zwanzigern in diversen Erzählungen psychologische Profile, die bis in die Details Kierkegaards Psychogrammen entsprechen. Kafka, dessen Kierkegaard-Rezeption in der Forschung ausführlich besprochen wurde, ist hier trotzdem oder gerade deswegen der längste Teil gewidmet: Der Tiefe und Produktivität seiner Rezeption, die beständig zwischen Aneignung und Parodie schwebt, wurde noch nicht voll Rechnung getragen. Das Dreigestirn Brod – Kafka – Werfel macht somit verschiedene Facetten einer jüdischen Rezeption fassbar, die nicht ausdrücklich auf Fragen des Judentums ausgerichtet sein muss, sondern ihre literarische Produktivität zum Beispiel durch die fiktiven Psychologien entwickelt, die für Kierkegaard charakteristisch sind und auf die wiederum bereits Brandes seine Leserschaft aufmerksam machte. Im Fall der impliziten, literarischen Rezeption ist es nahezu unmöglich, direkte Einflüsse von einer indirekten Rezeption Kierkegaards zu unterscheiden, die der Dominanz eines religiös geprägten

Diskurses der Zeit zuzuschreiben sein mag. Dass Kierkegaard tatsächlich rezipiert wurde, lässt sich über außerliterarische Zeugnisse der jeweiligen Autoren plausibilisieren – und über den ersten Teil dieser Arbeit, der sich der Ubiquität Kierkegaards in genau dem Umfeld widmete, das nun wieder zur Sprache kommt. Dazu kommt eine zweite Stufe der Argumentation, die man im Anschluss an Kilcher und Kremer als generativ-esoterisch bezeichnen könnte.<sup>22</sup> Am Beispiel Kafkas machen Kilcher und Kremer folgende Bemerkungen, die sich in Teilen auf die literarische Kierkegaard-Rezeption überhaupt ausdehnen lassen:

Auf einer ersten Ebene, die sich als eine archäologische und exoterische begreifen ließe, werden die transtextuellen Bezüge über Lektürenachweise in Tagebüchern und Briefen historisch-biographisch belegt. [...] Doch kann die Ebene einer weitgehend gesicherten philologischen Perspektive Kafkas transtextuellem Verfahren allein nicht gerecht werden. [...] Auf einer zweiten Ebene, die man als generative und esoterische bezeichnen kann, müssen die intertextuellen Spuren in ihrer poetologischen Funktion beschrieben werden. Seine Erzählungen [...] überschreiten und transformieren den Gegenstand einer vorgängigen [...] Lektüre immer schon und fragmentieren ihn zu einem Element in einem zumeist ironischen Spiel. [...] Kafka hat den Großteil seiner Erzählungen als Passagen eines ganzen Büchermeeres eingerichtet, Passagen jedoch, in denen die Zitate nicht mehr exoterisch erkennbar, sondern fragmentiert und esoterisch verschoben, verrätselt und im Grenzfall bis zur Unkenntlichkeit entstellt sind.<sup>23</sup>

Ein solches zweistufiges Modell trägt der Tatsache Rechnung, dass literarische Texte in der Regel nicht namentlich auf ihre Referenztexte hinweisen. Jede literaturwissenschaftliche Rezeptionsforschung steht damit naturgemäß auf weniger sicherem Boden als die Forschung zur expliziten Kierkegaard-Rezeption in Theologie oder Philosophie.<sup>24</sup> Mehr noch als abstrakt-philosophische Erörterungen verschiebt

22 Andreas Kilcher/Detlef Kremer: *Die Genealogie der Schrift. Eine transtextuelle Lektüre von Kafkas* Bericht für eine Akademie. In: Claudia Liebrand/Franziska Schößler (Hg.): *Textverkehr: Kafka und die Tradition*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004, S. 45–72, hier S. 52 f.

23 Kilcher und Kremer, *Die Genealogie der Schrift*, S. 52.

24 Vgl. zu dieser Problematik auch Wiebe, *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard*, S. 38 f.

Literatur das Gelesene, formt es um, umfasst produktive *misreadings* und Aneignungen, die nur durch detaillierte analytische Arbeit überhaupt als intertextuelle Spuren zu erkennen sind. Bruchstücke Kierkegaard'scher Gedanken und Figurenprofile erscheinen, um sogleich zurückgenommen, ironisiert oder transformiert zu werden. Diesen komplexen Prozessen, denen die literarische Kierkegaard-Rezeption unterworfen ist, ist nun nachzuspüren.

### 3.1 Kierkegaard, Jude oder Christ?

#### Max Brods religiös fundierte Kierkegaard-Rezeption

##### 3.1.1 »Kierkegaard lesen heißt [...]: die Schicksalsfrage an sich selbst stellen.« Max Brods intellektuelle Biographie und Kierkegaard-Studien

Brods extensive und wirkungsmächtige Kierkegaard-Rezeption wurde in der Forschung noch nie eigens untersucht.<sup>25</sup> Wann Brod zum ersten Mal auf Kierkegaard aufmerksam wurde, ist nur indirekt zu ermitteln. Der Nachlass der frühen Schaffensperiode, darunter Jugendtagebücher und Briefwechsel, ist bis heute im Streit um Kafkas Nachlass<sup>26</sup> der Öffentlichkeit nicht zugänglich gemacht worden. Der früheste explizite Hinweis auf eine Beschäftigung mit Kierkegaard findet sich 1913 im Tagebuch, wo Brod vermerkt, dass sein Freund Kafka ihm Kierkegaard »zeigt«.<sup>27</sup> Diese Notiz vom 23. August 1913 wird sich wohl auf das *Buch des Richters* beziehen, einer Auswahl aus Kierkegaards Tagebüchern, die Kafka zur Zeit studierte.<sup>28</sup> Ob diese Begegnung mit dem Schriftgut des Dänen sofort eigene Nachforschungen Brods nach sich zog, muss fraglich bleiben. In seiner Autobiographie spricht Brod davon, dass er von Willy Haas das

25 Erst in allerjüngster Zeit widmete sich Blättel Brod und Kierkegaard, jedoch eher mit dem Ziel, die Positionen beider in einen religionsphilosophischen Dialog zu bringen. Im Zentrum des Interesses steht damit weniger eine Rezeption als ein produktives, als »jüdisch« deklariertes Weiterdenken, das bei Kierkegaard und Brod ansetzt. Blättel, *Das Geheimnis der Wiederholung*, das Großkapitel auf S. 93–167; der eigentliche Teil zu Brod S. 129–142.

26 Zur vertrackten rechtlichen Lage vgl. Andreas Kilcher: *Epischer Streit findet ein Ende*. In: NZZ (<http://www.nzz.ch/feuilleton/buecher/franz-kafkas-nachlass-epischer-streit-findet-ein-ende-ld.110727>) [28. Dezember 2016].

27 Max Brod: *Streitbares Leben. Autobiographie*. München: Kindler, 1960, S. 275.

28 Vgl. Kap. 3.3.1 der vorliegenden Arbeit.

erste Mal »das Wort ›Kierkegaard‹ vernahm«, und zwar bald nach 1910.<sup>29</sup>

*Der Indifferentismus: Ein Kierkegaard'sches ›Experiment‹?*

In jedem Fall war schon der sehr junge Brod ein eklektischer Leser. Seine Lektüren waren immer wieder getrieben vom Versuch, im widerspruchsvollen Prager Umfeld eine stabile Identität auszubilden.<sup>30</sup> Die frühe Schaffensphase war gekennzeichnet durch mehrere ideologische und philosophische Wendungen, die unter dem Zeichen großer geistiger Mentoren standen. Bevor Brod sich dem Zionismus verschrieb, verehrte er unter anderem die Philosophie Schopenhauers. Auf der Basis dieser pessimistisch-nihilistischen Lebensauffassung, die ihn die Welt als illusorisch und von Leid geprägt wahrnehmen ließ, entwarf er nach einigen Jahren den positiv umgewerteten Indifferentismus. Dieser maß allen Lebenserscheinungen den gleichen Wert bei, seien sie zerstörerisch oder kreativ. Aus einer solchen Nivellierung folgt die Unmöglichkeit, eine Lebensform mit abschließender Sicherheit für sich selber zu wählen, und damit die Aufforderung, ständig mit Neuem zu experimentieren.

Die Erzählensammlung *Experimente*, erschienen 1907, versammelte vier Novellen, welche die Lebenshaltung des Indifferentismus beispielhaft darstellen. Brod malte zuerst ein euphorisches Bild des Experiments als genuin »moderne« Lebensweise.<sup>31</sup> Eine solche Verklärung des ewig wandelbaren Menschen, der zu keiner Ideologie oder Lebensweise tatsächlich steht, mündete allerdings dann im Roman *Schloß Nornepygge* (1908) in eine verzweifelte Aporie. Bei dieser Umwertung könnte eine erste Kierkegaard-Lektüre Brods oder zumindest eine erste Bekanntschaft mit seinem Denken vom Hörensagen her eine Rolle gespielt haben.

Am Anfang des Romans, der als Schlüsseltext des Indifferentismus gilt, steht eine Identitätskrise. Nornepygge beklagt, alle Menschen »rings um« ihn hätten »einen Stil [...], sie betreiben eine fest abgeschlossene Individualität«. <sup>32</sup> Ein solches Fundament fehlt dem

29 Brod, *Streitbares Leben*, S. 17.

30 Gâille Vassogne: *Max Brod in Prag. Identität und Vermittlung* (Conditio Judaica 75). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2009, v.a. S. 13–85.

31 Max Brod: *Schloß Nornepygge. Der Roman eines Indifferenten*. 2. Auflage. Berlin, Leipzig: Axel Juncker, 1908, S. 473.

32 Ebd., S. 105.

Protagonisten; alle Stile haben für ihn den gleichen Wert. Seine einzige Lebensmöglichkeit liegt somit im stetigen, experimentellen Wechsel der Lebensformen. Die Jahreszeiten geben den Rhythmus des Experiments vor; im Winter ist Nornepygge etwa einmal der »traute[] deutsche[] Ehegatte[]«, im Frühling dagegen »gefährlicher Lebemann«, im Sommer wiederum »Eremit[]«: »Und jede dieser vier Perioden habe ich so innig tief durchgelebt, mit dem so sichern Gefühl, dass jede die einzig mögliche ist!«<sup>33</sup> Doch Nornepygge zerbricht an seiner experimentellen Lebensweise, ganz anders als der »kleine[] Leo Grottek« aus der programmatischen Erzählung *Indifferentismus* (1906), die den Anfang von Brods positiver Transformation der Philosophie Schopenhauers markiert und unter dem Motto *Omnia admirari!* steht (als Antwort auf das *Nil admirari*, das Brod 1906 der durch Schopenhauer geprägten Novellensammlung *Tod den Toten!* voranstellte)<sup>34</sup>. Grottek ist glücklich; Nornepygge dagegen begeht Suizid, da ihm seine fundamentale Unfreiheit zu Bewusstsein gelangt. Auch er kann sich letzten Endes nur verschiedene »Stile« geben, die ihn nicht zu einem Selbst machen.

Nornepygge führt ein Leben ohne Wahl, wie es für den Ästheten aus *Entweder/Oder* charakteristisch ist. Leitmotiv von Brods Roman ist Mozarts *Don Giovanni*,<sup>35</sup> eine Oper, über die der Ästhet A in seiner Abhandlung *Die Stadien des unmittelbar Erotischen oder das Musikalisch-Erotische* ausführlich reflektiert; Nornepygge seinerseits soll im Frühling ausdrücklich ein »Don-Juan-Leben[]« führen.<sup>36</sup> Er lamentiert über seine eigenen »zwecklose[n] ästhetische[n] Bemerkungen«<sup>37</sup> und lebt »in ständiger Versuchung, alles zugleich und zugleich noch jedes einzelne für sich und zugleich noch alle denkbaren Kombinationen und zugleich gar nichts zu wählen. Es ist wahnsinnig, ja es ist wahnsinnig. [...] Immerfort stehe ich an Scheidewegen. Auch andere zögern, aber schließlich wählen sie doch. Mir ist

33 Ebd., S. 474f.

34 Neu veröffentlicht in Max Brod: *Jüdinnen. Roman und andere Prosa aus den Jahren 1906-1916* (Ausgewählte Werke). Göttingen: Wallstein, 2013, S. 251–286, hier S. 253. Der Satz findet sich übrigens auch im ersten Teil von Kierkegaards *Entweder/Oder*, in einer Abhandlung des Ästheten zur *Wechsel-Wirtschaft*, einem *Versuch in der sozialen Klugheitslehre*, S. 262. Im Kontext von *Entweder/Oder* ist diese Lebenseinstellung schon als bloße Ästhetik abgewertet.

35 Ein Auszug aus der Partitur eröffnet den Roman; wieder abgedruckt ist er am Anfang seines letzten, des zehnten Kapitels: *Viva La Libertà!*

36 Brod, Schloß Nornepygge, S. 426.

37 Ebd., S. 239.

es ebenso naheliegend wie fernliegend, einen der Wege zu gehen.«<sup>38</sup> Die Lebensweise des Experiments, die aus der Unfähigkeit zur Wahl folgt, erinnert an Kierkegaards (oder Anti-Climacus') Überlegungen zum experimentierenden Selbst in der *Krankheit zum Tode*. Dieses verhalte sich ja »beständig bloß experimentierend zu sich selbst, was es auch vornehmen mag, wie Großes und Erstaunliches.«<sup>39</sup> Das Selbst, das »jeden Augenblick von vorn anfangen« kann, da seine ganze »Handlung, wie lange auch ein Gedanke verfolgt wird, [...] innerhalb einer Hypothese« bleibt, lebt eigentlich in Verzweiflung; all seine »Luftschlößer« können sich »willkürlich in nichts auflösen.«<sup>40</sup> Dass Nornepygges experimentelle Seinsweise in tödliche Verzweiflung<sup>41</sup> umschlägt – oder von allem Anfang an durch sie geprägt ist –, entspricht sehr genau der Kierkegaard'schen Diagnose.

*Die Krankheit zum Tode*, in der sich ausgedehnte Passagen zum experimentierenden Selbst finden, wurde sehr früh vollständig ins Deutsche übersetzt. 1881 erschien im Julius Fricke Verlag eine Übersetzung durch den Pfarrer Albert Bärthold, die 1905 neu aufgelegt wurde. Es ist davon auszugehen, dass Brod schon in der Frühphase der deutschsprachigen Rezeption mit Kierkegaard zumindest am Rande in Berührung kam. Seine ersten Veröffentlichungen erschienen 1906 und 1907 bei Axel Juncker in Berlin (*Tod den Toten!, Der Weg des Verliebten, Experimente*) – der gebürtige Däne Juncker betrieb in der reichsdeutschen Hauptstadt seit 1897 eine auf skandinavische Literatur spezialisierte Buchhandlung und gründete 1901 seinen Verlag, in dem schon 1905 ein erstes Werk erschien, das sich Kierkegaards Beziehung zu seiner ehemaligen Verlobten Olsen widmete, *Sören Kierkegaard und sein Verhältnis zu ›ibr‹*.<sup>42</sup> Dieses Buch

38 Ebd., S. 471.

39 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 251 f.; Hervorhebung der Verfasserin. Die Kategorie des Experiments wird auch in *Entweder/Oder* verhandelt. Hüsich weist darauf hin, dass die Figuren, die im ersten Teil des Frühwerks zu Wort kommen, allesamt experimentierende Möglichkeitswesen seien (Sebastian Hüsich: *Möglichkeit und Wirklichkeit. Eine vergleichende Studie zu Sören Kierkegaards Entweder – Oder und Robert Musils Mann ohne Eigenschaften*. Stuttgart: ibidem, 2004, S. 37 u. ö.).

40 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 251 f.; Hervorhebung der Verfasserin.

41 Zumindes später setzte Brod sich mit Kierkegaards Verständnis der Verzweiflung auseinander, wie ein Brief an Kafka aus dem Jahr 1918 belegt. Dort schreibt Brod von der »Verzweiflung der Endlichkeit«, die ihn und Paul Adler verbände, ein Begriff, der *verbatim* von Kierkegaard übernommen ist. Brod an Kafka, 19. März 1918; Franz Kafka: *Briefe 1918-1920* (Schriften, Tagebücher, Briefe/Franz Kafka). Frankfurt a.M.: S. Fischer, 2013, S. 701–705, hier S. 703.

42 Sören Kierkegaard: *Sören Kierkegaard und sein Verhältnis zu ›ibr‹*. Aus nach-

scheint Kafka studiert zu haben, um es Brod zu empfehlen.<sup>43</sup> Junckers Publikationen waren für den ›Prager Kreis‹ einschlägig: Haas erwähnt in seinen Erinnerungen, dass die jungen Schriftsteller »alle« Kierkegaard lasen, »seine Briefe und seine Schriften sogleich, als sie deutsch erschienen, zuerst in einem Dresdner Verlag und bei Axel Juncker in Berlin«. <sup>44</sup> Trotz solcher Hinweise auf eine mögliche frühe direkte oder indirekte Rezeption Kierkegaards kann nicht endgültig entschieden werden, ob schon Brods Kritik an einer Lebensweise des Experiments unter explizit Kierkegaard'schen Vorzeichen stand.

### *Ein neues ›jüdisches‹ Denken mit und gegen Kierkegaard*

Brods erste wirklich aufmerksame und prägende Lektüre Kierkegaards ist dagegen recht klar zu datieren. Sie ging auf eine Anregung Kafkas zurück und läutete eine neue Phase in Brods philosophischem und religiösem Denken ein. In *Diesselts und Jenseits* (1947) spricht Brod von zwei hauptsächlichen Perioden, in denen ihn Kierkegaard beschäftigt habe, der religiös geprägten Gegenwart des Schreibens und einer früheren Phase: »Ich hatte schon einmal eine Kierkegaard-Periode in meinem Leben zu überstehen. Damals zog mich sein tiefes

*glassenen Papieren*. Stuttgart: Axel Juncker, 1905. Brod spricht in seiner Autobiographie davon, dass Juncker auch das *Tagebuch eines Verführers* herausgegeben habe (Brod, *Streitbares Leben*, S. 46); das lässt sich allerdings nicht verifizieren. Möglicherweise verwechselt Brod Junckers Kierkegaard-Bücher mit der Version des *Tagebuchs*, die erstmals 1903 im Insel-Verlag in Leipzig erschien (übersetzt von Max Dauthendey).

43 Vgl. Kafka an Brod, um den 5. März 1918; Briefe 1918–1920, S. 30–32, hier S. 31. Kafka scheint allerdings zwei Publikationen zu verwechseln, wenn er davon spricht, dass *Kierkegaards Verhältnis zu ›ihr‹* im »Inselverlag« erschienen sei. Tatsächlich bei Insel ist 1904 eine andere Übersetzung von Kierkegaards Briefen an Regine Olsen (nach ihrer Heirat Regine Schlegel) erschienen: Sören Kierkegaard: *Sören Kierkegaards Verhältnis zu seiner Braut. Briefe und Aufzeichnungen aus seinem Nachlaß*. Hg. und mit einem Begleitwort versehen von Henriette Lund. Leipzig: Insel-Verlag, 1904. Es handelt sich um simultan erarbeitete Übersetzungen der Briefe durch E. Rohr (*Sören Kierkegaards Verhältnis zu seiner Braut*) und Raphael Meyer (*Kierkegaard und sein Verhältnis zu ›ihr‹*); vgl. Malik, *Receiving Sören Kierkegaard*, S. 364, Fn 81. Ob Kafka beide Übersetzungen kannte und sie deswegen verwechselte oder ob er tatsächlich nur die Version aus dem Insel-Verlag las, lässt sich nicht mehr ermitteln.

44 Haas, *Die literarische Welt*, S. 81. Auf Bitte besorgte Juncker zum Beispiel auch Werke Kierkegaards für Rainer Maria Rilke; der Brief Rilkes ist zitiert in Malik, *Receiving Sören Kierkegaard*, S. 361f.

Schuldgefühl, seine abgrundhafte Reue an; heute ist es sein sicheres Erlebnis des Absoluten, auf das er alles, sein ganzes Leben aufbaute.«<sup>45</sup> Diese Differenz ist symptomatisch für die philosophisch-religiöse Entwicklung Brods, die mit der Lektüre Kierkegaards einherging.

Aus verschiedenen außerliterarischen Zeugnissen lässt sich schließen, dass die erste Phase mit den Liebesproblemen zusammenfallen muss, die Brod in den letzten Monaten des Ersten Weltkriegs in eine schwere persönliche Krise führten. Brod unterhielt eine außereheliche Beziehung zu einer Frau namens Steffi (die er in Briefen an Kafka manchmal »Esther« nennt, wie die Protagonistin seines Dramas *Eine Königin Esther*, 1918). Da, wie er an Kafka schreibt, seine Frau nicht sein »erotischer Typus« sei, führe er nun ein »ausschweifendes sexuelles Leben«: »Ich habe mich ernstlich geprüft und glaube, daß ich näher an Gott nicht herankommen kann, solange ich in den heutigen erotischen Kleinreizen verharre. Und völlige Entsagung scheint mir auch nicht mein Weg zu sein.«<sup>46</sup> Brod meinte, nicht von seiner Ehefrau »weg[]gehen« zu können, da er zu einer solchen »Grausamkeit« nicht fähig sei: »Ich bin anständig, wenn ich ihr die Wahrheit sage, wie es steht, – nur ist leider in meinen Augen diese Anständigkeit die denkbar größte Gemeinheit, deren ein Mensch fähig ist.«<sup>47</sup> Erlösung konnte sich Brod nur durch das »Wunder« erhoffen, dass seine Frau, »ohne die sekundär-geistigen Beziehungen zu mir zu lösen, selbst ihr Glück in einer anderen Liebe« fände.<sup>48</sup>

Aus dem literarischen Werk dieser Jahre spricht eine negative Weltsicht. Sowohl *Eine Königin Esther* als auch *Das große Wagnis* (1918) sind von einem Pessimismus geprägt, den Brod erst in *Heidentum – Christentum – Judentum* (1922) überwindet. Die Figur Esther spricht von der Unmöglichkeit, Mensch zu sein, da jede Entscheidung letztlich leidvoll ist; Doktor Askonas<sup>49</sup> aus dem *Wagnis* spricht

45 Max Brod: *Diesseits und Jenseits*. 2 Bde. Winterthur: Mondial-Verlag, 1947, Bd. 1, S. 288.

46 Brod an Kafka, 16. Januar 1918; Briefe 1918–1920, S. 686–688, hier S. 687 (= Max Brod/Franz Kafka: *Eine Freundschaft*. Hg. v. Sir Malcolm Pasley. Frankfurt a.M.: Fischer, 1989, S. 222f.).

47 Ebd. (= Brod/Kafka, *Eine Freundschaft*, S. 222f.).

48 Ebd., S. 688 (= Brod/Kafka, *Eine Freundschaft*, S. 222f.).

49 Über den Namen des Doktors wurde in der Forschung gerätselt. Hadomi schlägt einen hebräischen Ursprung vor, da ein ähnliches Wort, »Askunes«, dort die Taten bezeichnet, die zugunsten einer Gemeinschaft unternommen werden. Leah Hadomi: *Utopische Aspekte in Max Brods Roman Das große Wagnis*. In: Margarita Pazi (Hg.): *Max Brod 1884–1984. Untersuchungen zu Max Brods literarischen und philosophischen Schriften* (New Yorker Studien zur neueren deutschen Literaturgeschichte 8). New York, NY: Lang, 1987,

über dilemmatische Situationen, in denen »beide Wege«, die dem Menschen offenstehen, »Sünde« sind: »Was auch immer man wählt, man wählt falsch.«<sup>50</sup> Ein ›Entweder/Oder‹ kennt Brod also zunächst nur als Scheinwahl zwischen Leid und Leid.

Kierkegaard wurde für Brod damit wie für viele andere zuerst aufgrund eines biographischen Problems interessant, das sich für eine empathisch-identifikatorische Lektüre anbot, wie sie ja sehr verbreitet war. Zusätzlich erinnerte Kafka seinen Freund Brod in seiner Antwort auf den oben zitierten Brief selber an Kierkegaard. Kafka schreibt von der Kierkegaard-Lektüre, zu der ihn in »besonderer Hilfsbedürftigkeit« die Konfrontation mit den Eheproblemen von Brod und dem gemeinsamen Freund Oskar Baum getrieben habe.<sup>51</sup> Brod reagierte auf diese Bemerkung mit eigenen, anscheinend seinen ersten ausführlichen Kierkegaard-Studien und schrieb am 3. März 1918 an Kafka, dass er in *Schuldig?/Nichtschuldig?*<sup>52</sup> eine »Arbeit« Kierkegaards gefunden habe, die ihm »repräsentativ« scheine.<sup>53</sup> Die Schrift behandle Kierkegaards »eigene Verlobungsgeschichte«, die Brod sofort zu sich selber in Beziehung setzte. Sein eigener »Fall« sei »grundverschieden«, da Kierkegaard sich als »tadellos Liebender, aber zur Ehe ungeeignet« fühle, während die »Sache« bei ihm umgekehrt liege.<sup>54</sup> Allerdings gleiche Kierkegaards Problem bei allen Unterschieden tatsächlich den Verlobungsschwierigkeiten Kafkas. Doch auch die Diagnose dieser Ähnlichkeit wird sofort wieder zurückgenommen. In diesem Kontext stellte Brod zum ersten Mal die Frage nach dem Christentum Kierkegaards und dem Verhältnis, in dem es zum Judentum steht. Das »Negative[]« an der Basis des Kierkegaard'schen Problems, seine »Schwermut«, kontrastierte er mit den »positive[n]

S. 133–144, hier S. 135. Auch wenn eine solche Erklärung eine gewisse Plausibilität haben mag, verhält sich die Sache tatsächlich wohl viel einfacher: Vorbild für Askonas war der notorische Otto Gross, der Mitglied der anarchistisch-revolutionären Gemeinschaft auf dem Monte Verità in Ascona war. Eine umfassende Untersuchung zu *Das große Wagnis* und dem mentalitätsgeschichtlichen Kontext, in dem es steht, dem Kontext nämlich einer Wiederentdeckung »matriarchalen« Denkens und der besonderen Form, die dieses unter jüdischen intellektuellen annahm, steht noch aus.

50 Max Brod: *Das große Wagnis*. Leipzig: Kurt Wolff Verlag, 1918, S. 174.

51 Kafka an Brod, 20. Januar 1918; Kafka, Briefe 1918–1920, S. 19–23, hier S. 21.

52 Brod nennt das Werk *Schuldig – Unschuldig*. Da er die Übersetzung von Christoph Schrempf und Wolfgang Pfeleiderer gekannt haben wird (Gesammelte Werke, Bd. 4; 1914), handelt es sich hier wohl um einen Fehler, der Brod in *Heidentum – Christentum – Judentum* erneut unterläuft (Bd. 1, S. 31).

53 Brod an Kafka, 3. März 1918; Kafka, Briefe 1918–1920, S. 699f., hier S. 699.

54 Ebd., S. 699.

Möglichkeiten«, die Kafka trotz seiner Schwierigkeiten offenständen: »Sollte das auf den Gegensatz christlich: jüdisch hinauslaufen?«<sup>55</sup>

Nach diesem nur wenig enthusiastischen Anfang seiner Kierkegaard-Lektüre stürzte sich Brod dennoch geradezu auf dessen Schriften, getrieben durch sein biographisches Problem, und »[fragt[e]« Kafka mehrfach nach »Kierkegaardische[m]«. <sup>56</sup> Die persönliche Frage, die er an Kierkegaards Werk stellte, reflektierte Brod etwas später in einem Artikel über Kierkegaard für *Die neue Rundschau*:

Kierkegaard lesen heißt [...]: die Schicksalsfrage an sich selbst stellen. Vielleicht liest jeder sein allerpersönlichstes Lebensproblem in Kierkegaard hinein; vielleicht ist es gar nicht möglich, ihn anders zu lesen als so [...] – und gerade das wäre ja für ihn, dem Existieren um so viel mehr und jedenfalls etwas ganz anderes bedeutete als logisch-abstrakte, philosophieprofessorale Konstruktion [...], der allergrößte Triumph.<sup>57</sup>

Wenig mehr als zwei Wochen nach dem zitierten Brief beschäftigte Kierkegaard Brod schon »ununterbrochen«; er war voller »Bewunderung«, suchte nach dem »Schlüssel zu seiner Liebe und seinem Ich überhaupt« und lobte seine »Durchreflektiertheit«. <sup>58</sup> Bei aller Begeisterung findet sich in diesem Brief in einer Kritik an Kierkegaard – der Kafka übrigens ironisch widersprechen wird<sup>59</sup> – die Keimzelle zur philosophischen Weiterentwicklung Brods. Er

55 Ebd.

56 Brod an Kafka, 29. März 1918; Kafka, Briefe 1918–1920, S. 705.

57 Brod, Kierkegaard (Die neue Rundschau), S. 416. Es scheint übrigens auch, dass Brod in Kierkegaards Konflikt mit der satirisch-politischen Zeitschrift *Corsaren* und genauer mit deren Herausgeber, Meir Aron Goldschmidt, seinen eigenen Konflikt mit Karl Kraus gespiegelt sah. Dieser Konflikt kann nicht zuletzt mit Bloom als Versuch einer Überwindung des *precursor* verstanden werden, da Brod sich wohl gerne in Prag eine ähnlich autoritative Position gesichert hätte wie Kraus in Wien. Vgl. zum Konflikt allgemein Donald Daviau: *Max Brod und Karl Kraus*. In: Margarita Pazi (Hg.): *Max Brod 1884–1984. Untersuchungen zu Max Brods literarischen und philosophischen Schriften* (New Yorker Studien zur neueren deutschen Literaturgeschichte 8). New York, NY: Lang, 1987, S. 207–232; Margarita Pazi: *Max Brod. Werk und Persönlichkeit*. Bonn: Bouvier, 1970, S. 16; zu Brods Rivalität mit Kraus und seinen Aspirationen: Brod, *Streitbares Leben*, v.a. S. 98; vgl. seine Reflexionen über Kierkegaard und den *Korsar* z.B. in Brod, Kierkegaard (Die neue Rundschau), S. 416f.

58 Brod an Kafka, 19. März 1918; Kafka, Briefe 1918–1920, S. 701–705, hier S. 703.

59 Vgl. Kafka an Brod, 26. oder 27. März 1918; ebd., S. 33–36, hier S. 35f. Auf diesen Brief wird im Kafka-Kapitel näher eingegangen; vgl. Kap. 3.3.2.

unterscheidet zwischen Kierkegaards Gott, der ein christlicher »Gott der Furcht, der Schrecknisse« sei, und Brods eigenem, jüdischen Gott:

K. hatte also den Weg, daß er dadurch, daß er sich Schmerzen zufügte, seines Gottes sicher wurde. Und das ist das Negative. Wie viel schwerer hat es einer, dessen Gott will, daß man lebe und Leben schaffe. Er kann seines Gottes nicht so leicht gewiß werden. Denn dieser Gott schlägt sich nur manchmal, nicht unbedingt auf die Seite, wo keine Freude, keine Sinnlichkeit lockt. Dieser positive Gott kann eventuell mit Sinnlichkeit parallel gehen und verlangt von seinem Bekenner, daß er diese parallelen Strähne [sic] zu sondern wisse. Und es ist eine besondere Gnade, daß Gott, menschliche Pflicht und Sinnlichkeit (Schechina [die ›Einwohnung‹ oder ›Wohnstatt‹ JHWHs in Israel, Anm. d. Verf.], Thora und Mensch bilden die Dreieinigkeit nach der Kabbalah) miteinander gehen. – Bei mir steht Gott und Natur (Sinnlichkeit) auf der einen, menschliche Pflicht auf der andern Seite. – Bei Kierkegaard stand Gott auf der einen Seite, menschliche Pflicht und Sinnlichkeit auf der andern. – Da ist für K. die Wahl schwer, aber nicht zweifelhaft. Voraussetzung ist freilich, daß man einen Gott hat, der prinzipiell Selbstquälerei verlangt.<sup>60</sup>

Brods Krise führte ihn zu einer neuen, jüdischen Philosophie, in deren Konstitution Kierkegaard eine zentrale Rolle spielte. Und diese Philosophie blieb durch Kierkegaard geprägt: Im positiven Sinn, da Brod sein in *Heidentum – Christentum – Judentum* entworfenen philosophischen System grundlegend auf ihn stützt; im negativen Sinn, da er gewisse Aspekte Kierkegaards doch wieder ablehnt und das eigene Denken als humanere Alternative darstellt.<sup>61</sup> Diese Ambivalenz, die durchaus an Bubers Kierkegaard-Rezeption erinnert, ließe sich wiederum sehr leicht als Ausdruck des biographischen Problems verstehen, das Brod mit, aber eben auch gegen Kierkegaard überwand. Die ›Kierkegaard'sche‹ Option schloss er für sich selber kategorisch

60 Brod an Kafka, 19. März 1918; Kafka, ebd., S. 701–705, hier S. 704.

61 Diese Ambivalenz konstatiert auch Blättel, *Das Geheimnis der Wiederholung*, S. 129. Brods Nachdenken über Kierkegaard könne als »ein hochambivalentes Einschreibeverfahren verstanden werden, bei dem Brod gleichzeitig gehemmt und inspiriert wird, indem er auf der biographischen Ebene gleichzeitig seine eigenen verschütteten Wurzeln wieder entdeckt und dabei sein neu entdecktes Judentum behaupten muss. Insofern verbindet sich die Wahlverwandtschaft mit einer Selbstbehauptung, bei der Kierkegaard in seiner Nähe zum Judentum erkannt, aber gleichzeitig auf Distanz gehalten wird.«

aus. In einer freien Verwendung Kierkegaard'scher Konzepte, wie Brod selber sie in seinen Reflexionen versteht:<sup>62</sup> Wäre Brod Kierkegaard gefolgt, hätte er nicht nur seine Frau verlassen – also eine ethische Pflicht verletzt –, sondern auch seine Geliebte, hätte also ebenso seinen ›ästhetisch‹-sinnlichen Trieb überwunden. Brod aber konnte und wollte weder ohne Sinnlichkeit und in Verneinung seiner Triebhaftigkeit leben, noch sah er sich in der Lage, seine sittliche Verpflichtung gegenüber seiner Ehefrau zu verneinen. Dieses Dilemma löste Brod auf intellektueller Ebene durch seine neue Philosophie, als deren Ausgangspunkt er wenig verklausuliert – und später sogar noch deutlicher<sup>63</sup> – seine persönliche Angelegenheit begriff: »Wer sich an die Aufgabe wendet, der Menschheit zu dienen und sich dabei selbst vernachlässigt [...], wer gar glaubt, Neigungen, die sich seiner ›heiligen Pflicht‹ entgegensträuben, einfach köpfen zu können, – der zerreißt das Gewebe der Natur und niemand kann sagen, in welcher Unnatur er endigen [sic] wird.«<sup>64</sup>

*Heidentum – Christentum – Judentum* ist das philosophische Resultat des gelösten Konflikts. Einen Ausweg aus der defätistischen Weltsicht, die in *Eine Königin Esther* und anderen literarischen Werken der Vorjahre ausgedrückt ist, findet Brod dort in zwei Kategorien: im edlen und im unedlen Unglück. Brod bindet den Pessimismus als adäquate Lebenseinstellung an einen Bereich zurück, den des edlen Unglücks. Edel ist all das Unglück, das unabwendbar ist, also beispielsweise die Sterblichkeit des Menschen, seine Abhängigkeit von seiner körperlichen Verfassung und Triebhaftigkeit oder seine begrenzte Erkenntnis. In diesem Bereich sind dem menschlichen Tun strenge Grenzen gesetzt – edles Unglück gilt es demütig zu akzeptieren, anstatt danach zu streben, es zu beseitigen. Unmittelbar nach der Entdeckung von *Schuldig?/Nichtschuldig?* als »Schlüssel zu« Kierkegaards »Liebe und seinem Ich überhaupt« ist die »Leidensgeschichte«<sup>65</sup> Kierkegaards für Brod ein ideales Beispiel für edles Unglück. Er diskutiert sie schon in einem Aufsatz zu den *Grenzen der Politik* (1919), in dem sich zum ersten Mal der Begriff

62 Vgl. etwa Brod, Kierkegaard (Die neue Rundschau), v. a. S. 412–414.

63 Vgl. die Schilderung eines Liebesdilemmas auf S. 315 f. in *Heidentum – Christentum – Judentum*, Bd. 1, die nicht nur eine Paraphrase der Geschichte des Dr. Askonas aus *Das große Wagnis* ist, sondern eindeutig auch auf Brods persönliches Problem verweist.

64 Brod, *Heidentum – Christentum – Judentum*, Bd. 1, S. 191 f.

65 Max Brod: *Grenzen der Politik. Zur Prinzipienfrage*. In: Der Jude 10 (1918/1919), S. 463–471, hier S. 466.

des edlen Unglücks findet. Schon vor der minuziösen Entwicklung seiner Kierkegaard-Interpretation in *Heidentum – Christentum – Judentum* bezog Brod Kierkegaards Dilemma auf die jüdische Religionsauffassung, um zu bemerken, dass Kierkegaard »von den beiden Erscheinungsformen des höchsten Wesens, Din und Chesed (Strenges Gericht und Huld), nur die erstere« kenne und deshalb als Ritter des Glaubens das Leiden kompromisslos willkommen heißen müsse.<sup>66</sup> Kierkegaards Unglück selber ist also ein strenges Gericht und Zeichen Gottes: »Hier ist heiliger Boden, denn das Unglück, das sich hier auswirkt, ist fundamental, ist der Schrei, den das Endliche dem entschleierte[n] Bild der Unendlichkeit entgegenschickt, ist der Blick des geblendeten Auges, der das Angesicht Gottes nicht erträgt.«<sup>67</sup>

Daneben existiert aber der vom edlen Unglück unabhängige Bereich des unedlen Unglücks, das heißt des Unglücks, gegen das menschliche Taten vorzugehen vermögen, das sittliches Eingreifen des Menschen sogar verlangt. Gegen menschliche Brutalität zum Beispiel muss etwas unternommen werden – eine Haltung demütiger Akzeptanz in dieser Sphäre käme einer Sünde und Schuld gleich.

Dieses duale System bildet die Basis von Brods monolithischer und eurozentristischer Typologie von Heidentum, Christentum und Judentum. Das Heidentum anerkenne nur das unedle Unglück und glaube fälschlicherweise an eine Erlösung von der *conditio humana*, gebe sich damit einer trügerischen und im Kierkegaard'schen Sinn eigentlich verzweifelten Illusion hin. Symptomatisch für eine so seltsame Verknennung der Antike und besonders des Griechentums, die übrigens Kafka in einem Brief an Brod auf witzige Weise kritisierte,<sup>68</sup> ist die Tatsache, dass Brod den Kommunismus als heidnische Weltanschauung geißelt. Das Christentum dagegen betrachte jedes Unglück als edel, nobilitiere damit auch dasjenige menschliche Leid, gegen das es zu kämpfen gelte. Das Heidentum stelle die Tat in sein Zentrum, die das Christentum für irrelevant halte. Nur die Lebensanschauung des Judentums als Mittelweg unterscheide je nach Lebenssituation

66 Ebd., S. 466.

67 Ebd.; ebenfalls in Brod, *Heidentum – Christentum – Judentum*, Bd. 1, S. 31 f.

68 Kafka beginnt seine geistreichen Ausführungen zu Brods »Angriff auf das Griechentum« durchaus angriffig: »Ich glaube nämlich an kein ›Heidentum‹ in Deinem Sinn.« Darauf bemerkt er unter anderem, dass Brod »nicht bewiesen« habe, dass »die griechische Seele verzweifelt war, sondern nur daß Du verzweifelt wärest, wenn Du Grieche sein müßtest. Das stimmt allerdings für Dich und mich, aber auch hier nicht ganz.« Kafka an Brod, 6. August 1920; Kafka, *Briefe 1918–1920*, S. 284–286, hier S. 285 f.

zwischen zwei verschiedenen Arten des Unglücks und gebiete dem Einzelnen damit zwei distinkte Bewältigungsstrategien, einmal das aktive Tun in der Welt, zum Zweiten aber die demütige Akzeptanz des menschlichen Loses.

Den drei verschiedenen Weltbildern entsprechen drei Kategorien des Weltbezugs: Das Heidentum ist durch die ›Diesseitsfortsetzung‹, das Christentum durch die ›Diesseitsverneinung‹, das Judentum aber durch das ›Diesseitswunder‹ oder die »Neugewinnung der Welt durch ein Wunder«<sup>69</sup> charakterisiert. Und dieses Diesseitswunder als Kernkonzept von *Heidentum – Christentum – Judentum* hat Brod aus Kierkegaard übernommen, um es dann als typisch jüdische Errungenschaft zu präsentieren: »ich [...] muß gestehen, daß mir erst durch seine [scil. Kierkegaards] Formeln [...] das Wesen dessen begriffsklar geworden ist, was ich immer als ein Drittes gegenüber christlicher Diesseitsverneinung und heidnischer Diesseitsfortsetzung gefühlt habe. So verdanke ich ihm [...] in diesem Punkte alles.«<sup>70</sup> Anders ausgedrückt: »Der Begriff des ›Diesseitswunders‹, wie ich ihn als Kern des jüdischen Weltgefühls fasse, ist nirgends so klar, nirgends so erlebt formuliert wie in Kierkegaards Schrift *Furcht und Zittern*.«<sup>71</sup>

*Heidentum – Christentum – Judentum* wurde unter anderem vom schon erwähnten Thieberger begeistert begrüßt.<sup>72</sup> Brods schablonenhaftes Verständnis ganzer Religionen, Ideologien und Kulturepochen forderte von jüdisch-privilegierter Seite aber auch Kritik heraus. Besonders die Vereinnahmung Kierkegaards als ›Jude‹ trug Brod den Spott Rosenzweigs ein. In einem Aufsatz für *Der Jude* identifiziert Rosenzweig das jüdische Denken als in seinem Kern apologetisch, was heißen soll, dass es sich immer in Abgrenzung gegen das Christentum konstituiere. Brods *Heidentum – Christentum – Judentum*, das Rosenzweig sonst als Werk, das die »Frage nach dem rechten Leben« stelle,<sup>73</sup> durchaus zu schätzen weiß, wirft er unzulängliche Schematisierungen des Christentums vor. Anstatt Aspekte seines ›neuen Judentums‹ als allgemein menschliche zu erkennen, kämpfe Brod in seiner Betonung des Jüdischen gegen das Heidentum und vor allem das Christentum. Dies führe zur Absurdität, dass ein christ-

69 Brod, Kierkegaard (Die neue Rundschau), S. 404.

70 Brod, *Heidentum – Christentum – Judentum*, Bd. 1, S. 286f.

71 Ebd., S. 284.

72 Friedrich Thieberger: [Rezension zu:] *Heidentum, Christentum, Judentum*. In: *Der Jude* 2 (1921–1922), S. 123–125.

73 Franz Rosenzweig: *Apologetisches Denken. Bemerkungen zu Brod und Baeck*. In: *Der Jude* 7/8 (1923), S. 457–464, hier S. 461.

licher Denker wie Kierkegaard, der Brod zu nahe gestanden habe, um außen vor gelassen zu werden, »so komisch das klingen mag, als ins Christentum versprengte[r] [...] Jude[]«<sup>74</sup> behandelt werde.

Doch ein solcher Kunstgriff ist für die jüdische Rezeption Kierkegaards durchaus typisch und begegnet einem unter anderem auch in Scholems Jugendtagebüchern. Im Begriff des Diesseitswunders schlüsselt Brod zudem einige Grundkonflikte auf, die jüdische Rezipienten Kierkegaards mit ihm und an ihm ausgetragen haben. Die jüdische Rezeption kritisierte ja immer wieder, dass Kierkegaard die Welt, die Realität, die Immanenz, die Gemeinschaft oder die Natur ignoriere, gleichsam akosmisch argumentiere, und gerade jüdischen Denkern somit nicht genügen könne. Dieser Akosmismus wurde häufig an Kierkegaards Christentum zurückgebunden und von einem Judentum abgesetzt, das Religion der Gemeinschaft und lebensbejahende Kraft sei. Natürlich ist ein solcher Blick auf Kierkegaard vereinfachend. Er basiert auf den oft sehr selektiven Lektüren, die jüdische Interpreten betrieben haben – zumeist stehen wenige Texte wie *Furcht und Zittern* im Zentrum des Interesses, während die Breite des Gesamtwerks und seine formalen Besonderheiten wie die Pseudonymität ausgeblendet bleiben. Brod bringt den unter jüdischen Philosophen verbreiteten Versuch, die Dualität von Immanenz und Transzendenz neu zu denken, auf zwei griffige Termini. Diese erlauben es ihm, bestimmte Aspekte Kierkegaards in ein ›jüdisches‹ Denken zu integrieren, sich von anderen aber abzugrenzen: Das radikal ›jüdische‹ Diesseitswunder verdankt er Kierkegaard, der sich jedoch von der Hoffnung auf ein solches Wunder abwandte und im Verlauf seines Lebens zunehmend ›christlich‹ dachte.

Seine Konzeption brachte Brod im Artikel *Kierkegaard* auf den Punkt, der 1921 als Auszug aus *Heidentum – Christentum – Judentum* in der *Neuen Rundschau* erschien. Der späte Kierkegaard habe sich einer christlichen Lebensfeindlichkeit zugewendet, die nicht mit der jüdischen Weltsicht zu vereinen sei. Brod machte also als einer der wenigen jüdischen Rezipienten Kierkegaards eine Bemerkung zur Werkgeschichte respektive zu einer werkimmanenten Entwicklung: »[I]n seinem letzten Entwicklungsstadium« habe sich Kierkegaard von allem Diesseitigen, der Welt Zugehörigem, abgewendet und die Askese glorifiziert.<sup>75</sup> Aus einem Christentum des Diesseitswunders, in Einklang mit seinen jüdischen Quellen, sei so ein Christentum der

74 Rosenzweig, Apologetisches Denken, S. 461.

75 Brod, Diesseits und Jenseits, Bd. 1, S. 284f.

unendlichen Resignation geworden. Damit sei alles ins Negative umgeschlagen und »das Leben« habe sich auf »Entsagung, Leiden« eingestellt.<sup>76</sup> Mit dieser Beobachtung geht eine Kritik an Kierkegaards Bild des Judentums einher: Als wohl einziger früher jüdischer Interpret Kierkegaards bemerkt Brod, dass sich in Kierkegaards »späteren Schriften [...] sogar gröbliche Mißdeutungen des Judentums von der typisch christlichen Einstellung her« finden, obwohl gerade er »wie kein anderer« prädisponiert schien, »das Judentum zu verstehen«.<sup>77</sup> Brod hatte keinen Zugriff auf Quellen aus dem Nachlass, welche die Basis der Studie Tudvads bilden, die sich der Partizipation des späten Kierkegaard an judenfeindlichen Diskursen annimmt.<sup>78</sup> Aber schon im *Buch des Richters* finden sich Passagen, die Kierkegaards zunehmend feindliche Einstellung zum »jüdische[n] Optimismus« und »Genuß dieses Lebens« belegen.<sup>79</sup> Dennoch ist Brod der Einzige der untersuchten Rezipienten, der die antijüdischen Sentimente des späteren Kierkegaard bemerkt.

Mithilfe einer Argumentationsfigur, die schon einige Male beobachtet wurde, kommt Kierkegaard in *Heidentum – Christentum – Judentum* eine besondere Mittlerstellung zu. Kierkegaard ist ein außergewöhnlicher Christ, eine »erhabene[] Gestalt [] dieses strengen Christentums, das den Versuchungen des Heidentums am weitesten entrückt ist«.<sup>80</sup> Der frühe Kierkegaard bezeuge die Macht des Diesseitswunders und drücke damit eine Religiosität aus, die das Judentum in seinem Kern deutlicher als jede andere Religion präge. Der späte Kierkegaard dagegen huldige einem Asketentum, das »weder [...] christlich noch [...] heidnisch«, dafür geradezu »uneuropäisch[]« sei,<sup>81</sup> wobei der Glaube an Christus als Messias doch wieder seine Grundlage bilde. Nicht nur müsse »der Glaube an Christus als den *einzig*en Gnadenweg notwendig zur Entwertung des Diesseits führen«; in Kierkegaards Werk schaffe *vice versa* erst diese Entwertung »Raum für den Christusglauben, den man in den ersten Werken Kierkegaards vergeblich suchen würde.«<sup>82</sup> *De facto* spricht Brod

76 Brod, Kierkegaard (Die neue Rundschau), S. 408.

77 Brod, Heidentum – Christentum – Judentum, Bd. 1 S. 314.

78 Tudvad, Stadier På Antisemitismens Vej; vgl. auch Kap. 1.5 der vorliegenden Arbeit.

79 Kierkegaard, Buch des Richters, S. 183.

80 Max Brod: *Heidentum, Christentum, Judentum*. In: Der Jude 1 (1920/21), S. 16–20, hier S. 20; ders., Heidentum – Christentum – Judentum, Bd. 1, S. 22.

81 Brod, Kierkegaard (Die neue Rundschau), S. 416.

82 Brod, Heidentum – Christentum – Judentum, Bd. 1, S. 296; im Original ohne Hervorhebung; vgl. dazu auch Bd. 2, S. 74. Anders und in den Begriffen der

damit dem Christusglauben in seiner konsequentesten, weltfeindlichen Ausformulierung ab, eine genuin ›europäische‹ Geisteshaltung zu sein, während implizit das Judentum mit seinem Diesseitswunder und seiner Liebe zur Welt der europäischen Geistesgeschichte zugechnet, sogar als ihr Gipfel dargestellt wird.

### 3.1.2 Literarische Kierkegaard-Rezeption:

#### *Stefan Rott oder Das Jahr der Entscheidung* (1931)

Die Auseinandersetzung mit Kierkegaard wurde bei Brod literarisch sehr produktiv. Knapp zehn Jahre nach *Heidentum – Christentum – Judentum* verfasste er den Bildungsroman *Stefan Rott*, der durch den Verlag anlässlich der Neuauflage von 2014 vollmundig – und trotz zahlreicher Anleihen in formalästhetischer Hinsicht wohl kaum zu Recht – als »Prager Zauberberg« angepriesen wird.<sup>83</sup> Erzählt wird die Geschichte eines Prager Jugendlichen, der kurz vor dem Ersten Weltkrieg identitäre Krisen durchlebt. Eine der Pointen des Romans besteht darin, dass der Krieg zuletzt alle philosophischen und lebenspraktischen Bestrebungen invalidiert, der Bildungsroman also die erreichte ›Bildung‹ bis zu einem gewissen Grad *ad absurdum* führt.<sup>84</sup> Während im vorletzten Kapitel noch eine hoffungsvolle »Philosophie der Mitte«<sup>85</sup> gepredigt wird, die sich der Protagonist erarbeitet haben soll, wird das letzte Kapitel ganz von Schilderungen der Zerstörung ausgefüllt, die der Krieg im Privatleben des Figurenpersonals<sup>86</sup> und in Europa überhaupt anrichtet. Zum Schluss bleibt

*Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* ausgedrückt: Brod bestimmt Kierkegaards Religiosität A als mit dem Judentum vereinbar, da die »Innerlichkeit«, die Vereinsamung und das Problem der Kommunikation mit dem Allgemeinen in der Konfrontation mit dem Absoluten Merkmale jedes Glaubens seien (Brod, Kierkegaard [Die neue Rundschau], S. 406). Religiosität B jedoch, die durch den äußeren Bezug auf das Paradox Jesu Christi in der Geschichte charakterisiert ist, sei spezifisch christlich und damit für Brod nicht anschlussfähig. Vgl. dazu Brod, *Heidentum – Christentum – Judentum*, Bd. 2, S. 246.

83 Klappentext der Neuauflage als Teil der *Ausgewählten Werke* Brods (hg. von Hans-Gerd Koch und Hans Dieter Zimmermann in Zusammenarbeit mit Barbora Šramková und Norbert Miller): Max Brod: *Stefan Rott oder Das Jahr der Entscheidung*. Göttingen: Wallstein, 2014.

84 Brod, Stefan Rott, S. 514–543.

85 Ebd., S. 490.

86 Dies nicht nur beispielsweise durch Einberufung in die Armee, sondern auch auf der individualpsychologischen Ebene. So soll der Krieg z.B. die »Männ-

unklar, ob die ›Bildung‹ des Protagonisten in eine bessere Zukunft weist oder doch durch den Krieg vernichtet wird. Die strukturelle Anlage erinnert damit tatsächlich in Teilen an Manns *Zauberberg*. Auch ist der Romantext gesättigt mit literarischen und philosophischen Anspielungen, die stellenweise fast eins zu eins aus Brods theoretischen Schriften entnommen sind. Anhand dieses Romans lässt sich beispielhaft aufzeigen, wie Brod sein Kierkegaard-Verständnis literarisch funktionalisierte und in der poetologischen Auseinandersetzung weiterentwickelte. Diese Auseinandersetzung lässt aber auch Widerstände sichtbar werden, die in den theoretischen Schriften fehlen.

Stefan Rott ist ein siebzehnjähriger Gymnasiast und verehrt seinen Religionslehrer, den strengen Katecheten Werder. Dies bringt ihn in Konflikt mit seinem besten Freund Anton,<sup>87</sup> einem atheistisch gesinnten Sozialisten, der für alle Repräsentanten der alten geistigen Ordnung nichts als Verachtung übrig hat. Über Anton verkehrt Stefan im »Klub«, in dem sich die Vertreter verschiedener revolutionärer Strömungen zusammenfinden. Mit Antons Mutter, Phyllis Liesegang, geht er eine leidenschaftliche Affäre ein. Hin- und hergerissen zwischen dem Freund, dem religiös-geistigen Mentor und der Leidenschaft für Phyllis, durchlebt Stefan eine Zeit voll lebensanschaulicher Wandlungen, die durch den Kriegsausbruch brutal zu Ende gebracht wird.

Schematisch ausgedrückt befindet sich Stefan zwischen zwei Fronten: der Dimension des Religiösen, des Leids und der geistigen Bestrebungen einerseits und der Dimension des Politischen, der menschlichen Aktivität mit Ziel einer rein weltlichen Besserung andererseits. Religion und Politik scheinen einander schroff gegenüberzustehen. Die Liebe als dritte Sphäre entpuppt sich als das Element, das die inkommensurablen Wertordnungen doch noch zu vermitteln vermag. Über seine Liebe zu Phyllis lernt Stefan, zwischen zwei Bereichen des Seins zu unterscheiden und eben eine »Philosophie der Mitte« zu verkündigen – auf ihrem »ureigenen Gebiet« haben beide Lebenshaltungen ihre Berechtigung, in »göttlichen Dingen« die religiöse Resignation, in »menschlichen« dagegen die Aktivität.<sup>88</sup> Angespielt

chen-Instinkte« im Vater von Stefans bestem Freund wecken, was dessen Familienleben vollends zerstört (ebd., S. 541).

87 Stefan scheint Anton übrigens auf kaum verhüllte Weise erotisch zu begehren. Ebd., z. B. S. 23–25, dazu die sehnsüchtigen Küsse »auf Haar und Mund« auf S. 542.

88 Ebd., S. 471f.

wird hier auf die Unterscheidung zwischen dem edlen und unedlen Unglück aus *Heidentum – Christentum – Judentum*; Brod betreibt eine Art Fiktionalisierung seiner eigenen philosophischen Konzepte. Der Spitzname Stefans, ›Querkopf‹,<sup>89</sup> wird so auch philosophisch eingelöst: »Wie, wenn ich auch in den höchsten Dingen ein Querkopf wäre, quer durch die beiden Reiche hindurch, quer durch Spirituales und Fleischliches zur Höhe!«<sup>90</sup>

*Werder, der Einzelne: der literarische Kierkegaard*

In *Stefan Rott* ist die Sphäre der Politik, beispielhaft vertreten durch den sozialistischen Anton, gleichzeitig die Sphäre des Allgemeinen. Für Anton ist alles Persönliche bloß Symptom eines allgemeinen Problems; es gibt keine »Privatsache«, die nicht eigentlich »eine allgemein kapitalistische Angelegenheit« wäre.<sup>91</sup> Stefans Liebe für Antons Mutter Phyllis tut dieser als Kinderei, als »[k]leine[n] private[n] Schmerz, private Gefühle« ab<sup>92</sup> – selber sieht er sie als »Luxusweibchen«,<sup>93</sup> wie die bürgerliche Ordnung sie zuhauf produziere. Phyllis oder »die Dame aus der Nebengasse« sind ihm völlig austauschbar.<sup>94</sup> Auch die Affäre seiner Mutter mit dem gut situierten Advokaten Dr. Urban, welche die gesamte Familie billigt, da er ihr aus finanziellen Engpässen hilft, betrachtet Anton zynisch: »Für mich ist das ganze nur ein Spezialfall kapitalistischer Korruption, wie er mit dem heutigen durch und durch verfaulten Gesellschafts-System notwendigerweise gegeben ist.«<sup>95</sup>

Während für Anton also das »Individuum ein Dreck« ist und es nicht auf den »Einzelnen«, sondern auf die »Revolutionierung der Massen« ankommt,<sup>96</sup> scheint dagegen der Katechet Werder nach Kierkegaards Einzellernem gebildet zu sein, genauer nach einer seiner berühmtesten Versionen: Abraham aus *Furcht und Zittern*. Das Schicksal Werders, als Repräsentant der religiösen Dimension, illustriert gleichzeitig die »Beängstigungen und Nöte eines wahren Christen«.<sup>97</sup> Wie im Fall von

89 Nach diesem Spitznamen ist auch das vierzehnte Kapitel des Romans benannt (ebd., S. 452–472).

90 Ebd., S. 472. Vgl. Auch ebd., S. 490.

91 Ebd., S. 361.

92 Ebd., S. 365.

93 Ebd., S. 359.

94 Ebd., S. 365.

95 Ebd., S. 364.

96 Ebd., S. 365.

97 Ebd., S. 44.

Kierkegaards christlicher Vereinnahmung des biblischen Abraham überlagern sich also Verweise auf Abraham mit einer Aushandlung dessen, was wahres Christentum bedeuten kann.

Werder predigt eine Philosophie der »existenziell[en]«<sup>98</sup> Entscheidung oder »richtige[n] Wahl«,<sup>99</sup> die an einer Stelle sogar explizit an Kierkegaard angeschlossen wird:

Es kommt ganz darauf an, eine *einmalige* Wahl mit allem Ernst als entscheidende Lebenssituation bis zu Ende durchzuempfinden [...], dann erst denkt man verbindlich und existenziell. Hätte sich Kierkegaard über seine Entlohnung [sic; gemeint ist vermutlich ›Entlohnung‹, Anm. d. Verf.]<sup>100</sup> hinweggetröstet, was ja an sich ganz gut denkbar gewesen wäre, – wäre er an dem, was er auch als kleine Skandalaffäre hätte auffassen können, nicht völlig und entscheidend gescheitert, so hätte sich für ihn die Möglichkeit, bis in die tiefsten Schichten seines Ich, bis zum ›Sinn der Welt‹ vorzustoßen, wahrscheinlich niemals ergeben.<sup>101</sup>

Die gesamte Existenz ist für Werder durch »Furcht und Zittern« geprägt.<sup>102</sup> Gleichzeitig besitzt er »Kierkegaards Liebe zum Volk«: Ein Gespräch Werders mit seiner Wirtschafterin erinnert Stefan an Kierkegaards »Gassengespräche mit jedem Beliebigen«, die ihrerseits auf das Ideal Sokrates verweisen.<sup>103</sup> Die Vorbildfunktion, die Sokrates für Kierkegaard innehatte, erwähnte übrigens Hermann Gottsched im Vorwort des *Buchs des Richters*,<sup>104</sup> das Kafka ja wahrscheinlich bereits im Jahr 1913 Brod »zeigt[e]«.

Neben diese expliziten Anspielungen treten zahlreiche implizite Anklänge an Kierkegaard'sche Motive. So entspricht Werder, in dem stets eine »dunkle Grundverzweiflung« liegt,<sup>105</sup> weitgehend einem Kierkegaard'schen verzweifelt Verschlussenen, der niemanden in

98 Ebd., S. 52.

99 Ebd.

100 Dieser Fehler, wahrscheinlich einfach ein Tipp- oder Setzfehler, findet sich schon in älteren Ausgaben. Vgl. z. B. Max Brod: *Stefan Rott oder Das Jahr der Entscheidung*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1973, S. 200.

101 Brod, Stefan Rott, S. 248.

102 Ebd., S. 332.

103 Ebd., S. 408.

104 Vgl. Hermann Gottsched: *Vorwort*. In: *Buch des Richters. Seine Tagebücher 1833–1855 im Auszug aus dem Dänischen von Hermann Gottsched*. Jena und Leipzig: Diederichs, 1905, S. 1–9, hier S. 4.

105 Brod, Stefan Rott, S. 431.

den sein Leben und Leiden bestimmenden Grundkonflikt einweiht, weder mit seinen Mitmenschen noch mit Gott in einen Dialog treten kann. Werder seinerseits wollte eben »ganz allein« mit seinem Lebensproblem »fertig [...] werden«. <sup>106</sup> Genauer noch scheint er nach dem dämonisch Verschlossenen modelliert, einem Typus eines Verzweifelten, dem sich Kierkegaard unter anderem in *Der Begriff Angst* und *Die Krankheit zum Tode* widmet. Werder habe immer »eine gewisse Schwäche für das Böse gehabt, für das Gleißend-Teuflische, das« er »dem Lämmchenhaft-Frommen vorzog«. <sup>107</sup> Der dämonisch Verschlossene Kierkegaards ängstigt sich vor dem Guten, <sup>108</sup> er hat Angst, sich Gott zu öffnen oder zu offenbaren und wird damit als eine quasi teuflische Figur verstanden. Seine negative Beziehung zum Transzendenten lässt ihn in Kierkegaards Denken in die Position des ›Bösen‹, Widergöttlichen einrücken. <sup>109</sup>

In Stefan findet Werder wie Kierkegaards Verschlossener endlich einen einzigen »Mitwisser«, <sup>110</sup> der ihm die »Flucht aus der Qual der Einsamkeit« <sup>111</sup> ermöglicht. Er beichtet Stefan in einer großen Kraftanstrengung sein Lebensproblem oder »Mittelpunktserlebnis«: <sup>112</sup> Werder ist geistig völlig durch eine unglückliche Liebe eingenommen. Als junger Mann unterhielt er eine intensive geistige Beziehung zu seiner Ziehschwester Beate, in der sich deutlich ein sinnliches Begehren niederschlug. <sup>113</sup> Der Bruder fühlte sich als intellektueller Mentor und leitete aus dieser Rolle eine Art Besitzanspruch auf die Schwester ab. Als Beate im Begriff stand, einen Spießbürger namens König zu heiraten, den Werder verachtete, wies er sie stattdessen in Richtung eines attraktiven, aber kriminellen Künstlers, eines »Preßburger[s]« mit dem ungarischen Namen Imre Zoltan. Im Prager deutschsprachigen Kontext ist Zoltan damit anscheinend so fremd und ›exotisch‹, dass er

<sup>106</sup> Ebd., S. 425.

<sup>107</sup> Ebd., S. 441.

<sup>108</sup> In der Schrempf-Übersetzung von *Der Begriff Angst* ist das Kapitel zur Dämonie denn schon mit »Die Angst vor dem Guten (das Dämonische)« überschrieben (Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 124).

<sup>109</sup> Vgl. z. B. ebd., S. 130: »Man gebraucht im allgemeinen von dem Bösen einen mehr metaphysischen Ausdruck: es sei das ›Verneinende‹; genau der ethische Ausdruck hierfür ist, wenn man die Wirkung im Individuum in Betracht zieht, dass es das ›Verschlossene‹ ist.«

<sup>110</sup> Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 248.

<sup>111</sup> Brod, Stefan Rott, S. 425.

<sup>112</sup> Ein Begriff, mit dem Brod in *Heidentum – Christentum – Judentum* Kierkegaards Verlobungsproblem bezeichnet. Brod, *Heidentum – Christentum – Judentum*, Bd. 1, S. 298.

<sup>113</sup> Vgl. Brod, Stefan Rott, S. 438f.

im Romantext sogar als »blendend schöne[r], temperamentvolle[r]« »Apache« bezeichnet werden kann.<sup>114</sup> Aufgrund der Leitposition, die Werder in Beates Leben einnahm, gelang der Plan; die Schwester heiratete den Halunken.

In der erotischen Beziehung Beates führte Werder eine Art Ersatzleben: »In Gestalt meiner Schwester gab ich mich einmal, ein einziges Mal im Leben, dem Tier«, also der sinnlichen Welt, »hin – und durch das Tier hindurch genoß ich meine Schwester.«<sup>115</sup> Der als fremd markierte Zoltan ist Werder Inbegriff einer »bloß körperliche[n] Vortrefflichkeit«, eines »schöne[n] Tier[s] ohne sittliche Bindungen«.<sup>116</sup> Zoltan ist das genaue Gegenteil des Katecheten, der durch seine Weltabgewandtheit charakterisiert ist und immer wieder betont, dass der »höhere[] Sinn der Welt« in »unerbittlicher Feindschaft mit allem Irdisch-Genußreichen« steht.<sup>117</sup> Mit Zoltan genießt Beate ein rauschhaft-ausschweifendes Leben, welches das Paar bald in finanzielle Schwierigkeiten bringt. Als König einem Raubmord zum Opfer fällt, ahnt Werder sofort, dass der Mann der Schwester schuldig sein muss. Doch erst Jahre später, nach der Rückkehr einer enttäuschten und betrogenen Beate »in d[ie] Heimat«,<sup>118</sup> bringt er sie in einem Gespräch dazu, ein Geständnis abzulegen. Ihr Mann wird hingerichtet, Beate muss als Mitwisserin ins Gefängnis und zerbricht an ihrem Leid. Werder empfindet bei aller Reue eine perverse Befriedigung: Im Gefängnis weiß er sie nun »in Sicherheit vor allen Männern, allen entrückt und somit gewissermaßen [s]ein«.<sup>119</sup>

Werder tötete seiner eigenen Ansicht nach im übertragenen Sinn

114 Ebd., S. 437. In der Forschung wurde die Frage aufgeworfen nach dem Zusammenspiel von Sprache, Kultur und Politik in der österreichisch-ungarischen Monarchie, nach einer heimlichen Rangordnung der einzelnen »Völker« oder »Nationalitäten« und nach ihren Fremd- und Selbstbildern. Die Kernländer der Monarchie waren deutschsprachig; aus ihrer Perspektive konnten alle anderen »Völker«, »Nationalitäten« oder »Ethnien« im Staat mehr oder weniger »fremd« erscheinen. Vgl. dazu etwa diverse Beiträge im Sammelband Wolfgang Müller-Funk [et al.] (Hg.): *Kakanien revisited. Das Eigene und das Fremde (in) der österreichisch-ungarischen Monarchie* (Kultur, Herrschaft, Differenz 1). Tübingen: A. Francke, 2002. Der Roman steht im Spannungsfeld solcher Diskurse, wenn der slowakische und/oder ungarische Zoltan zuerst als »Indianer« dargestellt wird, um dann als »schöne[s] Tier ohne sittliche Bindungen« ganz aus der Zivilisation verbannt zu werden (Brod, Stefan Rott, S. 437f.).

115 Ebd., S. 438f.

116 Ebd., S. 438.

117 Ebd., S. 78.

118 Ebd., S. 443.

119 Ebd., S. 446.

seine Schwester – als diese nach zehn Jahren Gefängnis in die Freiheit entlassen wird, ist nichts mehr von der lebendigen, schönen und geistig beweglichen Frau zu erkennen, die der Bruder in den höchsten Tönen gelobt hatte.<sup>120</sup> Die Schuld, die Werder auf sich lud, ist damit eine geistige: Wie Kierkegaards diverse Protagonisten wirft er sich vor, eine »Gedankenschuld« begangen zu haben, während »eigentlich gar nichts« geschah.<sup>121</sup> Dies entspricht beispielsweise dem geistigen Mord oder Mord der Möglichkeit, dessen sich ein junger Mann in *Schuldig?/Nichtschuldig?* bezieht. Die Verfehlung des Protagonisten von *Schuldig?/Nichtschuldig?*, gegen die er verzweifelt anschreibt, liegt essenziell darin, eine Frau nicht geheiratet und damit möglicherweise einen »Mord« begangen zu haben, da die Verlassene den Lebenswillen zu verlieren scheint.<sup>122</sup> Brod las die entsprechenden Passagen bei Kierkegaard besonders aufmerksam, wie verschiedene Zitate in *Heidentum – Christentum – Judentum* belegen.<sup>123</sup> Stefan Rott schildert jedoch gleichzeitig einen konkreten Mord, an dem Werder eine Teilschuld trägt. Obwohl er von Zoltans kriminellen Neigungen wusste, griff er nicht ein, als Beate sich verliebte; ganz im Gegenteil, er verleitete die Schwester sogar dazu, sich auf Zoltan einzulassen. König fiel also einem Verbrechen zum Opfer, das Werder vielleicht hätte verhindern können. Ein solcher wirklicher Mord ist bei Kierkegaard, in dessen Texten eben jeweils »eigentlich gar nichts« geschieht, nicht präfiguriert. Ganz in Einklang mit Kierkegaards gequälten Protagonisten scheint der bloß mögliche oder eben »bloß« geistige Mord an der Schwester, seine »Gedankenschuld«<sup>124</sup> also, den Katecheten allerdings auch viel mehr zu verfolgen als der tatsächliche Mord an König.

### *Abraham theoretisch, Abraham literarisch*

Die Grundkonstellation von Werders »Mittelpunktserlebnis« nimmt eine spezifische Deutung der *akedah* auf, die Brod unter dem Einfluss seiner Lebens- und Liebeskrise in *Heidentum – Christentum – Judentum* und in diversen Aufsätzen entwarf. *Furcht und Zittern* trieb Brod am Anfang seines Kierkegaard-Studiums besonders um: Im Artikel über Kierkegaard in der *Neuen Rundschau* reflektierte

<sup>120</sup> Vgl. ebd., S. 450f.

<sup>121</sup> Ebd., S. 436f.

<sup>122</sup> Kierkegaard, *Schuldig?/Nichtschuldig?*, S. 360.

<sup>123</sup> Brod, *Heidentum – Christentum – Judentum*, Bd. 1, S. 299f.

<sup>124</sup> Brod, Stefan Rott, S. 436f.

er über diesen Text als das »wesentlichste« Buch Kierkegaards.<sup>125</sup> Trotz seiner Pseudonymität sei dieses eine Buch in Kierkegaards »andern Werken immer wieder als der Sache nach kierkegaardisch anerkannt«,<sup>126</sup> was ihm einen besonderen Status verleihe.<sup>127</sup>

Brod würdigt – ähnlich wie Bergmann – Kierkegaards philosophisches Unternehmen, den Eigenwert der Religion zu verdeutlichen, indem er aufzeige, dass eine ihrer »Forderung[en] [...] in krassen Konflikt mit dem Allgemeingiltigen« treten kann.<sup>128</sup> Ebenso betont Brod die Unsicherheit, die mit einem solchen Befehl einhergeht, und bezieht die Furcht Abrahams auf Kierkegaards eigene Zweifel an der Auflösung der Verlobung mit Olsen. Brod unterstellt Kierkegaard eine Angst, die sein Denken konstituiert habe: »Ist nicht am Ende der göttliche Auftrag [...] nur teuflisches Blendwerk, Maske einer niederen menschlichen Lust? Maske des Egoismus? Dann wäre alles Lüge, alles verloren.«<sup>129</sup> Gegen diese Möglichkeit habe sich Kierkegaard beständig schützen müssen, worauf der zunehmend negative Charakter seines Glaubensbilds fuße. Da Kierkegaard also Olsen um scheinbar höherer, religiöser Ziele willen verlassen habe, war er gezwungen, zeit seines Lebens jegliche Triebhaftigkeit als striktesten Gegensatz des Göttlichen zu betrachten, um sich gleichsam vom Verdacht freizuhalten, er hätte die Verlobung vielleicht doch nur niederer ästhetischer Ziele zuliebe aufgelöst – »und so kam er, der vom ›Diesseitswunder‹ ausgegangen war ... zur rigorosen ›Diesseitsverneinung‹.«<sup>130</sup> Der göttliche Auftrag sei damit nach Kierkegaard durch zwei Negativa charakterisiert, da er sich nicht nur gegen die ethische und allgemeinmenschliche Pflicht, sondern ebenso gegen den ästhetischen individuellen Trieb richte. Die Aufhebung der Pflicht könne somit nach zwei Seiten hin erfolgen, nach unten hin, wenn sie des Triebes zuliebe suspendiert wird, nach oben hin, wenn das Religiöse sie temporär außer Kraft setzt – nur der Einzelne kann sich selber Rechenschaft darüber ablegen, welches Szenario in seinem eigenen Fall zutrifft.

Von der Kritik an der Negativität des Kierkegaard'schen Gottesbegriffes ausgehend entwarf Brod eine spezifisch jüdische Version

125 Brod, Kierkegaard (Die neue Rundschau), S. 405.

126 Ebd.

127 Gemäß Brod erfand Kierkegaard die Pseudonyme ohnehin nur, »um Teile seines Wesens von sich zu distanzieren«; ebd.

128 Ebd.

129 Ebd., S. 411.

130 Vgl. ebd., S. 415.

der *akedah*. Während Kierkegaard sich nur die Tragik habe vorstellen können, dass göttlicher Befehl, ethische Pflicht und ästhetisch-individueller Triebwunsch sich inkommensurabel gegenüberstehen, kenne der Jude eine weit tragischere Situation. »[W]ie wenn der göttliche Auftrag geradezu mit dem sinnlichen Trieb parallel läuft und nun beide gegen die Pflicht?«<sup>131</sup> Brods erstes Beispiel, offensichtlich durch sein biographisches Dilemma inspiriert, ist das Wissen eines Ehegatten, dass er mit einer anderen Frau »ein Reinerer, Besserer werden könnte«, wobei diese Reinheit aber gleichzeitig »seinem ganz animalischen Gattungstrieb« entspricht und überdies alle menschlich-ethischen Gebote verletzt.<sup>132</sup> Sein zweites Beispiel ist eine Abraham-Variation, die er in Anlehnung an die *Stimmung* am Anfang von *Furcht und Zittern* entwirft:

Wäre es denn nicht möglich, daß Gott nicht etwa einem Abraham, der seinen Sohn liebt, den Auftrag erteilt, diesen zu töten, sondern einem Abraham, der seinen Sohn haßt, der sich auch schon vorher (ohne göttliches Geheiß) des Lästigen gern entledigt hätte, – o Entsetzen, wenn er nun seinen früheren gemeinen kreatürlichen Haß zugleich mit dem übernatürlichen Auftrag fühlt, zugleich und doch beide wohl unterschieden nebeneinander und dennoch – gleichlautend beide!<sup>133</sup>

An dieser Stelle etabliert Brod die tragische Überlegenheit des Juden über den Christen: »[D]ieser eigentlich tragischen«, »viel[] verzweifelter[en]« »Situation ist Kierkegaard (der *Christ* Kierkegaard) durch seine Flucht in die Diesseitsverneinung entgangen.«<sup>134</sup>

Werders Geschichte scheint darauf angelegt, eine solche vermeintlich besonders »tragische[]« Situation und Variation der Gedanken Kierkegaards zu illustrieren. Interessant ist, dass – neben einigen Nebenbemerkungen<sup>135</sup> – das Judentum in *Stefan Rott* keine Rolle spielt. Die Problematik, die Brod aus seinen eigenen Lebenserfahrungen schöpfte, wird in ihrer Fiktionalisierung verfremdet und

<sup>131</sup> Brod, Heidentum – Christentum – Judentum, Bd. 1, S. 314. Kaufmann zitiert diese Kritik an *Furcht und Zittern* affirmativ in seinem Kierkegaard-Essay; Kaufmann, *From Shakespeare to Existentialism*, S. 187f.

<sup>132</sup> Brod, Heidentum – Christentum – Judentum, Bd. 1, S. 315f.

<sup>133</sup> Ebd., S. 315.

<sup>134</sup> Ebd., S. 316; Hervorhebung im Original.

<sup>135</sup> So darf pikanterweise der »Arier« Stefan dem Juden Lion am Schluss des Romans seinen »Selbsthaß« vorwerfen und ihn dazu auffordern, »Mut« zu sich zu haben (Brod, *Stefan Rott*, S. 535).

auf Distanz gehalten. Ihrer Übersetzung in eine christliche Sphäre entspricht die Verlagerung der Kierkegaard'schen Problemstellung in den Katholizismus. Kierkegaard ist anderen »christlichen Diesseitsverächter[n]« anscheinend ohne Weiteres vergleichbar,<sup>136</sup> da er als Vorbild für den asketischen Katholiken Werder dienen kann. Brod lässt den Christen Werder also ein Dilemma durchleben, das er selber in *Heidentum – Christentum – Judentum* als spezifisch jüdisch identifiziert: das Gleichlaufen des Triebes und des »göttlichen Befehls«. Werder zeichnet sich dadurch aus, dass er an dieser »jüdischen Problematik« scheitert und in die christliche Diesseitsverneinung flüchtet.

Die Verstrickung mit seiner Schwester nimmt Werder als göttliche »Prüfung« wahr,<sup>137</sup> die er selber mit Abraham in Beziehung setzt.<sup>138</sup> Die »Aufopferung« der geliebten Schwester rückt somit an die Stelle des Sohnesmordes, wobei die potenziell inzestuöse oder quasi-inzestuöse Implikation nicht problematisiert wird. Werder wandte sich von Beate ab, um seinen geistigen Zielen zu folgen. Explizit trifft er erst nach Beginn der verhängnisvollen Affäre Beates mit Zoltan – und damit seiner eigenen, indirekten Hingabe an die sinnliche Welt, die durch das imaginierte Leben der Schwester erfolgt – die Entscheidung, sein »weltliche[s] Studium« der Agrikultur, einer konkreten und weltbezogenen Wissenschaft, abzurechnen, um sich vollumfänglich der Theologie zu widmen.<sup>139</sup> Werder ließe sich mit den Worten beschreiben, die Brod für Kierkegaard findet:

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 sagte ihm, daß er Gott nur in einsamer Schwermut, in Verschlussenheit dienen könne, daß es ihm unerlaubt, ja unmöglich sei, auf seinem Wege eine Gefährtin neben sich zu dulden.<sup>140</sup>

In den Begriffen Kierkegaards soll Werder also die Welt und besonders den ästhetischen Trieb um religiöser Ziele willen suspendieren. Aber diese Suspension nach dem indirekten Genuss der Sünde in der Beziehung Zoltans und Beates befriedigt doch wieder einen

<sup>136</sup> Ebd., S. 497f.

<sup>137</sup> Ebd., S. 446.

<sup>138</sup> Ebd., S. 445.

<sup>139</sup> Ebd., S. 439.

<sup>140</sup> Brod, *Heidentum – Christentum – Judentum*, Bd. 1, S. 301.

ästhetischen Trieb. Die Einkerkering der Schwester, also ihre Entfernung aus Werders, ja aus jedem normalen Leben, scheint ihm Ruhe vor seinem eigenen Begehren zu verschaffen und dieses gleichzeitig zu befriedigen, da Beate im Gefängnis ja »in Sicherheit vor allen Männern, allen entrückt und somit gewissermaßen [s]ein« ist. Brod projiziert einen ähnlichen Kampf in Kierkegaard hinein; dieser leide sein Leben lang am Zweifel, ob »der göttliche Auftrag, der die Pflicht auflockert«, nicht doch zuletzt nur »teufliches Blendwerk, Maske einer niederen menschlichen Lust« sei.<sup>141</sup> Die religiöse Berufung und der »böse« Trieb nobilitieren dasselbe Ziel, der göttliche Befehl sanktioniert den Trieb. Werder wird in einer unendlichen Verwirrung zurückgelassen, in der er sich immer wieder auf die Unverständlichkeit und Undeutlichkeit alles Irdischen berufen muss.<sup>142</sup> Wie in Brods Diagnose der ältere Kierkegaard selber fällt er einer extremen Form der Diesseitsverneinung anheim.

Werder ist damit ein »böser«, besonders tragischer Abraham, der an seiner Prüfung scheitert. Die intertextuellen Verweise auf die Bindung Isaaks nobilitieren durch die Hintertür Werders Verhalten: Auch wenn er den göttlichen Befehl möglicherweise missverstanden respektive die falschen Schlüsse aus ihm gezogen hat, bleibt der Katechet im Text eine religiöse Beispielfigur, so wie auch Kierkegaard bei Brod als beispielhaft tragischer Christ fungiert. Dass *diese* »göttliche Opferung« eine Frau zerstört, zu der sich ein Mann sexuell hingezogen fühlt, anstatt einen geliebten Sohn nur zu gefährden, ist so gelesen problematisch. Nicht einem Kind wird jegliche Entscheidungsgewalt über das eigene Leben entzogen – schon dies könnte hinterfragt werden,<sup>143</sup> entspricht aber zumindest noch kulturellen Normen, in denen es Eltern zusteht, anstelle ihrer Kinder Entscheidungen zu treffen. Mit Beate wird eine erwachsene Frau zum Spielball der religiösen Selbstfindung eines Mannes und zerbricht an ihr. Beate als Subjekt spielt im Roman denn auch kaum eine Rolle. Sie kommt fast nie zu Wort, interessanterweise noch weit weniger als Isaak in den Abraham-Variationen aus *Furcht und Zittern*. Die Leserin sieht

<sup>141</sup> Ebd., S. 302.

<sup>142</sup> Brod, Stefan Rott, z.B. S. 445.

<sup>143</sup> In *Furcht und Zittern* wird mit der Möglichkeit gespielt, dass Abraham Isaak in seine Situation einweihen könnte. Doch da der Ritter des Glaubens sein Dilemma nicht kommunizieren kann, kommt diese Option nicht in Betracht. Isaak kann Abraham unmöglich verstehen (vgl. Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 8f.). Innerhalb des Denkens aus *Furcht und Zittern* ist es somit nur folgerichtig, dass Isaak – und damit jedem Menschen, der zum Objekt göttlichen Willens wird – jegliche Entscheidungsgewalt entzogen wird.

sie nur durch die Augen Werders, ihre Funktion in der Handlung erschöpft sich darin, den Mann Werder leiden zu machen und somit seine Selbstfindung zu behindern oder voranzutreiben. Die zwei Szenarien – Vater/Sohn, Bruder/Ziehschwester und heimlich Geliebte – sind im Grunde genommen nicht so ohne Weiteres vergleichbar, wie der Text suggeriert. Dies ist natürlich einschlägig für eine bestimmte Blindheit gegenüber stereotypen Geschlechterkonstellationen, die Brod in seinem Werk immer wieder an den Tag legt. So wie Brod problemlos Kierkegaards Reflexionen über Abraham als Parallelgeschichte zu seiner Beziehung mit Olsen lesen kann, ersetzt er in *Stefan Rott* umstandslos den Sohn durch die geliebte Schwester, ohne Werders, damit indirekt auch Kierkegaards, Einstellung zu Frauen an irgendeiner Stelle kritisierbar zu machen. Beate wird auf ein Problem der männlichen Selbstkonstitution reduziert, verliert buchstäblich ihre geistigen, damit auch kommunikativen Gaben, während Olsen selber sich in den zahlreichen Publikationen über die Beziehung zu Kierkegaard kaum<sup>144</sup> zu ihrer Sicht der Dinge äußern darf.<sup>145</sup>

### *Widerstände*

Brods Beschäftigung mit und idiosynkratische Auslegung der Abraham-Variationen Kierkegaards kommt also eine konstitutive Rolle in der Anlage des Romans und der Ausgestaltung seines Rollenpersonals zu. Diese transtextuelle Übersetzung bleibt jedoch nicht ohne ihre Widerstände. Beispielsweise ist die Rolle der Ethik in der Versuchsanlage eher unklar. Erfüllte Werder nicht auch oder vor allem eine ethische Pflicht, indem er die Schwester zum Geständnis eines Verbrechens und ihrer Mitwisserschaft bewegte? Brods ›tragischerem Kierkegaard‹ entspricht Werder so im Grunde genommen nur zum Teil: Die Tragik dieses ›tragischeren Kierkegaard‹ läge ja gerade darin, dass Trieb und Gott eine Handlung verlangen, die mit der ethischen Pflicht kollidiert. Werders Solipsismus aber lässt die Frage

<sup>144</sup> In *Sören Kierkegaards Verhältnis zu seiner Braut* wird Olsens Sicht der Dinge, wie sie Henriette Lund kolportiert, in Fußnoten verbannt (z.B. S. 74, Fn; S. 90, Fn). Das Gleiche gilt für die wenigen Ausschnitte aus von Olsen (später Schlegel) verfassten Briefen (z.B. S. 99–101, Fn).

<sup>145</sup> Einige moderne Fiktionalisierungen der Liebesgeschichte zwischen Olsen und Kierkegaard oder auch biographische Werke über Olsen bemühen sich, der ›Muse‹ eine Stimme zu verleihen, darunter Joakim Garff: *Kierkegaard's Muse: The Mystery of Regine Olsen*. Princeton: Princeton University Press, 2017 (das dänische Original erschien 2013 im Gads Forlag).

nach der Dimension der Allgemeinheit gar nicht erst in den Fokus der Aufmerksamkeit gelangen.

Liest man den Roman sozusagen gegen den Strich, kann man eine durch den Autor wohl nicht intendierte Antwort auf die Frage nach der Ethik geben. Bezeichnenderweise kann nur Werder zur Abraham-Imago werden, obwohl die Geschichte rund um Antons Mutter Phyllis auch als Abraham-Variation konzipiert zu sein scheint. Der auffällige Name der Figur deutet nicht gerade subtil auf ihre Rolle als ewig unglücklich Verliebte, da er gerne von liebeskranken Hirtinnen in der bukolischen Dichtung getragen wird.<sup>146</sup> Phyllis, die ihre Ehre und ihr Glück dem Wohlergehen ihrer Familie geopfert hat, zuerst durch die Heirat mit dem ihr widerwärtigen Liesegang, dann durch die Affäre mit dem ihr ebenso widerwärtigen Urban, deren sie sich schämt, taugt jedoch nicht zur Märtyrerin.<sup>147</sup> Ihre Geschichte gleicht derjenigen Werders; die Narrative divergieren aber an einer mit Kierkegaard gelesen signifikanten Stelle.

Ein ›böser Trieb‹ und das Erfüllen einer hohen *moralischen* Pflicht (die Unterstützung ihrer Familie, deren Bewahrung vor dem Ruin) fallen im Phyllis-Narrativ zusammen, da sie selber nicht unterscheiden kann, ob es eigentlich ihr »Luxusbedürfnis« ist, das sie zu ihrem Opfer brachte, oder der ehrliche Wille, ihrer Familie das »Notdürftigste« zu beschaffen.<sup>148</sup> In Phyllis' Fall laufen also eine ethische Pflicht und eine ›ästhetische‹, individuelle Neigung parallel, während jegliche religiöse Dimension ausgeblendet bleibt. Im Fall Werders dagegen wird das religiöse Fundament so überbetont, dass die sittlich-moralische Dimension des Dilemmas – das Decken eines Mörders und einer potenziellen Mitwisserin – gar nicht in den Blick genommen werden kann. Statt dass aber Phyllis auf ihre eigene Weise zur tragischen Parallelfigur Werders stilisiert und ihre Selbstfindung zum Thema gemacht wird, rückt ein Mann an diesem neuralgischen Punkt ins Narrativ ein. Es ist der Protagonist Stefan, der sich zum Schluss sagen darf, dass er

<sup>146</sup> Vgl. Ruth Elisabeth Harder: *Phyllis*. In: *Der Neue Pauly online* (<http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/phyllis-c924720>).

<sup>147</sup> Brod, Stefan Rott, z. B. S. 463 f.

<sup>148</sup> Ebd., S. 467 f. Phyllis bezeichnet sich selber als »verwöhntes Kind« und fragt sich, ob sie das, was mit ihr geschehe, dulde, um ihrem »Mann das Notdürftigste zu verschaffen – oder mir das Überflüssige. Da, diese Fetzen, diese Ringe, diese Handschuhe«, »all die verfluchten Kleinigkeiten, ohne die eine Frau nicht existieren kann. Der Doktor hat es ja fein eingefädelt, hat mich allmählich an diese Dinge gewöhnt, bis sie mir wieder unentbehrlich geworden sind, die großen Reisen, der große Haushalt, Gesellschaft, der ganze Stil, wie ihn mein Vater in seiner besten Zeit gelebt hat« (ebd.).

»bis zur vollständigen Klärung ihrer Angelegenheiten« auf Phyllis warten und Entsagung üben muss; aber »nicht für immer, wie Werder fordert – das ist der ungeheure Unterschied!«<sup>149</sup> Stefan darf sein lebensweltliches und philosophisches Problem lösen, seinen Mittelweg finden, indem er über seine Beziehung zu Phyllis reflektiert und so das geistig-religiöse Element verkörpert, das Phyllis selber abgesprochen wird. Die Frau dagegen fällt ihrer konfliktbeladenen Situation zum Opfer, versucht, ihren Ehemann – ein effeminiertes »Männchen« – zu erschießen und muss »[ge]bändigt[]« werden.<sup>150</sup> Auch ihr wird jegliche Handlungsmacht entzogen, wenn sie nach der Tat gegen ihren Willen von den Männern »ins Bett« gebracht wird.<sup>151</sup> Religiöse Nobilitierung des Willens, Opfer zu bringen, scheint in Brods Welt dem männlichen Figurenpersonal vorbehalten, während die zentralen Frauenfiguren, jede auf ihre Art, beseitigt werden müssen. Das ausschließliche Augenmerk auf die männliche Selbstwerdung (die Werder schon im Namen trägt) ist in Kierkegaards Texten angelegt. Brods literarische Kierkegaard-Aktualisierung belegt, wie umstandslos sie an ein reaktionäres Geschlechterbild angeschlossen werden konnten.

In *Stefan Rott* manifestiert sich aber auch ein *Kampf* mit der Leitfigur Kierkegaard. Der »rechte[] christliche[] Weg«,<sup>152</sup> für den Werder Stefan zu gewinnen sucht, ist höchst widersprüchlich. Werder beschwört ja die Sündhaftigkeit der Welt und den absoluten Kontrast zwischen dem Fleisch und dem Reich Gottes; der »höhere[] Sinn der Welt« stehe in »unerbittlicher Feindschaft mit allem Irdisch-Genußreichen«. Diese Weltverachtung nimmt er dann aber doch wieder zurück und spricht davon, dass ein glückliches Leben in der Welt nach der christlichen Lehre möglich sei. Er meint plötzlich, dass die Kirche eine »Stellung der Mitte« einnehme,<sup>153</sup> die Welt also nicht vollkommen von Gott abgeschnitten und verworfen sei. Einmal spricht er ausgerechnet vom »lebensfeindliche[n] Ernst« Kierkegaards »(und der Mann heißt ja auch ›Friedhof‹ – Kierkegaard)«,<sup>154</sup> den er ablehne. Als versöhnlich empfindet Werder dagegen den Thomismus, der sich aber seinem Verständnis doch immer entzieht – er kämpft mit dem großen Thomas von Aquin, den er sich selbstquälerisch als Untersuchungsgegenstand gewählt hat. Stefan selber stellt Thomas von Aquin

149 Ebd., S. 468.

150 Ebd., 541–543.

151 Ebd., S. 542f.

152 Ebd., S. 415.

153 Ebd., S. 174.

154 Ebd., S. 185.

fast auf eine Stufe mit Platon<sup>155</sup> und gesteht dem Mentor damit implizit zu, dass er intellektuell auf dem richtigen Weg war, auch wenn das persönliche Leiden und Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit ihn weit mehr als jede intellektuelle Erwägung beherrschten. Interessanterweise entspricht Werder damit nur dem einen Kierkegaard, den Brod identifiziert, dem späten, asketischen Kierkegaard nämlich: Er lebt in völliger Weltabgewandtheit. Ein Diesseitswunder kann er nicht kennen.

Während Kierkegaard in Brods theoretischen Schriften als Leitfigur fungiert, lässt sich in der literarischen Transformation eine seltsame Verflachung konstatieren. Brod unterscheidet in seinen philosophischen Äußerungen über Kierkegaard differenziert zwischen verschiedenen Aspekten und Phasen seines Werks; im literarischen Text kommt Kierkegaard dagegen in einer Art ›wilful revisionism‹ der eigenen theoretischen Erörterungen primär für eine religiöse »Resignation« zu stehen. Dort, wo sein Name fällt, ist Kierkegaard in *Stefan Rott* nur eine negative Figur. An keiner Stelle wird angedeutet, dass der ihn aburteilende Werder als Zerrbild eines Kierkegaard-Interpreten dienen soll, der die positiven Qualitäten des Philosophen verkennt. Die Rückkehr ins Diesseits, zu der Kierkegaards *Furcht und Zittern* Brod ja explizit inspirierte, figuriert als individuelle Innovation des Protagonisten, die gerade *gegen* einen als Kierkegaard'sche Gestalt stilisierten Mentor erfolgt. Stefans »Zweigleisigkeit«<sup>156</sup> ist implizit Kontrastfolie von »Kierkegaards Abgrund« »zwischen Erde und Himmel«;<sup>157</sup> in diesem Abgrund erschöpft sich die explizite literarische Anerkennung der Kierkegaard'schen Philosophie. Anstatt der Bedeutung Kierkegaards bei der ›Entdeckung‹ des Diesseitswunders auch nur im Entferntesten Rechnung zu tragen, mündet der Roman in eine Lobeshymne auf den Philosophen Platon,<sup>158</sup> der das Reich der Zweigleisigkeit (wie das Diesseitswunder oder die Unterscheidung zwischen dem ›edlen‹ und ›unedlen Unglück‹ hier genannt wird)<sup>159</sup> erfasst habe und gegen den Kierkegaard und der »Abgrund« zwischen Gott und Mensch negativ abgesetzt wird.

155 Ebd., S. 492 f.

156 Ebd., S. 490.

157 Ebd., S. 496.

158 Ebd., S. 492–500.

159 Vgl. die Beschreibung der »Zweigleisigkeit« auf S. 490–493: Zwei »Reiche« seien zu verbinden, das eine »Reich«, »das der verzweifelnden Seele in ihrer Einsamkeit, die kein Eingreifen, kein Ändernwollen kennt«; »aber daneben noch [...] das andere Reich des vernunftvollen Fortschritts, der Revolution«,

Auch Werder, der literarische Kierkegaard in *Stefan Rott*, macht, bei all seiner charismatischen Tragik, eine schlechte Figur. In rein persönlichen »Angstzustände[n]« verloren,<sup>160</sup> zieht er sich unmittelbar vor Kriegsausbruch in ein Kloster zurück, nicht ohne eine Klagerede auf »unsere[] Zeit« zu halten, die mehr als deutlich an Kierkegaard erinnert, seine Pathologien beispielsweise der eigenen, ungläubigen Gegenwart in *Kritik der Gegenwart* und seine Verurteilung des »Interessanten«.<sup>161</sup> Werders eigene Zeit frage

ja gar nicht mehr nach objektiven Wahrheiten, nur nach ihren eventuellen Begleiterscheinungen. Auf das Was kommt es ihr nicht an, nur auf das hochinteressante Wie. Vor Gott läuft sie davon, diese Zeit. Ihr rasendes Davonlaufen Fortschritt zu nennen hat sie dann noch die Stirn, damit aber ist ihr Mut zu Ende, und keuchend läuft sie geradeaus ins Spital, wo sie ja rechtens hingehört.<sup>162</sup>

Von einer solchen »Zeit« kann sich Werder nur abwenden, anstatt aktiv an einer Verbesserung der Welt zu arbeiten. Auf den letzten Seiten des Romans und im Umfeld dieser Gegenwartskritik wird die »todverkündend[e]« Düsternis des »Dunkelmann[s]« Werder denn sogar als die Macht beschrieben, die die Zeit des Ersten Weltkriegs »regier[en]t«:<sup>163</sup> Der Katechet erklärt sich mit dem Krieg einverstanden, weil er in ihm den treffendsten Beleg »dafür« erblickt, »daß alle Weltlichkeit böse, die Domäne des Teufels ist«.<sup>164</sup>

### 3.1.3 Die Philosophie des Verzichts:

Kierkegaard-Aneignungen in *Diesseits und Jenseits* (1947)  
und *Galilei in Gefangenschaft* (1948)

Nach dem *Zweiten* Weltkrieg vollendet Brod sein, in seinen eigenen Worten, philosophisches »Hauptwerk«<sup>165</sup> *Diesseits und Jenseits*,

eine »Aktivebene«, in der man gegen »Ungerechtigkeit und Ausbeutung« vorgehe (S. 491).

<sup>160</sup> Ebd., S. 488.

<sup>161</sup> Vgl. zu Kierkegaards Kritik an seiner Zeit mittels der Kategorie des »Interessanten« Carl Henrik Koch: *Kierkegaard og »Det interessante«*. *En studie i en æstetisk kategori*. København: Reitzel, 1992.

<sup>162</sup> Brod, *Stefan Rott*, S. 488.

<sup>163</sup> Ebd., S. 521.

<sup>164</sup> Ebd., S. 529.

<sup>165</sup> Brod, *Streitbares Leben*, S. 37.

in dem er erneut auf Abraham und *Furcht und Zittern* zu sprechen kommt. Der Fokus seines Interesses hat sich jedoch verschoben. Behandelte er in *Heidentum – Christentum – Judentum* vor allem die Rückkehr ins Diesseits oder die Bewegung des Glaubens, gilt das Interesse nun dem Akt der Suspension:

[W]enn man davor erschauert, daß für Abraham gerade darin das Schreckliche, kaum zu Verwindende, ja kaum zu Fassende lag, daß ihm eines Tages, damals, als er den Befehl hörte, das Religiöse (die DSC) und das Ethische auseinander traten, ja zum Gesetz wurden – [...] dann beginnt man zu begreifen, worum es geht. Diese Kollision ist das Hauptthema von Kierkegaards Philosophie [...].<sup>166</sup>

In vielerlei Hinsicht auf *Heidentum – Christentum – Judentum* aufbauend, unterscheidet sich *Diesseits und Jenseits* vor allem in einer spezifischen Begrifflichkeit und Perspektive vom früheren Werk: Nach der Katastrophe des Kriegs versucht Brod, ein positives Welt- und Menschenbild in die neue Zeit zu retten. Dafür mobilisiert er die Idee der DSC (*»diruptio structurae causarum«*),<sup>167</sup> einer »Durchbrechung« der natürlich-materiellen »Kausalstruktur«,<sup>168</sup> die im religiösen Erlebnis stattfindet. Als Urerfahrung eines solchen Erlebnisses kann der Kierkegaard'sche Akt der Suspension bezeichnet werden. Kierkegaard ist damit im späteren Werk ebenso zentral wie in *Heidentum – Christentum – Judentum*.

Brod entwirft ein dichotomes Schema, an dessen Basis eine Form des Exzeptionalismus liegt, nämlich der Gedanke, der Mensch unterscheide sich fundamental vom Rest der Natur. Die Natur, die Welt der Materie ebenso wie das Tierreich, sei strengen Kausalzwängen unterworfen, gemäß denen wie bei Darwin vorgezeichnet der Stärkere über den Schwächeren siegt. Doch der Mensch, der eine »Stellung [...] am Rande der Natur« halte,<sup>169</sup> besitze eine irreduzible Dimension der Freiheit, die es ihm erlaube, in einzelnen Momenten aus dem Naturgesetz auszubrechen. Diese Dimension, die Brod eben *DSC* nennt, versteht er als »wesenhaftes Erlebnis«, als religiöse – aber nicht unbedingt in einem konfessionellen Rahmen verankerte – Erfahrung, als »Erfassen des Unendlichen« im täglichen Leben.<sup>170</sup> Seine These

<sup>166</sup> Brod, *Diesseits und Jenseits*, Bd. 1, S. 230f.

<sup>167</sup> Ebd., S. 22.

<sup>168</sup> Ebd., S. 182.

<sup>169</sup> Ebd., S. 35.

<sup>170</sup> Ebd., Bd. 2, S. 28, Fn.

stützt er nicht nur auf extensive philosophische Kontextualisierungen. Er bemüht auch die naturwissenschaftliche Diskussion seiner Zeit, beispielsweise die Problematisierung des Kausalitätsbegriffs in der Quantenmechanik respektive seine Ersetzung durch die Probabilität.<sup>171</sup> Der Versuch, sein System in alle Richtungen abzustützen, ist bezeichnend für den holistischen Anspruch, den Brod verfolgt.

Im Rahmen der DSC, deren Existenz Brod in den zwei Bänden beweisen will, wird Kierkegaard relevant; in ihm sei die DSC denn auch »Person geworden«.<sup>172</sup> Kierkegaards Name ist der erste, der im Vorwort fällt. Ziel Brods sei es, die »Wirklichkeit des persönlich Erlebten« oder des wesenhaften Erlebnisses zu erfassen. Damit hoffe er, »näher an die Grundhaltung Kierkegaards« zu gelangen und diesen vor der »Verzerrung der Existentialphilosophie« zu schützen, die Heidegger und »andere[n] neudeutsche[n] Richtungen« eigne.<sup>173</sup> Die Stoßrichtung gegen Heideggers ›Monologismus‹ hat Brod eindeutig von Buber übernommen. Nach dem Zweiten Weltkrieg erhält sie die besondere Spitze, dass die »neudeutsche«, nach Brod unethische Philosophie »eine Hauptschuld am Kriege« trage.<sup>174</sup> Heidegger, der »Verderber« der »Existenzialphilosophie«,<sup>175</sup> ersetze die Gott-Beziehung ihres Schöpfers und seines Antipoden, Kierkegaard, durch den Willen des Menschen zu einer »wesentliche[n] Beziehung zu seinem Ich-Sein und zu nichts anderem sonst«.<sup>176</sup> Da eine solche Beziehung aber nicht möglich sei und sich das Ich in seiner Konzentration auf sich selber als nichtig herausstelle, stehe Heideggers Mensch in letzter Konsequenz vor dem Nichts, das sein wesentlicher Bezugspunkt werde. Somit predige er eine »Religion der Angst«, die an »den Universitäten auf antihumanste Weise gelehrt« werde und »im Nichts, im Tode die einzige Realität, den einzigen wirklichen Wert des Lebens« sehe.<sup>177</sup> Kierkegaard und mit ihm die Existenzialphilosophie in ihrer religiös fundierten Form wird vor solchen ›Verirrungen‹ in Schutz genommen.

Da Brod die DSC als »Überhöhung der Natur« begreift, kann die »Durchbrechung der Kausalstruktur« in Gestalt des göttlichen Befehls an Abraham als ihr Paradebeispiel fungieren. Implizit spricht

171 Die naturwissenschaftlichen Diskussionen finden sich in ebd., Bd. 1, S. 93–224.

172 Ebd., Bd. 2, S. 330; vgl. auch S. 329, sowie Bd. 1, S. 286f.

173 Ebd., Bd. 1, S. 9.

174 Ebd.

175 Ebd., S. 234.

176 Ebd.

177 Ebd., S. 234.

Brod in *Diesseits und Jenseits* so immer wieder von Kierkegaards »Kollision«, wobei der Konflikt in *Furcht und Zittern* in einen Bereich verlagert werde, in dem er besonders diffizil sei. Anstatt vom Widerspruch der DSC gegenüber »dem Nützlichen, Naturhaften«, also vor allem dem Recht des Stärkeren, zu handeln, werde ihr Zusammenstoß mit dem »Werthafte« thematisch:<sup>178</sup>

Unlöslich scheint der Widerspruch deshalb, weil ja das Werthafte, das Ethische, zunächst selbst als Rettung aus den Banden des Bösen, des bloß naturhaft Starken, Kausalbedingten erkämpft wurde – eben diese Rettung wird jetzt als etwas relativ Geringes angesehen, in Frage gestellt, ja genau genommen sieht jetzt das so schwer errungene Ethische (»Du sollst nicht töten«), also das Gute, wie etwas Böses aus, vom höheren Standpunkt der DSC betrachtet. Und der Boden schwindet einem unter den Füßen [...].<sup>179</sup>

Brod validiert also zuerst vollkommen Kierkegaards Auslegung der *akedah*, in der Abraham durch den göttlichen Befehl in Furcht und Zittern gestürzt wird. Doch die Radikalität Kierkegaards ist Brod hier nicht mehr ganz geheuer; »zaghaft« versucht er, ihm eine etwas andere Deutung gegenüberzustellen, denn der »glückliche Ausgang der Abraham-Erzählung« sei dieser von allem Anfang an immanent:

Mit anderen Worten: Die zu Beginn der Erzählung so schrecklich einbrechende DSC (»Töte dein Kind«) gibt sich zuletzt als echte DSC kund, als Zusammenhang mit dem Absoluten, *in dem es keine Tötung eines Kindes, ja den Tod überhaupt nicht gibt – und Abraham hat diesen Zusammenhang von Anfang an gewußt, gefühlt, gehabt.*<sup>180</sup>

Wie die Vertreter der dritten von Jacobs identifizierten Auslegungstradition, Ernst Simon und Hugo Bergmann, aber versöhnlicher als jener, strebt Brod somit einen »Mittelweg« an (vgl. Kap. 2.1.2). Die Kollision der »DSC« mit der Welt der Werte sei real und stelle den einzelnen Menschen vor eine fast unlösbar schwierige Aufgabe. Doch der glückliche Ausgang dieser Kollision sei im Glauben vorgezeichnet. Die Suspension des Ethischen ist für Brod somit, wie auch in

<sup>178</sup> Ebd., S. 232f.

<sup>179</sup> Ebd., S. 233.

<sup>180</sup> Ebd., S. 236f.; Hervorhebung im Original.

Kierkegaards Begriffen, wahrhaft teleologisch. Sie ist auf das Ziel gerichtet, den Menschen in ein Verhältnis zum Absoluten und zu sich selber zu setzen, und sie kann nur mit dem Überleben des geliebten Sohns enden.

Brod sucht die Herausforderung der Ethik in *Diesseits und Jenseits* durch einen lebensbejahenden Begriff des Glaubens zu mildern. Man könnte darüber spekulieren, dass – wie im Fall Levinas' – die Idee einer Suspension der Ethik gerade nach dem Zweiten Weltkrieg zu heikel wurde. Furcht und Zittern verlagert Brod auf die Rezipienten der Abraham-Erzählung. Diese, die nicht im Gesamtzusammenhang des Glaubens sind, quälen sich und atmen auf, wenn Gott sich zum Schluss als Instanz des moralisch Guten offenbart. Kierkegaard habe gezittert, da er eine »Bewegung zum Glauben« gemacht habe, dabei aber »mit einem Wehe-Schrei« »ein Stück seines menschlichen Wesens« habe »wegschmeißen« müssen, nämlich »eben das Allgemein-Ausdrückbare, das Ethos«. Diese »Gewaltsamkeit«, »die für Abraham gar nicht nötig war, nicht in Frage kam«, habe »sich im späteren Werk Kierkegaards [ge]rächt.«<sup>181</sup> Abraham dagegen sei die ganze Zeit sicher geborgen in seinem Glauben. Brod zieht Bilanz:

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, 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.<sup>182</sup>

Kierkegaard eröffnet *Diesseits und Jenseits* nicht nur, er beschließt es auch. Denn zum »Schluß, beim Verzichten-Lernen« – dem humanen Verzicht auf den Sieg über den Schwächeren, der durch die Kausalstruktur des Seins vorgegeben wäre – »treffen wir wieder mit Kierkegaard zusammen, freilich [...] weder in allen seinen Voraussetzungen (denn wir sind nicht lebensfeindlich), noch in allen seinen Schlußfolgerungen«.<sup>183</sup> Die Kritik am lebensfeindlichen und

181 Ebd., S. 237; ohne Hervorhebung des Originals.

182 Ebd., Bd. 2, S. 328f.

183 Ebd., Bd. 1, S. 10.

asketischen Charakter des späten Kierkegaard hat sich seit *Heidentum – Christentum – Judentum* nicht grundlegend gewandelt. Ganz ähnlich wie Buber, der wie gesehen ein jüdisches Korrektiv zu Kierkegaard suchte, stellt Brod gegen ihn, »sobald er diese allerextremste Position einnimmt, das ganze jüdische Religionsgebäude«. <sup>184</sup> In *Diesseits und Jenseits* wird diese Kritik aber doch wieder abgeschwächt. Brod hält emphatisch fest, dass er Kierkegaards »Lehre [...] für die gerade unserer Zeit notwendigste Medizin« halte, und zwar sogar dort, wo er sie nicht akzeptieren könne: <sup>185</sup> »Der Fehler liegt ja heute nicht darin, daß man das ›Absterben‹ übertreibt; man übertreibt das Gegenteil, das Triebhafte.« <sup>186</sup> Brod hält solchen Exzessen eben den »Verzicht« aus Liebe zum Absoluten entgegen; dieser sei »die nächste Etappe für die Menschheit, und Kierkegaard (allen Einwänden zum Trotz)« sei »jener Lehrer [...], dessen Lehre uns heute am meisten not tut«. <sup>187</sup>

Der Verzicht nicht aus Lebensfeindlichkeit, sondern aus Liebe zur Welt: Brod findet eine positivere Perspektive auf eine Art Kierkegaard'schen Verzicht, die literarisch produktiv wird. *Galilei in Gefangenschaft* (1948) ist der letzte Band einer Trilogie, die Brod mit »Kampf um Wahrheit« überschrieb und die weiter *Rëubeni, Fürst der Juden* (1925) und *Tycho Brahes Weg zu Gott* (1915) umfasst. <sup>188</sup> Aus den relativ sporadischen Querverweisen und der Eigenständigkeit jedes Bandes lässt sich schließen, dass die drei Romane nicht von Anfang an als Trilogie geplant, sondern erst nachträglich unter dem Begriff der Wahrheitssuche zusammengefasst wurden. *Galilei in Gefangenschaft* erschien praktisch zeitgleich mit *Diesseits und Jenseits*, weswegen sich eine vergleichende Lektüre des theoretischen und literarischen Texts anbietet.

Der Roman widmet sich den späteren Lebensjahren Galileis, in denen er einen Inquisitionsprozess ausstehen hatte. <sup>189</sup> Während dieses Prozesses versinkt Galilei in einer Art Kierkegaard'scher »Verzweiflung«; seine »Verschlossenheit in [s]ein Selbst« und seine

<sup>184</sup> Ebd., S. 311.

<sup>185</sup> Ebd., S. 234.

<sup>186</sup> Ebd., S. 330.

<sup>187</sup> Ebd., Bd. 2, S. 330.

<sup>188</sup> Max Brod: *Galilei in Gefangenschaft*. Winterthur: Mondial-Verlag, 1948; Schlußwort des Autors, S. 782.

<sup>189</sup> Die Inquisitionsprozesse werden übrigens auf eine Art beschrieben, die oft an Kafkas *Process*-Fragment erinnert. So wird dem Angeklagten beispielsweise »nie mitgeteilt«, welcher Schuld er eigentlich angeklagt ist, er muss sie erraten (ebd., S. 504). Auch ist die Dauer der Prozesse völlig unvorhersehbar.

»Todesangst« quälen ihn.<sup>190</sup> Neben der äußeren Gefahr, die ihm durch die Inquisition droht, kämpft Galilei vor allem auch gegen sich selber, gegen seine Eitelkeit und seinen Geltungsdrang. So sträubt er sich etwa dagegen, seine neue Mechanik unter einem anderen Namen zu veröffentlichen. Dafür kasteit er sich sofort selber: Man müsse die Wahrheit »rein und nur um ihrer selbst willen lieben« können,<sup>191</sup> eine Aufgabe, der der Physiker nicht voll gewachsen ist.

Während er durch seinen Prozess geprüft wird und sich von allen Seiten unter Druck gesetzt sieht, schwärmt Galilei von einem »dritten Weg«, der »ein Weg des Verzichts, aber nicht der Entsagung« sei: »Man läuft vor der Welt nicht davon, man geht ihr wie einem Löwen entgegen, – man besiegt sie, durch Wahrheit, um der lauterer einzigen Wahrheit willen, – dabei aber hat man sie zugleich gewonnen.«<sup>192</sup> Der Verzicht bestehe jedoch nicht in einem asketischen Leben hinter Klostermauern, wie Galilei es seinen beiden Töchtern und vor allem der von ihm über alles geliebten Suor Maria Celeste aufzwang. Die Kirche wird Galilei zunehmend zum Hort der Lebensfeindschaft, der »Abtötung, [...] Zwang« und »Unfreiheit« bedeutet.<sup>193</sup> Allgemein »entchristianisiert« wird die Galilei-Figur. Nicht nur kritisiert diese die Kirche scharf; ihr Glaube scheint überhaupt kaum auf Jesus als Erlöser ausgerichtet, sondern auf eine göttliche Macht, die ebenso mit dem Judentum wie dem Christentum zu vereinen wäre. Galileis jüdischer Schüler Delmedigo darf denn sogar an einer Stelle im Roman bemerken, es scheine ihm, Galilei sei Jude, da er dem »Einen-Einzigen Gott dien[e], der die Wahrheit und die Vereinheitlichung ist«.<sup>194</sup>

Die Weltverneinung ist gemäß Galilei also kein adäquater Umgang mit der Wirklichkeit. Doch das andere Extrem eines Lebens nur in den Niederungen der »Fleischmassen«, für Galilei durch François I<sup>er</sup>, den französischen König der Italien- oder Renaissance-Kriege

190 Ebd., S. 580.

191 Ebd., S. 577.

192 Ebd., S. 422.

193 Ebd., S. 731.

194 Ebd., S. 275. Delmedigo erklärt ihm ab und an Grundsätze des Judentums oder die Lehrsätze bestimmter Gelehrter. Er erwähnt die Erkenntnis, dass die »heilige Schrift an manchen Stellen nicht wörtlich, sondern bildlich ausgelegt sein« wolle, eine Erkenntnis, die »Rabbi Mosché ben Maimon« zugeschrieben werde (ebd., S. 275). In diesem Grundsatz erkennt Galilei sein eigenes Denken wieder und wirft Delmedigo vor, er wolle ihn durch geschicktes Zitieren zum Juden machen. Darauf erwidert Delmedigo eben, es scheine ihm, Galilei sei schon Jude.

exemplifiziert,<sup>195</sup> widert Galilei an. An einer Stelle wird diese Lebensweise mit dem »blutgierigen Heidentum« gleichgesetzt.<sup>196</sup> Auf dem dritten Weg dagegen könne man »der reinen Wahrheit ohne allen Zwang dienen«, ohne das Korsett der Politik und Weltlichkeit, aber auch ohne den Zwang der »Klostermauer[n]«. <sup>197</sup> Man trete ein in »die Kirche des reinen unendlichen Geistes«, für die es eines »neuen großen Glauben[s]« bedürfte.<sup>198</sup> Der dritte Weg verlangt, »die Liebe mit dem Wissen zu vereinen«: »Höchste Liebe und echte Wahrheit sind ja identisch, zwischen den beiden kann es keinen Gegensatz geben.«<sup>199</sup> Oder anders und besonders gefühlig ausgedrückt: »Nicht entsagen, – die ganze Welt ins Herz fassen, in liebender Unendlichkeit«. <sup>200</sup>

Galilei selber scheitert an diesen Ansprüchen und damit an der »Probe«, die ihm auferlegt wurde.<sup>201</sup> Er schwört seiner Lehre ab, um zu überleben. Er bleibt im »Erdenschmutz«<sup>202</sup> stecken und wirft sich vor, seine Wahrheitsliebe sei zu begrenzt gewesen, um das große Opfer zu bringen. Als einziges lebendiges Beispiel des dritten Wegs dient Galileis Tochter, also eine weibliche Figur, deren Lebens- und Glaubensweise sozusagen sakralisiert wird. Erst durch die Liebe dieser Nonne, die in »Ruhe und Bescheidenheit« selbstlos ihren Freunden und ihrer Familie dient,<sup>203</sup> erfährt Galilei, »was Liebe vom Himmel her ist«. <sup>204</sup> Erst als so Geliebter sieht er sich ganz zum Schluss des Romans imstande, für die Wahrheit alles zu riskieren, weitere »ketzerische« Dialoge zu publizieren und seine Schriften im Ausland erscheinen zu lassen.

Suor Maria Celeste verkörpert einen positiven Verzicht, einen Verzicht aus Liebe »um des diesseitigen Lebens willen und zugleich im Lichte des ewigen Lebens«. <sup>205</sup> Galilei aber als ihrem »Schüler« wird vorgeworfen, einen »Mischmasch«<sup>206</sup> oder eine elende »Halbheit«<sup>207</sup> zu predigen. Gegen seinen Mittelweg stellt der Text eine Figur der

195 Ebd., S. 422.

196 Ebd., S. 731.

197 Ebd., S. 579.

198 Ebd.

199 Ebd., S. 632.

200 Ebd., S. 731.

201 Ebd.

202 Ebd., S. 732.

203 Ebd., S. 425.

204 Ebd., S. 732.

205 Brod, *Diesseits und Jenseits*, Bd. 2, S. 347.

206 Brod, *Galilei in Gefangenschaft*, S. 632.

207 Ebd., S. 633.

religiösen Unbarmherzigkeit. Ein Jesuitenpater übernimmt im Gefüge des Romans *grosso modo* die Rolle, die in *Stefan Rott* Werder zukam; er predigt die Weltverneinung und das ›Entweder/Oder‹ des religiösen Rufs.<sup>208</sup> Im Fall dieser Figur lässt sich freilich nicht ganz eindeutig entscheiden, ob tatsächlich Kierkegaards Theologie kritisiert werden soll – oder doch eher die dialektische Theologie von Barth und anderen, die in Teilen mit ähnlichen Konzepten operierte (vgl. Kap. 1.4.1) und die Brod ein Dorn im Auge war (vgl. auch Kap. 3.2). Den Glauben konzeptualisiert der Jesuitenpater jedenfalls als »Sprung über die Schwelle«, die den »Bereich des Göttlichen« hermetisch von der Sphäre des Menschlichen abriegelt – die Menschenwelt muss der göttlichen »Musik« immer fernbleiben.<sup>209</sup> Implizit kommt gegen diese Behauptung Galileis Erlebnis dessen zu stehen, was Brod in *Diesseits und Jenseits* DSC nennt: Momente »religiöse[r] Erleuchtung« kennt Galilei vor allem im Kontext intensiven Kunst- und besonders Musikgenusses;<sup>210</sup> die göttliche »Musik« scheint also durchaus in der menschlichen greifbar zu werden.<sup>211</sup> Wird Werder zuletzt als Agent des Unmenschlichen, des Ersten Weltkriegs nämlich, enttarnt, so entpuppt sich der Pater seinerseits als Agent der Inquisition, der Galilei unter falschen Vorspiegelungen eine Schrift über die Folterungen ›Ungläubiger‹ unterjubelt und sein psychisches Wohlbefinden unterminiert.

Dem empirischen Autor Brod fällt es in *Diesseits und Jenseits* sichtlich schwer, den religiösen Radikalismus und die Weltfeindlichkeit des späten Kierkegaard abzutun.<sup>212</sup> Brod bekennt, dass er in der Vergangenheit bloß gegen Kierkegaard plädierte, ohne ihn aber zu widerlegen. Über mehrere Seiten hinweg<sup>213</sup> entwickelt er die Frage, was vom Leben im Angesicht des Todes tatsächlich bleibt – hatte Kierkegaard nicht doch recht, verblasst nicht das ganze Leben gegenüber dem Absoluten? Mit den Romanen gefragt: Sind der Jesuitenpater aus *Galilei in Gefangenschaft* und Werder aus *Stefan Rott* nicht doch im Recht?

Brod antwortet, indem er – wie seine Romanfigur Galilei – einen

208 Vgl. ebd., S. 616–673.

209 Ebd., S. 642.

210 Ebd., S. 463.

211 Niccolini, Gesandter und Freund Galileis, tut diese Erlebnisse zu Galileis Ärger ungehalten als bloße »Schönheitserlebnis[se]« ab (ebd.).

212 Neben der Erfahrung des Zweiten Weltkriegs schwingt hier der Verlust seiner geliebten »Frau« mit, der Brods Glauben an das Gute in der Welt anscheinend zeitweise schwer erschütterte (Brod, *Diesseits und Jenseits*, Bd. 1, S. 298).

213 Ebd., v. a. S. 297–300.

Mittelweg umreißt: Die Welt des Absoluten ergänze die Welt der Kontingenz, anstatt sie zu zerstören, und menschliche Aufgabe ist es, diese »Komplettierung« zu vollbringen.<sup>214</sup> Die endlichen Erfahrungen würden durch die Berührung des Unendlichen zwar gleichsam eingeklammert, aber nicht negiert. Der politische Impetus von Brods Orientierung auf das ›Diesseits‹ ist klar: Gerade nach dem Zweiten Weltkrieg verbiete es die »Menschenpflicht«,<sup>215</sup> von der Welt zu desertieren. Das ›unedle Unglück‹ muss nun dringender als je zuvor beseitigt werden. Solange Kriege Millionen von Menschen das Leben kosten, ist ein Weg der Kierkegaard'schen Diesseits- und Gesellschaftsverneinung nicht gangbar: »Gegen Kierkegaards Unvermischtheit muß also ein partielles Sich-Gemeinmachen mit dem Leben (schon aus Pflicht, um gegen das unedle, unsoziale Verpatztsein der Gesellschaft kämpfen zu können), gegen seinen Radikalismus stets die Balance gestellt werden.«<sup>216</sup> Ein solcher Kompromiss »zwischen Ja und Nein, zwischen Heiß und Kalt« ist nach Brod »gefährlich[] und wenig schön[]«, wenn nicht sogar in der Praxis unmöglich zu leben, aber doch notwendiger Bestandteil der *conditio humana*:<sup>217</sup> »Welches ist aber unsere schwere Aufgabe [...]? Der DSC zu dienen mit ganzem Herzen – und sie dennoch nicht zur lebenszerstörenden Macht anwachsen zu lassen, wozu sie die zweifelloose Tendenz hat.«<sup>218</sup>

Um kurz zusammenzufassen: Die zwei Phasen von Brods Kierkegaard-Rezeption, die diskutiert wurden, koinzidieren mit den beiden Weltkriegen. Brods Philosophie in *Heidentum – Christentum – Judentum* ist optimistischer als in *Diesseits und Jenseits*, was sich beispielhaft an einer Verschiebung im Kierkegaard-Bild zeigt. In *Heidentum – Christentum – Judentum* ist Kierkegaards frühe Philosophie – hergeleitet vor allem aus *Furcht und Zittern* – überaus wichtiger Bezugspunkt, während die spätere, asketische Denkweise rundheraus abgelehnt wird. Dies geschieht innerhalb einer Opposition von Juden- und Christentum, die Ersteres als überlegen etabliert. Brod wirbt leidenschaftlich für einen politischen Aktivismus; jede Form von Defätismus und Nihilismus ist ihm fremd. Literarisch schlägt sich die Idee eines Diesseitswunders im Roman *Stefan Rott* nieder. Während (zumindest der frühe) Kierkegaard aber in den theo-

<sup>214</sup> Ebd., S. 300.

<sup>215</sup> Ebd., S. 308.

<sup>216</sup> Ebd.

<sup>217</sup> Ebd., S. 318.

<sup>218</sup> Ebd., S. 319.

retischen Texten eine Leitfigur ist, fungiert er im Roman nur mehr als Advokat eines schroffen Abgrunds zwischen Gott und Mensch. Die Figur, die sich als eine Art literarisierter Kierkegaard lesen lässt, wird zuletzt demontiert und mit den Übeln der Gesellschaft, namentlich mit dem Ersten Weltkrieg assoziiert.

In *Diesseits und Jenseits* bemüht sich Brod verzweifelt, den Zerstörungen des Zweiten Weltkriegs ein positives Menschenbild entgegenzuhalten. Doch er kämpft gegen eine neue Negativität – so widmet er der Theodizee, die sich in *Heidentum – Christentum – Judentum* gar nicht als Problem stellte, lange Ausführungen, welche gerade durch ihr überspanntes Pathos die Angst bezeugen, die Welt könnte tatsächlich einfach ›böse‹ und gottlos sein.<sup>219</sup> Aus vielen Passagen spricht Brods plötzliches Verständnis für Kierkegaards weltabgewandte Spätphilosophie, die er vorher so leicht abtun konnte. Fundament des Werks bildet die Idee des Verzichts, die in *Galilei in Gefangenschaft* literarisch umgesetzt wird. In vollem Bewusstsein der Nähe einer solchen Lehre zu Gedanken Kierkegaards, die er in *Heidentum – Christentum – Judentum* noch ablehnte, bemüht sich Brod, sein Verständnis des Verzichts gegen Kierkegaard abzugrenzen: Anstatt aus Ablehnung oder sogar Hass auf die Welt zu verzichten, soll der Mensch ihr aus Liebe entsagen. In seinem philosophischen Denken trennt Brod von Kierkegaard damit höchstens eine subtile Akzentuierung. In ihrer impliziten Literarisierung oder poetologischen Funktionalisierung dagegen wird die Kierkegaard'sche Philosophie, die Brod nun nicht einmal mehr in Teilen deutlich ablehnen kann, zunehmend zum Zerrbild. Während Werder in *Stefan Rott* viel Raum gewidmet wird und sein persönliches Drama darauf angelegt ist, die Sympathien des Lesers zu erwecken, ist der Jesuitenpater, der in *Galilei in Gefangenschaft* eine Kierkegaard'sche Philosophie des Sprungs predigt, bloß noch ein bedrohlicher Antagonist Galileis und heimtückischer Bote der Inquisition.

Eine solche Verflachung von Figuren und Konzepten, die im zeitgenössischen Diskurs und in Brods Gesamtwerk mit Kierkegaard assoziiert sind, mag einer ›anxiety of influence‹ von Seiten Brods geschuldet sein, die sich vielleicht mit gutem Grund in den theoretischen Schriften nicht im gleichen Maß niederschlägt. Dort argumentiert Brod differenziert und kann Teile von Kierkegaards Werk als ›jüdisch‹ vereinnahmen und simultan zentrale Konzepte der

219 Die Erörterungen laufen auf Brods eigene ›Lösung‹ der Theodizee auf S. 268–274 in Bd. 2 von *Diesseits und Jenseits* zu.

Spätphilosophie ablehnen, um ein ›jüdisches‹ und damit sein eigenes Denken doch wieder als distinkt von Kierkegaard zu profilieren. In den literarischen Schriften ist ein solches Vorgehen nicht möglich. Die Denker, die statt Kierkegaard als »Stern[e]«<sup>220</sup> am intellektuellen Himmel stehen, entstammen entweder einer vorchristlichen Periode – wie Platon in *Stefan Rott* – oder werden, wie der Protagonist aus *Galilei in Gefangenschaft*, explizit in die Nähe des jüdischen Glaubens gerückt. Für eine solche, bloß positive Literarisierung bot sich Kierkegaard, der zur Entstehungszeit der Romane ja auch ungeweinen Einfluss auf die christliche Theologie ausübte, nicht an. Somit kippt die literarische Rezeption: Kierkegaard und sein Denken werden zu einer Karikatur, wie sie Brod in *Heidentum – Christentum – Judentum* und *Diesseits und Jenseits* noch ausdrücklich kritisiert, als typisch für die Unzulänglichkeiten der zeitgenössischen philosophischen Rezeption.

### 3.2 Exkurs: Brod und Schoeps lesen Kafka und Kierkegaard

Brod propagierte Kierkegaard nicht nur in seinem philosophischen Werk. Er, der ja erst im Dialog mit Kafka ein neues, positives Kierkegaard-Verständnis gewonnen hatte, das in seine jüdische Lektüre mündete, wendete diese Lektüre wiederum auf Kafka selber an. Kierkegaard ist eine zentrale Figur, die es Brod erlaubt, Kafka im Licht einer positiv-jüdischen Religiosität zu lesen. Seine Kierkegaard- und Kafka-Interpretationen überlagern sich folglich. Brod erschreibt sich simultan einen Kierkegaard und einen Kafka, die sich mit seinen eigenen glaubensphilosophischen und ideologischen Positionen vereinen lassen.

In *Diesseits und Jenseits* macht Brod eine rezeptionstheoretische Beobachtung: Der große Erfolg der Kafka'schen Schriften auch in Deutschland habe »einen philosophischen Grund.«<sup>221</sup> Ein nihilistisches Zeitalter habe seine eigenen Ängste in Kafkas Schriften gebannt gefunden. Doch eine solche Lektüre sei falsch. Kafka, der eine »ethisch-religiöse[] Natur« besessen habe,<sup>222</sup> handle nicht wie Heidegger von »Einsamkeit, Tod und Verzweiflung« – vielmehr ent-

220 Brod, *Stefan Rott*, S. 500.

221 Brod, *Diesseits und Jenseits*, Bd. 1, S. 235.

222 Brod, *Franz Kafkas Glauben und Lehre*, S. 19.

puppe er sich als »echter Schüler Kierkegaards«,<sup>223</sup> der nur scheinbar eine pessimistische Gesinnung an den Tag gelegt habe. Wenn sich Kierkegaards Philosophie gemäß Brod in zwei Phasen unterteilen lässt und oftmals zu Unrecht nur der späte, asketische und lebensfeindliche Kierkegaard Beachtung fand, so werde Kafka in den nihilistischen Interpretationen sogar noch mehr entstellt. Den Schriftsteller vereinnahmt Brod *in toto* für eine optimistische Religiosität, die in seiner Rezeption völlig verkannt worden sei. Als Verwalter des Nachlasses wurde Brod zum Pionier der religiösen Kafka-Interpretation, die sich auch in den folgenden Jahrzehnten mit Vorliebe Kierkegaard'scher Begriffe und Konzepte bediente (vgl. auch Kap. 3.3.4).

Ein weiterer früher Interpret Kafkas mit einem Interesse an Kierkegaard stand in intensivem Kontakt mit Brod: der Religionsphilosoph und -historiker Hans-Joachim Schoeps (1909–1980). Schoeps und Brod verband zu Anfang eine intellektuelle Freundschaft, die sich mit den Jahren merklich abkühlte. Schoeps war kurz mit Brod gemeinsam Herausgeber des Kafka-Nachlasses, doch der weltanschauliche Unterschied zwischen dem zunehmend überzeugten Zionisten Brod und dem deutschnationalen, preußisch-militaristischen, der dialektischen Theologie zugeneigten Schoeps stellte die Freundschaft auf eine Zerreißprobe. Der Konflikt kristallisierte sich in ihren konträren Kafka-Lektüren und einem Streit über Kierkegaard, oder genauer über das Verhältnis, in dem Kafka zu Kierkegaard steht.

In den Dreißigern publizierte Schoeps mehrere Essays über die religiöse Bedeutung Kafkas;<sup>224</sup> sie teilen mit Brods Texten den Grundimpetus, Kafkas Literatur als Reflexion über die moderne *conditio judaica* zu verstehen und in ihrer Deutung Visionen einer als ideal stilisierten jüdischen Identität zu entwickeln.<sup>225</sup> Doch Brod

223 Brod, *Diesseits und Jenseits*, Bd. 1, S. 235.

224 Geplant war eine Monographie, in der Schoeps »Kafka von Kierkegaard her [...] verstehen« wollte. Sie erschien nur in Bruchstücken zu seinen Lebzeiten und wurde erst nach seinem Tod auf Basis des (unvollendeten) Manuskripts gedruckt. Vgl. Hans-Joachim Schoeps: *Ja – Nein – und Trotzdem. Erinnerungen, Begegnungen, Erfahrungen*. Mainz: Hase & Koehler, 1974, S. 119–121. Nur einen Essay hat Schoeps später (1951) publiziert: Hans-Joachim Schoeps: *Theologische Motive in der Dichtung Franz Kafkas*. In: *Im Streit um Kafka und das Judentum. Max Brod – Hans-Joachim Schoeps Briefwechsel*. Hg. v. Schoeps, Julius H. 2. Auflage (Deutsch-jüdische Geschichte durch drei Jahrhunderte/Julius H. Schoeps 7). Hildesheim: Olms, 2011, S. 219–239.

225 Vgl. zur Frage der jüdischen Identität bei Brod und Schoeps die Dokumente in *Im Streit um Kafka und das Judentum*; außerdem A. Rubin: *Max Brod and Hans-Joachim Schoeps. Literary Collaborators, Ideological Rivals*. In: *The Leo Baeck Institute Yearbook* (2015), S. 1–20.

und Schoeps argumentieren aus diametral verschiedenen Positionen innerhalb des jüdischen Identitätsdiskurses.<sup>226</sup> Beide sehen in Kafka einen modernen (Anti-)Kierkegaard, verschränken also ihre jeweiligen Kierkegaard- mit ihren Kafka-Deutungen: Während Brod aber Kafka als ›positiven‹, in einer jüdischen Gottesvorstellung geborgenen Kierkegaard darstellt, der dem späten, »schrecklichen, unrechters purifizierten, vereinfachten« Kierkegaard in *In der Strafkolonie* in der Figur des alten Kommandanten ein Denkmal gesetzt habe,<sup>227</sup> macht Schoeps ihn zum ›negativen‹ Kierkegaard einer offenbarungslosen Welt, der den Sprung ins Göttliche nicht mehr zu tun vermöge. Brod verstand Kafkas Literatur bis zu seiner eigenen Auswanderung nach Palästina/Israel zunehmend als Ausdruck einer jüdisch-zionistischen Sensibilität;<sup>228</sup> Schoeps las Kafka als modernen Juden im negativen Sinn,<sup>229</sup> da er nicht mehr im Glauben geborgen sei und eine durch die säkulare Moderne ausgelöste Krise in Worte fasse. Den jüdischen Glauben, der in Kafka also nur noch in seiner Negation greifbar sei, definiert Schoeps in den Begriffen der Theologie der Krise, oder noch genauer in den Begriffen Kierkegaards, die in sie übernommen wurden. Dieses Unterfangen ist nicht nur philosophischer Natur. Wie Brod stilisiert Schoeps, der auf den ersten Blick ›neutraler‹ oder apolitischer als der zionistische Brod wirken

226 In jüngster Zeit widmete sich Julius H. Schoeps den Kafka-Deutungen von Brod und Schoeps und ihrem Zusammenhang mit dem weltanschaulichen Konflikt, allerdings ohne besondere Aufmerksamkeit für die Überschneidungen zwischen ihren Kierkegaard- und Kafka-Deutungen. Julius H. Schoeps: *In der Kritik von Gershom Scholem und Walter Benjamin. Die Edition Beim Bau der chinesischen Mauer und die Kafka-Deutung durch Max Brod und Hans-Joachim Schoeps*. In: Steffen Höhne [et al.] (Hg.): *Max Brod (1884–1968). Die Erfindung des Prager Kreises* (Intellektuelles Prag im 19. und 20. Jahrhundert 9). Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 2016, S. 25–38.

227 Brod, *Diesseits und Jenseits*, Bd. 1, S. 313.

228 Einige Aspekte einer Entwicklung in Brods zionistischer Anverwandlung Kafkas arbeitet Gelber heraus. Besonders interessant ist die Erkenntnis, dass Brod nach seiner eigenen *Alija*, seiner Einwanderung nach Palästina also, sukzessive davon abrückte, Kafka zum – in seiner früheren Terminologie – ›praktischen Zionisten‹ zu stilisieren. Diese Wandlung ging wohl mit Brods neuem Verständnis eines praktischen Zionismus im Land Israel einher, das eine Konzentration auf die geistige Arbeit in der Diaspora ablöste. Mark H. Gelber: *The Image of Kafka in Max Brod's Zauberreich der Liebe and its Zionist Implications*. In: ders. (Hg.): *Kafka, Zionism, and Beyond* (Conditio Judaica 50). Tübingen: M. Niemeyer, 2004, S. 271–282.

229 Rubin hat herausgearbeitet, inwiefern diese Charakterisierung Kafkas der Beschreibung der Krise des modernen Juden gleicht, in die ihn laut Schoeps der Rationalismus des 19. Jahrhunderts geführt habe (Rubin, Brod and Schoeps, S. 10).

könnte, Kafka zum Sprachrohr seiner eigenen philosophischen und politischen Überzeugungen und seiner jüdischen Identitätspolitik.<sup>230</sup> Beide konstruieren simultan einen ›imaginären‹ Kafka und einen ›imaginären‹ Kierkegaard, die jeweils ihren spezifischen politischen und theologischen Zielen dienen. In einem Brief bringt Brod die Differenzen auf den Punkt:

In der Interpretation Kafka [sic] gehen wir doch sehr weit aus einander [sic] [...]. Ich deute ihn eben zionistisch, Sie im entgegengesetzten Sinn. Übereinstimmend halten wir ihn beide für einen großen Dichter und Religiösen: Aber wir geben ihm jeder ein anderes Vorzeichen.<sup>231</sup>

### 3.2.1 Religion als Negation

Schoeps' jüdische Kierkegaard- und Kafka-Lektüre musste für den jüdischen *mainstream* inakzeptabel bleiben. Wenige Personen haben in der Zeit vor und nach dem Zweiten Weltkrieg derart polarisierend gewirkt wie er. Überzeugter deutscher Nationalist, Befürworter der konservativen Revolution und selbsternannter ›Preuße‹, gründete er im Februar 1933 den *Deutschen Vortrupp*, eine *Gefolgschaft deutscher Juden*, die ihre Unterstützung des Nationalsozialismus als neuem deutschen Regime laut proklamierte und suchte, Juden in die Bewegung zu integrieren. Noch unter Hitler suchte Schoeps, jüdische Identität in Deutschland zu denken und den Grund für die Probleme des Zusammenlebens bei den Juden selber zu finden. In diesem Kontext forderte er eine »Beschleunigung der unbedingt notwendigen Trennung von deutschen und undeutschen Juden sowie Erfassung aller deutschbewußten Juden unter einheitlicher autoritärer Führung«. <sup>232</sup> Als wahre Gefahr für die deutsche Nation bezeichnet Schoeps im 1934 im Vortrupp-Verlag publizierten Essay *Wir deutschen Juden* nicht die Juden an sich, sondern die säkularisierten Juden. Die Entwurzelung der modernen Juden ist nach Schoeps nicht in einem Zusammenstoß der jüdischen und der deutschen Identität

<sup>230</sup> Vgl. dazu den exzellenten Artikel von Rubin, Brod and Schoeps.

<sup>231</sup> Brod an Schoeps, Berlin, 23. November 1937; Brod/Schoeps, *Im Streit um Kafka und das Judentum*, S. 84f., hier S. 84.

<sup>232</sup> Hans-Joachim Schoeps: *Der Jude im neuen Deutschland*. In: »Bereit für Deutschland!« *Der Patriotismus deutscher Juden und der Nationalsozialismus*. Berlin: Haude & Spener, 1970, S. 103–115, hier S. 114.

begründet, da diese zwei Facetten auf zwei verschiedenen Ebenen lägen, einer nationalen und einer religiösen Ebene. Vielmehr sei die Heimatlosigkeit der Juden eine spirituelle: Sie fuße auf der Entfremdung vom Glauben überhaupt, der Säkularisierung und Verehrung der Vernunft, die nicht nur, aber auch Juden eigne. Diese sind sogar die Quelle des Übels – wenn Schoeps ausgerechnet radikale, linksgerichtete Intellektuelle nennt, deren Weltbild der Inbegriff einer »entseelende[n], auflösende[n] und abstrakte[n] ›Vernunft‹« sei,<sup>233</sup> reproduziert er offensichtlich eins zu eins die antijüdische Logik, die er eigentlich zu bekämpfen sucht.

In glaubenstheoretischer Hinsicht war es Schoeps' Ziel, die Differenzen zwischen Juden- und Christentum einzuebnen. Er profilierte ein Judentum, das seiner historisch gewachsenen Eigenheiten entbehrte. Die rabbinischen Gesetze verstand Schoeps zum Beispiel als unnötige, spätere Abweichungen vom Kernglaubenssatz der Bibel.<sup>234</sup> Scholem wandte sich schon 1932 in einem offenen Brief an Schoeps gegen dessen »ausdrückliche Ablehnung der Tradition als der wesentlichen Kategorie religiöser Lebenshaltung im Judentum – eine Ablehnung, die auf einen Sprung ins Nirgendwo, biblische Theologie bei Ihnen genannt, hinausläuft«.<sup>235</sup> Schoeps', in Scholems Worten, »Neutralisierung jüdischen Geschichtsbewußtseins«<sup>236</sup> geschah auch im Dienst seines politischen Anliegens: Wenn das Judentum in seinem Kern mit einem »ursprünglich-authentischen« Christentum so gut wie identisch ist, sind Judentum und Deutschtum miteinander zu vereinen. Indem das Judentum seiner historischen Partikularität und Gewachsenheit entledigt wird, können Juden vollwertige Deutsche werden, deren historisches Schicksal das dieser Nation ist, während ihr Judentum eine ahistorische Glaubensfrage bleibt.

Sein Patriotismus, der über weite Strecken auch vor einer expliziten Billigung Hitlers nicht halt machte, sowie sein äußerst scharfer Ton gegenüber Zionisten marginalisierte Schoeps im deutsch-jüdischen Umfeld. Seine Rückkehr nach Deutschland aus dem schwedischen Exil (1946), in dem er mit seiner konservativen und

233 Hans-Joachim Schoeps: *Wir deutschen Juden*. Berlin: Vortrupp Verlag, 1934, S. 29.

234 Hans-Joachim Schoeps: *Zur jüdisch-religiösen Gegenwartsfrage*. In: »Bereit für Deutschland!« Der Patriotismus deutscher Juden und der Nationalsozialismus. Berlin: Haude & Spener, 1970, S. 289–312 (ursprünglich 1938 im Vortrupp Verlag erschienen).

235 Scholem, Offener Brief von Gerhard Scholem, hier S. 2 [242].

236 Ebd.

antidemokratischen Haltung weitgehend isoliert dastand, und die in den nächsten Jahrzehnten zur Schau gestellte Weigerung, sein preußisch-autoritäres Weltbild und seinen Anti-Zionismus zu revidieren, diskreditierten ihn weiter. Auch in Nachkriegsdeutschland fühlte sich Schoeps nur teilweise willkommen. An der Universität Erlangen, wo er ab 1950 ordentlicher Professor war und den Lehrstuhl für Religions- und Geistesgeschichte innehatte, wurde er nie recht heimisch. Korrespondenzen mit Buber und vor allem mit Scholem aus der Vor- und Nachkriegszeit belegen, dass Schoeps' Versuche, eine deutsch-nationale und eine religiös jüdische Identität gemeinsam zu denken und zu leben, ihn zuletzt aus beiden Welten ausschlossen.<sup>237</sup>

Brod und Schoeps lernten sich kennen, als Schoeps für die *Christliche Welt* einen Artikel über Brod schrieb, zu großen Teilen eine Rezension von *Heidentum – Christentum – Judentum*, in dem er behauptete, Brods Vision des Judentums stehe der dialektischen Theologie Karl Barths nahe.<sup>238</sup> Brod lehnte die zur Zeit weithin populäre dialektische Theologie allerdings aufs Schärfste ab, als durch und durch ›unjüdische‹ Lehre der unüberbrückbaren Distanz zwischen Gott und Mensch (es entbehrt nicht der Ironie, dass ja sowohl führende Vertreter der dialektischen Theologie als auch Brod selber sich zur Plausibilisierung ihrer Glaubensphilosophien auf Kierkegaard beriefen, auf einen jeweils sehr unterschiedlich gedeuteten Kierkegaard allerdings). Aus dieser Provokation entspann sich ein angeregter Briefwechsel, in dessen Verlauf Brod und Schoeps über Judentum, Christentum, Zionismus und Kafka sprachen. Im Juni 1929 schickte Schoeps Brod einen Entwurf seines ersten Kafka-Essays, *Die geistige Gestalt Franz Kafkas*, der einige Monate später wiederum in der *Christlichen Welt* publiziert wurde. Schoeps fragte Brod, ob er Kafkas spirituelle Welt richtig verstanden habe. In seiner Erinnerung schickte Brod eine enthusiastische Antwort und schlug gleichzeitig vor, an der Herausgabe des Nachlasses zu kollaborieren.<sup>239</sup> Obwohl Brod über Schoeps' Jugend bei ihrem ersten persönlichen Treffen erstaunt war – Schoeps war gerade 20 Jahre alt und Student der Philosophie –, blieb er bei seinem Angebot; Schoeps sicherte die Publikation des ersten Bandes (*Beim Bau der chinesischen Mauer*.

237 Vgl. Dominique Bourel: *Hans-Joachim Schoeps und seine Gegner*. In: Gideon Botsch [et al.] (Hg.): *Wider den Zeitgeist. Studien zum Leben und Werk von Hans-Joachim Schoeps (1909–1980)* (Haskala 39). Hildesheim: Olms, 2009, S. 139–158.

238 Hans-Joachim Schoeps: *Max Brod*. In: *Christliche Welt* 43 (1929), S. 181–186.

239 Vgl. Schoeps, Ja – Nein – und Trotzdem, S. 117.

*Ungedruckte Erzählungen und Prosa aus dem Nachlaß*, 1931) bei Gustav Kiepenheuer.

Im Nachwort zu diesem Band stellen die beiden Herausgeber einen Konnex zwischen Kafka und Kierkegaard her, wobei sich erste Differenzen in ihrer Auffassung der religiösen Beschaffenheit des Kafka'schen Werks bemerkbar machen. Sie schreiben, dass Kafkas Aphorismen in ihrer Grundtendenz mit Kierkegaard engstens verwandt sind. Die gemeinsame Form entspreche einer ähnlichen Lebenseinstellung, denn beide seien »von aller apriorischen Sicherheit abgeschnittene Wahrheitssucher«, die sich in der »Schwebe der Ungewißheit« halten.<sup>240</sup> Kafka unterscheide sich aber von Kierkegaard durch ein Bewusstsein für die spezifische »Geschichtlichkeit« seiner Existenz.<sup>241</sup> Denn der Mensch, der an die Grenzen seines Daseins getrieben wird, habe, »je nach der geschichtlichen Situation, in der er sich vorfindet, eine stärkere oder schwächere Ahnung davon [...], daß es auch für die tragische Grundkonstellation seines Daseins noch eine Heilsmöglichkeit gibt.«<sup>242</sup> In der Geschichtssituation, in der Kafkas Protagonisten sich befänden – also wahrscheinlich in der post-aufklärerischen Epoche des Judentums oder im Zeitalter einer immer weiter fortschreitenden Säkularisierung –, sei die Suche nach dem Glauben »noch um einige Grade schwerer und verzweifelter« als die der Protagonisten Kierkegaards.<sup>243</sup> Kafka wird damit zu einer Art neuem, aber tragischerem Kierkegaard, der dessen Problemstellungen aktualisiert und zuspitzt.

Es ist davon auszugehen, dass primär Schoeps das Nachwort verfasste, da bemerkt wird, Brod habe seine »in einigen Punkten von der hier skizzierten [...] abweichende Auffassung« von Kafkas Werk an anderer Stelle dargelegt<sup>244</sup> und da die Passagen über Kafkas religiöse Verfassung bis in die Wortwahl zentrale Ideen von Schoeps' Kafka-Essays vorwegnehmen. Noch operieren Brod und Schoeps allerdings mit dem Schein der Übereinstimmung, wenn sie als Grundelement von Kafkas Gesamtwerk eine »negative[] Aktualisierung des jüdischen Offenbarungsverständnisses« ausmachen.<sup>245</sup>

240 Max Brod/Hans-Joachim Schoeps: *Nachwort*. In: *Beim Bau der chinesischen Mauer. Ungedruckte Erzählungen und Prosa aus dem Nachlaß*. Berlin: Gustav Kiepenheuer, 1931, S. 250–266, hier S. 245.

241 Ebd., S. 254f.

242 Ebd.

243 Ebd., S. 255.

244 Ebd., S. 258.

245 Ebd., S. 258; ohne Hervorhebung im Original.

Tatsächlich divergiert Brods Kafka-Deutung stark von einer solchen »negativen« Auffassung des Judentums. Wie zitiert wird er viele Jahre später die rezeptionsgeschichtliche Macht einer solchen Auslegung Kafkas voll anerkennen, ihr aber als eine der »Fehldeutungen«,<sup>246</sup> gegen die er »eine richtige Deutung Kafkas« anstrebte,<sup>247</sup> dezidiert widersprechen.

Ein Blick ins Gesamtwerk verdeutlicht, wie Schoeps' Formulierung einer negativen Aktualisierung des jüdischen Offenbarungsverständnisses zu verstehen sein könnte. Schoeps' religionsphilosophische Prämissen, von denen er zeit seines Lebens nicht abrückte, entspringen seiner, in seinen eigenen Worten, »protestantischen Denkstruktur«. <sup>248</sup> Sein Bestreben ist es, das Judentum zu seinem »biblischen« Ursprung zurückzubringen, was heißen soll: es näher an den Protestantismus und die dialektische Theologie zu rücken. Er bezieht sich in diesem Anliegen immer wieder auf Kierkegaard und Barth, der ja auch selber Kierkegaard rezipierte und schon in der zweiten Auflage von *Der Römerbrief* (1922) auf ihn verwies. Nicht nur Schoeps' idealisierte Vision eines »biblischen« Judentums lehnt sich an Kierkegaard an; seine Kritik der eigenen Gegenwart schöpft aus dem gleichen Ideenfundus. Das Problem des glaubenslosen Juden, wie Kafka einer sein soll, fasst Schoeps etwa als Angst vor dem entschwundenen Gesetz, was deutlich an Kierkegaards *Der Begriff Angst* erinnert, wo die Angst als Angst vor dem »Nichts«<sup>249</sup> und Angst vor der eigenen Freiheit begriffen wird:

Wenn nun der Jude seinen Glauben verliert und dennoch sich seiner Heillosigkeit nicht zu begeben vermag, gerät er in die Angst. An die Stelle des Gesetzes, das einstmals die Macht hatte, die Lebensschuld zu offenbaren und damit den Weg zur Heilssituation der Gottesfurcht zu bahnen, tritt die Angst – scheinbar vor dem Nichts – in Wahrheit vor dem entschwundenen Etwas.<sup>250</sup>

Mit Kierkegaard gilt Schoeps' Hauptinteresse dem persönlichen Verhältnis des Einzelnen zum Absoluten, ein Glaubensverhältnis, das er unter dem Begriff des Paradoxen fasst und das sich als »Inkommen-

<sup>246</sup> Brod, Franz Kafkas Glauben und Lehre, S. 111.

<sup>247</sup> Ebd., S. 7.

<sup>248</sup> Schoeps, »Bereit für Deutschland!«, S. 33.

<sup>249</sup> Vgl. z. B. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 100f.

<sup>250</sup> Hans-Joachim Schoeps: *Der vergessene Gott. Franz Kafka und die tragische Position des modernen Juden*. Berlin: Landtverlag, 2006, S. 50f.

surabilitätserfahrung« äußert.<sup>251</sup> Schoeps las Kierkegaard in durchaus ähnlicher Weise wie etwa Buber, der ebenfalls Kierkegaards Verständnis des Einzelnen mit dem Judentum zusammen dachte. Doch Schoeps' Auffassung des Judentums als Religion des Individuums und seiner Beziehung zu Gott wurde beispielsweise von Scholem als unzulängliche »kirkegaardisch[e] [sic]«<sup>252</sup> »Christianisierung« betrachtet. Solch scharfe Kritik ist natürlich einerseits und vor allem Schoeps' weithin bekannter politischer Positionierung als nationalistischer Preuße und Anti-Zionist geschuldet. Als Konsequenz dieser Positionierung wendete Schoeps andererseits keine Strategien an, um Kierkegaard zu »judaisieren«: Im Gegenteil, erstrebenswert war ihm ja eine Anpassung des Judentums an die protestantische Theologie, womit viele Elemente aus Kierkegaards Denken ohne Distanzierungsverfahren übernommen werden konnten. In einem Diskurs, in dem viele Juden eine positiv-distinkte Identität herauszubilden suchten, war eine solche Hybridisierung nur unter ganz bestimmten Vorzeichen akzeptabel.<sup>253</sup>

### 3.2.2 Das doppelte *Schloss*

Schon von allem Anfang an ist Schoeps' Interesse an Kafka untrennbar mit der Faszination für Kierkegaard verbunden. So schreibt er in einem Brief an Brod aus dem Jahr 1929, dass »[a]lle die, denen [...] die Gestalt Kierkegaards etwas bedeutet, [...] an ihrem Zeitgenossen Kafka nicht vorübergehen«<sup>254</sup> dürfen und bittet schon im nächsten Schreiben um »die Ausführungen Kafkas über Abraham nach der Kierkegaardschen Darstellung«<sup>255</sup> – es wird wohl die Rede von den Kierkegaard-Variationen sein, die sich in den nachgelassenen Schriften und einem Brief an Robert Klopstock (1899–1972) finden (vgl. Kap. 3.3.2). Kafka dient Schoeps in der Korrespondenz und in seinen Publikationen als Beispiel für ein Judentum, das seiner

251 »Sie werden diese Inkommensurabilitätserfahrung von Kierkegaard her kennen«. Schoeps an Brod, 22. März 1931; Schoeps/Brod, Im Streit um Kafka und das Judentum, S. 49–55, hier S. 50.

252 Scholem, Offener Brief, hier S. 3 [243].

253 Siehe für eine Abgrenzung des bewunderten Rosenzweigs, »obwohl ebenfalls sichtlich von christlichen Auseinandersetzungen herkommend«, von Schoeps: ebd.

254 Schoeps an Brod, 13. August 1929; Brod/Schoeps, Im Streit um Kafka und das Judentum, S. 36–38, hier S. 36.

255 Schoeps an Brod, 19. August 1929; ebd., S. 38f.

Partikularität entkleidet ist. Seine jüdische Abstammung sei ihm nur »Impuls«; »in seinem personalen Sein und seiner religiösen Existenz fällt er ganz aus dem Rahmen konfessioneller Unterscheidungen heraus und nimmt eine vollkommen isolierte, aber im höchsten Sinn religiöse Position ein, die [...] grundsätzlich zu allen Zeiten möglich zu sein scheint.«<sup>256</sup> Auch Kierkegaard unterwirft Schoeps einer solchen Deutung, die sich auf vermeintliche menschliche Universalien stützt und damit die kulturelle und historische Gewachsenheit des eigenen Diskurses ausblendet. Kierkegaards Wichtigkeit liege gerade nicht in seiner spezifisch religiösen Ausrichtung, nicht »so sehr darin, daß er als gläubiger Christ argumentiert«.<sup>257</sup> Vielmehr habe er in seinen Schilderungen der existenziellen Krise, der Angst und der Verzweiflung die gesamte moderne Existenzphilosophie, von Jaspers bis Heidegger, vorweggenommen. Darin gleiche er aufs Haar Kafka – Kierkegaard und Kafka beschreibt Schoeps in den Texten, die ihnen gewidmet sind, in einem Atemzug als Menschen an der Grenze und Chronisten der menschlichen Grenzsituation.<sup>258</sup>

Kafkas Hauptthema ist nach Schoeps der unendliche qualitative Unterschied zwischen Gott und Mensch, der den Menschen zur Verzweiflung treibt. In Kafka manifestiere sich das Göttliche als völlig unverständliche Autorität. Der einzige Weg zur göttlichen Gnade sei der bedingungslose Glaube, wie er auch in Kierkegaards *Furcht und Zittern* umrissen wird. Dies untermauert Schoeps mittels einer allegorischen Interpretation des *Schlusses*, das er scheinbar mühelos als Manifestation des Göttlichen liest. Auch wenn die Handlung des Romanfragments den Eindruck vermittele, K. sei Opfer bürokratischer Verwirrungen, sieht Schoeps den grundlegenden Fehler in K.'s eigenem Verhalten: Durch sein Insistieren auf seinen Rechten verkörpere er die Blindheit des modernen, glaubenslosen Menschen, der sich der Illusion hingebende, das Absolute und sein Verhältnis zu ihm rational verstehen zu können. Doch der Abgrund, der zwischen Dorf und Schloss, zwischen Mensch und Gott liegt, kann nicht überwunden werden – gegen das Schloss ist K. immer im Unrecht, weswegen

256 Z.B. Hans-Joachim Schoeps: *Die geistige Gestalt Franz Kafkas*. In: *Im Streit um Kafka und das Judentum: Max Brod – Hans-Joachim Schoeps Briefwechsel*. Hg. v. Julius H. Schoeps. 2. Auflage (Deutsch-jüdische Geschichte durch drei Jahrhunderte/Julius H. Schoeps 7). Hildesheim: Olms, 2011, S. 159–176, hier S. 160.

257 Vgl. Hans-Joachim Schoeps: *Was ist der Mensch? Die Antwort Sören Kierkegaards*. In: *Universitas* 15 (1960), S. 185–192, hier S. 187.

258 Vgl. zu Kierkegaard z.B. ebd.; zu Kafka z.B. Schoeps, *Der vergessene Gott*, S. 18.

alle »Rechtsansprüche«,<sup>259</sup> die er glaubt zu haben, absurd sind. Den wahren Glauben verkörpern gemäß Schoeps die Bewohner des Dorfes – eine »sakrale Gemeinde« –, die sich der göttlichen Autorität zum größten Teil bescheiden hingeben und somit zum Absoluten in einer »Gnadenbeziehung« stehen.<sup>260</sup> K.'s auf menschlichem Territorium geführter Kampf um Anerkennung durch das Schloss dagegen muss scheitern, da nur Gott selber K. durch das Geschenk seiner Gnade retten könnte. Dies geschieht aber nicht. Der »qualitative Unterschied von Zeit und Ewigkeit« wird nicht durch ein »Eingreifen der göttlichen Gnade« mediiert, weswegen Kafka eben als besonders tragischer neuer Kierkegaard in einer verzweifelten Welt zu lesen ist:

[D]ie Inkommensurabilität bleibt bestehen, und die Ferne des Menschen zu Gott wird durch keinerlei Gnadenbezeugung aufgehoben. Es handelt sich bei Kafka – trotz aller außerordentlichen Typusverwandtschaft zu Kierkegaard [...] – um eine gegenüber diesem grundsätzlich andere Position, um die [...] im eigentlichen Sinn *tragische Position*. Nämlich für das Bewußtsein bzw. Unterbewußtsein Kafkas hat vielmehr eine Verbindung zwischen Himmel und Erde als Offenbarung real bestanden; aber im Verlauf der menschlichen Geschichte ist sie abgebrochen. Das als Offenbarung gegebene Gesetz Gottes [...] ist gelöst; die Welt [...] ist aus dem Gesetz herausgetreten und die Welt der Wirrniss, des Sinnlosen und der Verzweiflung anheimgefallen [sic].<sup>261</sup>

Das *Schloss*-Fragment wurde auch für Brod zu einem Text, an dem sich das Verhältnis Kafka – Kierkegaard perspektivieren lässt. Einerseits verstand Brod das späte Romanfragment als durch und durch jüdische, partikuläre Problemstellung. Für Brod sind K.'s Schwierigkeiten im Dorf die Schwierigkeiten der Juden in der Diaspora, die sich nicht in die örtlichen Gemeinschaften integrieren können; der Protagonist sei der »Jude[], der sich in einer fremden Umgebung einwurzeln möchte, der aus allen Kräften seiner Seele danach strebt, den Fremden sich anzunähern, gänzlich ihresgleichen zu werden, – und dem diese Verschmelzung doch nicht gelingt«. <sup>262</sup> Das Dorf ist Brod somit nicht ideale Glaubensgemeinschaft. Es begegne K. mit der »Ablehnung«,

259 Schoeps, *Der vergessene Gott*, S. 135.

260 Ebd.

261 Die Herausgeber merken an, dass wahrscheinlich »der Welt der Wirrniss« gemeint ist. Ebd., S. 17; Hervorhebungen im Original.

262 Max Brod: *Franz Kafka. Eine Biographie*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1954, S. 228.

mit welcher die Völker den Juden klarmachen, dass sie »durchaus unwillkommen« sind.<sup>263</sup> Diesen sozusagen anti-assimilatorischen Aspekt vereindeutigte Brod in seiner Dramatisierung des *Schlusses*. Zahlreiche Szenen, in denen K.s Fremdheit thematisiert wird, fügte Brod Kafkas Text hinzu: »Fremd! Jeder ist erst einmal fremd, bevor er sich irgendwo einlebt und einwurzelt«,<sup>264</sup> ruft Brods Josef K. aus, der im Dorf endlich »Boden« unter seinen Füßen spürt.<sup>265</sup> »Eine Heimat! Wenigstens vorübergehend, für eine gewisse Zeitspanne«<sup>266</sup> sucht K., der immer mehr an Ahasver erinnert und Barnabas anfleht:

Mit dir komme ich [...] dorthin, wo ich endlich sein möchte, – nach Hause, nach Hause. Halte mich fest. Es ist dunkel um mich. Gestatte, daß ich mich an dir festklammere. Ich sehe gar nichts. Wenn ich falle, schleppe mich weiter, nur laß mich nicht los. Wenns nötig wird, schleife mich in die Heimat. Der Weg muß doch einmal ein Ende haben. Hilf mir, schleife mich, schleife mich nach Hause.<sup>267</sup>

Doch die Dorfbewohner »unterstr[e]ichen« immerzu, wie »fremd« K. ist, verlangen eine Eintragung ins »Fremdenbuch«,<sup>268</sup> benehmen sich »nicht gastfreundlich«, sondern »[k]alt und abweisend«:<sup>269</sup> »Sie sind nicht aus dem Schloss, Sie sind nicht aus dem Dorf, Sie sind nichts. Leider aber sind Sie doch etwas, ein Fremder«. <sup>270</sup> In den interpretativen Texten Brods verspricht aus diesem Dilemma natürlich nur der Zionismus einen Ausweg.<sup>271</sup>

263 Ebd., S. 229.

264 Max Brod: *Das Schloss. Schauspiel in zwei Akten (9 Bildern). Nach Franz Kafkas gleichnamigen Roman*. Frankfurt a.M.: Fischer, [1953], S. 12.

265 Ebd., S. 13.

266 Ebd.

267 Ebd., S. 33.

268 Ebd., S. 15.

269 Ebd., S. 18.

270 Ebd., S. 57.

271 Dass K. nur gerettet werden könnte, wenn er nach Palästina übersiedelt, sagte Brod erst viel später und nach seiner eigenen Emigration deutlich. Vor der Flucht vor den Nazis betrachtete der »jüdische Dichter deutscher Zunge« (in Brods eigenen Worten) scheinbar das Judentum in der Diaspora als untrennbar mit dem Zentrum Israel verbunden und hegte, trotz späterer gegenteiliger Behauptungen, keine konkreten Pläne, zu emigrieren. Vgl. zur Rettung des »zersplitterte[n], assimilierte[n]« K. durch das »Schloß« der »Heimat« Max Brod: *Humanistischer Zionismus im Werk Kafkas*. In: Manfred Schösser (Hg.): *Auf gespaltenem Pfad. Zum 90. Geburtstag von Margarete Susman*. Darmstadt: Erato-Press, 1964, S. 278–281, hier S. 281.

Andererseits und eigentlich konträr dazu arbeitete Brod eine allgemeine religionstheoretische Deutung des *Schlusses* aus, und zwar mit Vorliebe<sup>272</sup> anhand der ›Sortini-Episode‹, die er bezeichnenderweise nach dem männlichen Akteur und nicht nach der eigentlich agierenden weiblichen Figur benennt. Um die Binnenerzählung kurz zusammenzufassen: Amalia erhält von Sortini einen Brief aus dem Schloss, in dem ihr befohlen wird, ihm sexuell zu Diensten zu sein. Nach Brods allegorischer Auslegung aus *Diesseits und Jenseits* ist Sortini nun ganz selbstverständlich »mit dem ›Absoluten‹ identisch«, »Symbol« desselben, da das Schloss überhaupt »mit dem ›Absoluten‹ identisch« ist.<sup>273</sup> Er ist also »Gott« und genauer »[d]ieselbe Gott, der dem Abraham zumutet, sein einziges Kind zu schlachten«,<sup>274</sup> ihm also ein ethisches Opfer zu bringen. »[S]cheinbar« gehe Kafka nun in seiner Version der Abraham-Geschichte oder der Kollision des Ethischen mit dem Religiösen weiter als Kierkegaard, da er nichts von einem glücklichen Ausgang zu berichten wisse. Amalia als Abraham-Figur wird verachtet, obwohl sie, menschlich gesprochen, das »Richtige« getan habe.<sup>275</sup> Doch Brod relativiert die Unerbittlichkeit Kafkas und eskamotiert gleichsam die Widersprüche, die im Text so sorgfältig konstruiert werden, so wie die lächerliche Dimension, die allen Vertretern und Institutionen der Macht in Kafkas Werk eignet. Sein Schlüsselbegriff in *Diesseits und Jenseits* ist Kafkas »Undeutlichkeit«:

Denn jene von Kafka ins Spiel gebrachte »Undeutlichkeit« läßt es dahingestellt, ob wir Menschen überhaupt in einer richtigen Verbindung mit dem »Schloß«, dem Absoluten stehen, ob wir nicht von Vorstadien des Absoluten, die wir mißverstehen, getäuscht werden (manches lächerliche Detail im Schloß deutet darauf hin) – mit anderen Worten: ob wir je eine echte DSC erleben. Das ist vielleicht noch ärger, noch schwerer für uns, als wenn uns die DSC so schreckenerregend antritt wie bei Kierkegaard.<sup>276</sup>

272 Vgl. z. B. auch Max Brod: *Nachwort*. In: *Das Schloss*. New York: Schocken, 1946, S. 526–538, hier S. 534.

273 Brod, *Diesseits und Jenseits*, Bd. 1, S. 237.

274 Ebd., S. 236.

275 Ebd., S. 238.

276 Ebd. Diese ›negative‹ Deutungsmöglichkeit Kafkas, als erbarmungsloserer Kierkegaard, besprachen Brod und Schoeps anscheinend schon bei ihrem ersten Treffen. Hans-Joachim Schoeps: *Protokoll der Begegnung mit Max Brod in Marienbad am 12. August 1929*. In: *Im Streit um Kafka und das Judentum. Max Brod – Hans-Joachim Schoeps Briefwechsel*. Hg. v. Schoeps, Julius H. 2.

Auch in dieser Passage erscheint Kafka zuerst als besonders radikaler, pessimistischer Kierkegaard – ähnlich wie bei Schoeps. Doch diese trostlose Lektüre nimmt Brod sogleich über einen Verweis auf sein privilegiertes Wissen über *Franz Kafkas Glauben und Lehre* (1948) zurück. Denn hinter Kafkas »Undeutlichkeit«, und hier verlässt Brod vollends die Domäne philologisch abgesicherter Beobachtung, stehe die feste Überzeugung, dass das Absolute (die DSC) für den Menschen erfahrbar sei. Die »unüberwindlich scheinenden Hindernisse«, die sich dem Überbringer der kaiserlichen Botschaft entgegenstellen, können aus dem Weg geräumt werden, solange der Mensch nur bereit ist, die Botschaft zu empfangen, also wie Kafkas »Du« aus *Eine kaiserliche Botschaft* abends am Fenster sitzt und sie sich erträumt.<sup>277</sup>

Solch willige Menschen sind in der Dramatisierung des *Schlusses* Josef K. und die Mitglieder von Amalias Familie. Brod versteht das Stück mit einer optimistischen Wendung: Amalias Bruder Barnabas wird »zum wirklichen Amtsdienner ernannt«,<sup>278</sup> was darauf hindeutet, dass die Familie doch noch durch einen Gnadenakt des Schlosses rehabilitiert wurde (wobei eine männliche Figur diese Gnade erfährt, während eine weibliche Figur ja Subjekt des tragischen Aufstands war). Auch K.s Fall wendet sich zum Guten, doch es ist zu spät. Brod bezieht eine mit einer klaren »Botschaft« versehene Version der Türhüter-Parabel aus dem *Process*-Fragment ins dramatische Geschehen mit ein – diese drehe sich nämlich um das »offene[] Tor zum richtigen Leben [...], wie man es führen sollte«. <sup>279</sup> K. stirbt im Stück vor Erschöpfung, scheitert also an dieser Aufgabe. Doch zuletzt wird ihm ein »Wohnrecht« im Dorf zugestanden, wie Barnabas am Ergebnis verkündet:

Es wurde [...] im Schloß oben soeben die Entscheidung in seiner Sache gefällt. Ein Wohnrecht bei uns – so wurde festgestellt – ein richtiges Wohnrecht hat er allerdings nicht. Das ging aus allen

Auflage (Deutsch-jüdische Geschichte durch drei Jahrhunderte/Julius H. Schoeps 7). Hildesheim: Olms, 2011, S. 155–158, hier S. 155.

<sup>277</sup> Brod, *Diesseits und Jenseits*, Bd. 1, S. 238. Sogar das *Process*-Fragment liest Brod höchst optimistisch, ohne dass sein Gedankengang am literarischen Text wirklich nachvollziehbar wäre: »K.s Unermüdlichkeit und die Undeutlichkeit Gottes bilden eben in Kafkas Sinn Korrelate, die zumindest die Entscheidung in Schweben halten, wenn sie nicht etwa gar die Waagschale letztlich zu K.s Gunsten neigen.« Brod, *Diesseits und Jenseits*, Bd. 1, S. 239.

<sup>278</sup> Brod, *Das Schloss*. Schauspiel in zwei Akten, S. 161.

<sup>279</sup> Ebd., S. 155.

Akten zweifelsfrei hervor. Aber das Wohnrecht wird ihm nun, da seine Bewerbung so langdauernd, eifrig und fehlerlos war, gnadenweise geschenkt und amtlich zugestanden.<sup>280</sup>

In der letzten Szene der Dramatisierung kollidieren damit auch Brods zwei eigentlich unvereinbare *Schloss*-Auslegungen, welche die Adaptation beide tief geprägt haben. Durch das endlich erhaltene »Wohnrecht« wird K.s Schicksal wiederum paradigmatisch für den Fremden oder den Juden, der an der Suche nach einer »Heimat« zerbricht. Doch die endlich waltende Gnade entstammt nicht einer solchen, einer sozialen oder politischen Bedeutungsdimension von Schloss und Dorf. Wird das Schloss jedoch als das Absolute gelesen, müsste gemäß Brods eigener Logik ja gerade der Jude in einer privilegierten Beziehung zu ihm stehen, anstatt sich verzweifelt um die Hilfe der zumeist unnahbaren Dorfbewohner zu bemühen und erst nach seinem Tod Gerechtigkeit zu erlangen. Diese Widersprüche sind irreduzibel.

Im Begriff der Undeutlichkeit, an dem das halb tragische, halb glückliche Ende der Dramatisierung orientiert scheint, manifestieren sich Brods eigene Unsicherheit und die Widerstände, die Kafkas Texte jeder simpel allegorischen Deutung entgegenstellen. Brod schwankt spürbar zwischen einer rein positiven glaubentheoretischen Auslegung und der Anerkennung des verstörenden Potenzials der Kafka'schen Texte. In seiner Kafka-Biographie (1954) stehen beide Tendenzen nebeneinander: Kafka sehe zwischen Gott und Mensch – im Gegensatz zu »Kierkegaard« und zur »Theologie der Krise«, deren Anhänger Schoeps ja war – »nicht Heteronomie, sondern nur Undeutlichkeit, eine allerdings fast trostlose Komplikation durch bürokratisch sich einschiebende, immer wieder das Gute verhindernde Zwischeninstanzen voll Tücke und Gift«. <sup>281</sup> Gleichzeitig werden diese »Zwischeninstanzen« aber diskreditiert. Während Brod in *Diesseits und Jenseits* zumindest in Betracht zieht, dass der Mensch in keiner (richtigen) Verbindung mit dem Absoluten steht oder höchstens Vorstadien desselben erkennt, argumentiert er in der Biographie anders. Immer mehr wird Kafka für den nun schon länger in Israel/Palästina ansässigen Brod zu einem eindeutig positiven Prediger der Religion. Wenn die »Welt der Vollkommenheit« den Protagonisten Kafkas »scheußlich« erscheint, dann »urteilt« der Mensch

<sup>280</sup> Ebd., S. 162.

<sup>281</sup> Brod, Franz Kafka, S. 224f.

»eben unrichtig«. <sup>282</sup> Hier entledigt sich Brod kurz sogar des Begriffs der Undeutlichkeit als möglicherweise objektiv gegebene Kraft, die zwischen Mensch und Gott wirkt. An ihre Stelle tritt die simple Beschränktheit des Menschen, der das Absolute nicht zu fassen vermag.

Die Stilisierung Kafkas zum Propheten untermauert Brod in *Franz Kafkas Glauben und Lehre* mittels einer Überlegung zur Werkgeschichte, die auf den ersten Blick wiederum eine »negative« Deutung Kafkas zu nobilitieren scheint und nicht allzu weit von Schoeps' Überlegungen zur »negativen Aktualisierung des jüdischen Offenbarungsverständnisses« entfernt ist. Brod unterscheidet trennscharf zwischen zwei Bereichen des Kafka'schen Werks: den Aphorismen und den erzählenden Schriften. Die Schriften seien die Domäne des »irrenden Menschen«, der den Bezug zum Glauben fast verloren habe und daran verzweifelt; <sup>283</sup> die Aphorismen dagegen legten Zeugnis des »Unzerstörbaren« im Menschen ab und seien von einem Autor verfasst, der »zu dem metaphysischen Kern der Welt ein positives gläubiges Verhältnis« gehabt habe. <sup>284</sup> Obwohl auch dieser positive Kafka – wie Kierkegaard – um seinen Glauben »unter tausend Anfechtungen« gerungen habe, sei er, als »religiöser Held vom Rang eines Propheten«, »des Himmels, des Transzendenten im Wesentlichen gewiß«. <sup>285</sup>

Die beiden Tendenzen, die sich in seltenen Fällen mischen könnten, stehen in Brods Erörterungen nicht auf einer Ebene. Er interpretiert das erzählerische Werk stets aus der Perspektive der Aphorismen, die er im Sinn Kierkegaards als »erbauliche Schriften« oder »positive[s] Wort« liest; sie enthalten die »strenge Aufforderung, das persönliche Leben jedes Einzelnen zu ändern«. <sup>286</sup> Zu diesem Zweck postuliert Brod, dass Kafkas »letzte[] Lebensjahre (etwa von 1917 angefangen) die weltanschaulich entscheidenden waren«. <sup>287</sup> Sie ließen ihn vollends zum »Erneuerer der altjüdischen Religiosität« werden,

die den ganzen Menschen, die sittliche Tat und Entscheidung des einzelnen im geheimsten seiner Seele verlangt. Durch tausend quälende Zweifel hindurch und den ungünstigen Bedingungen seiner

<sup>282</sup> Ebd., S. 224.

<sup>283</sup> Brod, *Franz Kafkas Glauben und Lehre*, S. 7.

<sup>284</sup> Ebd.

<sup>285</sup> Ebd.

<sup>286</sup> Ebd., S. 8.

<sup>287</sup> Ebd., S. 15.

Physis entgegen strebte er nach einem religiösen Einsatz seines ganzen Ich.<sup>288</sup>

Dieser »religiöse[] Einsatz seines ganzen Ich« charakterisiere die Liebesbeziehung zu Dora Diamant, die Kafkas letzte Lebensjahre entscheidend prägte. Gerade in seiner Einstellung zur Ehe manifestiert sich gemäß Brod der Kontrast zu Kierkegaard. Kafka habe Brods Ansicht geteilt, dass ein Leben in der ethischen Dimension durch Gott gesegnet sein könne. Der Schriftsteller strebte »durchaus nicht einem Paradox, einem prinzipiell unerfüllbaren Ideal nach[] – anders als Kierkegaard, anders auch als die ›Theologie der Krise‹«, die Brod also wiederum explizit als Kontrastfolie nennt. Stattdessen habe er »etwa auf der Linie Martin Bubers« gelegen, »der in Abwehr Kierkegaards, des prinzipiell Einsamen«<sup>289</sup> die Ehe pries. Gegen Schoeps' Kierkegaard und den Kierkegaard der Theologie der Krise muss also ein anderer, jüdischer Kierkegaard-Leser mobilisiert werden.

Das Verhältnis zwischen Brod und Schoeps verschlechterte sich zusehends. Mit der Zeit traten die lebensanschaulichen, politischen und religiösen Differenzen, die der Meinungsverschiedenheit über Kafkas religiöse Disposition zugrunde liegen, immer klarer zutage. Der Briefwechsel bietet hierzu reichhaltiges Anschauungsmaterial: Schoeps konstatiert beispielsweise 1932, er werde Brods Zionismus nie verstehen können,<sup>290</sup> um ein Jahr später und nach einer öffentlichen Kritik Brods an Schoeps' Haltung zu bemerken, dass es nun endgültig »keine Verständigungsmöglichkeiten« zwischen ihnen mehr gäbe.<sup>291</sup> Der zweite geplante Kafka-Band ließ sich bei Kiepenheuer schon aufgrund der politischen Lage in Deutschland nach 1933 nicht realisieren, wozu die zwischen Brod und Schoeps »eingetretene[] Entfremdung« noch das ihre beitrug.<sup>292</sup> Brod teilt Schoeps am 7. Juni 1934 mit, dass er eine neue Kafka-Gesamtausgabe bei Schocken plane, bei der er nicht mehr mit Schoeps zusammenarbeiten werde; neben der räumlichen Distanz (»denn ich komme nicht nach Deutschland und Sie werden wohl auch kaum hierher kommen«) bemerkt Brod,

288 Ebd., S. 114.

289 Brod, Franz Kafka, S. 241; vgl. zur Hochschätzung der Ehe, die Kafka von Kierkegaard unterscheidet, auch Brod, Franz Kafkas Glauben und Lehre, S. 43.

290 Schoeps an Brod, 5. August 1932; Brod/Schoeps, Im Streit um Kafka und das Judentum, S. 73–75, hier S. 73f.

291 Schoeps an Brod, 23. Juli 1933; ebd., S. 80.

292 Schoeps an Brod, 25. Mai 1934; ebd., S. 81f., hier S. 81.

dass ihre »Differenz in der Auffassung des Judentums« sich als »so grundlegend erwiesen« habe, »daß eine gemeinsame Arbeit sich von selbst ausschließt«. <sup>293</sup> Man könnte hier hinzufügen, dass mit dieser Differenz ein völlig konträres Kierkegaard- und Kafka-Bild einhergeht. Beide kommen bei Brod und Schoeps für bestimmte Lebensauffassungen und ideologische Stoßrichtungen zu stehen; ihr Werk wird glaubensphilosophischen und politischen Deutungen unterworfen. Brods zweigesichtiger Kierkegaard, erhaben ›jüdisch‹ in seiner Früh- und Reifephase, erschreckend ›christlich‹ in seiner Spätphase, steht Schoeps' christlichem Theologen des einsamen Einzelnen gegenüber, Brods positiv glaubender Kafka steht unvermittelt neben dem tragischen Kafka eines negativen Offenbarungsverhältnisses. Erst in den Nachkriegsjahren stehen Brod und Schoeps wieder in relativ freundlicher Korrespondenz. <sup>294</sup>

### 3.3 Franz Kafka: Kierkegaards Typologien der Verzweiflung

#### 3.3.1 Kafkas Kierkegaard-Rezeption

Die Eckdaten von Kafkas Kierkegaard-Rezeption sind leidlich bekannt. <sup>295</sup> Kafkas erste oder zumindest erste intensive Kierkegaard-Lektüre fand im Herbst 1913 statt. Die älteste explizite Äußerung über den Philosophen findet sich in einem Tagebucheintrag vom 21. August 1913. Kafka schreibt, dass Kierkegaards »Fall« seinem eigenen »sehr ähnlich« sei und Kierkegaard ihn in seinem Lebensentwurf wie ein »Freund« »bestätig[e]«. <sup>296</sup> Diese oft zitierte Erkenntnis

293 Brod an Schoeps, 7. Juni 1934; ebd., S. 82f.

294 Ebd., S. 109–134; vgl. dagegen die wenig versöhnliche Bemerkung in Schoeps' Autobiographie: Schoeps, Ja – Nein – und Trotzdem, S. 119.

295 Zuletzt aufgearbeitet wurden sie bei Wiebe, Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard, S. 329–346. Einzelne der folgenden Argumente sind publiziert in: Joanna Nowotny: *Ein »Prozess« der Selbstwerdung. Kafkas verdeckt-literarische Kierkegaard-Rezeption*. In: *German Quarterly* 90.1 (Winter 2017), S. 1–18.

296 Wenn nicht anders angegeben, beziehen sich alle Kafka-Verweise auf die Ausgabe: Franz Kafka: *Schriften. Tagebücher. Kritische Ausgabe*. Hg. von Jürgen Born [et al.]. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 2002; hier: *Tagebücher*, S. 578. Dass Kafkas Kierkegaard-Lektüre von einer starken persönlichen Note durchdrungen war und Kafka sich ›seinen‹ Kierkegaard als Person konstruierte, als »Freund« eben, betont Anz. Thomas Anz: *Identifikation und Abscheu. Kafka liest Kierkegaard*. In: Manfred Engel (Hg.): *Franz*

kam Kafka bei der Lektüre des 1905 erschienenen *Buchs des Richters*, das einen thematisch gegliederten Auszug aus Kierkegaards Tagebüchern, einige Lebensdokumente sowie einen knappen Kommentar des Herausgebers enthält.

Kafka las Kierkegaard also zuerst durch die Linse autobiographischer Zeugnisse. Da er schon »ahnte«,<sup>297</sup> dass Kierkegaards »Fall« ähnlich lag wie der Seinige, muß er allerdings – entgegen den teilweise in der Forschung apodiktisch formulierten Behauptungen<sup>298</sup> – 1913 bereits ein Vorwissen über Kierkegaard besessen haben. Zumindest eine gewisse Ahnung von Kierkegaards »Fall« wird der aufmerksame Leser Kafka schon gehabt haben, da sein Freund Willy Haas in einem Essay über Paul Claudel etwas früher im selben Jahr Kierkegaards Beziehung zu »Regina« erwähnte.<sup>299</sup> Der Text erschien in einer Ausgabe der Halbmonatsschrift *Der Brenner*, die sich mit handschriftlicher Widmung in Kafkas Bibliothek befindet.<sup>300</sup> Der Kontext der Bemerkung ist eine strenge Gegenüberstellung des »Leben[s]«, das eng mit der Beziehung zu einer Frau assoziiert ist, und der »höhere[n] Bestimmung« (»man muß vielleicht auf dieses irdische Leben irgendwie verzichten, wenn man unsterblich werden will«)<sup>301</sup> – ein Thema, das bei Kafka Anklang gefunden haben wird. Im Essay geht Haas besonders auf Kierkegaards *Krankheit zum Tode* ein, »symbolisiert durch die Krankheit der Geschlechtsvereinigung«.<sup>302</sup> Die Untersuchung mit dem markanten Titel dürfte Kafka folglich schon sehr früh ein Begriff gewesen sein.<sup>303</sup>

*Kafka und die Weltliteratur.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, S. 83–91, hier v. a. S. 83 f.

<sup>297</sup> Kafka, Tagebücher, S. 578.

<sup>298</sup> Die dem Wortlaut des Eintrags widersprechende Behauptung, Kafka könne Kierkegaard vor dieser ersten Erwähnung nicht gekannt haben, wird ohne jede Problematisierung zum Beispiel von Nagel aufgestellt. Bert Nagel: *Kafka und die Weltliteratur. Zusammenhänge und Wechselwirkungen.* München: Winkler, 1983, S. 278.

<sup>299</sup> Willy Haas: *Die Verkündigung und Paul Claudel.* In: *Der Brenner* 3 (1913), S. 853–869, hier S. 869. Vgl. auch Anz, Identifikation und Abscheu, S. 86 f.

<sup>300</sup> Vgl. Jürgen Born/Waltraud John/Jon Shepherd: *Kafkas Bibliothek. Ein beschreibendes Verzeichnis.* Mit einem Index aller in Kafkas Schriften erwähnten Bücher, Zeitschriften und Zeitschriftenbeiträge. Frankfurt a.M.: Fischer, 1990, S. 160. Kafka erwähnt den Aufsatz in einem Brief an Brod vom 6. Februar 1914; Franz Kafka: *Briefe, 1913–1917* (Schriften, Tagebücher, Briefe/Franz Kafka). Frankfurt a.M.: S. Fischer, 2005, S. 325 f., hier S. 325.

<sup>301</sup> Haas, *Die Verkündigung und Paul Claudel*, S. 869.

<sup>302</sup> Ebd., S. 867.

<sup>303</sup> Dies bemerkt auch Wiebe; *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard*, S. 337, Anm. 32.

Der identifikatorische Anknüpfungspunkt von Kafkas Kierkegaard-Lektüre lag wohl im problematischen Verhältnis beider Dichter zu ihren Vätern sowie zu Frauen,<sup>304</sup> eine Gemeinsamkeit, die zahlreichen Sekundärtexten eine Basis bot.<sup>305</sup> Kafka und Kierkegaard waren im Widerspruch befangen, Ehe und Vaterschaft wie zum Beispiel der Ehemann in Kierkegaards *Unterschiedliche Gedanken über die Ehe gegen Einwendungen; von einem Ehemann* als Lebenserfüllung zu preisen und doch selbst Junggesellen zu bleiben.<sup>306</sup> Beide erlitten sie, mehr noch, verschuldeten sie ein (oder im Fall Kafkas gleich mehrere) Verlobungsdesaster, die in Form von Briefen extensiv dokumentiert sind.

Kafkas Scheitern beim Versuch, eine intime Lebensgemeinschaft einzugehen, ist hinlänglich dokumentiert. Im Jahr nach seiner ersten Kierkegaard-Lektüre wurden seine Beziehungsprobleme akut: Im Juni 1914 verlobte sich der Neunundzwanzigjährige mit Felice Bauer; schon einen Monat später löste er die Verbindung wieder. Die zweite Verlobung fand im Juli 1917 statt; auf dem Fuß folgte im Dezember die zweite ›Entlobung‹. Kafka ging 1919 eine dritte und letzte Verlobung mit Julie Wohryzek ein, die 1920 beendet wurde.<sup>307</sup>

Kierkegaard seinerseits verlobte sich im Jahre 1840 als Siebenundzwanzigjähriger mit der siebzehnjährigen Regine Olsen und löste

304 Schon im Vorwort zum *Buch des Richters* schrieb der Übersetzer und Herausgeber Hermann Gottsched, dass Kierkegaards »Leben seinem Vater an[gehört]« habe, »der ihn unglücklich machte, und seiner Braut, die er unglücklich machte oder zu machen glaubte« (Gottsched, Vorwort, S. 3).

305 Besonders die Verlobungsproblematik wurde ausführlich behandelt. Vgl. z. B. R. M. Albérès: *Kafka Face au Mariage*. In: *La Table Ronde* 150 (1960), S. 65–73; Pierre de Boisdeffre: *Kierkegaard et Kafka*. In: *Revue de Paris* 62 (1955), S. 138–142; Edwards, Brian F. M.: *Kafka and Kierkegaard. A Reassessment*. In: *German Life and Letters* 20,3 (1967), S. 218–225; Reiner Stach: *Kafka. Die Jahre der Entscheidungen*. 2. Auflage Frankfurt a. M.: S. Fischer, 2002, S. 470f.; Guy Vogelweith: *Kafka et Kierkegaard*. In: *Obliques* 3 (1973), S. 45–49.

306 Kierkegaard, *Unterschiedliche Gedanken über die Ehe gegen Einwendungen; von einem Ehemann*, in: *Stadien auf dem Lebensweg*, S. 75–162. In Tagebüchern und Notaten legte Kierkegaard allerdings eine ambivalente Einstellung zur Ehe an den Tag. Zu Kafkas Hochschätzung der Ehe vgl. den sogenannten *Brief an den Vater*, in: *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, S. 143–217, hier z. B. S. 200f., 209.

307 Steffensen bemerkt in Anlehnung an Jansens, dass Kafka im *Brief an den Vater* (1919) zur Beschreibung seiner vergeblichen Heiratsversuche das Wort »Rettungsversuch« benutzt, das aus Kierkegaards *Schuldig/Nichtschuldig?* stammt (Steffensen, *Die Einwirkung Kierkegaards auf die deutschsprachige Literatur des 20. Jahrhunderts*, S. 215, Anm. 4).

die Verlobung im November 1841, nach inneren Kämpfen, die ihn an seine Grenzen stoßen ließen. Anscheinend erwog auch Kierkegaard, die Auflösung der Verlobung rückgängig zu machen, wie er am 17. Mai 1843 seinem Tagebuch anvertraute. Dem Verhältnis zu Olsen bescheinigt er dort, es habe eine »Wirklichkeit«, die sich trotz zahlreicher dichterischer Arbeiten nicht poetisch verflüchtigen lasse: »Hätte ich Glauben gehabt, so wäre ich bei Regine geblieben. Gott sei Lob und Dank, dies habe ich jetzt eingesehen [...]. Sie ist keine Theaterprinzessin geworden, so soll sie, wenn möglich, meine Frau werden.«<sup>308</sup> Wenig später, wahrscheinlich am 29. Juni 1943, erfuhr der von einer Berlinreise zurückgekehrte Kierkegaard allerdings, dass Olsen sich mit Fritz Schlegel verlobt hatte. Die Ehelosigkeit blieb damit sein Los bis an sein Lebensende. Kierkegaard beurteilte die Trennung von Olsen zuletzt positiv, als notwendig auf dem Weg zur Selbstwerdung, während Kafka eine solche Apologetik fernlag. Die Begründungen für die gescheiterten Verlobungen, welche die Dichter angaben, gleichen sich allerdings aufs Haar. Beide Männer fürchteten, den Untergang der Geliebten zu verursachen: »Kafka wie Kierkegaard ahnen im Falle der Verlobung voraus, dass die ›liebenswert‹ und ›lustigen‹ Mädchen unter der ›Schwermut‹ oder den ›nervösen Zuständen‹ der Dichter zu leiden hätten und eine glückliche bürgerliche Existenz aufgrund der spezifischen Geistesverfassung Kafkas beziehungsweise Kierkegaards unmöglich sei.«<sup>309</sup>

Es ist sehr naheliegend, dass Kafka, der Kierkegaard ja schon 1913 kennenlernte und so fasziniert von ihm war, dass er ihn sofort Brod »zeigt[e]«, seine Schriften in diesen ereignisreichen Lebensjahren weiter studierte, fasziniert durch die scheinbare Ähnlichkeit ihrer Fälle. Die expliziten Rezeptionsnachweise bleiben jedoch spärlich. Positivistisch verbürgt ist eine zweite intensive Periode der Beschäftigung mit Kierkegaard einige Jahre später. Kafka diskutiert Kierkegaard um 1918 in verschiedenen Briefen an Brod, Oskar Baum und andere und notiert in seinen Oktavheften Reflexionen über ihn und zumindest teilweise durch ihn inspirierte Texte wie die Aphorismen.<sup>310</sup> Das wie-

308 DSKE 2, S. 183. Fast identisch übersetzt wurde die Stelle schon in Kierkegaard, *Die Tagebücher* (übers. und hg. von Gerdes), Bd. 1, S. 305f.

309 Wiebe, *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard*, S. 338.

310 Nagel macht in seiner Arbeit zu *Kafka* und der *Weltliteratur* einen Einfluss Kierkegaards vor allem auf Kafkas 109 Aphorismen aus, wobei er in der Analyse eher Differenzen als Gemeinsamkeiten betont (Nagel, *Kafka und die Weltliteratur*, S. 278–298). Engel hält Kierkegaards Einfluss auf die Aphoris-

der akute Interesse an Kierkegaard in diesen Jahren mag nicht zuletzt dadurch bedingt sein, dass Kafkas Gesundheitszustand immer labiler wurde.<sup>311</sup> In genuin Kierkegaard'scher Manier verstand Kafka den körperlichen Niedergang, den auch ein Erholungsaufenthalt in Zürau nicht eindämmen konnte, als eigentlich geistiges Problem, man ist versucht zu sagen: als psychisch bedingte Krankheit zum Tode. »Ich bin geistig krank, die Lungenkrankheit ist nur ein Aus-den-Ufern-treten der geistigen Krankheit«,<sup>312</sup> schreibt er 1920 an Milena Pollak, und im fast gleichen Wortlaut an Oskar Baum: »Die körperliche Krankheit ist hier nur ein Aus-den-Ufern-Treten der geistigen Krankheit«. <sup>313</sup> In einem Brief aus dem Jahr 1921 an Brod lehnt er alle monokausalen Erklärungsmuster seiner Tuberkulose ab, wie sie etwa Medizin und Psychologie bereitstellen, und umreißt eine einzige, fundamentale, letztlich nicht greifbare Krankheit: »Die Tuberkulose hat ihren Sitz ebensowenig in der Lunge, wie z.B. der Weltkrieg seine Ursache im Ultimatum. Es gibt nur eine Krankheit, nicht mehr, und diese eine Krankheit wird von der Medizin blindlings gejagt wie ein Tier durch endlose Wälder.«<sup>314</sup> Eine freudianische Spekulation Brods zu Kierkegaards Vaterkomplex kontert Kafka im März 1918 mit einem Zitat aus dem *Buch des Richters*: »Überhaupt leiblich und psychisch ganz gesund ein wahres Geistesleben führen – das kann kein Mensch.«<sup>315</sup> Neben einem Interesse an Kierkegaards Pathologien der scheinbaren Normalität verrät dieses Zitat auch, dass Kafka das *Buch des Richters* in Zürau mitführte, obwohl er es ja schon 1913 gelesen hatte. Dies mag ein deutliches Indiz für Kierkegaards Wichtigkeit sein; ebenso wie die Tatsache, dass Kafka im gleichen Brief davon spricht, gewisse Bücher Kierkegaards »längere Zeit nicht mehr gelesen« zu haben, da er »bei dem schönen Wetter im Garten gearbeitet« habe.<sup>316</sup> Eine

men für überschätzt, da die intensiven Kierkegaard-Studien Kafkas ein wenig später erfolgt seien. Er stützt sich einzig auf die Kierkegaard-Lektüre, sofern sie sich in den Briefen ausdrücklich nachvollziehen lässt, obwohl sich im Oktavheft schon früher eindeutige Verweise auf Kierkegaard finden. Engel, Das späte Werk [ab September 1917], in: Manfred Engel/Bernd Auerochs (Hg.): *Kafka-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 2010, S. 281–292, hier S. 284.

311 Vgl. dazu auch Edwards, *Kafka and Kierkegaard*, S. 218.

312 Kafka an Milena Pollak, 31. Mai 1920; Kafka, Briefe 1918–1920, S. 154–157, hier S. 154.

313 Kafka an Oskar Baum, bald nach dem 12. Juni 1920; ebd., S. 181 f.

314 Brief an Brod, April 1921; Kafka, Briefe 1902–1924, S. 318–320, hier S. 320.

315 Kafka an Brod, 26. oder 27. März 1918; Briefe 1918–1920, S. 33–36, hier S. 36. Vgl. Kierkegaard, *Buch des Richters*, S. 112.

316 Kafka an Brod, 26. oder 27. März 1918; Briefe 1918–1920, S. 33–36, hier S. 33 f.

für Kafka »längere Zeit« ohne Kierkegaard-Lektüre kann in dieser Lebensphase also kaum mehr als einige Wochen umfassen.

### 3.3.2 Abraham und wi(e)der Abraham: Religion und Variation

#### *Kierkegaards ›ungeheuerer‹ Positivität: Kafka, Brod und Baum*

Kafkas eigene Kierkegaard-Lektüre beeinflusste Brod und *vice versa*, wobei davon auszugehen ist, dass Kafka sich in den 1910er Jahren schon länger und besser mit Kierkegaard auskannte als sein Freund.<sup>317</sup> (Brod und Kafka nennen Kierkegaard in ihren Briefen übrigens immer kurz »K.«, bezeichnen ihn also markanterweise mit der Initiale, die die Protagonisten des *Processes* und des *Schlusses* tragen.<sup>318</sup>) Der Briefwechsel mit Brod bezeugt, wie eingehend sich Kafka mit Kierkegaard befasste. Brod selber gibt später Auskunft darüber, dass Kierkegaard die einzige »Ausnahme« unter den »große[n] Denker[n]« oder »abstrakte[n] Philosoph[en]« gewesen sei, für dessen Denken sich Kafka leidenschaftlich interessierte.<sup>319</sup> Hier mag der sonst oft zweifelhafte Gewährsmann Brod recht haben: Kafka demonstriert in den Korrespondenzen ein tiefgehendes Kierkegaard-Wissen. Er äußert sich über Kierkegaards Biographie und Schreibmethoden. Er spricht über die ›indirekte Mitteilung‹ – Kierkegaard »schreie[] um nicht gehört zu werden«, und schreie »falsch [...] für den Fall daß man doch gehört werden sollte«<sup>320</sup> –, er erörtert die Pseudonymität – Kierkegaards Schriften seien »pseudonym bis nahe an den Kern« und könnten »als verwirrende Briefe des Verführers

<sup>317</sup> Darauf deutet zum Beispiel die Tatsache, dass Brod Kafka in seinen Briefen mehrfach nach »Kierkegaardische[m]« »[]fragt«, ihn also anscheinend als Autorität in Sachen Kierkegaard betrachtet; Brod an Kafka, 29. März 1918; ebd., S. 705.

<sup>318</sup> Dies bemerkt auch Richard Sheppard: *Kafka, Kierkegaard and the K.'s. Theology, Psychology and Fiction*. In: *Literature and Theology* 5,3 (1991), S. 277–296, hier S. 280.

<sup>319</sup> Brod, *Streitbares Leben*, S. 237.

<sup>320</sup> Kafka an Brod, 26. oder 27. März 1918; Briefe 1918–1920, S. 33–36, hier S. 34f. (Kommasetzung sic). Kafka spielt an dieser Stelle auch auf seine eigene ironisch-distanzierte Schreibweise an, wie Sheppard gezeigt hat. Sheppard, *Kafka, Kierkegaard and the K.'s*, S. 280; zu den Parallelen zwischen Kafkas und Kierkegaards ironischer Schreibweise siehe auch Wolfgang Lange: Über Kafkas Kierkegaard-Lektüre und einige damit zusammenhängende Gegenstände. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 60,2 (1986), S. 286–308.

gelten, geschrieben hinter Wolken«<sup>321</sup> – und behandelt die ›dialektische Lyrik‹.<sup>322</sup> Manchmal verschlüsselt, manchmal direkt spricht Kafka immer wieder über sich selber, wenn er Kierkegaard und sein Schreiben diskutiert. Somit kann er einen Vorwurf Brods, er gehe nur auf »Kierkegaardisches« ein, aber blende alles »Persönliche[]« aus,<sup>323</sup> mit einer Frage kontern: »war mein Brief gar so unprivat?, schwer verständlich gelegentlich Kierkegaards, leicht verständlich im Hinblick auf mich.«<sup>324</sup>

In der Diskussion mit Brod zeigen sich von allem Anfang an Differenzen des Textverständnisses, die für die distinkten Kierkegaard-Lektüren der beiden Autoren entscheidend sind. Zur Debatte stehen verschiedene Kierkegaard-Bilder, die im Verlauf des Dialogs (neue) Form(en) annehmen: Brods Ablehnung des weltfeindlichen Kierkegaard weicht der Bewunderung für den ›jüdischen‹ Kierkegaard, nicht zuletzt, da er durch Kafka überhaupt erst mit Kierkegaards Positivität konfrontiert wird. Diese religiös fundierte Positivität wertet Kafka selber allerdings negativ.

Ende März 1918 schreibt Kafka an Brod aus Zürau, dass sich ihm »K's religiöse Lage [...] nicht in der außerordentlichen auch für mich sehr verführerischen Klarheit zeigen« wolle wie Brod.<sup>325</sup> Brod hatte zuvor darauf insistiert, dass Kierkegaard seine Verlobte aufgeben musste, um sich seines Gottesverhältnisses sicher zu werden, dass sein Glaube also auf etwas Negativem, auf Schmerz aufbaue und

321 Kafka an Brod, 26. oder 27. März 1918; Briefe 1918–1920, S. 33–36, hier S. 34.

322 Kafka zeigt sich fasziniert von der »Bezauberung«, die mit Kierkegaards »Beweisführung« einhergehe und die sein Schreiben zu einer »aufbauende[n] Zerstörung der Welt« werden lasse; Nachgelassene Schriften und Fragmente II, S. 105. Wiebe hat in Bezauberung und Beweisführung Kierkegaards Methode der dialektischen Lyrik erkannt (Wiebe, *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard*, S. 341–343). Lange sieht in der paradoxen »aufbauenden Zerstörung der Welt« die hauptsächliche Gemeinsamkeit zwischen Kafka und Kierkegaard, da beide auf ironische Weise einzelne Bilder und Ideen aus den Diskursen herauslösten, in denen sie heimisch sind; sie dekonstruierten und bauten wieder auf, ohne aber an ein eindeutiges Ziel zu kommen (Lange, *Über Kafkas Kierkegaard-Lektüre*, S. 302f.). Auch Schmidt geht in seiner Deutung religiöser Strukturen in Kafkas Werk von der Bemerkung aus, bei Kierkegaard gingen Bezauberung und Beweisführung Hand in Hand, was einer aufbauenden Zerstörung der Welt gleichkomme. Jochen Schmidt: *Konstruktive Negativität. Notizen zur theologischen Annäherung an Kafka*. In: Gernot Wimmer (Hg.): *Franz Kafka zwischen Judentum und Christentum*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012, S. 151–161, hier S. 152.

323 Brod an Kafka, 29. März 1918; Kafka, Briefe 1918–1920, S. 705.

324 Kafka an Brod, Ende März/Anfang April 1918, Zürau; ebd., S. 38f., hier S. 38.

325 Brief an Brod, 26. oder 27. März 1918; ebd., S. 33–36, hier S. 34.

»prinzipiell Selbstquälerei« verlange, während er seine eigenen Liebesprobleme anders zu lösen suche. Kafka erwidert:

Schon K's Stellung – er muß noch kein Wort sagen – scheint Dich zu widerlegen. Denn das Verhältnis zum Göttlichen entzieht sich zunächst für K. jeder fremden Beurteilung, vielleicht so sehr, daß selbst Jesus nicht urteilen dürfte, wie weit derjenige gekommen ist, der ihm nachfolgt. Es scheint das für K. gewissermaßen eine Frage des jüngsten Gerichts zu sein, also beantwortbar – sofern dann eine Antwort noch nötig ist – nach Beendigung dieser Welt. Darum hat das gegenwärtige Außenbild des religiösen Verhältnisses keine Bedeutung. Nun will sich allerdings das religiöse Verhältnis offenbaren, kann das aber nicht in dieser Welt, darum muß der strebende Mensch sich gegen sie stellen, um das Göttliche in sich zu retten oder was das gleiche ist, das Göttliche stellt ihn gegen die Welt um sich zu retten. So muß die Welt vergewaltigt werden von Dir wie von K., hier mehr von Dir, hier mehr von ihm, das sind Unterschiede bloß auf der Seite der vergewaltigten Welt.<sup>326</sup>

Kafka hat also Vorbehalte gegenüber einer Vorstellung von Religion, die zum Kampf mit dem Weltlichen führt. Während Brod sich gegen die Kierkegaard unterstellte Lebensfeindschaft verwahrt, wirft ihm Kafka vor, die Unterschiede zwischen ihnen seien marginal respektive lägen »bloß auf der Seite der vergewaltigten Welt«. Auf den breiteren philosophischen Kontext solcher Überlegungen weist ein Zitat aus dem *Buch des Richters*, das Kafka den Überlegungen anfügt. Vor das Zitat stellt er die Bemerkung, die »folgende Stelle« stamme »nicht aus dem Talmud«. <sup>327</sup> Kafka versteht Kierkegaard also anscheinend, wenn er glaubt, dies eigens anmerken zu müssen, als in einem nicht genau definierten Sinn »jüdisch« – eine Auffassung, zu der Brod ja wenig später gelangen wird. Zitiert wird eine Reflexion über einen Menschen, der bei seiner »Ursprünglichkeit« bleibe, die er »nicht nach dem Gutbefinden der Welt zu verändern gedenke«, was »im ganzen Dasein eine Verwandlung« nach sich ziehe. <sup>328</sup> Wie Wiebe überzeugend gezeigt hat, manifestiert sich in der Wahl genau dieser Textpassage und im Bezugsrahmen, in den sie gestellt wird, Kafkas nun ambivalente Einstellung zu Kierkegaard: Der Einzelne, der seine

<sup>326</sup> Ebd.

<sup>327</sup> Ebd., hier S. 35.

<sup>328</sup> Ebd. Vgl. Kierkegaard, *Buch des Richters*, S. 160.

eigene Ursprünglichkeit ausspricht, also – wie der ideale Schriftsteller – in Worte fasst, tritt, positiv verstanden, in ein Verhältnis mit etwas Transzendente, weckt also in Kierkegaards Worten die Aufmerksamkeit der Engel und Dämonen. Negativ verstanden, stellt er sich aber gegen die Welt, vergewaltigt sie, wie Kafka Kierkegaard und Brod vorwirft.<sup>329</sup> Trotz dieser Kritik schließt Kafka seinen Brief mit einer Bemerkung, die Kierkegaard als vorbildlich etabliert: »Sagst Du, er sei kein Beispiel, meinst Du, kein letztes Beispiel. Gewiß, kein Mensch ist das.«<sup>330</sup>

Die Ambivalenz in der Beurteilung Kierkegaards spricht aus vielen expliziten Rezeptionszeugnissen dieser zweiten Lektürephase. Kafkas Auseinandersetzung mit Kierkegaard, so positiv und identifikatorisch sie auch begonnen haben mag, war oder wurde durchaus kritisch.<sup>331</sup> An Oskar Baum schrieb Kafka im Frühling 1918 die Zeile: »Kierkegaard ist ein Stern, aber über einer mir fast unzugänglichen Gegend«.<sup>332</sup> Seine Behauptung im selben Brief, dass er von Kierkegaard zu dieser Zeit nur *Furcht und Zittern* kannte – »es freut mich, daß Du ihn [scil. Kierkegaard] jetzt lesen wirst, ich kenne nur ‚Furcht und Zittern‘« –, ist in Anbetracht der zahlreichen biographischen Leszeugnisse und der Bestände seiner Bibliothek nicht glaubwürdig.<sup>333</sup>

329 Trotz dieser Vorbehalte zeigt sich Kafka doch auch von einem solchen Kampf gegen die Welt fasziniert; Wiebe, *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard*, S. 345. Auch Sheppard liest diese Erörterungen Kafkas als Zeichen seiner ambivalenten, bei Weitem nicht bloß negativen Einstellung zu Kierkegaard; Sheppard, *Kafka, Kierkegaard and the K.'s*, S. 282f.

330 Brief an Brod, 26. oder 27. März 1918; Briefe 1918–1920, S. 33–36, hier S. 36.

331 Vgl. z.B. Anz, *Identifikation und Abscheu*, v.a. S. 85f. Ries und Nagel bemerken, dass auch hinter aller Kierkegaard-Kritik Kafkas wieder versteckte Kierkegaard-Rezeption lauere. Vgl. Nagel, *Kafka und die Weltliteratur*, S. 279; Wiebrecht Ries: *Transzendenz als Terror. Eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka*. Heidelberg: L. Schneider, 1977, S. 26.

332 Brief an Oskar Baum, Ende März/Anfang April 1918; Briefe 1918–1920, S. 36–38, hier S. 38.

333 Selbst eine extrem vorsichtige Deutung der Quellenlage muss einräumen, dass Kafka im Frühling 1918 das *Buch des Richters* kannte; außerdem sind *Furcht und Zittern* und *Wiederholung*, die Kafka nach etwa zeitgleich verfassten Briefen ebenfalls studiert hatte, in der Diederichs-Ausgabe in einem Band (Bd. 3 der Werkausgabe) zusammengefasst, was eine Kenntnis von *Furcht und Zittern* bei gleichzeitiger Unkenntnis der *Wiederholung* bei einem Autor, der Kafka offensichtlich faszinierte, praktisch ausschließt. Die Forschung versuchte freilich, dieses Problem wegzuerklären: Wagenbach meint, dass Kafkas Bemerkung über seine sehr begrenzte Kenntnis Kierkegaards im Brief an Baum der Tatsache geschuldet sei, dass er sich nicht mehr an seine Lektüre des *Buchs des Richters* im Jahr 1913 erinnern könne; anscheinend ein Fehlschluss, wenn man bedenkt, dass Kafka im Brief an Brod Ende März 1918 ja aus

In einem Brief an Brod nennt Kafka wenige Wochen zuvor weit mehr Werke Kierkegaards, die er studiert hat, und begreift das »Problem [d]er Ehe-Verwirklichung« als Schlüssel zum Werk:<sup>334</sup>

In Kierkegaard habe ich mich möglicherweise wirklich verirrt, ich bemerkte das mit Staunen, als ich Deine Zeilen über ihn las. Es ist tatsächlich so wie Du sagst: Das Problem seiner Ehe-Verwirklichung ist seine Hauptsache, seine bis ins Bewußtsein immerfort hinaufgetragene Hauptsache, ich sah das in Entweder – Oder in »Furcht und Zittern« in »Wiederholung« (die letzten habe ich in diesen 14 Tagen gelesen, »Stadien« bestellt), ich aber habe es – trotzdem mir K. jetzt immer irgendwie gegenwärtig ist – wahrhaftig vergessen, so sehr treibe ich mich anderswo herum, ohne allerdings jemals völlig außer Verbindung damit zu kommen. Die »körperliche« Ähnlichkeit mit ihm [...] ist jetzt ganz verschwunden, aus dem Zimmernachbar ist irgendein Stern geworden, sowohl was meine Bewunderung, als eine gewisse Kälte meines Mitgefühls betrifft.<sup>335</sup>

Das zwiespältige Verhältnis, das hier zum Ausdruck kommt, gab sogar zur Behauptung Anlass, Kafkas literarische Texte könnten nicht als von Kierkegaard beeinflusst gelten.<sup>336</sup> Ein solcher Schluss, der einzig auf Selbstaussagen des Autors basiert, ist heikel, und zwar mindestens aus drei Gründen. Erstens liegt ihm der Glaube zugrunde, Schriftsteller legen ihre Quellen bedingungslos offen. Dass Kafka

eben diesem Buch zitierte und es also in Zürau mitführte (Klaus Wagenbach: *Franz Kafka. Eine Biographie seiner Jugend. 1883–1912*. Bern: Francke, 1958, S. 115, Anm. 423). Binder wiederum behauptet, dass Kafkas Aussage doch korrekt sei, da die Tagebuchauswahl *Buch des Richters* im strengen Sinn kein »Werk« Kierkegaards sei, was einen starken Werkbegriff voraussetzt (wie auch Wiebe bemerkt; Wiebe, *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard*, S. 335), der gerade im Fall der Schriften Kierkegaards und mit Blick auf Kafkas Verständnis derselben eher abwegig erscheint (Hartmut Binder: *Franz Kafka. Leben und Persönlichkeit*. Stuttgart: Kroener, 1979, S. 430f.).

334 Vgl. dazu Wiebes Bemerkung, dass die Verlobungsproblematik, die Kafka zuerst an Kierkegaard interessierte, direkt ins Herz seines Werks führe und somit nicht »nur biographisch affirmativ genannt werden« sollte; Wiebe, *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard*, S. 339; Hervorhebung im Original.

335 Brief an Brod, 5. März 1918; Briefe 1918–1920, S. 30–32, hier S. 30f.

336 Lange stellt apodiktisch fest, es gäbe zwischen Kafka und Kierkegaard ganz einfach keine »inhaltlich-motivische[n] Übereinstimmungen«, um stattdessen rein formalästhetische Gemeinsamkeiten starkzumachen, die mit Kafkas inhaltlicher Kritik an Kierkegaard zu vereinen seien (Lange, *Über Kafkas Kierkegaard-Lektüre und einige damit zusammenhängende Gegenstände*, S. 304).

aber seine eigenen textuellen Inspirationsquellen verschleierte und die Rezeption verschiedener literarischer und theoretischer Werke sozusagen verdeckt betrieb, ist bekannt.<sup>337</sup> Gerade auch auf die Rezeption Kierkegaards mag dies zutreffen, zumal Kafkas Aussagen widersprüchlich und teilweise anscheinend bewusst irreführend sind, wie die Bemerkung aus dem Brief an Baum, er kenne bloß *Furcht und Zittern*. Zweitens wird davon ausgegangen, dass Rezeption nur Konsequenz bedingungsloser Bewunderung von Hypotexten sein kann – alle Formen ironischer, parodistischer oder ganz allgemein kritischer Referenzen geraten damit aus dem Blickfeld. Drittens sind Kafkas Bewunderung und Ablehnung nicht summarisch auf den ›ganzen‹ Kierkegaard, sondern jeweils auf bestimmte Aspekte seines Werks bezogen.

An der ›positiven‹ Seite von Kierkegaards Philosophie, namentlich der Auflösung der existenziellen Krisensituation durch den Sprung zu einem Absoluten, den Sprung zum christlichen Gott, hat sich Kafka offensichtlich gestoßen.<sup>338</sup> Dies steht im Gegensatz zu den vielen Kafka-Deutungen mit Kierkegaard, die in der Nachfolge Brods gerade Kierkegaards Verständnis des Absoluten auf die eine oder andere Weise im Werk reflektiert sehen.<sup>339</sup> Aus Kafkas persönlichen Notizen

337 Vgl. dazu etwa Dieter Lamping, Einflüsse und Kontexte. Kafkas Lektüren, in: Engel/Auerochs (Hg.), *Kafka Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, S. 29–37, hier S. 32f.; Dieter Lamping: *Franz Kafka als Autor der Weltliteratur. Einführung*. In: Manfred Engel (Hg.): *Franz Kafka und die Weltliteratur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, S. 9–23, hier S. 15.

338 Die religionskritische Einstellung Kafkas (wie überhaupt einer Mehrheit der deutschsprachigen Rezipienten Kierkegaards) wird von Anz betont. Thomas Anz: *Literatur der Existenz. Literarische Psychopathographie und ihre soziale Bedeutung Frühexpressionismus*. Stuttgart: Metzler, 1977, z.B. S. 5f. Von einem Kierkegaard-Verständnis, das das christlich Positive ausklammert, hat man auch in Bezug auf Rilke gesprochen. Werner Kohlschmidt: *Rilke und Kierkegaard*. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 63,1 (1950/51), S. 189–197.

339 Zentral in solchen Deutungen ist die Vorstellung, dass sich Kafkas Werk um das vergebliche Streben nach Transzendenz in der Moderne drehe. Kierkegaards Verständnis einer auf Gott gegründeten Individualität wird somit auf die eine oder andere Weise meist auch als Wunschvorstellung Kafkas ausgewiesen. Vgl. z.B. Ingeborg Henel: *Kafka als Denker*. In: *Kafka-Kolloquium* (Hg.): *Franz Kafka: Themen und Probleme*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, S. 48–65; Ries, *Transzendenz als Terror*; Wahl, *Petite histoire de l'Existentialisme*. *Suivie de Kafka et Kierkegaard*, S. 93–131; Giovanni Pellegrini: *La legittimazione di sé. Kafka interprete di Kierkegaard*. Torino: Trauben, 2001. Kürzlich widmete sich zudem eine Dissertation ausführlich dem Verhältnis Kierkegaards und Kafkas. Hanna Rollmann-Romanowski versucht in ihrer Arbeit *Existenz und Transzendenz bei Kierkegaard und Kafka* zu plausibilisieren, dass Kafka ein Philosoph der Existenz sei, dessen ›Denken‹

im *Oktavheft H* ist ersichtlich, dass ihm Kierkegaards missionarisches Sendungsbewusstsein auf Basis der christlichen Theologie der Errettung missfällt; er bemerkt, dass Kierkegaard »mit seinem Geist wie auf einem Zauberwagen über die Erde« fahre und »von sich selbst nicht erfahren« könne, »daß dort keine Wege« seien. Seine »demütige Bitte um Nachfolge« werde dadurch zur »Tyrannei« und »sein ehrlicher Glaube ›auf dem Wege‹ zu sein, zum Hochmut«. <sup>340</sup> In eine ähnliche Kerbe schlägt Kafka im oben zitierten Brief an Brod. Das Schreiben enthält wohl den ersten Hinweis auf Kierkegaards »Positivität«, die in Brods *Heidentum – Christentum – Judentum* so zentral sein wird (ein Werk, das Kafka übrigens schon vor seiner Veröffentlichung zumindest in Ausschnitten las, nämlich im August 1920). <sup>341</sup> »[N]ur negativ« könne man Kierkegaard »gewiß« nicht nennen,

in »Furcht und Zittern« z. B. (das Du jetzt lesen solltest) geht seine Positivität ins Ungeheuerliche [...], wenn es nicht eben ein Einwand – so meine ich es – gegen die Positivität wäre, daß sie sich zu hoch versteigt; den gewöhnlichen Menschen (mit dem er übrigens merkwürdigerweise so gut sich zu unterhalten verstand) sieht er nicht und malt den ungeheueren Abraham in die Wolken. <sup>342</sup>

Kafka, der sich in diesen Jahren mit dem Judentum auseinandersetzte und Hebräisch lernte, konnte sich mit Kierkegaards erzchristlicher ›Lösung‹ des Existenzproblems nicht abfinden. Er setzt deren Positivität explizit gegen die eigene Negativität ab:

Ich habe von den Erfordernissen des Lebens gar nichts mitgebracht, so viel ich weiß, sondern nur die menschliche Schwäche,

sich stets auf eine transzendente Macht beziehe. Sie stützt sich vor allem auf eine Lektüre der Aphorismen. Hanna Rollmann-Romanowski: *Existenz und Transzendenz bei Kierkegaard und Kafka*. Berlin: epubli, 2014.

<sup>340</sup> Kafka, Nachgelassene Schriften und Fragmente II, S. 105.

<sup>341</sup> Kafka, Brief an Brod, 6. August 1920; Kafka, Briefe 1918–1920, S. 284–286.

<sup>342</sup> Brief an Brod, 5. März 1918; ebd., S. 31. In diesem Brief versteht Kafka es übrigens auch, korrekte Aussagen über Kierkegaards Biographie zu machen, mit der er sich also ebenso wie mit den theoretischen Texten befasste. In der Tat pflegte Kierkegaard anscheinend, vielleicht in einer imaginierten Nachfolge des von ihm bewunderten Sokrates, auf den Straßen Kopenhagens mit Fremden Gespräche zu beginnen und sie zu ihren Überzeugungen zu befragen. Vgl. wie erwähnt schon das Vorwort im *Buch des Richters*: Gottsched, Vorwort, S. 4. Zur Bedeutung von Sokrates für Kierkegaard vgl. etwa seine Promotion. Søren Kierkegaard: *Der Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*. München: Kaiser, 1929.

mit dieser – in dieser Hinsicht ist es eine riesenhafte Kraft – habe ich das Negative meiner Zeit, die mir ja sehr nahe ist, die ich nie zu bekämpfen sondern gewissermaßen zu vertreten das Recht habe, kräftig aufgenommen, an dem geringen Positiven sowie an dem äußersten, zum Positiven umkippenden Negativen hatte ich keinen ererbten Anteil. Ich bin nicht von der allerdings schon schwer sinkenden Hand des Christentums ins Leben geführt worden wie Kierkegaard [...]. Ich bin Ende oder Anfang.<sup>343</sup>

Doch auch Kierkegaards Positivität bleibt anscheinend ambivalent. Kafkas Formulierung eines Negativen, das zum Positiven umkippt, ist relativ schwer verständlich. Bezieht man sie auf Kierkegaard, gegen dessen »ererbtes« Christentum sich Kafka ja im nächsten Satz abgrenzt, weist sie darauf, wie prekär dessen vermeintliche Positivität tatsächlich ist. Auch das Leben im Glauben ist ja gemäß Kierkegaard leidvoll, durch Grenzerfahrungen, Einsamkeit und Furcht und Zittern geprägt. Damit könnte es als verzweifelter Griff nach einem überhöhten »Positiven« verstanden werden, das sich zuletzt entzieht und den Kierkegaard-Adepten doch wieder in der äußersten »Negativität« zurücklässt, als die in der *Krankheit zum Tode* die Verzweiflung wörtlich bestimmt wird.<sup>344</sup> Zudem widmen sich weite Teile von Kierkegaards Werk dem verzweifelten und angstvollen Dasein jenseits des Glaubens, das Kierkegaard unter anderem in prägnanten psychologischen Profilen einfängt. Abraham als Ritter und mit ihm die ganze Glaubensphilosophie Kierkegaards bleibt Kafka anscheinend fremd; diese zweite, schattenhafte Seite seines Werk ist allerdings so weit nicht entfernt von Kafkas »Schwäche« und einer liminalen Existenz, wie er sie in den nachgelassenen Schriften und Fragmenten umreißt.

### *Die Abraham-Variationen: Der Möbelwagen der Transzendenz*

Sein Unbehagen mit dem »ungeheueren Abraham in den Wolken« äußert Kafka nicht nur im Brief an Brod. In der Forschung immer wieder diskutiert wurden seine Abraham-Variationen, die sich an *Furcht und Zittern* anlehnen.<sup>345</sup> 1917/18 finden sich in Kafkas Oktav-

343 Kafka, Nachgelassene Schriften und Fragmente II, S. 98.

344 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 225.

345 In neuester Zeit ausführlich und scharfsinnig interpretiert und mit Kierkegaards Hypotext verglichen wurden die Abraham-Variationen von Wiebe;

heft diverse Notate, die aus der Auseinandersetzung mit Kierkegaard in Zürau entstanden sind. Brod veröffentlichte einige dieser Texte und Textpassagen 1931 unter dem Titel *Betrachtungen über Sünde, Hoffnung, Leid und den wahren Weg*. Kafka improvisiert nicht nur zu Kierkegaard'schen Themen und wandelt teilweise die Aphorismen ab, die den ersten Teil von *Entweder/Oder* bilden und das schriftstellerische Programm des Ästheten A illustrieren; er notiert sich auch verschiedene Begriffe oder »Begriffsentdeckungen« Kierkegaards, so etwa das Paar »Ritter der Unendlichkeit/Ritter des Glaubens«. <sup>346</sup>

Inhaltlich setzt sich Kafka kritisch mit der von Kierkegaard postulierten Außergewöhnlichkeit Abrahams auseinander und führt die Reflexionen aus *Furcht und Zittern ad absurdum*. Er hinterfragt die »Nichtmittelbarkeit des Paradoxes«, die im Zentrum von de Silentios Überlegungen steht und die Kollision zwischen dem Glauben des Einzelnen und der ethischen Dimension des Allgemeinen illustriert. Diese äußere sich »nicht als solche, denn Abraham selbst versteht es [scil. das Paradox] nicht. Nun braucht oder soll er es nicht verstehn, also auch nicht für sich deuten, wohl aber darf er es den anderen gegenüber zu deuten suchen. Auch das Allgemeine ist in diesem Sinn nicht eindeutig, was sich im Iphigenia-Fall darin äußert, daß das Orakel niemals eindeutig ist.« <sup>347</sup> Abraham wird sich hier selbst zum Rätsel, sein Kommunikationsproblem liegt in seinem eigenen Unverständnis begründet. Dem Sprung in den Glauben als sublimem Paradox begegnet Kafka offensichtlich mit Unverständnis. In einem

Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard, S. 390–403. Vgl. auch Bertram Rohde: *Und blätterte ein wenig in der Bibel. Studien zu Franz Kafkas Bibellektüre und ihre Auswirkungen auf sein Werk*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002, S. 232–245; Ben Morgan: *Kierkegaard in the German-speaking World during the Early 20th Century*. In: Manfred Engel/Ritchie Robertson (Hg.): *Kafka und die Religion in der Moderne: Kafka – Religion and Modernity* (Oxford Kafka Studies 3). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2014, S. 71–92, hier S. 89–92. Weitere Interpreten, die einen Konnex zwischen Kierkegaard und Kafka vor allem in der Abraham-Figur ausmachen, sind Chris Danta: *Literature Suspends Death. Sacrifice and Storytelling in Kierkegaard, Kafka and Blanchot*. London: Continuum, 2011; Robert Darrow: *Kierkegaard, Kafka, and the Strength of ›the Absurd‹ in Abraham's Sacrifice of Isaac*. Dissertation, 2005; Claude David: *Die Geschichte Abrahams. Zu Kafkas Auseinandersetzung mit Kierkegaard*. In: Günter Schnitzler [et al.] (Hg.): *Bild und Gedanke. Festschrift für Gerhart Baumann zum 60. Geburtstag*. München: Fink, 1980, S. 79–90; Édouard Grangier: *Abraham, oder Kierkegaard, wie Kafka und Sartre ihn sehen*. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 4,3 (1950), S. 412–421.

<sup>346</sup> Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, S. 102.

<sup>347</sup> Ebd., S. 103.

Brief an Klopstock moniert er explizit, er könne den »Sprung nicht sehen«;<sup>348</sup> im Oktavheft entwirft er Versionen von Abraham, die die Kluft zwischen Transzendenz und Immanenz eben gerade nicht springend überwinden können, da sie der Weltlichkeit verhaftet bleiben und mit diesem Ballast nicht in die »Ewigkeit« eintreten können:

Die vergängliche Welt reicht für A's Vorsorglichkeit nicht aus, deshalb beschließt er mit ihr in die Ewigkeit auszuwandern. Sei es aber daß das Ausgangs-, sei es das Eingangstor zu eng ist, er bringt den Möbelwagen nicht durch. Die Schuld schreibt er der Schwäche seiner kommandierenden Stimme zu.<sup>349</sup>

Kafkas Abraham scheitert höchst menschlich an einer Banalität, seinem zu großen Möbelwagen, der auch als Ironisierung von Kierkegaards »Zauberwagen« aus dem Oktavheft H gelesen werden könnte. Damit parodiert Kafka gleichsam das erhabene Pathos des Ritters des Glaubens aus *Furcht und Zittern*.<sup>350</sup> Die Schuld für sein Scheitern sucht Kafkas Abraham bei sich oder seiner »kommandierenden Stimme«. Wie Wiebe bemerkt, wäre eine solche bei Kierkegaard nur als Stimme Gottes denkbar, während ein Gott in Kafkas Text eben gerade nicht vorkommt. Der Einzelne ist völlig verlassen.<sup>351</sup> Ein solcher Abraham kann nur die falschen Schlüsse aus seiner Situation ziehen und an ihr verzweifeln.

Eine tragikomische Vermenschlichung Abrahams nimmt Kafka auch im Brief an Klopstock vor. Ein »anderer« »Ritter des Glaubens« wird dort zu einer Don Quixote-Figur:

Aber ein anderer Abraham. Einer, der durchaus richtig opfern will und überhaupt die richtige Witterung für die ganze Sache hat, aber nicht glauben kann, daß er gemeint ist, er, der widerliche alte Mann und sein Kind, der schmutzige Junge. Ihm fehlt nicht der wahre Glaube, diesen Glauben hat er, er würde in der richtigen Verfassung opfern, wenn er nur glauben könnte, daß er gemeint ist. Er fürchtet, er werde zwar als Abraham mit dem Sohne ausreiten, aber auf dem Weg sich in Don Quixote verwandeln. Über Abraham wäre

348 Kafka, Brief an Robert Klopstock, Juni 1921; Kafka, Briefe 1902–1924, S. 333.

349 Kafka, Nachgelassene Schriften und Fragmente II, S. 104.

350 Wobei eine banal-alltägliche Möglichkeit des Scheiterns auch in *Furcht und Zittern* beschrieben wird; vgl. Wiebe, Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard, S. 401f.

351 Ebd., S. 398f.

die Welt damals entsetzt gewesen, wenn sie zugesehen hätte, dieser aber fürchtet, die Welt werde sich bei dem Anblick totlachen. Es ist aber nicht die Lächerlichkeit an sich, die er fürchtet – allerdings fürchtet er auch sie, vor allem sein Mitlachen – hauptsächlich aber fürchtet er, daß diese Lächerlichkeit ihn noch älter und widerlicher, seinen Sohn noch schmutziger machen wird, noch unwürdiger, wirklich gerufen zu werden. Ein Abraham, der ungerufen kommt! Es ist so wie wenn der beste Schüler feierlich am Schluß des Jahres eine Prämie bekommen soll und in der erwartungsvollen Stille der schlechteste Schüler infolge eines Hörfehlers aus seiner schmutzigen letzten Bank hervorkommt und die ganze Klasse losplatzt. Und es ist vielleicht gar kein Hörfehler, sein Name wurde wirklich genannt, die Belohnung des Besten soll nach der Absicht des Lehrers gleichzeitig eine Bestrafung des Schlechtesten sein.<sup>352</sup>

Als ›Ritter von der Traurigen Gestalt‹<sup>353</sup> ist Abraham lächerlich und schrecklich zugleich, selber befangen in der Angst, seine eigene Lächerlichkeit erkennen (›vor allem sein Mitlachen« fürchtet er) und gleichzeitig die tragische Opfergeschichte durchleben zu müssen. Abraham zweifelt daran, dass gerade er wirklich gerufen wird; deshalb zaudert er, um noch ›älter und widerlicher«, damit des göttlichen Rufs noch unwürdiger zu werden. Ob er erwählt wurde, bleibt so unklar wie in der Vergleichssituation, die Kafka zum Schluss bemüht: Auch der schlechteste Schüler der Klasse könnte zur Ehrung oder eben zur Erniedrigung nach vorne gerufen werden. Die Vieldeutigkeit der Situation überfordert Abraham, den Schüler und den Leser gleichermaßen. Hat Gott respektive der Lehrer gerufen oder nicht, ist dies ein Zeichen von Auserwähltheit oder nicht, und sind Abraham und der Schüler möglicherweise eben gerade zum *Scheitern* auserwählt, als die eigentlich ›Schlechtesten der Klasse‹, die ›bestraft‹ werden sollen? Eine so weitgehende Deutungsoffenheit unterscheidet Kafkas Variation radikal von *Furcht und Zittern*, obwohl auch die dortigen Abraham-Erzählungen bis zu einem gewissen Grad uneindeutig sind – schon allein dadurch, dass in der *Stimmung* mehrere von ihnen nebeneinandergestellt werden und de Silentio immer wieder auf der Unverständlichkeit Abrahams insistiert.<sup>354</sup> Etwas ist aber

352 Kafka, Brief an Robert Klopstock, Juni 1921; Briefe 1902–1924, S. 333 f.

353 Vgl. zu Kafka, Kierkegaard und Don Quixote auch Rohde, »Und blätterte ein wenig in der Bibel«, S. 244.

354 Kafka selber bescheinigt Kierkegaard allgemein eine große Interpretationsoffenheit; »und selbst wenn er sich später zu einer Art Eindeutigkeit entwickelt,

unbestreitbar: Die Prämisse der Ausführungen in *Furcht und Zittern* ist, dass Abraham tatsächlich einen göttlichen Auftrag erhalten hat und sich damit zum Ritter des Glaubens qualifiziert. Undurchsichtig muss er vor allem für die Gemeinschaft bleiben, in der er existiert. Kafkas Abraham dagegen bleibt sich selbst ebenso undurchsichtig wie einer Interpretin der Briefpassage.

Doch Kafkas Variation ist nicht nur eine Umschreibung von Kierkegaards Abraham-Figur(en); sie ist auch eine konsequente Weiterführung oder Radikalisierung derselben. Kafka, der sich im Oktavheft weiter mit der Figur Quixote auseinandersetzt,<sup>355</sup> spitzt im Brief an Klopstock Reflexionen zu, die in verschiedenen Schriften Kierkegaards angelegt sind. Die Angst von Kafkas Abraham, vom ›Ritter des Glaubens‹ zum ›Ritter von der Traurigen Gestalt‹ zu werden, ist zugleich die Angst vor einem Verlust der Wirklichkeit: So wie Don Quixotes Rittertum nur fiktional ist, ein Hirngespinnst des ›Ritters‹, mag auch Abrahams Auserwähltheit nur seiner persönlichen ›Verrücktheit‹ entspringen. Ganz Ähnliches findet sich bei Kierkegaard, der selber mehrfach auf Don Quixote Bezug genommen hat.<sup>356</sup> In der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* markiert diese literarische Figur die Gefahr, dass sich ein Ich in der reinen Subjektivität verliert und dadurch wahnsinnig wird,<sup>357</sup> was durchaus im Einklang mit gängigen Auslegungen des Romans ist. Don Quixote

ist auch diese nur ein Teil seines Chaos von Geist, Trauer und Glauben«, schreibt er an Brod. Er spielt damit an auf eine werkimmanente Entwicklung, die die späteren, oft ausdrücklich religiösen Schriften von den früheren, pseudonymen Werken abgrenzt (Kafka an Brod, 26. oder 27. März 1918; Briefe 1918–1920, S. 33–36, hier S. 34).

355 Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, S. 38f.; eine kurze Notiz ebd., S. 32. Vgl. Rohde, »Und blätterte ein wenig in der Bibel«, S. 244f. Rohde missversteht allerdings *Furcht und Zittern*, wenn er Abraham dort nur der unendlichen Resignation zurechnet und die Bewegung des Glaubens außer Acht lässt, womit Kafkas Don Quixote zur weltzugewandten Alternative zu Kierkegaards akosmischem Ritter des Verzichts werden kann; S. 245.

356 Vgl. Christopher B. Barnett: *Don Quixote: Kierkegaard and the Relation Between Knight-Errant and Truth-Witness*. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard's Literary Figures and Motifs. Tome I: Agamemnon to Guadalquivir*. 16. Auflage (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources). Farnham: Ashgate, 2014, S. 159–170; Óscar Parceró Oubiña: *Miguel de Cervantes: The Valuable Contribution of a Minor Influence*. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions. Tome III: Literature, Drama and Music* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources 5). Aldershot: Ashgate, 2009, S. 13–30.

357 Oubiña diskutiert die entsprechenden Stellen; Oubiña, *Cervantes: The Valuable Contribution of a Minor Influence*, S. 21.

ist somit bei Kierkegaard tatsächlich eine Gegenfigur zu Abraham. Während dieser seine Subjektivität über eine sichere Verbindung mit dem Absoluten validiert, ist Quixote auf sich allein gestellt. Seine Konzentration auf sein eigenes Ich wird damit zur Delusion. Kierkegaard formuliert anhand Quixotes ein Grundproblem seiner Theorie der Subjektivität: Wenn Wahrheit bloß subjektiv bestimmt ist, ist sie nicht mehr von Verrücktheit zu unterscheiden, da beiden das Kriterium der Innerlichkeit gemein ist. Diese Problemstellung Kierkegaards scheint in Kafkas ›anderem Abraham‹ wortwörtlich genommen. Darüber hinaus ist das plötzliche Umschlagen des Ritters des Glaubens in den Ritter von der Traurigen Gestalt bei Kierkegaard schon vorgezeichnet, der unter anderem in seinen Tagebüchern festhielt, dass in einer säkularen Zeit das wahre Christentum selber wie ein quixotisches Rittertum und damit lächerlich wirken müsse.<sup>358</sup> Die Komik tangiert hier allerdings nur die Fassade des Ritters des Glaubens: Von außen mag er komisch wirken; in seinem Innern ist er jedoch tragisch und groß. Anders als Kafkas Ritter, der in einer absurden, vielleicht ganz gottlosen Welt lebt, muss Kierkegaards wahrer Christ nicht am göttlichen Ruf zweifeln oder über sich selber lachen.

### 3.3.3 Schreiben als Hinterlassenschaft

So kritisch Kafka die religiöse Erhabenheit des Kierkegaard'schen Ritters beleuchtet, so eng lehnt er sich doch gleichzeitig in seinen ›negativen‹ Abraham-Variationen an Erzählmuster und Schreibperspektiven an, die affirmativ auf Kierkegaard verweisen. Kafkas Abrahame schaffen den Sprung nicht; sie verharren in Verzweigung. So bringt es ein weiterer möglicher Abraham im Brief an Klopstock nicht einmal »bis zum Erzvater [...], nicht einmal bis zum Altkleiderhändler«, da er sich der Glaubensaufgabe nicht stellen kann. Er wird in der »Wirtschaft« gebraucht und muss sein »Haus« bestellen, denn ohne diesen »Rückhalt« kann er nicht fort, »und Abraham hatte wirklich alles in Fülle schon vorher; wenn er nicht das Haus gehabt hätte, wo hätte er denn sonst den Sohn aufgezogen, in welchem Balken das Opferrmesser stecken gehabt?«<sup>359</sup> Dieser Abraham bleibt also an die Welt und sein Heim gebunden und kann so nicht in die Ewig-

358 Die relevanten Stellen sind zitiert bei Barnett, *Don Quixote*, S. 163–165. Diese Deutung und ihre Ambivalenzen werden ebenfalls diskutiert bei Oubiña, Cervantes: *The Valuable Contribution of a Minor Influence*, S. 22–24.

359 Kafka, Brief an Robert Klopstock, Juni 1921; Briefe 1902–1924, S. 333.

keit springen. Wer für das Scheitern verantwortlich ist, bleibt unklar, denn Kafka äußert den »Verdacht, daß diese Männer absichtlich mit ihrem Haus nicht fertig werden« und »das Gesicht« in Büchern »verstecken, um es nicht heben zu müssen und den Berg zu sehn, der in der Ferne steht.«<sup>360</sup> Die Unfähigkeit solcher Abrahame, Ritter des Glaubens zu werden, wird auf die Spitze getrieben, wenn sie »womöglich [...] noch nicht einmal einen Sohn« haben und »ihn schon opfern« sollen.<sup>361</sup> In den Worten Wiebes: »Die permanente Verzögerung wird zur einzigen Möglichkeit, dem Opfer zu entgehen. Die Gegenwart besteht also darin, dass sich die Zukunft nicht erfüllt.«<sup>362</sup> Von einer solchen Deutung ist es nicht weit zu Spekulationen über eine Art negativen Messianismus,<sup>363</sup> der aus Kafkas Werk sprechen mag; eine seiner ›jüdischen‹ Qualitäten wäre damit das Spiel mit einer ›messianischen‹ Form, die im ewigen Aufschub der Erlösung besteht.

Das Zögern oder der Aufschub als Motiv, das in Kafkas Schreiben wieder und wieder auftaucht, steht in Beziehung mit Kafkas Poetologie, soweit sie sich erschließen lässt. Die Nichterfüllung einer wie auch immer gearteten Aufgabe oder das Nichteintreten einer erlösenden Zukunft ist fundamental mit Kafkas Selbstbild als Dichter verwoben, der nicht im vollen Sinn des Worts lebt. In einem Tagebucheintrag aus dem Jahr 1922 reflektiert er: »Das Zögern vor der Geburt. Gibt es eine Seelenwanderung, dann bin ich noch nicht auf der untersten Stufe. Mein Leben ist das Zögern vor der Geburt.«<sup>364</sup> In der *Wiederholung* zeichnet Kierkegaard (oder Constantin Constantius) seinerseits ironisch das Bild eines Menschen, der, anstatt »sich Zeit zum Leben« zu gönnen, noch »in seiner Geburtsstunde einen Vorwand sucht, sich wieder aus dem Leben herauszustehlen, z. B. weil er etwas vergessen habe.«<sup>365</sup> Der Akt der Geburt wird also unter

360 Ebd.

361 Ebd.

362 Wiebe, *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard*, S. 403.

363 In diese Richtungweisende Reflexionen hat Bloom ausformuliert, der Kafka als Exponenten der negativ-messianischen Seite des Judentums sieht, »der Zukunft, die immer auf uns zueilt« (im Gegensatz zum positiv-normativen Judentum des Gesetzes). Harold Bloom: *Kafka – Freud – Scholem. [3 Essays]*. Basel [et al.]: Stroemfeld/Roter Stern, 1990, S. 24.

364 Kafka, *Tagebücher*, S. 888. Wiebe versteht diese Stelle als Merkmal des ›konjunktivischen Lebens‹ bei Kafka und bringt dieses mit dem Leben in bloßen Möglichkeiten in Verbindung, wie es Kierkegaard beschreibt (Wiebe, *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard*, S. 376f.).

365 Kierkegaard, *Wiederholung*, S. 119.

falschem »Vorwand« sofort rückgängig gemacht, da der Mensch sich dem Leben nicht stellen will.

In *Entweder/Oder* bestimmt der Ästhet A sein eigenes Schreiben als Schreiben vor der Entscheidung und damit vor der eigentlichen Geburt, vor dem Leben. Der Ethiker B begreift ein solches Leben als Verzweiflung und verwendet ein frappant ähnliches Bild wie Kafka:

Sieh, dieses Leben ist Verzweiflung. Verbirg das vor andern, mein junger Freund, vor dir selbst kannst du es nicht verbergen: es ist Verzweiflung. Und doch in anderem Sinne ist es nicht Verzweiflung. Du bist zu leichtsinnig um zu verzweifeln; und du bist zu schwermütig, um nicht mit der Verzweiflung in Berührung zu kommen. Du bist wie eine Gebärende: aber du hältst beständig den Augenblick zurück und bleibst so beständig in der Qual. Wenn ein Weib in ihrer Not die Idee bekäme, sie könnte ein Ungeheuer zur Welt bringen; oder wenn sie mit sich selbst überlegen wollte, was sie denn eigentlich zur Welt bringen soll: das ist ein Bild für dich.<sup>366</sup>

Die ›ästhetische‹ Verzweiflung, besonders mit Dichterfiguren assoziiert, ist vergleichbar mit einem Zögern vor der Geburt. Der Ästhet selber assoziiert sein Schreiben allerdings mit einem jenseitigen Zustand, vertauscht also Ende und Anfang des Lebens, in dem er der dichterischen Produktion keinen Platz zugesteht: Seine Schriften sind die Schriften eines in Wahrheit Toten. Einige seiner Abhandlungen nehmen die Form imaginärer Vorträge vor einer fiktiven Gesellschaft an, die *Symparaneक्रमेणो* genannt wird, eine abenteuerliche Wortformation, die sich als die Gemeinschaft der lebendig Begrabenen übersetzen ließe.<sup>367</sup> A übt sich in der »Kunst nachgelassene Werke zu schreiben«.<sup>368</sup> Diese Kunst ist ein »fragmentarische[s] Streben«, da hinterlassene Schriften keine Geschlossenheit und Vollständigkeit erreichen können – man denke an Kafkas bewusstes Spiel mit dem Fragment als Textform. Der Ästhet A verfasst nur Fragmente und erhebt dies zu seinem Programm, einem Programm der Literatur als Ruine. »Nachgelassene Schriften sind Ruinen; und Ruinen sind für

<sup>366</sup> Kierkegaard, *Entweder/Oder*, Teil II, S. 174.

<sup>367</sup> Vgl. zu einigen Übersetzungsversuchen Karsten Harries: *Between Nihilism and Faith. A Commentary on Either/Or* (Kierkegaard Studies. Monograph Series 21). Berlin, New York: De Gruyter, 2010, S. 51.

<sup>368</sup> *Entweder/Oder*, Teil I, S. 138.

Abgeschiedene der rechte Aufenthaltsort.«<sup>369</sup> Er generalisiert den nachgelassenen Charakter seiner Schriften auf die Literatur überhaupt:

In gewissem Sinn ist alles, was ein Dichter hervorgebracht hat, nachgelassen; aber es wird niemand beifallen [sic], eine vollendet ausgeführte Arbeit nachgelassen zu nennen, selbst wenn sie zufälligerweise nicht zu Lebzeiten des Autors herausgegeben wäre. Ist es doch eine Eigentümlichkeit aller nach unserer Auffassung typisch menschlichen Produktion, daß sie Nachlass ist, weil es dem Menschen nicht vergönnt ist, wie die Götter in zeitlosem Schauen zu leben.<sup>370</sup>

Der Ästhet verknüpft also Betrachtungen über die Endlichkeit des menschlichen Lebens mit dem Schreiben aus der jenseitigen Perspektive. Kafka tut etwas ganz Ähnliches in einer Tagebuchpassage, die sich dieses Mal nicht Abraham, sondern Moses widmet. Er verflucht die Erzählung über Moses mit einem Nachdenken über seine eigene Krankheit und seinen immer näher rückenden Tod, denn Moses ist der »Volksführer seines Organismus«, der erst »vor seinem Tode« Kanaan sehen kann: »Diese letzte Aussicht« über das Land könne »nur den Sinn haben, darzustellen, ein wie unvollkommener Augenblick das menschliche Leben ist, unvollkommen, weil diese Art des Lebens endlos dauern könnte und doch wieder nichts anderes sich ergeben würde als ein Augenblick. Nicht weil sein Leben zu kurz war kommt Moses nicht nach Kanaan, sondern weil es ein menschliches Leben war.«<sup>371</sup> An diese Überlegungen zur Hinfälligkeit allen menschlichen Strebens fügt Kafka einen Absatz über die Verzweiflung an. Er charakterisiert sein Schreiben als jenseitiges, das seine Inspiration aus »Trümmern« zieht:

Derjenige der mit dem Leben nicht lebendig fertig wird, braucht die eine Hand, um die Verzweiflung über sein Schicksal ein wenig abzuwehren – es geschieht sehr unvollkommen – mit der andern Hand aber kann er eintragen, was er unter den Trümmern sieht, denn er sieht anderes und mehr als die andern, er ist doch tot zu Lebzeiten und der eigentlich Überlebende. Wobei vorausgesetzt

369 Ebd.

370 Ebd.

371 Kafka, Tagebücher, S. 867.

ist, daß er nicht beide Hände und mehr als er hat, zum Kampf mit der Verzweiflung braucht.<sup>372</sup>

Kafka mobilisiert nicht nur die Verzweiflung, die als ein Kernkonzept Kierkegaards bezeichnet werden kann; er stellt überdies wie der Ästhet aus *Entweder/Oder* eine Verbindung her zwischen der Verzweiflung, dem Tod und einer spezifischen Schreibmethode. Sein Schreiben versteht er als posthumes Schreiben, da er in Verzweiflung lebt oder vielmehr eben nicht lebt, am eigentlichen Leben nicht teilhaben kann. Die Schrift markiert die Präsenz des Todes im Leben. Analoges findet sich in einem Brief an Brod vom 5. Juli 1922. Kafka bezeichnet seine Literatur dort als »Teufelsdienst«, der »in der Nacht« erfolgt, »wenn mich die Angst nicht schlafen läßt«. Angetrieben ist die Schriftstellerei bloß durch »Genußsucht«, was an die Kritik der ästhetisch-dichterischen Lebensweise bei Kierkegaard erinnert.<sup>373</sup> Über Schriftsteller wie ihn selber fällt Kafka ein vernichtendes Urteil: »Was der naive Mensch sich manchmal wünscht: ›Ich wollte sterben und sehn, wie man mich beweint‹, das verwirklicht ein solcher Schriftsteller fortwährend, er stirbt (oder er lebt nicht) und beweint sich fortwährend.« Daher rühre die schreckliche »Todesangst«, denn dieser Schriftsteller habe »noch nicht gelebt«, ein Gedanke, den Kafka im Brief mehrfach variiert. Das tatsächliche Begräbnis des Dichters ist eine widersinnige Sache, denn er »übergibt den alten Leichnam, den Leichnam seit jeher, dem Grab«.<sup>374</sup>

### 3.3.4 Schon wieder Kierkegaard? Literarische Konstellationen

Kafkas Selbstverständnis als Schriftsteller weist also deutliche Parallelen mit pseudonymen Reflexionen Kierkegaards auf. Einer Verwandtschaft zwischen Kafkas und Kierkegaards Schreibverfahren spürt auch Wiebe in seiner wegweisenden Studie nach. Er kommt zum Schluss, dass Kafka »Kierkegaards Schreibverfahren zuspitzt

<sup>372</sup> Ebd.

<sup>373</sup> Kafka an Brod, 5. Juli 1922; Briefe 1902–1924, S. 382–387, hier S. 384f.

<sup>374</sup> Ebd., hier S. 385. Schon 1913 benannte Kafka in einem Brief an Bauer den Konnex von Schreiben und Tod, der sich hier allerdings eher auf die Konditionen bezieht, unter denen er schreiben kann, nämlich nur in absoluter Abgeschlossenheit: »Schreiben in diesem Sinne ist ein tieferer Schlaf also Tod und so wie man einen Toten nicht aus seinem Grabe ziehen wird und kann, so auch mich nicht vom Schreibtisch in der Nacht.« Brief an Felice Bauer, 26. Juni 1913; Briefe 1913–1914, S. 220–222, hier S. 221.

beziehungsweise ein ästhetisches Potenzial bei Kierkegaard entdeckt und freilegt«. <sup>375</sup> Wiebe begreift Kafkas Kierkegaard-Rezeption als ›parabolisch‹; dies meint, dass in einem Text eine tiefere, ›eigentliche‹ Bedeutungsschicht angedeutet, aber jeder Versuch, diese Bedeutungsebene zu erfassen, von vornherein abgewiesen wird. Eine solche Struktur findet er sowohl in Kierkegaards autobiographischen und literarisch-philosophischen Texten als auch in Kafkas Werk. Wiebe beschäftigt sich ausführlich mit den Abraham-Variationen, mit Texten also, in denen der Bezug auf Kierkegaard offen zutage liegt. Den Resultaten dieser Arbeit kann nun eine weitere signifikante Erkenntnis hinzugefügt werden, die aus der Analyse von Briefen, Tagebuchpassagen und Notaten Kafkas gewonnen wurde: Verwandt sind die Schreibverfahren Kafkas und Kierkegaards auch insofern, als beide ein Schreiben vor der Geburt oder nach dem Tod perspektivieren, ein Schreiben, das aus dem tatsächlichen Leben ausgeschlossen bleibt und eigentlich Verzweiflung ist. Sind weitere Gemeinsamkeiten auch in der Literatur im engen Sinn zu finden, die sich Kafka als verzweifelten »Teufelsdienst« eines Toten abringt? Anders ausgedrückt: Gegen Kierkegaards »Positivität« hat Kafka, wie gesehen, Vorbehalte und ironisiert etwa die erhabene Gestalt des ›Ritters des Glaubens‹. Doch wie verhält es sich mit der ›Negativität‹ Kierkegaards, mit seinen Analysen von Verzweiflung oder Angst? Wird dieser Teil des Kierkegaard'schen Werks, auf den die Charakterisierung der Dichterexistenz als verzweifelt bereits weist, literarisch produktiv?

Ganz anders als im Fall Brods oder Werfels sind Kafka-Interpretationen mit Kierkegaard nicht selten, <sup>376</sup> wobei der Fokus meist entweder auf religiösen <sup>377</sup> oder biographischen Aspekten liegt. Dazu

375 Wiebe, *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard*, S. 347.

376 Ein Forschungsüberblick findet sich u.a. bei Nicolae Irina: *Franz Kafka: Reading Kierkegaard*. In: *Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism, and Art. Tome I: The Germanophone World* (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources 12). Aldershot: Ashgate, 2013, S. 115–140.

377 Neben den zahlreichen schon genannten Analysen von Kafkas Abraham-Figur sollen hier nur wenige weitere Texte angeführt werden. Mit Künstlertum und Religion befassen sich z.B. Danta, *Literature Suspends Death*; Leena Eilitta: *Art as Religious Commitment. Kafka's Debt to Kierkegaardian Ideas and Their Impact on His Late Stories*. In: *German Life and Letters* 53,4 (2000), S. 499–510. Grimm versteht Kafka religiös-existenzialistisch und diskutiert seine Anverwandlung von Kierkegaards Konzept des ›Augenblicks‹. Die Verhaftung exemplifiziere den Augenblick als »Herabsteigen Gottes zum Menschen«. Sieglinde Grimm: *Sprache der Existenz. Rilke, Kafka und die Rettung des Ich im Roman der klassischen Moderne*. Tübingen, Basel: Francke, 2003,

kommen Studien, in denen Kafkas Literatur als künstlerische Vorbereitung des philosophischen Existenzialismus verstanden wird.<sup>378</sup> Gemeinhin befragen solche Sekundärtexte Literatur allgemein auf ihren philosophischen Gehalt hin.<sup>379</sup> Da sich folglich die Frage stellt, inwiefern eine erneute Lektüre Kafkas mit Kierkegaard noch Neues bieten kann, muss die Forschungslage aufgearbeitet werden.

Über den gesamten Zeitraum der Kafka-Forschung widmen sich nur sehr wenige Studien dem Gegenstand ausführlich. »Gemeinsam ist beiden«, also Kafka und Kierkegaard, »das Ernstnehmen des Absurden, ihr Gespür für die moraltheologische Relevanz des erschreckend Unfaßlichen«;<sup>380</sup> diese Aussage Bert Nagels aus den 1980er Jahren mag stellvertretend stehen für die Allgemeinheit sehr vieler Stellungnahmen zum Thema.<sup>381</sup> Arbeiten, in denen auf konkrete motivische und sprachliche Parallelen eingegangen wird, gibt es nicht allzu viele.<sup>382</sup> Das Verdienst von Stanley Hoppers und Reed Merrills

S. 267f. Die Textferne der religionsphilosophischen Deutungen allgemein sowie ihre Tendenz, in die Methode einer simplen Allegorese zu verfallen, wurde auch in Schulinterpretationshilfen scharf kritisiert; vgl. Reinhard Meurer: *Franz Kafka, Erzählungen. Interpretation* (Oldenbourg Interpretationen 18). München: Oldenbourg, 1999, S. 8.

378 Vgl. Rollmann-Romanowski, Existenz und Transzendenz bei Kierkegaard und Kafka.

379 Vgl. z. B. Wolfdietrich von Kloeden: *Einfluß und Bedeutung im deutschsprachigen Denken*. In: Lars Bejerholm [et al.] (Hg.): *The Legacy and interpretation of Kierkegaard* (Bibliotheca Kierkegaardiana 8). Copenhagen: Reitzel, 1981, S. 54–101. Kloeden behandelt die literarische Rezeption vergleichend auf einer solchen philosophischen Basis.

380 Nagel, Kafka und die Weltliteratur, S. 283.

381 Auch Wiebe hält fest, dass sich die wenigsten Interpreten für präzise intertextuelle Referenzen interessieren, meist werde vielmehr auf Ideen eingegangen, die sowohl Kierkegaards als auch Kafkas Texten zugrunde liegen sollen: »Verschiedene Überlegungen sind denkbar, die solche Interpretationen motivieren: Es könnte eine geistige ›Verwandtschaft‹ zwischen Kierkegaard und Kafka behauptet werden; oder Kierkegaard hätte Kafkas Werk in einem unspezifischen Sinne philosophisch vorbereitet; oder Kafkas Werk lasse sich am besten mit den Kategorien Kierkegaards deuten.« (Wiebe, Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard, S. 329. Wiebes Forschungsüberblick zu Kafka und Kierkegaard findet sich auf S. 329–332).

382 Die Abhandlung von Anz über die *Literatur der Existenz* hält in dieser Hinsicht viele Denkanstöße bereit, behandelt aber ein viel breiteres Thema – konkrete Parallelen zwischen Kafka und Kierkegaard kommen demgemäß sehr selten zur Sprache (Anz, *Literatur der Existenz*). Billeter's Studie zum Dichtersich bei Kafka und Kierkegaard ist wiederum, anders als ihr Titel vielleicht vermuten lässt, vor allem in biographischer Hinsicht aufschlussreich (Fritz Billeter: *Das Dichtersich bei Kafka und Kierkegaard. Ein typologischer Vergleich*. Winterthur: Keller Verlag, 1965).

Aufsätzen zur Ambiguität und Ironie in Kafkas und Kierkegaards Schriften ist, die poetologische Dimension von Kierkegaards Werk ernst zu nehmen und seine formalen Verfahren ins Zentrum zu stellen.<sup>383</sup> Ein weiteres Beispiel für einen formorientierten oder »formal-methodischen« Ansatz ist Wolfgang Langes Untersuchung, in der er den ironischen Sprech- und Denkstil Kafkas und Kierkegaards diskutiert.<sup>384</sup> Durch das Augenmerk auf die Ironie als »aufbauende Zerstörung der Welt« (eine Formel, die Kafka in einem Oktavheft auf Kierkegaard anwendet)<sup>385</sup> tritt die Frage nach einer inhaltlichen Auseinandersetzung Kafkas mit Kierkegaard allerdings vollständig in den Hintergrund; auch konzentriert sich Lange auf Briefe, Tagebücher und fragmentarische Notate, also gerade nicht auf Erzählungen und Romane. Erwähnenswert ist weiter Clark Muenzers Aufsatz über das Galerie-Motiv bei Kafka und Kierkegaard,<sup>386</sup> der nach der Funktion der »Menge« (oder des Galeriepublikums) fragt. Zuletzt nennt Helge Miethes in *Sören Kierkegaards Wirkung auf Franz Kafka* einige wichtige Motive, die beiden gemeinsam sind.<sup>387</sup> Miethes zielt relativ stark in eine religionstheoretische Richtung, wenn er im »Verhältnis des Individuums zum Absoluten« das »zentrale Thema« sowohl von Kierkegaards als auch von Kafkas Werk ausmacht.<sup>388</sup> Die Arbeit krankt allerdings daran, dass nicht die Kierkegaard-Übersetzungen konsultiert wurden, die Kafka besaß oder auf die er Zugriff gehabt haben könnte.

Um die Analysen philologisch zu fundieren, ist es von grundlegender Wichtigkeit, dass Kierkegaards Schriften, wann immer möglich, in der Übersetzung verwendet werden, die sich in Kafkas fragmentarisch überlieferter Bibliothek erhalten hat. Im Fall der Schriften,

383 Stanley R. Hopper: *Kafka and Kierkegaard. The Function of Ambiguity*. In: American Imago: A Psychoanalytic Journal for Culture, Science, and the Arts 35,1/2 (1978), S. 92–105; Reed Merrill: »Infinite Absolute Negativity«. Irony in Socrates, Kierkegaard and Kafka. In: Comparative Literature Studies 16,3 (1979), S. 222–236.

384 Lange, Über Kafkas Kierkegaard-Lektüre und einige damit zusammenhängende Gegenstände, hier S. 304.

385 Kafka, Nachgelassene Schriften und Fragmente II, S. 105.

386 Clark S. Muenzer: *A Kafkan Reflection on Kierkegaard*: Auf der Galerie und Kritik der Gegenwart. In: Klaus W. Jonas [et al.] (Hg.): *Wegbereiter der Moderne: Studien zu Schnitzler, Hauptmann, Th. Mann, Hesse, Kaiser, Traven, Kafka, Broch, von Unruh und Brecht*. Festschrift für Klaus Jonas. Tübingen: Niemeyer, 1990, S. 144–162.

387 Helge Miethes: *Sören Kierkegaards Wirkung auf Franz Kafka. Motivische und sprachliche Parallelen*. Marburg: Tectum, 2006, v. a. S. 40–62.

388 Ebd., S. 29.

die sich nicht (mehr) in Kafkas Bibliothek befinden, kann mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf die Übersetzungen geschlossen werden, die er gekannt haben mag. Mehrere Bände der ersten Auflage der *Gesammelten Werke* (Diederichs) befinden sich unter Kafkas Büchern, namentlich *Der Begriff der Angst*, *Die Krankheit zum Tode* und die *Stadien auf dem Lebensweg*, die die Schriften *In Vino Veritas*, *Unterschiedliche Gedanken über die Ehe gegen Einwendungen; von einem Ehemann* und *Schuldig?/Nichtschuldig?* enthalten.<sup>389</sup> Es ist deshalb gut denkbar, dass Kafka auch andere Schriften Kierkegaards in den Übersetzungen dieser ja sehr verbreiteten Ausgabe kannte. Der Problematik der freien bis entstellenden Übersetzungen, die Schrempf vorlegte, war sich Kafka durchaus bewusst, wenn er Brod davon schreibt, dass es »schändlich« sei, dass bei der Übertragung Veränderungen vorgenommen wurden: »Aber das Deutsch der Übersetzung ist doch nicht das schlechteste, [...] es kommt das daher, daß von Kierkegaard so viel Licht ausgeht, daß in alle Tiefen etwas davon kommt.«<sup>390</sup>

Auf Basis positivistisch belegter Kierkegaard-Lektüre(n) soll im Folgenden die These plausibilisiert werden, dass Kafkas implizite Kierkegaard-Rezeption viel weiter ging als gemeinhin angenommen und literarisch höchst fruchtbar war. Für Kafka werden die Schriften Kierkegaards, in den Worten Kilchers und Kremers, zu einer Art Steinbruch, aus dem er »Material für seine Texte bezieht«.<sup>391</sup> Vor allem aus Kierkegaards psychologischen Erörterungen von Angst und Verzweiflung bezog Kafka erstaunlich konkretes, bis in den Wortlaut reichendes Material. Die Modalität der produktiven Transformation und Adaptation der Texte, Begrifflichkeiten und Konzepte Kierkegaards changiert dabei zwischen zitierendem Weiterschreiben und Parodie;<sup>392</sup> in jedem Fall unternimmt Kafka eine ›creative correction‹ des bei Kierkegaard vorgefundenen Textmaterials.

Exemplarisch aufgezeigt werden Kafkas literarische Aneignungs-

389 Vgl. Born, Kafkas Bibliothek, S. 114–116.

390 Kafka an Brod, 26. oder 27. März 1918; Briefe 1918–1920, S. 33–36, hier S. 34.  
391 Kilcher und Kremer, Die Genealogie der Schrift, S. 46.

392 Zur Parodie als Transformationsprozess innerhalb der Hypertextualität vgl. Gérard Genette: *Palimpseste*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993, v. a. S. 40–44. In Genettes Begriffen wären die Kierkegaard-Bestände in Kafkas Texten entweder als Parodien im engen Sinn oder als Travestien zu verstehen. Sie transformieren einen Text entweder auf der Ebene der Bedeutung oder der Ebene des Stils oder beides zugleich. Die Abraham-Variationen beispielsweise setzen den Vorlagentext herab und erzeugen einen komischen Effekt, indem die Erhabenheit des Ritters des Glaubens banalisiert wird.

verfahren an zwei Texten, die eine Art Klammer um seine Kierkegaard-Rezeption bilden. Die Rede ist vom frühen Roman-Fragment *Der Process* und der späten Erzählung *Eine kleine Frau*. Die Erzählung behandelt das rätselhafte Verhältnis des Protagonisten zu einer Frau, der er anscheinend Ärger bereitet und die Änderungen an ihm verlangt. Erschienen ist sie 1924 im Sammelband *Ein Hungerkünstler*, zwei Monate nach Kafkas Tod; verfasst wurde sie zwischen Ende November 1923 und Januar 1924 in Berlin und Prag, zu einer Zeit, in der Kafka nachweislich viele Werke Kierkegaards gründlich studiert hatte. Die Erzählung teilt viele Motive mit dem *Process*. Als eine der letzten Erzählungen Kafkas steht *Eine kleine Frau* am Ende seiner produktiven Kierkegaard-Lektüren. Das *Process*-Fragment dagegen markiert möglicherweise ihren Anfang.

Es mag überraschen, dass ausgerechnet der *Process* für eine Relektüre mit Kierkegaard gewählt wird, da die meisten Interpreten davon ausgehen, er sei noch vor Kafkas intensivem Kierkegaard-Studium verfasst worden. Für das Vorgehen bei der Interpretation sind aber zwei Dinge festzuhalten: Erstens ist unklar, welche Texte Kierkegaards Kafka schon in den Jahren nach 1913 studierte. Die expliziten Notizen in den Tagebüchern brechen wie gesagt schnell ab. Es scheint aber eher unwahrscheinlich, dass Kafka in Kierkegaard einen so ähnlichen »Fall« entdeckte, nur um dann auf eine weitere Beschäftigung mit seinen Schriften zu verzichten. Kafka mag also sehr wohl schon vor der gut belegten Rezeptionsphase 1917/18 bestimmte Schriften Kierkegaards gelesen haben, zumal sich mehr Texte in seiner teilweise überlieferten Bibliothek befinden, als er in Briefen und Tagebüchern erwähnt.<sup>393</sup>

Zweitens gilt es zu beachten, dass nicht entschieden werden kann, wann genau Kafka die einzelnen Kapitel und Fragmente<sup>394</sup> des *Processes*

393 Besonders auffällig ist Kafkas Schweigen über die *Krankheit zum Tode*. Eine Ausgabe des Texts von 1911 befand sich in Kafkas Bibliothek (Born, Kafkas Bibliothek, S. 115); sie enthält Lesespuren, die ein philosophisches Interesse an Kierkegaard belegen (Hanna Rollmann-Romanowski, Existenz und Transzendenz bei Kierkegaard und Kafka, S. 23 f., Fn 74). Es ist wahrscheinlich, dass Kafka sich gerade für diese Schrift besonders interessierte, schon aufgrund des Titels, liegt eine Verbindung mit Kafkas eigener Krankheit doch auf der Hand – und doch liegen über die Markierungen keine positivistischen Rezeptionszeugnisse vor. Wiebe mutmaßt, dass Kafka gerade als im primären Wortsinn Erkrankter nicht über die *Krankheit zum Tode* sprechen oder schreiben wollte. Wiebe, Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard, S. 336 f. Eine andere Erklärung wäre natürlich ein absichtliches Verschleiern der eigenen Quellen, Inspirationstexte und Einflüsse von Seiten Kafkas.

394 In der Terminologie folgt die Verfasserin der *Kritischen Ausgabe*; Reuß hat in

verfasst hat – ein leidlich genau zu bestimmender *terminus ante quem* existiert zwar,<sup>395</sup> ein *terminus post quem* aber nicht. Nach Ausweis der Tagebücher hat Kafka die Arbeit am Roman anscheinend am 20. Januar 1915 abgebrochen.<sup>396</sup> Wie in der Forschung bemerkt, schließt diese Notiz zum vorläufigen »Ende des Schreibens«<sup>397</sup> spätere Überarbeitungsphasen allerdings nicht aus; im Gegenteil ist es laut Roland Reuß »ganz offensichtlich, daß Kafka zu einem späteren Zeitpunkt – mangels Dokumente [sic] kann er noch nicht einmal vage angegeben werden – die Manuskripte noch einmal zur Hand genommen haben muß [...]. [...] Der 20. Januar 1915 kann daher nur den Zeitpunkt des Abbruchs einer ersten Niederschrift angeben. Wann Kafka die Arbeit am *Process* überhaupt aufgab, ist derzeit nicht zu ermitteln.«<sup>398</sup>

Tatsächlich gibt es einige Indizien, die für eine spätere Datierung sprechen als gemeinhin angenommen. Im Nachwort zu *Beim Bau der chinesischen Mauer. Ungedruckte Erzählungen und Prosa aus dem Nachlaß* sprechen Brod und Schoeps davon, dass das *Process*-Romanfragment »in seinem Kern aus den Jahren 1917–1919« stamme.<sup>399</sup> Diese Behauptung, die natürlich allein noch keine Umdatierung rechtfertigt, lässt sich durch einen Blick in die Korrespondenzen zwischen Brod und Kafka stützen: Brod schreibt seinem Freund im März 1918 davon, dass der *Process* ihn fessle;<sup>400</sup> er erhielt also erst zu dieser Zeit eine Fassung des Romanfragments zur Lektüre, das Kafka in diesen Jahren (wieder) beschäftigt zu haben scheint. Nebenbei bemerkt könnte auch die Tatsache, dass Kafka noch 1920 ein Fragment notierte, das thematisiert, wie ein Ich-Erzähler »den ersten Wächter« überlief,<sup>401</sup> darauf hindeuten, dass er sich in seinen späteren Schaffensjahren – in denen er auch *Vor dem Gesetz* im *Landarzt*-Band veröffentlichte – inhaltlich noch einmal mit dem *Process* auseinandergesetzt hat. Da es in

Frage gestellt, dass Kafkas Aufzeichnungen in vollendete Kapitel und Fragmente zu unterteilen sind. Vgl. Roland Reuß: *Zur kritischen Edition von Der Process im Rahmen der Historisch-Kritischen Franz-Kafka-Ausgabe. Beiheft zu Franz Kafka, der Process, Basel und Frankfurt a. M.: Stroemfeld/Roter Stern, 1997 (Historisch-Kritische Ausgabe sämtlicher Handschriften, Drucke und Typoskripte; Faksimile-Edition)*. In: Franz Kafka-Hefte 1, S. 3–25, hier S. 12–15.

395 Ebd., S. 4–8.

396 Kafka, Tagebücher, S. 721.

397 Ebd.

398 Reuß, *Zur kritischen Edition von Der Process im Rahmen der Historisch-Kritischen Franz-Kafka-Ausgabe*, S. 9.

399 Brod und Schoeps, Nachwort, S. 260.

400 Brod an Kafka, 3. März 1918; Briefe 1918–1920, S. 700; vgl. S. 686.

401 Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, S. 343.

Anbetracht der lückenhaften Quellenlage also möglich ist, dass Kafka immer wieder am Text arbeitete, vielleicht sogar über den gesamten Zeitraum seines Lebens hinweg, ist es gerechtfertigt, *en passant* auch auf Werke Kierkegaards zurückzugreifen, die Kafka, wenn man sich einzig an ihrer expliziten Erwähnung in den Briefen und Tagebüchern orientiert, anscheinend erst um 1917/18 intensiv studiert hat.

Im Gegensatz zur Erzählung *Eine kleine Frau*, die ohnehin in der Forschung verhältnismäßig selten diskutiert wurde,<sup>402</sup> brachten verschiedene Interpreten das *Process*-Fragment mit Kierkegaard in Verbindung. Hermann Schmid untersucht die Angst bei Kafka und bestimmt sie an einer Stelle als Grundgefühl des *Processes*, die K. darauf aufmerksam mache, dass er in Kierkegaards Sinn ein Selbst werden müsse.<sup>403</sup> Christian Eschweiler bezieht sich auf Kierkegaards *Krankheit zum Tode*, einen Schlüsseltext zu Selbstwerdung und Verzweiflung, und liest den Prozess ebenfalls als »Sorge um« K.s »eigentliches Selbstsein«, die plötzlich in K.s Leben einbricht.<sup>404</sup> Eschweiler aspiriert jedoch auf keine im strikten Sinn intertextuelle Lektüre und liefert auch keine detaillierte Untersuchung von Textstellen, sondern schlägt vielmehr einen Zusammenhang zwischen bestimmten Ideen Kierkegaards und Kafkas vor. Diese Ideen werden als ›Schlüssel‹ zu Kafkas Werk verstanden, das also in eine philosophische Erörterung übersetzt und damit gleichsam wegerklärt wird. In Eschweilers autoritärem Textverständnis müssen beispielsweise auch vermeintliche Fehldeutungen Kafkas verhindert werden. Er erhebt Anspruch darauf, die wahre ›Botschaft‹<sup>405</sup> der Texte, ihre ›wirkliche Bedeutung‹

402 Die Frau wurde beispielsweise als Allegorie von Kafkas Schreiben verstanden, ein Ansatz, der im *Kafka-Handbuch* diskutiert wird; Bernd Auerochs: *Ein Hungerkünstler. Vier Geschichten*. In: Manfred Engel/Bernd Auerochs (Hg.): *Kafka-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 2010, S. 318–329, hier S. 320. Daneben existiert eine psychoanalytische Lektüre von Kaus. Er versteht die Erzählung als durch die Verdrängungsarbeit verschobenen Ausdruck von Kafkas Problem mit Frauen. Rainer J. Kaus: *Eine kleine Frau. Kafkas Erzählung in literaturpsychologischer Sicht* (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte 189). Heidelberg: Winter, 2002.

403 Hermann Schmid: *Franz Kafka tanzt nicht, »wenn der Endlichkeit Ängste aufzuspielen beginnen«*. In: Heiko Schulz [et al.] (Hg.): *Kierkegaard Studies Yearbook*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2001, S. 268–294.

404 Christian Eschweiler: *Die unerfüllbare Hoffnung auf Selbsterlösung. Eine Interpretation und die Neuordnung der Kapitelfolge von Kafkas Roman Der Prozess*. Diss. Univ. Bonn, 1988. Bonn, 1988, S. 57; Bemerkungen zu Kierkegaard v. a. auf S. 55–58.

405 So lautet der Titel eines anderen Buchs von Eschweiler; Christian Eschweiler: *Kafkas unerkannte Botschaft. Der richtige »Process«*. Bonn: Bouvier, 1998.

oder ihren »verborgenen Hintergrund«<sup>406</sup> als Einziger erkannt zu haben.

Eine in ihrer Grundidee ähnliche These vertrat Martin Beckmann in seinem Aufsatz *Franz Kafkas Romanfragment Der Prozeß: Verzweiflung als »Selbst«-Gericht*.<sup>407</sup> Während Eschweiler im Romanfragment die »unerfüllbare Hoffnung auf Selbsterlösung« versinnbildlicht sieht, meint Beckmann, es vermittele dem Leser »die positive ästhetische Erfahrung des Selbstwertungsprozesses«,<sup>408</sup> denn »[h]inter der zerstörerischen, ambiguen Labyrinthenerfahrung verbirgt sich dialektisch die Neugeburt des Menschen.«<sup>409</sup> Beckmanns Argument zielt immer auf eine unterstellte positive Rezeptionswirkung des Texts; er schreibt Kafka eine didaktische Absicht zu, denn in »der Erkenntnis des Zerstörungsvorgangs in der Romanfigur« baue sich »im Leser als Gegenbewegung die Identitätserfahrung des Selbst auf«, der damit »das innere Labyrinth« überwinde.<sup>410</sup> Allgemein verfährt Beckmann frei philosophisch und nicht philologisch, wenn er beispielsweise behauptet, *Der Prozeß* reflektiere »die Bewußtseinskrise des modernen Menschen: Die Welt ist nicht mehr, was sie sein sollte.«<sup>411</sup> Der Kierkegaard-Bezug bleibt unkonkret, da Beckmann zwar mit philosophischen Kategorien wie der Verzweiflung arbeitet, diese aber nicht an bestimmte Textpassagen zurückbindet. Von einer transtextuellen Deutung im engeren Sinn kann auch hier nicht gesprochen werden. Zudem unterscheidet sich die Prämisse der Ausführungen radikal vom hier verfolgten Ansatz: Beckmann behauptet, die Bilderwelt des *Prozesses* habe allegorischen Charakter; einzelne ihrer Elemente ließen sich restlos in einen philosophischen Diskurs übersetzen. »Der Advokat im Krankenbett und Leni im Totenhemd« etwa »verbildlichen allegorisch das verborgene Mißverhältnis der Verzweiflung.«<sup>412</sup> Der große, dicke Wächter, der K. zu Beginn des Fragments verhaftet, wird zum »Prinzip der realen Weltbejahung und des Ich-Genusses. Die Reisebereitschaft des andern [Wächters, Anm. d. Verf.] weist dagegen auf ein verborgenes, nicht gegenwärtiges Ziel hin, das die gegebene Wirklichkeit transzendiert.«<sup>413</sup> Zu dieser Opposition aus Fleischlich-

406 Z. B. Eschweiler, Die unerfüllbare Hoffnung auf Selbsterlösung, S. 110.

407 Martin Beckmann: *Franz Kafkas Romanfragment Der Prozeß: Verzweiflung als »Selbst«-Gericht*. In: *Colloquia Germanica* 24,3 (1991), S. 203–236.

408 Beckmann, *Franz Kafkas Romanfragment Der Prozeß*, S. 234.

409 Ebd., S. 207.

410 Ebd.

411 Ebd.

412 Ebd., S. 225.

413 Ebd., S. 210.

keit und Transzendenz passt Beckmanns Verständnis von K.s Schuld, die schon bald eindeutig darin bestehen soll, dass »er in seiner kreatürlichen Weltverfallenheit an das Materielle sich selbst verfehlt«. <sup>414</sup>

Worin K.s Schuld genau besteht oder eben nicht besteht, kann und soll in der vorliegenden Analyse dagegen nicht entschieden werden. Kafkas Schreiben navigiert ein Feld polyvalenter Anspielungen und Assoziationen. Anstatt bestimmte Textelemente mit Konzepten Kierkegaards restlos zu identifizieren, so wie Kafkas Schloss mit dem Absoluten oder die Wunde aus dem *Landarzt* mit der Verzweigung, liegt der Fokus auf den Verhaltensweisen des Figurenpersonals, die mit den psychologischen Profilen abgeglichen werden können, die Kierkegaard entwirft. <sup>415</sup> Auf eine Allegorese, die zu einer »eigentlichen« Bedeutungsebene des Romanfragments vordringt, wird also verzichtet, dafür die »Oberfläche« des Romans ernst genommen: K.s Deutung seines Prozesses soll beispielsweise nur dort hinterfragt werden, wo der Text selber Unstimmigkeiten enthält und eine Spannung zwischen der vermeintlich internen Fokalisierung <sup>416</sup> und einer Infragestellung der Wissensbestände des Protagonisten vorliegt.

Die Stoßrichtung dieser Sekundärtexte ist aber insofern hilfreich, als die Aufmerksamkeit auf Kierkegaards Schriften zur Selbstwertung gelenkt wird, die eben in vielen Fällen psychologisch argumentieren. K.s Prozess und das Verhältnis des Erzählers zur kleinen Frau

<sup>414</sup> Ebd., S. 212.

<sup>415</sup> Sheppard verfolgt einen ähnlichen Ansatz. Kierkegaards Psychologie habe Kafka inspiriert und ihm geholfen, in seinen letzten Schaffensjahren erstens ein positiveres Bild der menschlichen Natur zu entwickeln und zweitens die Macht phallisch-aggressiver Vaterfiguren im Werk gebrochen (Sheppard, Kafka, Kierkegaard and the K.'s. *Theology, Psychology and Fiction*, S. 284). Obwohl Sheppard dabei übrigens speziell auf *Die Krankheit zum Tode* verweist, tut er dies auf Basis der Behauptung, Kafka habe sie eben gerade *nicht* gelesen – die Bemerkung, der Text sei nicht erhältlich gewesen, als Kafka sich für Kierkegaard interessierte, ist nicht korrekt. Somit kann Sheppard denn auch nur feststellen, Kafka hätte sich durch die *Krankheit* bestätigt gefühlt, wenn er sie denn gekannt hätte (ebd., S. 284). Er schlägt somit eher in allgemein philosophischer Weise vor, K.s Verhaltensweisen als Ausdruck von Verzweigung und einer Flucht vor der Frage des Selbst zu deuten (ebd., besonders S. 288).

<sup>416</sup> Kafkas Erzählweise ist mit dem Begriff einer »internen Fokalisierung« nicht hinreichend beschrieben. Vogl zeigt, dass Kafkas Schreiben die Identitätsformen von Person und Perspektive unterläuft und stattdessen »einer unpersönlichen, kollektiven Stimme das Wort« erteilt. Diese ambivalente Erzählinstanz bezeichnet Vogl als »vierte Person«. Joseph Vogl: *Vierte Person. Kafkas Erzählstimme*. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 68,4 (1994), S. 745–756.

verweisen tatsächlich auf einen Kierkegaard'schen »Prozess«<sup>417</sup> der Selbstwerdung von Verzweifelten, denen aus ihrem »eigenen Sein die Forderung entgegen« tritt, »ein Selbst zu werden.«<sup>418</sup> Das Verhältnis zu Kierkegaards Denken der Selbstwerdung ist jedoch weit komplexer, als bisher erkannt, lassen sich doch diverse Textpassagen als Parodien Kierkegaards lesen. Der Konnex zur Frage der Selbstwerdung liegt unter anderem in Kierkegaards Metaphorik begründet: In seinen Reflexionen verwendet er immer wieder juristische Metaphern, verhandelt einen inneren Prozess also über Metaphern aus der gesellschaftlichen Außenwelt.<sup>419</sup> Diese Tendenz offenbart sich ja schon im *Buch des Richters*, wo Kierkegaard im Wortsinn mit sich ins Gericht geht – den juristisch-religiös konnotierten Titel schlug er selber für eine mögliche posthume Veröffentlichung der Tagebücher vor. Das *Process*-Fragment eignet sich besonders für eine transtextuelle Relektüre, da es Kafkas eigenen »Habitus, menschliche und insbesondere erotische Beziehungen unter juristischen Kategorien zu erleben und zu reflektieren«, natürlich wie kaum ein anderer Text belegt.<sup>420</sup> Während der juristische Kontext im *Process* mit seinen Akten, seiner Eingabe, der Schuldthematik und so weiter und so fort offenliegt, bleibt eine solche Bedeutungsdimension in *Eine kleine Frau* implizit. Aber auch die kleine Frau erscheint als Agentin einer Art von Gericht, da sie danach strebt, die nicht näher bestimmte »Angelegenheit« zwischen ihr und dem Ich-Erzähler vor das »Gericht der Öffentlichkeit«<sup>421</sup> zu bringen. Sie ist eine »kleine Richterin«,<sup>422</sup> womit der Text zu einer Art (sehr kurzem) *Buch der Richterin* wird.

417 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 236.

418 Michael Theunissen: *Das Menschenbild in der Krankheit zum Tode*. In: Michael Theunissen/Wilfried Greve (Hg.): *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*. 1. Aufl. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 241). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979, S. 469–510, hier S. 499.

419 Wie Wiebe festgestellt hat, findet sich diese juristische Grundierung des Nachdenkens über das eigene Verhalten übrigens schon im *Buch des Richters*, was der Titel ja schon nahelegt; dass Kafka zumindest diesen Text schon vor Beginn der Niederschrift gelesen hatte, ist, wie gesagt, eindeutig belegt (Wiebe, *der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard*, v.a. S. 369f.).

420 Reiner Stach: *Kafkas erotischer Mythos. Eine ästhetische Konstruktion des Weiblichen*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1987, S. 215.

421 Kafka, *Eine kleine Frau*, in: *Drucke zu Lebzeiten*, S. 321–333, hier S. 324.

422 Ebd., S. 330.

## 3.3.5 Gewissen und Schuld

Richtet man die Aufmerksamkeit auf den juristischen Wort- und Motivbestand des *Processes*, lassen sich – neben dem titelgebenden Prozess selber – drei Schlüsselbegriffe identifizieren: Schuld, Verhaftung und Gericht. All diesen Begriffen kommt in Kierkegaards Philosophie der Selbstwerdung eine zentrale Rolle zu. Die Schuld als Grund der Verzweiflung und Motor des Gewissens ist bei Kierkegaard nicht bloß eine zufällige, einzelne Schuld, »diese[] oder jene[] Schuld«,<sup>423</sup> sondern eine existenzielle, »totale« Schuld,<sup>424</sup> die letztlich dadurch bedingt ist, dass der Mensch sich als geistiges Wesen nicht selbst setzen kann. Jedes Individuum hat die Pflicht, den fast übermenschlich schwierigen »Prozess[]« zu durchlaufen, »wodurch ein Selbst sein wirkliches Selbst« als ideelle Entität, die sich in einem Absoluten gründet, »übernimmt«.<sup>425</sup> Das Selbst wird als »Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, vom Zeitlichen und Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit«<sup>426</sup> vorgestellt: »Jeder Mensch bildet die seelisch-leibliche Synthese, die darauf angelegt ist, Geist zu sein; dies ist der Bau.«<sup>427</sup> Der Mensch als Geist *in spe* steht in seiner Bedingtheit andauernd bei seinem Schöpfer »in der Schuld« und sieht sich genötigt, seine eigene Existenz zu rechtfertigen – eine Rechtfertigung, die eben ohne göttlichen Beistand zwingend misslingen muss. Durch eine konkret auftretende Schuld nur aktualisierbar, wird diese »wesentliche[]« Schuldhaftigkeit jedes Menschen als »Totalitätsbestimmung« laut Kierkegaard in ewiger Erinnerung, in der »ewigen Erinnerung des Schuldbewußtseins« behalten.<sup>428</sup> Die Tatsache, dass es in Kafkas *Process*-Fragment »bei Gericht« »kein Vergessen« der Schuld eines Angeklagten gibt,<sup>429</sup> entspricht Kierkegaards Gedankengängen zum Schuldbewusstsein oder zur Menschheit »vor Gericht«, wie an anderer Stelle steht.<sup>430</sup> Zur Illustration dieser Gedankengänge wählt er

423 Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift II, S. 215.

424 Ebd., S. 213.

425 Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, S. 236; Hervorhebung der Verfasserin.

426 Ebd., S. 191.

427 Ebd., S. 224. Die frappante Rolle, die das Bild des Baus auch in Kafkas Texten spielt, besonders im späten *Bau*-Konvolut (Nachgelassene Schriften und Fragmente II, S. 575–632), wäre an anderer Stelle näher zu beleuchten. Auf einige Aspekte hat Miethe aus einer religionsphilosophischen Perspektive hingewiesen; Miethe, Sören Kierkegaards Wirkung auf Franz Kafka, S. 48–63.

428 Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift II, S. 219.

429 Kafka, Der Proceß, S. 214.

430 Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift II, S. 225.

bezeichnenderweise das Beispiel eines Verbrechers, der versucht, vor seiner Schuld zu fliehen, dann aber doch »verhaftet« wird:

Wer in einem Glasschrank sitzt, ist nicht so geniert, wie jeder Mensch vor Gott, für den er durchsichtig ist. Dies zeigt das Gewissen. Mit seiner Hilfe ist es so eingerichtet, dass der Rapport sofort jede Schuld begleitet und der Schuldige der ist, der ihn selbst schreiben muss. Er wird [...] erst recht deutlich, wenn er in der Ewigkeit ans Licht gehalten wird, während die Ewigkeit die Gewissen revidiert. Im Grunde kommt jeder in der Ewigkeit so an, dass er die genaueste Anzeige auch von jeder geringsten Kleinigkeit, die er verübte oder unterließ, selbst mitbringt und abliefern. Daher [ist da] für einen Dritten [...] eigentlich nichts zu tun [...]. Dem Schuldigen, der auf der Reise durchs Leben zur Ewigkeit ist, geht es, wie es jenem Mörder ging, der [...] von seinem Verbrechen floh. Ach, gerade neben dem Wagen, in dem er saß, lief der elektromagnetische Telegraf mit seinem Signalement und der Order, ihn auf der ersten Station zu verhaften. Als er auf der Station ankam und aus dem Wagen stieg, war er verhaftet – er hatte, sozusagen, die Anzeige selbst mitgebracht.<sup>431</sup>

In der Passage ist der Gehalt der »Eingabe« aus dem *Process*-Fragment als Lebensbericht für das Gericht und Durchleuchtung oder »[Ü]berprüf[ung]« des eigenen Gewissens und der Schuld fast wortwörtlich präfiguriert.<sup>432</sup> Die Eingabe ist eine »Verteidigungsschrift« mit »Lebensbeschreibung«, in der für jedes wichtige Ereignis »Gründe[]« gegeben werden müssen und Zeugnis davon abgelegt werden soll, »ob die[] Handlungsweise nach« K.s »gegenwärtige[m] Urteil zu verwerfen oder zu billigen war«.<sup>433</sup> Die Kierkegaard'sche »Anzeige [...] von jeder geringsten Kleinigkeit« entspricht sehr genau der Beschreibung von K.s Eingabe, wenn dort die Rede davon ist, dass das »ganze Leben in den kleinsten Handlungen und Ereignissen in die Erinnerung zurückgebracht, dargestellt und von allen Seiten überprüft« werden muss.<sup>434</sup> Wortwörtlich an Kierkegaards Schilderung des Rapports erinnert ferner eine Passage etwas weiter unten im Romantext: K. verhält sich in Gegenwart des Advokaten und des Kaufmanns Block, als sei er »beauftragt, alles was [...] gesprochen

431 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 308.

432 Kafka, *Der Proceß*, S. 170.

433 Ebd., S. 149.

434 Ebd., S. 170.

wurde, genau in sich aufzunehmen, an einem höhern Ort die Anzeige davon zu erstatten und einen Bericht abzulegen«. <sup>435</sup> Eingabe und Rapport müssen bei Kafka und Kierkegaard von den Schuldigen selbst geschrieben werden, ohne einen »Dritten«, also im Falle K.s ohne die Hilfe des Advokaten: »Es war unbedingt nötig, daß K. selbst eingriff«; es war »unvermeidlich, dem Advokaten die Vertretung [...] zu entzieh«. <sup>436</sup> Über diese konzeptionellen Entsprechungen hinaus wird in Kierkegaards *Wiederholung* wörtlich eine »Eingabe« in einem religiös konnotierten »Prozeß« gemacht. Als Teil eines eindringlichen Hiob-Narrativs sind die entsprechenden Passagen bei jüdischen Interpreten und Interpretinnen wie Bergmann und Levy-Valensi auf besonderes Interesse gestoßen. Einen signifikanten Teil von *Wiederholung* bilden die Reflexionen eines jungen Menschen über seine unglückliche Liebesgeschichte. Hoffnung zieht er aus der Geschichte Hiobs, der, tief verzweifelt, von Gott alles doppelt zurückerhalten habe: »Hiob ist gleichsam die ganze inhaltsreiche *Eingabe* von seiten des Menschen in der großen Sache zwischen Gott und Mensch, dem weitläufigen und furchtbaren *Prozeß*.« <sup>437</sup> Hiobs »Eingabe«, sein ungeheurer »Aufruhr« im Kampf um den Glauben und sein Beharren auf der eigenen Schuldlosigkeit, ist also erfolgreich, da er seine »Prüfung« zuletzt besteht und Gott ihn entlohnt. <sup>438</sup> K. dagegen erweist sich als unfähig, eine »Eingabe« in seinem eigenen »weitläufigen und furchtbaren« Prozess zu verfassen.

Während Kierkegaard auf der philosophischen Darstellungsebene juristische Metaphern und Vergleiche bemüht, verlagert Kafka die juristische Rede auf die Handlungsebene. In den Worten Engels: Kafka konstruiert einen Text »aus reifizierten Metaphern«, »die *innerhalb* der fiktionalen Welt *keinen* metaphorischen Status mehr haben, sondern schlicht und einfach ›wirklich‹ sind«, <sup>439</sup> deren Verweischarakter aber auch nicht mehr stabil ist. In Kafkas Texten wird ein endloser Verwandlungsprozess in Gang gesetzt, in dem die Relation zwischen der scheinbaren ›Metapher‹ und dem, was sie vermeintlich

435 Ebd., S. 265.

436 Ebd., S. 167f.

437 Kierkegaard, *Wiederholung*, S. 189; ohne Hervorhebungen im Original.

438 Ebd. Vgl. zur Vielschichtigkeit des Hiob-Narrativs in *Wiederholung*, präsenziert durch den jungen Menschen und Constantin Constantius, und zu verschiedenen möglichen Deutungen Glöckner, Kierkegaards Begriff der *Wiederholung*, S. 80–89.

439 Manfred Engel: *Der Process*. In: Manfred Engel/Bernd Auerochs (Hg.): *Kafka-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 2010, S. 192–207, S. 195.

bezeichnet, brüchig wird (so kann man sich denn auch fragen, ob der Begriff ›Metapher‹ in Kafkas Fall überhaupt noch angemessen ist).<sup>440</sup> Kierkegaards Überlegungen zum »Rapport« stehen klar im Kontext von Fragen der Religion; Kafkas literarischer Text mag zwar nicht zuletzt über Kierkegaard-Referenzen ähnliche Assoziationen evozieren, aber er entzieht sich jeder fixen Deutung. Die Kierkegaard-Bezüge erhalten damit eine »heterogene und grundsätzlich ambivalente Funktion«,<sup>441</sup> wie nach Kilcher und Kremer transtextuelle Spuren in Kafkas Werk überhaupt.

An manchen Stellen lässt sich das *Process*-Fragment damit als Parodie Kierkegaards lesen. Während der Mensch in der *Krankheit zum Tode* in der göttlichen »Ewigkeit« tatsächlich einen Rapport über seine Schuld abliefern, bleibt K. in der rätselhaften Kafka'schen Welt mit ihrem »ganz unerreichbare[n] Gericht«<sup>442</sup> nur das Simulieren einer Eingabe. Die Tatsache, dass der Rapport bei Kierkegaard in der Ewigkeit oder von Gott »ans Licht gehalten« wird, mag an diese bloß vorgetäuschte oder erträumte Eingabe K.s vor dem Direktor-Stellvertreter erinnern, der allerdings beim besten Willen nicht göttlich zu nennen ist:

[Es war] K. als werde über seinem Kopf von zwei Männern [scil. dem Direktor-Stellvertreter und dem Fabrikanten], deren Größe er sich übertrieben vorstellte, über ihn selbst verhandelt. Langsam suchte er mit vorsichtig aufwärts gedrehten Augen zu erfahren, was sich oben ereignete, nahm vom Schreibtisch ohne hinzusehn eines der Papiere, legte es auf die flache Hand und hob es allmählich, während er selbst aufstand zu den Herren hinauf. Er dachte hierbei an nichts bestimmtes, sondern handelte nur in dem Gefühl, daß er sich so verhalten mußte, wenn er einmal die große Eingabe fertiggestellt hätte, die ihn gänzlich entlasten sollte.<sup>443</sup>

K. besitzt, ähnlich wie der Protagonist von *Eine kleine Frau*, nicht das geringste Bewusstsein einer allfälligen Schuld, von der er »entlaste[t]« werden müsste, was gemäß Kierkegaard einer völligen Verkennung der *conditio humana* gleichkommt. Seine ewige Rede von der eige-

440 Stanley Corngold: *The Commentators' Despair. The Interpretation of Kafka's Metamorphosis*. Port Washington, NY: National University Publications Kennikat Press, 1973, S. 1–38.

441 Kilcher und Kremer, *Die Genealogie der Schrift*, S. 53.

442 Kafka, *Der Proceß*, S. 213.

443 Ebd., S. 174.

nen Unschuld – »Ich [kann] nicht die geringste Schuld auffinden«,<sup>444</sup> »[e]s gab keine Schuld«<sup>445</sup> und so weiter – wird vom Geistlichen als klares Indiz für seine Schuld gedeutet: »[S]o pflegen die Schuldigen zu reden.«<sup>446</sup> Diese Logik – Verneinung der Schuld als Beweis der Schuld – findet sich bei Kierkegaard, denn »wesentlich die Schuld, d.h. die Totalbestimmung der Schuld von sich schieben zu wollen, um dadurch unschuldig zu werden, ist ein Widerspruch, da dieses Verfahren gerade Selbstangabe bedeutet.«<sup>447</sup> Frappanter noch ist eine Passage aus dem *Begriff Angst*, in der die Verleugnung der Schuld in Analogie »zu polizeilichen und kriminalrechtlichen Verurteilungen« gerät, was K.s Situation auf dem Punkt bringt. Eine Ahnung von einer möglichen Schuldhaftigkeit erhält K. tatsächlich nur durch einen »äusserliche[n], juristische[n]« Prozess, der sich erst mit der Zeit als fundamentales Lebensproblem entpuppt und ihn zuletzt das Leben kostet:

Wer bloß durch die Endlichkeit seine Verschuldung kennenlernt, hat sich in der Endlichkeit verloren; denn diese gibt nie eine Entscheidung darüber, ob ein Mensch schuldig sei, außer auf eine äusserliche, juristische, höchst unvollkommene Weise. Wer darum seine Schuld nur durch Analogien zu polizeilichen und kriminalrechtlichen Verurteilungen kennenlernen soll, fasst eigentlich nie, dass er schuldig ist; ist ein Mensch schuldig, so ist er unendlich schuldig.<sup>448</sup>

Fehlt wie im Fall K.s ein wahres, ewiges Verständnis von Schuld, bleiben bei Kierkegaard im Grunde genommen »nur [...] kindische[] Bestimmungen« derselben; das Schuldbewusstsein werde degradiert »zu staatsbürgerlicher Notwehr.«<sup>449</sup> K. bedient sich der »staatsbürgerlichen Notwehr« schon ganz zu Beginn des Romans im Angesicht einer Verhaftung, für die er keine Gründe entdecken kann. Er verlangt sein Recht, da er sich von Beginn an, genauer schon im ersten Satz des Romans, völlig überzeugt davon zeigt, selbst nichts »Böses getan«<sup>450</sup> zu haben und also ganz »schuldlos«<sup>451</sup> zu sein. K.

444 Ebd., S. 21.

445 Ebd., S. 168.

446 Ebd., S. 289.

447 Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift II, S. 212.

448 Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 168.

449 Ebd., S. 198.

450 Kafka, *Der Proceß*, S. 7.

451 Ebd., S. 15.

bemüht deshalb »kindisch[]« oder, in Kierkegaards Worten, wie »ein Kind«<sup>452</sup> das Pathos des Rechtsstaats und der Gesetze: »K. lebte doch in einem Rechtsstaat, überall herrschte Friede, alle Gesetze bestanden aufrecht, wer wagte, ihn in seiner Wohnung zu überfallen?«<sup>453</sup>

### 3.3.6 Die Verzweiflung als Harren auf die Entscheidung

Die Menschen, die ihre Schuld verkennen, leben gemäß Kierkegaard in der Verzweiflung. Diese ist ubiquitär; nur die »vulgäre Betrachtung« übersehe ganz, dass es sogar »eine Form von Verzweiflung« sei, »nicht verzweifelt zu sein, sich nicht bewusst zu sein, dass man es ist«:

Es geht der vulgären Betrachtung bei ihrer Ansicht von der Verzweiflung in viel tieferem Sinne so, wie es ihr [...] bei ihrer Bestimmung geht, ob ein Mensch krank sei oder nicht [...]. Gewöhnlich nimmt man an, dass ein Mensch, wenn er nicht selbst sagt, dass er krank sei, gesund ist, geschweige denn, wenn er selbst sagt, er sei gesund. Der Arzt dagegen betrachtet die Krankheiten anders. [...] Der Arzt weiß, dass, wie es eine Krankheit gibt, die nur auf Einbildung beruht, so auch eine solche Gesundheit. Daher wendet er im letzteren Falle erst Mittel an, damit die Krankheit offenbar werde. [...] Denn ein Arzt hat nicht nur Heilmittel vorzuschreiben, sondern vor allem die Krankheit zu erkennen und also vor allem wieder zu erkennen, ob der vermeintlich Kranke wirklich krank, oder ob der vermeintlich Gesunde vielleicht wirklich krank ist. So steht auch der Seelenkundige der Verzweiflung gegenüber.<sup>454</sup>

In dieser Beschreibung scheint die Idee von Kafkas *Landarzt* vorweggenommen.<sup>455</sup> So, wie die ›Krankheit‹ bei Kafka sozusagen erst unter dem Blick des Landarztes entsteht und scheinbare Gesundheit sich unvermittelt in ein schweres, existenzbedrohendes Leiden verwandelt – in eine symbolträchtige Seitenwunde nämlich –, wird auch die Krankheit der Verzweiflung erst unter dem Auge des christlichen

452 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 231.

453 Kafka, *Der Proceß*, S. 111.

454 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 202f.

455 Dies auch nach Ansicht Wiebes, der die Erzählung im Detail sehr luzide mit Kierkegaards *Krankheit zum Tode* analysiert; Wiebe, *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard*, S. 347–355.

Seelenkundigen oder ›Psychologen‹ offenbar, der die *christlich-psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung* verfasst.<sup>456</sup> Dieses Offenbarwerden ist ambivalent. In Kafkas *Landarzt* symbolisiert die Wunde gleichzeitig Verfall und Tod und ist doch das eigentlich Lebendige, Lebensstrotzende des Jungen, da sich Würmer in ihr winden.<sup>457</sup> Bei Kierkegaard ist die Verzweiflung ebenso dialektisch: Einerseits schmerzhaft und gefährlich, ist sie doch andererseits ein notwendiger Schritt auf dem Weg zur Selbstwerdung und damit lebensnotwendig – »du sollst durch die Verzweiflung am Selbst hindurch zum Selbst kommen«.<sup>458</sup> In *der Krankheit zum Tode* wird eine komplexe Rangordnung der Verzweifelten entworfen, von den bloß ›nieder‹ zu den ›höchst‹, also an der *conditio humana* überhaupt Verzweifelnden, deren Selbstwerdung – oder auch Untergang – in greifbarer Nähe liegt. K. entspricht den jeweiligen Variationen dieses Grundtypus der Kierkegaard'schen Protagonisten in verschiedenen Stadien seines Prozesses bis in die Details.

### *Unmittelbarkeit und Veräußerlichung der Verzweiflung*

Zum Zeitpunkt der Verhaftung wird K. mit Kierkegaard als Unmittelbarer lesbar, ein Typus Mensch, der nur »über das Irdische oder etwas Irdisches«, Niederes verzweifelt, die existenzielle Verzweiflung also noch verkennt.<sup>459</sup> Das erste Mal ist explizit von Verzweiflung die Rede, als K. und der Aufseher sich im ersten Kapitel unterhalten. Nachdem der Aufseher K. einen versöhnlichen Handschlag verweigert hat, versichert er ihm: »Womit ich [...] durchaus nicht sagen will, daß Sie verzweifeln sollen. Nein, warum denn? Sie sind nur verhaftet, nichts weiter.«<sup>460</sup> Der Wortwechsel, der sich darauf entspinnt,

456 Untertitel der *Krankheit zum Tode*.

457 Vgl. auch Wolfgang Baumgart: »Alle Kunst ist symbolisch« – und alle Religion auch. Kunstreligiöse Anmerkungen mit Blick auf Kafka und Wackenroder. In: *Sprache und Literatur* 40,103 (2009), S. 13–45, hier S. 15, wobei Braungart nicht auf Kierkegaard verweist. Vgl. zum *Landarzt* und zur *Krankheit zum Tode* Wiebe, *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard*, S. 349, der entdeckt hat, dass Kierkegaard als Bild der Verzweiflung an einer Stelle einen Wurm verwendet.

458 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 247.

459 Ebd., S. 231.

460 Kafka, *Der Prozeß*, S. 25. Auf den Zusammenhang, in den Verhaftung und Verzweiflung also zu stehen kommen, verweist auch Beckmann; Beckmann, *Franz Kafkas Romanfragment Der Prozeß*, S. 214f.

enthält zahlreiche Elemente, die Kierkegaard in seiner Analyse der abgeleiteten, unechten Form der Verzweiflung der Unmittelbarkeit aufbringt:

Ganz ohne Trotz ist keine Verzweiflung. [...] Dies ist die reine Unmittelbarkeit [...]. – Hier ist kein unendliches Bewusstsein vom Selbst, von der Verzweiflung oder davon, dass der eigne Zustand in Verzweiflung besteht; die Verzweiflung ist ein bloßes [...] Unterliegen unter dem äußeren Druck, sie kommt keineswegs als Handlung von innen. Dass in der Sprache der Unmittelbarkeit Worte wie das Selbst und Verzweiflung vorkommen, ist ein [...] unschuldiger Missbrauch der Sprache, ein Spiel mit Worten, wie wenn die Kinder Soldaten spielen. [...] So hängt das Selbst [...] unmittelbar mit dem anderen zusammen, aber passiv; sogar beim Begehren ist dieses Selbst ein Dativ, wie wenn ein Kind »mir, mir« ruft. [...] Was zur Verzweiflung bringt, muss von außen kommen und die Verzweiflung ist ein bloßes Erleiden.<sup>461</sup>

Nachdem der Aufseher K. versichert hat, die Verhaftung sei es nicht wert, darob zu verzweifeln, wird das Verhalten des Protagonisten kindisch-trotzig: Er zieht in Betracht, den Wächtern und dem Aufseher »bis zum Haustor nachzulaufen und ihnen seine Verhaftung anzubieten«.<sup>462</sup> Die Wächter werfen K. auch ganz direkt vor, er »führe[]« sich »ärger auf als ein Kind«.<sup>463</sup> K. wiederholt die Aussagen des Aufsehers »mit einem gewissen Trotz«,<sup>464</sup> insistiert auf dem genauen Wortlaut, provoziert ihn, stellt zahlreiche Fragen, »spiel[t]« mit Aufseher und Wächtern.<sup>465</sup> Ganz ähnlich verhält sich übrigens der Namensvetter K. aus dem *Schloss*-Fragment, als er mit den Hindernissen der Bürokratie konfrontiert wird und seine eigenen beschränkten rechtlichen Möglichkeiten – das Verfassen eines Protokolls für Klamm – beharrlich hinterfragt. Die Wirtin wirft ihm auf seine Rückfragen hin vor, »immer [...] wie ein Kind alles gleich in eßbarer Form dargeboten« haben zu wollen.<sup>466</sup> Im *Process* erinnern schon K.s erste Reaktionen auf die Verhaftung an das passive Verhalten, das in der *Krankheit zum Tode* dem Unmittelbaren zu-

461 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 231.

462 Kafka, *Der Proceß*, S. 26.

463 Ebd., S. 14.

464 Ebd., S. 25.

465 Ebd., S. 25 f.

466 Kafka, *Das Schloß*, S. 182.

geschrieben wird. Er bleibt im Bett liegen und »versucht[] zunächst stillschweigend durch Aufmerksamkeit und Überlegung festzustellen, wer der Mann«, der unerwartet sein Zimmer betritt, »eigentlich« ist.<sup>467</sup> Selbstbezogen verlangt er in der Folge Dienstleistungen, Erklärungen, Entschuldigungen von anderen: »Anna soll mir das Frühstück bringen«,<sup>468</sup> »Ich will doch sehn, [...] wie Frau Grubach diese Störung mir gegenüber verantworten wird«,<sup>469</sup> und so weiter. In einer als Fragment erhaltenen Passage wird K. respektive werden K.s »Erfahrungen« überdies wortwörtlich als »unmittelbar« bezeichnet: K.s »unmittelbar[e]« »praktische Erfahrungen behielten« einem Staatsanwalt gegenüber »meistens Recht«. <sup>470</sup>

Da er sich selbst nicht »kennt« und für die Selbstwerdung weder die Kraft noch die nötige Bewusstheit aufbringen kann,<sup>471</sup> sucht der Kierkegaard'sche Unmittelbare, naiv oder »unendlich komisch«,<sup>472</sup> wie er ist, sein Selbst abzustreifen oder auszuwechseln. Die Tatsache, dass K. wegen der Verhaftung mit dem Gedanken spielt, »die Wohnung [...] zu wechseln«,<sup>473</sup> passt exakt zu diesem Wunsch, ein anderer zu sein: In der *Krankheit zum Tode* wird expliziert, dass sich ein Mensch, der »nicht er selbst sein« wolle, zu seinem Selbst verhalte, als ob es eine Wohnung wäre; »[j]ener Mann verlässt also seine Wohnung«,<sup>474</sup> in der absurden Hoffnung, sich dadurch des Problems seines Selbst zu erledigen. Im selben Kontext wird auch das Bild eines Rockwechsels verwendet. Ein Unmittelbarer träume davon, dass »diese unsinnigste von allen unsinnigen Verwandlungen«, die Verwandlung in einen anderen also, »so leicht vor sich« gehe, »wie man einen anderen Rock anzieht«. <sup>475</sup> Gerade die Kleidermetaphorik ist in Kierkegaards Überlegungen zur Unmittelbarkeit zentral. Den »Prozess[]« der Selbstwerdung kann der Unmittelbare nicht erfolgreich durchlaufen, denn

er hat nicht das Bewusstsein von einem Selbst, das durch die unendliche Abstraktion von allem äußeren gewonnen wird, von diesem Selbst, das im Gegensatz zum bekleideten Selbst der Unmittelbar-

467 Kafka, *Der Proceß*, S. 8.

468 Ebd.

469 Ebd.

470 Ebd., S. 329.

471 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 234.

472 Ebd., S. 234.

473 Kafka, *Der Proceß*, S. 38.

474 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 236.

475 Ebd., S. 233 f.

keit als das nackte, abstrakte Selbst [...] das Vorwärtstreibende in dem ganzen Prozesse ist, wodurch ein Selbst sein wirkliches Selbst [...] übernimmt.<sup>476</sup>

In Kafkas *Process*-Fragment besitzt Kleidung eine Bedeutung, die ihre jeweils im Text konstruierte Materialität transzendiert. Einem »magern Kleinen«, Kaufmann Block, der »[o]hne Rock«, also in »mangelhafte[r] Bekleidung« beim Advokaten wartet, fühlt sich K. »[s]chon durch den Besitz eines starken Überrocks [...] sehr überlegen«.<sup>477</sup> K. selbst schlüpft im Verlauf seines Prozesses mehrfach in ein jeweils »neues [...] Kleid« oder legt seinen alten Rock ab.<sup>478</sup> Ein erster Rockwechsel findet unverzüglich nach der Verhaftung und vor dem Gespräch mit dem Aufseher statt.<sup>479</sup> In einer von Kafka gestrichenen und von der neueren Forschung weitgehend ignorierten Passage träumt K. ferner davon, dass ihm ein Kleiderwechsel, wörtlich wie bei Kierkegaard als »Verwandlung« bezeichnet, wahrhaftig glückt (»er war so glücklich darüber«).<sup>480</sup> Seine »früheren Kleider, das schwarze Jackett, die scharf gestreiften Hosen und [...] das Hemd« findet er in einem »Winkel eines Korridors« und kann sie, analog zum Rockwechsel bei Kierkegaard, im Traum zurücklassen.<sup>481</sup> Ganz anders die tatsächliche Handlung des Romans: Vor der Exekution muss K. »den Rock, die Weste und schließlich das Hemd aus[ziehen]«,<sup>482</sup> geht also, wenn nicht ganz, so doch halb nackt in den Tod. Mit der *Krankheit zum Tode* könnte dies so gedeutet werden: Im Tod, am Ende des gescheiterten »Prozesse[s]«, erweist sich K. als das »nackte [...] Selbst«,<sup>483</sup> das der Kierkegaard'sche Unmittelbare bis in den Tod verkennt – wobei der Hypotext schon allein dadurch ironisch transformiert würde, dass K. eben seinen Unterkörper, als Sitz der Genitalien mit der Geschlechtlichkeit assoziiert, auch im Tod verhüllen darf.

Als K. sich in einer noch hoffnungsvollen Phase des Prozesses anschickt, sich ihm »selbst« zu stellen<sup>484</sup> und die Eingabe zu verfassen,

476 Ebd., S. 236.

477 Kafka, *Der Proceß*, S. 227.

478 Kafka, *Der Proceß*. Apparatband, S. 347; etwa auch im Haupttext auf: S. 185, 208–210, 231, 320.

479 Kafka, *Der Proceß*, S. 19.

480 Kafka, *Der Proceß*. Apparatband, S. 346f.

481 Ebd., S. 347.

482 Kafka, *Der Proceß*, S. 310.

483 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 236.

484 Kafka, *Der Proceß*, S. 149.

weisen seine Reflexionen ebenfalls Züge der Unmittelbarkeit im Sinn Kierkegaards auf. Er urteilt über sein bisheriges Verhalten:

Solange er die Verteidigung auf den Advokaten überwältigt hatte, war er doch noch vom Proceß im Grunde wenig betroffen gewesen, er hatte ihn von der Ferne beobachtet und hatte unmittelbar von ihm kaum erreicht werden können, er hatte nachsehen können, wann er wollte, wie seine Sache stand, aber er hatte auch den Kopf wieder zurückziehen können, wann er wollte.<sup>485</sup>

Die hier beschriebene Strategie, den Prozess zu vermeiden, findet sich in ganz ähnlichen Worten in der *Krankheit zum Tode*. Ein unmittelbar Verzweifelter komme »sozusagen nur ab und zu zu sich selbst auf Besuch, um nachzusehen, ob die Veränderung«, also das Verschwinden der akuten Verzweigung, »nicht eingetreten ist. [...] Und sobald sie eingetreten ist, zieht er wieder heim, [...] doch bewirkt ist nur, daß er wieder beginnt, wo er aufhörte.«<sup>486</sup>

Obwohl K. an dieser Stelle die Notwendigkeit erfasst, seinem Prozess selbstverantwortlich entgegenzutreten, bleibt das Unterfangen halbherzig. Fast in einem Atemzug mit dem Entschluss taucht der lähmende Gedanke an die Gefahr auf, die davon ausgeht, sich den Prozess nicht länger vom »Leib«<sup>487</sup> zu halten. K. findet das Verfassen der Eingabe fast übermenschlich schwierig:

Die Eingabe bedeutete freilich eine fast endlose Arbeit. Man mußte keinen sehr ängstlichen Charakter haben und konnte doch leicht zu dem Glauben kommen, daß es unmöglich war, die Eingabe jemals fertigzustellen. Nicht aus Faulheit oder Hinterlist, die den Advokaten allein an der Fertigstellung hindern konnten, sondern weil in Unkenntnis der vorhandenen Anklage und gar ihrer möglichen Weiterungen das ganze Leben in den kleinsten Handlungen und Ereignissen in die Erinnerung zurückgebracht, dargestellt und von allen Seiten überprüft werden mußte.<sup>488</sup>

Gleichzeitig zieht er die Arbeit an der Eingabe ins Lächerliche: »Sie war vielleicht geeignet, einmal nach der Pensionierung den kindisch gewordenen Geist zu beschäftigen und ihm zu helfen, die langen Tage

485 Ebd., S. 176.

486 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 236f.

487 Kafka, *Der Proceß*, S. 254.

488 Ebd., S. 170.

hinzubringen.«<sup>489</sup> Ferner betrachtet er das Verfassen einer Eingabe als seiner Karriere schädlich – er brauche »alle Gedanken zu seiner Arbeit«, für seinen »Aufstieg«;<sup>490</sup> »plötzlich« sei ein »Hindernis [...] in K.'s Laufbahn geworfen«<sup>491</sup> – und »[k]lag[t]«, dass es den Genuss seiner »kurzen Abende und Nächte als junger« Mann behindern würde.<sup>492</sup> Auch alle diese Elemente, die Sorge um den Zeitverlust, der Spott und der kindische Charakter der Eingabe, finden sich bei Kierkegaard in der Beschreibung der Unmittelbarkeit. Das »Trachten«, ein Selbst zu sein, sehe für die Unmittelbaren

wie Zeitverlust, ja wie unverantwortlicher Zeitverlust aus[], der wöglichlich von den bürgerlichen Gesetzen bestraft werden müsste, [...] eine trotzige Verrücktheit, die [...] mit Spott [...] bestraft werden müsste. So gibt es wohl einen Augenblick in ihrem Leben, [...] wo sie doch die Richtung nach innen einschlagen. [...] sie [...] vergessen bald jene ihre beste Zeit [...], als wäre sie eine Kinderei gewesen.<sup>493</sup>

Dass K. tatsächlich »von den [...] Gesetzen« bestraft wird, der Roman also als strafrechtlicher Prozess konzipiert ist, mutet wie eine Übersetzung auf die Handlungsebene der Einstellung an, die der Unmittelbare zu den Fragen des Selbst an den Tag legt.

Die Verhaftung entspricht auch strukturell der uneigentlichen Verzweiflung des Unmittelbaren. Sie ist zu Beginn des Romans nicht mehr als ein Unglück, das »von außen« an den Protagonisten herantritt und das sehr schnell wieder verdrängt wird. Erst mit der Zeit wird sie als ureigenes Problem zumindest teilweise erkannt – erst als K. sich dem Prozess selbst stellen und sich des Advokaten entledigen will, ist einmal explizit von seiner »Verzweiflung« die Rede.<sup>494</sup> Die Verhaftung aber geschieht noch genau wie die unechte Verzweiflung nicht aus dem Innern heraus, sondern weil »jemand«, eine anonyme Macht, K. »verleumdet« haben »mußte«.<sup>495</sup> Da K. äußerlich frei ist und seine »gewöhnliche[] Lebensweise« ungestört fortführen kann,<sup>496</sup> scheint auch die Verhaftung vorerst nicht mehr als eine Art

489 Ebd.

490 Ebd., S. 171.

491 Ebd., S. 177.

492 Ebd., S. 171.

493 Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, S. 238f.

494 Kafka, Der Proceß, S. 165.

495 Ebd., S. 7.

496 Ebd., S. 26.

»Spiel mit Worten« zu sein. Es kann als Symptom dieses anfänglichen Spielcharakters des Prozesses gewertet werden, wenn der Aufseher K. auffordert, nicht zu verzweifeln, und das Problem der Verhaftung herunterspielt (»nichts weiter«).

K. wird in Form der Verhaftung mit einer rätselhaften Situation konfrontiert, zu der er sich verhalten muss. Auch in *Eine kleine Frau* tritt etwas ins Leben des Protagonisten, das auf eigenartig ambivalente Weise zu einer Entscheidung und Änderung des Lebens drängt. Beide Texte setzen sich mit den Strategien auseinander, die die Protagonisten anwenden, um in der Folge ihre gewöhnliche Lebensweise fortführen zu können oder wieder eine Art von Normalität herzustellen. Es wird nicht klar, ob eine Entscheidung tatsächlich notwendig ist oder nicht – der Leserin steht es frei, den Protagonisten zu glauben, die wahlweise versichern, dass sie unschuldig sind oder die kleine Frau sie ohne Grund quält. Wie Wiebe bemerkt, sind zwei gegensätzliche Deutungen des *Processes* möglich: K.s »Fehler könnte sein, er habe nicht konsequent dem Prozess widerstanden oder er habe sich nicht ganz auf diesen eingelassen«,<sup>497</sup> wodurch der Prozess sich als zugleich abstoßend und anziehend entpuppt: Will K. seinen Prozess überhaupt beenden? Ebenso ambivalent ist der »Prozess«, den die kleine Frau anstoßen will, indem sie den Protagonisten mit unausgesprochenen Vorwürfen konfrontiert und irritiert. Es bleibt unklar, ob der Protagonist ihr zur Lösung des Problems entschiedener widerstehen und sein eigenes Leben ganz von ihr abtrennen müsste – was er aus verschiedenen Gründen nicht will –, oder doch auf sie und ihren Ruf zur Entscheidung eingehen sollte.

Die explizite »Verzweiflung« ist in *Eine kleine Frau* ganz auf die kleine Frau übergegangen, die als eine Art »Ärgernis«<sup>498</sup> ins Leben des Erzählers tritt. Der Begriff des Ärgernisses ist übrigens bei Kierkegaard immer wieder belegt und steht im Kontext des religiösen Paradoxes. Die Möglichkeit des Ärgernisses liegt gemäß der *Krankheit zum Tode* darin, »dass ein Mensch die Realität haben soll, dass er als *einzelner* Mensch vor Gott da ist«;<sup>499</sup> aus dieser Erkenntnis folgt der Aufruf zur Selbstwerdung im Angesicht des Absoluten. Zur »Entscheidung« rufen den Protagonisten von *Eine kleine Frau* ihre »Tränen [...] der Verzweiflung«.<sup>500</sup> Eine Entscheidung, deren konkrete Folgen nicht umrissen werden, die aber in jedem Fall in der

497 Wiebe, *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard*, S. 368.

498 Kafka, *Eine kleine Frau*, S. 322.

499 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 264; Hervorhebung im Original.

500 Kafka, *Eine kleine Frau*, S. 330.

Übernahme einer Art von »Verantwortung« besteht, will und kann das Ich aber nicht treffen. Somit bleibt es im ›Gerichtsfall‹ der kleinen Richterin stecken:

Ruhiger werde ich der Sache gegenüber, indem ich zu erkennen glaube, daß eine Entscheidung, so nahe sie manchmal bevorzuzustehen scheint, doch wohl noch nicht kommen wird; man ist leicht geneigt, besonders in jungen Jahren, das Tempo, in dem Entscheidungen kommen, sehr zu überschätzen; wenn einmal meine kleine Richterin, schwach geworden durch meinen Anblick, seitlich in den Sessel sank, mit der einen Hand sich an der Rückenlehne festhielt, mit der anderen an ihrem Schnürleib nestelte, und Tränen des Zornes und der Verzweiflung ihr die Wangen hinabrollten, dachte ich immer, nun sei die Entscheidung da und gleich würde ich vorgerufen werden, mich zu verantworten. Aber nichts von Entscheidung, nichts von Verantwortung, Frauen wird leicht übel, die Welt hat nicht Zeit, auf alle Fälle aufzupassen.<sup>501</sup>

Wie der Prozess kommt auch die »Sache« mit der kleinen Frau »von außen« – wie K. externalisiert der Erzähler das Problem vollends, indem er die Frau als »völlig fremd« abtut und darauf insistiert, die Beziehung zwischen ihnen sei »nur von ihr hergestellt«. <sup>502</sup> Anstatt aber darüber zu reflektieren, wie er das Problem durch eigene Handlungen aus der Welt schaffen könnte und was es für ihn selber bedeutet, denkt der Erzähler nur über den Eindruck nach, den die Angelegenheit bei einer abstrakten Allgemeinheit (die »Öffentlichkeit«, »man«) hinterlassen mag. Er sorgt sich um sein Ansehen, wenn er sich beispielsweise vorstellt, was für ein Licht seine Zweifel an der Krankheit der kleinen Frau auf ihn werfen würden; »man würde lediglich die Antwort registrieren, die ich hinsichtlich einer schwachen, kranken Frau gegeben habe, und das wäre wenig günstig für mich.« <sup>503</sup> Die »Unfähigkeit der Welt, in einem Fall wie diesem den Verdacht einer Liebesbeziehung nicht aufkommen zu lassen« lastet auf der Seele des Erzählers <sup>504</sup> – die eigene Unfähigkeit, sich der Herausforderung durch die Frau zu stellen, ist somit kein Thema.

<sup>501</sup> Ebd., S. 330f.

<sup>502</sup> Ebd., S. 326.

<sup>503</sup> Ebd.

<sup>504</sup> Ebd., S. 326f.

*Suizid und Verschlossenheit*

Der Erzähler bemüht sich auf wenig überzeugende Weise, die »kleine Sache«<sup>505</sup> herunterzuspielen. Auch die Frau selber muss immer ostentativ als klein bezeichnet, also kleingemacht werden:

Und die Entscheidung selbst, warum benenne ich sie mit einem so großen Wort? Wenn es einmal – und gewiß nicht morgen und übermorgen und wahrscheinlich niemals – dazu kommen sollte, daß sich die Öffentlichkeit doch mit dieser Sache, für die sie, wie ich immer wiederholen werde, nicht zuständig ist, beschäftigt, werde ich zwar nicht unbeschädigt aus dem Verfahren hervorgehen, aber es wird doch wohl in Betracht gezogen werden, daß ich der Öffentlichkeit nicht unbekannt bin, in ihrem vollen Licht seit jeher lebe, vertrauensvoll und Vertrauen verdienend, und daß deshalb diese nachträglich hervorgekommene leidende kleine Frau, die nebenbei bemerkt ein anderer als ich vielleicht längst als Klette erkannt und für die Öffentlichkeit völlig geräuschlos unter seinem Stiefel zertreten hätte, daß diese Frau doch schlimmstenfalls nur einen kleinen häßlichen Schnörkel dem Diplom hinzufügen könnte, in welchem mich die Öffentlichkeit längst als ihr achtungswertes Mitglied erklärt. Das ist der heutige Stand der Dinge, der also wenig geeignet ist, mich zu beunruhigen.<sup>506</sup>

Das Ich will sich selber davon überzeugen, dass die »eigentliche[] Bedeutung der Sache« gering ist.<sup>507</sup> Da der Ich-Erzähler aber »als satirische *persona* gezeichnet« ist,<sup>508</sup> sind seine eigenen Versicherungen mit Vorsicht zu genießen. Denn die fundamentale Frage, welche die kleine Frau an den Protagonisten stellt, betrifft – anders als im *Process*-Fragment – explizit sein Selbst, an dem sie »Änderungen« verlangt.<sup>509</sup> Der Ich-Erzähler unternimmt sogar einige zaghafte Schritte, ihren Forderungen gerecht zu werden, wenn auch nur, »um die Frau zu besänftigen« und nicht etwa, weil er von der »Notwendigkeit« einer Änderung überzeugt wäre.<sup>510</sup> Subtil scheint jedoch eine Unzufriedenheit mit dem »gegenwärtige[n] Zustand« des Ichs durch;

505 Ebd., S. 333.

506 Ebd., S. 331f.

507 Ebd., S. 332.

508 Auerochs, *Ein Hungerkünstler*, S. 320.

509 Kafka, *Eine kleine Frau*, S. 327.

510 Ebd.

es fragt sich, ob dieser Zustand es tatsächlich »so befriedige«. <sup>511</sup> Die enge Verbindung zwischen dem Ich und der Frau wird manifest, wenn sie »den Ausdruck der Absicht« einer Veränderung im »Wesen« des Ich bemerkt, noch bevor das Ich selber sich dessen bewusst ist. <sup>512</sup> Als fundamentales Problem entpuppt sich die Beziehung zur Frau, wenn das Ich reflektiert: »Ihre Unzufriedenheit mit mir ist ja, wie ich jetzt schon einsehe, eine grundsätzliche; nichts kann sie beseitigen, nicht einmal die Beseitigung meiner selbst; ihre Wutanfälle etwa bei der Nachricht meines Selbstmordes wären grenzenlos.« <sup>513</sup> Dass der Erzähler einen Suizid schon nur hypothetisch in Betracht zieht, deutet mit Kierkegaard gelesen auf die Schwere seines Problems, denn jeder »Selbstmord« ist ein metaphysisches Problem des Selbst – der »Selbstmörder« wünscht sich im Grunde nur »eine andere Form für sein Selbst« <sup>514</sup> – und entspringt einer profunden »Verzweiflung«. <sup>515</sup>

Auch im *Process*-Fragment wird der »Selbstmord[]« als Ausweg erwogen, aber gleich wieder verworfen. Obwohl K. ja zu Beginn des *Processes* noch nicht verzweifeln soll und auch keine äußeren Anzeichen einer eigentlichen Verzweiflung zeigt, sich vielmehr wie ein Unmittelbarer gebärdet, taucht schon im ersten Kapitel ziemlich unvermittelt ein Suizidgedanke auf, der – gerade in seiner vehementen Verneinung – wieder verräterisch ist. Auch wenn K. seine Anwendung sofort als unsinnig abtut, lässt sie schon eine gewisse Ahnung erkennen von der existenziellen Bedeutung, die der Prozess mit der Zeit für den Protagonisten erlangen wird, sowie von der ihn zur Verzweiflung treibenden »Gefahr«, <sup>516</sup> die er darstellt. K. wird von den Wächtern, den »freie[n] Männern«, in ein Zimmer »getrieben«, um »sich ruhig zu verhalten« und »zu warten«. <sup>517</sup> Er wird dort wie in einer Art Gefängnis »allein gelassen«, darf »nicht weggehen«, da er »gefangen« ist. <sup>518</sup> Er »wundert[]« sich, dass ihn die Wächter »allein« lassen, »wo er doch zehnfache Möglichkeit hatte sich umzubringen. Gleichzeitig allerdings fragte er sich, [...] was für einen Grund er haben könnte, es zu tun. Etwa weil die zwei nebenan saßen

<sup>511</sup> Ebd.

<sup>512</sup> Ebd., S. 327f.

<sup>513</sup> Ebd., S. 328.

<sup>514</sup> Kierkegaard, Entweder/Oder, Teil II, S. 183.

<sup>515</sup> Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, S. 230.

<sup>516</sup> Kafka, Der Proceß, S. 12.

<sup>517</sup> Ebd., S. 15–17.

<sup>518</sup> Ebd., S. 9.

und sein Frühstück abgefangen hatten? Es wäre [...] sinnlos gewesen sich umzubringen.«<sup>519</sup> K.s Alleinsein ist also Voraussetzung des hier eigentlich unplausiblen Suizidgedankens, ist er doch noch willens, die Verhaftung als »groben Spaß« abzutun.<sup>520</sup> In der unmittelbar nächsten Szene ist explizit von K.s Isolation die Rede – er bemerkt, dass er sich »dreißig Jahre« lang »allein ha[be] durchschlagen müssen«.<sup>521</sup> Der Kierkegaard'sche Typus, der durch seine tiefgreifende, bloß vordergründig überspielte Einsamkeit gekennzeichnet und dadurch suizidgefährdet ist, ist der Verschlussene. Dieser befindet sich auf einer höheren Bewusstseinsstufe als der Unmittelbare; er will sein Selbst aktiv nicht annehmen, sich also nicht in einem Absoluten gründen. Kierkegaard verwendet in der Analyse des Verschlussenen die Bildlichkeit einer verschlossenen Tür, was an die Szene im *Process* erinnern mag, in dessen Text das Wort »Tür« übrigens gut und gerne 300 Mal vorkommt, und das ungefähr auf der gleichen Anzahl Seiten:

Jene [...] Tür [...] ist hier eine wirkliche, aber freilich sorgfältig abgeschlossene Tür, und hinter ihr sitzt gleichsam das Selbst und gibt auf sich selbst acht, indem es damit beschäftigt ist oder die Zeit damit ausfüllt, dass es nicht es selbst sein will [...]. Das nennt man *Verschlossenheit*. [...] Was es [...] mit seinem Selbst auf sich hat, darin weiht er [scil. der Verschlussene] keine, keine einzige Seele ein [...]. Und unser Verzweifelter ist wirklich entschlossen genug, jeden, den es nichts angeht, also jeden, von den Angelegenheiten des Selbst fernzuhalten, während er nach außen ganz »ein wirklicher Mensch« ist. Er ist ein studierter Herr, ein Mann, sogar ein besonders tüchtiger Beamter [...]. Dagegen empfindet er nicht selten ein Verlangen nach Einsamkeit, sie ist ihm ein Lebensbedürfnis, [...] wie das Atmen, [...] wie das Schlafen. Dass er dies Lebensbedürfnis mehr als die meisten Leute hat, ist auch ein Zeichen davon, dass er eine tiefere Natur ist.<sup>522</sup>

Wesentliche Aspekte des *Processes* scheinen in dieser Passage vor-gezeichnet. K. versucht, genau wie der Verschlussene, gerade zu Beginn des Verfahrens vehement, andere Menschen von seinen »Angelegenheiten« fernzuhalten. Er hat »Abscheu vor jeder, selbst der geringsten fremden Hilfe in dieser seiner Sache«, will »niemanden

<sup>519</sup> Ebd., S. 17.

<sup>520</sup> Ebd., S. 11.

<sup>521</sup> Ebd., S. 21.

<sup>522</sup> Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 244–246; Hervorhebung im Original.

in Anspruch nehmen und dadurch selbst nur im allerentferntesten einweihen«.<sup>523</sup> Die »Lebensbedürfnis[se]«, die Kierkegaard nennt, werden im Falle K.s allesamt besonders hervorgehoben, und zwar sogar die Bedürfnisse, die hauptsächlich als Vergleichsbeispiele herangezogen werden. So könnte man aus der ständigen Müdigkeit des tüchtigen »Beamte[n]«<sup>524</sup> K., die über alle Maßen betont wird,<sup>525</sup> auf ein starkes Verlangen nach Schlaf schließen. Ganz klar hat er ein ausgeprägtes Bedürfnis nach frischer Luft. Im Verlauf des Textes und ganz besonders in den stickigen Räumen des Gerichts plagen ihn immer stärkere Atembeschwerden; auch in seinem Büro in der Bank reißt er mehrfach ein Fenster auf.<sup>526</sup> Die Atembeschwerden werden jeweils von Schwindelgefühlen begleitet,<sup>527</sup> die ein »Mädchen« in den Kanzleien als Produkt der wegen des »heiße[n] Holz[es]« »kaum mehr atembar[en]« Luft rationalisiert.<sup>528</sup> Kierkegaard dagegen erklärt den »Schwindelanfall« als zur Verzweiflung analog, oder genauer: als »unter der Bestimmung Seele das [...], was Verzweiflung unter der Bestimmung Geist ist«,<sup>529</sup> wenn sie wie im Falle des Unmittelbaren mit einem von außen an das Individuum herantretenden Problem »[v]erwechs[elt]« wird.<sup>530</sup> Auch ist der Schwindel bei Kierkegaard mit der Angst assoziiert, die wiederum im *Begriff Angst* als »Schwindel der Freiheit«<sup>531</sup> verstanden wird – dem Menschen schwindelt es vor den in seiner Freiheit liegenden Möglichkeiten und vor allem vor der Möglichkeit, schuldig zu werden. Dass es K. im Kontext seines Prozesses immer wieder schwindelt, ist auch so gelesen einschlägig: Paradoxerweise wird erst durch den Prozess ein Bewusstsein seiner eigenen Freiheit und möglichen Schuld an ihn herangetragen; erst die Verhaftung bringt K. dazu, sich selber explizit als »frei« zu entwerfen.<sup>532</sup> K.s eigenes »Verlangen nach Einsamkeit« wiederum, das er mit dem verzweifelt Verschlussenen teilt, äußert sich unter anderem in seinem Junggesellentum, im Fehlen einer Beziehung, die diesen Namen verdiente; ferner in der Entfremdung von der eigenen »Mut-

523 Kafka, *Der Proceß*, S. 52.

524 Ebd., S. 101.

525 Ebd., z.B. S. 35, 37, 52, 97, 100, 119, 149, 167, 270–273, 303.

526 Ebd., z.B. S. 99, 106f., 178, 199, 209–223.

527 Ebd., z.B. S. 105: »[E]r war wie seekrank«.

528 Ebd., S. 99.

529 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 195.

530 Ebd.

531 Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 66.

532 Kafka, *Der Proceß*, S. 12; auch Fräulein Bürstner betont K. gegenüber später, dass er ja »frei« sei (S. 42).

ter«, die in einem Fragment ausführlich thematisiert wird,<sup>533</sup> im distanzierten Verhältnis zu Onkel und Cousine sowie im anscheinend völligen Mangel an guten Freunden (bezeichnenderweise denkt er nur an »die *Kollegen in der Bank*«, die den »Spaß« der Verhaftung an seinem »Geburtstag« hätten veranstalten können).<sup>534</sup> Das Alleinsein empfindet er im Verlauf seines Prozesses auch im ganz konkreten Sinn als große Erleichterung: »Endlich war K. allein.«<sup>535</sup>

Möglicherweise öffnet sich ein Verschlussener – wie Werder aus Brods *Stefan Rott* – einem einzigen »Mitwiser«,<sup>536</sup> um seine Verzweiflung zeitweilig zu lindern. Diesem Typus der Verschlussenheit scheint der Protagonist von *Eine kleine Frau* zu entsprechen, der einen einzigen Freund in sein problembelastetes Verhältnis zur Frau einweiht. Der Freund lässt ihm aber die scheinbare Bedeutungslosigkeit der Sache nicht durchgehen:

Letzthin machte ich, überhaupt zum erstenmal, wie ich mir bei dieser Gelegenheit erstaunt eingestand, einem guten Freund einige Andeutungen von dieser Sache, nur nebenbei, leicht, mit ein paar Worten, ich drückte die Bedeutung des Ganzen, so klein sie für mich nach außen hin im Grunde ist, noch ein wenig unter die Wahrheit hinab. Sonderbar, daß der Freund dennoch nicht darüber hinweghörte, ja sogar aus eigenem der Sache an Bedeutung hinzugab, sich nicht ablenken ließ und dabei verharrte.<sup>537</sup>

Diesem Freund eröffnet das verschlossene Ich, wie es im *Begriff Angst* heißt, »unfreiwillig das Verborgene«; die »indirekte Offenbarung« der vermeintlich »kleinliche[n], eitle[n]« Sache mit der kleinen Frau reicht, um zu erkennen, dass die Angelegenheit ernst ist.<sup>538</sup> Der Freund rät dem Ich sogleich zu einer Strategie, die sich bei Kierkegaard findet; er solle nämlich »verreisen«.<sup>539</sup> Ein unmittelbar Verzweifelter verlässt ja seine »Wohnung« in der Hoffnung,

<sup>533</sup> Ebd., S. 351–355.

<sup>534</sup> Ebd., S. 11 f.; Hervorhebung der Verfasserin. Ein Kapitel mit dem Titel *Staatsanwalt*, das sich ausführlich mit K.s »Stammtisch[]« und seiner Freundschaft mit Staatsanwalt Hasterer beschäftigt, ist Fragment geblieben (S. 327–335, hier S. 327). K.s Behauptung, Hasterer sei ein »guter Freund«, bleibt so in den weitgehend fertigen Kapiteln haltlos (S. 23).

<sup>535</sup> Ebd., S. 175.

<sup>536</sup> Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 248.

<sup>537</sup> Kafka, *Eine kleine Frau*, S. 329.

<sup>538</sup> Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 135 f.

<sup>539</sup> Kafka, *Eine kleine Frau*, S. 329.

dass die »Übelstände vorübergehen«, kommt nur »ab und zu zu sich selbst auf Besuch« und »zieht [...] wieder heim«, sobald er meint, das Problem sei gelöst.<sup>540</sup> Doch das Ich hält diesen Rat für unverständlich, da die »Dinge« doch nicht so »einfach« seien, »daß durch mein Wegfahren alles oder auch nur das Wichtigste in Ordnung käme«. Hier manifestiert sich die völlig widersprüchliche Einstellung des Ich zu seiner Angelegenheit, die es – genau wie Josef K. seinen Prozess – in möglichst engen Grenzen halten will:

Im Gegenteil, vor dem Wegfahren muß ich mich vielmehr hüten; wenn ich überhaupt irgendeinen Plan befolgen soll, dann jedenfalls den, die Sache in ihren bisherigen, engen, die Außenwelt noch nicht einbeziehenden Grenzen zu halten, also ruhig zu bleiben, wo ich bin, und keine großen, durch diese Sache veranlagten, auffallenden Veränderungen zuzulassen, wozu auch gehört, mit niemandem davon zu sprechen, aber dies alles nicht deshalb, weil es irgendein gefährliches Geheimnis wäre, sondern deshalb, weil es eine kleine, rein persönliche und als solche immerhin leicht zu tragende Angelegenheit ist und weil sie dieses auch bleiben soll.<sup>541</sup>

### 3.3.7 Zerstreuung und Sammlung

Der Protagonist aus *Eine kleine Frau* weigert sich, sich zu zerstreuen, und bemüht sich, dem Problem möglichst »ruhig« zu begegnen. Man ist versucht zu sagen, er stellt sich tot, genau wie ein anderer Kierkegaard'scher Verzweifelter, der »ganz still« daliegt, »als wäre« er »tot«,<sup>542</sup> im aussichtslosen Versuch, seiner Verzweiflung zu entgehen. Ganz anders der verzweifelte Verschlussene: Wenn seine Selbstwerdung gelingt, kann er mit der Zeit den Weg zum »Glauben« finden und so gerettet werden, oder seine Verzweiflung wird sich »zu einer höheren Form der Verzweiflung potenzieren«.<sup>543</sup> Es gibt aber noch eine dritte Möglichkeit der Entwicklung. Er kann vor dem »Prozess□« der Selbstwerdung in die bloße Endlichkeit flüchten, in die »verzweifelte Begrenztheit, Borniertheit«.<sup>544</sup> Die Verzweiflung des Verschlussenen »bricht« in diesem Fall »nach außen

<sup>540</sup> Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 236f.

<sup>541</sup> Kafka, *Eine kleine Frau*, S. 329f.

<sup>542</sup> Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 233.

<sup>543</sup> Ebd., S. 247.

<sup>544</sup> Ebd., S. 212.

durch und vernichtet die äussere Umkleidung [...]. [E]r [stürzt] sich ins Leben«:<sup>545</sup> »Er sucht durch Zerstreungen oder auf andere Weise, zum Beispiel durch Arbeit und Geschäftigkeit als Zerstreungsmittel, für sich selbst eine Dunkelheit über seinen Zustand zu bewahren.«<sup>546</sup>

Die Zerstreung wird bei Kierkegaard dann zum Thema, wenn ein Mensch sich vor der Aufgabe der Selbstwerdung wegstellen will. In *Furcht und Zittern* behandelt de Silentio die Zerstreung im Hinblick auf den Glauben und kritisiert die Tendenz, sich »in dem bunten Treiben der Gesellschaft« vor der Frage nach dem Selbst zu verstecken, da man sich dort »mit so vielem andern zu beschäftigen hat«.<sup>547</sup> Kafka reflektiert auch in außerliterarischen Schriften immer wieder über die Zerstreung<sup>548</sup> – besonders seine eigene Dichtung wertet er als Form der Ablenkung ab. In einem Brief an Klopstock aus dem Jahr 1923 verwendet Kafka explizit religiös konnotiertes Vokabular, um sein und Klopstocks Leben als fortwährende Zerstreung zu charakterisieren. Beide seien sie »verzweifelte Ratten, die den Schritt des Herrn hören« und »nach verschiedenen Richtungen auseinander« laufen, »z.B. zu den Frauen, Sie zu irgendjemandem, ich in die Literatur, alles allerdings vergeblich«.<sup>549</sup> Selten deutlich beschwört Kafka eine Verbindung zwischen der Flucht vor dem »Herrn« – die religiöse Konnotation muss hier mitgedacht werden –, und den Zerstreungen, in die er und andere sich stürzen.

Das Adjektiv »zerstreut« wird, einschließlich all seiner Ableitungen, im *Process* oft verwendet, gut und gerne auf jeder zehnten Seite. Die Wächter warnen K. vor der Zerstreung: »Wir raten Ihnen, zerstreuen Sie sich nicht [...], sondern sammeln Sie sich, es werden große Anforderungen an Sie gestellt werden.«<sup>550</sup> K. erweist sich aber als unfähig, zu erkennen, welchen Situationen welches Verhalten angemessen wäre und was das Gericht und seine Vertreter eigentlich von ihm verlangen, weswegen die Konzepte von Zerstreung und Sammlung

545 Ebd., S. 247.

546 Ebd., S. 229.

547 Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 93.

548 North diskutiert Zerstreung und Sammlung des Denkens bei Kafka unter anderem anhand des *Bau*-Fragments und perspektiviert Kafkas Kunst-Verständnis neu; Paul North: *The Problem of Distraction*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2012, S. 74–108. Als möglichen philosophischen Kontext erwähnt er Brentanos Denken.

549 Kafka an Robert Klopstock, Ende März 1923; Kafka, Briefe 1902–1924, S. 430–433, hier S. 431.

550 Kafka, *Der Proceß*, S. 15.

an mehreren Stellen ineinanderfließen. Die »Absicht des Mädchens« in den Gerichtskanzleien bleibt für K. beispielsweise nebulös: »[S]ie war vielleicht darauf gerichtet ihn zu zerstreuen oder ihm die Möglichkeit zu geben sich zu sammeln«. <sup>551</sup> K.s Zerstreung wird immer wieder mit seiner Arbeit assoziiert: Wortwörtlich »versuch[en]« die Beamten, die K. nach der Verhaftung zurück an seinen Arbeitsplatz geleiten sollen, »K. zu zerstreuen«. <sup>552</sup> Im Kontext des Geschäfts ist in der Folge des Öfteren von K.s zunehmend zerstreutem Geisteszustand die Rede. <sup>553</sup>

Vor der Verhaftung lebt K. voll in der »Geschäftigkeit« der Welt; er macht Karriere bei einer Bank, ist ein weltmännischer Vorgesetzter mit Dienstwagen und Chauffeur. <sup>554</sup> Mit Kierkegaard gesprochen, gehört K. zu den nur oberflächlich »klug[en]« »Geldleute[n]«, die, »mit Geschäften überhäuft«, <sup>555</sup> die Frage nach dem Selbst verdrängen. Der Geschäftswelt hat er sich so weit verschrieben, dass er sich sogar einbildet, seine Arbeit feie ihn gegen Ereignisse wie die Verhaftung, denn in »der Bank« sei er »vorbereitet«, »dort«, »im Zusammenhang der Arbeit«, könne ihm »etwas Derartiges unmöglich geschehen«. <sup>556</sup> Fälschlicherweise meint K., auch den Prozess wie ein beliebiges Bankgeschäft behandeln zu können. »Der Proceß« sei »nichts anderes, als ein großes Geschäft, wie er es schon oft mit Vorteil für die Bank abgeschlossen hatte«, und »innerhalb dessen [...] verschiedene Gefahren lauerten, die eben abgewehrt werden mußten.« <sup>557</sup> K. entlehnt seine Strategien im Umgang mit dem Prozess fast vollständig der Geschäftswelt: »Man hatte einmal in der Bank sein Organisations-talent gerühmt, hier, wo er ganz allein auf sich gestellt war, zeigte sich eine gute Gelegenheit, es auf das Äusserste zu erproben.« <sup>558</sup> Wird der Prozess, in dem K. »ganz allein auf sich gestellt« ist, demgegenüber als das existenzielle Problem eines Verzweifelten gelesen, ist klar, wieso diese Verdinglichung nicht fruchtet und K.s Handeln zum Scheitern verurteilt ist.

<sup>551</sup> Ebd., S. 103.

<sup>552</sup> Ebd., S. 28.

<sup>553</sup> Ebd., z.B. S. 51, 117, 174f., 275.

<sup>554</sup> Die K.s Leben vor der Verhaftung »einseitig bestimmende Fixierung auf die Geschäftswelt« wird im Kafka-Handbuch betont (Engel, *Der Process*, S. 194). Sheppard bringt sie mit Kierkegaard in Verbindung (Sheppard, *Kafka, Kierkegaard and the K.'s*, S. 286f.).

<sup>555</sup> Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 36f.

<sup>556</sup> Kafka, *Der Proceß*, S. 34.

<sup>557</sup> Ebd., S. 168.

<sup>558</sup> Ebd., S. 203.

Wenn die Verzweiflung eines Verschlössenen »nach außen« bricht, kann er sich in der »Geschäftigkeit« verlieren: Er kann das »Vergessen« aber auch »in der Sinnlichkeit, vielleicht in Ausschweifungen suchen«. <sup>559</sup> Ein Beispiel für die Tendenz K.s, sich durch die »Sinnlichkeit« zu zerstreuen, ist in seinem Verhältnis mit Elsa gefunden, das ihm explizit als »Rechtfertigung« dafür dient, dem Gericht fernzubleiben. <sup>560</sup> Elsa empfängt »während des Tages nur vom Bett aus Besuche« <sup>561</sup> und ist wohl eine Prostituierte. Die Beziehung zu ihr ist ausschließlich erotischer Natur; an ihr als Individuum scheint K. überhaupt kein Interesse zu haben. Er »würde[] sie [...] nicht sehr vermissen, wenn [er] sie verlieren oder für jemand andern [...] eintauschen würde[]«. <sup>562</sup> Noch am Abend der Verhaftung denkt er ärgerlich, dass Fräulein Bürstner »schuld daran« sei, »daß [...] er den für heute beabsichtigten Besuch bei Elsa unterlassen hatte. [...] Er wollte es auch noch später [...] tun.« <sup>563</sup> K. versucht also unmittelbar nach Beginn seines Prozesses, seine durchaus auch im moralisch abwertenden Sinn »gewöhnliche[] Lebensweise« wieder aufzunehmen. Im Fragment *Zu Elsa*, <sup>564</sup> chronologisch wahrscheinlich direkt nach der ersten Untersuchung einzuordnen, wird die für K. so typische »Zerstretheit«, <sup>565</sup> wenn es um seine »Geliebte« geht, <sup>566</sup> besonders hervorgehoben. Passenderweise wird die Zerstreuung in der Szene gleichzeitig mit den »Gedanken an die Bank«, die K. »wieder ganz [...] erfüllen«, in Verbindung gebracht. <sup>567</sup>

### *Die Anonymität der Menge*

Kierkegaards Verschlössener, der sich in die Endlichkeit stürzt, verliert sich selbst in der »Menge«, <sup>568</sup> indem er ein durchschnittliches Leben zu führen sucht:

<sup>559</sup> Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 247.

<sup>560</sup> Kafka, *Der Proceß*, S. 336f.

<sup>561</sup> Ebd., S. 30.

<sup>562</sup> Ebd., S. 145.

<sup>563</sup> Ebd., S. 38.

<sup>564</sup> Ebd., S. 336–338.

<sup>565</sup> Ebd., S. 338.

<sup>566</sup> K.s Gleichgültigkeit und Zerstretheit in Bezug auf Elsa ist so ausgeprägt, dass er sie im Gespräch mit Leni vergisst und behauptet, gar keine »Geliebte« zu haben (ebd., S. 144).

<sup>567</sup> Ebd., S. 338.

<sup>568</sup> Kierkegaards Kategorie der »Menge« wurde in der deutschsprachigen Re-

Indem ein solcher Mensch die Menge Menschen um sich sieht und mit allerhand weltlichen Dingen zu tun bekommt, [...] darf [er] sich nicht auf sich selbst verlassen, findet es gewagt, er selbst zu sein, und viel leichter und sicherer, wie die anderen zu sein, eine Nachäffung, eine Nummer mit in der Menge zu werden.<sup>569</sup>

Nachdem die Verhaftung K. aus der Normalität gerissen hat, hegt er anscheinend den Wunsch, wieder eine solche »Nummer mit in der Menge zu werden«. Ein sehr treffendes Beispiel dafür findet sich in einer unvollendeten Passage des Manuskripts, in der K. darüber sinniert, sich in der Menge vor dem Gericht zu »verstecken«: »[E]r mußte nur in die Reihen dieser Leute schlüpfen, hatten sie ihm infolge ihrer Niedrigkeit oder aus andern Gründen in seinem Proceße nicht helfen können, so konnten sie ihn doch aufnehmen und verstecken.«<sup>570</sup>

Besonders klar spricht das Bestreben, in der Menge unterzugehen und seinen Fall an die »Allgemeinheit« zu delegieren,<sup>571</sup> aus K.s Verhalten während der ersten Untersuchung. Diese soll sonntags stattfinden; in Unkenntnis des Verhandlungsbegins beschließt K., um neun Uhr vormittags vor Ort zu sein, »da zu dieser Stunde an Werketagen [sic] alle Gerichte zu arbeiten anfangen«.<sup>572</sup> Das Gericht liegt in einer »entlegenen Vorstadtstraße«,<sup>573</sup> also weit weg von K.s alltäglichem,

zeption besonders wichtig, da sie in *Kritik der Gegenwart* zentral ist (zuerst in *Der Brenner*, 1914). Dieser Text wurde wie erwähnt von Haecker in dieser Form erst hergestellt. Die Deutung der »Menge« als zeittypisches und -kritisches Phänomen mag somit weniger Kierkegaards Primärtexten als der Form geschuldet sein, in der sie in Deutschland rezipiert wurden. Vgl. dazu Allan S. Janik: *Haecker, Kierkegaard and the Early Brenner: A Contribution to the History of the Reception of Two Ages in the German-speaking World*. In: Robert Lee Perkins (Hg.): *International Kierkegaard Commentary 14*. Macon: Mercer UP, 1984, S. 189–222, hier S. 191.

569 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 212f. Die Tatsache, dass dieser Modus der Selbstverfehlung ausgerechnet als »Nachäffung« bezeichnet wird, gemahnt nebenbei bemerkt an den Protagonisten des *Berichts für eine Akademie*. Eine Relektüre dieses Texts im Sinne einer misslungenen Kierkegaard'schen Selbstwertung könnte den vorherrschenden Deutungsansätzen neue Impulse bieten. Der Begriff im dänischen Original, »Efterabelse«, trägt übrigens die exakt gleiche äffische Konnotation; vgl. Ordbog over det danske Sprog: *efter-abe* (<http://ordnet.dk/ods/ordbog?aselect=efterabe&query=efterabelse>); Søren Kierkegaard: *Sygdommen til Døden*. Kopenhagen: Reitzel, 1865, S. 29.

570 Kafka, *Der Proceß*, S. 348.

571 Ebd., S. 64f.

572 Ebd., S. 52.

573 Ebd., S. 50.

auch »berufliche[m]« Leben;<sup>574</sup> K. steht »die ganze Sache« des Prozesses zu dieser Zeit denn auch noch »fern«.<sup>575</sup> Die Gegend ist charakterisiert durch große »Mietshäuser«,<sup>576</sup> in denen eine beachtliche Menge von Menschen untergebracht ist. Kinder tummeln sich auf Gängen und Höfen. Die Versammlung selbst wird als »Gedränge«<sup>577</sup> und »Menge«<sup>578</sup> imaginiert: »Alle gehörten zu einander.«<sup>579</sup> Die Mitglieder der Versammlung ähneln sich auch äußerlich; es sind »durchwegs ältere Männer«.<sup>580</sup> Vor dieser Versammlung der Männer in den »Feiertagsröcken«<sup>581</sup> also hält K. eine flammende Rede:

»Was mir geschehen ist«, fuhr K. fort [...] und suchte immer wieder die Gesichter der ersten Reihe ab, [...] »was mir geschehen ist, ist ja nur ein einzelner Fall und als solcher nicht sehr wichtig, da ich es nicht sehr schwer nehme, aber es ist das Zeichen eines Verfahrens wie es gegen viele geübt wird. Für diese stehe ich hier ein, nicht für mich.«<sup>582</sup>

Auch diese Szene lässt sich auf Kierkegaard beziehen, der die Flucht vor der Selbstwerdung in die Menge durch juridisches Vokabular illustriert. Ziel ist es, den Prozess, durch den der Einzelne sich vom Allgemeinen löst, vermeintlich zu umgehen und sich sein eigenes »Gericht« so vom Hals zu schaffen:

Ein Gericht! Ja, wir Menschen haben ja gelernt [...], dass, wenn es [...] Meuterei gibt, so viele schuldig sind, dass man die Bestrafung aufgeben muss; und wenn das Publikum [...] oder das Volk schuldig ist, dann ist es nicht bloß kein Verbrechen, dann ist es [...] Gottes Wille. [...] Das kommt daher, dass sich ein Gericht auf den Einzelnen bezieht. Man richtet nicht en masse; [...] Leute wie Vieh richten kann man nicht, denn Vieh kann man nicht richten; ob auch noch so viele gerichtet werden, so wird, wenn das Richten Ernst und Wahrheit enthalten soll, jeder Einzelne gerichtet. Wenn nun der Schuldigen so viele sind, so lässt es sich menschlicherseits

574 Ebd., S. 49.

575 Ebd., S. 68.

576 Ebd., S. 53.

577 Ebd., S. 71.

578 Ebd., S. 67.

579 Ebd., S. 71.

580 Ebd., S. 64.

581 Ebd., S. 58.

582 Ebd., S. 64.

nicht durchführen; darum gibt man das Ganze auf, man sieht ein, dass da von einem Gericht keine Rede sein kann, es sind ihrer zu viele, als dass man sie richten könnte, man kann sie nicht als Einzelne haben oder zu Einzelnen machen, darum muss man das Richten aufgeben.

Und da man nun in unserer aufgeklärten Zeit [...] es [...] nicht unpassend findet, Gott als Richter in der Art eines gewöhnlichen Amtsrichters [...] zu denken, der eine so weitläufige Sache nicht schnell abmachen kann – so schließt man: es wird in der Ewigkeit akkurat so gehen. Lasst uns daher nur zusammenhalten [...]. Und sollte es einen Einzelnen geben, der anders zu reden wagt [...]: dann wollen wir uns dadurch sicherstellen, dass wir ihn als verrückt ansehen oder ihn, wenn es nötig ist, totschiessen. Wenn wir nur unser viele sind, so ist es kein Unrecht. Es ist Unsinn und veraltet, dass viele Unrecht tun können; was die Menge tut, ist Gottes Wille. [...] Es kommt bloß darauf an, dass wir viele, recht viele werden, die zusammenhalten; wenn wir das tun, dann sind wir gegen das Gericht der Ewigkeit gesichert. Ja, freilich wären sie gesichert, wenn sie erst in der Ewigkeit Einzelne werden sollten. Aber sie waren und sind vor Gott beständig Einzelne.<sup>583</sup>

K.s Rede mit ihren penetranten Verweisen auf die »vielen« oder die »Allgemeinheit«, hinter die der »einzelne[] Fall« zurücktritt, lässt sich gut in Kierkegaards zeitkritische Analyse des Gewissensgerichts integrieren. Um sein persönliches Gericht zu umgehen, »verwechselt« auch K. es mit einem »gewöhnlichen« Amtsgericht, das um neun Uhr seine Arbeit aufnimmt. Laut dem ersten Kapitel »dauern« die Prozesse »besonders in letzter Zeit« ungemein »lange«, <sup>584</sup> eine Tatsache, die nicht weiter erklärt wird. Mit Kierkegaard könnte hier ein Deutungsversuch zumindest ansatzweise versucht werden: In der »letzte[n]«, »aufgeklärten« Zeit wird die Problematik des Gewissens, bei Kierkegaard existenziell-religiös gegründet, wie eine Sache der staatlichen Jurisprudenz behandelt; und der gewöhnliche Amtsrichter kann »eine so weitläufige Sache«, die den Horizont der weltlichen Gerichte bei Weitem sprengt, eben »nicht schnell abmachen«. Eine zumindest in ihren sichtbaren Strukturen ganz weltliche Gerichtsinstanz, wie sie im *Process*-Fragment gezeichnet wird, kann ihr also nicht gerecht werden.

<sup>583</sup> Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 306–308; ohne Hervorhebung des Originals.

<sup>584</sup> Kafka, *Der Proceß*, S. 10.

Unter die Masse an Menschen in der Versammlung und den Miets-  
häusern mischt sich K. also mit seinem eigenen »Gericht« und ver-  
meint, dieses individuelle Problem in ein allgemeines überführen und  
damit auflösen zu können. Schon der Gerichtsdienner aber weist K.  
darauf hin, dass man bei Gericht »auf das Publikum«, das Kierkegaard  
wie gesehen als typische Manifestation der Menge behandelt, »über-  
haupt keine Rücksicht« nehme.<sup>585</sup> Der Raum, in dem K. seine Rede  
hält, wird von einer niedrigen, voll besetzten »Galerie umgeben«,<sup>586</sup>  
deren Publikum an der Verhandlung aktiv teilnimmt.<sup>587</sup> Das ist sinnig:  
In der *Kritik der Gegenwart* behandelt Kierkegaard ganz explizit das  
»Galeriepublikum« als moderne Erscheinungsform der Menge und  
damit der »öffentlichen Meinung«. <sup>588</sup> K. wendet sich an die öffentliche  
Meinung, er will die »öffentliche Besprechung eines öffentlichen Miß-  
standes«, will, dass »die Allgemeinheit über die Sache nachzudenken«  
beginnt.<sup>589</sup> Die Allgemeinheit scheint bei Gericht oder im Prozess je-  
des Einzelnen jedoch sowohl bei Kierkegaard als auch bei Kafka ganz  
explizit fehl am Platz. Dass es den »vielen« nichts nützt, vor Gericht  
»zusammen[zu]halten«, betont beispielsweise Kaufmann Block in  
Formulierungen, die denjenigen Kierkegaards auffällig ähneln:

Im Allgemeinen verkehren sie [scil. die Angeklagten] nicht mit-  
einander [...], das wäre nicht möglich, es sind ja so viele. [...]   
Gemeinsam läßt sich gegen das Gericht nichts durchsetzen. Jeder  
Fall wird für sich untersucht, es ist ja das sorgfältigste Gericht.  
Gemeinsam kann man also nichts durchsetzen, nur ein Einzelner  
erreicht manchmal etwas [...].<sup>590</sup>

Immer wieder scheint K. aber das Individuelle mit dem »Allgemei-  
nen« zu verwechseln. »Sie dürfen nicht verallgemeinern«, warnt ihn

<sup>585</sup> Ebd., S. 92.

<sup>586</sup> Ebd., S. 57.

<sup>587</sup> Ebd., z. B. S. 61.

<sup>588</sup> Sören Kierkegaard: *Kritik der Gegenwart*. Übersetzt und mit einem Nach-  
wort von Theodor Haecker. 2. Auflage. Innsbruck: Brenner-Verlag, 1922,  
S. 44, 56 (diese gebundene Ausgabe ist inhaltlich identisch mit dem Text von  
*Kritik der Gegenwart*, der 1914 in der Zeitschrift *Der Brenner* erschien).  
Muenzer hat auf überzeugende Weise das Kierkegaard'sche Galeriemotiv mit  
Kafkas *Auf der Galerie* in Verbindung gebracht; den *Process* erwähnt er nicht  
(Muenzer, A Kafkan Reflection on Kierkegaard: *Auf der Galerie* und *Kritik  
der Gegenwart*).

<sup>589</sup> Kafka, *Der Proceß*, S. 64f.

<sup>590</sup> Ebd., S. 237f.

zum Beispiel Titorelli »unzufrieden«, »ich habe ja nur von meinen Erfahrungen gesprochen.«<sup>591</sup> »Das ist zu allgemein«, kritisiert auch Bürstner seine Redeweise.<sup>592</sup> Solche Ermahnungen bleiben fruchtlos. Der Versuch, sich vor seinem Prozess durch den Verweis auf die Allgemeinheit zu schützen, treibt K. bis fast zum Schluss des *Processes* um: Noch dem Geistlichen gegenüber wird er auf seiner Unschuld beharren, da die »Menschen einer wie der andere« seien, was keinen Raum für individuelle »Schuld« erlaube.<sup>593</sup>

Ähnliches findet sich in *Eine kleine Frau*. Mit dem Ärger der Frau konfrontiert, sagt sich der Ich-Erzähler sofort, dass er doch unter den Menschen niemals aufgefallen sei und somit nichts zu befürchten habe. Der Ärger der kleinen Frau ist privat und individuell; sollte es der Frau aber gelingen, die Sache in eine öffentliche Angelegenheit zu verwandeln, wähnt sich der Erzähler sogar noch sicherer, denn aus der Menge ist er nie herausgestochen. Genau wie im *Process-Fragment* scheint gerade die Allgemeinheit nicht über ihn und seine persönliche »Schuld« »richten« zu können:

Vielleicht hofft sie sogar, daß, wenn die Öffentlichkeit einmal ihren vollen Blick auf mich richtet, ein allgemeiner öffentlicher Ärger gegen mich entstehen und mit seinen großen Machtmitteln mich bis zur vollständigen Endgültigkeit viel kräftiger und schneller richten wird, als es ihr verhältnismäßig doch schwacher privater Ärger imstande ist [...]. Nun, sollten dies wirklich ihre Hoffnungen sein, so täuscht sie sich. Die Öffentlichkeit wird nicht ihre Rolle über-

591 Ebd., S. 207.

592 Ebd., S. 43.

593 Ebd., S. 289. Unter den nachgelassenen Schriften findet sich ein Märchen Kafkas, das dieselben Motive auf engstem Raum und mit explizit religiöser Bedeutungsdimension verhandelt. Es steht überdies im Kontext von Kafkas Kierkegaard-Studien in Zürau und den aus ihnen entstandenen Notizen: »Es war einmal eine Gemeinschaft von Schurken, d.h. es waren keine Schurken, sondern gewöhnliche Menschen, der Durchschnitt. Sie hielten immer zusammen. Wenn z.B. einer von ihnen etwas schurkenmäßiges ausgeübt hatte, d.h. wieder nichts schurkenmäßiges, sondern so wie es gewöhnlich, wie es üblich ist, und er dann vor der Gemeinschaft beichtete, untersuchten sie es, beurteilten es, legten Bußen auf, verziehen udgl. Es war nicht schlecht gemeint, die Interessen der einzelnen und der Gemeinschaft wurden streng gewahrt [...]. So hielten sie immer zusammen, auch nach ihrem Tode gaben sie die Gemeinschaft nicht auf, sondern stiegen im Reigen zum Himmel. Im ganzen war es ein Anblick reiner Kinderunschuld wie sie flogen. Da aber vor dem Himmel alles in seine Elemente zerschlagen wird, stürzten sie ab, wahre Felsblöcke.« (Kafka, Nachgelassene Schriften und Fragmente II, S. 42f.).

nehmen; die Öffentlichkeit wird niemals so unendlich viel an mir auszusetzen haben, auch wenn sie mich unter ihre stärkste Lupe nimmt. Ich bin kein so unnützer Mensch, wie sie glaubt; ich will mich nicht rühmen und besonders nicht in diesem Zusammenhang; wenn ich aber auch nicht durch besondere Brauchbarkeit ausgezeichnet sein sollte, werde ich doch auch gewiß nicht gegenständig auffallen; nur für sie, für ihre fast weißstrahlenden Augen bin ich so, niemanden andern wird sie davon überzeugen können.<sup>594</sup>

Ob tatsächlich irgendeine Form der Schuld auf Seiten des Ich vorliegt, bleibt wie im *Process*-Fragment unklar; es insistiert jedenfalls vor der Frau, der Öffentlichkeit und sich selber auf seiner völligen »Unschuld«,<sup>595</sup> was an Josef K.s Strategie der Schuldabwehr erinnert. Zumindest weiß das Ich aber, dass die Frau eine »Schuld« bei ihm sieht, die auch die Öffentlichkeit entdecken könnte. Während es also auf seiner »Unschuld« und völligen Passivität in der Beziehung zur Frau beharrt und ihr die ganze Verantwortung für die Angelegenheit aufbürdet, ist ihm doch bewusst, dass dieser Eindruck vor der »Welt«<sup>596</sup> nicht zwingend Bestand haben muss: »Soll ich dann eingestehn, daß ich an jene Krankheitszeichen nicht sehr glaube und soll ich damit den unangenehmen Eindruck hervorrufen, daß ich, um von einer Schuld loszukommen, andere beschuldige und gar in so unfeiner Weise?«<sup>597</sup>

### 3.3.8 Die Selbstwerdung und die Frau

Der Komplex der Schuld kreist in Kierkegaards ästhetisch-pseudonymen Schriften immer wieder um das schuldbeladene Verhältnis »zur Frau«. *Wiederholung* beispielsweise hat laut dem fiktiven Herausgeber von *Schuldig?/Nichtschuldig?* die »Kollision, daß ein Mann durch ein Mädchen zum Dichter wird und es deshalb nicht heiraten kann« zum Thema,<sup>598</sup> oder, kürzer und in Kafkas eigenen Worten: Auch dieser Text dreht sich um Kierkegaards »Problem« der »Ehe-Verwirklichung«. Kierkegaards Protagonist sinniert in diesem Text über seine persönliche Schuld der Frau gegenüber oder

594 Kafka, *Eine kleine Frau*, S. 324f.

595 Ebd., S. 328.

596 Ebd., S. 324.

597 Ebd., S. 326.

598 Kierkegaard, *Schuldig?/Nichtschuldig?*, S. 371.

eben vielmehr die Schuld des Menschen, sucht nach einem »Dirigenten«, an den er sich in der »Debatte«, die das »Dasein« sei, mit seiner »Klage« wenden könne.<sup>599</sup> »Schuld / was soll das heißen? [...] Weiß man nicht mit Bestimmtheit, wie es zugeht, daß ein Mensch schuldig wird? [...] Wie ging es zu, daß ich schuldig wurde? Oder bin ich nicht schuldig?«<sup>600</sup> Im Kontext dieser ewigen Frage nach der Schuld ist der Dichter »müde und matt«.<sup>601</sup> Die Problematisierung der Schuld erinnert an die *Process*-Szene im Dom. K., zu dieser Zeit schon »sehr müde«,<sup>602</sup> wirft in der Diskussion mit dem Geistlichen ebenso verzweifelt die Frage auf, wie es »zugeh[en]« soll, »daß ein Mensch schuldig wird«: »Wie kann denn ein Mensch überhaupt schuldig sein.«<sup>603</sup> Dass K. ausgerechnet in einem Dom mit seinem Verhalten und der Frage nach der eigenen Schuld konfrontiert wird, die er freilich bis zum Schluss als irrelevant abtut, erinnert an die Versuchsanordnung aus *Schuldig?/Nichtschuldig?*: »Wenn ein Inquisitor scharf examinieren will, so bringt er den Angeklagten in eine Umgebung, die seine Widerstandskraft lähmt. [...] Für mich gibt es eine Umgebung, wo mich mein Inquisitor ganz nahe zu einem Geständnis bringen kann [...]: in einer Kirche.«<sup>604</sup> In diesem sakralen Raum muss Kierkegaards Protagonist, der im Gegensatz zu K. ein äußerst entwickeltes Schuldbewusstsein besitzt, der Tatsache ins Auge blicken, dass er sich einer Frau gegenüber schändlich verhalten hat.

In K.s Prozess nimmt die Beziehung zu einer bestimmten Frau, Fräulein Bürstner, trotz ihrer auf der Textoberfläche anscheinend marginalen Rolle eine wichtige Stellung ein. Verschiedene Passagen deuten darauf hin, dass die Liebesbeziehung mit Bürstner wohl ursprünglich ein zentrales Handlungselement hätte darstellen sollen.<sup>605</sup> So heißt es beispielsweise an einer Stelle explizit, dass »das Verhältnis zu Fräulein Bürstner [...] entsprechend dem Proceß zu schwanken« »schien«,<sup>606</sup> was maßgeblich dafür ist, dass K. anerkennt, »kaum« »die Wahl« zu haben, »den Proceß anzunehmen oder abzulehnen, er stand mitten darin und mußte sich wehren«.<sup>607</sup> Bereits die Verhaftung steht zumindest unterschwellig mit Bürstner in Verbindung: In ihrem

599 Kierkegaard, Wiederholung, S. 181.

600 Ebd., S. 181.

601 Ebd.

602 Kafka, Der Proceß, S. 272.

603 Ebd., S. 289.

604 Kierkegaard, *Schuldig?/Nichtschuldig?*, S. 271.

605 Vgl. Engel, *Der Process*, S. 194.

606 Kafka, *Der Proceß*, S. 167.

607 Ebd.

Zimmer wird K. offiziell mitgeteilt, dass ein Verfahren gegen ihn am Laufen sei, eine eigentlich völlig unplausible Ortswahl, die vom Personal des Gerichts mit keinem Wort thematisiert wird. Auffällig ist zuletzt, dass kurz vor K.s Hinrichtung Bürstner (oder zumindest eine Frau, die ihr sehr ähnlich sieht) als »Mahnung« für den Protagonisten auftaucht; ihr Auftauchen bricht seinen »Widerstand[]« gegen die Exekution.<sup>608</sup> Diese letzte Szene bezieht sich an einer Stelle wörtlich auf einen erotisch-destruktiven »Überfall[]«<sup>609</sup> auf Bürstner aus dem zweiten Kapitel<sup>610</sup> des Romanfragments. K. wird während der Hinrichtung an der »Gurgel« gepackt,<sup>611</sup> während er am Abend der Verhaftung seine »Lippen lange« auf der »Gurgel« der unwilligen Bürstner liegen ließ.<sup>612</sup> Das Substantiv findet sich im ganzen Roman nur an diesen zwei Stellen, in der »Liebesszene« mit der Frau und der Szene von K.s Hinrichtung aufgrund einer Schuld, die ihm bis zum Schluss unverständlich bleibt.

Der Überfall auf Bürstner findet direkt vor der Tür des Hauptmanns Lanz statt, der sich kurz zuvor durch ein lautes Klopfen bemerkbar gemacht hatte. Er erinnert darin an die Liebesszene zwischen dem Landvermesser und Frieda im *Schloss*, die sich pikanterweise vor Klamms Tür ereignet.<sup>613</sup> K. stürzt sich also im Flur auf die Frau, »faßt[]« sie und zwingt sie zum Kuss, der zu einem aggressiv-animatischen Übergriff entgleitet.<sup>614</sup> In der Szene verquickt sich anscheinend eine Sexual- mit einer Gewaltfantasie. Das Substantiv »Gurgel« vertiert die Frau; in Bezug auf Menschen wird es praktisch nur in den brutalen Wendungen »jemandem die Gurgel durchschneiden«, »jemandem an die Gurgel springen/gehen« verwendet.<sup>615</sup> Bürstner erscheint in K.s Attacke gleichzeitig als Objekt der Begierde und als eine Art Schlachtvieh, als Ziel von Aggressionen.

Destruktive Impulse und das Verlangen nach einer Frau kombi-

608 Ebd., S. 307f.

609 Ebd., S. 39.

610 Die Kapitelfolge wird aus der kritischen Ausgabe übernommen. Für eine andere Reihenfolge argumentiert beispielsweise Eschweiler (Eschweiler, *Die unerfüllbare Hoffnung auf Selbsterlösung*). Einen Überblick über alle in Editionen praktizierten und von Interpreten vorgeschlagenen Anordnungen der Kapitelfolge bietet Reuß (ders., *Zur kritischen Edition von Der Process im Rahmen der Historisch-Kritischen Franz-Kafka-Ausgabe*, S. 33–36).

611 Kafka, *Der Process*, S. 312.

612 Ebd., S. 48.

613 Kafka, *Das Schloss*, S. 68f.

614 Kafka, *Der Process*, S. 48.

615 Duden online: *Gurgel* (<http://www.duden.de/rechtschreibung/Gurgel>).

nieren sich in nicht unähnlicher Weise bei Kierkegaard. Im Drei-Stadien-Schema, dem viele, gemäß späteren Selbstdeutungen Kierkegaards sogar alle pseudonym-literarischen Schriften zuzurechnen sind, entwickelt Kierkegaard einen Weg zur höchsten Existenzform des Menschen. Zu dieser geistig-religiösen Existenzform eines Lebens vor Gott und ohne eine Frau muss der Mensch, oder eben treffender: der Mann, über niedrigere Stufen fortschreiten. Obwohl Kierkegaard an manchen Stellen darauf insistiert, dass die Frau – wenn auch eine »niedrigere Synthese« als der durch den »Geist« bestimmte Mann<sup>616</sup> – nicht weniger religiöse Eignung besitze als der Mann, entwerfen seine Schriften doch nur männliche Selbstfindungsszenarien.<sup>617</sup> Über das Konzept der drei Stadien – der Erotiker und die un-mittelbare Sinnlichkeit,<sup>618</sup> der Ethiker und der moralische Entschluss zur Ehe,<sup>619</sup> der Religiöse und die unendliche Forderung nach geistiger Existenz<sup>620</sup> – verhandelt, hinterfragt und rechtfertigt Kierkegaard unter verschiedenen Masken immer wieder seine eigene Handlungsweise im Fall Olsen.<sup>621</sup> (Die Differenz zwischen dem Weiblichen und dem Männlichen überschneidet sich in dieser Hinsicht übrigens zunehmend mit der Opposition zwischen christlicher und jüdischer Seinsweise. Die jüdische Seinsweise kommt immer deutlicher für die

616 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 249.

617 In den Tagebüchern wurde Kierkegaards Urteil über »das Weib« immer vernichtender. Im *Buch des Richters* sind Passagen zitiert, in denen er dem puren weiblichen »Egoismus«, als »Hingebung« verkleidet, die »Schuld« daran gibt, dem Mann seinen »Geist« zu nehmen, wodurch dieser »für alles Höhere wesentlich verloren« ist (ebd., S. 158f.). Die Frau steht »in gefährlichem Rapport zur Endlichkeit«, lenkt den Mann mit ihrem banalen »Geschwätz« von seiner höheren Aufgabe ab (ebd., S. 157).

618 Vgl. v.a. das *Tagebuch des Verführers* (Entweder/Oder, Teil I, S. 269–396) und *In Vino Veritas* in den *Stadien auf dem Lebensweg* (S. 7–73).

619 Vgl. v.a. Kierkegaard, Unterschiedliche Gedanken über die Ehe gegen Einwendungen; von einem Ehemann.

620 Vgl. v.a. Kierkegaard, Schuldig?/Nichtschuldig?

621 Gegen biographisch fundierte Deutungen Kierkegaards hat sich Hoffmann ausgesprochen. Sie kämen »auf dem Wege des Biographismus am Ende dazu [...], den Denker der »Alltäglichkeit als Verzweiflung« zu einem aus alltäglichen Gründen »Verzweifelten« zu machen« (Thomas Sören Hoffmann: *Nachwort*. In: *Der Begriff Angst. Die Krankheit zum Tode*. 2. Auflage. Wiesbaden: marixverlag, 2011, S. 321–343, hier S. 327; für eine Kritik der biographischen Deutungen allgemein S. 326f.). Solche Warnungen sind natürlich berechtigt; allerdings verhandelte Kierkegaard als »subjektiver Denker« sehr bewusst in seinem Werk seine persönliche Problematik, arbeitete etwa Passagen aus seinen Tagebüchern in die pseudonymen Texte ein. Solche Bezüge können herausgearbeitet werden, ohne dass deswegen reduktionistisch behauptet wird, sein Werk erschöpfe sich in ihnen.

Verwurzelung in der Welt und das Fleischliche zu stehen und wird somit Widersacher des ›männlich-christlichen‹ Geists.<sup>622</sup>)

Die Schritte, die ein Mann im Sinn der drei Stadien in Richtung unbedingte, geistige Existenz unternimmt, können ihn paradoxerweise in neue, konkrete Fälle von Schuld verstricken. Das von Kierkegaard immer wieder bemühte Beispiel ist natürlich das einer gelösten Verlobung, wobei diese Lösung den Mann anscheinend in der Schwebelage zwischen einer konkret-menschlichen Schuld und der ontologischen Nichtschuld zurücklässt, da er die Beziehung im geistigen Sinn höheren Zielen geopfert hat. Dieser Konflikt wird pointiert in der Schrift *Schuldig?/Nichtschuldig?* behandelt, deren Lektüre Kafka von Brod ausdrücklich empfohlen wurde.<sup>623</sup> *Schuldig?/Nichtschuldig?* ist ein fiktionales Tagebuch in den *Stadien auf dem Lebensweg*, verfasst von Quidam (lat. einem gewissen Jemand) und eingeleitet und kommentiert durch Frater Taciturnus, einem Pseudonym Kierkegaards, das der religiösen Sphäre angehört, wie schon sein Name markiert: Bruder, der schweigt. Ein Bruder, der schweigt, zitiert also ›jemanden‹, einen Mann, der über seine unglückliche Verlobung und deren ›Aufhebung‹<sup>624</sup> berichtet. Ein Jahr ist vergangen, und Quidam erinnert sich ›in der Morgenstunde des vergangenen Lebens mit‹ der Verlobten,<sup>625</sup> um in mittenächtlichen Aufzeichnungen über die Ereignisse zu reflektieren. Quidam geht wie ein Untersuchungsrichter oder ›Inquisitor‹, der ›lange in seinen Akten gearbeitet [...], Zeugen abgehört‹ hat,<sup>626</sup> mit seinem eigenen Handeln ins Gericht; die juristische Sprache erinnert sowohl an Kafkas *Process*-Fragment als auch an die kleine Frau als ›Richterin‹. ›Um Mitternacht‹ erhebt Quidam also bittere Anklagen gegen sich selbst und versucht, dieses ›nächtliche[] Treiben‹ vor allen anderen Menschen ›zu verbergen‹.<sup>627</sup> Immer ist er ›wach‹, auch wenn es ›nichts aufzuzeichnen‹ gibt, und vergleicht diesen nächtlichen Frondienst mit den sinnlosen Rufen von Nachtwächtern:

622 Vgl. dazu auch Sylviane Agacinski: *Aparté. Conceptions et Morts de Sören Kierkegaard*: Aubier, 1978, S. 164f.

623 Brod, Kafka, Eine Freundschaft, S. 237. Die Tatsache, dass Kafkas Sinnieren über sein Verlobungsproblem im *Brief an den Vater* durch Kierkegaards Reflexionen in *Schuldig?/Nichtschuldig?* beeinflusst ist, betont von Kloeden (Kloeden, Einfluß und Bedeutung im deutschsprachigen Denken, S. 91).

624 Kierkegaard, *Schuldig?/Nichtschuldig?*, S. 265f.

625 Ebd., S. 237.

626 Ebd., S. 281.

627 Ebd., S. 188.

Hierzulande beweisen die Nachtwächter durch ihren Ruf, daß sie auf ihrem Posten sind. Wozu der Lärm? In England legen sie in aller Stille eine Kugel in eine Kasette, und der Inspektor sieht am Morgen, daß sie auf ihrem Posten gewesen sind und nicht geschlafen haben.<sup>628</sup>

Das Motiv der Nachtwache, gerade auch als Bild für die eigene Schriftstellerei, findet sich sowohl in Kafkas Tagebüchern als auch in verschiedenen literarischen Texten wie dem Gruftwächter-Konvolut.<sup>629</sup> Ein besonders eindrückliches Fragment, in dem sich Kafka, »[v]ersunken in die Nacht«, der Thematik der Wache annimmt, endet mit den folgenden Worten: »Warum wachst Du? Einer muß wachen, heißt es. Einer muß dasein«. <sup>630</sup>

Der Protagonist von *Schuldig?/Nichtschuldig?* hat möglicherweise einen »Mord« auf dem Gewissen, da die junge Frau, die er nicht geheiratet hat, den Lebenswillen zu verlieren scheint.<sup>631</sup> Diese Tat vergleicht Quidam mit einem Verbrechen, das üblicherweise durch die Justiz geahndet wird, und sehnt sich nach einem weltlichen »Richter«: »Für eine unglückliche Tat wird ein Mann zu lebenslänglicher Haft verurteilt; für meine Tat gibt es keinen Richter. Verdammt!«<sup>632</sup> Anders etwa als der Verführer aus dem *Tagebuch des Verführers*, ein Teil von *Entweder/Oder*, hat sich Quidam trotz seiner Schwermut ursprünglich aus ethischem Pflichtgefühl zur Ehe mit der Frau entschieden. Mit der Zeit wird ihm jedoch bewusst, dass er der unmittelbaren Liebe seiner Verlobten nicht gewachsen ist. Er wird immer unglücklicher, da er mit einer »Verantwortung« konfrontiert ist, die er – anders als der Erzähler aus *Eine kleine Frau* – nicht leugnen kann: »Je mehr sie sich hingibt, desto mehr Verantwortung bekomme ich. Die Verantwortung aber fürchte ich. Warum? Weil ich dann mit mir selbst zu tun habe!«<sup>633</sup> Quidams Geschichte behandelt somit explizit die Möglichkeit der männlichen Selbstwerdung am Beispiel der Beziehung zu einer Frau.

Das Glück der Frau ist in Quidams Augen nichts weiter als eine Illusion, da er ihre Gefühle nicht erwidern kann. Quidams »Schuld« besteht also darin, dass er sich »in etwas hineingewagt« habe, das

628 Ebd., S. 284.

629 Kafka, Nachgelassene Schriften und Fragmente I, S. 290–303.

630 Kafka, Nachgelassene Schriften und Fragmente II, S. 260f., hier S. 261.

631 Kierkegaard, *Schuldig?/Nichtschuldig?*, S. 360.

632 Ebd., S. 231.

633 Ebd., S. 285.

er nicht zu verwirklichen vermochte, in den Heiratsplan also, und »einen Menschen« so in der »Möglichkeit« – der Dimension der Wünsche und Entwürfe – »unglücklich gemacht« habe.<sup>634</sup> Seine eigene Existenz begreift er als liminal:

Darf ein Grenzsoldat verheiratet sein? ein Grenzwächter, ein äußerster Vorposten, der, ob auch nicht mit Tartaren und Skythen, so doch Tag und Nacht zu kämpfen hat mit den Anfällen einer angeborenen Schwermut; der, ob er auch nicht Tag und Nacht fort-kämpft, sondern interimistisch auch eine längere Zeit des Friedens genießt, doch nie weiß, in welchem Augenblick der Kampf wieder nötig wird, so daß er diese Ruhe nicht einmal einen Waffenstillstand heißen darf? Ein Grenzwächter im Dienste des Geistes, darf der sich verheiraten?<sup>635</sup>

Es ist bemerkenswert, dass Kierkegaard an dieser Stelle die innere Welt mit einer Metaphorik des äußeren Kampfs belegt, wie sie auch für Kafka immer wieder typisch ist.<sup>636</sup> Die Passage ließe sich vielleicht für die Deutung von Fragmenten heranziehen, die in Kafkas *Konvolut 1920* überliefert sind.<sup>637</sup> In einem Schriftkomplex<sup>638</sup> finden dabei mehrfach »Grenzkämpfe«<sup>639</sup> respektive »Grenzkriege[]«<sup>640</sup> Erwähnung. Zusätzlich bieten sich wiederum Vergleiche mit dem früheren Gruftwächter-Konvolut und der Schriftensammlung rund um den *Bau der chinesischen Mauer* an.<sup>641</sup> Die Tatsache, dass Kierkegaard ausgerechnet von den »Tartaren« spricht, erinnert des Weiteren an Kafkas eine und sehr prominente Nennung dieser Bezeichnung in der Parabel *Vor dem Gesetz*, wo der Türhüter einen »langen dünnen schwarzen tartarischen Bart« trägt.<sup>642</sup>

634 Ebd., S. 360; vgl. auch S. 187. Vergleichbare Gedanken zum fehlenden Gleichgewicht von Möglichkeit und Wirklichkeit und dem daraus wiederum resultierenden Wunsch, die Frau möge sterben, formuliert der Philosoph auch in der *Wiederholung*, S. 182.

635 Kierkegaard, *Schuldig?/Nichtschuldig?*, S. 173.

636 Explizit vom »innere[n] Kampf« rund um die Eheschließung spricht Kafka etwa immer wieder im *Brief an den Vater* (Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, S. 179).

637 Ebd., S. 223–662.

638 Ebd., v. a. S. 261–285.

639 Ebd., S. 273.

640 Ebd., S. 262.

641 Ebd., S. 337–357. In den weiteren Kreis der Mauertexte gehört ferner *Ein altes Blatt*, ebd., S. 358–361.

642 Kafka, *Der Proceß*, S. 293.

Zurück zu Kierkegaard: Gegen den Widerstand der Frau beschließt Quidam, die Verlobung zu lösen. Als er ihr diese Entscheidung mitteilt, deutet sie an, dass dies ihr Tod wäre. Um solch drastische Konsequenzen der Trennung zu verhindern, versucht Quidam, in der Verlobten alle Sympathie für ihn zu vernichten, indem er sich wie ein »Schurke«<sup>643</sup> und gewissenloser Verführer benimmt. Die Versuchsanordnung der *kleinen Frau* findet sich also gespiegelt. Während Kafkas Protagonist jeden Anschein einer »Schuld« vor der Öffentlichkeit dringend vermeiden will und von seiner eigenen Unschuld überzeugt ist, läßt Quidam willentlich eben gerade »in den Augen der Welt« eine Schuld auf sich,<sup>644</sup> die keine Basis in der Realität besitzt. Nach Anlaufschwierigkeiten, die wie in der *kleinen Frau* als Harren auf eine Entscheidung, dieses Mal aber von Seiten der Frau beschrieben werden – »[s]o plötzlich kommt die Entscheidung doch nicht über sie«; »[d]ie Entscheidung ist so nahe, [...] [n]och heute muß es geschehen«<sup>645</sup> –, gelingt der Plan und Quidam kann sich von der Frau trennen, ohne dass ihr Lebenswille sie verlässt.

Die Schuldfrage, die der Titel des ›Experiments‹ auf den Punkt bringt, nimmt Quidam völlig ein. Sie verursacht den zwanghaften Wunsch, die Frau möge tatsächlich tot sein:

Wäre sie doch tot! Wäre sie doch sofort gestorben! Wäre sie doch in dem entscheidenden Augenblick vor meinen Augen enteelt niedergestürzt! [...] Wäre ich doch festgenommen worden! Hätte man mir doch den Prozeß gemacht! [...] Ich hätte sofort gebeten, daß man mich hinriche und mir alle überflüssigen Weitläufigkeiten erlasse. Die menschliche Gerechtigkeit ist ja doch nur ein Narrenstreich [...]. [...] ihr Pathos macht sie nur lächerlich. Denn hier ist alles lächerlich, inklusive die Wächter, die bei der Exekution paradieren; der Scharfrichter ist die einzig annehmbare Figur. Wenn mir also mein Ansuchen nicht abgeschlagen würde, so hätte ich mit diesem meinem Vertrauten [...] eine Gegend aufgesucht [sic] die meinem Gemütszustand entspräche, und hätte da von ihm [...] verlangt, [...] daß er mir das Schwert in die Brust stoße.<sup>646</sup>

Die Parallelen zwischen dieser Klage und K.s Prozess sind zahlreich, wobei Kierkegaards Protagonist jeweils im Konjunktiv formuliert,

643 Kierkegaard, *Schuldig?/Nichtschuldig?*, S. 290 u. ö.

644 Ebd., S. 230.

645 Ebd., S. 297.

646 Ebd., S. 196.

was im Fall K.s tatsächlich eintritt. Kierkegaards Protagonist sehnt sich aus Schuldbewusstsein danach, »festgenommen« zu werden; das Gericht wird von K.s angeblicher Schuld »angezogen«, seine Schuld führt tatsächlich eine Verhaftung herbei. In beiden Fällen hängt mit der Beziehung zu einer Frau, in der sich das »erotisch[e]«<sup>647</sup> Verlangen seltsam mit Aggressionen mischt, ein (bei Kierkegaard nur herbeigesehnter) »Prozeß« zusammen. Kierkegaards Protagonist wünscht eine Exekution, ein »Schwert« in der »Brust«; K.s Exekution, bei der ihm »das Messer [...] ins Herz« gestoßen wird,<sup>648</sup> findet tatsächlich statt.<sup>649</sup> Zuletzt findet Kierkegaards Protagonist sogar die bei seiner Exekution »paradien[den]« »Wächter« »lächerlich«; die pathetisch-dramatische Exekutionsszene im *Process* wird konterkariert durch K.s absurd-komische Reflexion über seine Henker. »Vielleicht sind es Tenöre«, »untergeordnete Schauspieler«, geht ihm durch den Kopf, und er fragt: »An welchem Theater spielen Sie.«<sup>650</sup>

Während der *Process* eine Kierkegaard'sche Situation durchzuexerzieren scheint, verkehrt *Eine kleine Frau* das Verhältnis von Quidam und der Verlobten in sein Gegenteil. Quidam projiziert in seiner Sorge Zeichen einer Krankheit oder eines körperlichen Unwohlseins in seine Exverlobte; sie scheint ihm »bleich«, was er sofort als eines der »Symptome« seines eigenen Verhaltens deutet.<sup>651</sup> Er versucht selbst, durch den behandelnden Arzt an Informationen über ihren Gesundheitszustand zu gelangen und meint, sie leiden zu sehen, auch wenn andere sie für »blühend« halten.<sup>652</sup> Kafkas Protagonist dagegen sucht nicht krankhaft nach Zeichen, die sein Schuldbewusstsein gegenüber der Frau nähren würden. Ganz im Gegenteil, er invalidiert selbst überdeutliche Zeichen ihres Leidens:

647 Ebd., S. 336.

648 Kafka, *Der Proceß*, S. 312.

649 Blättel liest das Ende des *Process*-Fragments als tragische, weil gottlos gewordene Variation der *akedah*; Blättel, *Das Geheimnis der Wiederholung*, S. 159f., Fn 119.

650 Ebd., S. 306f. Adorno bemerkt, dass die Feststellung, die Exekutoren sähen wie Tenöre aus, wichtiger sei als die Exkurse übers Gesetz, da solche Details für das Verständnis Kafkas entscheidend seien. Inwiefern dem so sein soll, wird leider nicht ausgeführt. Theodor W. Adorno: *Aufzeichnungen zu Kafka*. In: Claudia Liebrand (Hg.): *Franz Kafka: Neue Wege der Forschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, S. 21–33, hier S. 22.

651 Kierkegaard, *Schuldig?/Nichtschuldig?*, S. 217. Auch auf S. 303f. bemerkt Quidam die Blässe seiner Verlobten und liest die Details ihres Körpers und Gesichts als Zeichen des Verhältnisses, das sie zur gelösten Verlobung hat.

652 Ebd., S. 335.

Es kommen hie und da, sich mehrend in letzter Zeit, Nachrichten zu mir, daß sie wieder einmal am Morgen bleich, übernächtig, von Kopfschmerzen gequält und fast arbeitsunfähig gewesen sei; sie macht damit ihren Angehörigen Sorgen, man rät hin und her nach den Ursachen ihres Zustandes und hat sie bisher noch nicht gefunden. [...] Nun teile ich freilich die Sorgen ihrer Angehörigen nicht; sie ist stark und zäh; wer sich so zu ärgern vermag, vermag wahrscheinlich auch die Folgen des Ärgers zu überwinden; ich habe sogar den Verdacht, daß sie sich – wenigstens zum Teil – nur leidend stellt, um auf diese Weise den Verdacht der Welt auf mich hinzulenken.<sup>653</sup>

Das Ich aus *Eine kleine Frau* »glaub[t]« nicht an »ein wirkliches Kranksein«. <sup>654</sup> Während Quidam fürchtet, die Frau in den Tod zu treiben, fürchtet das Ich sich folgerichtig bloß davor, dass andere ihm die Frage stellen, »ob ich sie etwa bis in den Tod zu treiben beabsichtige«. <sup>655</sup>

Dass der Aufruf zur »Entscheidung« in *Eine kleine Frau* eben explizit von einer Frau ausgeht, ist mit Kierkegaard gelesen signifikant. Generell entzündet sich der Wunsch nach Selbstwerdung in Kierkegaards literarisch-philosophischen Texten ja stets an Frauen, sei es *Entweder/Oder* oder *Wiederholung*. In allen religiös konnotierten Texten sind Frauen aber nur der Ausgangspunkt des Prozesses und müssen zuletzt überwunden werden. Ein (männliches) Selbst kann sich als geistige Entität nur dann setzen und das religiöse Stadium der Selbstwerdung erreichen, wenn es sich von ›der Frau‹ abgrenzt und distanziert. <sup>656</sup> Tatsächlich erfüllte Liebe, die den Mann in keiner

653 Kafka, *Eine kleine Frau*, S. 323 f.

654 Ebd., S. 326.

655 Ebd., S. 325 f.

656 Eine ausführliche Untersuchung, die sich in diesem Kontext Kierkegaards Partizipation an misogynen Diskursen annimmt, muss erst noch geschrieben werden. Dabei müsste selbstverständlich reflektiert werden, dass Kierkegaard unter Pseudonymen schrieb. Bestände eines misogynen Diskurses finden sich jedoch im Gesamtwerk und unter allen Masken. Es erscheint deswegen wenig plausibel, dass es sich um eine Kritik an entsprechenden Denkformen handelt, die durch die Distanzierungsmechanismen des pseudonymen Schreibens ermöglicht würde. Im deutschen Sprachraum legt Wennerscheid gendertheoretische Überlegungen zu Kierkegaard vor; sie nimmt sich geschlechtlichen Kodierungen und einer ›Krise der Männlichkeit‹ im Frühwerk an. Sophie Wennerscheid: *Der Apfel der Erkenntnis: Zum (Macht-)Verhältnis der Geschlechter in frühen Texten Kierkegaards*. In: Cappelørn, Niels Jørgen [et al.] (Hg.): *Schleiermacher und Kierkegaard: Subjektivität und Wahrheit*. Akten

Weise behindert, scheint für Kierkegaard unmöglich: »Genie[s]«, »Held[en]«, »Dichter« oder sogar »Heilige[]« würden Männer bezeichnenderweise nur »mit Hilfe desjenigen Mädchens, das sie nicht bekommen haben«. <sup>657</sup> Kafka scheint solche Gedanken im *Process-Fragment* aufzugreifen und in *Eine kleine Frau* zu parodieren. K. versucht, seinen Prozess mittels Frauen wie Fräulein Bürstner zu bewältigen: »Sie werden mir [...] in meinem Proceß [...] helfen können«, <sup>658</sup> meint er zu Bürstner, und versucht, Leni und die Frau des Gerichtsdieners für seine Sache zu rekrutieren. Mit Kierkegaard gelesen ist klar, wieso diese Strategie scheitern muss: »Du suchst zuviel fremde Hilfe«, wirft viel später *Im Dom* <sup>659</sup> der Geistliche K. »mißbilligend« vor, »und besonders bei den Frauen.« <sup>660</sup>

*Eine kleine Frau* dagegen liest sich wie ein kritischer Kommentar zu einem solchen Verständnis der exkludierend männlichen Selbstkonstitution, das sich der Frau(en) bedient, um sie hinter sich zu lassen. Die kleine Frau versucht den Protagonisten zu einer Entscheidung zu drängen, doch dieser nimmt sie nicht ernst, eben nicht zuletzt, weil sie eine *Frau* ist. Er entzieht sich der »Entscheidung« und »Verantwor-

des Schleiermacher-Kierkegaard-Kongresses in Kopenhagen, Oktober 2003. Berlin, New York: De Gruyter, 2006, S. 399–414. Im englischen Sprachraum ist die Thematik stärker im Forschungsdiskurs verankert. Taylor hat begonnen, Kierkegaards Werk mit einem für die Kategorien von *class* und *gender* geschärften Blick zu studieren. Mark Lloyd Taylor: *Almost Earnestness. Autobiographical Reading, Feminist Re-Reading, and Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*. In: Céline Léon/Sylvia Walsh (Hg.): *Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard*. PA: Penn State Press, 2010, S. 175–202. Mit Kierkegaards Misogynie beschäftigen sich im gleichen Sammelband beispielsweise Watkin und Perkins, die allerdings durchweg apologetisch argumentieren, da der ironisch-paradoxe Charakter von Kierkegaards Werk Männer *und* Frauen zu eigenen Reflexionen anregen sollte, auch und gerade dort, wo die Texte besonders provozieren. Die Misogynie wird also gleichsam als rhetorische Strategie wegerklärt. Julia Watkin: *The Logic of Søren Kierkegaard's Misogyny*. In: Céline Léon/Sylvia Walsh (Hg.): *Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard*. PA: Penn State Press, 2010, S. 69–82; Robert Lee Perkins: *Woman-Bashing in Kierkegaard's In Vino Veritas. A Reinscription of Plato's Symposium*. In: Céline Léon/Sylvia Walsh (Hg.): *Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard*. PA: Penn State Press, 2010, S. 83–102. Barrett verweist auf diese und andere feministische Deutungen Kierkegaards in US-Amerika und bemerkt, dass sie sich dem Problem der Misogynie im Werk stellen müssten. Barrett, *The USA: From Neo-Orthodoxy to Plurality*, S. 252f.

657 Zitiert nach: Korff, *Der Philosoph und die Frau*, S. 65f.

658 Kafka, *Der Proceß*, S. 42.

659 Ebd., S. 270.

660 Ebd., S. 289.

tung«, die sich durch die Verzweiflung und das physische Unwohlsein der Frau anzukündigen scheinen, durch einen Verweis auf deren vermeintlich typisch weibliche, fragile Konstitution: »Aber nichts von Entscheidung, nichts von Verantwortung, Frauen wird leicht übel, die Welt hat nicht Zeit, auf alle Fälle aufzupassen.« Tatsächlich entspricht die kleine Frau aber eben gerade nicht den pejorativen Geschlechterklischees der Zeit. Wenn auch in den Worten des Erzählers mit einer etwas abwertenden »Frauenschlauheit«<sup>661</sup> gesegnet, besticht sie durch die »Schlagkraft ihres Urteils« und die »Unermüdlichkeit ihrer Folgerungen«, die das Ich immerhin »bewundern« kann,<sup>662</sup> sie ist »scharfsinnig[]« und eine »Kämpfernatur«.<sup>663</sup> Schon durch diese Diskrepanz zwischen der einerseits genderstereotypen Beurteilung der kleinen Frau durch den Erzähler und andererseits den Attributen, die sie tatsächlich erhält, werden auf der Textebene subtil Zweifel an der Sicht des Ichs auf die Frau gesät. Die kleine Frau ist eine Art Gegenmodell zu Quidams Verlobter, die er immer wieder als »Kind«<sup>664</sup> bezeichnet und als rundaus unbedarft, ohne »besonderes Talent«<sup>665</sup> und zu keinen tiefen Gedanken fähig darstellt.<sup>666</sup> Quidam pocht auf der »Hingebung«<sup>667</sup> und ist »gerührt«<sup>668</sup> von der Liebenswürdigkeit und Naivität seiner Verlobten, von ihrer »weibliche[n] Unreife« und »Weichheit«.<sup>669</sup> Ihr Charakterbild entspricht ganz den gängigen zeitgenössischen Geschlechterstereotypen; Quidam denkt denn auch immer wieder nach über die »Verschiedenheit« des »Weibliche[n] [...] vom Männlichen«.<sup>670</sup> Im männlichen Prozess der Selbstwertung kommt der Verlobten eine bloß passive Rolle zu. Während die kleine Frau den Erzähler aktiv herausfordert und »Änderungen« verlangt, »verlangt« die Verlobte wortwörtlich »gar nichts von« Quidam.<sup>671</sup>

661 Kafka, Eine kleine Frau, S. 324.

662 Ebd., S. 326f.

663 Ebd., S. 328.

664 Kierkegaard, Schuldig?/Nichtschuldig?, S. 280, 283 u. ö.

665 Ebd., S. 218.

666 Die Entsprechung der »Frauenschlauheit« wären in *Schuldig?/Nichtschuldig?* die »Argumente[] eines Weibs« (ebd., S. 275), mit denen sich ein Verliebter oder Verheirateter täglich zum entschiedenen Nachteil seines Denkens herumschlagen müsse.

667 Ebd., S. 279 (3×), 281 (4× [und 1× »Sie gibt sich in einem Maße hin, daß mich tödliche Angst erfaßt«]) u. ö.

668 Ebd., S. 281.

669 Ebd., S. 278.

670 Ebd., S. 272.

671 Ebd., S. 283.

### 3.3.9 Schluss: Umformung und Parodie

Um kurz zusammenzufassen: Kafka reflektiert über sein Schreiben an verschiedenen Stellen in Kategorien, die auf Kierkegaard verweisen. Beide perspektivierten eine Literatur aus dem Jenseits, die nicht am Leben teilhat. In seinen Abraham-Variationen parodiert Kafka das Pathos des Sprungs und entwirft Abrahame, die ihrer banalen Weltlichkeit nicht entrinnen können. Kierkegaard scheint auch für Kafkas im engeren Sinn literarisches Werk höchst produktiv geworden zu sein. Das komplexe Zusammenspiel aus den zahlreichen wörtlichen und inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen Kierkegaards Schriften, Kafkas *Process*-Fragment und der Erzählung *Eine kleine Frau* lässt ein produktives transtextuelles Verhältnis zwischen den Textkorpora äußerst plausibel erscheinen. K. und das Ich aus der Erzählung werden – wie der Kierkegaard'sche Mensch überhaupt – mit einer insistenten Schuldfrage konfrontiert, obwohl beide meinen, ein reines Gewissen zu haben. Anstatt den bei Kierkegaard präskribierten Verhaltensweisen Folge zu leisten, sich also seinem Prozess willig zu unterwerfen, seine Schuld einzugestehen und seine bisherige Lebensweise in Frage zu stellen, lebt K. während seines Prozesses in einem Modus der Selbstverfehlung: der Verzweiflung. Während Kierkegaards existenzielle Verzweiflung aber einen Schritt auf dem Weg zum Selbst darstellt und als Durchgangsstadium notwendig ist, verbleibt K. in einem Zustand der Abwehr. Er negiert die Signifikanz der Verhaftung wie ein Unmittelbarer und tut sie als nur äußerliches Hindernis ab. Er verkennt seinen Prozess bis zuletzt als allgemeines Problem und versucht, sich in die Menge oder die Dimension der Allgemeinheit zu flüchten, anstatt sich ihm selber zu stellen. Ähnliches unternimmt das Ich aus *Eine kleine Frau*, das seine »Angelegenheit« schon deshalb kleinmacht, da sie eben von einer *Frau* ausgeht. Die Erzählung liest sich wie eine Parodie des Kierkegaard'schen Narrativs der Selbstwerdung: Der Ruf zum Selbst geht von einer Frau aus, die in ihrer Aktivität und ihrem Scharfsinn konventionelle Geschlechterparadigmen unterläuft, wie sie sich in Kierkegaards Texten immer wieder finden. Anstatt eine blasse, schwache, lebenswürdige weibliche Figur auf dem Weg zum Selbst zu überwinden, erweist sich der Erzähler als unfähig, sich der Herausforderung durch die Frau zu stellen. In beiden Texten ist allerdings nicht zu entscheiden, ob sich die Protagonisten der ihnen auferlegten Aufgaben tatsächlich annehmen sollten, oder anders und mit Kierkegaards Begriff ausgedrückt: ob die Selbstwerdung ein realistisches oder schon nur erstrebenswertes

Ziel ist. Es lässt sich nicht sagen, ob K.s Prozess, wenn er denn zu bewältigen wäre, beispielsweise in ein ›besseres Leben‹ münden würde. Gleiches gilt für die Angelegenheit mit der kleinen Frau.

Die Funktion der zahlreichen Kierkegaard-Bezüge im *Process*-Fragment und in *Eine kleine Frau* lässt sich nicht auf einige simple Aspekte reduzieren; die Polyvalenz des literarischen Texts sperrt sich gegen allzu eindeutige Kategorisierungen. Auf der allgemeinsten formalen Ebene kann man allerdings feststellen, dass neben eine Tendenz zur Übersetzung der juristischen Bildsprache Kierkegaards auf die Handlungsebene ein parodistisches Element tritt. Gerade die ›positive‹ religiöse Bedeutungsdimension des Kierkegaard'schen Denkens, die in dessen eigener Werkentwicklung zunehmend in den Vordergrund trat, bleibt bei Kafka ausgespart. Wenn überhaupt, wird sie bloß als weit entfernte, nur der menschlichen Hoffnung zugängliche Möglichkeit greifbar, die im *Process*-Fragment durch die Lächerlichkeit und Korruption der sichtbaren Boten des Gerichts vollends ironisiert wird. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Kafka sich – wie Schoeps meint – restlos für eine Form ›negativer‹ und tragischer Religion vereinnahmen ließe, die einer verlorenen Gottesbeziehung nachtrauert. Kafka interessiert sich für Kierkegaards psychologische Profile und adaptiert diese in seiner Figurenzeichnung, während der religiöse Überbau der Kierkegaard'schen Analysen höchstens in spöttischen, unklaren Anspielungen erscheint – Religion ist bei Kafka mindestens ebenso komisch wie tragisch. Der hehre Sprung zum Absoluten, den der Kierkegaard'sche Ritter des Glaubens zu tun vermag, ist im *Process*-Fragment ebenso wie in den Abraham-Variationen unmöglich geworden.

Eine literarische Parodie gerade dieses Konzepts eines Ritters des Glaubens könnte – freilich mit ein bisschen Fantasie – sogar im *Process*-Fragment selbst entdeckt werden, in dem in einer kaum beachteten Passage ein gemalter Ritter auftaucht.<sup>672</sup> Kafka kannte Kierkegaards Begriff des »Ritters« nachweislich und erwähnt ihn als machtvolle »Begriffsentdeckung[]« in einem Brief an Brod;<sup>673</sup> zusätzlich notierte er sich die Begriffe »Ritter des Glaubens« und, synonym, »Ritter der Unendlichkeit« im *Oktavheft H* und parodierte in seinen Abraham-Variationen das Pathos des Ritters. Im Romanfragment sucht K. im Dom »einige Bilder zollweise« mit der »Taschenlampe«

672 Im Kafka-Handbuch wird nur der Bildteil erwähnt, der die Grablegung Christi darstellt (Engel, *Der Process*, S. 195).

673 Kafka an Brod, 26. oder 27. März 1918; Kafka, *Briefe 1918–1920*, S. 34.

ab und stößt dabei auf das »Altarbild« einer »kleinen Seitenkapelle«, das ausgerechnet einen »große[n] gepanzerte[n] Ritter« zeigt, möglicherweise »dazu bestimmt, Wache zu stehn«. <sup>674</sup> Da »das ewige Licht« der Lampe »störend« vor dem Bild schwebt, muss K. »immerfort mit den Augen zwinkern«, <sup>675</sup> eine Geste, die neben der simplen physischen Irritation auch ein ironisches Verhältnis zum Betrachteten ausdrücken kann. Dass in der schon durch die Ortswahl und zusätzlich durch den Rest des Gemäldes (»eine Grablegung Christi in gewöhnlicher Auffassung«) <sup>676</sup> religiös aufgeladenen Szene ausgerechnet eine Rittergestalt »störend« in »ewige[s]« (oder, angelehnt an den »Ritter der Unendlichkeit«, unendliches) Licht getaucht ist, könnte als boshafte Anspielung auf die erhabene Kierkegaard'sche Glaubensphilosophie gedeutet werden.

Ein anderes, besonders treffendes Beispiel der Distanzierung Kafkas von Kierkegaards Glaubensphilosophie ist die poetologische Transformation, die eine Erzählung aus der *Krankheit zum Tode* bei Kafka erfährt:

Wenn ich mir einen armen Tagelöhner denke und den mächtigsten Kaiser, der je gelebt hat, und dieser mächtigste Kaiser bekäme plötzlich den Einfall, einen Boten zu dem Tagelöhner zu schicken, der nie davon geträumt hatte und in dessen Herz nie der Gedanke aufgestiegen war, dass der Kaiser von seinem Dasein wisse, und der sich unbeschreiblich glücklich preisen würde, wenn er den Kaiser bloß einmal sehen dürfte, was er dann Kindern und Kindeskindern als die wichtigste Begebenheit seines Lebens erzählen würde – wenn der Kaiser zu diesem Tagelöhner einen Boten schickte und ihn wissen ließe, dass er ihn zum Schwiegersohn haben wollte: was dann? <sup>677</sup>

Kierkegaards Erzählung erinnert in inhaltlicher Hinsicht frappant an Kafkas *Eine kaiserliche Botschaft*. Auf einen möglichen transtextuellen Bezug hat unter anderen <sup>678</sup> Miethe hingewiesen; Kafkas *Botschaft* und Kierkegaards Erzählung aus der *Krankheit*, so Miethe, drehen sich beide um »Gott«, den »Schöpfer«, der »Kontakt mit seiner

<sup>674</sup> Kafka, *Der Proceß*, S. 280f.

<sup>675</sup> Ebd., S. 281.

<sup>676</sup> Ebd.

<sup>677</sup> Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 265.

<sup>678</sup> Mit Bezug auf Miethe zuletzt auch Wiebe, der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard, S. 374.

Kreatur auf[nehme], die durch den Schöpfungsakt von ihm abgetrennt wurde«. <sup>679</sup> Wieso der Kaiser in Kafkas Parabel der »Schöpfer« seines Untertans sein sollte, bleibt allerdings unklar. Eine Lektüre, die Kafka in dieser Weise zu einem Schriftsteller des »Absoluten« <sup>680</sup> macht, ist eben problematisch: Gerade an dieser kurzen Erzählung lässt sich beispielhaft aufzeigen, wie sich Kafkas Vision zuletzt von derjenigen Kierkegaards unterscheidet. Kafka lenkt alle Aufmerksamkeit auf die hoffnungslos unsichere Verfassung des menschlichen Selbst, die Kierkegaard im paradoxalen Glauben aufzulösen suchte. Ein Absolutes wird höchstens in seiner Absenz greifbar, aber nirgends direkt aufgerufen.

Die Pointe von Kierkegaards Erzählung ist die Unglaubwürdigkeit, ja Verrücktheit einer unmittelbaren Beziehung zwischen einem erhabenen Herrscher, der natürlich in diesem Fall ausdrücklich für Gott steht, und seinem Untertan, dem »einzelne[n] Mensch[en]«. <sup>681</sup> Doch Kierkegaards Sprung in den Glauben ermöglicht es dem Einzelnen, die Distanz zwischen sich selbst und dem Kaiser zu überwinden; auch wenn die Parabel in der Form eines Gedankenexperiments verfasst ist, hat Kierkegaards »Kaiser« tatsächlich eine persönliche Botschaft für den Einzelnen. Der Duktus der märchenhaften Übertreibung lässt das Glaubenswunder nicht unmöglich erscheinen, sondern substanziert es zuletzt.

Kafkas *kaiserliche Botschaft* arbeitet sich auf der Textoberfläche an einer ganz ähnlichen Thematik ab, allerdings ohne eine religiöse Bedeutungsdimension explizit zu machen, wie sie eine Rezipientin leicht in den Text hineinlesen kann. Von Anfang an wird betont, wie unvorstellbar die Botschaft eigentlich ist: »Der Kaiser – so heißt es – hat dir, dem Einzelnen, dem jämmerlichen Untertanen, dem winzig vor der kaiserlichen Sonne in die fernste Ferne geflüchteten Schatten, gerade dir hat der Kaiser von seinem Sterbebett aus eine Botschaft gesendet.« <sup>682</sup> Die Botschaft wird immer hypothetischer – auf den indikativen ersten Teil der Parabel, der im Perfekt verfasst ist, durch den Einschub »so heißt es« aber schon in den Bereich des bloßen Hörensagens verwiesen wird, folgen abwechselnd im Präsens und im Konjunktiv formulierte Betrachtungen über den Weg des Boten. <sup>683</sup>

<sup>679</sup> Miethe, Sören Kierkegaards Wirkung auf Franz Kafka, v. a. S. 40–48, hier S. 43.  
<sup>680</sup> Ebd., S. 29.

<sup>681</sup> Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, S. 266.

<sup>682</sup> Kafka, Eine kaiserliche Botschaft, in: Drucke zu Lebzeiten, S. 280–282, hier S. 280f.

<sup>683</sup> Wiebe bezeichnet diese Technik als »hypothetisches Erzählen« und verweist

In den präsentischen Passagen bleibt die Botschaft in einer ewigen Gegenwart stecken, in der keine Entwicklung stattfinden kann (»[a]ber die Menge ist so groß; ihre Wohnstätten nehmen kein Ende [...], wie nutzlos müht er sich ab; immer noch zwingt er sich durch die Gemächer des innersten Palastes; niemals wird er sie überwinden«).<sup>684</sup> In den konjunktivischen Momenten rückt sie vollends in die Ferne. Denn »gelänge« dem Boten die Überwindung des innersten Palastes,

nichts wäre gewonnen; die Treppen hinab müßte er sich kämpfen; und gelänge ihm dies, nichts wäre gewonnen; die Höfe wären zu durchmessen; und nach den Höfen der zweite umschließende Palast; und wieder Treppen und Höfe; und wieder ein Palast; und so weiter durch Jahrtausende; und stürzte er endlich aus dem äußersten Tor – aber niemals, niemals kann es geschehen –, liegt erst die Residenzstadt vor ihm, die Mitte der Welt, hochgeschüttet voll ihres Bodensatzes. Niemand dringt hier durch und gar mit der Botschaft eines Toten.<sup>685</sup>

Auch wenn also eine mögliche religiöse Bedeutungsschicht durch das bei Kierkegaard belegte Motiv der kaiserlichen Botschaft anzitiert ist, wird sie im selben Schritt dekonstruiert. Die Erzählung über den Kaiser und seine Botschaft bleibt hypothetisch; stattdessen wird das Interesse auf den wohl nicht zufällig so genannten »Einzelnen« gelenkt, der nur an seinem »Fenster« warten und sich die Botschaft »erträum[en]« kann, »wenn der Abend kommt«.<sup>686</sup> Darin erinnert das Ende des Texts an die letzten Zeilen des *Process*-Fragments, in denen K. auf die Hilfe eines Menschen hofft, der sich von Ferne aus einem Fenster in Richtung der Exekutionsszene beugt: »War es ein einzelner?«<sup>687</sup> Nicht nur wird der passive ›Einzelne‹, der bei Kierkegaard potenziell ›Ritter des Glaubens‹ ist, in *Eine kaiserliche Botschaft* niemals tatsächlich eine Mitteilung empfangen. Er ist ebenso wenig selbst in der Lage, initiativ in Kommunikation mit einer höheren

auf eine Stelle aus dem *Buch des Richters*, an der Kierkegaard bemerkt: »*Mein Leben* ist leider allzu konjunktivisch – Gott gebe doch, daß ich etwas indikativische Kraft hätte«; Wiebe, *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard*, S. 375 (Hervorhebung im Original).

684 Kafka, *Eine kaiserliche Botschaft*, S. 281.

685 Ebd., S. 281 f.

686 Ebd., S. 282.

687 Kafka, *Der Proceß*, S. 312; die gleich darauf folgende Frage bezeugt wiederum K.s Unfähigkeit, zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen zu unterscheiden: »Waren es alle?« (ebd.)

Instanz zu treten. Auch K. kann nur von der großen »Eingabe« vor dem höchsten Gericht träumen, anstatt sie selber zu verfassen – und bezahlt diesen Traum zuletzt mit dem Leben, ohne seinem mysteriösen Prozess auf die Spur gekommen zu sein.

### 3.4 Franz Werfel: Angst und Verzweiflung, Schwindel und Verslossenheit

#### 3.4.1 Franz Werfel und die Gretchenfrage

Es bestehen keine Zweifel daran, dass Werfel mit Kierkegaard in Berührung kam.<sup>688</sup> In *Barbara oder die Frömmigkeit* (1929) fällt zweimal sein Name;<sup>689</sup> im *Stern der Ungeborenen* (1945 beendet, 1946 nach Werfels Tod erschienen) lesen und diskutieren der Protagonist F.W. und sein Freund B.H. über »Pascal und Kierkegaard«.<sup>690</sup> Weiter erwähnt Werfel Kierkegaard ab und an in außerliterarischen Zeugnissen. In Kafka sieht er »einen der unerbittlichen Geister aus der Reihe Pascals und Kierkegaards«.<sup>691</sup> Die Omnipräsenz des Kierkegaard'schen Gedankenguts im engeren und weiteren Freundeskreis Werfels, zu dem unter anderem Brod, Kafka und Buber gehörten, ließe eine völlige Unkenntnis des Philosophen ohnehin äußerst unwahrscheinlich erscheinen. Willy Haas, lange Zeit Werfels bester Freund, bekundet bereits in seinen frühen Texten eine »tiefgehende Kenntnis« Kierkegaards, wie der erwähnte Artikel über Paul Claudel in einer *Brenner*-Ausgabe aus dem Jahr 1913 belegt.<sup>692</sup> Ob Werfel Kierkegaard jedoch direkt oder indirekt rezipierte und ob diese Rezeption in seinem Werk produktiv wurde, ist momentan weitgehend ungeklärt. Briefe und Tagebücher, die eventuell Aufschluss über Kierkegaard-Lektüren geben könnten, sind nur in Auszügen publiziert.

Es scheint auf den ersten Blick nicht weit hergeholt, dass der in seinem Umfeld so intensiv diskutierte Kierkegaard in Werfels religiöser Positionierung eine Rolle spielte. Werfels Verhältnis zum Juden-

688 Wiebe, *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard*, S. 113–117.

689 Franz Werfel: *Barbara oder Die Frömmigkeit*. Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1996, S. 412; 501 (»vertrackte Gedankengänge von Kierkegaardscher Tiefe«).

690 Franz Werfel: *Stern der Ungeborenen*. Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1967, S. 18.

691 *Das Geschenk Israels an die Menschheit. Eine Liste mit Kommentar*, in: Werfel, *Zwischen Oben und Unten*, S. 322–328, hier S. 328.

692 Wiebe, *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard*, S. 114.

tum war spannungsvoll; er bezeugte eine lebenslange Affinität zum Christentum, besonders zum Katholizismus. In der Forschung hat dies zu Debatten geführt, die Grimm folgendermaßen zusammenfasst: »Die einen Autoren reklamieren Werfel *in toto* für die christliche oder, enger noch, die römisch-katholische Glaubenswelt; die anderen erblicken in Leben und Werk den Versuch einer Synthese; die dritte Partei dagegen macht ihre Ansicht, Werfel sei von Anfang bis Ende in erster Linie Jude gewesen, an dem unanfechtbaren Tatbestand der nicht vollzogenen Taufe fest.«<sup>693</sup> Werfel selber hat mehrfach den Versuch unternommen, sich und seiner Leserschaft Rechenschaft über seine religiöse Lage abzulegen, unter anderem in einem Aufsatzentwurf für Bubers *Der Jude* (1920, letztlich nicht gedruckt) mit dem Titel *Erguß und Beichte*, oder in *Franz Werfel – Jude oder Christ* (1926), einer Antwort im *Israelitischen Wochenblatt* auf Kritik an seinem Paulus-Drama *Paulus unter den Juden* (1926): »Ich bin nicht getauft! Ich werde mich niemals taufen lassen! Ich habe niemals vom Judentum fortgestrebt, ich bin im Fühlen und Denken bewußter Jude!«<sup>694</sup> Ähnliches schrieb er in einem Briefentwurf (1942): »Ich habe das Judentum niemals verlassen. Ich bin niemals zum Katholizismus übergetreten.«<sup>695</sup> Dennoch berichtete Werfel 1941 einem kanadischen Professor davon, dass er »christusgläubig« sei; »[m]ein mystischer, und ich darf wohl sagen katholischer Glaube ist das Knochengestüt meiner Gedichte und meines epischen und dramatischen Schaffens.«<sup>696</sup> Werfels komplexes Verhältnis zu den zwei Religionen schlägt sich in der fast schon widersinnig erscheinenden Formulierung nieder, die er ursprünglich dem *Lied von Bernadette* (1941)

693 Gunter Grimm: *Ein hartnäckiger Wanderer. Zur Rolle des Judentums im Werk Franz Werfels*. In: Gunter Grimm/Hans-Peter Bayerdörfer (Hg.): *Im Zeichen Hiobs: Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert*. Königstein/Ts: Athenäum, 1985, S. 258–279, hier S. 259. Walla beispielsweise betont im *Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur* Werfels Judentum: »Wenngleich Werfel des öfteren als christus-gläubiger Jude bezeichnet wurde und Sympathien für den Katholizismus gezeigt hat, hielt er doch zeitlebens am Judentum fest.« Andreas B. Kilcher (Hg.): *Deutsch-jüdische Literatur. 120 Porträts*. Stuttgart [et al.]: Metzler, 2006, Eintrag: »Werfel, Franz«, verfasst von Armin A. Wallas, S. 266–270, hier S. 266f.

694 Franz Werfel – Jude oder Christ? In: Werfel, *Zwischen Oben und Unten*, S. 595–597, hier S. 595; ohne Hervorhebungen des Originals.

695 Briefskizze, in: Werfel, *Zwischen Oben und Unten*, S. 620f., hier S. 621.

696 Israel, der fleischliche Zeuge der Offenbarung, in: Werfel, *Zwischen Oben und Unten*, S. 614; vgl. zu Werfel und dem Judentum weiter alle Beiträge in Wilhelm Hemecker/Hans Wagoner/Katharina J. Schneider (Hg.): *Judentum in Leben und Werk von Franz Werfel*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2011.

vorstellen wollte. Der »Verfasser ist ein Jesus-Christus-gläubiger Jude.<sup>697</sup> Er ist trotzdem ein ungetaufter Jude.«<sup>698</sup> Allgemein scheint Werfel gegenüber Juden sein Judentum, gegenüber Christen aber seine christliche Lebensauffassung zu betonen.<sup>699</sup>

In seiner vielgelesenen Werfel-Biographie beschreibt Jungk ein »gänzlich unorthodox[es]« jüdisches Elternhaus, in dem gewisse Traditionen aber aufrechterhalten worden seien; so sei »am achten Tag nach seiner Geburt [...] die rituelle Beschneidung erfolgt« und an »hohen Feiertagen« sei die Synagoge besucht worden.<sup>700</sup> Werfel selber bestätigte dies in *Erguß und Beichte*.<sup>701</sup> Das Judentum erschien dem jungen Werfel allerdings zu streng, stieß ihn deswegen sogar ab; er empfand nach eigener Aussage »Scheu und Abscheu«.<sup>702</sup> Fasziniert zeigte er sich stattdessen vom Katholizismus, mit dem er durch seine tschechische Kinderfrau Barbara in Berührung kam.

In den Zwanzigern wandte sich Werfel trotz seiner katholischen Neigungen explizit jüdischen Stoffen zu. Eine Palästina-Reise<sup>703</sup> inspirierte ihn zum Drama *Paulus unter den Juden* (1926), das

697 Alternative Version aus einem Brief, in dem Werfel seine Vorwortskizze zitiert: »christusgläubiger«; Werfel, Zwischen Oben und Unten, S. 614 (*Israel, der fleischliche Zeuge der Offenbarung*).

698 Werfel, Zwischen Oben und Unten, S. 525 (*Vorwortschizze zu ›Das Lied von Bernadette‹*).

699 Ein Beispiel dieses Vorgehens wäre auch der Brief an einen Erzbischof Rummel, der auf S. 892 in Werfel, Zwischen Oben und Unten abgedruckt ist.

700 Peter Stephan Jungk: *Franz Werfel. Eine Lebensgeschichte*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1987, S. 13.

701 Werfel, Zwischen Oben und Unten, S. 690–700, hier S. 690: »[M]ein Vater nahm mich zu den hohen Feiertagen schon als sechsjährigen Buben in den Tempel mit«.

702 Werfel, *Erguß und Beichte*, in: Zwischen Oben und Unten, S. 690–700, hier S. 691.

703 Aus den Zeugnissen dieser Reise spricht Welfels tiefe Ambivalenz dem Judentum gegenüber. Einerseits zeigt er sich enttäuscht darüber, dass seine Lebensgefährtin (und spätere Ehefrau) Alma Mahler auf dieser Reise ihre »Widerstände« »gegen das Jüdische hier an sich« nicht überwinden konnte (Werfel, Zwischen Oben und Unten, S. 738f.; zitiert auch bei Wallas, »Werfel, Franz«, S. 268), während er selber gespalten sei. Er bekundet sogar eine gewisse Bewunderung für die Zionisten (Werfel, Zwischen Oben und Unten, S. 278–281). Andererseits zeigen schon Welfels Beschreibungen der auswandernden Juden auf dem Schiff, mit dem er und Alma reisen, eine eigene Abneigung oder zumindest schwere Vorbehalte gegen »das Jüdische« (vgl. z.B. ebd., S. 707). Werfel hat in seinen Notizen anscheinend einen Versuch unternommen, die Identitätsfragen, die sich ihm stellten, literarisch zu bearbeiten; vgl. die Rahmenerzählung aus *Höret die Stimme*, ebd., S. 845–883, hier S. 865.

allerdings von Juden sehr zwiespältig aufgenommen wurde,<sup>704</sup> was ihn zu seiner Antwort im *Israelitischen Wochenblatt* bewog. Ab den Dreißigern ergänzte eine intensive Beschäftigung mit dem Schicksal der jüdischen Bevölkerungen Deutschlands und Österreichs das Interesse an jüdischer respektive frühchristlicher Geschichte, zum Beispiel in *Eine blassblaue Frauenschrift* (1941), den kurzen Texten *Der Arzt von Wien, ein Monodrama* (1938 in der Pariser Tageszeitung veröffentlicht) und *Die Schauspielerin* (unveröffentlicht, wie *Der Arzt von Wien* Teil eines geplanten, aber nicht realisierten Zyklus mit dem Arbeitstitel *Abschied aus Wien*) oder im Romanentwurf *Cella oder die Überwinder* (1938–1939). Zunehmend gewann die Zugehörigkeit zum Judentum für Werfel den Charakter einer traurigen Auserwähltheit und Zeugenschaft für das Wunder Christi, aus der er als Individuum nicht einfach austreten konnte,<sup>705</sup> erst recht nicht in der politischen Situation der Dreißiger und Vierziger. In späteren Jahren enthielten seine philosophisch-religiösen Reflexionen, die ohnehin oft unter dem Zeichen eines allgemeinen, vermeintlich nicht konfessionsgebundenen religiösen Gefühls standen (wie *Realismus und Innerlichkeit*, 1931), deutliche Bekenntnisse zu einem »echten Christentum«, das einzig die Welt zu retten imstande sei.<sup>706</sup> Doch eine Konversion scheint nie stattgefunden zu haben, im Gegensatz etwa zu seinem Zeitgenossen und Schriftstellerkollegen Alfred Döblin, dessen Kierkegaard-Lektüre in seiner Entscheidung zum katholischen Glauben nachweislich eine wichtige Rolle spielte.<sup>707</sup>

### *Brod und Werfel: Zionismus und »Neuchristentum«*

Brod jedenfalls ging ganz selbstverständlich davon aus, dass Kierkegaard in Werfels religiöser Suche wichtig war. Er schrieb schon im Jahr 1917 (und damit kurz vor seiner eigenen Vertiefung in Kierkegaards Werk) an Buber von Werfels »Irrtümer[n], meist hervorgegangen aus

704 Vgl. dazu auch eine Rezension im *Morgen*; Max Eschelbacher: *Franz Werfels Paulus unter den Juden [Rezension]*. In: *Der Morgen. Monatsschrift der Juden in Deutschland* 6 (1926/1927), S. 543–553.

705 Vgl. dazu diverse Gedankengänge in den *Theologumena*; Werfel, *Zwischen Oben und Unten*, S. 110–195, hier v. a. S. 150–164; eine direkte Rechtfertigung Werfels dafür, dass er sich nicht taufen ließ, findet sich auf S. 155.

706 Vgl. z. B. *Können wir ohne Gottesglauben leben?* (1932), in: Werfel, *Zwischen Oben und Unten*, S. 41–85, hier S. 71; u. ö. in den *Theologumena*.

707 Vgl. Steffensen, *Die Einwirkung Kierkegaards auf die deutschsprachige Literatur des 20. Jahrhunderts*, S. 217f.

einseitiger Lektüre von Pascal, Kierkegaard, Strindberg und anderen christlichen Autoren«.708 Der Kontext des Briefs an Buber ist die Auseinandersetzung zwischen Brod und Werfel über den Zionismus, den dieser in den *Theologumena* mit einem ironischen Sätzchen würdigte: »[M]an wird Hebräer, um nicht mehr Jude sein zu müssen«.709 Die intensive Freundschaft, die Brod und Werfel in jungen Jahren verband, wurde durch diese weltanschaulichen Differenzen zunehmend belastet und lebte erst kurz vor Worfels Tod in Amerika in einigen versöhnlichen Briefen wieder auf.

Die Polemik aus den Jahren 1916 und 1917 betrifft das Judentum und das, was Brod in einem Artikel in *Der Jude* mit dem Titel *Unsere*, also die jüdischen, *Literaten und die Gemeinschaft* als Neuchristentum bezeichnete. Kurt Hiller und andere Schriftsteller dienen Brod als Beispiel für jüdische Künstler, die durch die Kriegserfahrung einen »uralten jüdischen Weg« zu Gott und damit zur Tat für die Gemeinschaft eingeschlagen hätten.710 Dagegen kritisiert er scharf eine unpolitische Literatur, wie sie der Expressionismus exemplifiziere. Die Mehrheit der Dichter jüdischer Herkunft verliere sich in einem passiven Individualismus, den Brod an ein weltabgewandtes Christentum zurückbindet, zu dem viele übertraten oder mit dem sie sympathisierten: »Die[] Angst vor der handgreiflichen Tat [...] ist für [...] jüdische Neuchristen charakteristisch.«711 Brod erwähnt Werfel namentlich als einen Schriftsteller, dessen »neuchristliche« Passivität nur an einer Hinwendung zur jüdischen »leiblichen Gemeinschaft«712 genesen könne.

Werfel antwortete im Januar 1917 in Form eines offenen Briefes, der an Hiller adressiert, aber ebenso an Brod gerichtet war und den programmatischen Betreff *Die christliche Sendung* trägt. Er wehrte sich gegen eine Politisierung der Kunst und bekundete dem Katholizismus seine Hochachtung in Worten, die durchaus an Kierkegaards, aber natürlich nicht nur an seinen Begriff des Christentums erinnern. Der Christ handle als »Beispiel« für jeden anderen Menschen;713 damit vereine das Christentum wahre Weltlichkeit und wahre Geis-

708 Brod an Buber, 13. Februar 1917; Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Bd. I: 1897–1918, S. 472f.

709 Werfel, *Zwischen Oben und Unten*, S. 162.

710 Max Brod: *Unsere Literaten und die Gemeinschaft*. In: *Der Jude* 1, S. 457–464 (1916/1917), hier S. 459.

711 Ebd., S. 463.

712 Ebd.

713 *Die christliche Sendung. Ein Offener Brief an Kurt Hiller* (1916), in: Werfel, *Zwischen Oben und Unten*, S. 560–575, hier S. 571; ohne Hervorhebung des Originals.

tigkeit. Werfel feiert ›den Einzelnen‹, ohne den echte Gemeinschaft gar nicht entstehen könne: »Die christliche Sendung vollzieht ihr Werk im Ich, im Bewußtsein des Menschen, weil sie in ihrer Weisheit erkennt, daß man von außen nicht verwandeln, ›ändern‹ kann. [...] Egozentrisch?! – Gewiß! – Aber wessen Ego ist nicht sein Zentrum? [...] Das Christentum sagt: ›Vollende *dich*, damit *notwendig* das Werk als Frucht deiner Vollendung dir werde.«<sup>714</sup> Werfels neuer Christ sei also keineswegs untätig, sondern habe nur erkannt, dass ohne Vollendung des Selbst kein Werk der Gemeinschaft getan werden könne. Brod reagierte unmittelbar auf diesen Artikel, wiederum in *Der Jude*, um einerseits zu behaupten, dass Werfel ein jüdischer Diaspora-Intellektueller mit einer Identitätskrise sei. Andererseits und vor allem aber versucht Brod, Werfels ›christliche Mission‹ als urjüdische Angelegenheit darzustellen, während gerade das Christentum sich in der Abstraktion und Leugnung des Individuums verliere, die Werfel dem Aktivismus vorwirft.<sup>715</sup> Diese scharfe Antwort Brods provozierte eine Ermahnung durch Buber, Werfel seinen eigenen Weg gehen zu lassen – ein Weg, von dem Buber nicht bezweifelte, dass er ins wiedererwachende Judentum führen werde.<sup>716</sup>

Während Kierkegaard in den erhaltenen Zeugnissen dieser frühen Debatte – persönliche Briefe gehören nur wenige dazu – nur in Brods Schreiben an Buber erwähnt wird, kam Brod im späten Briefwechsel mit Werfel in den Vierzigern direkt auf Kierkegaard zu sprechen. Wieder war das Thema eine Profilierung des Judentums gegen das Christentum und *vice versa*. Brod griff auf Gedanken zurück, die er in *Heidentum – Judentum – Christentum* darlegte, um den Nachweis zu erbringen, dass das Judentum kraft des Paradoxes glaube, obwohl es das nach Kierkegaard entscheidende Paradox ablehnt, nämlich den Glauben an die Erlösung der Menschheit in einem bestimmten historischen Moment durch Jesus Christus.<sup>717</sup> »[D]as ausgezeichnete und ernsteste Stadium« des Paradoxes

ist meiner Ansicht nach gerade das erste Stadium, da wo das Paradox eben beginnt, sich den Klauen der Vernunft zu entwinden [...]

<sup>714</sup> Ebd., S. 574; Hervorhebung im Original.

<sup>715</sup> Max Brod: *Franz Werfels Christliche Sendung*. In: *Der Jude*, 1 (1916/1917), S. 717–724.

<sup>716</sup> Buber an Brod, 7. Februar 1917; Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Bd. 1, S. 470f. Vgl. zur Debatte auch Vassogne, *Identität und Vermittlung*, S. 69–72.

<sup>717</sup> Brod, *Heidentum – Christentum – Judentum*, Bd. 2, S. 247–250.

und gerade durch den Stolz seiner Kargheit beweist, daß es sich hier [...] darum handelt, [...] ein wirkliches Opfer zu bringen, ein Opfer an irdischem [sic], an Normalmenschensinn, um des höheren Wertes willen [...].<sup>718</sup>

Dieses allgemeinmenschliche Paradox, das das Judentum für eine Kierkegaard'sche Auffassung des Glaubens retten soll, steckt in der Endlichkeit und Bedingtheit der Welt, die doch gleichzeitig einen absoluten Sinn haben soll. Anders ausgedrückt: Das Paradox liegt in der Aufgabe an das Individuum, subjektiv und einsam eine absolute, objektive Wahrheit zu ergreifen. Im Brief an Werfel erwähnte Brod ganz selbstverständlich Kierkegaard, ging also davon aus, dass der Freund mit dessen Gedanken vertraut war:

Mit allem, was Du gegen den Materialismus und für das einzige Heil sagst, das aus der Zuwendung der Seele gegen das Transzendente hin kommen kann, stimme ich überein. Wenn die Fesseln der Körperwelt nicht zerbrochen werden, gibt es keine Rettung [...]. Zu Deiner Bewertung des Christentums. Ich gebe Dir durchaus zu, daß die Erlösung nur auf dem Weg der Gegenläufigkeit gegen die naturalen Weltordnungen des Lebens kommt. Aber daß diese Durchbrechung der Kausalstruktur nur gerade einmal, in Jesus, geschehen sein soll, das kann ich nicht annehmen. Immer wieder ereignen sich solche Blicke in den Himmel, Erlebnisse des Transzendenten und man kann sie nicht aus einem Punkte ableiten, daraus, daß einmal Gottes eigener Sohn auf Erden gewandelt ist [...]. Für das Judentum folgt aus Obrigem [sic]: daß wohl Jesus einer seiner Kommunikationspunkte ist, aber nur einer – und nicht bedeutsamer als Amos, Hillel oder Maimonides oder der Baalshem. [...] [A]ber unser Weg ist zu Gott direkt und ohne die Fiktion einer Mittlerschaft, einer versäumten Gelegenheit. Dies der Unterschied – der mir überdies nicht so wichtig ist wie der Zusammenhang, den ich im Allgemein-religiösen, von Jesus abgesehen, der mir kein Christus ist, mit Deiner heute unendlich wichtigen Weltanschauung fühle, mit Deinem *Nuum Necessarium* [sic], das auch das meine ist. Auf eine Formel gebracht scheint mir mein Gegensatz zu Dir derselbe zu sein wie gegenüber Kierkegaard. Ich erkenne das Paradox, das übernatürliche Wunder an, das darin liegt, daß zuweilen das Ewige in die Zeitlichkeit hereinbricht.

<sup>718</sup> Ebd., S. 248f.

Aber für das weitere Paradox, daß dieser Vorfall sich wesentlich nur einmal ereignet haben soll [...], dieses Wunder zum Quadrat anzunehmen, dazu sehe ich keinen Grund.<sup>719</sup>

Schon der junge Brod führte Werfels Religionsverständnis ja unter anderem auf Irrtümer bei der Lektüre Kierkegaards zurück; für den älteren Brod wurde Werfel direkt mit Kierkegaard vergleichbar, und zwar an einem Punkt, an dem sich Brods jüdischer Glaube von Kierkegaards christlichem und von Werfels ›christusgläubig-jüdischem‹ unterscheidet. Leider ist nicht dokumentiert, wie Werfel auf diese Wahlverwandtschaft zwischen ihm und Kierkegaard reagierte, die Brod in seinem letzten Brief an den Freund konstatierte.

### *Forschungslage*

Obwohl Kierkegaard also von Werfel selber und seinen Freunden immer wieder erwähnt wird, kommen Werfels theoretische Reflexionen zur Frage der Religion(en) erstaunlicherweise ohne explizite Kierkegaard-Verweise aus. Auch an Stellen, wo es sich anbieten würde, Kierkegaard zu zitieren – wenn Werfel zum Beispiel über die Bedeutung des Einzelnen im Christentum reflektiert –, wird er nicht namentlich genannt. Es ist damit unklar, wie genau Werfel Kierkegaards Verständnis des Christentums kannte und wie relevant es für ihn war.<sup>720</sup> Eine gewisse Distanz mag schon allein der Tatsache geschuldet sein, dass Werfel sich ja vor allem zum Katholizismus hingezogen fühlte, eine Denomination, der Kierkegaard nicht angehörte. Zusätzlich könnte man darüber spekulieren, ob gerade Kierkegaard für Werfel problematisch wurde, da jüdische und besonders zionistische Denker wie Brod und Buber sich zunehmend auf ihn bezogen. Er taugte somit nicht unbedingt für die Profilierung eines Religions-

719 Zitiert nach Pazi, Max Brod. Werk und Persönlichkeit, S. 153, Fn 8; Kopie des Briefes von Brod an Werfel vom 16. Februar 1945, Max Brod-Archiv, Tel Aviv. Der Fehler, ›Num Necessarium‹ statt ›Unum Necessarium‹, wurde von Pazi so transkribiert, aber nicht mit [sic] markiert; es handelt sich also möglicherweise um einen Transkriptions- resp. Tippfehler.

720 Wiebe bemerkt etwa ganz richtig, dass Werfels Christ viel fester in der Welt verankert ist als der des späten Kierkegaard (Wiebe, Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard, S. 121 f.); »[a]lles Gerede von der Verneinung der Welt, die im Christentum enthalten sein soll, ist purer Unsinn.« (Werfel, Zwischen Oben und Unten, S. 572).

verständnis, das sich deutlich von dem seiner jüdischen Zeitgenossen abhob. Werfel mag Kierkegaard wie so viele seiner Freunde sehr wohl gelesen, aber bewusst darauf verzichtet haben, in seinen religionsphilosophischen Abhandlungen unmissverständlich auf ihn zu verweisen.

Was die literarischen Texte anbelangt, ist die Forschungslage zu Kierkegaard-Bezügen dürftig.<sup>721</sup> Einzig Wiebe widmet der Frage ein eigenes Kapitel seiner Dissertation.<sup>722</sup> Er zitiert aus dem Brief Brods an Buber,<sup>723</sup> doch bei seiner Werfel-Deutung spielt der Kontext von Juden- und Christentum, der Werfels Lektüre in jedem Fall geprägt haben muss, kaum eine Rolle. Das spannungsvolle Verhältnis, in dem Werfel gerade auch in den Jahren des Ersten Weltkriegs (die Wiebes Fokus darstellen) zum Judentum stand, wird ausgespart. Stattdessen steht Werfels Verständnis einer religiösen, doch immer eigentlich christlich verstandenen Innerlichkeit zur Debatte. Diese religiöse Innerlichkeit werde bei Werfel gegen ein »objektives« Wissen und die starren Strukturen der Zivilisation ausgespielt.<sup>724</sup> Wiebe weist darauf hin, dass sich in »den Texten Werfels, die aus der Zeit des Ersten Weltkriegs stammen, [...] immer wieder einzelne Sätze oder ganze Passagen« finden, »die direkt auf Kierkegaard oder Theodor Haeckers Kierkegaard-Monographie und seine *Brenner*-Texte und die darin angestoßene Diskussion um religiöse Innerlichkeit zielen«.<sup>725</sup> Unter anderem analysiert Wiebe die Leidenschaft als entscheidende Bedingung der Wahrheit bei Werfel und Kierkegaard. Er liest die *Blasphemie eines Irren* (1918) als kulturkritische Reflexion über eine religiöse Subjektivität, die mit der Staatlichkeit kollidiert; der Modus

721 Ein Verweis auf Kierkegaard findet sich bei Amy Colin: *Werfels Metapsychologie des Geheimnisses*. In: Joseph Strelka [et al.] (Hg.): *Unser Fahrplan geht von Stern zu Stern: Zu Franz Werfels Stellung und Werk*. Bern [et al.]: Lang, 1992, S. 25–39, hier S. 26f., 35f. Dieser Aufsatz behandelt jedoch weniger die Frage einer möglichen produktiven »Rezeption«, als dass er Werfel und Kierkegaard in einen philosophischen Dialog bringt. Colin postuliert darüber hinaus, dass Werfels *Tod eines Kleinbürgers* »Grundgedanken der modernen Psychoanalyse vorweg[nehme]« (ebd., S. 36). Erwähnt wird Kierkegaard an einer einzigen Stelle auch bei Norbert Abels: *Franz Werfel. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Rowohlt Monographien 472). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1990; Werfel habe schon als Schüler ein Lokal frequentiert, in dem man über »Kierkegaard, Augustinus und die letzte Theaterpremiere« debattiert habe (S. 19).

722 Wiebe, *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard*, S. 111–128.

723 Ebd., S. 114.

724 Ebd., zu Werfel v. a. S. 111–127.

725 Ebd., S. 117.

des Sprechens (oder Schreibens) über Christus sei darüber hinaus an Kierkegaards *Einübung im Christentum* angelehnt.<sup>726</sup>

Wie in Wiebes Studie soll auch hier ein Augenmerk auf früheren Texten Werfels liegen. Das Korpus umfasst allerdings zwei Texte aus den Zwanzigern, einer Dekade, in der ein weitverbreitetes Allgemeinwissen über Kierkegaard eher vorausgesetzt werden kann als in den Zehnerjahren. Dazu kommt eine Erzählung aus dem Jahr 1941; damals waren Kierkegaards Themen und Texte schon allein durch verschiedene Spielarten des französischen Existenzialismus in aller Munde. Anstatt die Frage nach dem Christentum ins Zentrum der Analyse zu stellen, wird vornehmlich nach den Modi der Selbstverfehlung im literarischen Werk gefragt. Neben der Tatsache, dass es sich hierbei um für die Forschung neues Territorium handelt, hat dies auch den Vorteil, dass Werfels komplexe religiöse Zugehörigkeit nicht vereindeutigt werden muss. Zudem wird dem Umstand Rechnung getragen, dass Werfel Kierkegaard in seinen explizit religionsphilosophischen Erörterungen eben gerade nicht erwähnt. Da auch Selbstwerdung und -verfehlung allerdings im Kontext einer Glaubensphilosophie stehen, wird die Frage nach dem religiösen Konnex immer mitreflektiert.

An Kafka wurde zudem exemplarisch gezeigt, dass in der literarischen Rezeption im engeren und weiteren Umfeld des ›Prager Kreises‹ der ›psychologische‹ Kierkegaard wirkungsmächtig werden konnte. Wie Kindt nachgewiesen hat, ist Ernst Weiß ein anderes Beispiel für eine Lektüre Kierkegaards, die sich besonders für Figurenprofile und Typologien interessiert.<sup>727</sup> Kierkegaard eignete sich sowohl für christliche wie für jüdische, für religiöse wie für atheistische Lektüren. Seine Analysen des Einzelnen und seiner Probleme, sein Verständnis von Selbstwerdung und -verfehlung, mithin die Vorstellung des Selbst als prozessual waren weit über religiöse Gräben hinweg anschlussfähig. Ein Interesse Werfels an Fragen der Selbstwerdung und vor allem -verfehlung ist in außerliterarischen Schriften verbürgt: Gewisse Reflexionen scheinen fast eins zu eins aus Kierkegaards Schriften übernommen. So »stürzt« sich der »Ungläubige« aus *Können wir ohne Gottesglauben leben?* (1932) »[a]ls gehetzter Flüchtling seines Ich [...] in ein Meer von Geschäftigkeit«.<sup>728</sup> Die Passage aus der *Krankheit zum Tode*, die hier fast wortwörtlich anklingt, dreht sich

726 Ebd., S. 123–128.

727 Vgl. dazu Kindt, Unzuverlässiges Erzählen und literarische Moderne, S. 106, 125–129; ders., Expressionismus als ›Literatur der Existenz‹.

728 Werfel, Können wir ohne Gottesglauben leben?, S. 82.

um einen glaubenslosen Verzweifelten, der seinem Selbst zu entgehen sucht, indem er sich »ins Leben, vielleicht in die Zerstreung großer Unternehmungen stürz[t]«,<sup>729</sup> oder sich in »Arbeit und Geschäftigkeit« verliert.<sup>730</sup> Wie bei Kierkegaard stehen Werfels Reflexionen im Kontext des Glaubens – der Selbstverlust des modernen »Ich« entspringe seiner Unfähigkeit, sich für die Gottesbeziehung zu öffnen.

### 3.4.2 *Geheimnis eines Menschen* (1927):

#### Die Dämonie der Verschlossenheit

Ein Verzweifelter ist auch Gegenstand von *Geheimnis eines Menschen*, der titelgebenden Novelle aus einer Sammlung von vier Novellen, die 1927 bei Paul Zsolnay in Wien erschien. In ihrem Zentrum steht die Beziehung einer namenlosen Erzählerfigur zu Saverio, einem geheimnisumwitterten Maler und Agenten der Kunst- und Antiquitätensammlung eines gewissen Barbieri (»der Antiquar«).<sup>731</sup> Als der Kunsthistoriker Mondhaus auf einer Einladung in Saverios »Sommerpalast«<sup>732</sup> dessen Künstlertum in Frage stellt und ihn als Hochstapler entlarven will, weist der Maler nach langem Drängen ein einziges Bild vor, das den Erzähler, einen Schriftsteller, über alle Maßen fasziniert. In einem privaten Gespräch nach dem Empfang präsentiert Saverio sich als unberechen- und undurchschaubare Persönlichkeit, deren Fall den Erzähler weiter beschäftigt. An einer Vernissage »[e]in und ein halbes Jahr später«<sup>733</sup> trifft er erneut auf Mondhaus, der ihn darüber informiert, dass Saverio als »[v]erlorener Fall« im »Irrenhaus« »San Clemente« »interniert« sei.<sup>734</sup> Außerdem spekuliert der Kunstkritiker über ein höchst umfangreiches und künstlerisch wertvolles Werk, das Saverio hinterlassen habe. Anstatt ihn wie zuvor als Schwindler zu sehen, versteht Mondhaus nun Saverios affektierte Künstlerpose als doppelte Pose oder »Pose der Pose«, welche die Welt über sein wahres malerisches Genie hinweggetäuscht habe.<sup>735</sup>

729 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 247.

730 Ebd., S. 229. Werfel zitiert an anderer Stelle Gedanken Pascals, deren Stoßrichtung ähnlich ist. Werfel, *Realismus und Innerlichkeit*, in: *Zwischen Oben und Unten*, S. 16–40, hier S. 32, Fn 1.

731 Franz Werfel: *Geheimnis eines Menschen*. In: *Erzählungen aus zwei Welten: Zweiter Band*. Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1952, S. 119–168, hier S. 151.

732 Ebd., S. 123.

733 Ebd., S. 141.

734 Ebd., S. 144.

735 Ebd., S. 145.

Durch das »Rätsel« Saverio unwiderstehlich angezogen,<sup>736</sup> beschließt der Erzähler, der Villa Barbieris einen Besuch abzustatten. Dort führt er ein seltsames Gespräch mit Barbieri selber, der ihn zu kennen scheint, obwohl dieser ihn nie zuvor getroffen hat. Die Frau oder Geliebte Saverios erscheint, Contessa Fagarazzi, die Saverios Verlegung in eine private Heilanstalt besprechen will. Der Erzähler verlässt die Villa, ohne der Lösung des Rätsels einen Schritt näher gekommen zu sein. Er fasst den Plan, Saverio selber in der Anstalt zu besuchen, schiebt den Besuch aber auf, bis eine »Schicksalswendung« in seinem eigenen Leben für einige Tage die Gedanken an Saverio verdrängt: »Als ich zurückkehrte, war der Fall Saverio in unheimlicher Weise für mich abgeblaßt. Mir standen auf einmal eine Reihe von Erklärungen zur Verfügung, und gegen das Wort ›Geheimnis‹ empfand ich einen rationalistischen Haß.«<sup>737</sup> Der Erzähler kümmert sich nicht weiter um Saverio und muss bekennen, dass er nicht einmal weiß, ob der Maler zur Zeit der Niederschrift noch lebt oder in der Anstalt gestorben ist.

Worin genau Saverios titelgebendes ›Geheimnis‹ bestand und wie es um seine Kunst bestellt war, wird nicht geklärt. Der Erzähler zieht verschiedene Optionen in Betracht und verwirft sie wieder, darunter Saverios ›Kronzeugenschaft‹ »irgend eines Unrechts«,<sup>738</sup> die ihn ins Irrenhaus brachte, da Barbieri oder die Contessa ihn verschwinden lassen wollten. Am längsten erwägt der Erzähler die Möglichkeit, dass Saverios Talent früh reifte, in fortgeschrittenen Jahren aber verschwand, was den Maler zum Schwindler werden ließ. Dieser durch den Erzähler anscheinend favorisierten Erklärung gemäß war Saverio ein genialer Fälscher, der jeden Stil so perfekt zu imitieren verstand, dass niemand ihn ertappen konnte, dem aber eigentlich kreative *inventio* abging. Doch auch diese Erklärung scheint nicht hinreichend.<sup>739</sup> Das ›Geheimnis‹ Saverios enthält metaphysische Untertöne, da es zum Schluss ja explizit gegen eine »Reihe von« rationalen »Erklärungen« abgegrenzt wird.

Saverio ist eine verschlossene Gestalt, der nach Mondhaus<sup>740</sup> alle

736 Ebd., S. 149.

737 Ebd., S. 167.

738 Ebd., S. 166.

739 Auch wenn der Autor Werfel diese Erklärung in einer Glosse zur Erzählung nobilitiert; *Erzählungen aus zwei Welten* II, S. 383 f. Im Text selber bleibt sie eine bloße Hypothese.

740 Mondhaus muss die Leserschaft sicher nicht immer Glauben schenken. Der Erzähler selber meint, er habe »das Rätsel« um Saverio »nicht angerührt« (Werfel, *Geheimnis eines Menschen*, S. 149). Die oben zitierten allgemeinen Reflexionen

auf den Leim gehen, da »man schlimmstenfalls an Leute mit doppeltem Boden gewöhnt ist. Aber Saverio hat nicht wenig Böden mehr.«<sup>741</sup> Der Erzähler lernt aus dem »Fall Saverio«<sup>742</sup> die »Undurchdringlichkeit der Menschen« überhaupt, eine Undurchdringlichkeit, die als eine dämonische verstanden und ziemlich unvermittelt religiös konnotiert wird: »[I]ch empfand sie nicht als eine Gegebenheit des Lebens, mit der man sich abfinden muß, sondern als etwas Böses, Widergöttliches, als das Hindernis aller Liebe, als den *dämonischen Ursprung aller Verzweiflung*.«<sup>743</sup> Dieses Zitat, in dem Dämonie, Gottlosigkeit und Verzweiflung in einen Zusammenhang gestellt werden, weist auf Kierkegaard-Bezüge in der Novelle.

Jede Form von Verzweiflung entspringt bei Kierkegaard der Unfähigkeit, sich durch Gott und seine Liebe gründen zu lassen, und ist somit tatsächlich etwas »Widergöttliches«; der religiöse Hintergrund des Konzepts mag den plötzlichen und überraschenden Bezug auf Gott im *Geheimnis eines Menschen* erhellen. Grundlegend sei die Verzweiflung durch ihre »Verborgenheit« charakterisiert – viele trügen sie als »nagendes *Geheimnis* versteckt in« ihrem »Innersten«.<sup>744</sup> Auch dieses Verständnis der Verzweiflung als »Geheimnis« entspricht der »Undurchdringlichkeit der Menschen« als »Verzweiflung«, an welcher der Erzähler in Werfels Novelle zu leiden beginnt. Genauer noch kann der »Dämon« Saverio,<sup>745</sup> wie ihn Barbieri später »immer wieder« nennt,<sup>746</sup> als »in sich verschlossene[r] Dämonische[r]«<sup>747</sup> im Sinn Kierkegaards gelesen werden,<sup>748</sup> der »mit der Sprache nicht

werden durch den Text der Erzählung allerdings legitimiert, da Saverios »Mehrbödigkeit« zuletzt als einziges Fazit auch der Erzählerfigur stehen bleibt.

741 Ebd., S. 145.

742 Ebd., S. 167.

743 Ebd., S. 165; Hervorhebung nicht im Original.

744 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 207; Hervorhebung nicht im Original.

745 Werfel, *Geheimnis eines Menschen*, zweimal auf S. 152; dazu auch zweimal auf S. 154.

746 Ebd., S. 163.

747 Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 130f.

748 Colin erwähnt in ihrer Analyse von *Werfels Metapsychologie des Geheimnisses* die Antigone-Erzählung aus *Entweder/Oder*, ohne jedoch auf Antigone spezifisch als verschlossene Figur einzugehen; sie stellt keine Verbindung zwischen Kierkegaards Verschlossenheit und konkreten Textpassagen Werfels her. Die Geheimnis-Struktur in den Texten Kierkegaards wird als Resultat seiner schwierigen Beziehung zu seinem Vater wegerklärt. Im Zentrum von Colins Interesse für Kierkegaard und Werfel steht stattdessen die »Wiederholung«. Werfels *Tod eines Kleinbürgers* versinnbildliche eine wahre

heraus«<sup>749</sup> will und an seiner eigenen »Undurchdringlichkeit« verzweifelt. Es ist durchaus sinnfällig, dass der Leser bis zuletzt nicht erfährt, worum es sich bei Saverios Geheimnis handelt, denn der Inhalt des Geheimnisses ist für diesen Typus Mensch eigentlich irrelevant. Es mag »alles sein [...], das Entsetzlichste wie das Unbedeutendste, das Schreckhafteste, von dem manche nicht träumen, dass es auch im Leben vorkommen kann, wie die Bagatelle, auf welche niemand achtet«. <sup>750</sup> Entscheidend ist bloß die Struktur des Geheimnishaften in der Persönlichkeit: Das Verschweigen einer konkreten Sache weist immerzu auf die grundlegende Verschllossenheit des Verzweifelten gegenüber Gott.

Die Verzweiflung ist nach Anti-Climacus, dem pseudonymen Verfasser der *Krankheit zum Tode*, »die[] Krankheit im Selbst, ewig zu sterben, zu sterben und doch nicht zu sterben«. <sup>751</sup> Dass Saverio als Opfer dieser immateriellen »Krankheit« gelesen werden kann, lässt sich durch einen rätselhaften Dialog plausibel machen. In einem persönlichen Gespräch fragt Saverio den Erzähler völlig unvermittelt, ob er »ein gesunder Mensch« sei, um ihm nach dessen Bejahung zu versichern: »Dann ist ja alles gut und Sie müssen keine Angst haben«, während er seine Hand tätschelt. <sup>752</sup> Diese Passage, in der insinuiert wird, dass Saverio selber eben *nicht* gesund ist, bleibt völlig unerklärt. Saverios mögliche »Krankheit« entbehrt klarer Zuschreibungen und möglicherweise einer physischen Grundlage, wie die Verzweiflung im Sinn Kierkegaards.

Wenn man will, kann man den Dialog als Anspielung auf die Geisteskrankheit lesen, der Saverio zum Schluss anscheinend zum Opfer fällt. In der *Krankheit zum Tode* und andernorts stehen Verzweiflung und Geisteskrankheit in einem engen Zusammenhang: Der Verschllossene oder »Dämonische«<sup>753</sup> wird sofort mit einer Flucht »aus der Wirklichkeit in die Einöde, ins Kloster oder ins Irrenhaus« assoziiert. <sup>754</sup> Saverios Abstieg ins »Irrenhaus«, das überdies den religiös markierten, an ein Kloster erinnernden Namen San Clemente trägt – die Insel San Clemente in der Lagune Venedigs war über Jahrhunderte Sitz eines bekannten Klosters –,<sup>755</sup> scheint hier vor-

Wiederholung und könne sogar als »Antwort« auf *Wiederholung* gelesen werden. Colin, Werfels Metapsychologie des Geheimnisses, S. 26f., 35f.

749 Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 130.

750 Ebd., S. 133.

751 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 197.

752 Werfel, *Geheimnis eines Menschen*, S. 138.

753 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 249.

754 Ebd., S. 244.

755 Darüber hinaus erinnert der Name an die berühmte Basilica San Clemente

gezeichnet. Die Gefahr des Wahnsinns ist ohnehin bezeichnend für die Verslossenheit. Eine Spielart dieser »Innerlichkeit [...], deren Verschluss übergeschnappt ist«, eine besonders »hohe« Art der Verzweiflung also,<sup>756</sup> ist in einem Selbst gefunden, das fruchtlos »verzweifelt es selbst sein will«: Es »quält sich in irgendeiner Pein, die sich nun einmal von seinem konkreten Selbst nicht wegnehmen oder trennen lässt«. Ein solcher Verzweifelter lebt von seinem »in dämonischem Sinne unendlichen Vorzuge, den er vor anderen Menschen hat«, um zuletzt in einem »dämonischen Rasen« zu verenden: »O dämonischer Wahnsinn«,<sup>757</sup> ruft Kierkegaard (oder Anti-Climacus) aus, Saverios Ende in der Anstalt vorwegnehmend.

Saverios »Wahnsinn« kündigt sich an in seiner verstörenden Art, mit dem Erzähler zu kommunizieren. Dieser Kommunikationsstil seinerseits verweist wiederum auf die Dämonie im Sinn Kierkegaards. Im *Begriff Angst* ist das Dämonische die Formation, in der ein Individuum im Bösen ist und »sich vor dem Guten« »ängstet«, in einem »unfreie[n] Verhältnis zu dem Guten« steht.<sup>758</sup> Diese Unfreiheit will versteckt bleiben, wird darin aber plötzlich und überraschend offenbar: »Das Dämonische ist das Verslossene und das unfreiwillig Offenbare«. <sup>759</sup> Diese Bestimmung der Dämonie als »Plötzliche[s]«, <sup>760</sup> das sich in einer »komische[n] Bauchrednerie« entlädt, <sup>761</sup> lässt an den Dialog zwischen dem »exagiert[en]« <sup>762</sup> Saverio und dem Erzähler nach dem Empfang denken. Saverio ändert jeweils »plötzlich« sein ganzes Gebaren, <sup>763</sup> von Wut zu greifbarer Verzweiflung zu aalglatter »Süßlichkeit«. <sup>764</sup> Er scheint sich dem Erzähler in seinem Monologisieren offenbaren zu wollen, spricht jedoch nur in Andeutungen, in den Worten Kierkegaards eine Form der »indirekte[n] Offenbarung«, wie sie für den dämonisch Verslossenen typisch ist. <sup>765</sup> Er fragt, ob der Erzähler sicher sei, das von ihm gemalte Bild gesehen zu haben,

in Rom, die selber eine sozusagen geheimnishaft, mehrbödige Architektur aufweist. Erbaut ist sie auf einer frühchristlichen Kirche, unter der wiederum antike Ruinen entdeckt wurden. Freundlicher Hinweis von Julian Reidy, Bern, 10. Mai 2017.

756 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 255.

757 Ebd., S. 254.

758 Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 125.

759 Ebd., S. 129; ohne Hervorhebung des Originals.

760 Ebd., S. 136; ohne Hervorhebung des Originals.

761 Ebd., S. 135.

762 Werfel, *Geheimnis eines Menschen*, S. 131.

763 Ebd., S. 132.

764 Ebd., S. 133.

765 Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 135.

ob es sich nicht nur um »Suggestion« gehandelt haben könnte;<sup>766</sup> er gibt rätselhafte Ratschläge zur Schriftstellerkarriere des Erzählers; er deklamiert aus Dantes *Divina Commedia*, nachdem er auf seine Unbildung hingewiesen hat; er hält dem Erzähler einen »Ausstellungskatalog« unter die Nase, dessen Titelbild er kaum sieht, bevor er ihm wieder »entriß[en]« wird;<sup>767</sup> er deutet eine geheimnisvolle Krankheit an, entlarvt seine angeblichen Reisepläne nach Arosa als Lüge, ohne einen Grund für dieses seltsame Verhalten zu nennen, und so weiter. »Wenn nun die Verschlossenheit nicht bis zur völligen Verrücktheit führt«, schreibt Kierkegaard – der Fall Saverios endet ja tatsächlich in der Verrücktheit –, so etabliere der Verschlossene eine »Schein-Kontinuität« im Umgang mit anderen Menschen, die aber irritierend inkonsistent sei: »In einem Augenblick ist es [scil. das dämonisch Plötzliche] da, im nächsten ist es fort, und wie es fort ist, ist es wieder ganz und vollständig da.«<sup>768</sup> Diese Diskontinuität kann dem Betrachter entsetzlich scheinen, sie kann aber auch eine »komisch[e]« Wirkung entfalten.<sup>769</sup> So liest Werfels Erzähler Saverios eigenartiges Benehmen mal als Ausdruck eines tiefen »Leiden[s]«,<sup>770</sup> dann wieder bringt es ihn zum Lachen.<sup>771</sup>

Kierkegaards Verschlossener will trotzig nicht er selber sein, sein Selbst lieber vernichten, als sich Gott anzuvertrauen. Eine »Glosse[]«<sup>772</sup> Werfels über das *Geheimnis eines Menschen*<sup>773</sup> aus einem englischsprachigen Werfel-Sammelband (*Twilight of a World*; New York: Viking Press, 1937) erhärtet den Verdacht, die Novelle besitze einen Kierkegaard'schen Subtext.<sup>774</sup> Der religiöse Kontext der Selbstverneinung oder Selbstflucht Saverios wird in Werfels Glosse

766 Werfel, *Geheimnis eines Menschen*, S. 132.

767 Ebd., S. 136.

768 Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, S. 136.

769 Ebd., S. 137.

770 Werfel, *Geheimnis eines Menschen*, S. 136.

771 Ebd., S. 132, 133.

772 Werfel, *Erzählungen aus zwei Welten II*, S. 379 (*Anmerkungen*).

773 Ebd., S. 383 f.

774 Werfel spielt in der Glosse auch auf eine politische Selbstdeutung seines Werks an, die er ausführlich im einleitenden Aufsatz der englischen Sammlung darlegt, *Über die Bedeutung des kaiserlichen Österreich / An Essay upon the Meaning of Imperial Austria*. Er liest Saverios Verhalten als »satanische Überspitzung« der »Aufopferung des Blutinstinkts und der Naturhaftigkeit [...], die sich jeder Altösterreicher zuliebe der Reichsidee abringen mußte« (ebd., S. 383 f.). Saverios unklare Herkunft (er behauptet, »Vollitaliener« zu sein [ebd., S. 384], was der Erzähler aber in Zweifel zieht) ist laut Werfel Indiz einer solchen politisch-geschichtlichen Bedeutungsschicht der Erzählung.

explizit gemacht, da Saverio vor dem »allwissende[n] Gott« fliehe, eine Flucht, die an der Basis verschiedener Arten der Verzweiflung als Form der »Selbstverzehrung«<sup>775</sup> in Kierkegaards Sinn liegt. In der deutschen Originalfassung schreibt Werfel über Saverios »inneren Dämon«:

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß ihr Held in seinen Anfängen ein Maler von glänzender Zukunft war, dann aber geschah jene geheimnisvolle Verwandlung in ihm, die weniger auf ein äußeres Schicksal als auf einen inneren Dämon zurückzuführen ist. Seine Person unterlag dem Zwang, sich selbst aufgeben zu müssen. Man wird hier vielleicht an das Wesen des großen Komödianten gemahnt werden. Dies aber wäre kein zutreffender Vergleich. Der Schauspieler bewahrt hinter den tausend Masken, die er verbindet, eifersüchtig sein Selbst. Der große Fälscher aber muß sein Selbst minutiös zerstören, sorgfältig ausrotten, denn ein letzter Rest, ein schwacher Schimmer von Persönlichkeit könnte ihn verraten.

Eine furchtbare Aufgabe ist das, die vor nichts haltmachen darf, nicht vor dem eigenen Namen, der eigenen Herkunft, der eigenen Liebe, nicht einmal vor dem ewigen Heil der eigenen Seele. Es scheint, als ob der Fälscher alles tue, damit selbst der allwissende Gott seine Seele nicht wiedererkenne. Er begeht metaphysischen Selbstmord gleichsam, aus einer dunklen Verzweiflung an seinem Ich heraus, deren Quellen nicht bloßzulegen sind.<sup>776</sup>

Saverios »eigene[] Liebe« ist »Contessa Fagarazzi«, eine »Französin«,<sup>777</sup> die als Italienerin posiert, also wiederum ihr Selbst hinter einer Maske oder Pose versteckt. Mit Fagarazzi ist er verheiratet oder anderweitig liiert. Als der Erzähler die Contessa trifft, macht sie »den Eindruck einer gequälten Frau, die eine hastige Sache ausplaudern will, aber keinen Ton hervorbringt.«<sup>778</sup> Sie soll »zwei Jahre lang die Sprache verloren« haben, nachdem sie ihren »Gatten von der Fensterschnalle, an der er sich erhängt hat«, abschneiden musste.<sup>779</sup> Eine Form der Verzweiflung gleicht nach Kierkegaard dem »Stummsein«.<sup>780</sup> Wie im

775 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 197.

776 Werfel, *Erzählungen aus zwei Welten II*, S. 383.

777 Werfel, *Geheimnis eines Menschen*, S. 146.

778 Ebd., S. 139.

779 Ebd., S. 146.

780 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 217. Der Fatalist ist weiter »sprachlos wie das Tier« (vgl. zum stummen Gottesdienst des Fatalisten ebd., S. 220f.).

Kafka-Kapitel erwähnt, ist der Verschlossene exakt wie Saverio suizidgefährdet, wenn er niemanden in sein Geheimnis einweicht:

Wird die[] Verschlossenheit absolut bewahrt, *omnibus numeris absoluta*, so wird Selbstmord die Gefahr sein, die ihm am nächsten liegt. Die Menschen, wie sie meist sind, haben natürlich keine Ahnung davon, was ein solcher Verschlossener zu tragen vermag; bekämen sie es zu wissen, so würden sie erstaunen. Aber dann ist der Selbstmord wieder die Gefahr für den absolut Verschlossenen.<sup>781</sup>

Saverios Beziehung zur »Contessa« bleibt ebenso rätselhaft wie der Rest seiner Existenz. Von besonderer Zuneigung scheint sie jedenfalls nicht erfüllt, zumindest nicht von Seiten Saverios: Er betrachtet die Contessa »mit Ekel«, als sie sich nicht auszudrücken vermag, und »bef[ieh]lt« mit »Strenge«, wie sie sich zu verhalten habe.<sup>782</sup> Auch eine solche lieblose Form der Ehe oder Liebesbeziehung verbindet Saverio mit einer verzweifelten Figur Kierkegaards (oder des fiktiven Herausgebers des Werks, Victor Eremitas). In *Entweder/Oder* tritt der »Ästhet« A auf, ein dämonisch verzweifelter junger Mann, der für die Verführung lebt und dabei unfähig ist, eine ethische Bindung einzugehen. Brandes, für viele deutschsprachige Rezipienten der ersten Generation ein bedeutsamer Vermittler, betont in *Kierkegaard und andere skandinavische Persönlichkeiten* die Wichtigkeit der Maske für Kierkegaard allgemein – denn die Verschlossenheit als das eigentlich »Böse« ist charakterisiert durch ein existenzielles Versteckspiel hinter Masken – und in *Entweder/Oder* im Besonderen. Wie Saverio gebe sich der Ästhet dem Geheimnishaften hin, dem Rätsel, das er für andere darstellt, und spielt mit seinem eigenen Selbst Verstecken: »So ist es in *Entweder/Oder* der Refrain des Ästhetikers, daß das Leben eine Maskerade sei, und so ist es ihm ein unerschöpflicher Stoff zu Amusement, daß es keinem gelungen ist, ihn zu erkennen.«<sup>783</sup> Das Ästhetentum von A ist durch sein Spiel mit Frauen charakterisiert. Auch Saverio wird an mehreren Stellen der Novelle als Verführer von

781 Ebd., S. 248.

782 Werfel, *Geheimnis eines Menschen*, S. 138f.

783 Brandes, *Kierkegaard und andere skandinavische Persönlichkeiten*, S. 292f. Auch Kassner bringt in seinem einflussreichen Kierkegaard-Essay für *Die neue Rundschau* das Motiv der Maske auf: Das Gesicht des »Dämon«, des dämonisch Verzweifelten, sei »eine Maske« (Kassner, Sören Kierkegaard, S. 529).

Frauen gezeigt, ohne jedoch jemals Ernst machen zu wollen. Er umgarnt an einem Empfang eine »Dame« und ihre Tochter und bedauert den Abschied dieser zwei »Schönen« »mit streichelnder Stimme«,<sup>784</sup> aber Mondhaus behauptet, dass die Tochter »eines Tages mit Sack und Pack bei dem Maler erschien[]« und »sich ihm an den Hals« warf, worauf Saverio »das Mädchen der Mutter zurückgestellt« habe.<sup>785</sup> Saverio selber bezeichnet sich an einer Stelle sogar wortwörtlich als »Ästhet[en]«.<sup>786</sup>

Besonders wichtig für eine Relektüre von Werfels *Geheimnis eines Menschen* mit *Entweder/Oder* ist die Beziehung zwischen Dämonie und Musik, die der Ästhet A in seinen Schriften, allen voran *Die Stadien des unmittelbar Erotischen oder das Musikalisch-Erotische*, herstellt und die er gleichzeitig im Figurenarsenal Kierkegaards verkörpert. Die Musik erscheint dort als wahrhaft dämonische Seinsweise und Element des Verführers. Dies mag die auffällige und rätselhafte Tatsache erklären, dass Saverios »Atelier« nicht das Atelier eines Malers, sondern das eines Musikers ist: »Ich mußte viel eher an einen Musiksaal denken.« Während von »Staffeleien«, »Leinwänden [sic], Bretteln, Rahmen, Paletten« keine Spur zu finden ist, wird der Platz stattdessen von einem »Flügel«, einem »Harmonium und etliche[n] Grammophonapparate[n]« eingenommen.<sup>787</sup> Als Mondhaus Saverio auffordert, eigene Werke zu zeigen, wird dieser in einer mysteriösen Szene zum Schöpfer einer wahrhaft »dämonischen« Musik:

Bedächtig, wie um Zeit zu gewinnen, ging er zu einem Grammophon, kurbelte an und setzte die Platte in Gang. Aus dem Apparat begann Carusos Stimme ihre gewaltigen Kantilenen zu schleudern. Aber nicht genug damit. Jetzt entfesselte der Bedrängte den elektrischen Mechanismus, der dem Klavier im Nacken saß und den mächtigen Gesang überdonnerte eine von klobigen Gespensterprätzen getrommelte Bravourétude. Es war unbeschreiblich. Kein Lärm ist grauenhafter, *dämonischer* als das unfreiwillige Durcheinandertönen verschiedenartiger Musiken. [...] Derartige Polyphonie ist das tönende Abbild der zerstörten Seele, des Wahnsinns, des Abgrunds.<sup>788</sup>

784 Werfel, *Geheimnis eines Menschen*, S. 131.

785 Ebd., S. 122.

786 Ebd., S. 133.

787 Ebd., S. 125f.

788 Ebd., S. 128f.; Hervorhebung nicht im Original.

Saverios »zerstörte[] Seele« kann nicht gerettet werden, auch nicht mit Hilfe des Erzählers. Während B den Ästhet A in *Entweder/Oder* noch auf den Weg der Besserung bringen will, vergisst Werfels Erzähler seinen Fall einfach, um ihn erst viel später als literarischen Stoff zu verarbeiten.

### 3.4.3 *Die Hoteltreppe* (1927) –

Die »Höhe des Abgrunds« und Kierkegaards Angst

Wenn *Geheimnis eines Menschen* sich einer in Kierkegaards Sinn verzweifelten Figur widmet, behandelt die Novelle *Die Hoteltreppe* einen plötzlichen Sturz in die Angst. Die Protagonistin ist Francine, eine »junge Dame«,<sup>789</sup> die in einem Hotel logiert. Francine wartet auf die Rückkehr ihrer Eltern, die auf einer Reise einen Abstecher gemacht und Francine temporär zurückgelassen haben, um später zusammen aus den Ferien in ihre Heimatstadt zurückzukehren. Francines Verlobter Philipp weilt in Amerika. In Abwesenheit der Eltern verbringt Francine eine Nacht mit einem anderen Mann, Guido, und fürchtet, schwanger zu sein; nach Einnahme eines »Präparat[s]«<sup>790</sup> aus der Apotheke merkt sie erleichtert, dass dieser Fehltritt keine Folgen nach sich zieht. Am gleichen Tag, dessen Abend die Novelle beschreibt, erhält sie einen Brief Philipps, der sie seiner Zuneigung und seiner baldigen Rückkehr versichert. Mit diesem Brief will sie in ihr Zimmer zurückkehren und beschließt, zu Fuß die Hoteltreppe zu erklimmen, da der Lift besetzt ist. Nach Tagen der Sorge scheint sich alles zum Guten zu wenden. Doch der »rettende Augenblick«,<sup>791</sup> der durch die briefliche Ankündigung der Rückkehr der Eltern noch glücklicher wird – »[v]or dem morgenfrischen Bilde der Abreise wich der letzte Rest des schmutziggrauen Traumbannes« –,<sup>792</sup> verkehrt sich plötzlich in eine rätselhafte Verzweiflung.<sup>793</sup> Ohne »logischen Grund«, wie Werfel selber in der Glosse zu *Die Hoteltreppe* für die

789 Franz Werfel: *Die Hoteltreppe*. In: *Erzählungen aus zwei Welten. Zweiter Band*. Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1952, S. 169–180, hier S. 169.

790 Ebd., S. 173.

791 Ebd., S. 169.

792 Ebd., S. 178.

793 Die einzige Erwähnung der Verzweiflung *verbatim* bezieht sich auf den Liftboy, der »verzweifelte Augen« macht, als er Francine nicht befördern kann. In dieser Verzweiflung kündigt sich der Suizid Francines an, der nur erfolgen kann, weil sie die Treppe des Hotels in Ermangelung eines Liftplatzes zu Fuß emporsteigt (ebd., S. 169).

erwähnte amerikanische Sammelausgabe schreibt, stürzt sich Francine in die Tiefe, bevor sie ihr Zimmer erreicht:

Der Abgrund lockt. Nichts anderes erzählen die wenigen Seiten dieser Novelle. [...] Es gibt wohl kaum einen Menschen, der die Lockung des Abgrunds nicht erlebt hat. An der Dachbrüstung eines Hochhauses, am Geländer eines Aussichtsturmes, wer hätte da nicht schon die ziehende Versuchung empfunden, sich in die Tiefe zu werfen? Man nennt dieses Gefühl, oder ein Element dieses Gefühls, »Schwindel«. [...] So viele Menschen diesen gefährlichen Wunsch dunkel in sich erfahren, so wenige erliegen ihm. Und doch, es kommt hier und da vor, daß sich jemand plötzlich in die Tiefe wirft, der vorher eine derartige Absicht niemals angedeutet hat. Man sucht dann nach logischen Gründen für den Selbstmord.

Das Merkwürdige an der Geschichte unsres jungen schönen Mädchens ist, daß es noch gestern, am Tage vor der tragischen Treppenbesteigung, einen logischen Grund gehabt hätte, dem Abgrund das Auge zuzuwenden. Aber gestern, in der Not ihres Herzens, hat sie der Tiefe nicht acht gehabt. Und heute, da der Grund ihrer Herzensnot verloren ist, oder vielleicht *weil* er verloren ist, heute nähert sie sich neugierig dem Geländer ...<sup>794</sup>

Der »Schwindel«, auf dem Werfel hier insistiert, ist ein Kernelement der Novelle. Zuerst schwindelt Francine, nachdem sie die letzten Treppenstufen auf ihre Etage hochgestürzt ist; »[a]lles« schiebt sich »ineinander« und »die Linien und Farben der Dinge« verschwimmen.<sup>795</sup> Francine tritt an das Treppengeländer, auf Augenhöhe mit dem »ungeheure[n] Lüster«, auf den sich ihre Schwindelerfahrung in der Folge konzentriert:

Er schwankte wirklich in einem leichten, zauberhaften Ausschlagswinkel oder beschrieb, wenn man schärfer hinsah, einen kleinen, kaum merklichen Flugkreis. Francine trat an das Geländer des Treppenabsatzes, denn sie fühlte plötzlich das Bedürfnis, diesem strahlenden Riesenvogel, der mit ausgebreiteten Schwingen über dem Abgrund schwebte, näher zu sein.<sup>796</sup>

794 Werfel, Erzählungen aus zwei Welten II, S. 384f.

795 Werfel, Die Hotelterre, S. 178.

796 Ebd.

Schon vor der Treppenbesteigung kündigt sich beim Anblick des Leuchters der Schwindel an, der Francine zuletzt in den Suizid begleitet oder sogar treibt:

Francine stand am Fuße der Treppe. [...] Sie hob den Kopf und maß den Abstand, der sie von ihrem Zimmer im letzten Stockwert trennte. Der kathedralenhohe Raum wuchs schwindelnd über ihr. Und in der Höhe des Abgrunds hing der gewaltige Kronenlüster mit seinen mattblitzenden, leisklirrenden Prismen und schien in einem geheimnisvollen Luftzug zu schwanken.<sup>797</sup>

Vor dem Sprung denkt Francine zurück an den gestrigen Abend, an dem ihr beim Anblick des Leuchters und des Abgrunds eine leise »Lockung ins Blut geschlichen« sei, sich weiter vorzubeugen und »das Gleichgewicht« zu verlieren.<sup>798</sup>

Diese Szenerie scheint eins zu eins der Phänomenologie der Angst entlehnt, die Kierkegaard in verschiedenen Texten entwickelt. So drehen sich etwa in *Entweder/Oder* und in der *Krankheit zum Tode* zahlreiche Passagen um die Angst der Schwermut, die Angst des Verführers, die Angst, die der Liebe innewohnt, oder die Angst als Bestimmung des Tragischen. Exklusiv dem Gegenstand widmet sich *Der Begriff Angst* aus dem Jahre 1844, erschienen unter dem Pseudonym Vigilius Haufniensis (»der Hüter Kopenhagens«). Obwohl der »christliche Schriftsteller« Kierkegaard die Angst dort im theologischen Kontext der Erbsünde analysiert, ein Thema, das ja nach Haas die Prager Kierkegaard-Leser besonders interessierte,<sup>799</sup> legt er gleichzeitig eine »psychologisch[e]« Untersuchung vor, wie schon der Untertitel der Abhandlung deutlich macht: *Eine simple psychologisch-wegweisende Untersuchung in der Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde*. Als »psychologische« Untersuchung ist der *Begriff Angst* mit der *Krankheit zum Tode* verwandt, die sich ja dem bei Kierkegaard der Angst verwandten Phänomen der Verzweiflung widmet. Die Bestimmung der Angst, die Kierkegaard als Vigilius Haufniensis entwickelt, könne nicht nur am Beispiel des ersten Menschen und seines Sündenfalls, sondern in jedem »Menschenleben[]« aufgezeigt werden, da jeder Mensch selber die Angst »produzier[e]«. <sup>800</sup>

797 Ebd., S. 170.

798 Ebd., S. 178.

799 Haas, Die literarische Welt, S. 29f.

800 Kierkegaard, Der Begriff Angst, S. 161.

Zentral ist die Idee, dass die Angst als Angst vor der Freiheit und damit als Angst vor dem Schuldigwerden oder der Sünde essenzieller Bestandteil des Menschseins ist. Auf die Gefahr hin, der Differenziertheit des Kierkegaard'schen Systems bei Weitem nicht gerecht zu werden, könnte man einen Kerngedanken des *Begriffs Angst* folgendermaßen fassen: Ursprünglich befinde sich Adam in einem Zustand der Unschuld und Unwissenheit, in dem die Angst aber bereits lauere. Adam habe noch keinen Begriff von Schuld, da dieser erst mit der Erbsünde geschaffen werde; somit ist die Angst vor der Schuld in seinem Denken nach Haufniensis zuerst eine Angst vor dem Nichts. Sie ist auch eine Angst vor dem Nichts, da sie Adam ergreift, bevor irgendeine konkrete Sünde realisiert wurde. Als Angst vor der Möglichkeit der Schuld habe diese Angst also eigentlich ein Nichts zum Gegenstand. Erst mit dem Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, würden Freiheit und Schuld manifest, was auch die Angst aus der Verborgenheit hervorlocke. Angst sei also in jedem Menschenleben zuerst Angst vor dem »Nichts«, <sup>801</sup> Angst vor all den unrealisierten Möglichkeiten, die in jedem Menschen schlummern, Angst vor dem Schuldigwerden – und später Angst vor einer konkreten Schuld –, der offenen Zukunft, damit zuletzt auch Angst vor dem Tod.

Das so konzipierte Verhältnis des Menschen zur Angst ist zweideutig. Sie kann ihn auf den Weg der Selbstwerdung führen, sein bequemes Alltagsleben in Frage stellen und somit positiv sein; sie kann ihn aber auch zerstören, sofern er nicht lernt, sich »recht« zu fürchten. <sup>802</sup> Dieser Ambivalenz entspricht die individualpsychologische Relation zur Angst – sie wird als »sympathetische Antipathie« definiert, als »Begehrde nach dem, was man fürchtet«. <sup>803</sup> Der Mensch versinkt »in der Angst, die er doch liebte, während er sie fürchtete. Es gibt in der Welt nichts Zweideutigeres als dies.« <sup>804</sup> Da die Angst ambivalent ist, anziehend und abstoßend zugleich, bietet der Schwindel ihr bestes Modell:

Wessen Auge veranlasst wird, in eine gähnende Tiefe hinunterzuschauen, der [sic] wird schwindlig. Worin liegt aber die Ursache hiervon? Ebenso sehr in seinem Auge wie in dem Abgrund – wenn er nur nicht hinunterstierte! So ist die Angst der Schwindel der Freiheit. <sup>805</sup>

801 Vgl. z. B. ebd., S. 100f.

802 Ebd., S. 161.

803 Ebd., S. 66.

804 Ebd., S. 45f.

805 Ebd., S. 66.

Die psychische Entwicklung Francines vor ihrem Suizid entspricht in allen ihren Details der Phänomenologie aus dem *Begriff Angst*. Ihre Todesangst, die gleichzeitig eine Todeslust ist, manifestiert sich paradigmatisch in einer Schwindelsituation, in der sie einen Abgrund zugleich begehrt und fürchtet. Diese Todesangst resultiert darüber hinaus aus einer Erkenntnis des »Nichts« oder der »großen Öde«; sie ist implizit als religiös verstandene Sühne für eine Schuld semantisiert und aufs Engste mit nicht realisierten Existenzmöglichkeiten verknüpft.

Zum ersten Punkt: Francines Schwindel führt assoziativ ins »Nichts«, das sie zerstört. Sie betrachtet immer noch fasziniert den »schwankenden Lüster«, während unten eine »Jazzband« zu spielen beginnt, die sie an ihren Tanz mit Guido erinnert, ein Tanz, welcher der gemeinsamen Nacht voranging: »Unter den äffisch kletternden Klängen glaubte sie jetzt den faden Boston zu entdecken, der nichts anderes war als die Melodie der großen Öde, die sie beherrschte, die alles beherrschte.«<sup>806</sup> (Es ist nebenbei bemerkt stereotyp, dass Francines existenzielle Krise hier mit einer als »exotisch«, sogar als primitiv und tierisch semantisierten Musik assoziiert wird.<sup>807</sup>) Die »Melodie der großen Öde« verweist auf die Verschränkung von Nichts, Suizid und Angst in der Novelle. Francine verwirft zuerst den unsinnigen Gedanken, sich in den Abgrund zu stürzen, da sie ja heute keinen Grund mehr besitze, vor irgendetwas Angst zu haben:

Und gestern war doch ein Grund da zum Verzweifeln. Heute aber und jetzt war doch nur Grund da zur Freude und zu Dankgebeten. Francine suchte hastige die Dankbarkeit in sich [...]. Aber sie fand nur eine *große Öde*, die ihr in den Ohren rauschte wie gottloses Wasser. Immer scheußlicher wuchs das Tönen dieser Öde in ihrem Gehör.<sup>808</sup>

806 Werfel, *Die Hotelterrasse*, S. 179.

807 Ganz Ähnliches geschieht in Jean-Paul Sartres Roman *Der Ekel* (*La Nausée*), in dem ebenfalls eine Phänomenologie von Angst und Schwindel (auf den Schwindel spielt der französische Titel noch wörtlich an) entwickelt wird, die sich an Kierkegaard anlehnt. Die am weitesten zurückliegende Ekel- und Entfremdungserfahrung überfällt den Protagonisten ausgerechnet beim Anblick einer als »exotisch« semantisierten »Khmerstatue« in »Indochina«, die ihm plötzlich »unschön und blöde« erscheint. Vgl. Joanna Nowotny: »Machen Sie sich nur breit ohne Angst.« Franz Kafka, Oskar Baum, Jean-Paul Sartre und Kierkegaards Angst. In: Florian Lehmann (Hg.): *Ordnungen des Unheimlichen. Kultur – Literatur – Medien* (Konnex. Studien im Schnittbereich von Literatur, Kultur und Natur 15). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2016, S. 149–167, hier S. 165.

808 Werfel, *Die Hotelterrasse*, S. 178f.; Hervorhebung im Original.

Francine verzweifelt also tatsächlich an *nichts*, an der Leere, die sie in sich selber entdeckt und die typographisch eigens hervorgehoben wird. Gleich darauf denkt sie: »Die Erlösung hat mich leer gemacht.«<sup>809</sup> Auch an anderer Stelle sind Freiheit, Tod und Angst miteinander verschränkt. Francine liest den Brief Philipps und versucht, sich das Bild Guidos zu vergegenwärtigen, was ihr aber nicht gelingt, weswegen sie ihn als »Gliederpuppe« bezeichnet: »Jetzt lag die tadellose Gliederpuppe wahrhaft im tiefsten Abgrund, und ein dichtes Grab wälzte sich über sie. Nichts war geschehn. Francine aber war frei.«<sup>810</sup> Mit Kierkegaard gelesen, ist es genau dieses »Nichts«, aus dem die Freiheit folgt, das an der Quelle von Francines Angst(lust) liegt.

Zuerst folgt aus der Erkenntnis dieser Freiheit allerdings ein Schwelgen in den Möglichkeiten der eigenen Existenz. In »einem wahren Rausch gehetzter Innigkeit« entwirft Francine in allen Details die Wohnung, die sie nach Philipps Rückkehr nach Europa mit ihm in Genf beziehen will; »[i]m Fluge teilte sie die Zimmer ein und nahm auf Wärme, Ruhe, Wohlbehagen ihres künftigen Gatten zärtlichen Bedacht.«<sup>811</sup> Aber Francines Vorstellungen entbehren jeden Realitätsbezugs, da an vielen Stellen der Novelle klargemacht wird, dass sie Philipp nicht sonderlich zugetan ist. Sie fürchtet beispielsweise vor allem, im Fall einer ungewollten Schwangerschaft nach der Nacht mit Guido ihre Eltern belügen zu müssen, während sie Philipps »Rechte« nicht »bedrück[en]« – schon ganz zu Anfang der Novelle hinterfragt sie, »durch welche Vorzüge und Leistungen« der Verlobte überhaupt solche »Rechte« erworben haben sollte.<sup>812</sup> Sie denkt an die »resignierte Miene« ihres Vaters bei Philipps »Werbung« um sie, während sie verärgert den Anfang seines »salbungsvolle[n]« Briefs liest.<sup>813</sup> Besänftigt ist Francine erst, als Philipp ihr an einer Stelle schmeichelt und sie den Eindruck erhält, er wisse »alles, ohne etwas zu wissen, und sie« werde den Seitensprung »ewig verschweigen dürfen, ohne eine Lügnerin zu sein.«<sup>814</sup> Ihre zärtlichen Gefühle für Philipp, die plötzlich aufwallen, sind somit nicht eigentlich auf seine Person, sondern auf das vermeintliche Bewahren der eigenen Unschuld in den Augen des Verlobten bezogen.

809 Ebd., S. 179.

810 Ebd., S. 176.

811 Ebd.

812 Ebd., S. 169.

813 Ebd., S. 174.

814 Ebd., S. 176.

Da die Angst bei Kierkegaard fundamental als Resultat einer Schuld im christlichen Sinn begriffen wird, lässt sich ein intertextuelles Verhältnis weiter plausibilisieren, wenn sich eine implizite religiöse Bedeutungsebene auch bei Werfel findet. Tatsächlich wird ein religiöser Konnex direkt nach der Passage zur »Höhe des Abgrunds« hergestellt. Francine

dachte an den Wallfahrtsort, wohin die Mutter sie einmal, noch als Kind, mitgenommen hatte. Hundert und mehr Stufen führten zur hohen, felsumpanzerten Kirche. Und die Mutter war all die hundert Stufen in Leistung einer Buße, zerknirscht, auf den Knien emporgerutscht.

Wie nichtig mochte die Sünde der armen, immer schweigsamen Mutter gewesen sein, für die sie also andächtig Buße tat. Die Zeiten haben sich verändert und den Glauben geschwächt. Sie, Francine, würde nicht die hundert Stufen zu einer hohen Kirche hinanknien, aber immerhin den bequemen Fahrstuhl verschmähen und die teppichrote Treppe dieses Prunkhotels [...] bußfertig emporwandern.<sup>815</sup>

Francines Treppengang im »kathedralenhohe[n] Raum« wird also als Schwundstufe oder sogar Pervertierung einer christlich gedachten Buße semantisiert, die in Zeiten des schwächeren Glaubens an die Stelle einer Wallfahrt tritt. Denkt man diese Analogie weiter, erscheint der Suizid als das Resultat einer Schuld, die nicht ordentlich, also vor Gott und in der »Kirche« gebüßt wurde. Der Text lässt Francines Tod implizit als Strafe für eine Sünde erscheinen, während Francine selber bewusst vermeint, von Gott gerettet und damit dem Schwindel entkommen zu sein, in dessen Fängen sie sich in der Novelle fast durchgängig befindet:

Als Kind schon hatte sie gelernt, ohne *Schwindel* und Schwäche sich selber Rechenschaft zu legen [sic]. Sie hatte gelernt, daß alle Träumerei, die Flut undeutlicher Gefühle Sünde sei, und die Religion eine ständige Gewissensforschung gebiete. Nun war mit einem Schlage die unübersehbare Verwirrung behoben. Im letzten Augenblick war das Unerwartete geschehen, Gott selber hatte sich erbarmt und Gnade vor Recht ergehen lassen.<sup>816</sup>

815 Ebd., S. 170f.

816 Ebd., S. 171; Hervorhebung nicht im Original.

Weiter unten begreift sie ihren Gang in die Apotheke, um ein Abtreibungsmittel zu erhalten, als angemessene Strafe für ihr Fremdgehen und verstrickt sich damit noch weiter in eigentlich blasphemische Betrachtungen: »Wenn sie eine Sünde begangen hatte, dort im Apothekerladen war sie gebüßt für alle Zeiten. Der Himmel selbst schien mit dieser Buße zufrieden zu sein.«<sup>817</sup> Sie suhlt sich bei ihrem Treppengang in der »Fülle der Gnade, die ihr zuteil geworden«.<sup>818</sup> In der Depesche, in der die Eltern ihre morgige Rückkehr ankündigen, erblickt sie »das letzte Himmels Geschenk« in dieser Reihe glücklicher Fügungen; »[d]ie Gnade Gottes war vollkommen«.<sup>819</sup> Francine stilisiert also nach traditionell christlichem Verständnis sündhafte Verhaltensweisen – den Genuss des »Prunkhotels«, den Kauf eines Abtreibungsmittels – zu gottgefälligen Taten.

Trotz dieser Einsicht in eine vermeintliche göttliche Gnade wählt Francine den Suizid, wobei sich in der stark intern fokalisierten Erzählung nicht entscheiden lässt, ob es sich um eine Form der halb- oder unbewussten Selbstbestrafung der Figur oder eine tatsächliche göttliche Intervention handeln soll, ob der Seitensprung also durch die Erzählinstanz als religiöse Schuld verurteilt oder nur in der Figurenperspektive zu einer solchen wird. Wenn man wollte, könnte man auch Francines »Gotteslästerung« als eigentliche oder zumindest weitere Sünde begreifen, die durch den Suizid gesühnt wird. Mit Kierkegaard gelesen, entbehrt dieser Suizid jedenfalls eben gerade nicht der »logischen Gründe[]«, oder, präziser ausgedrückt, in der scheinbaren Grundlosigkeit, welche die Protagonistin und der empirische Autor artikulieren, liegt sein tiefster, *theologischer* Grund. Er bleibt fundamental an eine Erkenntnis des Nichts, der religiös aufgeladenen Sünde und der Möglichkeiten der eigenen Existenz gebunden. Das »junge[] schöne[] Mädchen[]«, als das Francine vom Erzähler bezeichnet wird, zerbricht an seiner rätselhaften Verzweiflung, denn, in den Worten Kierkegaards, »[s]elbst was, menschlich gesprochen, das Schönste und Lieblichste von allem ist, weibliche Jugend, die eitel Friede und Harmonie und Freude ist: das ist doch Verzweiflung.«<sup>820</sup>

817 Ebd., S. 173.

818 Ebd., S. 176.

819 Ebd., S. 177.

820 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 204f.

3.4.4 *Eine blauschwarze Frauenschrift* (1941) –

Die »Krankheit des Todes« als potenzielles politisches Heilmittel

In den Vierzigern verfasste Werfel eine weitere Erzählung oder Novelle,<sup>821</sup> die Fragen von Verzweiflung und Selbstwerdung behandelt und in der Forschung bislang trotz einer erfolgreichen Verfilmung durch Axel Corti aus dem Jahr 1984 kaum Aufmerksamkeit gefunden hat:<sup>822</sup> *Eine blauschwarze Frauenschrift*. In diesem Text geht die Möglichkeit der Selbstwerdung Hand in Hand mit einer politischen Kritik. Auch *Geheimnis eines Menschen* wurde durch Werfel selber einer quasi-politischen Deutung unterzogen – die Erzählungen und Novellen aus *Twilight of a World* stellten ihm zufolge alle einen Riss dar, der nach dem Untergang der Donaumonarchie durch die Psychen ihrer ehemaligen Bewohner ging. Erst in *Eine blauschwarze Frauenschrift* sind die Kierkegaard'schen Anklänge und die politische Bedeutungsdimension aber eng miteinander verknüpft. Im christlichen Ständestaat Österreich knapp zwei Jahre vor dem Anschluss an Deutschland, dem Setting der Erzählung, präsentiert die Selbstwerdung sich zugleich als Möglichkeit, sich gegen den Zeitgeist aus Antisemitismus, Opportunismus und Angst vor einer Konfrontation mit dem mächtigen Nachbarn zu stellen.<sup>823</sup> Diese Möglichkeit ergreift der Protagonist nicht. Im Wissen um den »Anschluss« verlegt Werfel die erzählte Zeit ins Jahr 1936, was eine zeitkritische Lesart ermöglicht: Das feige Verhalten des Protagonisten nimmt die Eingliederung der »feigen« Österreicher ins Dritte Reich narrativ vorweg.

821 Pape wertet den Text etwa als Novelle, da er eine »unerhörte Begebenheit« aufweise; Matthias Pape: »*Depression über Österreich*«. *Franz Werfels Novelle Eine blauschwarze Frauenschrift (1940) im kulturellen Gedächtnis Österreichs*. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch im Auftrage der Görres-Gesellschaft (LJGG) 45 (2004), S. 141–178, hier S. 173. Das gleiche Urteil fällt aus den gleichen Gründen Pfanner, der Veras Brief zusätzlich als novellistischen »Falken« (Heyse) betrachtet; Helmut Pfanner: *Zweimalige Vergangenheitsbewältigung. Franz Werfels Novelle Eine blauschwarze Frauenschrift und ihre Verfilmung durch Axel Corti*. In: *Literatur für Leser* (LfL) 26,1 (2003), S. 28–36, hier S. 29.

822 Zwei Aufsätze, die sich der Novelle ausführlich widmen, sind Pape, »*Depression über Österreich*«, sowie Pfanner, *Zweimalige Vergangenheitsbewältigung*. Heer diskutiert in seinem Nachwort zur Ausgabe in der Fischer-Bibliothek (Friedrich Heer: *Nachwort*. In: *Eine blauschwarze Frauenschrift*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1977, S. 154–180) den zeitgeschichtlichen Hintergrund.

823 Diese Bedeutungsebene wird allein von Pape betont, der die existenzielle Grundierung der Erzählung außer Acht lässt; Pape, »*Depression über Österreich*«, S. 176.

Der Protagonist von *Eine blassblaue Frauenschrift* blickt als 50-jähriger am 7. Oktober 1936 in Wien auf sein bisheriges Leben zurück. Aus einer »hungerleidenden« Familie stammend,<sup>824</sup> steigt dieser Leonidas Paradini in der Gesellschaft auf, als er von einem jüdischen Nachbarstudenten nach dessen Suizid einen Frack übernimmt und auf »einige Bälle« geht.<sup>825</sup> Durch die Heirat mit der »blutjunge[n] Schönheit« und »reichste[n] Erbin der Stadt«<sup>826</sup> Amelie Paradini wird Leonidas Teil der höchsten Kreise Wiens; als Sektionschef im Unterrichtsministerium gehört er zur politischen Elite des Landes. Da erhält er einen Brief einer ehemaligen Geliebten, der Jüdin Vera Wormser, die er als junger Mann schändlich behandelt und verlassen hatte. Im Glauben, er habe die Verantwortung für ein uneheliches Kind zu übernehmen, will Leonidas sein Leben und sein Selbst ändern.

Die Selbstwerdung wird als »Angebot der Rettung« bezeichnet, über das der Protagonist Leonidas im letzten Absatz der Erzählung schlafend sinniert:

Sein Gesicht ist eine große ausgedörrte Lichtung. Langsam verwachsen die Pfade, Karrenwege und Zufahrtstraßen zu dieser vereinsamten Lichtung. Sollte das schon die Krankheit des Todes sein, sie, die nichts andres ist als die geheimnisvoll logische Entsprechung der Lebens-Schuld? Während er unter der drückenden Kuppel dieser stets erregten Musik schläft, weiß Leonidas mit unaussprechlicher Klarheit, daß heute ein Angebot zur Rettung an ihn ergangen ist, dunkel, halblaut, unbestimmt, wie alle Angebote dieser Art. Er weiß, daß er daran gescheitert ist. Er weiß, daß ein neues Angebot nicht wieder erfolgen wird.<sup>827</sup>

Die existenzielle Bedeutungsebene der Erzählung, untrennbar mit der politischen verschränkt, ist durch Kierkegaard'sche Motive unterfüttert, wobei die ›Krankheit des Todes‹ die deutlichste Anspielung auf einen solchen Subtext darstellt. In minimaler Variation, als ›Krankheit zum Tode‹, ist sie fast schon sprichwörtlich mit Kierkegaards Text gleichen Namens verbunden. (Werfels Kenntnis der Formulierung mag sich auch im alternativen Untertitel von *Cella oder die Überwinder* niederschlagen, der sich im Manuskript gelegentlich findet. Die-

824 Franz Werfel: *Eine blassblaue Frauenschrift*. In: *Erzählungen aus zwei Welten. Dritter Band*. Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1954, S. 305–391, hier S. 310.

825 Ebd., S. 310.

826 Ebd.

827 Ebd., S. 391.

ser ›Versuch eines Romans‹ wurde nach Aussage Werfels vor seiner Fertigstellung durch die Zeit überholt und ist thematisch und durch seinen Entstehungskontext mit *Eine blassblaue Frauenschrift* verwandt. *Cella oder die Überwinder* behandelt die verzweifelte, zuletzt aber gelungene Emigration einer halbjudischen Familie aus Österreich nach dem Anschluss an das nationalsozialistische Deutschland. Der Untertitel ist eine Verkehrung des Kierkegaard'schen Titels: *Die Krankheit zum Leben*.<sup>828)</sup>

Liest man Leonidas als Verzweifelten oder Opfer der ›Krankheit des Todes‹, fügt sich sein Aufstieg genau in die Muster, die bei Kierkegaard vorgezeichnet sind. Mit Kierkegaard gelesen, ist dem ganzen Lebensweg von Leonidas eine misslungene Selbstwerdung eingeschrieben. Anstatt wie Saverio dem dämonisch Verschlössenen zu entsprechen, gleicht er aber dem Unmittelbaren aus der *Krankheit zum Tode*. Dieser will seinem Selbst entkommen; er träumt davon, dass »die[] unsinnigste von allen unsinnigen Verwandlungen«, die Verwandlung in einen anderen, »so leicht vor sich« gehe, »wie man einen anderen Rock anzieht«. <sup>829</sup> Der arme Student Leonidas zieht sich wortwörtlich mit dem »gutsitzenden aber makabren Frack« <sup>830</sup> des jüdischen Studenten eine neue Persönlichkeit über. Aus einem »Niemand« <sup>831</sup> wird somit anscheinend ›jemand‹. Leonidas fabriziert sich zum Zweck des Aufstiegs ein neues Selbst, das auf dem fremden »Staatsgewand« aufbaut: <sup>832</sup>

Seine Jugend war erfüllt gewesen von Furcht, Auftrieb und einer zitternden Überschätzung der höheren Klasse. Er hatte sich alles krampfhaft anziehen müssen, die Gelassenheit beim Eintritt in einen Salon, das souveräne Plaudern [...], das freie Benehmen bei Tisch, das richtige Maß im ›Die-Ehre-Geben‹ und ›Die-Ehre-Nehmen‹, all diese feinen und selbstverständlichen Tugenden, mit denen die Angehörigen der Herrenkaste geboren werden. [...] Die Kraft, welche die heutige Jugend im Sport verausgabt, hatte er für eine besondere Athletik aufwenden müssen, für die Überwindung seiner Schüchternheit und für den Ausgleich seines beständigen Mangelgefühls. Oh, unvergeßliche Stunde, da er zum

828 Vgl. die Anmerkungen auf S. 460 in Werfel, *Erzählungen aus zwei Welten III*.

829 Ebd., S. 233 f.

830 Werfel, *Eine blassblaue Frauenschrift*, S. 310.

831 Ebd., S. 308.

832 Ebd.: »Es geht fast wie im Märchen zu, denn dieses Staatsgewand wird entscheidend für den Lebensweg des Studenten.«

erstmals im Frack des Selbstmörders vor dem Spiegel sich als Sieger gegenüberstand!<sup>833</sup>

Dass das Anlegen des Fracks mit Leonidas' Selbstwerdung aufs Engste verknüpft ist, wird auch in einem gedanklichen Selbstgespräch manifest. Imaginäre Richter konfrontieren Leonidas mit der Verwandlung, die in ihm vorging: »Als Sie den Frack des Selbstmörders erbt und im Spiegel erkannten, daß er Ihnen gut stand und Sie zu einem wohlaussehenden jungen Mann machte, da waren Sie mit einem Schlage ein anderer, das heißt, Sie waren Sie selbst.«<sup>834</sup> Nur Leonidas versucht sich allerdings krampfhaft einzureden, er sei durch den Frack er selber oder auch nur erfolgreich ein anderer geworden. Der Leserschaft muss diese Versicherung mehr als zweifelhaft erscheinen, da Leonidas' gesamte Existenz als leere *performance* eines Schauspielers dargestellt wird.

Diese *performance* ist aber höchst erfolgreich und bringt Leonidas an die Spitze des Ständestaats. Verdrängt ein Kierkegaard'scher Unmittelbarer die Frage nach dem Selbst, mag er, »[w]ie es im Roman steht« und genau wie Leonidas, »schon seit mehreren Jahren glücklich verheiratet, ein tätiger und unternehmender Mann, [...] vielleicht sogar ein großer Mann« sein; »in der Stadt gehört er zu den Honoratioren; er tritt mit dem persönlichen Ansehen auf oder mit dem Ansehen einer Person«.<sup>835</sup> Ein Verzweifelter, der »wie die andern« sein will, hat »gerade dadurch, dass er sich so selbst aufgab, Gewandtheit gewonnen, in Handel und Wandel recht mitzulaufen, ja Glück in der Welt zu machen«.<sup>836</sup> Ein solches Talent zur »Nachäffung«<sup>837</sup> bescheinigt sich Leonidas selber, wenn er über die »schmiegsamste[] Nachahmungskunst«<sup>838</sup> reflektiert, »deren Wurzel freilich in der

833 Ebd., S. 368.

834 Ebd., S. 331.

835 Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, S. 237. Dass sich »diese Art Verzweiflung« nur mit einem »gewissen Zusatz von Satire wahr dar[stellen]« lässt, erinnert an die sehr ironische Erzählhaltung, die in der *blauschwarzen Frauenschrift* vorherrscht. Leonidas erscheint der Leserin, in Kierkegaards Worten, tatsächlich höchst »komisch« (ebd., S. 238).

836 Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, S. 213.

837 Ebd.

838 Darin gleicht Leonidas auch dem Ästhet A aus *Entweder/Oder*: Dieser wird charakterisiert als jemand, der sich »in jedes beliebige Ideal verkleiden« kann (*Entweder/Oder* II, S. 171). Er versteckt sich hinter einer Maske und ist gemäß B eigentlich nichts, da er nur im Verhältnis zu anderen existiert und sich seine scheinbare Persönlichkeit somit dauernd verändert; sozial perfekt angepasst schummelt er sich durchs Leben.

Schwäche meines Charakters liegt. Wäre ich sonst, ohne eine Ahnung auch nur vom Wechselschritt zu haben, einer der beliebtesten Walzertänzer in meinen jungen Tagen geworden?<sup>839</sup>

Ein solch angepasstes Leben wird durch die Konfrontation mit einer Schuld unterbrochen, von der sich Leonidas selber am Ende der Erzählung wieder freispricht, mit dem Vorsatz, wieder »genau so ein Esel [...] wie alle andern« zu werden.<sup>840</sup> Kurz nach seinem Geburtstag, selbstgefällig in Rückschau auf seinen beispiellosen Aufstieg verloren, erhält Leonidas den in einer blassblauen Frauenschrift verfassten Brief von Vera Wormser, mit der Leonidas vor Jahren eine leidenschaftliche Affäre einging. Schon als linkischer junger Hauslehrer ihres Bruders in sie verliebt, nutzte der seit Kurzem verheiratete Leonidas auf einer Dienstreise in Heidelberg seinen frisch erworbenen Charme und Status, um die Philosophiestudentin Vera zu verführen: »Als ein großer Herr trat nun der lächerliche Hauslehrer der ehemals Angebeteten entgegen.«<sup>841</sup> Er verschwieh ihr seine Ehe und lockte sie mit Versprechungen, baute als bloß fantastische Möglichkeit ein ganzes Leben vor ihr auf, indem er zum Beispiel Einkäufe für einen gemeinsamen Haushalt tätigte:

Meine Phantasie überbot sich selbst. Da blieb nichts unbedacht. Ich entwarf den täglichen Stundenplan unsres glückstrahlenden Ehelebens bis in die kleinste Kleinigkeit. Vera würde ihr Studium in Heidelberg abrechnen und in Wien an meiner Seite vollenden. In der Stadt Frankfurt gingen wir in die schönsten Geschäfte. Ich begann für unsre Haushaltung Einkäufe zu machen, und zwar, um jene Wollust zu erhöhen, erwarb ich darunter allerlei Gegenstände der Intimität und engsten Lebensnähe. Ich überhäufte sie mit Gaben, um ihren Glauben noch weiter zu erhöhen. Trotz ihrer wilden Proteste kaufte ich so eine ganze Aussteuer zusammen. [...] Den ganzen Tag wühlte ich mit Fanatismus in Damast, Leinen, Seide, Spitzen, in Bergen von florartigen Damenstrümpfen.<sup>842</sup>

Mit Kierkegaard gesprochen, verlor sich Leonidas wie ein Verzweifelter in lügnerischen Lebensmöglichkeiten, die er nicht in die Tat umsetzen konnte und wollte: »Im Augenblick zeigt sich etwas als

839 Werfel, Eine blassblaue Frauenschrift, S. 333.

840 Ebd., S. 390.

841 Ebd., S. 333.

842 Ebd., S. 335.

möglich, und dann zeigt sich eine neue Möglichkeit; zuletzt folgen diese Phantasmagorien so hurtig aufeinander, dass es ist, als wäre alles möglich, und das ist gerade der letzte Augenblick, wo das Individuum selbst ganz und gar zu einer Lufterscheinung geworden ist.«<sup>843</sup> Mit der Beteuerung, sie in wenigen Wochen nach Wien zu holen, ließ der Luftikus Leonidas Vera nach drei leidenschaftlichen Monaten allein in Heidelberg und kehrte zu seiner reichen jungen Frau zurück.

Den Umschlag in den Händen und erfüllt vom Bedürfnis, ihn ungelesen zu zerreißen, erinnert sich Leonidas an seine Lügen; sein schlechtes Gewissen erwacht. Lange Sequenzen des Texts sind in der Folge als »Prozess[]« vor einem inneren Gerichtshof konzipiert, Leonidas versteht sich als »Angeklagter«.<sup>844</sup> Dies verbindet *Eine blassblaue Frauenschrift* mit Kafkas *Process*-Fragment, wobei in Werfels Erzählung immer klar markiert ist, dass es sich um die *innere* »Empfindung eines unerwarteten Prozesses« handelt.<sup>845</sup> Auch Kierkegaard wählt ja in seinen Texten immer wieder Formen der juristischen und religiösen Selbstanklage. Da eine frühe Textsammlung aus den Tagebüchern den Titel *Buch des Richters* trägt, wurde dieser Aspekt seines Werks in der deutschsprachigen Rezeption von allem Anfang an thematisch.

Leonidas öffnet den Umschlag zuletzt doch. Vera, die sich gerade in Wien aufhält, bevor sie auf der Flucht aus Deutschland eine »Lehrstelle« an einem »großen College« im uruguayischen Montevideo antritt,<sup>846</sup> schreibt, dass ein »junge[r] begabte[r]« Gymnasiast in Deutschland »aus den allgemein bekannten Gründen« seine Schulbildung nicht abschließen könne. Sie bittet den »Herrn Sektionschef« darum, ihm einen Platz in einer guten Schule in Wien zu verschaffen.<sup>847</sup> Leonidas glaubt sofort, dass es sich bei diesem Jugendlichen um seinen unehelichen Sohn handeln müsse.

Auch verschiedene Figuren Kierkegaards müssen sich der Möglichkeit stellen, dass sie ohne ihr Wissen Vater geworden sind. In *Schuldig?/Nichtschuldig?* wird ein solcher Fall beschrieben; der Mann, der der »Möglichkeit, daß ein anderes Wesen ihm das Leben schulde«, einer »ungeheuren Schuld« also ausgesetzt sieht, verliert sich völlig in dieser Möglichkeit und wird durch den existenziellen

843 Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 216.

844 Werfel, *Eine blassblaue Frauenschrift*, S. 331.

845 »Stand das Urteil des hohen Gerichtshofes nicht schon fest, der mit bürokratischer Hartnäckigkeit irgendwo in ihm und außer ihm tagte?«; ebd., S. 336.

846 Ebd., S. 377.

847 Ebd., S. 320.

Ernst der Situation »schwachsinnig«. <sup>848</sup> In *Entweder/Oder* schreibt der Ethiker B an den Ästheten A von seiner Existenz in der Möglichkeit und verbindet diese mit der Angst davor, ein Kind zu haben, die für Leonidas so charakteristisch ist:

[D]u willst die Möglichkeit immer in deiner Macht behalten, willst immer nur die Stimmung eines Kindes genießen, das im dunkeln [sic] Zimmer auf den Weihnachtsbaum wartet. Aber ein Kind ist eine ganz andere Art von Möglichkeit, will so ernst genommen sein, daß du wahrscheinlich nicht die Geduld hättest, diese Möglichkeit zu ertragen. <sup>849</sup>

Mit der scheinbaren Wirklichkeit seiner Vaterschaft konfrontiert, nimmt Leonidas diese zuerst sehr »ernst«. Er fasst einen »mutige[n] Entschluß« – er will sein opportunistisch-zahmes Leben aufgeben, seine Ehe auflösen, sich zu seiner Liebe zu Vera und zu seinem »in hohem Maße [...] israelitische[n]« Sohn bekennen. <sup>850</sup> Leonidas entdeckt, dass er für seine Taten »haftbar« ist, entdeckt also die Verantwortung für seine eigene Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, eine Erkenntnis, die religiös aufgeladen ist, da sie den nur »mäßig gläubigen Mann« überrascht. <sup>851</sup> Wie für den Mann aus *Schuldig?/Nichtschuldig?* ist die mögliche Vaterschaft für Leonidas mit einer Schuldfrage verknüpft:

Man ist haftbar. Man gibt nicht nur das Leben weiter, sondern den Tod, die Lüge, den Schmerz, die Schuld. Die Schuld vor allem! Ob ich mich zu dem jungen Mann bekenne oder nicht, ich ändere den objektiven Tatbestand nicht. Ich kann mich vor ihm drücken. Aber ich kann ihm nicht entkommen. »Es muß sofort etwas geschehen«, flüsterte Leonidas geistesabwesend, während ihn eine unausdrückbar bestürzende Klarheit erfüllte. <sup>852</sup>

Bei einer Kabinettsrunde, deren Schilderung genau in die Mitte der Erzählung fällt und also an besonders exponierter Stelle steht, <sup>853</sup> gefährdet der Beamte seine berufliche Stellung, als er sich in einem

<sup>848</sup> Kierkegaard, *Schuldig?/Nichtschuldig?*, S. 256.

<sup>849</sup> Kierkegaard, *Entweder/Oder II*, S. 63.

<sup>850</sup> Werfel, *Eine blassblaue Frauenschrift*, S. 324.

<sup>851</sup> Ebd., S. 339.

<sup>852</sup> Ebd.

<sup>853</sup> Pape, »Depression über Österreich«, S. 168.

Klima des zunehmenden Antisemitismus für »Alexander (Abraham) Bloch« einsetzt,<sup>854</sup> einen weltberühmten jüdischen Herzspezialisten, dem ungerechterweise ein Ordinariat in Innerer Medizin verweigert werden soll. Doch der »unglückliche Bloch« ist Leonidas explizit »nur ein auswechselbarer Anlaß« für die »Erneuerung seines Lebens«. <sup>855</sup> *Eine blassblaue Frauenschrift* verhandelt so den zunehmenden Antisemitismus, der von einer schweigenden, feigen Elite mitgetragen wird. Leonidas, dessen eigene Geschichte ja eine Art Assimilationserzählung ist, partizipiert im Text selber immer wieder an antisemitischen Diskursen, genährt von Vorurteilen und Neid. So spricht er völlig mitleidlos über den jüdischen Studenten, der sich in der »Nachbarskammer seines schäbigen Studentenquartiers«<sup>856</sup> das Leben nahm, obwohl dieser anscheinend sein »Freund«<sup>857</sup> war: »Diesen Leuten«, den »Israeliten«, wie Leonidas sie nennt, da er »den allzu offenen Ausdruck peinlicher Gegebenheiten verabscheut«, diesen Leuten also »ging es übrigens in damaliger Zeit so erstaunlich gut, daß sie sich dergleichen luxuriöse Selbstmordmotive wie philosophischen Weltschmerz ohne weiteres leisten konnten.«<sup>858</sup>

Der Tod dieses mehr oder weniger wohlhabenden jüdischen Studenten, der Leonidas ja seinen Frack vererbte, ermöglichte erst dessen Aufstieg und treibt die Erzählung somit an. Da die Geschehnisse implizit in die Vernichtungspolitik des Nationalsozialismus münden, die durch den gewaltsamen Tod des Mannes von Veras bester Freundin angedeutet wird (»[m]an hat ihn zu Tode gemartert«),<sup>859</sup> steht an ihrem Endpunkt wiederum der Tod von Juden. Anstatt den Opfern Mitleid entgegenzubringen, triefen Leonidas' Bemerkungen vor Ressentiments. Als Vera über die politische Lage in Deutschland und ihre Flucht spricht, empört er sich über die »Überheblichkeit« »dieser Leute«: »Gewachsen sind ihnen wirklich nur die primitiven Barbaren, die mit ihnen nicht diskutieren, sondern sie ohne viel Federlesens niederknüppeln.«<sup>860</sup> Selbst wenn er Veras Mut zur Auswanderung bewundert – als ob sie wirklich eine Wahl hätte –, betitelt er die »Ungebundenheit« ihrer »Rasse« noch als »abscheulich[]«. <sup>861</sup>

854 Werfel, *Eine blassblaue Frauenschrift*, S. 353.

855 Ebd., S. 352f.

856 Ebd., S. 310.

857 Ebd., S. 317.

858 Ebd., S. 308f.

859 Ebd., S. 380.

860 Ebd., S. 376.

861 Ebd., S. 377. Vgl. auch, wie Leonidas seine eigenen charakterlichen Unzulänglichkeiten den »Israeliten« in die Schuhe schiebt: »Vera ist eben doch nur

Leonidas ist somit Vertreter einer anpässlerischen politischen und finanziellen Elite, die im österreichischen christlichen Ständestaat die zunehmende ideologische und politische Annäherung an das nationalsozialistische Deutschland mittrug.<sup>862</sup> Doch obwohl Leonidas' Eintreten für Bloch bloß der Überzeugung geschuldet ist, sich zu einem ›israelitischen Sohn‹ bekennen und also mit seinem bisherigen bequemen Leben ohnehin brechen zu müssen, liegt in seinem kierkegaardisch anmutenden »Entschluß« der Kern des Widerstands gegen den Status quo.

Erfüllt vom Pathos der Entscheidung, sein Leben zu ändern, begibt sich Leonidas in der Mittagspause nach der Kabinettsitzung nach Hause, um seiner Frau alles zu gestehen. Amelie offenbart, dass sie Leonidas ohnehin der Untreue<sup>863</sup> verdächtigt habe, und fragt nach dem Brief in der blassblauen Frauenschrift, den sie am Morgen gesehen hatte. Leonidas zeigt ihr den Brief; Amelie, die nur den Beginn des Briefs liest, erkennt den Sinn nicht, den Leonidas zwischen den Zeilen sieht, und entschuldigt sich unter Tränen für ihre Eifersucht. Leonidas lässt den Moment für ein Geständnis verstreichen. Der Entschluss, sein Leben zu ändern, gerät ins Wanken. Dennoch sucht er Vera am Nachmittag in ihrem Hotel auf, wo sich herausstellt, dass es sich bei dem jungen Gymnasiasten um den Sohn von Veras »beste[r] Freundin« handelt, die vor Kurzem verstorben ist, nachdem ihr Ehemann von den Nationalsozialisten zu Tode gequält wurde:<sup>864</sup>

»Das ist ja grauenhaft, ganz grauenhaft«, brach Leonidas das kurze Schweigen. Er spürte aber keinen Anhauch dieses Grauens.

eine ›intellektuelle Israelitin‹. So hoch diese Menschen sich auch entwickeln können, an irgend etwas hapert's am Ende doch. Zumeist am Takt, an dieser feinen Kunst, dem Nebenmenschen keine seelischen Scherereien zu bereiten. Warum z.B. hatte sich sein Freund und Kommilitone, der ihm jenen erfolgreichen Frack vererbte, um acht Uhr abends, zu einer geselligen Stunde also und noch dazu im Nebenzimmer erschießen müssen? Hätte er das nicht ebensogut woanders tun können oder zu einer Zeit, wo sich Leonidas nicht in der Nähe befand?« (ebd., S. 317).

862 Vgl. Papes Lektüre, der den politischen Kontext aufarbeitet und im Text das Potenzial sieht, in der »zwischen den politischen Lagern geteilten Erinnerungskultur der Zweiten Republik« als »Regulativ« zu wirken; Pape, »Depression über Österreich«, S. 178.

863 Ein Verdacht, der nicht nur im Fall Veras absolut fundiert ist. Leonidas denkt stolz daran, dass er sich »außer der leidenschaftlichen Episode mit Vera nur noch neun bis elf gegenstandslose Seitensprünge in seiner Ehe [...] vorzuwerfen hatte.« (Werfel, Eine blassblaue Frauenschrift, S. 319).

864 Ebd., S. 380.

Sein Wesen füllte sich vielmehr mit Staunen, mit Erkenntnis und schließlich mit unbeschreiblicher Erleichterung: Ich habe kein Kind mit Vera. Ich habe keinen siebzehnjährigen Sohn, den ich vor Amelie und vor Gott verantworten muß. Dank dir, gütiger Himmel! Alles bleibt beim alten. All meine Angst, all mein Leiden heute waren pure Geisterseherei. Ich bin nach achtzehn Jahren einer betrogenen Geliebten wiederbegegnet. Weiter nichts! Eine schwierige Situation, teils peinlich, teils melancholisch. Aber von einer unsühnbaren Schuld zu sprechen, das wäre übertrieben, hoher Gerichtshof!<sup>865</sup>

Obwohl in der Folge klar wird, dass Leonidas mit Vera tatsächlich einen Sohn hatte, der allerdings im Kindesalter starb – den damaligen Brief Veras, die mit dem Kind »ganz allein und ohne Hilfe« war,<sup>866</sup> hatte Leonidas ungelesen zerrissen –, ist die Entscheidung damit gefällt. Eine Änderung seines Lebens erschien Leonidas kurz zuvor ja überaus dringlich – »Es muß *sofort* etwas geschehen«.<sup>867</sup> Wie aber für Kierkegaards Fantasten jede Möglichkeit und damit vor allem die Möglichkeit, sein Selbst zu ergreifen, »etwas Zeit gebrauchen« würde, diese Zeit jedoch fehlt, da alles »immer augenblicklicher« und eiliger wird,<sup>868</sup> verschwindet Leonidas' »sofort[ige]« Handlung zuletzt ins Nichts. Der ironischerweise mit dem sprechenden, »löwenhaften« Namen des Königs von Sparta ausgestattete Leonidas findet feige zurück in seine Anpasstheit, widerruft seine Motion für die Berufung Blochs und verbringt die letzten Zeilen der Erzählung schlafend in der Oper, wobei die »Krankheit des Todes« auf seinem Gesicht manifest wird. Das »Angebot zur Rettung« verfällt; Leonidas wird kein Selbst und stellt sich nicht gegen den »Strom der Zeit«, sondern sinkt in eine nach Kierkegaard besonders niedere Form der Verzweigung, die sich nicht einmal dessen bewusst ist, dass sie Verzweigung ist.

*Summa summarum* scheint Werfel sich für die Figurenprofile interessiert zu haben, die Kierkegaard entwickelte. Produktiv werden auch in diesen Texten Kierkegaards Psychologien, während explizit religiöse Fragen eher im Hintergrund stehen. Doch in kleinen Wendungen schwingen die Fragen des Glaubens mit, die in Kierkegaards Texten so zentral sind. An diesen Stellen scheinen Werfels Erzählungen eher auf eine allgemeine Kritik an einer areligiösen Gegen-

865 Ebd.

866 Ebd., S. 384.

867 Ebd., S. 339; Hervorhebung nicht im Original.

868 Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, S. 215f.

wart gerichtet, als dass sie eindeutig ›jüdisch‹ oder ›christlich‹ wären. Ähnlich wie aus Werfels frühen theoretischen Schriften spricht damit eine religiöse Gesellschaftskritik aus den literarischen Texten, fußend auf einer vermeintlich universalen Philosophie des Glaubens, die sich über konfessionelle Unterscheidungen erhebt. Wenn eine konkrete Glaubensrichtung greifbar wird, handelt es sich jedoch um das Christentum, wie in *Die Hotelterrasse*; die dort beschriebene Wallfahrt der Mutter gipfelt im qualvollen Aufstieg zu einer Kirche. In *Eine blassblaue Frauenschrift*, dem einzigen hier analysierten Text, in dem das Judentum ausdrücklich behandelt wird, erscheint es weniger als Religion – besonders gläubig scheint Vera, das kritische »Fräulein Doktor der Philosophie«,<sup>869</sup> jedenfalls nicht zu sein – denn als ethnische oder kulturelle Zugehörigkeit und Stigma.

Die beiden Erzählungen aus den Zwanzigern drehen sich um Verzweiflung und Angst. Im Zentrum von *Geheimnis eines Menschen* steht eine Figur, die bis in die Details einem Verschlossenen im Sinn Kierkegaards entspricht: Immer wieder als »Dämon« bezeichnet, ist die ›Mehrbödigkeit‹ Saverios als verzweifelte Flucht vor dem Selbst semantisiert. Dass der Maler überraschenderweise als Musiker in Erscheinung tritt und eine ›dämonische‹ Musik schafft, passt exakt zum Profil des Verschlossenen, ebenso wie sein supponiertes Ende in einer psychiatrischen Anstalt. *Die Hotelterrasse* dreht sich um eine junge Frau, die in einer rätselhaften Angst und Verzweiflung versinkt und sich vermeintlich ohne logisch (aber sehr wohl mit *theologisch*) nachvollziehbaren Grund das Leben nimmt. Exakt wie in Kierkegaards *Begriff Angst* ist ein Kernelement der Novelle der Schwindel, der die Frau in den Tod begleitet oder treibt. Ihre Angst erscheint einerseits wie bei Kierkegaard als Angst vor dem Nichts, andererseits wird sie religiös aufgeladen und implizit als Strafe für eine Schuld dargestellt, die nicht in der Kirche gesühnt wird. In *Eine blassblaue Frauenschrift* zuletzt erscheint die Frage nach der Selbstwerdung als politische Angelegenheit. Viele Texte der Zeit, in denen sich Spuren Kierkegaard'scher Psychologien finden, sind eher apolitisch, beschäftigen sich stattdessen – und vielleicht als Flucht vor der verheerend politischen Gegenwart des kaum überstandenen Ersten und schon wieder bevorstehenden Zweiten Weltkriegs – mit allgemeinen Fragen der *conditio humana*. *Eine blassblaue Frauenschrift* dagegen verhan-

869 Werfel, *Eine blassblaue Frauenschrift*, S. 319. Leonidas korrigiert sich sofort selber: »Fräulein Doktor? Nein, hoffentlich Frau Doktor. Verheiratet und nicht verwitwet.«

delt Selbstwerdung und Verzweiflung als Möglichkeiten politischen Widerstands. Der Protagonist scheitert aber zuletzt an der Aufgabe, die sich ihm stellt. Die Tatsache, dass er kein Selbst wird, kündigt das Ende des österreichischen Ständestaates im Anschluss ans nationalsozialistische Deutschland an.

## 4. Schlussbemerkungen Identifikation, Vermittlung und ›erzählende‹ Philosophie

Sichtlich verwundert schreibt Albert Schweitzer im Jahr 1936 an Martin Buber, nachdem er *Die Frage an den Einzelnen* gelesen hatte:

Warum setzen Sie sich des langen und breiten mit diesem armen Psychopathen Kierkegaard auseinander? Das ist doch kein Denker. Ich kann ihn nicht ohne Widerwillen lesen. Was will er eigentlich?<sup>1</sup>

Bezieht man diese provokative Frage auf die vorliegende Arbeit, berührt sie zwei Aspekte, die zentral sind. Erstens natürlich stellt Schweitzer die Frage, die für diese Studie überhaupt leitend war. Wieso nun haben sich jüdische Intellektuelle wie Buber in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts »des langen und breiten mit« Kierkegaard auseinandergesetzt? Zweitens aber muss auch die Verfasserin selber sich die Frage gefallen lassen, wieso sie »des langen und breiten« ein auf den ersten Blick eher obskures Thema behandelt. Wo liegt der allgemeine Erkenntnisgewinn einer Untersuchung der Rezeption, die Kierkegaard im engeren und weiteren Kontext des Judentums erfuhr?

In Anlehnung an eine berühmte Formulierung Hans Blumenbergs aus *Die Lesbarkeit der Welt* ging es zuerst darum, zu ergründen, was jüdische Intellektuelle um und nach 1900 von Kierkegaard wissen wollten.<sup>2</sup> Eins wurde schnell klar: Seinen jüdischen Rezipienten ging es oftmals nicht um eine irgendwie geartete ›objektive‹ Lektüre, um gesichertes historisches Wissen oder eine philologisch exakte Textauslegung. Sie lasen häufig nur Ausschnitte von Kierkegaards Werk, zumal in teilweise freien bis entstellenden Übersetzungen.

- 1 Albert Schweitzer an Buber, 27. November 1936; Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Bd. 2: 1918–1938, S. 625f., hier S. 625.
- 2 Die Frage, welche bereits die Vorbemerkungen zu *Die Lesbarkeit der Welt* einleitet, lautet: »Was wollten wir wissen?« (Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, o.S.). Auf S. 9 wird die Frage variiert: »Was war es, was wir wissen wollten?« (Ohne Hervorhebungen des Originals).

Wichtig war die Lektüre von autobiographischen Dokumenten, Auszügen aus den Tagebüchern und vermittelnden Texten, wie Brandes' Kierkegaard-Essay. Auf dieser Basis stellten jüdische Intellektuelle ihre eigenen Fragen an Kierkegaard – sie waren aktive, transformierende Leser und Leserinnen. Der Kierkegaard, den sie sich erlesen und erschrieben haben, ist bis zu einem gewissen Grad ein ›imaginärer‹ Kierkegaard, der unter anderem Stichworte zu Fragen der *conditio judaica* geben konnte. Ausgehend von ihm und mit Rekurs auf ihn versuchten verschiedene Intellektuelle, das moderne Judentum zu verstehen.

Wieso zu dieser Zeit ausgerechnet Kierkegaard als Orientierungspunkt auftauchte, lässt sich auf verschiedenen Ebenen beantworten. Einerseits ließ seine breitere Rezeption auch im Christentum ihn Teil eines lebhaften Diskurses über das ›richtige‹ Leben und den ›richtigen‹ Glauben werden. In dieser Hinsicht ist Kierkegaards jüdische Rezeption nicht als abgeschlossenes Phänomen zu verstehen. Vielmehr ist sie seiner christlichen Rezeption eng verwandt; beide wirkten zusammen an einem Bild Kierkegaards als radikaler Glaubensphilosoph und profunder psychologischer Denker von Angst und Verzweiflung. Kierkegaard wurde in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts nicht nur für Christentum und Judentum, sondern auch für die deutsche Kultur überhaupt reklamiert: »Der deutsche Geist hat ein Recht auf Kierkegaard, denn dessen Bildung war durch und durch deutsch«,<sup>3</sup> schrieb etwa Theodor Haecker im Nachwort der *Kritik der Gegenwart*, im Bestreben, die deutsche Rezeption von Kierkegaards Schriften zu befeuern. Solche Anstrengungen waren erfolgreich und mündeten teilweise schon in den Zehnerjahren, vor allem aber in den Zwanzigern und Dreißigern in eine regelrechte Kierkegaard-Begeisterung im deutschen Sprachraum.

Andererseits aber wurde Kierkegaard gerade und besonders für Juden interessant, denen er spezifische Anknüpfungspunkte bot. Juden verschiedener ideologischer und religiöser Couleurs konnten mit Kierkegaard ihre liminalen Existenzen neu denken und in Worte fassen. An der Grenze von deutscher Kultur und Judentum, Assimilation und Zionismus waren sie empfänglich für Philosophien der Angst, der Verzweiflung, aber auch für die Möglichkeit, das eigene Selbst ›authentisch‹ neu zu gründen. In dieser Hinsicht ist die jüdische Rezeption Kierkegaards dem ›jüdischen Nietzschanismus‹ verwandt:

<sup>3</sup> Theodor Haecker: *Nachwort*. In: *Kritik der Gegenwart*. 2. Auflage. Innsbruck: Brenner-Verlag, 1922, S. 70–98, hier S. 70.

Wie Nietzsche rief Kierkegaard zur existenziellen, ›authentischen‹ Entscheidung des Einzelnen auf, und machte Mut, dass auf einer solchen Entscheidung eine stabile Identität fußen könnte. Kierkegaard, der radikale Denker der *christlichen* Selbstwerdung, konnte so auch für Juden relevant werden. Rebellen Kulturzionisten, denen im Rahmen dieser Arbeit besondere Aufmerksamkeit galt, konnten mit ihm eine kreative ›Wiederholung‹ des Judentums denken, die nicht zwingend auf die religiöse(n) Autorität(en) rekurrieren musste. Für diese Juden war der Bezug auf Tradition in Frage gestellt. Im Rahmen des religiösen »Revivalismus [...], der sich um die Jahrhundertwende in Mitteleuropa unter jungen jüdischen Intellektuellen verbreitete«,<sup>4</sup> vollzogen sie eine existenzielle Wende, in deren Kontext Kierkegaard als Orientierungshilfe auftauchte.

Im Fall der im engeren und weiteren Sinn zionistischen Lektüren wird ein ausdrücklich christlicher Schriftsteller für einen jüdischen Diskurs fruchtbar gemacht, indem seine Texte etwa ihres unmittelbaren religiös-konfessionellen Bezugs entäußert werden und die Wichtigkeit der Christus-Figur ausgeblendet bleibt. Verschiedene jüdische Philosophen schenken christlichen Kernkonzepten, die Kierkegaards Werk prägen, nur wenig Beachtung. Sofern sie ein Verständnis des Glaubens profilierten, das als ›paradox‹ beschrieben werden könnte, wie Brod und bis zu einem gewissen Grad auch Buber, distanzieren sie sich ausdrücklich oder stillschweigend von Kierkegaards Vorstellung, dass die Leibwerdung Gottes in Jesus das vorzügliche Glaubensparadoxon darstelle. Des Weiteren wurde Kierkegaard ›orientalisiert‹: Als Denker, aus dessen Frühwerk eine Hochachtung für das sogenannte Alte Testament spricht, der sich beispielsweise mit Abraham und Hiob beschäftigte, konnte er in die Nähe einer so erst konstruierten ›orientalischen‹ Glaubensweise gerückt werden. Eine solche wurde als einmaliger Beitrag des Judentums zur Kultur des ›Abendlandes‹ gefeiert.

Doch die jüdische Kierkegaard-Rezeption ist nicht nur eine theoretische, theologische oder philosophische Rezeption. Sie wurde auch literarisch höchst produktiv. Kierkegaards Werk präsentiert sich durch das Zusammenspiel von oder durch die Spannung zwischen Paratexten und Texten, Rahmen- und Binnenerzählungen, zwischen Form und Inhalt als Gebilde, das weder klar der Literatur, noch der Philosophie zuzurechnen ist, das vielmehr zwischen den Textgattungen und Disziplinen steht. Rezipiert werden konnte er als durch und durch literarischer, ›erzählender‹ Philosoph.

4 Stegmaier und Krochmalnik, Einleitung, S. XXIX.

Als solcher war er gerade in einem jüdischen Kontext und an der Schwelle zum 20. Jahrhundert besonders interessant. Im 19. Jahrhundert wurde im Judentum eine Debatte über die Aggada (dt. »Verkündigung«, »Erzählung«, »Sage«, eigentlich: »Ansammlung«) geführt, die »literarische« Seite des Judentums. Die Aggada umfasst die nicht-gesetzlichen Stoffe der antiken rabbinischen Literatur, die – meistens im Anschluss an biblische Narrative – das religiöse Denken widerspiegeln und illustrieren, jedoch im Gegensatz zur Halacha, dem rechtlichen Teil der Überlieferung des Judentums, nicht als verbindliche Lehre zählen. Im 19. Jahrhundert wurde die Aggada von Teilen des reformorientierten Judentums starkgemacht. Als positive, dynamisch-jüdische und poetische Lebensform wurde sie der versteinerten Halacha entgegengehalten. Sabel zeichnet diese innerjüdischen Diskurse nach, in denen Tradition neu bestimmt und das Erzählen und die Literatur zu einem geeigneten Modus der Auseinandersetzung mit Geschichte und Religion wurden.<sup>5</sup>

Das Interesse am Erzählen und an verschiedenen literarischen Formen ist also zu dieser Zeit im Judentum virulent, was sich nicht zuletzt in der Faszination für Nietzsche und die formale Verfasstheit seines Werks manifestierte. Auch Kierkegaard wurde in diesem Kontext vor allem für jüdische Intellektuelle relevant, die explizit für das Erzählen, für das aggadische Element des Judentums eintraten und dem halachischen Gesetz teilweise sogar feindlich gegenüberstanden. Buber wählte selber immer wieder literarische Formen, um sein »anarchisches« Verständnis von Religion zu vermitteln; der junge Scholem bewunderte Bubers Schriften; Rosenzweig achtete seinen Freund Rosenstock, der »Literatur (oder wenn Sie wollen: Leben) anstelle von Wissenschaft« erschaffen habe, und suchte selber nach einem »persönlichen« schriftlichen Ausdruck, der sich von der Systemphilosophie abheben sollte.

Nicht nur Philosophen und Theologen, sondern auch Schriftsteller interessierten sich besonders für das psychologische Moment des Kierkegaard'schen Denkens. Auch darin sind sie ihren christlichen Zeitgenossen verwandt; in der Frühphase seiner deutschen Rezeption konnte Kierkegaard teilweise vollends der (vor-experimentellen) »Psychologie« zugeschlagen werden.<sup>6</sup> Seine jüdischen Rezipienten lernten Kierkegaard allerdings über einen teilweise ideologisch ge-

5 Johannes Sabel: *Die Geburt der Literatur aus der Aggada. Formationen eines deutsch-jüdischen Literaturparadigmas* (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 74). Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

6 Vgl. auch Wiebe, *Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard*, S. 209–217.

prägten Diskurs kennen, auf den sie sich affirmativ oder kritisch bezogen. Die Idee der Selbstwerdung oder -findung war wesentlich im Kulturzionismus Buber'scher Prägung, was ›psychologischen‹ Kierkegaard-Lektüren entgegenkam. Kafkas Abraham-Variationen in Anlehnung an *Furcht und Zittern* bezeugen, dass religiöse Auslegungen Kierkegaards – in diesem Fall vor allem über Brod vermittelt – auch in quasi-literarischen Texten produktiv werden konnten, und zwar auf höchst kritische, ironische Weise. Abraham wird durch Kafka auf die Erde zurückgeholt und muss sich mit alltäglichen Problemen herumschlagen, die der Kierkegaard'sche Glaubensritter längst überwunden hat.

Doch Kafkas Werk ist auch implizit viel stärker geprägt durch seine Kierkegaard-Lektüren, als bisher erkannt wurde. Die Verhaltensweisen des Kafka'schen Figurenpersonals finden sich teilweise *en détail* bei Kierkegaard vorgezeichnet. Auch in Werfels literarische Texte scheinen Konzepte eingeflossen zu sein, die aus Texten Kierkegaards zur Selbstwerdung stammen. Paradoxerweise bezieht sich Werfel, der zahlreiche Essays über den Glauben verfasste, allerdings in seinen theoretischen Reflexionen kaum ausdrücklich auf Kierkegaard. Dies könnte der Tatsache geschuldet sein, dass der ›christusgläubige Jude‹ Werfel sich deutlich von der zionistischen Erneuerung des Judentums abheben wollte, wie sie unter anderem sein Freund Brod propagierte – und zwar mit ständigen Verweisen auf Kierkegaard und sein vermeintlich ›jüdisches‹ Glaubenskonzept.

Das psychologische Moment war nicht nur bestimmend bei der Lektüre von Kierkegaards Schriften, die sich mit ›Psychologie‹ im weiteren Sinn auseinandersetzen. Vielmehr war Kierkegaards eigene psychologische Disposition Gegenstand eines regen Interesses. Das Bild Kierkegaards, das in den jüdischen Lektüren gemalt wird, zeigt ihn als äußerst beeindruckende Person. Die meisten der untersuchten Philosophen, Theologen und Schriftsteller bezogen ihr biographisches Wissen über den empirischen Autor sowohl auf dessen Werk als auch auf sich selber. Im Fall dieser Rezeption kann also, überspitzt ausgedrückt, nicht behauptet werden, dass der Autor tot ist. Sie lässt sich nicht von der narrativ konstruierten ›Person‹ Kierkegaards entkoppeln und verlief oft identifikatorisch. Aus den Schriften seiner jüdischen Rezipienten spricht immer wieder eine persönliche Faszination nicht nur für das Werk, sondern für den Menschen Kierkegaard, für seine religiöse Radikalität und seinen existenziellen ›Ernst‹.

Das Argumentationsmuster findet sich oft im Kontext des im näheren und weiteren Sinn existenzialistischen, ›subjektiven‹ Denkens

und zieht seine Rechtfertigung gerne aus Kierkegaards Schriftgut selber, in dem er einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Denken und Sein predigte. Seine Rezipienten erdenken Narrative über ihre eigenen Biographien und die Kierkegaards, ein Rezeptionsmodus, der laut Susan Sontag gerade im Fall dieses Philosophen unumgänglich sei. Kierkegaard und Nietzsche seien in dieser Hinsicht Simone Weil vergleichbar, der sich Sontags Artikel hauptsächlich widmet:

Similarly, with Kierkegaard and Nietzsche; most of their modern admirers could not, and do not embrace their ideas. We read writers of such scathing originality for their personal authority, for the example of their seriousness, for their manifest willingness to sacrifice themselves for their truths, and – only piecemeal – for their »views.«<sup>7</sup>

Kierkegaard, die Ikone – die Bewunderung für seine Person wirkt auf die Beurteilung seiner »ideas« und »views« zurück. Kritik an diesen wird noch heute und auch außerhalb eines jüdischen Umfelds nicht gerne gehört, wie zahlreiche Reaktionen auf Tudvads Buch schlagend beweisen. Hätten die jüdischen Rezipienten mehr auf Kierkegaards eigene »views« über das Judentum geachtet, wäre seine Rezeption möglicherweise anders verlaufen. Doch seine Äußerungen über Juden scheinen nur insofern eine Rolle gespielt zu haben, als Abraham beispielsweise als jüdische Figur Kierkegaards gelesen wird, auch wenn das Judentum in *Furcht und Zittern* selber kaum Erwähnung findet. Es kann darüber spekuliert werden, ob weiter etwa Kierkegaards Identifikation mit einer von ihm »jüdisch« genannten Lebensauffassung, wie sie Brandes zitiert, ihn für Juden besonders anschlussfähig machte, oder ob seine Parallelisierung von Dichterexistenz und *conditio judaica* auf Interesse stieß – doch all dies muss eben im Bereich der Spekulation bleiben, da sich im Fall seiner untersuchten jüdischen Rezipienten kaum so konkrete Lesezeugnisse finden. Somit entgingen den jüdischen Rezipienten eben auch Textstellen, die Kierkegaards zunehmend antijüdische Einstellung belegen, obwohl diese teilweise schon in frühen deutschsprachigen Publikationen wie dem *Buch des Richters* greifbar gewesen wären.

Ein einziger der behandelten jüdischen Interpreten scheint eine Ahnung von Kierkegaards Einstellungswandel gehabt zu haben. Brod

7 Susan Sontag: *Simone Weil* (<http://www.nybooks.com/articles/1963/02/01/simone-weil/>).

studierte Kierkegaard ohnehin umfassender als die meisten seiner Zeitgenossen (mit Ausnahme vielleicht Scholems), eignete sich tatsächlich einen großen Teil des Gesamtwerks an, während viele jüdische Rezipienten ansonsten wieder und wieder auf die gleichen Texte des Frühwerks Bezug nahmen, allen voran natürlich *Furcht und Zittern*. Als wohl einziger früher jüdischer Interpret Kierkegaards bemerkte Brod, dass sich in Kierkegaards »späteren Schriften [...] sogar gröbliche Mißdeutungen des Judentums von der typisch christlichen Einstellung her« fänden, obwohl gerade er »wie kein anderer« prädisponiert schien, »das Judentum zu verstehen«. Doch trotz dieser leisen Kritik blieb ihm Kierkegaard, was er so vielen anderen jüdischen Interpreten war: ein Vermittler zwischen Christentum und Judentum, der Angehörigen beider Religionen gleich viel zu sagen hat.

Diese Funktion wurde Kierkegaard in der jüdischen Rezeption der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts erstaunlich oft zugestanden. Als Mittlerfigur wurde Kierkegaard jeweils an der Grenze zwischen den beiden ›Schwesterreligionen‹ verortet. In Scholems frühen Tagebüchern etwa ist Kierkegaard »Mittler zwischen Gott und Israel«. Er wird aber auch wieder und wieder als Grenzfigur in einem weiter gefassten Sinn begriffen. Kierkegaard stehe nicht nur zwischen den Religionen, sondern beispielsweise ebenso zwischen einer Existenz als Schriftsteller, Glaubender und Philosoph. Seine Seinsweise war damit etwa nach Buber prekär:

Er ist ein Ausgenommener und Preisgebener, und gewiß, wir alle sind es, weil der Mensch, als Mensch, es ist; Kierkegaard aber ist an den Rand der Ausgenommenheit und Preisgebenheit geraten und hält sich im Gleichgewicht nur noch durch die unerhörte Schwunghaftigkeit seiner ›schriftstellerischen‹, verhalten mitteilenswerten Existenz mitsamt den komplizierten Sicherungen all der ›Pseudonyme‹ [...].<sup>8</sup>

Jean Wahl benannte die Existenz an der Grenze als Grundthema der Buber'schen Philosophie, das diese mit Kierkegaard teile. Bubers Mensch stehe »on the threshold [...] between the holy and the unholy«, einem Ort, an dem, in ganz Kierkegaard'scher Manier, »ethics« keinen Platz hätten, denn die Ansprüche, die das Absolute stellt, seien unbedingt:<sup>9</sup> »It is in this contact with the paradox, at

8 Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, S. 223.

9 Wahl, *Martin Buber and the Philosophies of Existence*, S. 481.

this limit, at this extremity, that the most intense of intensities is felt. We recognize here the thought of Kierkegaard.«<sup>10</sup> Tatsächlich spricht Buber in seinen Werken immer wieder vom Leben an der »Schwelle«, am »Rand« oder der »Grenze«.<sup>11</sup>

Doch in einem konkreteren Sinn wollte Buber selber »nicht am Rande« stehen,<sup>12</sup> nicht wie Kierkegaard einen einsamen Kampf kämpfen, sondern den Weg wie viele andere Exponenten der jüdischen Erneuerungsbewegungen aus der »Ausgenommenheit« in die jüdische Gemeinschaft gehen. Buber suchte einen Ausweg aus der Verzweigung einer als fruchtlos empfundenen Assimilation, in der man nicht man selber sein wollte oder konnte – um es in Kierkegaards Begriffen zu sagen. Auf diesem Weg konnte Kierkegaard Juden nur bis zu einem gewissen Punkt begleiten, bis zur Wiederbelebung ihres authentisch-persönlichen Glaubens nämlich. Wurde er nicht voll und ganz als ›Jude‹ vereinnahmt, musste dann ein Schnitt vollzogen werden. Die jüdische Gemeinschaft musste sowohl mit ihm – oder von seinem Einzelnen ausgehend – als auch gegen ihn gebaut werden, wie Bubers *Frage an den Einzelnen* beispielhaft darlegt. Mit der Festigung der jüdischen Identität und dem Engagement in einem sich als jüdisch definierenden Umfeld ging somit in bestimmten Fällen ein zunehmend kritischer Zugriff auf den ›christlichen Schriftsteller‹ einher. Zum Beispiel Scholem durchlief in kürzester Zeit eine Entwicklung von höchster Euphorie zu scharfer Kritik, die mit der Entdeckung der jüdischen Tradition als zentraler Kategorie einherging. Das ›existenzielle‹ Denken stieß dort an seine Grenzen, wo Geschichtlichkeit und ein – beispielsweise über die Thora und die rabbinischen Schriften – vermitteltes Gottesverhältnis gedacht werden sollten.

Ohnehin erschien das ›existenzielle‹ Glaubensdenken Kierkegaards verschiedenen jüdischen Philosophen und Theologen mehr als riskant; besonders die ›teleologische Suspension des Ethischen‹ aus *Furcht und Zittern*, die meistens direkt oder indirekt Kierkegaard selber und nicht seinem Pseudonym de Silentio zugeschrieben wurde, war umstritten. Durch die Katastrophe der Shoah erhielt die Möglichkeit, sich über ethische Regeln hinwegzusetzen, noch einmal eine neue Wertigkeit. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden somit Stimmen laut, die Kierkegaard nur mehr als Gefahr sahen. Doch seine große Wirkungsmacht vor allem unter deutsch-jüdischen In-

10 Ebd., S. 482.

11 Vgl. z. B. Wahls Nachweise ebd.

12 Buber, *Die Frage an den Einzelnen*, S. 223.

tellektuellen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat ihre Spuren hinterlassen, die sich nicht aus der jüdischen Geistes- und Diskursgeschichte tilgen lassen.

Die Aufarbeitung seiner Rezeption, sei sie theologisch oder philosophisch, theoretisch oder poetisch, affirmativ oder kritisch, oder, wie so oft, irgendwo zwischen diesen Kategorien angesiedelt, dient der Klärung einer breiteren Problemstellung. Sie verdeutlicht, wie Lektüre- und Aneignungsvorgänge in einem spezifischen diskursiven Umfeld funktionieren, und zeigt, wie identitäre Konstellationen den Zugriff auf ein Schriftenkorpus formen. Sie erhellt das Zusammenspiel zwischen Religion, Philosophie und ›Psychologie‹ sowie die Entstehung und den Bedeutungswandel von Kategorien wie ›jüdisch‹, ›christlich‹ und ›deutsch‹ in einem Umfeld, in dem sie mehr als umstritten waren. Und sie wirft aus dieser Perspektive auch ein besonderes Licht auf Kierkegaards Werk selber: Durch die Linse seiner jüdischen Interpreten gelesen, erscheint Kierkegaard als Advokat einer ›orientalischen‹, quasi-mystischen Seinsweise, als politisch relevanter Kämpfer gegen die Vermassung, als vorzüglicher Vermittler zwischen Juden- und Christentum oder als Himmelsstürmer, dessen »Zauberwagen« den wirklichen Menschen nicht tragen kann.



## 5. Literatur

### 5.1 Primärliteratur und Quellen

- Adorno, Theodor W. (1997): Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Gesammelte Schriften in 20 Bänden, Bd. 2).
- Alexandria, Philon von: De Abrahamo/A Treatise on the Life of the Wise Man Made Perfect by Instruction or, On the Unwritten Law, That Is To Say, On Abraham. Online verfügbar unter <http://www.earlyjewishwritings.com/text/philos/book22.html>, zuletzt geprüft am 23.4.2015.
- Amado Levy-Valensi, Éliane (1963): La conscience juive. Données et débats/textes des trois premiers colloques d'intellectuels juifs de langue française, organisés par la section française du Congrès Juif Mondial. Paris: Presses Universitaires de France.
- Amado Levy-Valensi, Éliane (1981): Kierkegaard et Abraham ou Le Non-sacrifice d'Isaac. In: *Obliques*, S. 119–129.
- Arendt, Hannah (1932): Sören Kierkegaard. In: *Frankfurter Zeitung*, 29.1.1932.
- Arendt, Hannah (1990): Was ist Existenzphilosophie? Frankfurt a.M.: Hain.
- Baeck, Leo (1905): Das Wesen des Judentums. Berlin: Nathansen & Lamm (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums).
- Baranoff-Chestov, Nathalie (1993): Vie de Léon Chestov. 2 Bände. Paris: Éditions de la Différence.
- Barth, Heinrich (1926): Kierkegaard, der Denker. Vier Vorlesungen. In: *Zwischen den Zeiten* 4, S. 194–234.
- Bäumler, Alfred (1925): Kierkegaard und Kant über die Reinheit des Herzens. In: *Zwischen den Zeiten* 3, S. 182–187.
- Benjamin, Walter; Scholem, Gershom (1980): Briefwechsel. Unter Mitarbeit von hg. von Gershom Scholem. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bergman, Samuel Hugo (1985): Tagebücher und Briefe. Königstein/Ts.: Athenäum Verlag.
- Bergman, Samuel Hugo (1991): Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber. Albany, NY: State University of New York Press.
- Bergman, Samuel Hugo; Jospe, Alfred (1963): Faith and Reason. An Introduction to Modern Jewish Thought. 3. Aufl. New York, NY: Schocken Books.
- Bergmann, Samuel Hugo (1988): Die Heiligung des Namens (Kiddusch Haschem). In: Schalom Ben-Chorin und Verena Lenzen (Hg.): Lust an der Erkenntnis. Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert. München: Piper, S. 161–171.
- Bergmann, Shmuel Hugo (1959): Hogim U'Maaminim. Tel Aviv: Devir.
- Bergmann, Shmuel Hugo (1974): Haphilosophia Hadialogit Mekierkegaard ad Buber. Jerusalem: Bialik.
- Bespaloff, Rachel (1938): Cheminements et carrefours. Paris: Vrin.
- Bespaloff, Rachel; Wahl, Jean André (2003): Lettres à Jean Wahl, 1937-1947. »Sur le fond le plus décheté de l'histoire«. Unter Mitarbeit von Monique Jutrin. [Paris]: Éditions Claire Paulhan.

- Bialik, Chaim Nachman (1920): Das hebräische Buch. In: *Neue jüdische Monatshefte* 2, S. 25–35.
- Bloch, Ernst (1985): Geist der Utopie. Zweite Fassung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Brandes, Georg (1879): Sören Kierkegaard. Ein literarisches Charakterbild. Leipzig: Johann Ambrosius Barth.
- Brandes, Georg (1890): Aristokratischer Radicalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche. In: *Deutsche Rundschau* 63 (7), S. 52–89.
- Brandes, Georg (1924): Kierkegaard und andere skandinavische Persönlichkeiten. In: Georg Morris Cohen Brandes: Gesammelte Schriften, Bd. 3. Dresden: Reissner, S. 258–445.
- Brandes, Georg (2004): Nietzsche. Berlin: Berenberg.
- Brod, Max (1908): Schloß Nornepygge. Der Roman eines Indifferenten. 2. Aufl. Berlin, Leipzig: Axel Juncker.
- Brod, Max (1916a/1917): Franz Werfels *Christliche Sendung*. In: *Der Jude* 1, S. 717–724.
- Brod, Max (1916b/1917): Unsere Literaten und die Gemeinschaft. In: *Der Jude* 1, S. 457–464.
- Brod, Max (1918): Das große Wagnis. Leipzig: Kurt Wolff Verlag.
- Brod, Max (1918/1919): Grenzen der Politik. Zur Prinzipienfrage. In: *Der Jude* 10, S. 463–471.
- Brod, Max (1920/21): Heidentum, Christentum, Judentum. In: *Der Jude* 1, S. 16–20.
- Brod, Max (1921): Kierkegaard. In: *Die neue Rundschau* 4, S. 403–418.
- Brod, Max (1922): Heidentum – Christentum – Judentum. 2 Bände. München: Kurt Wolff Verlag.
- Brod, Max (1946): Nachwort. In: Franz Kafka: Das Schloss. New York: Schocken, S. 526–538.
- Brod, Max (1947): Diesseits und Jenseits. 2 Bände. Winterthur: Mondial-Verlag.
- Brod, Max (1948a): Franz Kafkas Glauben und Lehre. Mit einem Anhang *Religiöser Humor bei Franz Kafka* von Felix Weltsch. München: Kurt Desch.
- Brod, Max (1948b): Galilei in Gefangenschaft. Winterthur: Mondial-Verlag.
- Brod, Max (1949): Das Diesseitswunder. Wiesbaden: Limes-Verlag.
- Brod, Max ([1953]): Das Schloss. Schauspiel in zwei Akten (9 Bildern). Nach Franz Kafkas gleichnamigen Roman. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Brod, Max (1954): Franz Kafka. Eine Biographie. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Brod, Max (1960): Streitbares Leben. Autobiographie. München: Kindler.
- Brod, Max (1964): Humanistischer Zionismus im Werk Kafkas. In: Manfred Schlösser (Hg.): Auf gespaltenem Pfad. Zum 90. Geburtstag von Margarete Susman. Darmstadt: Erato-Press, S. 278–281.
- Brod, Max (1966): Der Prager Kreis. Stuttgart: Kohlhammer.
- Brod, Max (1973): Stefan Rott oder Das Jahr der Entscheidung. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Brod, Max (2013): Jüdinnen. Roman und andere Prosa aus den Jahren 1906–1916. Göttingen: Wallstein (Ausgewählte Werke).
- Brod, Max (2014): Stefan Rott oder Das Jahr der Entscheidung. Göttingen: Wallstein.
- Brod, Max; Kafka, Franz (1989): Eine Freundschaft. Hg. v. Sir Malcolm Pasley. Frankfurt a.M.: Fischer.

- Brod, Max; Schoeps, Hans-Joachim (1931): Nachwort. In: Franz Kafka: Beim Bau der chinesischen Mauer. Ungedruckte Erzählungen und Prosa aus dem Nachlaß. Unter Mitarbeit von Max Brod und Hans-Joachim Schoeps. Berlin: Gustav Kiepenheuer, S. 250–266.
- Brunner, Emil (1924): Das Grundproblem der Philosophie bei Kant und Kierkegaard. Vortrag vor der Kantgesellschaft in Utrecht, Dezember 1923. In: *Zwischen den Zeiten* 2, S. 31–46.
- Buber, Martin (1901a): Das Zion der jüdischen Frau. Aus einem Vortrage. In: *Die Welt. Zentralorgan der Zionistischen Bewegung* 17, S. 3–5.
- Buber, Martin (1901b): Jüdische Renaissance. In: *Ost und West* 1, S. 7–10.
- Buber, Martin (1908): Die Legende des Baal-Schem. Frankfurt a.M.: Rütten & Loening.
- Buber, Martin (1912): A.M. und Constantin Brunner. In: *Ost und West* 4, S. 333–338.
- Buber, Martin (1916): Vom Geist des Judentums. Reden und Geleitworte von Martin Buber. Leipzig: Kurt Wolff Verlag.
- Buber, Martin (1918): Mein Weg zum Chassidismus. Erinnerungen. Frankfurt a.M.: Rütten & Loening.
- Buber, Martin (1936): »Der Einzige« und »der Einzelne«. Über Stirner und Kierkegaard. In: *Synthese* 1 (10), S. 300–308.
- Buber, Martin (1938): Letorat Haadam sel Nietzsche. In: *Giljonot*, S. 279–285.
- Buber, Martin (1939): Zur Erzählung von Abraham. In: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 83, S. 47–65.
- Buber, Martin (1948): Das Problem des Menschen. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Buber, Martin (1953): Von einer Suspension des Ethischen. In: Martin Buber: Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie. Zürich: Manesse, S. 119–124.
- Buber, Martin (1972–1975): Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. 3 Bände. Heidelberg: L. Schneider.
- Buber, Martin (1993): Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden. 2. Aufl. Gerlingen: L. Schneider (bibliotheca judaica).
- Buber, Martin (2001a–): Frühe jüdische Schriften. 1900–1922. In: Martin Buber: Werkausgabe, Bd. 3. Hg. v. Paul Mendes-Flohr und Peter Schäfer [et al.] Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.  
Drei Reden über das Judentum, S. 219–256
- Buber, Martin (2001b): Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891–1924. In: Martin Buber: Werkausgabe, Bd. 1. Hg. v. Paul Mendes-Flohr und Peter Schäfer [et al.] Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Buber, Martin (2001c–): Schriften zum Christentum. In: Martin Buber: Werkausgabe, Bd. 9. Hg. v. Paul Mendes-Flohr und Peter Schäfer [et al.] Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Buber, Martin (2001d–): Schriften zur Psychologie und Psychotherapie. In: Martin Buber: Werkausgabe, Bd. 10. Hg. v. Paul Mendes-Flohr und Peter Schäfer [et al.] Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Buber, Martin (2003): Hundert chassidische Geschichten. Zürich: Manesse.
- Buber, Martin (2006a): Die Frage an den Einzelnen. In: Martin Buber: Das dialogische Prinzip. 10. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 197–267.

- Buber, Martin (2006b): Ich und Du. In: Martin Buber: Das dialogische Prinzip. 10. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 5–136.
- Buber, Martin (2006c): Zur Geschichte des dialogischen Prinzips. In: Martin Buber: Das dialogische Prinzip. 10. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 299–320.
- Buber, Martin (2006d): Zwiesprache. In: Martin Buber: Das dialogische Prinzip. 10. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 137–196.
- Buber, Martin; Wittig, Joseph; Weizsäcker, Viktor von (1926–1927): [Vorwort] Die Kreatur. Eine Zeitschrift. In: *Die Kreatur* 1 (1), S. 1–2.
- Budde, Karl (1913): Das Buch Hiob. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Derrida, Jacques (1967): L'écriture et la différence. Paris: Seuil (Collection Points, 100).
- Derrida, Jacques (1976): Edmond Jabès und die Frage nach dem Buch. In: Jacques Derrida: Die Schrift und die Differenz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 102–120.
- Derrida, Jacques (1999): Donner la mort. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques; Ferraris, Maurizio (1997): Il Gusto del Segreto. Roma-Bari: Laterza.
- Derrida, Jacques; Ferraris, Maurizio (2001): A Taste for the Secret. Cambridge: Polity.
- Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Revidierte Fassung der deutschen Übersetzung Martin Luthers (1912). Stuttgart. Online verfügbar unter <http://www.bibel-online.net/>, zuletzt geprüft am 8. 5. 2017.
- Diem, Hermann (1928): Die Methode der Kierkegaard-Forschung. In: *Zwischen den Zeiten* 6, S. 140–171.
- Diem, Hermann (1931): Die Kirche und Kierkegaard. In: *Zwischen den Zeiten* 9, S. 297–319; 386–404.
- Ehrenberg, Rudolf (1926a–1927): Glaube und Bildung. In: *Die Kreatur* 1 (1), S. 3–16.
- Ehrenberg, Rudolf (1926b–1927): Gottesreich und organisches Leben. In: *Die Kreatur* 1 (4), S. 370–408.
- Ehrenberg, Rudolf (1927–1928): Gewissen und Gewusstes. In: *Die Kreatur* 2 (2), S. 135–147.
- Fackenheim, Emil L. (1973): Encounters Between Judaism and Modern Philosophy. A Preface to Future Jewish Thought. New York: Basic Books (AZ).
- Fackenheim, Emil L. (1996): Jewish Philosophers and Jewish Philosophy. Bloomington: Indiana University Press.
- Feuerbach, Ludwig (1994): Das Wesen des Christentums. Nachwort von Karl Löwith. Stuttgart: Reclam.
- Fondane, Benjamin (1936): Léon Chestov, à la recherche du Judaïsme perdu. In: *La Revue Juive de Genève* 37, S. 326–328.
- Fondane, Benjamin; Carassou, Michel; Mougél, René (1997): Fondane, Maritain. Correspondance de Benjamin et Geneviève Fondane avec Jacques et Raïssa Maritain. Paris: Éditions Paris-Méditerranée.
- Fox, Marvin (1953): Kierkegaard and Rabbinic Judaism. In: *Judaism* 2, S. 160–169.
- Fox, Marvin (2001): Collected Essays on Philosophy and on Judaism. 2 Bände. Binghamton, New York: Global Academic Publishing (Academic Studies in the History of Judaism).

- Gellman, Jerome (1994): *The Fear, the Trembling, and the Fire. Kierkegaard and Hasidic Masters on the Binding of Isaac*. Lanham, Madison: University Press of America.
- Gellman, Jerome (2003): *Abraham! Abraham! Kierkegaard and the Hasidim on the Binding of Isaac*. Aldershot: Ashgate.
- Gottsched, Hermann (1905): Vorwort. In: Sören Kierkegaard: *Buch des Richters. Seine Tagebücher 1833–1855 im Auszug aus dem Dänischen von Hermann Gottsched*. Jena und Leipzig: Diederichs, S. 1–9.
- Green, Ronald M. (2002): *Fear and Trembling: A Jewish Appreciation*. In: Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge (Hg.): *Kierkegaard Studies Yearbook*. Berlin: De Gruyter, S. 137–149.
- Haas, Willy (1913): Die Verkündigung und Paul Claudel. In: *Der Brenner* 3, S. 853–869.
- Haas, Willy (1957): *Die literarische Welt. Lebenserinnerungen*. München: Paul List Verlag.
- Haecker, Theodor (1922): Nachwort. In: Sören Kierkegaard: *Kritik der Gegenwart*. Übersetzt und mit einem Nachwort von Theodor Haecker. 2. Aufl. Innsbruck: Brenner-Verlag, S. 70–98.
- Halevi, Jacob L. (1959): *A Critique of Martin Buber's Interpretation of Sören Kierkegaard*. Dissertation.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1907): *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. In: Herman Nohl (Hg.): *Hegels theologische Jugendschriften. Nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*. Tübingen: Mohr, S. 241–342.
- Herrigel, Hermann (1926–1927): Vom prinzipiellen Denken. In: *Die Kreatur* 1 (2), S. 135–158.
- Herzmanovsky-Orlando, Fritz von; Kubin, Alfred (1983): *Der Briefwechsel mit Alfred Kubin, 1903–1952*. Hg. v. Michael Klein. Salzburg: Residenz Verlag (Sämtliche Werke im zehn Bänden/Fritz von Herzmanovsky-Orlando, Bd. 7).
- Heschel, Abraham Joshua (1972): *Søren Kierkegaard and the Rabbi of Kotzk*. In: *Monastic Studies* 8, S. 147–151.
- Kafka, Franz (1958): *Briefe. 1902–1924*. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Kafka, Franz (2002): *Schriften. Tagebücher. Kritische Ausgabe*. Hg. v. Jürgen Born, Gerhard Neumann, Malcolm Pasley und Jost Schillemeit. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Der Proceß
- Der Proceß: Apparatband
- Das Schloß
- Drucke zu Lebzeiten
- Eine kaiserliche Botschaft, S. 280–282
- Eine kleine Frau, S. 321–333
- Nachgelassene Schriften und Fragmente I. Schriften rund um *Beim Bau der chinesischen Mauer*, S. 337–357
- Ein altes Blatt, S. 358–361
- Nachgelassene Schriften und Fragmente II
- Brief an den Vater, S. 143–217
- Tagebücher

- Kafka, Franz (2005): Briefe, 1913–1917. Unter Mitarbeit von Hans-Gerd Koch. Frankfurt a.M.: S. Fischer (Schriften, Tagebücher, Briefe/Franz Kafka).
- Kafka, Franz (2013): Briefe 1918–1920. Unter Mitarbeit von Hans-Gerd Koch. Frankfurt a.M.: S. Fischer (Schriften, Tagebücher, Briefe/Franz Kafka).
- Kassner, Rudolf (1906): Sören Kierkegaard. Aphorismen. In: *Die neue Rundschau* 1 (3), S. 513–543.
- Kaufmann, Walter A. (1965): Der Glaube eines Ketzers. München: Szczesny.
- Kaufmann, Walter A. (1980): From Shakespeare to Existentialism. An Original Study. Essays on Shakespeare and Goethe, Hegel and Kierkegaard, Nietzsche, Rilke, and Freud, Jaspers, Heidegger, and Toynbee. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Sören (1904): Sören Kierkegaards Verhältnis zu seiner Braut. Briefe und Aufzeichnungen aus seinem Nachlaß. Herausgegeben und mit einem Begleitwort versehen von Henriette Lund. Leipzig: Insel-Verlag.
- Kierkegaard, Sören (1905a): Buch des Richters. Seine Tagebücher 1833–1855 im Auszug aus dem Dänischen von Hermann Gottsched. Jena und Leipzig: Diederichs.
- Kierkegaard, Sören (1905b): Sören Kierkegaard und sein Verhältnis zu ›ihr‹. Aus nachgelassenen Papieren. Stuttgart: Axel Juncker.
- Kierkegaard, Sören (1909–1922): Gesammelte Werke. 1. Aufl. 12 Bände. Hg. v. Christoph Schrenpf und Hermann Gottsched. Jena: Eugen Diederichs.
- Entweder/Oder. Teil 1 (Bd. 1, 1911)
- Entweder/Oder. Teil 2 (Bd. 2, 1913)
- Furcht und Zittern, Wiederholung (Bd. 3, 1909)
- Stadien auf dem Lebensweg (Bd. 4, 1914)
- Unterschiedliche Gedanken über die Ehe gegen Einwendungen, S. 75–162
- In Vino Veritas, S. 7–74
- Schuldig?/Nichtschuldig? Eine Leidensgeschichte, S. 163–458
- Der Begriff Angst (Bd. 5, 1912)
- Philosophische Brocken, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. Teil 1 (Bd. 6, 1910)
- Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. Teil 2 (Bd. 7, 1910)
- Die Krankheit zum Tode (Bd. 8, 1911)
- Einübung im Christentum (Bd. 9, 1912)
- Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller, Zwei kleine ethisch-religiöse Abhandlungen, Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller (Bd. 10, 1922)
- Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen, Richtet selbst! (Bd. 11, 1922)
- Der Augenblick (Bd. 12, 1909)
- Kierkegaard, Sören (1914): Kritik der Gegenwart. In: *Der Brenner* 4 (2 [Nr. 19 und 20]), S. 815–849; 869–908.
- Kierkegaard, Sören (1915): Vom Tode. In: *Der Brenner* 5, S. 15–56.
- Kierkegaard, Sören (1922): Kritik der Gegenwart. Übersetzt und mit einem Nachwort von Theodor Haecker. 2. Aufl. Innsbruck: Brenner-Verlag.
- Kierkegaard, Sören (1941): Die Tagebücher. 1834–1855. Auswahl und Übertragung von Theodor Haecker. Leipzig: Hegner.
- Kierkegaard, Sören (1962–1974): Die Tagebücher. übers. und hg. von Hayo Gerdes. 5 Bände. Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs.

- Kierkegaard, Sören (1986): Hil Ureada. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press.
- Kierkegaard, Sören, Deutsche Sören Kierkegaard Edition (DSKE), hg. v. Niels Jørgen Cappelørn; Hermann Deuser; Joachim Grage; Heiko Schulz. In Zusammenarbeit mit dem Sören-Kierkegaard-Forschungszentrum, Kopenhagen. Berlin und New York: De Gruyter, 2005–
- Band 1: Journale AA · BB · CC · DD
- Band 2: Journale EE · FF · GG · HH · JJ · KK
- Band 3: Notizbücher 1-15
- Band 4: Journale NB · NB2 · NB3 · NB4 · NB5
- Band 5: Journale NB6-NB10
- Band 6: Journale NB 11-14
- Kierkegaard, Sören (2011a): Der Begriff Angst. In: Sören Kierkegaard: Der Begriff Angst. Die Krankheit zum Tode. 2. Aufl. Hg. v. Thomas Sören Hoffmann, übersetzt v. Christoph Schrepf und Hermann Gottsched. Wiesbaden: marixverlag, S. 7–181.
- Kierkegaard, Sören (2011b): Die Krankheit zum Tode. In: Sören Kierkegaard: Der Begriff Angst. Die Krankheit zum Tode. 2. Aufl. Hg. v. Thomas Sören Hoffmann, übersetzt v. Christoph Schrepf und Hermann Gottsched. Wiesbaden: marixverlag, S. 183–318.
- Kierkegaard, Sören (1865): Sygdommen til Døden. Kopenhagen: Reitzel.
- Kierkegaard, Sören (1929): Der Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. München: Kaiser.
- Kierkegaard, Sören (1998): Kjærlighetens gjerninger. Noen kristelige overveielser i talers form. Oslo: Spartacus (Henologisk skriftserie, 12).
- Kohn, Isaac Vita (2003): Sören Kierkegaard and the Interpretation of the Akedah. Echoes of Jewish Themes. In: *'Iggrot ha'Ari – Columbia University Student Journal of Jewish Scholarship* 2 (3), [o.S.].
- Kracauer, Siegfried (2011): Martin Buber (Rez.: Martin Buber, *Ich und Du*, Leipzig: Insel, 1923). In: Siegfried Kracauer: Werke. Bd. 5: Essays, Feuilletons, Rezensionen. 1. Aufl. Unter Mitarbeit von Ingrid Belke, Sabine Biebl und Inka Mülder-Bach. Berlin: Suhrkamp, S. 678–685.
- Kraus, Karl (1916): Worte Kierkegaards. In: *Die Fackel* XVIII, S. 418–422. Online verfügbar unter <http://www.textlog.de/39215.html>.
- Landauer, Gustav (1910): [Rezension zu:] Buber, *Die Legende des Baal-Schem*. In: *Das literarische Echo* 13 (2), S. 148–149.
- Levinas, Emmanuel (1937): [Rezension zu:] Leon Chestov. Kierkegaard et la Philosophie Existentielle (Vox Clamantis in Deserto). In: *Revue des Études Juives* 101.1/2, S. 139–141.
- Levinas, Emmanuel (1976): Aimer la Thora plus que Dieu. In: Emmanuel Levinas: *Difficile liberté*. 3. Aufl. Paris: Albin Michel, S. 218–223.
- Levinas, Emmanuel (1987a): À propos de Kierkegaard vivant. In: Emmanuel Levinas: *Noms propres*. Paris: Librairie générale française, S. 111–113.
- Levinas, Emmanuel (1987b): Existence et éthique. In: Emmanuel Levinas: *Noms propres*. Paris: Librairie générale française, S. 77–87.
- Levinas, Emmanuel (1987c): *Noms propres*. Paris: Librairie générale française.
- Levinas, Emmanuel (1987d): Rätsel und Phänomen. In: Emmanuel Levinas: *Die*

- Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. 2. Aufl. Freiburg und München: Karl Alber (Alber-Broschur Philosophie), S. 236–260.
- Levinas, Emmanuel (1988): Hermeneutik und Jenseits. In: Emmanuel Levinas: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Freiburg und München: Karl Alber, S. 132–149.
- Levinas, Emmanuel (1991): Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie. München: Hanser.
- Levinas, Emmanuel (1995): Menschwerdung Gottes? In: Emmanuel Levinas: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. München: Hanser, S. 73–82.
- Lukács, Georg (1971): Die Seele und die Formen. Neuwied und Berlin: Luchterhand.
- Rathenau, Walther (1897): Höre, Israel! Online verfügbar unter [http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub\\_document.cfm?document\\_id=717&language=german](http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=717&language=german), zuletzt geprüft am 6. 5. 2015.
- Rosenzweig, Franz (1923): Apologetisches Denken. Bemerkungen zu Brod und Baeck. In: *Der Jude* 7/8, S. 457–464.
- Rosenzweig, Franz (1935): Briefe. Unter Mitwirkung von Ernst Simon. Unter Mitarbeit von Edith Rosenzweig. Berlin: Schocken.
- Rosenzweig, Franz (1976–1984): Briefe und Tagebücher. In: Franz Rosenzweig: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Den Haag: Nijhoff.
- Rosenzweig, Franz (1976): Der Stern der Erlösung. 4. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Der Mensch und sein Werk/Franz Rosenzweig 2).
- Rosenzweig, Franz (1984a): Das neue Denken. In: Franz Rosenzweig: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Unter Mitarbeit von Reinhold Mayer und Annemarie Mayer. Dordrecht, Boston, Hingham, MA: M. Nijhoff (Der Mensch und sein Werk/Franz Rosenzweig, 3), S. 240–268.
- Rosenzweig, Franz (1984b): Ein Gedenkblatt. In: Franz Rosenzweig: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Unter Mitarbeit von Reinhold Mayer und Annemarie Mayer. Dordrecht, Boston, Hingham, MA: M. Nijhoff (Der Mensch und sein Werk/Franz Rosenzweig, 3), S. 239–240.
- Rosenzweig, Franz (1984c): Globus: Studien zur weltgeschichtlichen Raumlehre. In: Franz Rosenzweig: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Unter Mitarbeit von Reinhold Mayer und Annemarie Mayer. Dordrecht, Boston, Hingham, MA: M. Nijhoff (Der Mensch und sein Werk/Franz Rosenzweig, 3), S. 313–368.
- Rosenzweig, Franz; Rosenstock-Huessy, Margrit; Rosenstock-Huessy, Eugen: The Gritli Letters (Gritli Briefe). Hg. v. Ulrike von Moltke, Michael Gormann-Thelen und Elfriede Büchsel. Eugen Rosenstock-Huessy Fund. Online verfügbar unter <http://www.erhfund.org/the-gritli-letters-gritli-briefe/>, zuletzt geprüft am 2. 5. 2017.
- Schoeps, Hans-Joachim (1929): Max Brod. In: *Christliche Welt* 43, S. 181–186.
- Schoeps, Hans-Joachim (1934): Wir deutschen Juden. Berlin: Vortrupp Verlag.
- Schoeps, Hans-Joachim (1960): Was ist der Mensch? Die Antwort Sören Kierkegaards. In: *Universitas* 15, S. 185–192.
- Schoeps, Hans-Joachim (1970a): Der Jude im neuen Deutschland. In: Hans-

- Joachim Schoeps: »Bereit für Deutschland!«. Der Patriotismus deutscher Juden und der Nationalsozialismus. Berlin: Haude & Spener, S. 103–115.
- Schoeps, Hans-Joachim (1970b): Zur jüdisch-religiösen Gegenwartslage. In: Hans-Joachim Schoeps: »Bereit für Deutschland!«. Der Patriotismus deutscher Juden und der Nationalsozialismus. Berlin: Haude & Spener, S. 289–312.
- Schoeps, Hans-Joachim (1974): Ja – Nein – und Trotzdem. Erinnerungen, Begegnungen, Erfahrungen. Mainz: Hase & Koehler.
- Schoeps, Hans-Joachim (1984): Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten. Königstein/Ts.: Jüdischer Verlag.
- Schoeps, Hans-Joachim (2006): Der vergessene Gott. Franz Kafka und die tragische Position des modernen Juden. Berlin: Landtverlag.
- Schoeps, Hans-Joachim (2011a): Die geistige Gestalt Franz Kafkas. In: Max Brod und Hans-Joachim Schoeps: Im Streit um Kafka und das Judentum. Max Brod – Hans-Joachim Schoeps Briefwechsel. Hg. v. Schoeps, Julius H. 2. Aufl. Hildesheim: Olms (Deutsch-jüdische Geschichte durch drei Jahrhunderte/Julius H. Schoeps, 7), S. 159–176.
- Schoeps, Hans-Joachim (2011b): Protokoll der Begegnung mit Max Brod in Marienbad am 12. August 1929. In: Max Brod und Hans-Joachim Schoeps: Im Streit um Kafka und das Judentum. Max Brod – Hans-Joachim Schoeps Briefwechsel. Hg. v. Schoeps, Julius H. 2. Aufl. Hildesheim: Olms (Deutsch-jüdische Geschichte durch drei Jahrhunderte/Julius H. Schoeps, 7), S. 155–158.
- Schoeps, Hans-Joachim (2011c): Theologische Motive in der Dichtung Franz Kafkas. In: Max Brod und Hans-Joachim Schoeps: Im Streit um Kafka und das Judentum. Max Brod – Hans-Joachim Schoeps Briefwechsel. Hg. v. Schoeps, Julius H. 2. Aufl. Hildesheim: Olms (Deutsch-jüdische Geschichte durch drei Jahrhunderte/Julius H. Schoeps, 7), S. 219–239.
- Schoeps, Julius H. (2016): In der Kritik von Gershom Scholem und Walter Benjamin. Die Edition *Beim Bau der chinesischen Mauer* und die Kafka-Deutung durch Max Brod und Hans-Joachim Schoeps. In: Steffen Höhne, Anna-Dorothea Ludewig und Julius H. Schoeps (Hg.): Max Brod (1884–1968). Die Erfindung des Prager Kreises. Köln, Weimar und Wien: Böhlau Verlag (Intellektuelles Prag im 19. und 20. Jahrhundert, 9), S. 25–38.
- Scholem, Gershom (1988): Rosenzweig and *The Star of Redemption*. In: Paul R. Mendes-Flohr (Hg.): *The Philosophy of Franz Rosenzweig*. Hanover: Brandeis University Press; University Press of New England (The Tauber Institute for the Study of European Jewry series, 8), S. 20–41.
- Scholem, Gershom (1995): Tagebücher 1913–1917. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag.
- Scholem, Gershom (1996): Franz Rosenzweig und sein Buch *Der Stern der Erlösung*. In: *Rosenzweig, Franz, Der Stern der Erlösung* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 525–549.
- Scholem, Gershom (2000): Tagebücher 1917–1923. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag.
- Scholem, Gershom [Gerhard Scholem] (1932): Offener Brief von Gerhard Scholem [Offener Brief an den Verfasser der Schrift *Jüdischer Glaube in dieser Zeit*]. In: *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung* 8, 15.8.1932, S. 1–4 [241–244].

- Shestov, Lev (1920): All Things are Possible. Translated by S.S.Koteliansky. New York: R.M.McBride.
- Shestov, Lev (1929–1930): Die großen Vorabende. In: *Die Kreatur* 3 (3), S. 343–371.
- Shestov, Lev (1933a): Dans le taureau de Phalaris (Le Savoir et la Liberté). In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 115 (1–2), S. 18–60; 252–308.
- Shestov, Lev (1933b): Martin Buber. Un mystique juif de langue allemande. In: *Revue philosophique* 11–12, S. 430–442.
- Shestov, Lev (1937): Kierkegaard, philosophe religieux. Série de cinq conférences diffusées sur Radio-Paris entre le 21 octobre et le 25 novembre 1937; texte publié dans les Cahiers de Radio-Paris, no. 12, 15 décembre 1937. Online verfügbar unter [http://bibliotheque-russe-et-slave.com/Livres/Chestov\\_-\\_Kierkegaard\\_philosophe\\_religieux.htm](http://bibliotheque-russe-et-slave.com/Livres/Chestov_-_Kierkegaard_philosophe_religieux.htm), zuletzt geprüft am 11.3.2014.
- Shestov, Lev (1982): Spéculation et révélation. Übersetzt von Luneau, Sylvie. Lusanne: L'Age d'homme.
- Shestov, Lev [Schestow, Leo] (1994): Athen und Jerusalem. München: Matthes & Seitz.
- Shestov, Lev (2005): Martin Buber. Un mystique juif de langue allemande. In: *Lev Shestov Journal* 4–5, S. 83–95.
- Shestov, Lev; Buber, Martin (2005): Correspondance Léon Chestov – Martin Buber. German Transcription and Notes by Michaela Willeke. In: *Lev Shestov Journal* 4–5, S. 3–42.
- Shestov, Lev [Léon Chestov] (1938): In Memory of a Great Philosopher. Edmund Husserl. Published in *Russkiye zapiski*, no. 12. Übersetzt v. George L. Kline. Online verfügbar unter <http://www.angelfire.com/nb/shestov/sar/husserl1.html#n>, zuletzt geprüft am 11.5.2015.
- Shestov, Lev [Léon Chestov] (1926): Memento mori. In: *Revue philosophique* 101–102, S. 5–62.
- Shestov, Lev [Léon Chestov] (1927): Qu'est-ce que la vérité? In: *Revue philosophique* 103–104, S. 36–74.
- Shestov, Lev [Léon Chestov] (2006): Kierkegaard et la philosophie existentielle. Paris: Vrin.
- Shestov, Lev [Šestov, Lev] (2015): Apotheose der Grundlosigkeit und andere Schriften. Unter Mitarbeit von Felix Philipp Ingold. Berlin: Matthes & Seitz.
- Simon, Ernst (1958): Torat Hayyim. In: *Conservative Judaism* 12, S. 16–19.
- Soloveitchik, Joseph B. (1983): Halakhic Man. Übersetzt von L. Kaplan. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Sontag, Susan (1963 (1. Februar)): Simone Weil. The New York Review of Books. Online verfügbar unter <http://www.nybooks.com/articles/1963/02/01/simone-weil/>, zuletzt geprüft am 13.1.2017.
- Steinberg, Milton (1949): Kierkegaard and Judaism. In: *The Menorah Journal* 37 (2), S. 163–180.
- Steinberg, Milton (1960): Anatomy of Faith. New York: Hartcourt Brace.
- Susman, Margarete (1912): Georg Lukács: Die Seele und die Formen. Frankfurter Zeitung, 5.9.1912. Online verfügbar unter <http://www.margaretesusman.com/lukacs.pdf>, zuletzt geprüft am 8.5.2015.
- Thieberger, Friedrich (1921–1922): [Rezension zu:] Heidentum, Christentum, Judentum. In: *Der Jude* 2, S. 123–125.

- Thieberger, Friedrich (1928): Die Erweckung. In: *Der Morgen: Monatsschrift der Juden in Deutschland* 4, S. 317–324.
- Wahl, Jean (1937): Subjectivité et transcendence. In: *Bulletin de la Société française de philosophie* 37 (5), S. 161–163; 166–211.
- Wahl, Jean (1947): Petite histoire de l'«Existentialisme». Suivie de Kafka et Kierkegaard commentaires. Paris: Éditions Club Maintenant.
- Wahl, Jean (1949): Études Kierkegaardiennes. Paris: Vrin.
- Wahl, Jean (1967): Martin Buber and the Philosophies of Existence. In: Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman (Hg.): *The Philosophy of Martin Buber*. La Salle, London: Open Court; Cambridge University Press, S. 475–510.
- Werfel, Franz (1946–1967): Zwischen Oben und Unten (Stockholm: Bermann-Fischer, 1946). In: Franz Werfel: *Gesammelte Werke*, Bd. 13. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Briefskizze, S. 620f.
- Das Geschenk Israels an die Menschheit. Eine Liste mit Kommentar, S. 322–328
- Die christliche Sendung. Ein Offener Brief an Kurt Hiller, S. 560–575
- Erguß und Beichte, S. 690–700
- Franz Werfel – Jude oder Christ?, S. 595–597
- Israel, der fleischliche Zeuge der Offenbarung, S. 614
- Können wir ohne Gottesglauben leben?, S. 41–85
- Rahmenerzählung aus *Höret die Stimme*, S. 845–883
- Realismus und Innerlichkeit, S. 16–40
- Theologumena, S. 110–195
- Vorwortskizze zu *Das Lied von Bernadette*, S. 525
- Werfel, Franz (1952a): Die Hotelterre. In: Franz Werfel: *Erzählungen aus zwei Welten*. Zweiter Band. Frankfurt a.M.: S. Fischer, S. 169–180.
- Werfel, Franz (1952b): Geheimnis eines Menschen. In: Franz Werfel: *Erzählungen aus zwei Welten*. Zweiter Band. Frankfurt a.M.: S. Fischer, S. 119–168.
- Werfel, Franz (1954): Eine blassblaue Frauenschrift. In: Franz Werfel: *Erzählungen aus zwei Welten*. Dritter Band. Frankfurt a.M.: S. Fischer, S. 305–391.
- Werfel, Franz (1967): Stern der Ungeborenen. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Werfel, Franz (1996): Barbara oder Die Frömmigkeit. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Zweig, Arnold; Struck, Hermann (1920): *Das ostjüdische Antlitz*. Mit fünfzig Steinzeichnungen von Hermann Struck. Berlin: Welt-Verlag.

## 5.2 Sekundärliteratur

- Abels, Norbert (1990): Franz Werfel. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (Rowohlts Monographien, 472).
- Adorno, Theodor W. (2006): Aufzeichnungen zu Kafka. In: Claudia Liebrand (Hg.): *Franz Kafka*. Neue Wege der Forschung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 21–33.
- Agacinski, Sylviane (1978): Aparté. Conceptions et Morts de Sören Kierkegaard: Aubier.
- Albérès, R.M. (1960): Kafka Face au Mariage. In: *La Table Ronde* 150, S. 65–73.

- Alt, Peter-André (2005): Franz Kafka. Der ewige Sohn. Eine Biographie. München: C.H. Beck.
- Anz, Thomas (1977): Literatur der Existenz. Literarische Psychopathographie und ihre soziale Bedeutung Frühexpressionismus. Stuttgart: Metzler.
- Anz, Thomas (2006): Identifikation und Abscheu. Kafka liest Kierkegaard. In: Manfred Engel (Hg.): Franz Kafka und die Weltliteratur. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 83–91.
- Aschheim, Steven E. (1992): The Nietzsche Legacy in Germany, 1890–1990. Berkeley: University of California Press (Weimar and Now, 2).
- Auerochs, Bernd (2010): Ein Hungerkünstler. Vier Geschichten. In: Manfred Engel und Bernd Auerochs (Hg.): Kafka-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 318–329.
- Barnett, Christopher B. (2014): Don Quixote: Kierkegaard and the Relation Between Knight-Errand and Truth-Witness. In: Jon Stewart (Hg.): Kierkegaard's Literary Figures and Motifs. Tome I: Agamemnon to Guadalquivir. 16. Aufl. Farnham: Ashgate (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources), S. 159–170.
- Barrett, Lee (2009): The USA: From Neo-Orthodoxy to Plurality. In: Jon Stewart (Hg.): Kierkegaard's International Reception. Tome III: The Near East, Asia, Australia and the Americas. 3 Bände. Aldershot: Ashgate (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 8), S. 229–268.
- Barrett, Lee (2012): Karl Barth: The Dialectic of Attraction and Repulsion. In: Jon Stewart (Hg.): Kierkegaard's Influence on Theology. Tome I: German Protestant Theology. Aldershot: Ashgate (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 10), S. 1–42.
- Baumgart, Wolfgang (2009): »Alle Kunst ist symbolisch« – und alle Religion auch. Kunstreligiöse Anmerkungen mit Blick auf Kafka und Wackenroder. In: *Sprache und Literatur* 40 (103), S. 13–45.
- Beckmann, Martin (1991): Franz Kafkas Romanfragment *Der Prozeß*: Verzweiflung als »Selbst«-Gericht. In: *Colloquia Germanica* 24 (3), S. 203–236.
- Benfey, Christopher E.G.; Remmler, Karen (2006): Artists, Intellectuals, and World War II. The Pontigny Encounters at Mount Holyoke College, 1942–1944. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Benne, Christian (2000): Das weite Land. Schnitzlers kierkegaardsche Bilanz des Ästhetizismus. In: *Modern Austrian Literature (MAL)* 33 (3–4), S. 29–53.
- Benzenhöfer, Udo (2007): Der Arztphilosoph Viktor von Weizsäcker. Leben und Werk im Überblick. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Beyrich, Tilman (2001a): Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard. Univ. Berlin, Greifswald.
- Beyrich, Tilman (2001b): »Kann ein Jude Trost finden in Kierkegaards Abraham?«. Jüdische Kierkegaard-Lektüren: Buber, Fackenheim, Levinas. In: *Judaica* 57 (1), S. 20–40.
- Billeter, Fritz (1965): Das Dichterische bei Kafka und Kierkegaard. Ein typologischer Vergleich. Wintherthur: Keller Verlag.
- Binder, Hartmut (1979a): Ernst Polak – Literat ohne Werk. Zu den Kaffeehauszirkeln in Prag und Wien. In: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 23, S. 366–415.

- Binder, Hartmut (1979b): Franz Kafka. Leben und Persönlichkeit. Stuttgart: Kroener.
- Blättel, Richard (2016): Das Geheimnis der Wiederholung. Sören Kierkegaard pas- siert jüdisches Denken. Bielefeld: Transcript (Edition Moderne Postmoderne).
- Bloom, Harold (1973): *The Anxiety of Influence*. London [et al.]: Oxford Univer- sity Press.
- Bloom, Harold (1990): Kafka – Freud – Scholem. [3 Essays]. Basel [et al.]: Stroemfeld/Roter Stern.
- Blumenberg, Hans (1986): *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Boer, Roland (2013): A Totality of Ruins. Adorno on Kierkegaard. In: *Cultural Critique* 83, S. 1–30.
- Boisdeffre, Pierre de (1955): Kierkegaard et Kafka. In: *Revue de Paris* 62, S. 138–142.
- Born, Jürgen; John, Waltraud; Shepherd, Jon (1990): Kafkas Bibliothek. Ein be- schreibendes Verzeichnis. Mit einem Index aller in Kafkas Schriften erwähnten Bücher, Zeitschriften und Zeitschriftenbeiträge. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Bourel, Dominique (2009): Hans-Joachim Schoeps und seine Gegner. In: Gideon Botsch, Joachim H. Knoll und Anna-Dorothea Ludewig (Hg.): *Wider den Zeit- geist. Studien zum Leben und Werk von Hans-Joachim Schoeps (1909–1980)*. Hildesheim: Olms (Haskala, 39), S. 139–158.
- Brenner, Michael (2000): *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*. München: C.H.Beck.
- Brocke, Michael; Jochum, Herbert (1993): *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*. Gütersloh: Kaiser.
- Cavallazzi Sánchez, Alejandro; Palavicini Sánchez, Azucena (2011): Jean Wahl: Philosophies of Existence and the Introduction of Kierkegaard in the Non- Germanic World. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard and Existentialism*. Farn- ham: Ashgate (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 9), S. 393–414.
- Cohen, Richard (1994): *Elevations. The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*. Chicago: University of Chicago Press.
- Colin, Amy (1992): Werfels Metapsychologie des Geheimnisses. In: Joseph Strelka [et al.] (Hg.): *Unser Fahrplan geht von Stern zu Stern. Zu Franz Werfels Stellung und Werk*. Bern [et al.]: Lang, S. 25–39.
- Corngold, Stanley (1973): *The Commentators' Despair. The Interpretation of Kafka's Metamorphosis*. Port Washington, NY: National University Pub- lications Kennikat Press.
- Dalferth, Ingolf (2006): »Die Sache ist viel entsetzlicher«: Religiosität bei Kier- kegaard und Schleiermacher. In: Niels Jørgen Cappelørn [et al.] (Hg.): *Schlei- ermacher und Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit. Akten des Schleier- macher-Kierkegaard-Kongresses in Kopenhagen, Oktober 2003*. Berlin, New York: De Gruyter, S. 217–264.
- Danta, Chris (2011): *Literature Suspends Death. Sacrifice and Storytelling in Kierkegaard, Kafka and Blanchot*. London: Continuum.
- Darrow, Robert (2005): *Kierkegaard, Kafka, and the Strength of ›the Absurd‹ in Abraham's Sacrifice of Isaac*. Dissertation. Wright State University.
- Daviau, Donald (1987): Max Brod und Karl Kraus. In: Margarita Pazi (Hg.): *Max Brod. 1884–1984; Untersuchungen zu Max Brods literarischen und philosophi-*

- schen Schriften. Unter Mitarbeit von Max Brod. New York, NY: Lang (New Yorker Studien zur neueren deutschen Literaturgeschichte, 8), S. 207–232.
- David, Claude (1980): Die Geschichte Abrahams. Zu Kafkas Auseinandersetzung mit Kierkegaard. In: Günter Schnitzler, Gerhard Neumann, Gerhart Baumann und Jürgen Schröder (Hg.): Bild und Gedanke. Festschrift für Gerhart Baumann zum 60. Geburtstag. München: Fink, S. 79–90.
- De Sousa, Elisabete M. (2013): Harold Bloom: Critics, Bards, and Prophets. In: Jon Stewart (Hg.): Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism, and Art. Tome IV: The Anglophone World. Farnham: Ashgate (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 12), S. 51–79.
- Diederichs, Ulf (1967): Eugen Diederichs. Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen. Düsseldorf und Köln: Eugen Diederichs.
- Dubbels, Elke (2011): Figuren des Messianischen in Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller, 1900–1933. Berlin, Boston: De Gruyter (Conditio Judaica, 79). Duden online: Gurgel. Online verfügbar unter <http://www.duden.de/rechtsschreibung/Gurgel>, zuletzt geprüft am 20. 5. 2017.
- Edwards, Brian F.M. (1967): Kafka and Kierkegaard. A Reassessment. In: *German Life and Letters* 20 (3), S. 218–225.
- Eilitta, Leena (2000): Art as Religious Commitment: Kafka's Debt to Kierkegaardian Ideas and Their Impact on His Late Stories. In: *German Life and Letters* 53 (4), S. 499–510.
- Engel, Manfred (2010): Das späte Werk [ab September 1917], in: Manfred Engel und Bernd Auerochs (Hg.): Kafka-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 281–292.
- Engel, Manfred (2010): Der Process. In: Manfred Engel und Bernd Auerochs (Hg.): Kafka-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 192–207.
- Engel, Manfred; Auerochs, Bernd (Hg.) (2010): Kafka-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart: Metzler.
- Eschelbacher, Max (1926/1927): Franz Werfels *Paulus unter den Juden* [Rezension]. In: *Der Morgen. Monatsschrift der Juden in Deutschland* 6, S. 543–553.
- Eschweiler, Christian (1988): Die unerfüllbare Hoffnung auf Selbsterlösung. Eine Interpretation und die Neuordnung der Kapitelfolge von Kafkas Roman *Der Prozess*. Diss. Univ. Bonn.
- Eschweiler, Christian (1998): Kafkas unerkannte Botschaft. Der richtige »Process«. Bonn: Bouvier.
- Evans, C. Stephen (1983): Kierkegaard's *Fragments and Postscript*. The Religious Philosophy of Johannes Climacus. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Figal, Günter (1982): Die doppelte Geschichte. Das Verhältnis Walter Benjamins zu Søren Kierkegaard. In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 24 (1–3), S. 295–310.
- Finkenthal, Michael (2010): Lev Shestov. Existential Philosoph and Religious Thinker. Bern [et al.]: Peter Lang.
- Flasch, Kurt (1988): Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten. In: Peter Koslowski (Hg.): Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie. Zürich, München: Artemis-Verlag, S. 94–110.
- Fricke, Martin (2003): Franz Rosenzweigs Philosophie der Offenbarung. Eine Interpretation des *Sterns der Erlösung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Friedman, Maurice: Martin Buber. The Life of Dialogue. Chapter 6: Philosophy of Realization. Online verfügbar unter <http://www.religion-online.org/show-chapter.asp?title=459&C=376>, zuletzt geprüft am 30.7.2014.
- Friedman, Maurice S. (1999): Begegnung auf dem schmalen Grat. Martin Buber – ein Leben. Münster: Agenda.
- Garff, Joakim (2017): Kierkegaard's Muse: The Mystery of Regine Olsen. Princeton: Princeton University Press.
- Geisser, Franziska (2002): Götter, Geister und Dämonen. Unheilmächte bei Aischylos – zwischen Aberglauben und Theatralik. München: Saur.
- Gelber, Mark H. (2004): The Image of Kafka in Max Brod's *Zauberreich der Liebe* and its Zionist Implications. In: Mark H. Gelber (Hg.): *Kafka, Zionism, and Beyond*. Tübingen: M. Niemeyer (Conditio Judaica, 50), S. 271–282.
- Gelber, Mark H. (2016): Max Brod and der Prager Zionismus. In: Steffen Höhne, Anna-Dorothea Ludewig und Julius H. Schoeps (Hg.): *Max Brod (1884–1968). Die Erfindung des Prager Kreises*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag (Intellektuelles Prag im 19. und 20. Jahrhundert, 9), S. 241–250.
- Genette, Gérard (1993): *Palimpseste*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Germanese, Donatella (2000): Pan (1910–1915). Schriftsteller im Kontext einer Zeitschrift. Würzburg: Königshausen & Neumann (Epistemata. Reihe Literaturwissenschaft, 305).
- Giles, James (Hg.) (2008): *Kierkegaard and Japanese thought*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Gimenes de Paula, Marcio (2011): Hannah Arendt: Religion, Politics and Influence of Kierkegaard. In: Jon Stewart: *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought*. Aldershot: Ashgate (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 14), S. 29–40.
- Glatzer, Nahum Norbert (1953): *Franz Rosenzweig. His Life and Thought*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Glöckner, Dorothea (1998): *Kierkegaards Begriff der Wiederholung. Eine Studie zu seinem Freiheitsverständnis*. Berlin, New York: De Gruyter (Kierkegaard Studies. Monograph Series, 3).
- Goldmann, Manuel (1997): »Die große ökumenische Frage ...«. Zur Strukturverschiedenheit christlicher und jüdischer Tradition mit ihrer Relevanz für die Begegnung der Kirche mit Israel. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Golomb, Jacob (1985): *Kafka's Existential Metamorphosis: From Kierkegaard to Nietzsche and Beyond*. In: *Clio: A Journal of Literature, History, and the Philosophy of History* 14 (3), S. 271–286.
- Golomb, Jacob (1998a): *Kierkegaard in Zion*. In: *Kierkegaardiana* 19, S. 130–137.
- Golomb, Jacob (1998b): *Nietzsche und die ›Grenzjuden‹*. In: Jacob Golomb (Hg.): *Nietzsche und die jüdische Kultur*. Wien: WUV-Univ.-Verl., S. 165–184.
- Golomb, Jacob (2002): *Buber's I and Thou vis-à-vis Nietzsche and Kierkegaard*. In: *Existentia* 12, S. 413–427.
- Golomb, Jacob (2009): *Israel: Kierkegaard's Reception in Fear and Trembling in Jerusalem*. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard's International Reception*. Tome III: The Near East, Asia, Australia and the Americas. 3 Bände. Aldershot: Ashgate (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 8), S. 25–38.
- Gordon, Peter Eli (2003): *Rosenzweig and Heidegger. Between Judaism and*

- German Philosophy. Berkeley: University of California Press (Weimar and Now, 33).
- Grage, Joachim (2013): Karl Kraus: »The Miracle of Unison« – Criticism of the Press and Experiences of Isolation. In: Jon Stewart (Hg.): Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism, and Art. Tome IV: The Anglophone World. Farnham: Ashgate (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 12), S. 157–169.
- Grangier, Édouard (1950): Abraham, oder Kierkegaard, wie Kafka und Sartre ihn sehen. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 4 (3), S. 412–421.
- Grau, Gerd-Günther (1997a): Jüdischer Nietzscheanismus oder Nietzscheanischer Antisemitismus? Brandes, Nietzsche und Kierkegaard. In: Werner Stegmaier und Daniel Krochmalnik (Hg.): Jüdischer Nietzscheanismus: De Gruyter, S. 127–150.
- Grau, Gerd-Günther (1997b): Vernunft, Wahrheit, Glaube. Neue Studien zu Nietzsche und Kierkegaard. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Greve, Wilfried (1985): Kierkegaard im Dritten Reich. In: *Skandinavistik* 15 (1), S. 29–49.
- Grimm, Gunter (1985): Ein hartnäckiger Wanderer. Zur Rolle des Judentums im Werk Franz Werfels. In: Gunter Grimm und Hans-Peter Bayerdörfer (Hg.): Im Zeichen Hiobs. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert. Königstein/Ts: Athenäum, S. 258–279.
- Grimm, Sieglinde (2003): Sprache der Existenz. Rilke, Kafka und die Rettung des Ich im Roman der klassischen Moderne. Tübingen, Basel: Francke.
- Grisebach, Eberhard (1929–1930): Die Grundentscheidung des existentiellen Denkens und ihre Kritik. In: *Die Kreatur* 3 (3), S. 263–277.
- Groiser, David (2011): Repetition and Renewal. Kierkegaard, Rosenzweig and the German-Jewish Renaissance. In: Julia Matveev und Ashraf Noor (Hg.): Die Gegenwärtigkeit des deutsch-jüdischen Denkens. München: Fink, S. 265–301.
- Grunfeld, Frederic (1979): Prophets without Honour. A Background to Freud, Kafka, Einstein, and their World. London: Hutchinson.
- Gumbiner, Joseph (1948): Existentialism and Father Abraham. A Colloquy with Kierkegaard on the Yazoo and Mississippi Valley. In: *Commentary* 5, S. 143–148.
- Hadomi, Leah (1987): Utopische Aspekte in Max Brods Roman *Das große Wagnis*. In: Margarita Pazi (Hg.): Max Brod. 1884–1984; Untersuchungen zu Max Brods literarischen und philosophischen Schriften. Unter Mitarbeit von Max Brod. New York, NY: Lang (New Yorker Studien zur neueren deutschen Literaturgeschichte, 8), S. 133–144.
- Hamacher, Elisabeth (1999): Gershom Scholem und die Allgemeine Religionsgeschichte. Berlin, New York: De Gruyter.
- Harder, Ruth Elisabeth: Phyllis. In: Der Neue Pauly online. Hg. v. Hubert Cancik und Helmuth Schneider. Online verfügbar unter <http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/phyllis-e924720>, zuletzt geprüft am 4.4.2017.
- Harries, Karsten (2010): Between Nihilism and Faith. A Commentary on *Either/Or*. Berlin, New York: De Gruyter (Kierkegaard Studies. Monograph Series, 21).

- Haverkamp, Anselm (1981): Allegorie, Ironie und Wiederholung (zur zweiten Lektüre). In: Manfred Fuhrmann, Hans Robert Jauss und Wolfhart Pannenberg (Hg.): Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch. München: Fink, S. 562–565.
- Hayman, Ronald (2001): A Biography of Kafka. London: Phoenix Press.
- Heer, Friedrich (1977): Nachwort. In: Franz Werfel: Eine blassblaue Frauenschrift. Frankfurt a.M.: S. Fischer, S. 154–180.
- Hemecker, Wilhelm; Wagener, Hans; Schneider, Katharina J. (Hg.) (2011): Judentum in Leben und Werk von Franz Werfel. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Henel, Ingeborg (1980): Kafka als Denker. In: Claude David und Beda Allemann: Franz Kafka. Themen und Probleme. Hg. v. Kafka-Kolloquium. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 48–65.
- Herskowitz, Daniel (2017): Franz Rosenzweig and Karl Barth. A Chapter in the Jewish Reception of Dialectical Theology. In: *The Journal of Religion* 97 (1), S. 79–100.
- Hirsch, Emanuel (1978): Kierkegaard-Studien 2. Vaduz/Liechtenstein: Topos-Verlag.
- Hoffmann, Thomas Sören (2011): Nachwort. In: Sören Kierkegaard: Der Begriff Angst. Die Krankheit zum Tode. 2. Aufl. Unter Mitarbeit von übersetzt v. Christoph Schrempf und Hermann Gottsched. Wiesbaden: marixverlag, S. 321–343.
- Höhne, Steffen (2014): Max Brod als Prager Kulturvermittler. Konzepte des Kulturtransfers um 1918 zwischen Profession und Mission. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 5 (2), S. 87–102.
- Höhne, Steffen; Ludewig, Anna-Dorothea; Schoeps, Julius H. (Hg.) (2016): Max Brod (1884–1968). Die Erfindung des Prager Kreises. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag (Intellektuelles Prag im 19. und 20. Jahrhundert, 9).
- Hopper, Stanley R. (1978): Kafka and Kierkegaard: The Function of Ambiguity. In: *American Imago. A Psychoanalytic Journal for Culture, Science, and the Arts* 35 (1/2), S. 92–105.
- Horwitz, Rivka (2004): The Shaping of Rosenzweig's Identity According to the Gritli Letters. In: Martin Brassler (Hg.): Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum *Stern der Erlösung*. Berlin: De Gruyter (Conditio Judaica, 44), S. 11–42.
- Hufnagel, Cordula (1997): »Sünder und Schwärmer in einer Person«. Nietzsche in der Philosophie Franz Rosenzweigs. In: Werner Stegmaier und Daniel Krochmalnik (Hg.): Jüdischer Nietzscheanismus: De Gruyter, S. 82–89.
- Hüsch, Sebastian (2004): Möglichkeit und Wirklichkeit. Eine vergleichende Studie zu Sören Kierkegaards *Entweder – Oder* und Robert Musils *Mann ohne Eigenschaften*. Stuttgart: ibidem.
- Irina, Nicolae (2013): Franz Kafka: Reading Kierkegaard. In: Jon Stewart: Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism, and Art. Tome I: The Germanophone World. Aldershot: Ashgate (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 12), S. 115–140.
- Jacobs, Louis (1981): The Problem of the Akedah in Jewish Thought. In: Robert Lee Perkins (Hg.): Kierkegaard's *Fear and Trembling*. Critical Appraisals: University of Alabama Press, S. 1–9. Janik, Allan S. (1984): Haecker, Kierkegaard

- and the Early Brenner: A Contribution to the History of the Reception of *Two Ages* in the German-speaking World. In: Robert Lee Perkins (Hg.): *International Kierkegaard Commentary* 14. Macon: Mercer UP, S. 189–222. Jungk, Peter Stephan (1987): *Franz Werfel. Eine Lebensgeschichte*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Kamla, Thomas A. (1979): ›Christliche Kunst mit negativem Vorzeichen‹. Kierkegaard and Doktor Faustus. In: *Neophilologus* 63, S. 583–587.
- Kaus, Rainer J. (2002): *Eine kleine Frau. Kafkas Erzählung in literaturpsychologischer Sicht*. Heidelberg: Winter (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte, 189).
- Kellenberger, James (1997): *Kierkegaard and Nietzsche. Faith and Eternal Acceptance*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York, NY: Macmillan Press; St. Martin's Press.
- Kern, Edith (1970): *Existential Thought and Fictional Technique: Kierkegaard, Sartre, Beckett*. New Haven: Yale University Press.
- Kieffhaber, Martin (1997): *Christentum als Korrektiv. Untersuchungen zur Theologie Sören Kierkegaards*. Mainz: Grünewald.
- Kiesel, Helmuth (1990): Kierkegaard, Alfred Döblin, Thomas Mann und der Schluß des *Doktor Faustus*. In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 31, S. 233–249.
- Kilcher, Andreas: *Epischer Streit findet ein Ende*. In: *NZZ*. Online verfügbar unter <http://www.nzz.ch/feuilleton/buecher/franz-kafkas-nachlass-epischer-streit-findet-ein-ende-ld.110727>, zuletzt geprüft am 28. 12. 2016.
- Kilcher, Andreas; Kremer, Detlef (2004): *Die Genealogie der Schrift. Eine textuelle Lektüre von Kafkas Bericht für eine Akademie*. In: Claudia Liebrand und Franziska Schöfler (Hg.): *Textverkehr. Kafka und die Tradition*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 45–72.
- Kilcher, Andreas B. (Hg.) (2006): *Deutsch-jüdische Literatur. 120 Porträts*. Stuttgart [et al.]: Metzler.
- Kilcher, Andreas B. (2007): *Geteilte Freude. Schiller-Rezeption in der jüdischen Moderne*. München: Lyrik-Kabinett.
- Kilcher, Andreas B. (2008): *Das Theater der Assimilation: Kafka und der jüdische Nietzscheanismus*. In: Friedrich Balke (Hg.): *Für Alle und Keinen. Lektüre, Schrift und Leben bei Nietzsche und Kafka*. Zürich, Berlin: Diaphanes, S. 201–229.
- Kindt, Tom (2008a): *Expressionismus als ›Literatur der Existenz‹. Ernst Weiß, Sören Kierkegaard und die »Angst vor dem Guten«*. In: Lutz Hagedstedt (Hg.): *Literatur als Lust. Begegnungen zwischen Poesie und Wissenschaft. Festschrift für Thomas Anz zum 60. Geburtstag*. München: Belleville, S. 155–162.
- Kindt, Tom (2008b): *Unzuverlässiges Erzählen und literarische Moderne. Eine Untersuchung der Romane von Ernst Weiß*. Hamburg, Univ., Diss., 2001. Tübingen: Niemeyer (Studien zur deutschen Literatur).
- Kirmse, Bruce (1994): *Kierkegaard, Jews and Judaism*. In: *Kierkegaardiana* 17, S. 83–97.
- Kloeden, Wolfdietrich von (1981): *Einfluß und Bedeutung im deutschsprachigen Denken*. In: Lars Bejerholm, Niels Thulstrup und Marie Mikulová Thulstrup (Hg.): *The Legacy and interpretation of Kierkegaard*. Copenhagen: Reitzel (Bibliotheca Kierkegardiana, 8), S. 54–101.
- Knodt, Karl Ernst (1897): *Die Gefahr ›Nietzsche‹ und ihre Nachwirkung in der*

- neuesten deutschen Lyrik. In: *Monatsblätter für deutsche Literatur* 1, S. 364–369; 395–402.
- Koch, Carl Henrik (1992): Kierkegaard og »Det interessante«. En studie i en aestetisk kategori. København: Reitzel.
- Kohlschmidt, Werner (1950/51): Rilke und Kierkegaard. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 63 (1), S. 189–197.
- Kopp-Oberstebrink, Herbert (1997): Unzeitgemäße Betrachtungen zu Nietzsche contra jüdische Nietzscheanismen. Ein Kapitel aus der intellektuellen Frühgeschichte Gershom Scholems. In: Werner Stegmaier und Daniel Krochmalnik (Hg.): *Jüdischer Nietzscheanismus: De Gruyter*, S. 90–105.
- Korff, Friedrich Wilhelm (1995): Der Philosoph und die Frau. Zur Geschichte einer Mesalliance. 2. Aufl. Tübingen: Klöpfer und Meyer (Promenade).
- Krech, Volkhart (2002): Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kroner, Richard (1979): Kierkegaards Hegelverständnis. In: Michael Theunissen und Wilfried Greve (Hg.): *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 241), S. 425–436.
- LaCocque, André; Ricoeur, Paul (2003): *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Lamping, Dieter (2010): Einflüsse und Kontexte. Kafkas Lektüren. In: Manfred Engel und Bernd Auerochs (Hg.), *Kafka Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: Metzler, S. 29–37.
- Lamping, Dieter (2006): Franz Kafka als Autor der Weltliteratur. Einführung. In: Manfred Engel (Hg.): *Franz Kafka und die Weltliteratur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 9–23.
- Lange, Wolfgang (1986): Über Kafkas Kierkegaard-Lektüre und einige damit zusammenhängende Gegenstände. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 60 (2), S. 286–308.
- Lisi, Leonardo (2013): Rainer Maria Rilke: Unsatisfied Love and the Poetry of Living. In: Jon Stewart: *Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism, and Art. Tome I: The Germanophone World*. Aldershot: Ashgate (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 12), S. 213–236.
- Loungina, Darya (2009): Russia: Kierkegaard's Reception through Tsarism, Communism, and Liberation. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard's International Reception. Tome II: Southern, Central and Eastern Europe*. 3 Bände. Aldershot: Ashgate (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 8), S. 247–284.
- Lowell Rubinstein, Richard (1966): *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Mackey, Louis (1971): *Kierkegaard: A Kind of Poet*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Magid, Shaul (1995): Hasidism and Existentialism? A Review Essay. In: *Modern Judaism* 15, S. 279–294.
- Makolkin, Anna (2002): Russian, Stalinist and Soviet Re-Readings of Kierkegaard: Lev Shestov and Piama Gaidenko. In: *Canadian Slavonic Papers/Revue Canadienne des Slavistes* 44 (1/2), S. 79–96.

- Malik, Habib C. (1997): *Receiving Søren Kierkegaard. The Early Impact and Transmission of his Thought*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Martin, Bernard (Hg.) (1970): *Great 20th Century Jewish Philosophers*. New York: The Macmillan Company.
- McKinnon, Alastair (1967): *Barth's Relation to Kierkegaard: Some Further Light*. In: *Canadian Journal of Theology* 13, S. 31–41.
- McLachlan, James M. (2011): *Beyond the Self, Beyond Ontology: Levinas' Reading of Shestov's Reading of Kierkegaard*. In: *Comparative and Continental Philosophy* 2, S. 179–196.
- Mendes-Flohr, Paul (1979): *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu Ich und Du*. Königstein/Ts.: Jüdischer Verlag.
- Mendes-Flohr, Paul (1988): *Introduction: Franz Rosenzweig and the German Philosophical Tradition*. In: Paul R. Mendes-Flohr (Hg.): *The Philosophy of Franz Rosenzweig*. Hanover: Brandeis University Press; University Press of New England (The Tauber Institute for the Study of European Jewry series, 8), S. 1–19.
- Mendes-Flohr, Paul (1991): *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*: Wayne State University Press.
- Mendes-Flohr, Paul (2001): *Zarathustra as a Prophet of Jewish Renewal. Nietzsche and the Young Martin Buber*. In: *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (1), S. 103–111.
- Mendes-Flohr, Paul (2006): *Martin Buber as a Habsburg Intellectual*. In: Raphael Gross (Hg.): *Jüdische Geschichte als allgemeine Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S. 13–29.
- Merrill, Reed (1979): *»Infinite Absolute Negativity«*. Irony in Socrates, Kierkegaard and Kafka. In: *Comparative Literature Studies* 16 (3), S. 222–236.
- Meurer, Reinhard (1999): *Franz Kafka, Erzählungen. Interpretation*. München: Oldenbourg (Oldenbourg Interpretationen, 18).
- Meybohm, Ivonne (2009): *Erziehung zum Zionismus. Der Jüdische Wanderbund Blau-Weiss als Versuch einer praktischen Umsetzung des Programms der Jüdischen Renaissance*. Frankfurt a.M.: Lang.
- Meyer, Michael A. [et al.] (1996–1997): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*. 4 Bände. München: C.H.Beck (Beck'sche Reihe, 1401).
- Michel, Wilhelm (1926–1927): *Gestalten der Angst*. In: *Die Kreatur* 1 (1), S. 17–30.
- Miethe, Helge (2006): *Sören Kierkegaards Wirkung auf Franz Kafka. Motivische und sprachliche Parallelen*. Marburg: Tectum.
- Morgan, Ben (2014): *Kierkegaard in the German-speaking World during the Early 20th Century*. In: Manfred Engel und Ritchie Robertson (Hg.): *Kafka und die Religion in der Moderne. Kafka – Religion and Modernity*. Würzburg: Königshausen & Neumann (Oxford Kafka Studies, 3), S. 71–92.
- Morgan, Michael L. (2013): *Fackenheim's Jewish Philosophy. An Introduction*: University of Toronto Press.
- Mosse, George Lachmann (1985): *German Jews beyond Judaism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Moyn, Samuel (2004): *Transcendence, Morality, and History. Emmanuel Levinas*

- and the Discovery of Søren Kierkegaard in France. In: *Yale French Studies* 104, S. 22–54.
- Moyñ, Samuel (2005): *Origins of the Other. Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Muenzer, Clark S. (1990): A Kafkaan Reflection on Kierkegaard: *Auf der Galerie und Kritik der Gegenwart*. In: Klaus W. Jonas, Helmut Koopmann und Clark S. Muenzer (Hg.): *Wegbereiter der Moderne. Studien zu Schnitzler, Hauptmann, Th. Mann, Hesse, Kaiser, Traven, Kafka, Broch, von Unruh und Brecht*. Festschrift für Klaus Jonas. Tübingen: Niemeyer, S. 144–162.
- Mulder, Jack (2012): Abraham Joshua Heschel: Heschel's Use of Kierkegaard as Cohort in Depth Theology. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard's Influence on Theology. Tome III: Catholic and Jewish Theology*. Aldershot: Ashgate (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 10), S. 155–170.
- Müller-Funk, Wolfgang; Plener, Peter; Ruthner, Clemens (Hg.) (2002): *Kakanien revisited. Das Eigene und das Fremde (in) der österreichisch-ungarischen Monarchie*. Tübingen: A. Francke (Kultur, Herrschaft, Differenz, 1).
- Mustard, Helen (1951): Sören Kierkegaard in German Literary Periodicals, 1860–1930. In: *The Germanic Review* XXVI (2), S. 83–101.
- Nagel, Bert (1983): *Kafka und die Weltliteratur. Zusammenhänge und Wechselwirkungen*. München: Winkler.
- Navarrete, Roberto (2015): Franz Rosenzweig y la Crisis del Historicismo Alemán. In: *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 71 (265), S. 117–135.
- Navarrete Alonso, Roberto (2016): »Der Jude, der in deutschem Geist macht.« Das Hegelbuch Franz Rosenzweigs und seine Wirkung. In: *Naharaim* 10 (2), S. 273–302.
- Niewöhner, Friedrich (1997): Jüdischer Nietzscheanismus seit 1888. Ursprünge und Begriff. In: Werner Stegmaier und Daniel Krochmalnik (Hg.): *Jüdischer Nietzscheanismus: De Gruyter*, S. 17–31.
- North, Paul (2012): *The Problem of Distraction*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Noveck, Simon (1994): Milton Steinberg. In: Carole S. Kessner (Hg.): *The »Other« New York Jewish intellectuals*. New York [et al.]: New York University Press (Reappraisals in Jewish Social and Intellectual History), S. 313–352.
- Nowotny, Joanna (2014): »[T]he Jewish philosopher *par excellence!*« Lev Shestov, Martin Buber and the Jewish Reception of Søren Kierkegaard. In: *Lev Shestov Journal* 13/14, S. 15–34.
- Nowotny, Joanna (2016): *Kierkegaard und das »jüdische Denken«*. Die Rezeption Sören Kierkegaards in der jüdischen Moderne im Kontext des Orientalismus. In: *Kierkegaard Yearbook* 2016, De Gruyter, S. 235–256.
- Nowotny, Joanna (2016): »Machen Sie sich nur breit ohne Angst.« Franz Kafka, Oskar Baum, Jean-Paul Sartre und Kierkegaards Angst. In: Florian Lehmann (Hg.): *Ordnungen des Unheimlichen. Kultur – Literatur – Medien*. Würzburg: Königshausen & Neumann (Konnex. Studien im Schnittbereich von Literatur, Kultur und Natur, 15), S. 149–167.
- Nowotny, Joanna (2017): Ein »Prozess« der Selbstwerdung. Kafkas verdeckt-

- literarische Kierkegaard-Rezeption. In: *German Quarterly* 90.1 (Winter 2017), S. 1–18.
- Oelschläger, Ulrich (2008): Einführung. In: Hermann Cohen: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie. Unter Mitarbeit von Ulrich Oelschläger. Wiesbaden: marixverlag, S. 7–26.
- Oppenheim, Michael (1988): Kierkegaard and Soloveitchik. In: *Judaism* 31 (1), S. 29–40.
- Ordbog over det danske Sprog: efter-abe. Online verfügbar unter <http://ordnet.dk/ods/ordbog?aselect=eferabe&query=eferabelse>, zuletzt geprüft am 20. 5. 2017.
- Pape, Matthias (2004): »Depression über Österreich«. Franz Werfels Novelle *Eine blaßblaue Frauenschrift* (1940) im kulturellen Gedächtnis Österreichs. In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch im Auftrage der Görres-Gesellschaft (LJGG)* 45, S. 141–178.
- Paradiso-Michau, Michael R. (2005): The Ethical and Religious Revelation of the Akedah. In: *Minerva – An Internet Journal of Philosophy* 9, S. 34–152.
- Paradiso-Michau, Michael R. (2007): Ethical Alterity and Asymmetrical Reciprocity: A Levinasian Reading of *Works of Love*. In: *Cont Philos Rev* 40 (3), S. 331–347.
- Paradiso-Michau, Michael R. (2013): Levinas and Kierkegaard. Judaism, Christianity, and an Ethics of Witnessing. Online verfügbar unter <https://www.sorenkierkegaard.nl/artikelen/Engels/039.%20Kierkegaard%20and%20Levinas.pdf>, zuletzt geprüft am 20. 5. 2017.
- Parcero Oubiña, Óscar (2009): Miguel de Cervantes. The Valuable Contribution of a Minor Influence. In: Jon Stewart (Hg.): Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions. Tome III: Literature, Drama and Music. Aldershot: Ashgate (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 5), S. 13–30.
- Pattison, George (2011): Lev Shestov. Kierkegaard in the Ox of Phalaris. In: Jon Stewart (Hg.): Kierkegaard and Existentialism. Farnham: Ashgate (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 9), S. 355–374.
- Pattison, George (2014): *Vox Clamantis in Deserto*. Shestov's Jewish Reading of Kierkegaard. In: *Lev Shestov Journal* 13–14, S. 35–48.
- Pazi, Margarita (1970): Max Brod. Werk und Persönlichkeit. Bonn: Bouvier.
- Pellegrini, Giovanni (2001): La legittimazione di sé. Kafka interprete di Kierkegaard. Torino: Trauben.
- Perkins, Robert Lee (1983): Buber und Kierkegaard. Eine philosophische Begegnung. In: Jochanan Bloch und Haim Gordon (Hg.): Martin Buber. Bilanz seines Denkens. Freiburg (Breisgau): Herder, S. 289–314.
- Perkins, Robert Lee (2010): Woman-Bashing in Kierkegaard's *In Vino Veritas*. A Reinscription of Plato's *Symposium*. In: Céline Léon und Sylvia Walsh (Hg.): *Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard*. PA: Penn State Press, S. 83–102.
- Petersen, Birte (1996): Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort. Berlin: Institut Kirche und Judentum.
- Peterson, Erik (1995): Marginalien zur Theologie und andere Schriften. Würzburg: Echter (Ausgewählte Schriften, 2).
- Pfanner, Helmut (2003): Zweimalige Vergangenheitsbewältigung: Franz Werfels

- Novelle *Eine blassblaue Frauenschrift* und ihre Verfilmung durch Axel Corti. In: *Literatur für Leser (Lfl)* 26 (1), S. 28–36.
- Piety, M.G.: Damning with Faint Praise: Bizarre Defense of Kierkegaard in Danish Newspaper. Online verfügbar unter <https://pietyonkierkegaard.com/2011/12/16/damning-with-faint-praise-bizarre-defense-of-kierkegaard-in-danish-newspaper/>, zuletzt geprüft am 24.4.2017.
- Piety, M.G.: Interview with Peter Tudvad. Online verfügbar unter <https://pietyonkierkegaard.com/category/kierkegaard-and-the-jews/page/2/>, zuletzt geprüft am 24.4.2017.
- Piety, M.G.: Tudvad Interview (Part 2). Online verfügbar unter <https://pietyonkierkegaard.com/2011/01/25/tudvad-interview-part-2/>, zuletzt geprüft am 24.4.2017.
- Piety, M.G.: Tudvad Interview (Conclusion). Online verfügbar unter <https://pietyonkierkegaard.com/2011/01/28/tudvad-interview-conclusion/>, zuletzt geprüft am 24.4.2017.
- Piety, M.G.: Is Christianity Anti-Semitic? Danish Theologian Defends Tudvad's Book. Online verfügbar unter <https://pietyonkierkegaard.com/2011/02/09/is-christianity-anti-semitic-danish-theologian-defends-tudvads-book/>, zuletzt geprüft am 24.4.2017.
- Piety, M.G.: Kierkegaard and Antisemitism. Online verfügbar unter <https://pietyonkierkegaard.com/2010/12/20/kierkegaard-and-antisemitism/>, zuletzt geprüft am 24.4.2017.
- Piety, M.G.: Part I of the Preface to Tudvad's book *Stadier paa antisemitismens vej*. Online verfügbar unter <https://pietyonkierkegaard.com/2011/12/26/part-i-of-the-preface-to-tudvads-book-stadier-paa-antisemitismens-vej/>, zuletzt geprüft am 24.4.2017.
- Piety, M.G.: The Responsibility of Intellectuals, or The Reception, in Denmark, of Tudvad's Book on Kierkegaard and the Jews. Online verfügbar unter <https://pietyonkierkegaard.com/2011/01/07/the-responsibility-of-intellectuals-or-the-reception-in-denmark-of-tudvads-book-on-kierkegaard-and-the-jews/>, zuletzt geprüft am 24.4.2017.
- Pöggeler, Otto (1988a): Between Enlightenment and Romanticism: Rosenzweig and Hegel. In: Paul R. Mendes-Flohr (Hg.): *The Philosophy of Franz Rosenzweig*. Hanover: Brandeis University Press; University Press of New England (The Tauber Institute for the Study of European Jewry series, 8), S. 107–123.
- Pöggeler, Otto (1988b): Rosenzweig und Hegel. In: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.): *Der Philosoph Franz Rosenzweig, 1886-1929*. Internationaler Kongress, Kassel 1986. Freiburg im Breisgau: K. Alber, S. 839–854.
- Pollock, Benjamin (2012): On the Road to Marcionism. Franz Rosenzweig's Early Theology. In: *The Jewish Quarterly Review* 102 (2), S. 224–255.
- Pollock, Benjamin (2014): *Franz Rosenzweig's Conversions*. World Denial and World Redemption. Bloomington: Indiana University Press.
- Possen, David D. (2012): J.B.Soloveitchik: Between Neo-Kantianism and Kierkegaardian Existentialism. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaards Influence on Theology*. Tome III: Catholic and Jewish Theology. Aldershot: Ashgate (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 10), S. 189–210.
- Reuß, Roland: Zur kritischen Edition von *Der Process* im Rahmen der Historisch-

- Kritischen Franz-Kafka-Ausgabe. Beiheft zu Franz Kafka, der Process, Basel und Frankfurt a.M.: Stroemfeld/Roter Stern, 1997 (Historisch-Kritische Ausgabe sämtlicher Handschriften, Drucke und Typoskripte; Faksimile-Edition). In: *Franz Kafka-Hefte* 1, S. 3–25.
- Ries, Wiebrecht (1977): Transzendenz als Terror. Eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka. Heidelberg: L. Schneider.
- Rinke, Günter (2013): Georg Brandes und die Wiener Moderne. In: Matthias Bauer und Ivy York Möller-Christensen (Hg.): *Georg Brandes und der Modernitätsdiskurs. Moderne und Antimoderne in Europa*. 1. Aufl. Hamburg: Igel-Verl. Literatur & Wissenschaft (Schriften der Georg Brandes-Gesellschaft, 2), S. 120–139.
- Rohde, Bertram (2002): Und blätterte ein wenig in der Bibel. Studien zu Franz Kafkas Bibellektüre und ihre Auswirkungen auf sein Werk. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Rollmann-Romanowski, Hanna (2014): Existenz und Transzendenz bei Kierkegaard und Kafka. Berlin: epubli.
- Rose, Gillian (2002): Reply from »The Single One«: Soren Kierkegaard to Martin Buber. In: Paul R. Mendes-Flohr (Hg.): *Martin Buber. A Contemporary Perspective*. Syracuse, NY, Jerusalem: Syracuse University Press; Israel Academy of Sciences and Humanities, S. 148–165.
- Rubin, A. (2015): Max Brod and Hans-Joachim Schoeps. Literary Collaborators, Ideological Rivals. In: *The Leo Baeck Institute Yearbook*, S. 1–20. DOI: 10.1093/leobaeck/ybv007.
- Ryan, Bartholomew (2013): James Joyce: Negation, Kirkegaard, Wake, and Repetition. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism, and Art. Tome IV: The Anglophone World*. Farnham: Ashgate (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 12), S. 109–132.
- Sabel, Johannes (2010): Die Geburt der Literatur aus der Aggada. Formationen eines deutsch-jüdischen Literaturparadigmas. Tübingen: Mohr Siebeck (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, 74).
- Šajda, Peter (2011): Martin Buber: »No-one Can so Refute Kierkegaard as Kierkegaard Himself«. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard and Existentialism*. Farnham: Ashgate (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 9), S. 33–62.
- Schaeder, Grete (1972–1975): Martin Buber. Ein biographischer Abriß. In: Martin Buber: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, 1: 1897–1918. Unter Mitarbeit von Grete Schaeder. Heidelberg: L. Schneider, S. 19–141.
- Schmid, Hermann (2001): Franz Kafka tanzt nicht, »wenn der Endlichkeit Ängste aufzuspielen beginnen«. In: Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge (Hg.): *Kierkegaard Studies Yearbook*. Unter Mitarbeit von Peter Šajda. Berlin und Boston: De Gruyter, S. 268–294.
- Schmidt, Jochen (2012): Konstruktive Negativität. Notizen zur theologischen Annäherung an Kafka. In: Gernot Wimmer (Hg.): *Franz Kafka zwischen Judentum und Christentum*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 151–161.
- Schreiber, Gerhard (2014): Apriorische Gewissheit. Das Glaubensverständnis des jungen Kierkegaard und seine philosophisch-theologischen Voraussetzungen. Berlin und Boston: De Gruyter (Kierkegaard Studies. Monograph Series, 30).

- Schulz, Heiko (1999): Die theologische Rezeption Kierkegaards in Deutschland und Dänemark. Notizen zu einer historischen Typologie. In: Niels Jørgen Cappelørn und Hermann Deuser (Hg.): *Kierkegaard Studies. Yearbook 1999*. Berlin, New York: De Gruyter, S. 220–244.
- Schulz, Heiko (2004): Rezeptionsgeschichtliche Brocken oder die Brocken in der deutschen Rezeption. In: *Kierkegaard Studies Yearbook 2004*, S. 375–451.
- Schulz, Heiko (2009): A Modest Head Start. The German Reception of Kierkegaard. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard's International Reception. Tome I: Northern and Western Europe*. 3 Bände. Aldershot: Ashgate (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 8), S. 307–420.
- Schulz, Heiko (2011): Aneignung und Reflexion. I. Studien zur Rezeption Søren Kierkegaards. Berlin und Boston: De Gruyter (Kierkegaard Studies. Monograph Series, 24).
- Schwab, Philipp (2012): Der Rückstoß der Methode. Kierkegaard und die Indirekte Mitteilung. Berlin: De Gruyter (Kierkegaard Studies. Monograph Series, 25).
- Schwarz, Justus (1927–1928): Die Wirklichkeit des Menschen in Rilkes letzten Dichtungen. In: *Die Kreatur 2* (2), S. 200–221.
- Sheil, Patrick (2009): Kierkegaard and Levinas. The Subjunctive Mood. Farnham: Ashgate.
- Sheppard, Richard (1991): Kafka, Kierkegaard and the K.'s. Theology, Psychology and Fiction. In: *Literature and Theology 5* (3), S. 277–296.
- Simmel, Georg (1987): Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag. In: Georg Simmel: *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 148–173.
- Simmons, J. Aaron (2011): *God and the Other. Ethics and Politics after the Theological Turn*. Bloomington: Indiana University Press.
- Simmons, J. Aaron; Wood, David (2008): *Kierkegaard and Levinas. Ethics, Politics, and Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Spiegel, Shalom (1979): *The Last Trial. On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice, The Akedah*. New York: Behrman House.
- Šrámková, Barbora (2016): Die zeitgenössische Rezeption Max Brods. In: Steffen Höhne, Anna-Dorothea Ludewig und Julius H. Schoeps (Hg.): *Max Brod (1884–1968). Die Erfindung des Prager Kreises*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag (Intellektuelles Prag im 19. und 20. Jahrhundert, 9), S. 265–284.
- Stach, Reiner (1987): *Kafkas erotischer Mythos. Eine ästhetische Konstruktion des Weiblichen*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Stach, Reiner (2002): *Kafka. Die Jahre der Entscheidungen*. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Steer, Martina (2005): *Bertha Badt-Strauss (1885–1970). Eine jüdische Publizistin*. Frankfurt a. M. und New York: Campus (Campus Judaica, 22).
- Steffensen, Steffen (1983): Die Einwirkung Kierkegaards auf die deutschsprachige Literatur des 20. Jahrhunderts. In: Heinrich Anz, Poul Lübcke und Friedrich Schmöe (Hg.): *Die Rezeption Søren Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie. Vorträge des Kolloquiums am 22. und 23. März 1982*. Kopenhagen: W. Fink (Text & Kontext. Sonderreihe, Bd. 15), S. 211–224.

- Stegmaier, Werner; Krochmalnik, Daniel (1997): Einleitung. In: Werner Stegmaier und Daniel Krochmalnik (Hg.): Jüdischer Nietzscheanismus: De Gruyter, S. XIII–XXXI.
- Stegmüller, Wolfgang (1976): Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung. 6. Aufl. Stuttgart: Kröner (1).
- Stern, David S. (2003): The Bind of Responsibility. Kierkegaard, Derrida, and the Akedah of Isaac. In: *Philosophy Today* 47 (1), S. 34–43.
- Stewart, Jon (2013): Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism, and Art. Tome I: The Germanophone World. Aldershot: Ashgate (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 12).
- Strodtmann, Adolf (1873): Das geistige Leben in Dänemark. Streifzüge auf den Gebieten der Kunst, Literatur, Politik und Journalistik. Berlin: Gebrüder Paetel Verlag.
- Tasch, Roland (2011): Samson Raphael Hirsch: Jüdische Erfahrungswelten im historischen Kontext. Berlin: De Gruyter.
- Taylor, Mark C. (1977): Journeys to Moriah: Hegel vs. Kierkegaard. In: *The Harvard Theological Review* 70 (3/4), S. 305–326.
- Taylor, Mark Lloyd (2010): Almost Earnestness. Autobiographical Reading, Feminist Re-Reading, and Kierkegaard's *Concluding Unscientific Postscript*. In: Céline Léon und Sylvia Walsh (Hg.): Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard. PA: Penn State Press, S. 175–202.
- Theunissen, Michael (1979): Das Menschenbild in der *Krankheit zum Tode*. In: Michael Theunissen und Wilfried Greve (Hg.): Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 241), S. 469–510.
- Thonhauser, Gerhard (2016): Ein rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard. Berlin [et al.]: De Gruyter (Kierkegaard Studies. Monograph Series, 33).
- Timmann Mjaaland, Marius (2012): Jacques Derrida. Faithful Heretics. In: Jon Stewart (Hg.): Kierkegaard's Influence on Philosophy. Tome II: Francophone Philosophy. Aldershot: Ashgate (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 11), S. 111–138.
- Tudvad, Peter (2010): Stadier På Antisemitismens Vej. Søren Kierkegaard Og Jøderne. Kopenhagen: Rosinante.
- Urban, Martina (2002): Hermeneutics of Renewal. A Study of the Hasidic Anthologies of Martin Buber. Diss. Univ. Jerusalem. Jerusalem.
- Vaisfeld, Alina (2011): Ernst Bloch: The Thinker of Utopia's Reading of Kierkegaard. In: Jon Stewart (Hg.): Kierkegaard's Influence on Philosophy. Tome I: German and Scandinavian Philosophy. Aldershot: Ashgate (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 11), S. 67–84.
- Vassogne, Gaëlle (2009): Max Brod in Prag. Identität und Vermittlung. Tübingen: Max Niemeyer Verlag (Conditio Judaica, 75).
- Vogelweith, Guy (1973): Kafka et Kierkegaard. In: *Obliques* 3, S. 45–49.
- Vogl, Joseph (1994): Vierte Person. Kafkas Erzählstimme. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 68 (4), S. 745–756.
- Voigts, Manfred (2006): Kafka und die jüdisch-zionistische Frau. Diskussionen

- um Erotik und Sexualität im Prager Zionismus. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Wagenbach, Klaus (1958): Franz Kafka. Eine Biographie seiner Jugend. 1883–1912. Bern: Francke.
- Watkin, Julia (2010): The Logic of Søren Kierkegaard's Misogyny. In: Céline Léon und Sylvia Walsh (Hg.): *Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard*. PA: Penn State Press, S. 69–82.
- Weber, Markus (1997): *Expressionismus und Neue Sachlichkeit*. Paul Kornfelds literarisches Werk. Frankfurt a.M. und New York: P. Lang.
- Weiss, Daniel H. (2012): *Paradox and the Prophets: Hermann Cohen and the Indirect Communication of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Weissberg, Liliane (2001): Wiederholungen. In: Günter Oesterle (Hg.): *Erinnern und Vergessen in der europäischen Romantik*. Würzburg: Königshausen & Neumann (Stiftung für Romantikforschung, 20), S. 177–191.
- Welz, Claudia (2008): *Despite Oneself. Subjectivity and its Secret in Kierkegaard and Levinas*. London: Turnshare.
- Welz, Claudia (2010): Selbstwerdung im Angesicht des Anderen. Vertrauen und Selbstverwandlung bei Kierkegaard und Rosenzweig. In: Martin Brassler und Hans Martin Dober (Hg.): *Wir und die Anderen/We and the Others*. Beiträge zum Kongress der Internationalen Rosenzweig-Gesellschaft in Paris vom 17.–20. Mai 2009. Freiburg (Breisgau): Karl Alber (Rosenzweig Jahrbuch, 5), S. 68–83.
- Welz, Claudia (2011): Franz Rosenzweig: A Kindred Spirit in Alignment with Kierkegaard. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard and Existentialism*. Farnham: Ashgate (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 9), S. 299–322.
- Wennerscheid, Sophie (2006): Der Apfel der Erkenntnis: Zum (Macht-)Verhältnis der Geschlechter in frühen Texten Kierkegaards. In: Niels Jørgen Cappelørn [et al.] (Hg.): *Schleiermacher und Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit*. Akten des Schleiermacher-Kierkegaard-Kongresses in Kopenhagen, Oktober 2003. Berlin, New York: De Gruyter, S. 399–414.
- Westfall, Joseph (2011): Walter Benjamin: Appropriating the Kierkegaardian Aesthetic. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard's Influence on Philosophy*. Tome I: German and Scandinavian Philosophy. Aldershot: Ashgate (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 11), S. 49–66.
- Westphal, Merold (2008): *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wiebe, Christian (2012): Der witzige, tiefe, leidenschaftliche Kierkegaard. Zur Kierkegaard-Rezeption in der deutschsprachigen Literatur bis 1920. Heidelberg: Universitätsverlag Winter (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte, 311).
- Wilke, Matthias (2005): *Die Kierkegaard-Rezeption Emanuel Hirschs*. Eine Studie über die Voraussetzungen der Kommunikation christlicher Wahrheit. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wilke, Matthias (2012): Emanuel Hirsch: A German Dialogue with »Saint Søren«. In: Jon Stewart (Hg.): *Kierkegaard's Influence on Theology*. Tome I: German Protestant Theology. Aldershot: Ashgate (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 10), S. 155–184.

- Willeke, Michaela (2007): Breathing Biblical Air. An Introduction to Lev Shestov and Martin Buber. In: *Lev Shestov Journal* 7, S. 44–55.
- Wolfe, Judith (2014): A Christian Crisis of Modernity. Intellectual Confrontations with and within Christianity at the Time of Kafka. In: Manfred Engel und Ritchie Robertson (Hg.): *Kafka und die Religion in der Moderne. Kafka – Religion and Modernity*. Würzburg: Königshausen & Neumann (Oxford Kafka Studies, 3), S. 31–40.
- Yoshida, Keisuke: Der Schatten der Kierkegaard-Renaissance. Eine rezeptionsgeschichtliche Studie über die dezisionistisch-irrationalistischen Kierkegaard-Interpretationen zwischen den Weltkriegen in Deutschland. In: *Kierkegaard Studies: Yearbook 2015* (Bd. 20), S. 279–300.
- Zank, Michael (2016): Jüdische Religionsphilosophie als Apologie des Mosaismus. Tübingen: Mohr Siebeck (Religion in Philosophy and Theology, 88).
- Zeigler, Leslie (1960): Personal Existence. A Study of Buber and Kierkegaard. In: *Journal of Religion* 40, S. 80–94.
- Zuidema, Willem (1987): Isaak wird wieder geopfert. Die »Bindung Isaaks« als Symbol des Leidens Israels. Versuche einer Deutung. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.

# Dank

Ganz herzlich danken möchte ich zuerst Andreas Kilcher. Als ich vor einigen Jahren mit einer Idee zu einem Forschungsprojekt bei ihm anklopfte, war er sofort sehr offen und interessiert und hat mich ermutigt, meinen Weg zu gehen. Dass ich das Projekt dank ihm an der ETH Zürich durchführen konnte, war eine wunderbare Chance, von der ich sehr profitieren konnte. Über die Zeit meines Doktorsats hinweg hat Andreas mich durchwegs unterstützt und mir immer wieder neue Perspektiven auf meine Fragestellung erschlossen. Für zahlreiche Projektbesprechungen, Rigi Retreats, sein konstruktives Feedback überhaupt und sein Vertrauen in meine Arbeit als Forscherin bin ich ihm zu herzlichem Dank verpflichtet.

Ein großer Dank gilt Yahya Elsaygh, an dessen Lehrstuhl in Bern die Idee für dieses Projekt überhaupt erst entstand. Schon während meines Studiums und vor allem im Zug meiner Masterarbeit unterstützte er meine Forschungsvorhaben und ermutigte mich, für das Doktorat den Schritt nach Zürich zu wagen. Ohne die Anregungen und Diskussionen aus dem Berner Forschungsumfeld wäre diese Studie nicht entstanden. Für zahlreiche Gespräche und konstruktive Rückmeldungen in Kolloquien und Besprechungen möchte ich ihm ganz herzlich danken.

Ein weiterer herzlicher Dank gilt Christian Wiese, der meinem Projekt von allem Anfang an Interesse entgegengebracht hat. Schon zu Beginn meiner Dissertationszeit lud er mich nach Frankfurt an eine Konferenz ein, die für mein Projekt prägend war. Über die Jahre durfte ich immer wieder inspirierende und nette Gespräche mit ihm führen, die zum Gelingen dieser Studie beigetragen haben. Dass er sich zudem bereit erklärt hat, meine Arbeit zu begutachten, ist nicht selbstverständlich. Dafür und für den anregenden Austausch überhaupt möchte ich ihm aufrichtig danken.

Paul Mendes-Flohr hat mir ein Forschungssemester an der University of Chicago ermöglicht und mich dort herzlich empfangen. Seine warme Art, sein Interesse an meiner Arbeit und seine Anregungen waren von größtem Wert. Ihm gilt deswegen von Herzen ein weiterer Dank.

Für genaue Lektüren und konstruktives Feedback zu Teilen dieser Studie danke ich außerdem ganz herzlich Hanspeter Affolter, Ueli Boss, Julian Reidy und Martina Schönbächler. Daneben haben

zahlreiche wertvolle Gespräche zum Gelingen des Forschungsprojekts beigetragen, mit Alexander Alon, Fiona Gunst, Bettina Jossen, Christoph Kammer, Fermin Suter, Ariane Totzke, Elias Zimmermann und vielen anderen Freunden und Bekannten, denen ich für Geduld und Interesse ebenso meinen herzlichen Dank aussprechen möchte. Ohne die Unterstützung durch Familie und Freundeskreis hätte ich dieses Projekt nicht mit Schwung und Freude durchführen können.

Dem Wallstein Verlag danke ich ganz herzlich für das Interesse an meinem Buch, besonders Thedel von Wallmoden, der das Manuskript geprüft und angenommen hat. Florian Welling, dem zuständigen Lektor, danke ich herzlich für die sehr angenehme Zusammenarbeit.

Zuletzt gilt mein Dank natürlich dem Schweizerischen Nationalfonds, der mein Doktorat finanziert hat.

# Personenregister

- Adler, Paul 38, 217  
Adorno, Theodor W. 28, 339  
Alexandria, Philon von 78  
Aquino, Thomas von 241  
Arendt, Hannah 25f., 31
- Badt-Strauss, Bertha 35  
Baeck, Leo 12f., 29, 43, 225, 255, 390  
Barth, Karl 40–42, 109, 168, 251, 259, 261  
Bärthold, Albert 217  
Bataille, Georges 126  
Bauer, Felice 273, 292  
Baum, Oskar 27, 220, 274–276, 279, 281, 371  
Bäumler, Alfred 41  
Beer-Hofmann, Richard 24  
Benjamin, Walter 28, 42, 130  
Berdyajev, Nikolai 126, 130, 171  
Bergmann, Hugo (Samuel Hugo Bergman[n], S[c]hmuel Hugo Bergman[n]) 15, 27, 31, 36f., 65, 73, 85, 87, 116–125, 137, 157, 168f., 172, 235, 246, 305  
Bergson, Henri 127, 141  
Bespaloff, Rachel 46, 171  
Bloch, Ernst 28, 38  
Bloom, Harold 56, 107, 173, 221, 289  
Blumenberg, Hans 387  
Brandes, Georg 17–25, 27, 44, 59, 111, 126, 159f., 165, 174, 207, 210, 212, 365, 388, 392  
Broch, Hermann 27, 295  
Brod, Max 16–18, 26f., 31, 33, 36–39, 51, 56, 58f., 65, 72, 94, 119, 144, 148, 152, 157f., 207, 209–212, 214–272, 274–284, 287, 292f., 296, 298, 321, 335, 344, 348, 351–356, 389, 391–393  
Brunner, Constantin 99  
Brunner, Emil 37, 41  
Buber, Martin 14f., 17, 27, 29–31, 35–39, 42, 44f., 49f., 55, 61, 65, 72–74, 76f., 82f., 86–90, 92–94, 96, 98–104, 106–113, 115–123, 125, 128–130, 132–142, 144f., 147–158, 160–164, 167–174, 180–206, 211, 222, 245, 248, 259, 262, 270, 348f., 351–353, 355f., 387, 389–391, 393f.
- Budde, Karl 203  
Bulgakov, Sergei 157  
Bultmann, Rudolf Karl 40, 154
- Camus, Albert 31, 125  
Claudel, Paul 272, 348  
Cohen, Hermann 14, 42–44, 90, 133, 175f., 181
- Dauthendey, Max 218  
Derrida, Jacques 32, 61, 77, 94, 104, 127, 174, 210  
Diaghilev, Sergei 126  
Diederichs, Eugen 144  
Diem, Hermann 41  
Dilthey, Wilhelm 99  
Döblin, Alfred 27, 207, 351
- Ebner, Ferdinand 90, 101  
Ehrenberg, Rudolf 79, 81, 131  
Einstein, Albert 141
- Fackenheim, Emil L. 9, 61, 78, 96f.  
Feiweil, Berthold 98  
Feuerbach, Ludwig 90, 152  
Fondane, Benjamin 135, 138, 141f., 144  
Fox, Marvin 10–14, 36, 41, 56, 58, 105, 142, 168  
Freud, Sigmund 44, 141, 275
- Gellman, Jerome 60f.  
Gogarten, Friedrich 41  
Goldmann, Manuel 143  
Goldschmidt, Meir Aron (Pseudonym: Adolph Meyer) 58f., 221  
Gottsched, Hermann 52f., 59, 89, 231, 273, 282

- Grisebach, Eberhard 131  
 Gross, Otto 106, 220  
 Gumbiner, Joseph 11–14, 36, 56, 58,  
 70, 105, 142, 168
- Ha'am, Achad (Ascher Hirsch  
 Ginsberg) 19, 30  
 Haas, Willy 26f., 54, 209f., 214, 218,  
 272, 348, 369  
 Haecker, Theodor 92, 100, 108f., 115,  
 201, 326, 329, 356, 388  
 Halevi, Jacob 76f., 102, 104, 108, 142  
 Harnack, Adolf von 12  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 63,  
 69, 78, 79, 80, 107, 116f., 174–176,  
 178f., 184, 205  
 Heidegger, Martin 18, 43, 108f., 114,  
 128, 171, 245, 254, 263  
 Herzl, Theodor 19  
 Herzmanovsky-Orlando, Fritz von  
 145  
 Heschel, Abraham Joshua 14, 33  
 Hiller, Kurt 211, 352  
 Hirsch Scholem, Betty 158  
 Hirsch, Emanuel 85, 97, 105  
 Hirsch, Samson Raphael 120  
 Holl, Karl 92  
 Husserl, Edmund 126–128, 144
- Ibsen, Henrik 23, 99
- Jabès, Edmond 210  
 Jacobs, Louis 9, 73, 76f., 95, 124, 246  
 Jaspers, Karl 114, 171, 263  
 Joyce, James 208  
 Juncker, Axel 215, 217f.
- Kafka, Franz 16f., 26f., 32, 35–39,  
 42, 44, 46f., 49–51, 56, 59, 65, 119,  
 147–149, 152, 155f., 186, 207–214,  
 214, 217–222, 224, 231, 248,  
 254–257, 259–348, 357, 365, 371,  
 380, 391  
 Kassner, Rudolf 23, 100, 145f., 150, 365  
 Kaufmann, Walter 114f., 236  
 Klopstock, Robert 16, 262, 285–288,  
 323
- Kohn, Isaac Vita 61  
 Kornfeld, Paul 28  
 Kotzk, Menachem Mendel von 14  
 Kracauer, Siegfried 181  
 Kraus, Karl 27, 221  
 Kubin, Alfred 145
- LaCocque, André 13, 73  
 Lagerlöf, Selma 79  
 Landauer, Gustav 139, 147  
 Leibowitz, Yeshayahu 118  
 Levinas, Emmanuel 31–33, 39, 61, 78,  
 104–106, 114, 127, 138, 167, 171,  
 173, 181, 247  
 Levy-Valensi, Éliane Amado 32, 46f.,  
 63f., 67, 78, 165, 305  
 Lovtzki, Herman 128  
 Lukács, Georg 38, 100, 105, 109, 145f.  
 Lund, Henriette 218, 239  
 Luther, Martin 91, 163
- Magid, Shaul 61  
 Mahler, Alma 350  
 Maimonides 354  
 Mann, Thomas 207f., 211, 229  
 Marcel, Gabriel 171  
 Maritain, Jacques 141  
 Merezchkovsky, Dmitri 126  
 Michel, Wilhelm 131  
 Mozart, Wolfgang Amadeus 216  
 Mynster, Jacob Peter 22
- Nachman Bialik, Chaim 86, 164  
 Nietzsche, Friedrich 18f., 21f., 44–49,  
 53, 108, 114, 117, 126, 128, 133, 149,  
 158, 161, 163, 173, 175, 178, 199,  
 207, 388–390, 392  
 Nordau, Max 146  
 Novalis 21
- Olsen, Regine 20, 108f., 112f., 137,  
 217f., 235, 239, 273f., 334
- Pascal, Blaise 210, 348, 352, 358  
 Platon 194, 242, 254  
 Polak, Ernst 27  
 Pollak, Milena 275

- Rang, Florens Christian 130  
 Rathenau, Walther 147  
 Reich, Emil 99  
 Ricoeur, Paul 13, 73  
 Rilke, Rainer Maria 54, 114, 131, 207, 218, 281, 293  
 Ritschl, Albrecht 41  
 Rosenstock, Eugen (Eugen Rosenstock-Huessy) 65, 78–83, 89–98, 125, 130f., 168, 177, 203, 205, 390  
 Rosenstock-Huessy, Margrit 80, 89f., 93, 95, 203  
 Rosenzweig, Franz 14, 27, 36, 39, 41, 43f., 50, 65, 72, 78–84, 87–98, 98, 101, 109, 125, 130f., 131, 133, 135, 137f., 168, 170, 173–179, 181, 190, 194–206, 225f., 262, 390  
 Sartre, Jean-Paul 31, 125, 172, 207, 284, 371  
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 178  
 Schiller, Friedrich 40, 60f.  
 Schlegel, Friedrich 21  
 Schlegel, Fritz 274  
 Schleiermacher, Friedrich 152, 340, 341  
 Schnitzler, Arthur 27, 44, 284, 295  
 Schoeps, Hans-Joachim 41, 42, 56, 79, 212, 254–271, 298, 344  
 Scholem, Arthur 158,  
 Scholem, Gershom 16–18, 20, 27, 31, 36, 39, 42, 44, 48, 58, 65, 89, 113, 118, 123, 125, 133, 138, 144, 157–167, 169, 172, 175, 188, 226, 256, 258f., 262, 289, 390, 393f.  
 Schopenhauer, Arthur 126, 215f.  
 Schrenpf, Christoph 18, 27, 52f., 89, 108, 198, 220, 232, 296  
 Schweitzer, Albert 387  
 Shakespeare, William 114f., 126, 236  
 Shestov, Lev (Lev Schestow, Leon Chestov, Léon Chestov, Yehuda Leyb Schwarzmann) 31–33 36, 39, 65, 78, 99, 105, 125–142, 144f., 148f., 157, 161, 166, 168, 172,  
 Simmel, Georg 151–153  
 Simon, Ernst 61, 77, 82, 123f., 246, 392  
 Sokrates 137, 231, 282  
 Soloveitchik, Joseph B. 15, 33, 77  
 Sontag, Susan 392  
 Stein, Jettka 160  
 Steinberg, Milton 9f., 12–14, 35f., 41, 56–58, 73, 105, 142, 148, 168  
 Stern, David S. 61  
 Stirner, Max 103, 121  
 Strindberg, August 352  
 Struck, Hermann 35  
 Susman, Margarete 146, 265  
 Thieberger, Friedrich 149, 225  
 Tieck, Ludwig 21  
 Tolstoj, Lew Nikolajewitsch 126  
 Troeltsch, Ernst 151  
 Tucholsky, Kurt 28  
 Wahl, Jean 32, 39, 46f. 107, 115, 127, 170–172, 174, 393f.  
 Wassermann, Jakob 38  
 Weber, Max 151  
 Weil, Simone 392  
 Weiß, Ernst 16, 27, 38, 357  
 Weizsäcker, Viktor von 130  
 Weltsch, Felix 119, 152  
 Weltsch, Robert 119, 123  
 Werfel, Franz 26f., 36–39, 51, 55, 207, 210–212, 293, 348–386, 391  
 Wittig, Joseph 130  
 Wohryzek, Julie 273  
 Wundt, Wilhelm 99  
 Wyschogrod, Michael 143  
 Zeitlin, Hillel 139f.  
 Zweig, Arnold 35  
 Zweig, Stefan 38, 44, 211