



## Zwischen Euphorie und Angst. Jüdische Kierkegaard-Lektüren im 20. Jahrhundert

01.09.2019 | Joanna Nowotny

**Schon immer waren christliche Denker Inspiration und Provokation für jüdische Theologen und Intellektuelle und vice versa. Brückenschläge des jüdischen zum christlichen Denken wurden teilweise argwöhnisch beäugt. Doch nicht nur Christen bezugten – oftmals aus Vorurteilen – Distanz gegenüber jüdischen Denkern. Auch Rezeptionsmoden christlicher Denker wurden von Teilen des Judentums immer als problematisch wahrgenommen.**

Die Rezeption, die der christliche Theologe und Dichter Søren Kierkegaard im engeren und weiteren Zusammenhang des Judentums erfahren hat (und immer noch erfährt), ist ein treffendes Beispiel dieser Ambivalenz aus Anziehung und Abstoßung.

Zu seinen Lebzeiten (1813 - 1855) und in den Jahrzehnten darauf war Kierkegaards Werk über Skandinavien hinaus nur wenig bekannt. Nach 1900 aber kam es im deutschsprachigen Europa zu einer Kierkegaard-Renaissance. Der Däne wurde von Schriftstellern wie Rainer Maria Rilke, von Philosophen wie Ernst Bloch und von Theologen wie Karl Barth zur Stimme einer ganzen Generation erhoben. 1932 schrieb Hannah Arendt in der Frankfurter Zeitung: »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, 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«.

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. Die französische Rezeption, die ihren Höhepunkt in der Hochphase des Existenzialismus erreichte, bildet den zweiten Schritt zur tatsächlich globalen Wirkungsmächtigkeit Kierkegaards. Zementiert wurde sein Rang durch Jean-Paul Sartre und Albert Camus, die Kierkegaard als ersten Existenzialisten oder wichtigen Vorläufer der Bewegung wieder entdeckten. Ihre atheistischen Auslegungen formen den Zugriff auf den Philosophen bis heute, der wahlweise als existenzialistischer Denker von Angst und Verzweiflung der *conditio humana* oder als religiöser Schriftsteller bekannt ist, der den Sprung in den Glauben wagte.

Doch neben diesen christlichen und atheistischen Deutungstraditionen findet sich eine spezifisch jüdische Diskussion. Wirkungsmächtige Intellektuelle wie Martin Buber oder Hugo Bergmann mobilisierten Kierkegaard in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts implizit und explizit im Rahmen ihrer Reinterpretationen des Judentums. Kierkegaard wurde oft als Mittlerfigur gesehen und an der Grenze zwischen den beiden Schwesterverreligionen verortet. Mit Kierkegaard ließen sich Brücken zwischen Juden- und Christentum, aber selbst zwischen assimilierten (und damit im Jargon der Kulturzionisten wie Buber von ihrem Judentum entfremdeten) Juden und ihrem eigenen Gott bauen. In Gershom Scholems frühen Tagebüchern ist Kierkegaard geradezu »Mittler zwischen Gott und Israel«. Und 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 christlichen Schriftstellers nachweisbar. So verfasste Franz Kafka beispielsweise Abraham-Variationen, die sich an Kierkegaards Furcht und Zittern (1843) anlehnen. 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). Scholem sinnierte im Jahr 1915 in seinem Tagebuch über die »grandiosen Bücher« des Dänen und ging so weit, Kierkegaard ganz für das Judentum einzunehmen: »Kierkegaard ist ein Jude!«

Eine derartige Deutung Kierkegaards durch jüdische Intellektuelle ist bemerkenswert. Sie wirft die Frage auf, inwiefern Kierkegaards Werk für eine jüdische Rezeption spezifische Interpretations- und Aneignungsmöglichkeiten bereithielt. Wie wurde Kierkegaards Denken in diesem Kontext theologisch, politisch und literarisch fruchtbar gemacht, wie wurde es im Rahmen jüdischer Identitätsdiskurse mobilisiert oder sogar instrumentalisiert? Welche Aspekte seines Werks spielten eine besondere Rolle? Welcher Gestus liegt den verschiedenen Kierkegaard-Aneignungen zugrunde und welche Funktion erfüllten sie? Diesen Fragen widmete sich mein Dissertationsprojekt.

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 lebendigen 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.

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. Wie der ebenfalls stark von Juden rezipierte Nietzsche rief Kierkegaard zur existenziellen 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 zum Stichwortgeber werden. Rebel - lische Kulturzionisten wie Buber, Bergmann und der junge Scholem konnten mit ihm eine kreative Wiederbelebung 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 verbreitete, vollzogen sie eine existenzielle Wende, in deren Kontext Kierkegaard als Orientierungshilfe auftauchte.

Doch zuletzt wollten viele Exponenten der jüdischen Erneuerungsbewegungen nicht wie Kierkegaard einen einsamen Kampf kämpfen, sondern den Weg aus der existenziellen Ausgenommenheit in die jüdische Gemeinschaft gehen. Buber zum Beispiel suchte einen Ausweg aus der Verzweiflung 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 ein Schnitt vollzogen werden. Die jüdische Gemeinschaft musste sowohl mit ihm 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.

Anstatt die neuen jüdischen Philosophien Bubers und anderer hier auf viel zu engem Raum abzuhandeln, möchte ich in einer Art Negativbewegung einen exemplarischen Einblick in die argwöhnischen Reaktionen geben, die sie hervorgerufen haben. Denn wie gesagt: Die Berührung von Christen- und Judentum konnte auch unter Juden selber angstvolle Reaktionen hervorrufen, Ängste vor einem Identitätsverlust in der christlichen Mehrheitsgesellschaft und vor dem Vergessen der eigenen Traditionen. Dies belegen besonders deutlich drei Essays aus dem US-amerikanischen Judentum, die auf die europäische Kierkegaard- Euphorie reagieren. Anhand ihrer kann man aufschlüsseln, wie Judentum in Opposition zu Christentum verstanden werden konnte. Kierkegaard bot sich als Projektionsfläche im Rahmen von Debatten darüber an, was modernes Judentum sein konnte und sollte.

Milton Steinberg verfasste 1949 eine Streitschrift mit dem Titel »Kierkegaard and Judaism«. Sie beginnt mit einem Verweis auf die große und überraschende Bedeutung, die Kierkegaard für Juden erlangt habe, obwohl er sich als »*thorough Christian*« nicht an Juden oder das Judentum gewandt habe. 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*«, 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.*«

Steinberg protestiert aus einer jüdischen Warte vor allem gegen die Idee einer »teleologischen Suspension des Ethischen«, die Kierkegaard unter dem Pseudonym Johannes de Silentio in Furcht und Zittern 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. Laut Steinberg ist ein solches Verständnis des Glaubens absolut unjüdisch. Judentum und Ethik ließen sich nicht voneinander trennen. Eine solch scharfe Kritik an der Suspension des Ethischen ist in den späten Vierzigern einschlägig: 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 wie die Steinbergs, aber auch und vor allem Emil Fackenhaims laut, die Kierkegaard nur mehr als Gefahr sahen.

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*«, 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.*« 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.*« 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. [...] [N]o man has the right to ascribe to Judaism ideas and attitudes which violate the very spirit of the Jewish tradition.*«

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 der 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.«*

Ganz ähnlich argumentierte einige Jahre früher ein dritter Rabbiner, dieses Mal zugehörig zum amerikanischen Reformjudentum, Joseph Gumbiner. Auch er nahm sich der Kierkegaard'schen Version der Bindung Isaaks an. 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 for me.«* Gumbiner plädiert dafür, dass Juden Kierkegaard und seinen »drosh«, 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. 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.«* 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), der festhält, *»die Ethik«* mache das *»Prinzip«* und *»Wesen«* des jüdischen Monotheismus aus.

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. Alle verleihen sie einer Angst davor Ausdruck, dass das Judentum sich in der Aneignung christlicher Denker selber verlöre. 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 die Struktur des normativen Judentums überhaupt, da dem rational verständlichen moralischen Gebot dort eine überaus wichtige Stellung zukommt. Thora, Talmud und rabbinische Quellen stehen im Zentrum der religiösen Praxis; somit kann Fox ein Kierkegaard'sch gefärbtes Judentum geißeln, das *»the Bible and the Talmud«* sowie die *»rabbinic teachings«* vergessen habe.

Die Rabbiner Steinberg, Fox und Gumbiner skizzieren einen Gegensatz zwischen einem existenzialistisch verstandenen Glauben und einer normativen, durch Traditionen vermittelten Religion. 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. 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.

Doch heute ist Kierkegaard selber Teil von historischen Ausdrucksformen des Judentums geworden; er ist gelebte Geschichte. Sogar Theorie und Praxis der modernen Orthodoxie in den

Vereinigten Staaten legen davon teilweise Zeugnis ab, wenn selbst in Predigten regelmäßig auf Furcht und Zittern verwiesen wird. Seine große Wirkungsmacht unter deutsch-jüdischen Intellektuellen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat ihre Spuren hinterlassen, die sich nicht aus der Geistes- und Diskursgeschichte tilgen lassen. Die Brückenschläge des jüdischen Denkens zu Kierkegaard sind angstbehaftet, aber sie waren auch höchst produktiv. Als solche mögen sie in die Zukunft eines interreligiösen Dialogs weisen.

Dr. Joanna Nowotny, 2013 bis 2017 Doktorandin am Lehrstuhl von Prof. Dr. Andreas Kilcher an der ETH Zürich; Dissertationsprojekt: „Kierkegaard ist ein Jude!“ Jüdische Kierkegaard-Rezeption in Literatur und Philosophie. Studium der Germanistik, Kunstgeschichte und Philosophie an den Universitäten Bern und Wien. Forschungstätigkeit und Publikationen im Feld der deutsch-jüdischen Studien, der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, der Comic und Game Studies.  
Quelle: Angst überwinden - Brücken bauen. Themenheft 2018, hrsg.v. Deutscher Koordinierungsrat, Bad Nauheim 2018.