

Der Philosoph Franz Rosenzweig – Eine Vergegenwärtigung

Vorbemerkungen

Wenn man den Namen Franz Rosenzweig hört, so wird man unwillkürlich auch an Martin Buber erinnert. Hat nicht Rosenzweig, der Frühverstorbene, gemeinsam mit Buber an der "Verdeutschung der Schrift" gearbeitet? Erst langsam entdeckt man neben dem bekannten Denker Martin Buber den großen jüdischen Religionsphilosophen Franz Rosenzweig, den Autor von *Der Stern der Erlösung* (1921), der der beginnenden Krisis des abendländischen Denkens nicht nur mit einer entschiedenen Verknüpfung von Philosophie und Glauben zu begegnen versuchte, sondern der in der Erneuerung des jüdischen Glaubens auch ein Grundelement für die Selbstfindung des christlichen Abendlandes und seines kulturellen weltgeschichtlichen Auftrags erblickte. Mit Recht wurde deshalb Rosenzweig mit Moses Maimonides (1135-1204) verglichen, dem anderen großen jüdischen Religionsphilosophen, dessen Synthesis von jüdischem Glauben und griechischer Philosophie zum Vorbild der christlichen Scholastik, dem erneuerten Anfang des abendländischen Denkens im Mittelalter, geworden war.

Seltener begegnet einem der Name Franz Rosenzweig in der "reinen" Philosophie, und hier zunächst auch nur im Kontext philosophiegeschichtlicher Hegel-Forschung. Seine zwei-bändige Monographie *Hegel und der Staat* (1920) setzt einerseits die Tradition der großen Hegel-Interpretationen von Karl Rosenkranz, Rudolf Haym und Wilhelm Dilthey fort und bildet zugleich den Ausgangspunkt für alle späteren Auseinandersetzungen mit Hegels Gesellschafts- und Staats-

theorie. Drei Jahre vorher bereits veröffentlichte und interpretierte Rosenzweig *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Bei seinen intensiven Hegel-Forschungen hatte Rosenzweig dieses unter Hegels frühen Manuskripten aufgefundene Systemprogramm aus dem Jahre 1796 entschlüsselt, historisch-philologisch geortet und schließlich vom ungestümen Sprachduktus her als einen Entwurf Schellings, in der Abschrift von Hegel gedeutet. Er löste damit eine bis heute währende Debatte zwischen Hegel- und Schelling-Forschern über die eigentliche Autorenschaft dieses "ältesten Systemprogramms" aus, die in den sechziger Jahren durch die Hegel-Forscher Otto Pöggeler und Dieter Henrich ganz für Hegel entschieden schien, jedoch jüngst durch den Schelling-Forscher Xavier Tilliette wiederum eine Wendung zur ursprünglichen Interpretation von Rosenzweig erfuhr, denn nach wie vor spricht die Mehrheit der Indizien für Schelling als Autor.¹

Wer auf Franz Rosenzweig in diesen beiden grundverschiedenen Problemhorizonten mit ihren unterschiedlichen Vorgehensweisen stößt, wird vielleicht zunächst zwei Zeitgenossen gleichen Namens vermuten. Doch selbst dem, der aus der Biographie von der faktischen Identität weiß, bleibt diese unverständlich, solange er hinter dem philosophiegeschichtlichen Hegel-Forscher nicht den eigentlichen Philosophen Franz Rosenzweig entdeckt hat, der durch die fundamentale Kritik am Deutschen Idealismus, insbesondere von der Spät-

¹ Siehe Rüdiger Bubner (Hg.), *Das Älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, Bonn 1973 (darin u. a. Xavier Tilliette, "Schelling als Verfasser des Systemprogramms?"); Christoph Jamme und Helmut Schneider (Hg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels' ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M. 1984 (darin: Dieter Henrich, "Aufklärung der Herkunft des Manuskriptes 'Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus'"; Otto Pöggeler, "Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus").

philosophie Schellings inspiriert, zu seiner eigenen religionsphilosophischen Position findet, die zu einem Anfangspunkt des existenzphilosophischen Denkens der zwanziger Jahre wird. Nicht ganz zu Unrecht hat Karl Löwith Rosenzweigs *Stern der Erlösung* in fundamentalphilosophischer Hinsicht mit Martin Heideggers *Sein und Zeit* (1927) verglichen, obwohl eigentlich erst Heideggers Spätwerk nach der "Kehre" die eindeutigeren Bezüge und Anklänge aufweist.²

In wenigen skizzenhaften Umrissen soll hier versucht werden, das philosophische Denken Franz Rosenzweigs zu vergegenwärtigen.

I. "Hegel und der Staat"

Es fällt uns heute zunächst schwer, zu Rosenzweigs *Hegel und der Staat* einen anderen als einen bloß historisch-philologischen Zugang zu finden, denn jede Auseinandersetzung mit Hegels Gesellschafts- und Staatsphilosophie ist selbst immer geprägt durch den politischen Geist der Zeit, aus dem sie erwächst. Die positiv oder kritisch gefärbten Auseinandersetzungen mit Hegel als Verkünder des nationalen Staatsgedankens, wie sie damals bestimmend waren, sind für uns durch die beiden Interpretationen von Herbert Marcuse³ und Georg Lukács⁴ gebrochen, die in Abwehr gegen die Abstempelung Hegels als Nationalstaatsdenker

² Karl Löwith, "Martin Heidegger und Franz Rosenzweig. Ein Nachtrag zu 'Sein und Zeit'" (engl. 1942), in: Karl Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart 1960; siehe auch Alan Udoff, "Rosenzweig's Heidegger Reception and the re-Originiation of Jewish Thinking", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 923-950.

³ Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie* (engl. 1941), Frankfurt a. M. 1962.

⁴ Georg Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie* (1948), Frankfurt a. M. 1973.

vielmehr den Vorläufer und Anreger von Marx hervorkehrten. Doch auch diese Interpretationen erscheinen uns heute bereits allzusehr zeitgeprägt. So stehen uns die Deutungen von Joachim Ritter⁵ und Shlomo Avineri⁶ wohl am nächsten, die in Hegel den Philosophen der bürgerlichen Revolution und in seiner Staatsphilosophie eine sozial-liberale Alternative zur Revolutionstheorie von Marx erblicken.

Franz Rosenzweig wußte von der Vergänglichkeit der Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Hegels, da er sie an sich selbst erfahren hatte. Auf Anregung von Friedrich Meinecke begann er 1909 – nachdem er sein Medizinstudium aufgegeben hatte und 1908 zur Geschichte und Philosophie übergewechselt war – mit seinem Hegel-Studium. 1912 reichte er eine erste Fassung von *Hegel und der Staat* als Dissertation ein, die er in den nächsten beiden Jahren zu einer umfangreichen Monographie ausarbeitete, ohne jedoch die Möglichkeit zu haben, sie während der Kriegsjahre veröffentlichen zu können. Als er dann 1919 – nach der Niederschrift von *Der Stern der Erlösung* – die zweibändige Fassung von *Hegel und der Staat* für die Drucklegung vorbereitete, hatte sich nicht nur sein Denken gewandelt, sondern eine ganze weltgeschichtliche Epoche war inzwischen in sich zusammengebrochen:

"Das vorliegende Buch, in seinen frühesten Teilen bis ins Jahr 1909 zurückreichend, war im wesentlichen fertig, als der Krieg ausbrach. Ich dachte damals nicht, ihm ein Geleitwort mitgeben zu müssen. Heute [1919] ist das nicht zu vermeiden ... Damals, als das Buch entstand, war Hoffnung, daß die innere wie äußere atemversetzende Engigkeit des Bismarckschen Staats sich ausweiten werde zu einem freie Weltluft atmenden Reich. Dies

⁵ Joachim Ritter, *Hegel und die Französische Revolution*, Frankfurt a. M. 1965.

⁶ Shlomo Avineri, *Hegels Theorie des modernen Staats* (engl. 1972), Frankfurt a. M. 1976.

Buch sollte, soweit ein Buch das kann, an seinem kleinen Teil darauf vorbereiten. Der harte und beschränkte Hegelsche Staatsgedanke, der mehr und mehr zum herrschenden des verflissenen Jahrhunderts geworden war und aus dem am 18. Januar 71, wie der Blitz aus dem Gewölke die weltgeschichtliche Tat sprang, – er sollte hier in seinem Werden durch das Leben seines Denkers hindurch gleichsam unter dem Auge des Lesers sich selbst zersetzen, um so den Ausblick zu öffnen auf eine nach innen wie außen geräumigere deutsche Zukunft. Es ist anders gekommen. Ein Trümmerfeld bezeichnet den Ort, wo vormalig das Reich stand." (*HuS I, XII*)

Nicht das Detail von Rosenzweigs Hegel-Interpretation kann uns hier interessieren – obwohl sie insbesondere zu Hegels Denkentwicklung wichtige Momente erstmals aufgedeckt hat –, sondern nur jener oben angesprochene Grundgedanke, der die ganze Auseinandersetzung trägt.⁷ Rosenzweig sieht in der Entwicklung des politischen Denkens von Hegel einen grundlegenden Bruch. Der junge Hegel hatte gemeinsam mit Hölderlin und Schelling im Tübinger Stift den Jahrestag der Französischen Revolution gefeiert, aber – ähnlich wie auch Schiller – erblickten die drei Jugendfreunde nicht schon im politischen Umsturz eine grundlegende Erneuerung, sondern diese erhofften sie sich erst von einer 'Kulturrevolution': einer geistigen und sittlichen Durchdringung und Beseelung des Volkes durch Philosophie, Kunst und Religion.

"Von Anfang an, noch als Stifter, hatte er [Hegel], vornehmlich auf Montesquieu fußend, den Volksgeist als Inbegriff der Lebenserscheinungen des Volkes gefaßt. Der Staat, die 'Verfassung', war da ein Teilgebiet gewesen." (*HuS II, 181*)

⁷ Zur Auseinandersetzung Rosenzweigs mit Hegel siehe insbesondere folgende Beiträge in *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*: Shlomo Avineri, "Rosenzweig's Hegel Interpretation", 831-838; Stéphane Mosès, "Politik und Religion", 855-875; Otto Pöggeler, "Rosenzweig und Hegel", 839-853.

Ja mehr noch: vom Gedanken der lebendigen geistigen Volksgemeinschaft her entwickelten Hölderlin, Schelling und so auch Hegel ihre Kritik am Staat als einer seelenlosen, dem Individuum abstrakt gegenüberstehenden "Maschine" – gerade das "älteste Systemprogramm" spricht diesen Gedanken ganz entschieden aus. In seinen sog. *Theologischen Jugendschriften* (1793-1800) geht es Hegel in vielen Anläufen um die aus der Religion erneuerte kulturelle Lebensgemeinschaft des Volkes – dieser "Traum" wird auch zum Leitmotiv für Rosenzweigs Schaffen. Hegel aber wendet sich von dieser frühen Konzeption ab und kehrt das Verhältnis von Staat und Kultur in seinem späteren System der Philosophie um:

"Der Staat wurde nun die Voraussetzung der Kultur; Kunst, Religion und Wissenschaft stiegen von ihrem himmlischen Sitz hernieder und bequerten sich, in der geschichtlichen Verfassungsform eines Volkes Platz zu nehmen. Sie gaben das rein seelische 'Element' ihres wahrhaften Daseins auf und richteten sich ... im Staate ein. Diesen so geordneten Zusammenhang – der Staat als Form, die Kultur als Inhalt – nennt Hegel nun Volksgeist." (*HuS* II, 181 f.)

Für Hegel ist nun der Staat die höchste und letzte sittliche Gemeinschaft, in der der substantielle Wille des Volkes und die subjektive Freiheit jedes einzelnen Individuums zu ihrer bewußten und sich verwirklichenden Einheit finden. Innerhalb der Geschichte aber ist der Staat selbst ein begrenztes Individuum, dem andere Staaten gegenüber- und entgegenstehen. Durch die "Schicksale" der Staaten hindurch verwirklicht sich die Weltgeschichte als "Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit" (Hegel), und an ihnen vollzieht sie ihr "Weltgericht" (Hegel).⁸

⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophie der Geschichte* (*Werke* Bd. 12), Frankfurt a. M. 1970, 32.

"Ist die Weltgeschichte das Weltgericht, so empfängt das Gegenwärtige sein Urteil dadurch, daß es Vergangenheit wird, ... die Gleichung von Vernunft und Wirklichkeit wird so jetzt eigentlich erst in ihrer Anwendung deutlich: die Zeit ist die Größe, die man in jenen Gleichungsdoppelsatz einsetzen muß, um ihn anwendbar und, da die Zeit nur in einer Richtung und nicht rückwärts läuft, eindeutig zu machen ... Nur weil die Weltgeschichte das Weltgericht ist, das nach dem Gesetz der Vernunft seine unwiderruflichen Sprüche fällt, nur deshalb ist das Wirkliche vernünftig." (*HuS* II, 175 f.)

Nun betont zwar auch Hegel ausdrücklich, daß die "Weltgeschichte ... nicht das bloße Gericht [ihrer] Macht" ist,⁹ sondern auch über die "Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes" richtet, die sich innerhalb des Volkes gerade in Kunst, Religion und Philosophie offenbaren. Aber Hegel bestreitet eine über die Staaten hinausreichende Gemeinschaft, die Träger dieser "geistigen Wirklichkeit" werden könnte. Dies aber führt letztlich dazu, daß dort, wo die Philosophie der Weltgeschichte bei der eigenen Gegenwart anlangt, die christlich-germanischen Völker, d. h. die europäischen Staaten der gegenwärtigen Epoche, herausgehoben werden müssen aus der vorausgehenden Geschichte:

"Daher kommt in Hegels endgültige Geschichtsphilosophie eine merkwürdige Gegensätzlichkeit. Während die vorchristlichen Völker jedes nur eine Phase bedeuten und die Entwicklung sich im Wechsel dieser Völker vollzieht, geschieht in der christlich-germanischen Völkergruppe die Entwicklung als ein innerer Fortgang, worin zwar ... die Geschichte keineswegs zu Ende ist, aber die christliche Völkergesamtheit nicht stirbt, sondern sich nur immer vollkommener entfaltet, immer mehr zur sittlichen Freiheit entwickelt ... Es ist das Reich, des kein Ende sein wird." (*HuS* II, 183)

⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Werke* Bd. 7), Frankfurt a. M. 1970, 504.

Hier nun zeigen sich die letzten Implikationen der Hegelschen Staats- und Geschichtsphilosophie: Dadurch, daß kein "sittliches Gesetz" über die Einzelstaaten hinausreicht und das einzelne Individuum unbedingt mit seinem Staat verknüpft ist, wird nun – ohne daß Hegel dies ausdrücklich intendiert – der Nationalstaat zur absoluten sittlichen Erfüllung. Die Rechtshegelianer haben Hegels Staatsphilosophie in dieser Richtung zu konkretisieren versucht und mit der nationalen Geschichte Deutschlands verschmolzen. Nun "sind wir am Ende" dieser Epoche, sagt Rosenzweig:

"Wie sehr am Ende, das fühlen wir heute, wo das Jahrhundert Bismarcks, an dessen Pforte das Hegelsche Leben steht wie der Gedanke vor der Tat, zusammengebrochen ist." (*HuS* II, 239)

Aber auch die linke Kritik an Hegel, wie sie Karl Marx vorlegte, setzt für Rosenzweig in diesem grundlegenden Punkt Hegels Konzeption nur fort, wobei allerdings der "Staat" durch die "Gesellschaft" ersetzt wird.

"Wenn die Gesellschaft an die Stelle des Hegelschen Staates rückt, so wurde sie auch Erbin seines Verhältnisses zur Geschichte; sie, die Gesellschaft, erschien nun als die Trägerin des weltgeschichtlichen Ganges zum Bewußtsein der Freiheit ... In der geschichtlich fortschreitenden Gesellschaft fand der einzelne seine sittliche Welt; in der Gesellschaft fanden die außergesellschaftlichen Erscheinungen der Kultur ihre geschichtliche Verwirklichung; sie waren Zubehör – Widerspiegelungen – der allein geschichtswirklichen und allein sich auseinander entwickelnden Gesellschaftszustände." (*HuS* II, 202)

Es wird deutlich, was uns Rosenzweig durch seine Hegel-Kritik aufzeigen will: Diese Systeme der absoluten Sittlichkeit des nationalen Staates und der sozialistischen Gesellschaft bringen uns um die "überstaatlichen" und "außergesellschaftlichen" kulturellen Dimensionen der Religion, der Kunst, der Wissenschaft und Philosophie. Indem diese

Systeme jede sittliche Gemeinschaft jenseits des geschichtlichen Fortschritts von Staat bzw. Gesellschaft leugnen, zwingen sie unser Denken, unsere Sinnlichkeit und unser Hoffen in die Enge der geschichtlichen Horizonte der politischen bzw. gesellschaftlichen Selbstverwirklichung.

"Erst Marx hat Hegels System der menschlichen Gemeinschaft an den Punkt gebracht, wo es wirklich Gestalt annahm ... Erst Marx hat ... den 'großen Gedanken der Immanenz' ... wirklich durchgeführt. Aber freilich, an der Stelle, wo Marx die Sache ließ, bei der weltbürgerlichen Gesellschaft, könnte nun, nach dem tiefsinnigen Gleichnis der großen christlichen Dichterin des Nordens [Selma Lagerlöf], das nachgeahmte Bild, dessen Reich nur von dieser Welt ist, in die Kirche zu dem echten, des Reich nicht von dieser Welt ist, heimgebracht werden." (*HuS* II, 203 f.)

II. Das neue existentielle Denken

Worauf Rosenzweig in *Hegel und der Staat* nur im Konjunktiv verweist, dies wird im *Stern der Erlösung* ausdrücklich "heimgebracht". Die Arbeiten an diesem Buch, das wohl zu den bedeutendsten religionsphilosophischen Werken des 20. Jahrhunderts gehört, hatte Rosenzweig 1917/1918 als Soldat an der Balkan-Front begonnen – die ersten Abschnitte schrieb er, wie berichtet wird, auf Feldpostkarten an seine Mutter nach Kassel –, Anfang 1919 schloß er das Manuskript ab; *Der Stern der Erlösung* erschien 1921.

Die philosophischen und religiösen Wurzeln zu diesem Werk reichen jedoch tiefer in Rosenzweigs Leben zurück. Philosophisch entscheidend wurde für Rosenzweig die Auseinandersetzung mit dem religionsphilosophischen Spätwerk Schellings und dessen Idealismuskritik, an die ihn sein Vetter Hans Ehrenberg, der zum Christentum konvertierte Privatdozent der Philosophie, herangeführt hatte. Aber ebenso entscheidend waren für Rosenzweig die Gespräche

mit seinen überzeugt christlichen Freunden, seinem Vetter Rudolf Ehrenberg sowie Eugen Rosenstock und Viktor von Weizsäcker. In einem denkwürdigen Nachtgespräch am 7. Juli 1913 wurde Franz Rosenzweig, der aus einer assimilierten jüdischen Familie stammte, von der existentiell-christlichen Position Eugen Rosenstocks so im tiefsten Inneren aufgewühlt, daß er den Freunden seine Konversion versprach. Doch vor diesem endgültigen Schritt wollte er sich nochmals intensiver mit dem jüdischen Glauben auseinandersetzen, um nicht als Heide Christ zu werden. Aus dieser Beschäftigung mit dem Judentum erwuchs ihm der für seinen weiteren Lebensweg bestimmende Entschluß, Jude zu bleiben.¹⁰ Ab Herbst 1913 bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs studierte Rosenzweig bei Hermann Cohen an der "Hochschule für die Wissenschaft des Judentums" und erschloß sich so die Heimkehr in den jüdischen Glauben.

Philosophisch liegt jedoch hier mehr vor als nur eine Neuentdeckung und Neufundierung des jüdischen Glaubens. Rosenzweig steht mit seinem Freundeskreis am Anfang einer philosophischen und theologischen Oppositionsbewegung, die sich sowohl gegen die philosophielose orthodoxe Theologie als auch gegen die idealistische Philosophie wendet und die später Existenzphilosophie oder auch dialogische Philosophie genannt werden wird. Zu dieser Richtung gehören neben Rosenzweigs unmittelbaren Gesprächspartnern Hans Ehrenberg (*Disputationen*, 1923-1925), Martin Buber (*Ich und Du*, 1923) und Eugen Rosenstock (*Angewandte Seelenkunde*, 1924) auch weitere Philosophen und Theologen, die völlig unabhängig oder nur indirekt beeinflußt ähnliche Wege gingen: Ferdinand Ebner (*Das Wort und die geistigen Realitäten*, 1921), Gabriel

¹⁰ Siehe hierzu ausführlicher den Beitrag "Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock. Ein jüdisch-christlicher Dialog – und die Folgen von Auschwitz" in diesem Band.

Marcel (*Journal Métaphysique*, 1927), Friedrich Gogarten (*Glaube und Wirklichkeit*, 1928), Eberhard Grisebach (*Gegenwart*, 1928). In einem Artikel *Das neue Denken* (1925) hat Rosenzweig diese philosophische Bewegung reflektiert; die Grundstruktur dieses "neuen Denkens" könnte in Abhebung von der "Subjekt-Objekt-Logik" der Transzendentalphilosophie als "Ich-Du-Logik" charakterisiert werden. Unter all diesen Denkern zeichnet sich Franz Rosenzweig als der "spekulativste Dialogiker" (Theunissen) und der einzige "Zeitgenosse" Heideggers (Löwith)¹¹ aus, denn seine Opposition zum Deutschen Idealismus erwächst aus langjährigen Studien der Hegelschen Systemphilosophie einerseits und ihrer grundlegenden Kritik durch den alten Schelling andererseits.

In Hegels System hatte die große Denkbewegung der abendländischen Philosophie "von Jonien bis Jena" ihren nicht nur eingebildeten, sondern wirklichen Abschluß gefunden.

"Denn als einen Abschluß muß man es wohl bezeichnen, wenn dies Wissen nicht mehr bloß seinen Gegenstand, das All, sondern auch sich selber restlos ... umgreift ... Weiter scheint das Denken nicht mehr gehen zu können, als daß es sich selber als die innerste Tatsache, die ihm bekannt ist, nun als einen Teil des Systembaus, und natürlich als den abschließenden Teil, sichtbar hinstellt." (GS II, 6)

Aber dieses Einholen der ganzen Wirklichkeit und des Denkens selbst im "Begriff" ist nur ein Schein, den das sich selbst absolutsetzende Denken sich selber vorspiegelt – dies haben nach Hegel und durch ihn herausgefordert Schelling und Kierkegaard, Schopenhauer und Nietzsche in unter-

¹¹ Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1964; Karl Löwith, "Martin Heidegger und Franz Rosenzweig", *Gesammelte Abhandlungen*, a. a. O.

schiedlicher Akzentgebung erkannt. In Kennzeichnung der Entdeckung Kierkegaards formuliert Rosenzweig: "Nachdem sie [die Philosophie] alles in sich aufgenommen hat ... entdeckt plötzlich der Mensch, daß er ... noch da ist ... Ich Staub und Asche, Ich bin noch da." (*Kl. Schr.*, 359)

Aber indem der denkende Mensch außerhalb seines Denkbereiches seiner eigenen Existenz (Kierkegaard) gewahr wird, vollzieht er eine "Exstasis" (Schelling), er tritt aus der unbedingten Priorität seines alles begreifen-wollenden Denkens heraus, um sich als existierender Mensch aus dem ihm unvordenklich vorausseienden Existieren der Wirklichkeit zu erfahren.¹² Alles vermag das begreifende Denken in sich einzuholen, nur nicht die unvordenkliche Existenz, aus der es selbst gleichwohl als Existierendes immer schon ist. In anderer Weise als bei Kierkegaard und Schelling hört aber auch bei Schopenhauer und Nietzsche "der Philosoph ... auf, quantité négligeable für seine Philosophie zu sein ... Der Mensch in der schlechthinnigen Einzelheit seines Eigenwesens, in seinem durch Vor- und Zunamen festgelegten Sein, trat aus der Welt, die sich als die denkbare wußte, dem All der Philosophie heraus." (*GS II*, 10)

Dies ist der Hintergrund und Ausgangspunkt des existenzphilosophischen Denkens der jungen Philosophen und Theologen jener Zeit. Darüber hinaus entdecken sie,¹³ daß das "ich bin" gar nicht aus sich selbst, sondern allein aus

¹² Siehe Bernhard Casper, "Zeit – Erfahrung – Erlösung. Zur Bedeutung Rosenzweigs angesichts des Denkens des 20. Jahrhunderts", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 553-566.

¹³ Die große Anregung zum Sprachdenken erfuhr Rosenzweig durch den Sprachbrief von Eugen Rosenstock (1916), der später von Rosenstock ausgearbeitet als Buch *Angewandte Seelenkunde*, Darmstadt 1924, erschien; siehe hierzu Adam Zak, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs*, Stuttgart 1987; Anna Bauer, "Rosenzweigs Sprachdenken", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 903-912.

dem Angesprochenwerden vom Du erwächst – so schreibt Rosenzweig 1917 in einem Brief an Eugen Rosenstock:

"Das eigentliche Wunder, das meine Ich, entsteht gar nicht im Ich, sondern das Ich als *die* Substanz ('ante festum') ist durchaus nicht *mein* Ich, sondern eben ich überhaupt ... Sondern *mein Ich entsteht im Du*. Mit dem Du-sagen begreife ich, daß der Andre kein 'Ding' ist, sondern, wie ich. Weil aber demnach ein *Andrer* sein kann wie ich, so hört das Ich auf, das einmalige 'Transzendente' ante omnia festa zu sein und wird *ein* Ich, *mein* Ich." (GS I, 471)

Diese dialogische Grundstruktur der eigenen Erfahrung läßt uns nicht nur das Ich aus dem Du verstehen, sondern stellt uns auch in das "Wort", die wirklichkeitserschließende Sprache, die weder faktisch Vorgefundenes noch Menschenwerk ist, die weder bloß Instrument der Verständigung sein kann – denn die Verständigung wird durch die Sprache erst konstituiert – noch zur naturhaften Funktion des Denkens gehört, sondern immer erst lebendig wird im Sprechen miteinander.

"Das Denken ist stumm in jedem Einzelnen für sich und doch allen gemein; durch diese Gemeinsamkeit begründet es die wirkliche Gemeinsamkeit des Sprechens ... Statt der Sprache vor der Sprache steht die wirkliche Sprache vor uns ... Das Wort des Menschen ist Sinnbild: jeden Augenblick wird es im Munde des Sprechers neu geschaffen, doch nur, weil es von Anbeginn an ist und jeden Sprecher, der einst das Wunder der Erneuerung an ihm wirkt, schon in seinem Schoße trägt." (GS II, 121, 123)

III. "Der Stern der Erlösung"

Es kann hier auch nicht annähernd versucht werden, den Gedanken-, Erfahrungs- und Glaubensreichtum des *Sterns der Erlösung* wiederzugeben, nur eine kurze und zwangsläufig äußerlich bleibende Nachzeichnung der großen

Abschnitte des Gedankenganges sei versucht: Das ganze Werk gliedert sich in drei Teile: die philosophische Hinführung "Die Elemente oder die immerwährende Vorwelt", die theologische Explikation "Die Bahn oder die allzeit erneuerte Welt" und die Bestimmung des gläubigen Lebens "Die Gestalt oder die ewige Überwelt".

1.

Der erste Teil beginnt mit einleitenden Reflexionen "Über die Möglichkeit das All zu erkennen – in philosophos!" Hier am Anfang findet die vorher bereits erwähnte Abhebung von der "Eindimensionalität" des abendländischen Denkens statt, wie es in Hegels System seinen höchsten und sich abschließenden Ausdruck gefunden hat. Aber diese Abhebung von der "negativen Philosophie" (Schelling) ist als philosophische selber noch "negativ", allerdings, insofern sie sich als solche nicht absolut setzt, zugleich Hinführung zu einer "positiven Philosophie" (Schelling) aus der Erfahrung der geschichtlichen Existenz. Die bewußte negative Aufgabe dieses ersten Teils ist es, gegen die "Eindimensionalität" der Identität von Denken und Sein – wie sie von aller idealistischen Philosophie von Parmenides bis Hegel vorausgesetzt wird – diese an sich selbst als Nichtidentität zu erweisen.

"Diese ... Nichtidentität von Sein und Denken muß am Sein und am Denken selber hervortreten ... Und da der Grund der Einheit von Sein und Denken im Denken gesucht wird, so müßte zunächst im Denken der Grund der Nichtidentität aufgedeckt werden." (GS II, 13)

Dreifach erfährt das Denken seine Grenze: es sind dies die drei Grundfragen aller Philosophie, die Rosenzweig hier in drei Kapiteln behandelt: "Gott und sein Sein oder Metaphysik", "Die Welt und ihr Sinn oder Metalogik", "Der Mensch und sein Selbst oder Metaethik". Dreimal beginnt

32

unser Denken mit einem "Nichts": "Von Gott wissen wir nichts." (GS II, 25) "Von der Welt wissen wir nichts." (GS II, 45) "Auch vom Menschen wissen wir nichts." (GS II, 74)¹⁴ Aber dreimal auch ist das "Nichts unseres Wissens" gerade "das Sprungbrett, von dem aus der Sprung ins Etwas des Wissens, ins 'Positive' getan werden soll. Denn wir 'glauben' an die Welt, so fest zum mindesten wie wir an Gott oder an unser Selbst glauben." (GS II, 45) So "quillt" gerade aus dem Nichts, "eben weil es nicht Nichts bleiben darf, die ursprüngliche Bejahung, das Ja des Nichtnichts" (GS II, 45), von der all unser Denken unbegründbar getragen wird. Aber gleichursprünglich wie die Bejahung ist die Verneinung, nicht die Verneinung der Bejahung, sondern die "Verneinung des Nichts". "Vom Nein also muß die Bewegung kommen" (GS II, 30) – so auch die Bewegung des Denkens, das wissen will. Lebendig aber werden das "Ja" und das "Nein" erst durch das "Und": "Es ist der Schlußstein des Kellergewölbes, über welchem das Gebäude des Logos, der Sprachvernunft, errichtet ist." (GS II, 36) Diese sehr spekulativ anmutende Kategorienlehre könnte in ihrer Tragweite nur entfaltet werden, wenn die in ihr implizierte sprachphilosophisch-existentialistische Kritik gegenüber den Anfangskategorien der Logik Hegels: Sein, Nichts und Werden expliziert würde – was hier nicht dargelegt werden kann.¹⁵

Für Rosenzweig sind "das schaffende Ja, das zeigende Nein, das gestaltende Und" (GS II, 68) "Urworte", die nicht nur unserem Wissen zugrundeliegen, sondern in denen uns das "Metalogische" der Wirklichkeit erfaßbar, ja das "metaphysische" Sein Gottes vor aller Schöpfung denkbar wird.

¹⁴ Siehe Norbert M. Samuelson, "The Concept of 'Nichts' in Rosenzweig's 'Star of Redemption'", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 643-656.

¹⁵ Siehe hierzu die beiden folgenden Beiträge.

Gleichwohl ist es nicht so, daß in diesen Kategorien uns Gott, die Welt oder wir uns selbst verfügbar wären. Das Gegenteil einer solchen fundamentalontologischen Ausdeutung will Rosenzweig erweisen.

"Der Mensch ist unbeweisbar, so gut wie die Welt und wie Gott. Sucht das Wissen gleichwohl eines von diesen dreien zu beweisen, so verliert es sich mit Notwendigkeit ins Nichts." (GS II, 68)

Jene Kategorien sind also vielmehr etwas, was wir als unvordenkliche Elemente in unserem Denken vorfinden, mit denen es aber als nur philosophisches Denken aus sich selbst heraus nichts begründen kann.

"Das orgiastische Durcheinander des Möglichen ist so nur die äußerliche sichtbare Erscheinung der elementaren inneren Zerstückelung des Wirklichen. Wollen wir Ordnung, ... – Wirklichkeit in jenen Taumeltanz des Möglichen bringen, so gilt es, jene unterirdisch zerstückelten Elemente zusammenzufügen, sie aus ihrer gegenseitigen Ausschließlichkeit in einen klaren strömenden Zusammenhang zu bringen." (GS II, 95)

Dies aber vermag das notwendig negativ bleibende philosophische Denken nicht mehr, sondern nur eine "positive Philosophie" aus der Erfahrung des Glaubens.¹⁶

2.

Der zweite Teil "Die Bahn oder die allzeiterneuerte Welt" wird mit Gedanken "Über die Möglichkeit das Wunder zu erleben – in theologos!" eingeleitet. Hier verwirklicht Franz Rosenzweig das, was dem alten Schelling als "positive

¹⁶ Siehe Else Freund, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes "Der Stern der Erlösung"* (1933), Hamburg 1959.

Philosophie" vorschwebte und doch in seinen Anläufen dazu in der *Philosophie der Mythologie* und *Philosophie der Offenbarung* allzusehr wiederum zu einer Gestalt "negativer Philosophie" mißriet, da er sich, obwohl beschworen, nie ganz der "Offenbarwerdung" des Zusammenhangs aus der "Erfahrung" des Glaubens anvertraute.¹⁷ In Rosenzweigs Philosophie liegt nun keineswegs ein blindes Eintreten in die gesetzte 'Posivität' des Glaubens vor, sondern Rosenzweig fordert – ganz im Sinne Schellings – ein philosophisches Durchdringen der Glaubensinhalte durch eine vom Glauben getragene Philosophie.¹⁸ "Wir machen den Glauben ganz zum Inhalt des Wissens, aber eines Wissens, das selber einen Grundbegriff des Glaubens sich zugrunde legt." (GS II, 115) Was dabei theologisch thematisiert wird, ist nicht ein Jenseits der Wirklichkeit, sondern diese uns umgebende, uns umfassende Wirklichkeit selbst, nur daß sie uns jetzt aus ihrem uns betreffenden Zusammenhang als Schöpfung, Offenbarung und Erlösung erfahrbar und benennbar werden soll.

"Und so ist nichts an dem Offenbarungswunder neu, nichts ein zauberhafter Eingriff in die erschaffende Schöpfung, sondern ganz ist es Zeichen, ganz Sichtbarmachung und Lautwerdung der ursprünglich in der stummen Nacht der Schöpfung verborgenen Vorsehung, ganz – Offenbarung." (GS II, 123)

In den drei dieses Zentralstück seiner Religionsphilosophie tragenden Kapiteln: "Schöpfung oder der immerwährende Grund der Dinge", "Offenbarung oder die allzeiterneuerte

¹⁷ Siehe hierzu "Vom Totalexperiment des Glaubens. Kritisches zur positive Philosophie Schellings und Rosenzweigs" in diesem Band.

¹⁸ Siehe Emil Fackenheim, "The Systematic Role of the Matrix (Existence) and Apex (Yom Kippur) of Jewish Religious Life in Rosenzweig's 'Star of Redemption'", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 567-575.

Geburt der Seele", "Erlösung oder die ewige Zukunft des Reiches" greift zwar Rosenzweig unter anderem auch auf Maimonides zurück, doch kann man nicht sagen, daß er hier eine nur jüdische Theologie darlegen würde; vielmehr durchdringt er philosophisch den Offenbarungsglauben der *Schrift*, des *Alten Testaments*, der die gemeinsame Grundlage des jüdischen und des christlichen Glaubens ist. Von diesem gemeinsamen Offenbarungsglauben wird jedoch mehrfach der Islam abgehoben, der sich – nach Rosenzweig – in seinem ganzen religiösen Denken als "monistisches Heidentum" erweise.¹⁹

Das "metalogische Weltbild", das der erste Teil in philosophischer Annäherung aufzeigte, kann uns nicht befriedigen, denn das philosophische Denken kann immer nur negativ an und für sich selbst demonstrieren, daß es die Welt nicht konstituieren kann, denn es findet die Welt immer schon als unvordenklich existierende und sich in ihr vor. Aber was ist das gegen den Reichtum unserer ursprünglichen und alltäglichen Erfahrung des "wirklichen Daseins", des "Daseins der Kreatur", der "geschaffenen Schöpfung" (GS II, 146 f.). Diese Erfahrung können wir nicht philosophisch nachkonstruieren, weder die "Emanationslehre" Plotins noch der Begriff der "Erzeugung" von Hegel erreichen – obwohl sie es meinen –, was "Schöpfung" und "Geschöpfsein" uns erfahrbar bedeuten. Was Schöpfung für uns als Geschöpfe besagt, kann nur dann philosophisch durchdrungen werden, wenn wir sie als Erzählung eines Geschehens ernstnehmen. Und so kommen wir an sie viel näher heran durch ein Bedenken der "Genesis". Doch wird nur dort der Sinn von "Schöpfung" begriffen, wo die "Genesis" nicht als mythologischer oder heiliger Bericht bloß 'positiv' hingenommen,

¹⁹ Zur Kritik dieses Punktes siehe das Nachwort zu "Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock. Ein jüdisch-christlicher Dialog – und die Folgen von Auschwitz" in diesem Band.

sondern wo sie in ihrem philosophischen Aussagegehalt durchdacht wird.

Obwohl die Schöpfung das erste ist, was aus der Glaubenserfahrung der Wirklichkeit zu thematisieren ist, da die Offenbarung in ihr stattfindet und sie somit voraussetzt, können wir doch erst vom Gegenwärtigsein der Offenbarung her der Schöpfung als dem notwendig Vorausgehenden gewahrwerden.²⁰ Die ganze Natur ist Schöpfung Gottes. Die Offenbarung dagegen wendet sich nur an den Menschen als vernehmenden und antwortgebenden Partner Gottes: sie vollzieht sich in der Dialogform des Wortes, des sich gegenseitigen Erkennens von Ich und Du. Dies kommt in der "Genesis" dadurch zum Ausdruck, daß das "Wir", in dem Gott am Anfang nur mit sich selbst im "Gespräch" ist, dort zu einem "Ich" wird, wo er den Menschen fragt "Wo bist Du?" "Das Ich entdeckt sich in dem Augenblick, wo es das Dasein des Du durch die Frage nach dem Wo des Du behauptet." (GS II, 195) Aber auch der Mensch kann jetzt erst antworten: "Hier bin ich!" Hier, im Offenbarwerden des Angesprochenenseins durch Gott, wird der Mensch sich erst seiner selbst als Mensch bewußt, als das von Gott geschaffene, geliebte und gerufene Wesen. Gleichzeitig wird aber auch dem Menschen nun erst Gott ganz als Gegenüber erfahrbar.²¹

"Denn das Sein, das er [Gott] jetzt zu erkennen gibt, ist kein Sein mehr jenseits des Erlebens, kein Sein im Verborgenen, sondern es ist ganz in diesem Erleben großgewachsen, es ist ganz im Offenbaren." (GS II, 203)

²⁰ Zu der Zeitlichkeit des ganzen zweiten Teils des *Stern der Erlösung* siehe Leonard H. Ehrlich, "Rosenzweigs Begriff der Zeitigung aus den Quellen des Judentums", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 731-744.

²¹ Siehe Ellen T. Charry, "The View of God in 'The Star of Redemption'", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 585-598.

Aus diesem Dialog, in den Gott den Menschen gerufen hat, hat das "Gebet" seinen ermöglichenden Grund (GS II, 205). Aber dieses Gebet bleibt der Schrei einer Frage, die noch keine Antwort erfuhr: Die Frage nach dem Sinn und dem Ziel des irdischen Daseins angesichts des Todes, angesichts des Elends und des Leids und angesichts der von den Menschen ausgehenden Zerstörung. Das "organische Leben in der Natur" ist in seinem Lebendigsein "Wachstum", ein aus sich wucherndes, sich verzehrendes und wieder erneuerndes Gestalten; dem Menschen in der Geschichte ist hingegen etwas anderes aufgetragen, er soll die Liebe, die ihm Gott geschenkt hat, weitergeben in der "Liebe zum Nächsten".

Der Auftrag: "Wie Er dich liebt, so liebe Du!" (GS II, 228), kann seine letzte Erfüllung erst im "Reich der Brüderlichkeit" erfahren. Dieser Auftrag kann dem Menschen durch niemanden abgenommen werden, er selber muß ihn erfüllen durch seine Tat. Erst dort, wo das "Es ist gut" Gottes nach der Schöpfung von den Menschen gemeinsam und im Einklang mit der Natur erneut bekräftigt werden kann, hat sich die Schöpfung, das Wachsen des Lebendigen und das Wirken der Menschen erfüllt, ist die irdische Welt in das neue Reich Gottes erlöst. Diese endgültige Erlösung ist "ganz und gar ein noch Kommendes. Zukunft ... ein Noch-Nicht" (GS II, 261). Und doch ist die Erlösung immer auch schon ewig gegenwärtig in der Zeit des Noch-Nicht. "So macht Liebe die Welt zur beseelten, nicht eigentlich durch das was sie tut, sondern weil sie es aus Liebe tut" (GS II, 267) – und sie ist darin bereits in der Ewigkeit der Erlösung.²² Die Erlösung kann durch den Menschen nicht erwirkt werden, denn sie kann nur von Gott her erfolgen,

²² Siehe Steven T. Katz, "On Historicism and Eternity" (745-769) und William Kluback, "Time and History" (801-813), beide in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*.

aber sie kann ersehnt und muß erkämpft werden, mit der ganzen Liebe, die der Mensch aufzubringen vermag.

"Von Gott also nimmt die Erlösung ihren Ursprung, und der Mensch weiß weder Tag noch Stunde. Er weiß nur, daß er lieben soll und stets das Nächste und den Nächsten; und die Welt, sie wächst in sich nach scheinbar eigenem Gesetz; und ob sich Welt und Mensch nun heute finden oder morgen oder wann – die Zeiten sind unberechenbar, sie weiß nicht Mensch noch Welt; die Stunde weiß allein Er, der das Heute jeden Augenblick erlöst zur Ewigkeit." (GS II, 269).

Doch durch die Offenbarung lebt das "hoffende Vertrauen", daß die Erlösung "noch geschehen werde" (GS II, 278), daß wir und "alles All" in Seiner "Allheit" aufgehen werden.

"Die Erlösung läßt den Welttag jenseits der Schöpfung wie die Offenbarung enden in den gleichen mitternächtigen Glockenschlag, der ihn begonnen, – aber von dieser zweiten Mitternacht gilt, was geschrieben steht, daß die Nacht Licht ist bei Ihm." (GS II, 265)

In "Gott wird die Einheit, die alles vollendet ... für ihn ist die Ewigkeit seine Vollendung ... Ist sie das auch für die Welt, für den Menschen? Mitnichten. Um ewiges Leben zu erlangen, müssen sie freilich in den Welttag des Herrn eingehen. Die Unsterblichkeit wird ihnen erst in Gott." (GS II, 287 f.)

3.

Erst im dritten Teil "Die Gestalt oder die ewige Überwelt" trennen sich die Wege der Juden und der Christen, und doch bleiben beide aufeinander angewiesen und können nur gemeinsam jeder auf seine Weise den ihnen offenbarten Auftrag erfüllen und das Ziel erreichen.²³ Zunächst wird

²³ Zu diesem Abschnitt siehe auch "Vom Totalexperiment des Glaubens" und "Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock" in diesem Band.

jedoch noch die beide betreffende Frage: "Über die Möglichkeit das Reich zu erbeten – in tyrannos!" bedacht. Die Aufgabe des gläubigen Menschen in der vorgefundenen irdischen Wirklichkeit kann letztlich nur in der "Beschleunigung" der Herbeikunft des Reichs der Erlösung liegen, denn die Erlösung hängt auch von der erfüllten Liebe des Menschen zum Nächsten ab.

"Diese positive Beschleunigung kann ... nur auf eine Weise geschehen: es muß das Reich vorweggenommen werden und zwar nicht bloß in der persönlichen Erleuchtung, in der Ewigkeit zwar sichtbar wird, aber nicht greifbar nah kommt ... Solche Vorwegnahme der Zukunft in den Augenblick müßte eine richtige Umschaffung der Ewigkeit in ein Heute sein." (GS II, 321 f.)

Und dies kann nur in praktizierter Liebe erfüllt werden. Dem Erlöser "gegenüber hat ja der Mensch nach der Vorstellung des Glaubens wirklich eine Freiheit, ... die Freiheit zur Tat oder allermindestens doch die Freiheit zum Entschluß" (GS II, 295).

"Gott will offenbar nur die Freien zu den Seinen ... Und so bleibt ihm gar nichts übrig – er muß den Menschen versuchen ... Der Mensch muß also wissen, daß er bisweilen versucht wird um seiner Freiheit willen ... Indem [er] sich vor Gottes Versuchung fürchtet, weiß [er] doch in sich die Kraft, Gott selber zu versuchen." (GS II, 296 f.)

Die Liebestat ist zunächst blind, sie sieht nicht, wer der Nächste ist und was als nächstes sie zu tun hat; oft erkennt sie erst aus den nicht gewollten Folgen, was sie hätte wahrhaft tun sollen, oder sie erkennt aus Fügungen, daß sie zu früh verzagte. Hier nun liegt die Bedeutung des Gebets:

"Und so kommt das Gebet, das an sich keine magischen Kräfte hat, dennoch, indem es der Liebe den Weg erleuchtet, zu magischen Wirkungsmöglichkeiten. Es kann in die göttliche Weltordnung eingreifen. Es kann der Liebe die Richtung geben auf etwas, was noch nicht reif zur Liebe, noch nicht reif zum Beseeltwerden ist." (GS II, 301)

Das Gebet soll aber nicht nur sporadisch und in Situationen der Anfechtung erfolgen, sondern es soll unser ganzes Leben durchdringen und leiten, es soll den "Dienst der Erde, die Arbeit der 'Kultur' ... rhythmisch regeln" (GS II, 324). Im ersten Kapitel des dritten Teils "Das Feuer oder das ewige Leben" geht Rosenzweig auf das durch das Gebet bestimmte Leben des Juden ein. Dem jüdischen Volk ist durch Gott offenbart, daß es ewig sein Volk ist.

"Es muß sein Leben verewigen in der Folge der Geschlechter, deren jedes das nachkommende erzeugt, wie es selber hinwiederum von den Vorfahren zeugt ... In diesem doppelsinnigen, tateinigen Zusammenhang des Zeugens verwirklicht sich ewiges Leben ... Die Erzväter rufen den spätesten Spröß bei seinem Namen, der der ihre ist. Über dem Dunkel der Zukunft brennt der Sternhimmel der Verheißung: so wird dein Name sein." (GS II, 331)

Und so ist auch der Kreislauf der Feste und Gebete bestimmt und durchdrungen von der Verheißung, das eine, das ewige Volk zu sein. Das jüdische Volk "lebt in seiner eigenen Erlösung. Es hat sich die Ewigkeit vorweggenommen. In dem Kreislauf seines Jahres ist die Zukunft die bewegende Kraft." (GS II, 364)

Ganz anders ist das Leben bei den christlichen Völkern bestimmt, das Rosenzweig im zweiten Kapitel "Die Strahlen oder der ewige Weg" behandelt. Für sie ist die Nachfolge Christi zu ihrem ewigen Weg geworden.

"Alle folgende Zeit von Christi Erdenwandel an bis zu seiner Wiederkunft ist nun jene einzige große Gegenwart ... –, die Zeit ist ein einziger Weg geworden, aber ein Weg, dessen Anfang und Ende jenseits der Zeit liegt." (GS II, 375 f.)

So ist das Christentum immer "unterwegs", es "nimmt den Wettkampf mit dem Strom" der Zeitlichkeit auf (GS II, 376),

es erfüllt seinen Auftrag, "sich immer weiter auszubreiten", in der "Ausgießung des Geistes in dem ununterbrochenen Wasserstrom der Taufe ... die Gemeinschaft des Zeugnisses [zu] stiften ... Die Gemeinschaft wird Eine durch den bezeugten Glauben. Der Glaube ist der Glaube an den Weg." (GS II, 379)

Der Unterschied zwischen Juden und Christen, wird hier schon ganz deutlich:

"Der als Jude Gezeugte bezeugt seinen Glauben, indem er das ewige Volk fortzeugt. Er glaubt nicht an etwas, er ist selber Glauben ... [Dagegen:] Ein Glaube, der die Welt gewinnen will, muß Glauben an etwas sein ... Indem er [der Christ] an den Weg glaubt, bahnt er ihn in die Welt. So ist der zeugnisablegende christliche Glaube erst der Erzeuger des ewigen Wegs in der Welt, während der jüdische Glaube dem ewigen Leben des Volks nachfolgt als Erzeugnis." (GS II, 380)

Das Judentum bleibt auf sich bezogen als das auserwählte Volk, während das Christentum sich nur in der Ausbreitung des Glaubens in alle Völker erfüllen kann. Das Christentum ist so mit den Geschicken der Weltgeschichte verknüpft. Aber der Weg Christi, der in den großen christlichen Jahresfesten und gemeinsamen Gebeten erinnert wird, wendet sich gleichzeitig an jeden einzelnen Christen, sein Weg, von der Taufe bis zum letzten Abendmahl, soll Nachfolge des ewigen Weges sein.

"So erfährt die Seele auf dem Weg ihre Ewigkeit, unbekümmert darum, daß die Welt noch nicht am Ziel ist. Mag denn die Spirale der Welt den Kreislauf immer wieder öffnen und weitertreiben, der Seele hat sich der Kreis der Ewigkeit schon geschlossen." (GS II, 420)

Weder im jüdischen Glauben, der im verheißenen ewigen Leben des jüdischen Volkes wurzelt, noch im christlichen Glauben, dem die Erlösung aus der Nachfolge des ewigen

Wegs verheißen wurde, liegt schon die ganze Wahrheit – dies ist die Einsicht des letzten Kapitels "Der Stern oder die ewige Wahrheit".²⁴ Nur "Gott ist die Wahrheit" (GS II, 423). Beide – der jüdische und der christliche Glaube – erfahren aneinander ihre Grenze und ihren Halt, denn das Reich der Erlösung kann auch nach jüdischem Glauben erst kommen, wenn alle Welt und alle Völker zurückgekehrt sind zu Gott, und die Christen wiederum müssen aus dem ihnen offenbarten Wort einsehen lernen, daß nur die Juden Christi Weg zum Vater nicht bedürfen, weil sie immer schon beim Vater sind (GS II, 388). Aus dieser Kränkung durch die dem Christen gezogene Grenze erwächst der ewige "Judenhaß" der Christen (GS II, 461). Aber:

"Vor Gott sind so die beiden, Jude und Christ, Arbeiter am gleichen Werk. Er kann keinen entbehren. Zwischen beiden hat er in aller Zeit Feindschaft gesetzt und doch hat er sie auf engste wechselseitig aneinander gebunden. Uns gab er ewiges Leben, indem er uns das Feuer des Sterns seiner Wahrheit in unserem Herzen entzündete. Jene stellte er auf den ewigen Weg, indem er sie den Strahlen jenes Sterns seiner Wahrheit naheilen machte in alle Zeit bis hin zum ewigen Ende ... Die Wahrheit, die ganze Wahrheit, gehört so weder ihnen noch uns." (GS II, 462)

Beiden aber leuchtet sein Antlitz zu. "Dies Leuchten des göttlichen Angesichts allein ist die Wahrheit ... Wem er aber sein Angesicht leuchten läßt, dem wendet er es auch zu." (GS II, 465) So ist jedem, dem Juden und dem Christen, je das seine aufgegeben. Und der Auftrag, den er beiden gab, ist: Gutes zu tun, jedem gab er auf, dies von seinem Ort aus zu erfüllen. So heißt es (Micha 6,8):

²⁴ Siehe Friedrich Georg Friedmann, "Franz Rosenzweigs Neues Denken. Sein Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 399-411.

"Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist, und was verlangt der Ewige dein Gott von dir als Recht tun und von Herzen gut sein und einfältig wandeln mit deinem Gott." (GS II, 471)

4.

Bereits vorher hatte Rosenzweig angedeutet, was "die Befreiung und Aufnahme der Juden in die christliche Welt" bedeuten könnte: eine "Neubelebung der alten Kirchen", denn "aus dem ewigen, von Haus aus gottes-kindlichen Volk der Hoffnung, strömt unmittelbar die Grundkraft der neuen vollendeten Welt". Aus dieser Hoffnung in das Kommen der Erlösung, die im jüdischen Volk lebendig gegenwärtig ist, könnte der krisengeschüttelten christlichen Welt, die den Gefahren der Vergeistigung Gottes, der Vergottung des Menschen und der Weltvergötterung (GS II, 443) zu erliegen droht, die Kraft der Umkehr kommen:

"So ist es in dieser beginnenden Erfüllung der Zeiten wohl der in die christliche Welt aufgenommene Jude, der den Heiden im Christen bekehren muß. Denn nur im jüdischen Blute lebt blutmäßig die Hoffnung, deren die Liebe wohl gern vergißt, der Glaube entbehren zu können meint. Aber auch solche Bekehrung geschieht innerhalb der alten Kirchen. Die Johanneskirche selbst nimmt keine eigene sichtbare Gestalt an. Sie wird nicht gebaut, sie kann nur wachsen." (GS II, 371)

Dieser letzte Satz war nicht zuletzt wohl auch gegen Schelling formuliert, der sich in der noch ausstehenden Johanneskirche eine Kirche aus dem "Heiligen Geist" ersehnte, also die erfüllte geistige und sittliche Gemeinschaft unter den Menschen.²⁵ Nach Rosenzweig aber kann die unsichtbare "Johanneskirche" in den christlichen Staaten Europas nur

²⁵ Siehe Cordula Hufnagel, "Das Volksspiel als johanneisches Fest", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 979-986.

gedeihen, wenn mitten unter ihnen die Juden leben und unbeirrbar für den alten Bund eintreten. Die Neubelebung des jüdischen Glaubens soll also zugleich ein tragendes Element der geistig-sittlichen Kraft des christlichen Abendlandes und seines Weltauftrags werden.

IV. *Das Freie Jüdische Lehrhaus und Rosenzweigs Krankheit*

Der Stern der Erlösung ist ein großes religionsphilosophisches Werk, das, in schlichter und zugleich schöner Sprache auf jegliches wissenschaftliches Beiwerk von Anmerkungen und Verweisen verzichtend, selbst bereits im Sinne Schellings "positive Philosophie", d. h. philosophisch-theologische Durchdringung des Glaubens zu sein versucht. Aber es ist eben dadurch doch nur Religionsphilosophie und noch nicht die positive Praxis aus dem Glauben selbst. *Der Stern der Erlösung* ist – wie Rosenzweig selbstkritisch sagt – "eben doch nur – ein Buch". Rosenzweig geht es aber um mehr, nämlich um den lebendig wiedergewonnenen Glauben in der Gemeinde, der tragendes Element der geistig-sittlichen Gemeinschaft der abendländischen Kultur werden kann. Hierzu reicht ein religionsphilosophisches Werk nicht aus, sondern dies verlangt nach einer religionsphilosophischen Bildungs- und Kulturpraxis im Gemeindeleben selbst.

1919 schließt Franz Rosenzweig kurz hintereinander die beiden Bücher *Der Stern der Erlösung* und *Hegel und der Staat* ab und zieht danach einen Schlußstrich unter sein wissenschaftliches Schaffen. Das Angebot von Friedrich Meinecke, sich in Berlin zu habilitieren, schlägt er aus. In der Absage schreibt Rosenzweig an Meinecke:

"Es ist mir nicht jede Frage wert, gefragt zu werden. Die wissenschaftliche Neugier, wie der ästhetische Stoffhunger ... füllen mich heut nicht mehr. Ich frage nur noch, wo ich gefragt werde. Von Menschen gefragt werde, nicht von Gelehrten, nicht von 'Der Wissenschaft'." (GS I, 681)

Und in einem Brief an Buber formuliert er etwas früher: "Nur im Leben, nicht mehr im Schreiben, sehe ich noch Zukunft vor mir." (GS I, 645) Im Sommer 1920 übersiedelt Rosenzweig jungverheiratet von Kassel nach Frankfurt am Main. Hier gründet er das "Freie Jüdische Lehrhaus" – im Unterschied zur "Hochschule für die Wissenschaft des Judentums" ist das "Freie Jüdische Lehrhaus" keine Anstalt rein wissenschaftlicher Belehrung, sondern des offenen philosophischen Gesprächs, des gemeinsamen Lernens, des Sichfindens im Wort.²⁶

1921 schreibt Franz Rosenzweig das *Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*. Dies durchbricht jedoch keineswegs seinen Vorsatz, nur noch über das "lebendige, gesprochene Wort" zu wirken, denn es ist ganz aus seinem Seminar im Lehrhaus erwachsen und auch ganz für diese unmittelbare Bildungsarbeit geschrieben. Dieses "Büchlein" erschien aber erst 1964 postum, da Rosenzweig die Druckgenehmigung zu Lebzeiten nicht mehr erteilte.²⁷ Es behandelt in ganz einfacher Sprache das Grundthema des ersten Teils des *Stern der Erlösung*. Das "neue Denken" aus der

²⁶ Siehe Nahum N. Glatzer, "Das Frankfurter Lehrhaus", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 303-326; siehe auch das Buch von Glatzer, das die Rosenzweig-Rezeption in den Vereinigten Staaten eröffnete: Nahum N. Glatzer, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, New York 1953.

²⁷ Franz Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* erschien zunächst in einer engl. Übersetzung hg. v. Nahum N. Glatzer in den Vereinigten Staaten (New York 1953); das deutsche Original erschien – ebenfalls von Nahum N. Glatzer herausgegeben, Düsseldorf 1964, in 2. Aufl. Königstein/Ts. 1984.

Erfahrung des Glaubens wird abgesetzt gegen die kranke Insichverschlossenheit der Philosophie – ein Gedanke, den Schelling 1797 aussprach: "Die *bloße* Reflexion also ist eine Geisteskrankheit des Menschen."²⁸ Ähnlich sagt Rosenzweig nun: "der kranke Menschenverstand gleicht einem Gelähmten, der alles sieht, aber nicht eingreifen kann in die Wirklichkeit".

Unmittelbar nach Abschluß dieses Büchleins beginnt im Januar 1922 bei Franz Rosenzweig als Spätfolge einer Kriegserkrankung eine amyotrophe Lateralsklerose, die rasch bis zur totalen Lähmung fortschreitet. Ab Sommer 1922 kann er das Haus nicht mehr verlassen; im Oktober 1922 muß er die Leitung des "Freien Jüdischen Lehrhauses" an Rudolf Hallo abgeben, im Dezember versagt die Schreibfähigkeit, im Mai 1923 auch die Sprache. Nun ist er, der durch das "lebendige, gesprochene Wort" wirken wollte, der "Gelähmte, der alles sieht, aber nicht eingreifen kann in die Wirklichkeit". Durch die ungeheure Energie seines Geistes, durch die aufopfernde Hilfe seiner Frau und durch die Unterstützung seiner Freunde gelingt es ihm in schier unglaublicher Weise, die Lähmung zu durchbrechen, um doch in die Wirklichkeit zeugnisgebend einzugreifen.²⁹ In Erinnerung daran schreibt Ernst Simon:

"Rosenzweig hing in einer Schlinge, die ihn in einer halb sitzenden Haltung hielt. In den ersten Jahren gelang es ihm noch, auf einer eigens für ihn konstruierten Schreibmaschine auf mühsamste Weise einzelne Buchstaben anzuschlagen; später war auch das nicht mehr möglich. Seine Frau Edith ... zeigte Rosenzweig auf einer Scheibe die Buchstaben des Alphabets, einen nach dem anderen, und Rosenzweig deutete durch ein Senken der Augenli-

²⁸ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke* (Bd. I-XIV), Stuttgart/Augsburg 1856 ff., Bd. II, 13.

²⁹ Siehe Martin Goldner, "Franz Rosenzweig in seiner Krankheit", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 327-335.

der an, welcher Buchstabe zu Papier gebracht werden sollte. Ich weiß, es ist schwer vorstellbar, aber es gelang Rosenzweig so, auf lebendigste Art an Unterhaltungen teilzunehmen und eine beträchtliche literarische Produktion zustande zu bringen."³⁰

Neben einer umfangreichen, philosophische Grundsatzfragen berührenden Korrespondenz, neben Besprechungen und Artikeln (so: *Das neue Denken*, 1925) arbeitete Franz Rosenzweig 1923/1924 an der Übersetzung der Gedichte von Jehuda Halevi (1083-1140), des bedeutendsten hebräischen Dichters (*GS IV 1*), und ab 1924 gemeinsam mit Martin Buber an der "Verdeutschung der Schrift".³¹ Sein Geist hat so gemeinsam mit der Liebe seiner Frau die Lähmung besiegt. Einige Tage vor seinem 43. Geburtstag stirbt Franz Rosenzweig am 10. Dezember 1929.

So mußte er nicht mehr miterleben, wie der ursprüngliche Traum seiner religionsphilosophischen Kulturarbeit, der eine christlich-jüdische Gemeinschaft intendierte – denn die unsichtbare Johanneskirche sollte ja auch die Juden in ihre Welt aufnehmen – durch eine in diesem Ausmaß und in dieser Brutalität noch nie dagewesene Judenverfolgung vernichtet wurde.

Am Schluß seines Buches *Hegel und der Staat* schreibt Franz Rosenzweig 1919, bezogen auf den Traum einer über den Staat hinausreichenden geistig-sittlichen Volksgemeinschaft, wie sie ihm genauso wie dem jungen Hegel, Hölderlin und Schelling vorschwebt, resigniert und doch hoffend – und diese Worte gelten, über die nachfolgende Barbarei hinaus und angesichts der drohenden Menschheitskatastrophe, auch uns:

³⁰ Ernst Simon, zit. nach Wieland Schulz-Keil, "Judentum als Kritik, Protest und Mahnung", in: *Frankfurter Rundschau* Nr. 81 (1980).

³¹ *Die Schrift*. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig (1925-1929), 4 Bde., Heidelberg 1954 ff.

"Dieser Traum blieb schon auf dem Weg zum Untergang des alten zur Gründung des neuen Reiches – von Hegel zu Bismarck – unerfüllt. Als dies Buch begonnen wurde, konnte er gleichwohl ein Wahrtraum scheinen, einer von jenen, die gerade als Träume lebendig bleiben, um einst noch zu werden, was Träume werden können: Geschichte schaffende Macht. Heute, da das Buch herauskommt, ... scheint jener Traum unwiderbringlich sich aufzulösen in den Schaum der Wellen, die alles Leben überfluten. Wenn der Bau einer Welt zusammenkracht, werden auch die Gedanken, die ihn erdachten, werden auch die Träume, die ihn durchwebten, unter dem Einsturz begraben. Was eine ferne Zukunft bringt, ob Neues, Ungeahntes, ob Erneuerung des Verlorenen, – wer dürfte sich vermessen, das vorauszusagen. Nur ein Schimmer von Hoffnung fällt heute aus dem einst kaum beachteten Schluß der Hölderlinstrophen, deren Eingang wir in vergangenen Tagen zum Leitspruch der Darstellung wählten, in das Dunkel, das uns umgibt. Ein Schimmer nur, – doch dem Gefangenen im Kerker bleibt es unverwehrt, den Blick auf ihn zu heften:

'Wohl ist enge begrenzt unsere Lebenszeit
Unserer Jahre Zahl sehen und zählen wir.
Doch die Jahre der Völker,
Sah ein sterbliches Auge sie?'"
(*HuS* II, 245 f.)

