

Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock. Ein jüdisch-christlicher Dialog – und die Folgen von Auschwitz

I. Uns betreffende Vorbemerkungen

1.

Dieser Beitrag versteht sich als Denkanstoß, ohne daß ich behaupten könnte, mit den aufgeworfenen Fragen bereits fertig geworden zu sein. Aber er berührt Problemstellungen, von denen ich für mich weiß, daß in ihrem Bedenken eines unserer vordringlichsten Bildungsprobleme liegt – unser Bildungsproblem 50 Jahre nach der Reichskristallnacht, dem Symbol für die organisierten Verbrechen, die Deutsche, unsere Elterngeneration, gegen ihre jüdischen Mitbürger begangen haben.

Die Kristallnacht, die ein organisierter Reichspogrom war, ist nicht nur ein historisches Ereignis, das am 7. November 1938 in Kassel begann und am 8. und 9. November im ganzen deutschen Reich durchgeführt wurde, sondern sie hat eine lange Vorgeschichte; ich meine nicht nur die Generalprobe von Wien oder die Judenverfolgungen seit 1933, sondern ich meine die Wurzeln, die tief in die Geschichte des christlichen Abendlandes zurückreichen. Und sie hat eine Nachgeschichte, zunächst natürlich die unvorstellbar satanische Vernichtungsmaschinerie gegen das europäische Judentum, für die der Name Auschwitz symbolhaft steht. Aber die Nachgeschichte reicht weiter, reicht bis in unsere gegenwärtige Zeit hinein, auf die bezogen Ralph Giordano zu Recht von der "zweiten Schuld" spricht.¹ Vor über 20

¹ Ralph Giordano, *Die zweite Schuld oder von der Last Deutscher zu sein*, Hamburg 1987.

Jahren bereits schrieb Theodor W. Adorno in "Erziehung nach Auschwitz":

"Die Forderung, daß Auschwitz nicht noch einmal sei, ist die allererste an Erziehung. Sie geht so sehr jeglicher anderen voran, daß ich weder glaube, sie begründen zu müssen, noch zu sollen. Ich kann nicht verstehen, daß man mit ihr bis heute so wenig sich abgegeben hat ... Daß man aber die Forderung, und was sie an Fragen aufwirft, so wenig sich bewußt macht, zeugt, daß das Ungeheuerliche nicht in die Menschen eingedrungen ist, Symptom dessen, daß die Möglichkeit der Wiederholung, was den Bewußtseins- und Unbewußtseinsstand der Menschen anlangt, fortbesteht."²

Diese Worte haben ihre Aktualität nicht verloren. Ich bin mir bewußt, daß der von mir versuchte Weg, Licht in unseren Unbewußtseinsstand zu bringen, nur einer von vielen möglichen ist. Wenn ich hier das jüdisch-christliche Gespräch in das Zentrum stelle, so nicht, weil ich mich für theologische Fragen besonders zuständig fühle, sondern weil ich meine, daß die tiefsten Wurzeln des Antisemitismus – wie verborgen oder sublimiert auch immer – religiöser Herkunft sind.

2.

Nach 1945 wurden in vielen deutschen Großstädten Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit gegründet. Es sind sicherlich wichtige und ehrenwerte Ansätze der Reue und der Scham über die Greuel der Nazizeit sowie Versuche, wenigstens im Nachhinein zu Formen der Toleranz zwischen Christen und Juden zu finden. Es liegt mir fern, die Verdienste dieser Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammen-

² Theodor W. Adorno, *Erziehung zur Mündigkeit*, Frankfurt a. M. 1970, 88.

arbeit schmälern zu wollen – ich selber bin, um ihre Arbeit zu stärken, in die Kasseler Gesellschaft eingetreten, die gerade 180 Mitglieder zählt. Aber ganz nüchtern betrachtet, kommen diese Bemühungen zu spät und sie dienen – so wie sie angelegt sind – heute mehr der nachträglichen Aufrichtung des schlechten Gewissens der Christen. Wo waren die Christen in den anderthalb Jahrhunderten davor, als die Juden mit Moses Mendelssohn den jüdisch-christlichen Dialog eröffneten, und wo waren sie vor allem in der Zeit des Nazi-Terrors gegen die Juden? Heute – nach Auschwitz, nachdem im Namen Deutschlands und mit christlichem Beistand sechs Millionen europäische Juden ermordet worden sind, kommt diese Geste der Toleranz verspätet und kann leicht zu falscher Besänftigung verführen.

Indem ich im folgenden zunächst auf das letzte große Gesprächsangebot des deutschen Judentums: auf das Lebenswerk des jüdischen Religionsphilosophen Franz Rosenzweig und auf Rosenzweigs Dialog mit seinen christlichen Freunden – vor allem mit Eugen Rosenstock – eingehe, möchte ich einen Maßstab aufzeigen, an dem wir Gespräch und Zusammenarbeit zu messen haben. Aber – dies möchte ich im letzten Teil meiner Ausführungen andeuten – ein unmittelbares Wiederanknüpfen an Rosenzweigs jüdisch-christliches Gespräch mit seinen Freunden ist uns durch Auschwitz versperrt. Wir können nicht die partnerschaftlich ausgestreckte Hand Rosenzweigs ergreifen – wir nicht mehr. Wir haben die Last von Auschwitz zu tragen, und nur indem wir sie voll auf uns nehmen, können wir – so scheint mir – dialogwürdig werden.

3.

Franz Rosenzweig wird von Juden symbolhaft – darauf haben Leo Baeck und viele andere hingewiesen – als der letzte Repräsentant eines deutschen Judentums erfahren,

dessen Begründer Moses Mendelssohn war.³ Moses Mendelssohn, einer der führenden Köpfe der deutschen Aufklärung, hatte durch sein Vorbild und seine späten Schriften seine jüdischen Glaubensgenossen aufgefordert, sich in die deutsche Kultur einzugliedern, ohne doch ihren Glauben und ihre religiösen Lebensregeln aufzugeben; mit Gotthold Ephraim Lessing führte er einen durch wahre sittliche Toleranz geprägten interreligiösen Dialog. 150 Jahre später – an den Gefahren der Assimilation und dem Antisemitismus gereift – fordert Franz Rosenzweig seine inzwischen voll in die deutsche Kultur integrierten Glaubensgenossen auf, sich bewußter auf ihren jüdischen Glauben und ihre religiösen Lebensregeln zu besinnen, ohne doch dabei die deutsche Kultur aufzugeben. Selbstbewußt tritt er als Jude seinen christlichen Freunden gegenüber und eröffnet einen jüdisch-christlichen Dialog, wie er noch nie zuvor geführt worden war.

Natürlich gab es schon vor Rosenzweig bedeutende Rabbiner und Philosophen, die die Gestalt bewußten Judentums in der modernen europäischen Kultur geprägt haben, so beispielsweise Leo Baeck mit seinem Buch *Das Wesen des Judentums* (1905) als Antwort auf Adolf von Harnack *Das Wesen des Christentums* (1900). Aber waren nicht all diese Versuche – wie Rosenzweig sagt – dadurch gekennzeichnet, daß sie noch allzusehr bemüht waren, das Judentum kritisch vom Christentum abzugrenzen (*GS* III, 677 ff.). In Besinnung auf den Geist des jüdischen Glaubens arbeitet Rosenzweig von diesem her das Gemeinsame, aber auch das Scheidende zwischen Judesein und Christsein heraus und

³ Leo Baeck, *Von Moses Mendelssohn zu Franz Rosenzweig*, Stuttgart 1958; Schalom Ben-Chorin, "Franz Rosenzweig und das Ende des deutschen Judentums" (57-64); Paul Mendes-Flohr, "Mendelssohn und Rosenzweig" (213-223), die beiden letzteren in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*.

streckt *den* Christen partnerschaftlich die Hand entgegen, die bereit sind, über das Scheidende hinweg, die Juden *als* Juden zu akzeptieren. So wurde Rosenzweigs Angebot zum jüdisch-christlichen Dialog das letzte großartige Zeugnis des deutschen Judentums kurz vor seiner Zerstörung.⁴

II. Die Etappen des jüdisch-christlichen Dialogs zwischen Rosenzweig und Rosenstock

Erst durch die Auseinandersetzung mit seinen engsten christlichen Freunden findet Rosenzweig zum Judesein zurück, und erst in den kämpferisch geführten Gesprächen – vor allem mit Eugen Rosenstock – festigt sich Rosenzweigs Entschluß, seine Kräfte ausschließlich für die jüdische Bildungsarbeit einzusetzen. So durchläuft dieser jüdisch-christliche Dialog mehrere sich dramatisch zuspitzende Etappen. Vergegenwärtigen wir uns zunächst die Ausgangssituation.

Franz Rosenzweig wird am 25. Dezember 1886 in Kassel geboren. Er wächst in einer assimilierten jüdischen Familie heran. Sein Vater ist ein wohlhabender Fabrikant und zählt zu den angesehensten Bürgern der Stadt, zeitweise ist er Stadtverordneter und später Stadtrat im wirtschaftlich aufblühenden Kassel. Am Sabbat besucht die Familie die große Synagoge der liberal-jüdischen Gemeinde; und man feiert die jüdischen Jahresfeste, so wie die christlichen Bürger sonntags zur Kirche gehen und die christlichen Jahresfeste einhalten. Lediglich von seinem Großonkel

⁴ Siehe Rafael N. Rosenzweig, "Deutscher und Jude. Franz Rosenzweigs Weg zum jüdischen Volk" (65-75); Friedrich Georg Friedmann, "Franz Rosenzweigs Neues Denken. Sein Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog" (399-411), beide in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*.

Adam Rosenzweig erfährt Franz Rosenzweig eine tiefergehende jüdische Bildung.

Nach dem Besuch des humanistischen Gymnasiums studiert er zunächst Medizin in Göttingen und München, wechselt dann aber zum Studium der Historie und Philosophie in Berlin und Freiburg. Großen Einfluß auf seine denkerische Entwicklung übt sein drei Jahre älterer Vetter Hans Ehrenberg aus, der zunächst Ökonomie, dann Philosophie studiert, 1909 zum Christentum konvertiert und seit 1910 in Heidelberg als Privatdozent Philosophie lehrt.⁵ Franz Rosenzweig verteidigt den Übertritt seines Vetters zum Christentum gegenüber seinen Eltern, denn für einen nicht mehr in seinem Glauben Erzeugenen gebe es keinen Grund, gegen die Gewalt der herrschenden Kultur an der Religion seiner Väter festzuhalten.

Philosophisch gehören Ehrenberg und Rosenzweig zu den ersten hervorragenden Köpfen, die sich in dieser insgesamt lichtlosen philosophischen Zeit, vom Kantianismus herkommend, wieder in das Denken des Deutschen Idealismus' Fichtes, Schellings und Hegels einarbeiten. In diesem Zusammenhang gilt es an Rosenzweigs Dissertation zu Hegel (1912) zu erinnern, die aber erst nach dem Ersten Weltkrieg zweibändig unter dem Titel *Hegel und der Staat* (1920) erscheinen kann; es ist die erste fundierte Arbeit zur Geschichts- und Staatsphilosophie Hegels in unserem Jahrhundert.⁶ Wichtig ist aus dieser Frühzeit auch Rosenzweigs Entdeckung und kommentierende Edition des sogenannten *Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, ein Blatt in Hegels Handschrift, das Rosenzweig jedoch inhaltlich als einen Entwurf von Schelling (1796) ent-

⁵ Siehe Werner Licharz und Manfred Keller (Hg.), *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Bericht einer Beziehung*, Frankfurt a. M. 1986.

⁶ Siehe hierzu den Beitrag "Der Philosoph Franz Rosenzweig" in diesem Band.

schlüsselt. Aber Ehrenberg und Rosenzweig gehören zugleich zu den ersten, die sich durch eine brillante Kritik vom Idealismus lösen und sich zu einer früh-existentialistischen Position durchringen können.

1. Das Nachtgespräch von 1913

In diese Studienzeit reichen die ersten jüdischen-christlichen Gespräche Rosenzweigs mit seinen christlichen Freunden zurück. Zu diesen Freunden zählen neben dem eben schon genannten Vetter Hans Ehrenberg vor allem der in einem bereits christlichen Elternhaus aufgewachsene Vetter Rudolf Ehrenberg, ein Biologe, zu dem Rosenzweig wohl das vertrauteste Verhältnis hat,⁷ sodann der mit 16 Jahren zum Christentum konvertierte Eugen Rosenstock, ein ungestümer, genialer Denker, der sich bereits mit 24 Jahren in Rechtsgeschichte habilitiert und der der eigentliche christliche Herausforderer Rosenzweigs ist,⁸ und schließlich der aus einer betont christlich geprägten Familie stammende Mediziner Viktor von Weizsäcker.⁹

In diesen ersten Gesprächen sind es die Vettern und Freunde, die – mehr indirekt als ausgesprochen – Franz Rosenzweig drängen, zum Christentum überzutreten. Natürlich spielt

⁷ Siehe Maria Ehrenberg, "Rudolf Ehrenbergs Theoretische Biologie und Metabiologie", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 159-177; siehe Rudolf Hermeier (Hg.), *Jenseits all unseres Wissens wohnt Gott. Hans Ehrenberg und Rudolf Ehrenberg zur Erinnerung*, Moers 1987.

⁸ Eugen Rosenstock-Huessy, *Ja und Nein. Autobiographische Fragmente*, Heidelberg 1968; siehe Dietmar Kamper, "Das Nachtgespräch vom 7. Juli 1913. Eugen Rosenstock-Huessy und Franz Rosenzweig", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 97-104.

⁹ Viktor von Weizsäcker, *Begegnungen und Entscheidungen. Gesammelte Schriften I*, Frankfurt a. M. 1986; siehe Wolfgang Jacob, "Viktor von Weizsäcker und Franz Rosenzweig", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 179-186.

auch der äußere Druck eine Rolle: Es ist damals im Deutschen Reich für einen Juden kaum möglich, eine akademische Laufbahn einzuschlagen, sich zu habilitieren oder gar Professor zu werden.¹⁰ Aber die eigentliche Herausforderung erwächst Rosenzweig aus der existentiellen Glaubenshaltung seiner Freunde. Jeder von ihnen hatte im christlichen Glauben Grund und Halt seiner existentiellen Lebensbestimmung gefunden, die ihnen die wissenschaftliche Rationalität allein nicht zu bieten vermochte, denn diese reicht niemals an die letzten existentiellen Fragen und Entscheidungen heran. Was also Rosenzweig zunächst fasziniert, ist diese an Sören Kierkegaard erinnernde Ernsthaftigkeit des Ringens seiner Freunde um Positionsfindung und deren gelebte Bewährung.

Aber der christliche Glaube spielt nicht nur die tragende Rolle ihrer existentiellen Lebensbestimmung, auch geschichtlich erhoffen sie von einer Wiederbesinnung auf den Kern der christlichen Botschaft eine Erneuerung der abendländischen Kultur, die sich durch ihre zunehmende Wissenschafts-, Staats- und Fortschrittsvergottung selber auszuhöhlen beginnt. Das Christentum wird von den Freunden ganz selbstverständlich als die innere Kraft der Liebe verstanden, die die Emanzipationsgeschichte Europas vorangetrieben hat. Weltgeschichtlich gesehen – mit diesem Hegelschen Gedanken hatte Rosenzweig bereits in seiner Dissertation gerungen – hat das Christentum das Judentum abgelöst. Es hat die offenbarte Verheißung an das Volk Israel aufgenommen und in alle Welt hinausgetragen und damit einen Versittlichungsprozeß der Völker in Gang gebracht, der zwar noch keineswegs abgeschlossen ist, der aber – wie die Freunde glauben – nur vom Christentum als Religion der Liebe vollbracht zu werden vermag.

¹⁰ Siehe Rivka Horwitz, "Warum ließ Rosenzweig sich nicht taufen?", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 79-96.

Dies ist der Hintergrund für das dramatische Gespräch vom 7. Juli 1913 zwischen Eugen Rosenstock und Franz Rosenzweig im Beisein von Rudolf Ehrenberg in Leipzig.¹¹ In jenem Nachtgespräch vermag der Christ Rosenstock durch sein nicht nachlassendes bohrendes Fragen nach dem existentiellen Standort seines Gesprächspartners die letzten idealistischen Schalen im Denken Rosenzweigs zu brechen und Rosenzweig so grundlegend zu erschüttern, daß dieser seinen beiden Freunden verspricht, Christ zu werden. Rosenzweig beschreibt den Kernpunkt dieses Gesprächs einige Monate später in einem Brief wie folgt:

"In dem Leipziger Nachtgespräch, wo mich Rosenstock Schritt für Schritt aus den letzten relativistischen Positionen, die ich noch hielt, herausdrängte, und mich zu einer unrelativistischen Stellungnahme zwang, war ich ihm deshalb von vorneherein unterlegen, weil ich das Recht dieses Angriffs auch von mir aus bejahen mußte ... Deshalb war ich damals schon durch Rosenstocks einfaches Bekenntnis, mit einem Schlag entwaffnet. Daß ein Mensch wie Rosenstock mit Bewußtsein Christ war ..., dies warf mir meine ganze Vorstellung vom Christentum, damit aber von Religion überhaupt und damit von meiner Religion, über den Haufen." (GS I, 133)

Noch standen nicht "Judentum und Christentum" einander gegenüber, sondern – wie Rosenstock Rosenzweig treffend charakterisiert – "Offenbarungsglaube und Philosophiegläubigkeit" (*Briefe*, 638 f.), denn Rosenzweig glaubte bis zu diesem Gespräch eine philosophische Position über den Gegensatz von Judentum und Christentum hinaus beziehen zu können, ohne sein angestammtes Judesein in Frage stellen

¹¹ Siehe Hugo Gotthard Bloth, "Was geschah im 'Leipziger Nachtgespräch' am 7. 7. 1913 zwischen den Freunden Eugen Rosenstock, Franz Rosenzweig und Rudolf Ehrenberg", in: *Mitteilungsblatt der Eugen Rosenstock-Huessy-Gesellschaft* (1982).

zu müssen. Nun aber traf er in Rosenstock auf einen ihm intellektuell ebenbürtigen Denker, der nicht nur kein Hehl daraus machte, existentiell im Christentum seinen Standort gefunden zu haben, sondern der ihn durch Fragen dazu zwang, einzugestehen, daß man in einem philosophischen Denksystem keinen existentiellen Halt finden könne. Diese Einsicht nötigte Rosenzweig das Versprechen ab, Christ zu werden. Doch erbittet sich Rosenzweig vor dem Vollzug der Konversion eine Besinnungszeit, um sich nochmals in das Judentum vertiefen zu können, denn er will nicht als Heide, sondern als Jude Christ werden. Diese Besinnung führt Rosenzweig aber zu einem ganz anderen Ergebnis als er und seine beiden Gesprächspartner und zunächst wohl auch er selbst erwartet hatten. Nach längerem Schweigen schreibt Franz Rosenzweig in einem Brief vom 31. Oktober 1913 an Rudolf Ehrenberg:

"Lieber Rudi, ich muß dir mitteilen, was dich bekümmern und, zunächst mindestens, dir unbegreiflich sein wird: ich bin in langer, wie ich meine, gründlicher Überlegung dazu gekommen, meinen Entschluß zurückzunehmen. Er scheint mir nicht mehr notwendig und daher, in meinem Fall, nicht mehr möglich. *Ich bleibe also Jude.*" (GS I, 133)

Rosenzweig hat auf die christliche Herausforderung seiner Freunde für sich eine Antwort gefunden, die ihm den Weg in die Religion seiner Väter neu erschließt. Er entdeckt, daß die über alle Philosophie hinausreichende existentielle Bewährung, die seine Freunde im Christentum finden, für ihn nur im Judentum wurzeln könne. Und er entdeckt zweitens, daß nicht nur das Christentum eine weltgeschichtliche Mission hat, sondern ebenso sehr, wenn auch völlig anders, das Judentum – eine weltgeschichtliche Mission, die in der jüdischen Treue zum alten Bund liegt, eine Rolle, die dem Judentum gerade auch in der Diaspora innerhalb christlicher Staaten zufällt. Den Kerngedanken heraus-

schälend, schreibt Rosenzweig an Rudolf Ehrenberg im selben Brief:

"Das Christentum erkennt den Gott des Judentums an, nicht als Gott aber als den 'Vater Jesu Christi' ... Was Christus und seine Kirche in der Welt bedeuten, darüber sind wir einig: es kommt niemand zum Vater denn durch ihn [Johannes 14/6].

Es *kommt* niemand zum Vater – anders aber wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm *ist*. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel ... Das Volk Israel, erwählt von seinem Vater, blickt starr über Welt und Geschichte hinüber auf jenen letzten fernsten Punkt, wo dieser sein Vater, dieser selbe, der Eine und Einzige – 'Alles in Allem'! – sein wird. An diesem Punkt, wo Christus aufhört der Herr zu sein, hört Israel auf erwählt zu sein: an diesem Tage verliert Gott den Namen, mit dem ihn allein Israel anruft: Gott ist dann nicht mehr 'sein' Gott. Bis zu diesem Tage aber ist es Israels Leben, diesen ewigen Tag in Bekenntnis und Handlung vorwegzunehmen, als ein lebendes Vorzeichen dieses Tages dazu stehen, ein Volk von Priestern, mit dem Gesetz, durch die eigene Heiligkeit den Namen Gottes zu heiligen. Wie dieses Volk Gottes in der Welt steht, welche äußeren (Verfolgungen) und inneren (Erstarrung) Leiden es durch seine Absonderung auf sich nimmt, darüber sind wir wieder einig." (GS I, 134 f.)

In diesen Sätzen liegt eine ungeheure Herausforderung an das Christentum. Es folgen nun für Rosenzweig Jahre intensivster jüdischer und allgemein-theologischer Studien. Hermann Cohen, der große Kantianer, der in seinem Greisenalter selbst seinen existentiellen Weg zum Judentum zurückgefunden hatte und in Berlin an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums wirkte, wird Rosenzweig dabei zu einem wegweisenden Lehrer.¹²

¹² Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1922), Darmstadt 1966; siehe auch Franz Rosenzweig, "Über Hermann Cohens 'Religion der Vernunft'" (GS III, 225 ff.).

Nach dem Entschluß, Jude zu bleiben, meidet Rosenzweig zunächst die direkte Konfrontation mit Eugen Rosenstock. Zwar treffen sie sich noch vor dem Kriegsausbruch 1914 in Berlin, aber das Gespräch umgeht alle kritischen Punkte und verbleibt im intellektuellen Gedankenaustausch. Auch im Briefwechsel und in den Gesprächen mit Hans Ehrenberg wird diese an die existentiellsten Fundamente persönlicher Lebensentscheidung rührende Frage zunächst ausgespart. Dem einzigen aus dem Freundeskreis, dem sich Franz Rosenzweig von Anfang an offenbart, ist Rudolf Ehrenberg, dem er sich menschlich am nächsten verbunden fühlt und der – vielleicht weil er kein Konvertit ist, sondern in einem christlichen Elternhaus groß geworden war – auch am verständnisvollsten und sensibelsten auf Rosenzweigs Entscheidung zu reagieren vermag. Bereits in seinem allerersten Antwortbrief vom 3. November 1913 schreibt Rudolf Ehrenberg an Rosenzweig:

"Lieber Franz ... Die theoretische Anerkennung, die Du von dem Christentum für Deinen neuen Standpunkt verlangst, kann ich Dir – soweit ich für den Christen sprechen darf – geben. Vom streng evangelischen Standpunkte aus könnte ich es wohl nicht, aber von dem Glauben an die irdische Kirche aus kann ich es. – Was ich aber nicht kann, ist diese Anerkennung unabhängig sein lassen von der Frage der Zugehörigkeit des einzelnen Juden zu dem Volke Israel, Deiner Zugehörigkeit dazu ... Um wirklich an diesem Punkte für meine Kirche sagen zu dürfen: 'Hier dürft ihr, ihr Christen, euch des Missionsbefehls ledig fühlen, ohne verdammt zu werden', ... das sagen zu dürfen, dazu müßte *Dein* Standpunkt ein Teil meines Glaubens werden. – Und, da ich das innerlich – von Gott zu mir – nicht erfahren kann, so muß ich es lebendig sehen, ich muß *den* Juden des Volkes Israel so lebendig sehen, wie ich die ganze christliche Kirche der 1900 Jahre sehe." (GS I, 138)

Rudolf Ehrenberg ist wohl der einzige unter den christlichen Freunden, der nicht nur die existentiell-religiöse Entschei-

dung Franz Rosenzweigs als individuelle akzeptiert, sondern der im Laufe des Dialogs auch den darin implizierten Anspruch des Judeseins Rosenzweigs als Christ partnerschaftlich zu tolerieren vermag,¹³ während die beiden anderen, Hans Ehrenberg und Eugen Rosenstock, bei aller schrittweisen Anerkennung des neuen Standorts Rosenzweigs nie ganz davon loskommen, den Missionierungsauftrag der christlichen Kirche auch gegenüber den Juden fortbestehen zu lassen.

2. Das briefliche Ringen von 1916

1914 zieht Rosenzweig wie auch die meisten seiner Freunde in den Krieg. Er ist zunächst als Sanitäter danach bei der Artillerie eingesetzt, vor allem an der Balkanfront. In diesen Kriegsjahren beginnt nun der zweite Akt des jüdisch-christlichen Dialogs mit Eugen Rosenstock, diesmal in Briefen, die ganze Traktate sind. Dieser Briefwechsel, der einem gigantischen Ringen gleicht, ist ein ganz einmaliges Dokument jüdisch-christlicher Auseinandersetzung.¹⁴ Es gibt keinen Sieger und keinen Besiegten. Was Rosenzweig seinem Freund abtrotzen will, ist nicht nur die Anerkennung seines individuellen Weges, Jude zu bleiben, so wie er Rosenstocks individuellen Weg zum Christentum akzeptiert, sondern was er von ihm als Christen fordert, ist für Christen bisher nicht vollziehbar: die Juden *als* Juden anzuerkennen,

¹³ Wie Franz Rosenzweig Rudolf Ehrenberg bei seinem christlichen Besinnungen – Rudolf Ehrenberg, *Ebr. 10,25. Ein Schicksal in Predigten*, Würzburg 1920 – beratend zur Seite steht, so ist auch Rudolf Ehrenberg bei Rosenzweigs "jüdischem Buch" *Der Stern der Erlösung* als Ratgeber beteiligt.

¹⁴ Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock, "Judentum und Christentum", mit einem Vorwort von Eugen Rosenstock, in: Franz Rosenzweig, *Briefe* (1935). Ohne Vorwort, chronologisch eingeordnet auch in *GS I* (wonach hier zitiert wird).

d. h. zu begreifen, daß die Juden Christus nicht brauchen, da sie schon in einem Bund mit Gott stehen.

Den Briefwechsel, den Eugen Rosenstock bei einem Gastaufenthalt in Rosenzweigs elterlichem Hause in Kassel Ende Mai 1916 mit Franz Rosenzweig an der Balkanfront aufnimmt, dreht sich zunächst um wissenschaftliche Fragen. Eugen Rosenstock bietet seine Hilfe an, für die Drucklegung von Rosenzweigs kommentierter Edition des *Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus* zu sorgen – es erschien durch seine Vermittlung 1917 in Heidelberg. In den folgenden Briefen, die um die Philosophie des Deutschen Idealismus kreisen, beginnt Rosenstock – die Freunde siezen sich noch –, aus der selbstgewissen Überlegenheit seines Christseins zunächst gegen Hermann Cohen, dann gegen Rosenzweigs Judesein zu sticheln; so beginnt der Brief vom 13. September 1916 an Franz Rosenzweig mit den Worten:

"Lieber Mit (Jud + post Christum natum + post Hegel mortuum)!" (GSI, 229)

Und Rosenstock fährt fort, eine Äußerung Rosenzweigs zur Verteidigung Cohens mißverstehend, gegen jene sich zu ereifern, die behaupten, daß Religion "Privatsache" sei. "Vielleicht ist sie das Einzige in dem Gefäß Ihrer Seele, unserer Seele überhaupt, was nicht Privatsache bleiben kann." (GSI, 229)

In dieser Weise doppelt provoziert, läßt sich Franz Rosenzweig aus der Reserve locken und beginnt den zweiten Akt des jüdisch-christlichen Dialogs mit Eugen Rosenstock; diesmal ist Rosenzweig der Herausforderer, der das theoretische Niveau des Disputs über Judentum und Christentum vorgibt. Gegen das kokettierende "Mit-Jud" sich verwehrend, antwortet Rosenzweig – wobei ich im folgenden immer nur einige Kernpunkte aus der Gesamtargumentation herausgreifen kann –:

"Sie haben es sich früher zu leicht gemacht, indem Sie einfach den Juden in Führungsstriche setzten und ihn so als persönliche Marotte ... beiseite legten. Sie machen es jetzt, mir und Ihnen, schwer ... Sie aber – jetzt – zwingen mich nicht ... mein Judentum in der ersten Person zu behandeln, indem Sie dasselbe tun. Das ist mir gefühls- und denkmäßig gleich unerträglich. Sie können für mich nichts anderes sein als *Christ*; der leerste, entwürzelte und entkrönte Zivilstandsjude wird von meinem jüdischen Willen noch erfaßt, Sie nicht ... Selbst wenn Sie wirklich Christ ... ["aus der Beschneidung"] wären (Sie sind es aber ... nicht in der Realität Ihres vorchristlichen Lebens ...) ..., so würde auch das mir nichts ändern, denn ich erkenne diesen missionstheologischen Begriff des 'Christen aus Israel' nicht an ..." (GS I, 231 f.)

Von der theoretischen Wucht und Ernsthaftigkeit der Antwort Rosenzweigs auf seine Stichelei betroffen, lenkt Eugen Rosenstock im nächsten Brief vom 4. Oktober 1916 ein:

"Im übrigen – Sie überschätzen – leider! – den Christen in mir. Ich bin nicht Paulus von Tarsus, leider nicht. Vor Ihnen macht meine Mission halt. Sie sind das menschliche Individuum, dessen Besonderheit ich trotz seiner Außerchristlichkeit anerkenne. Ich sehe das Judentum genau wie Sie es der 'Kirche' – und sich selbst? – vorschreiben, wie mir überhaupt die Offenbarung Gottes in der Welt von Tag zu Tag aus einem bloß hintergründig-metaphorischen abstrakten Begriff immer mehr zur unmittelbaren jetzt-hier-so-Wirklichkeit wird. Die Juden sind so sehr das auserwählte Volk, und das Alte Testament so sehr das Gesetz der *Väter*, wie das Neue die Liebe der *Kinder* (Abrahams- und Christusopfer die Pole; dort Vater, hier Sohn), daß allerdings die Kirche 'ihre' Juden zur Verbürgung ihrer eignen Wahrhaftigkeit braucht. Die jüdische Verstocktheit ist sozusagen ein christliches Dogma. Aber ist sie, kann sie auch ein jüdisches sein? Das ist der Graben, von dem ich nicht sehe, wie Sie ihn nehmen. Um dieses einen Punktes willen versteh ich Sie ganz und gar nicht und – lasse Sie in Ruhe, Sie als den einzigen Menschen weit und breit." (GS I, 245)

Damit hatte Rosenstock selber indirekt die Religion zur Privatsache erklärt, indem er Rosenzweig – wenn auch nur ihm allein – die individuelle Entscheidung, Jude zu bleiben, zugestand. Gleichzeitig aber streitet er – das christliche Selbstverständnis absolutsetzend – den Juden nach Christi Geburt und Kreuzestod das Recht ab, sich weiterhin als auserwähltes Volk zu begreifen. Dadurch erneut provoziert, antwortet Rosenzweig in einem über zehneitigen Brief, in dem er eine theoretisch scharfe Abgrenzung des Judentums vom Christentum vornimmt. Es geht ihm dabei darum, dem Christen Rosenstock deutlich zu machen, daß dem Hochmut der Christen, denen das Beharren der Juden an ihrem Glauben als "Verstocktheit" erscheint, ein ebensolcher im Glauben fundierter Hochmut der Juden entgegensteht, für den der christliche Glaube nicht nur unbegreiflich, sondern sogar armselig erscheint. Es geht Rosenzweig nicht darum, als gläubiger Jude von Rosenstock anerkannt zu werden, sondern die Christen müssen lernen, die Fortexistenz des Judentums post Christum natum zu akzeptieren. Auch wenn es ihrem Glauben zuwider ist, müssen die Christen begreifen, daß die Juden Christus nicht brauchen, da sie sich bereits in einem älteren Bund mit Gott wissen.

Weil die Christen diese Grenze ihres Glaubens gegenüber den Juden spüren, diese Grenze theologisch aber nicht akzeptieren wollen, erwächst ihnen ein unaustilgbarer Judenhaß, dem auf jüdischer Seite – wie Rosenzweig ausführt – eine ebenso unaufhebbare Christenverachtung entspricht.

"Dies praktische Ernstnehmen, worin sich das Theologumen von der jüdischen Verstocktheit auswirkt, ist der *Judenhaß*. Sie wissen so gut wie ich, daß alle seine realistischen Begründungen nur modische Mäntelchen sind, um den einzig wahren metaphysischen Grund zu verhüllen, der metaphysisch formuliert lautet: daß wir die weltüberwindende Fiktion des christlichen Dogmas nicht mitmachen, weil sie (obzwar Wirklichkeit) eine Fiktion ist ... und

ungebildet formuliert: daß wir Christus gekreuzigt haben und es, glauben Sie *mir*, jederzeit wieder tun würden, wir allein auf der weiten Welt ...

Und so ist die entsprechende jüdische Realisierung des Theologemens vom Christentum als der Wegbereiterin der *Judenstolz*. Der ist einem Fremden schwer zu beschreiben. Was Sie davon sehen, kommt Ihnen albern und ungroß vor (so wie es dem Juden kaum möglich ist, den Antisemitismus anders als nach seinen gemeinen und dummen Äußerungen zu sehen und zu beurteilen). Aber (ich muß wieder sagen, glauben Sie *mir!*) sein metaphysischer Grund ist, wieder nach den drei Formulierungen wie oben: 1. daß wir die Wahrheit haben, 2. daß wir am Ziel *sind* und 3. wird jeder beliebige Jude im Grunde seiner Seele das christliche Verhältnis zu Gott, also die Religion i. e. S., eigentlich höchst kümmerlich, armselig und umständlich finden: daß man es erst von einem, sei wer er sei, lernen müsse, Gott unsern Vater zu nennen; das ist doch, wird der Jude meinen, das Erste und Selbstverständlichste – was braucht es einen Dritten zwischen mir und meinem Vater im Himmel. Das ist keine moderne Apologetenerfindung, sondern der einfache jüdische Instinkt, gemischt aus Unbegreiflichfinden und mitleidiger Verachtung.

Das sind die beiden Standpunkte, beide eng und eingeschränkt eben als Standpunkte und deshalb in der Theorie beide überwindbar; man kann verstehen, warum sich der Jude seine Unmittelbarkeit der Gottesnähe leisten kann und der Christ es nicht darf, und auch verstehen womit der Jude für jenes Glück zahlen muß; ich kann diesen Zusammenhang ins Allerfeinste ausspinnen, er ist intellektualisierbar durch und durch (denn er entspringt letztthin aus dem großen sieghaften Einbrechen des Geistes in den Ungeist, das man Offenbarung nennt)." (*GS I*, 252 f.)

Nach diesem Brief verhärten sich die Fronten. Da Rosenstock die theoretischen Grenzziehungen Rosenzweigs als "Hochmut des Juden" deutet, kehrt er demgegenüber nun den Hochmut der Christen heraus; es ist dies der Hochmut des geschichtlichen Siegers, der über die Religionen der besieigten Juden und Heiden triumphiert.

"Das, wovon Christus erlöst, ist ja gerade der grenzenlose, naive Hochmut des Juden, den Sie selbst in Anspruch nehmen ... Aber das Christentum erlöst den Einzelnen von Familie und Volk durch die neue Einheit aller Sünder, aller Mühseligen und Beladenen ... Wo bleibt da die Metaphysik von Abrahams Samen? Seit 70 n. Chr. gibt es nur ethne und das auserwählte ethnos ist zum bloßen Färbereagenz alles Völkischen herabgesunken ... Abraham opfert seinen Sohn, im Neuen Bund opfert sich der, der den Bund mit Gott bringt, selber. Das ist der ganze Unterschied. Bei Heiden wie Juden trachtet jeder auctor, Vater, Besitzer ... Herr und Vormund zu sein ... Der Christ kennt demgegenüber ein zweites Reich der Armut, Krankheit, der Scham, Reue ... Abraham opfert was er hat, Christus was er ist.

Die Synagoge redet seit zweitausend Jahren über das was sie hat, weil sie schon gar nichts hat; aber sie erlebt nicht und wird deshalb nie erfahren, was sie ist. Sie bildet ab den Fluch der Selbstgewißheit ... und der gedankenlosen Gleichgültigkeit gegen das Wertgesetz des einheitlichen Kosmos ... Mit aller Macht ihres Wesens stemmen sie sich gegen ihre eigene Verheißung. Sie bilden auf Erden Luzifer ab ..." (GS I, 278 f.)

Nicht absichtlich, aber dadurch, daß Rosenstock in die Sprache der triumphierenden Kirche verfällt, wird seine Denk- und Ausdrucksweise verletzend. Es tritt genau das ein, was Rosenzweig in seinem vorhergehenden Brief analytisch aufgewiesen hatte – natürlich gemildert durch ihre Freundschaft und gegenseitige Achtung –, wo der Christ am Juden seine Grenze erfährt, schlägt seine Duldung in Feindseligkeit um. Rosenzweig muß seinen Dialogpartner zunächst ermahnen, im Rahmen eines durchaus harten, aber menschlich den Gegner achtenden theoretischen Diskurses zu bleiben.¹⁵

¹⁵ Siehe hierzu Reinhold Mayer, "Apologie und Polemik bei Franz Rosenzweig", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 413-424.

"Sie haben ja recht, in allem, was Sie in Ihrer rabies theologica äußern. Ich meine wirklich, Sie müßten wissen, daß ich das alles weiß. Und auch weiß, daß Sie das Judentum so sehen müssen ... Dennoch gibt es einen Punkt, über den die christliche rabies so wenig wie die jüdische Rabulistik herausgehen sollte, obwohl sie es beide, wenn sie einmal in Gang sind, gern tun. Denn mögen Sie fluchen ... mögen Sie sich kratzen so viel sie wollen, Sie werden uns doch nicht los, wir sind die Laus in Eurem Pelz ..., wir sind der innere Feind – verwechseln Sie uns nicht mir dem äußeren! Die Feindschaft mag erbitterter sein müssen als die gegen den äußeren Feind, aber gleichwohl – wir und Ihr wir sind in den gleichen Grenzen, im gleichen – Reich." (GS I, 280 f.)

Aber auch inhaltlich weist Rosenzweig Satz für Satz die Anwürfe Rosenstocks zurück. Es ist hier nicht der Ort, allen Argumentationslinien zu folgen. Auf das nun folgende, stärker wieder einlenkende Antwortschreiben Rosenstocks charakterisiert Rosenzweig ihren jüdisch-christlichen Diskurs als einen "Dialog, den diese Monologe untereinander bilden (*daß* sie einen Dialog untereinander machen, ist das große Weltgeheimnis, das offenbare, ja der Inhalt der Offenbarung ...) – also den Dialog aus diesen Monologen halte ich für die *ganze Wahrheit*" (GS I, 292). Doch nach diesem wohl größten Zugehen des Juden auf den Christen, das in einem Bekenntnis zum jüdisch-christlichen Dialog gipfelt, weist der Christ den Juden erneut und endgültig zurück. Rosenstock schreibt im Brief vom 19. November 1916:

"Lieber Franz ben Juda! ... Sie enden mit dem, mit dem ich beginnen wollte: Ich muß und soll Sie also doch 'stehen lassen'! Lieber Mann, das war es ja aber gerade, was mir von Anfang an damals, als ich ruhig war, das Herz abfraß, weil ichs wußte ... Heute hat das Christentum ein neues Altes Testament statt Ihres alten: Nämlich sein heut lebendiges Altes Testament ist – die Kirchengeschichte ... Und was schlimmer ist, mein armer ben Juda, es *wird* sein Altes Testament vergessen ... Israels Zeit als

Bibelvolk ist um ... Das Weltjahr des Ewigen Juden geht zu Ende ...

Aber Christus ist in diesen letzten zweitausend Jahren so oft gekreuzigt, geweissagt, geglaubt, verketzert worden, daß eben diese Zeit selbst hinreichend Spiegel ist für ihn und für das Reich Gottes ... Nein, die Verstocktheit der Juden ist heut kein christliches Dogma mehr. Christus hat jetzt, die ihn kreuzigen, genug in seiner Kirche. Es ist nicht wahr, daß ihn die Juden heute einzig kreuzen würden, 'sie allein auf der weiten Welt'. Denn die Juden kreuzigen, richten, urteilen überhaupt nicht mehr." (GS I, 298)¹⁶

Der Endgültigkeit der christlichen Absage an das Judentum vermag Rosenzweig wenig entgegenzusetzen. Lediglich die Art und Weise in der Rosenstock eine weltgeschichtliche Perspektive als bereits vollzogen ausmacht, versucht Rosenzweig mit Rückbezug auf Schellings Vision einer alles umfassenden johanneischen Kirche zurechtzurücken:

"Das Christentum hat nun die Gewähr seiner Wirklichkeit *hinter* sich. Und das alte Testament ist etwas was verschwinden wird. Sagen Sie ... Aber weshalb sagen Sie nicht: es ist verschwunden??? Ich antworte, weil es nicht verschwunden *ist*, sondern verschwinden *'wird'*, solange diese 1789 angehobene johanneische Epoche des Christentums dauern wird ... Was bleibt und tatsächlich erst 1789 in den Gesichtskreis des Christentums getreten ist, ist der nackte ... Jude ... Er ist jetzt gar nicht mehr Zeuge der Vergangenheit (Wahrheitsbeweis des Christentums ...), sondern *nur noch* 'Ärgernis' (Unwahrheitsbeweis des Christentums) – nur noch 'der verschwinden wird', aber der erst verschwinden *sein* wird, wenn der Unwahrheitsbeweis des Christentums nicht mehr geführt werden kann." (GS I, 303 f.)

¹⁶ In einer Nachschrift fügt Eugen Rosenstock – ihre innere Gleichgesinntheit als Menschen bekräftigend – hinzu: "Ob Sie nun mittelbar – durch mich – wirken, oder unmittelbar, so bleiben Sie unter denen, die Menschensöhne sind, sein möchten ... Mann, Sie würden Jesus von Nazareth nicht kreuzigen, Sie allein auf der weiten Welt. Glauben Sie *mir* das!" (GS I, 301)

Der nächste Brief von Rosenstock wendet sich fast ausschließlich philosophiegeschichtlichen Themen zu. Beinahe nur noch im Vorbeigehen erteilt Rosenstock dem auf eine innere Gemeinsamkeit bauenden Dialogangebot Rosenzweigs eine allerletzte Absage:

"... ich fürchte, wir sind jetzt inhaltlich so einig, sprachlich so auseinander, wie wir sein wollen und sollen. Aber eine Nuß bleibt noch: die immer gleiche Frömmigkeit bei Jud und Christ ... Da kann ich nicht mit ..." (GS I, 313)

Nochmals antwortet Rosenzweig im Dezember 1916 und versucht Gemeinsames und Trennendes zwischen Juden und Christen herauszuarbeiten. Fast beschwörend spricht Rosenzweig in diesem allerletzten Brief ihres jüdisch-christlichen Dialogs auf seinen Freund ein, um ihn von der Gemeinsamkeit ihres Anliegens zu überzeugen.

"Vorweg die 'harte Nuß', die 'gleiche' Frömmigkeit ... Sie haben sicher recht, daß das Frommsein, wo es lebendige Wirklichkeit geworden ist, also der fromme Mensch ... bei Jud und Christ etwas ganz Verschiedenes ist, sogar etwas Entgegengesetztes, freilich korrelativ entgegengesetzt wie zwei ineinander verzahnte Knochennähte (also vor Gott einerlei, vor Menschen schnurstracks entgegengesetzt). Aber hinter oder vielmehr in diesen zweierlei Ausprägungen steckt ein gleiches Metall ...; dies Frommsein also ist das Gemeinsame, gemeinsam gegenüber dem 'Heidentum', der 'Weltfrömmigkeit'. Es ist ... dies wirklich gemeinsame Frommsein die menschliche Seite des wirklich gemeinsamen objektiven Ursprungs der '*Offenbarung*'. " (GS I, 316)

Da Rosenstock hierauf nicht mehr eingeht, verläuft sich ihr sporadischer werdender Briefwechsel danach wieder in ausschließlich philosophischen Themen.

3. Margrit Rosenstock-Huessy und der "Stern"

Zwar endet damit keineswegs die Freundschaft, im Gegenteil: beim nächsten Heimaturlaub Rosenzweigs kam Eugen Rosenstock mit seiner jungen Frau Margrit, geb. Hüsey nach Kassel zu Besuch, und man festigte die Freundschaft durch das vertraute "Du", aber die Frage des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum wurde im direkten Gespräch und Briefwechsel umgangen. Stattdessen tritt Margrit Rosenstock-Huessy¹⁷ ab Mitte 1917 intensiv in den jüdisch-christlichen Dialog mit Franz Rosenzweig ein.

Das Ausmaß dieses brieflichen Dialogs, der die Entstehung von Rosenzweigs *Stern der Erlösung* inspirierte und beflügelte, ist erst in den letzten Jahren sichtbar geworden, als die über 1000 Briefe Rosenzweigs an Margrit Rosenstock-Huessy der Forschung zugänglich gemacht wurden.¹⁸ Die Briefe von Margrit Rosenstock-Huessy an Franz Rosenzweig waren nach dessen Tod vernichtet worden, so daß wir heute nur noch die eine Seite dieses Gesprächs zu rekonstruieren vermögen. In Margrit Rosenstock-Huessy hat Franz Rosenzweig eine Christin als Gesprächspartnerin gewonnen, die ähnlich sensibel wie Rudolf Ehrenberg – ohne christlichen Absolutheitsanspruch und Missionierungsdrang – auf die existentielle Frömmigkeit des Juden zu hören und zu antworten vermochte. Gleichzeitig wird aber aus diesem Briefwechsel auch deutlich, daß Franz Rosenzweig über Margrit Rosenstock-Huessy auch Eugen Rosenstock zu

¹⁷ Nach 1933 nahm die Familie in der amerikanischen Emigration den Doppelnamen "Rosenstock-Huessy" in anglierter Schreibweise an, den ich hier schon für Margrit Rosenstock sowie für Eugen Rosenstock in seinen späteren Jahren verwende.

¹⁸ Siehe hierzu Hans Rosenstock Huessy, "Franz – Margrit – Eugen" (105-107); Harold Stahmer, "The Letters of Franz Rosenzweig to Margrit Rosenstock-Huessy" (109-137), beide in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*.

erreichen versucht, so daß Rosenzweigs Dialog mit Margrit, wenn auch kein wahrer Dialog, so doch die versuchte Fortführung des Dialogs mit Eugen Rosenstock ist. Das Ergebnis dieses Gesprächs ist Rosenzweigs religionsphilosophisches Hauptwerk *Der Stern der Erlösung*. Über diesen Briefwechsel schreibt Eugen Rosenstock-Huessy im Rückblick am 6. November 1960 an einen Forscher, der über den Dialog zwischen Rosenzweig und Rosenstock arbeitet:

"Du hast Dich nämlich dahin ausgesprochen, Du wolltest die Entstehungsgeschichte des 'Stern' klarstellen ... Auf Deine kühne Mitteilung hin habe ich *gestern zum ersten Mal in meinem Leben* die Briefe eingesehen, die Franz, während er den *Stern* schrieb, täglich an meine Frau gerichtet hat und in denen er über jede Seite, jeden Fortschritt ihr berichtet. *Von seiner 'Eugenisierung' ist da die Rede, aber auch davon, daß die Kapitel II, 2; II, 3 ja doch aus ihr stammten!* ... Ob die Hunderte von Briefen je gedruckt werden sollen, weiß ich nicht ... *Aber diese Briefe werden durch den Stern illuminiert, und sie sind wichtiger als der ganze Stern, nach meiner existentiellen Empfindung ... Gerade weil sich die Entstehung des Sterns bis ins einzelne aus dem Dialog belegen läßt, ist mir Dein Plan, ohne diesen Dialog Dich öffentlich festzulegen, unheimlich. Das wirst Du mühelos verstehen.*"¹⁹

Da ich den Briefwechsel zwischen Franz Rosenzweig und Margrit Rosenstock-Huessy nur aus den bisher veröffentlichten Auszügen kenne, möchte ich den dritten Akt des jüdisch-christlichen Dialogs im folgenden von den zentralen Aussagen des *Stern der Erlösung* her skizzieren. Ich bin zwar nicht der oben zitierten Meinung Eugen Rosenstock-Huessys, daß der Briefwechsel wichtiger sei als der *Stern der Erlösung* selber, wohl aber glaube ich, daß es für das Verständnis des *Stern der Erlösung* wichtig ist, das Ge-

¹⁹ Zitiert nach Harold Stahmer, ebd. 122 f.

sprach, das Rosenzweig hier mit einer Christin führt, mitzuhören. Franz Rosenzweig ertrotzt und erstreitet hier nicht mehr die Position seines Judeseins gegen einen Christen, der nur sein Christsein gelten lassen will, sondern er führt durch das ganze Buch hindurch einen Dialog mit einer Christin, von der er weiß, daß sie ihn Jude sein zu lassen vermag. Ihr ist nicht nur die existentielle Entscheidung des Vor-Gott-Tretens wichtiger als eine vermeintliche Allgemeingültigkeit eines Glaubensbekenntnisses, sondern sie vermag – wie wir indirekt erschließen können – als Christin die zentrale Aussage Rosenzweigs anzuerkennen, daß die Juden Christi Weg nicht bedürfen, weil sie als Glieder des Volkes Israel bereits in einem Bund mit dem Gott stehen, zu dem die Christen erst durch Christus geführt werden müssen.

Ich kann hier nicht auf das ganze Werk des *Stern der Erlösung* eingehen, sondern möchte nur auf einige Partien des dritten Teils verweisen, in dem mit der Differenz des Judeseins und des Christseins jedoch zugleich auch die Möglichkeit ihres verstehenden Miteinanderseins in der Welt herausgearbeitet wird. Nur um auch den Gesamtzusammenhang des Werkes anzudeuten, seien hier in wenigen Strichen die beiden ersten Teile charakterisiert. Der erste und schwierigste Teil – 'in philosophos', wider die Philosophen – ist ein immanentes Aufbrechen der idealistischen Philosophie, insbesondere der Hegelschen, um so Raum zu schaffen für ein 'neues', existentielles Denken. Dieses selbst kommt im zweiten Teil – 'in theologos', wider die Theologen – zur Sprache. Eine großartige Explikation der drei Wunder, die kein rationalistisches Denken je wird erklären können: das Wunder der Schöpfung, daß wir uns immer schon existentiell ins Dasein gestellt vorfinden; das Wunder der Offenbarung, daß wir uns immer schon existentiell durch das Wort, durch die Sprache als Ich von einem Du gerufen erfahren; das Wunder der Erlösung, daß wir durch unser

Handeln in tätiger Nächstenliebe auf ein Kommen des Reichs der Versöhnung hoffen dürfen.

Gerade in diesem zweiten Teil ist *Der Stern der Erlösung* ein durchaus jüdisch-christliches Werk, das Rosenzweig im steten Gespräch mit Margrit Rosenstock-Huessy entwickelt. Erst im dritten Teil wird der Scheideweg zwischen Juden und Christen an ihren jeweiligen Glaubenslehren, an der Liturgie ihres heiligen Festkalenders aufgedeckt und symbolhaft als der Kernbereich und die Strahlen eines Sterns gedeutet.

Im ersten Kapitel dieses dritten Teils "Das Feuer oder das ewige Leben" – dem Innenbereich des Sterns – geht Rosenzweig auf das durch die Zwiesprache mit Gott bestimmte Leben der Juden ein. Dem jüdischen Volk ist durch Gott offenbart, daß es ewig Sein Volk ist. Und daraufhin ist auch der Kreislauf der Feste und Gebete bestimmt und durchdrungen von der Verheißung, das eine, das ewige Volk zu sein.

"Gepriesen sei, der ewiges Leben gepflanzt hat mitten unter uns. Inmitten des Sterns brennt das Feuer ... Das Kernfeuer muß brennen ohne Unterlaß. Seine Flamme muß sich ewig aus sich selber nähren ... Es muß sich selbst ewig forzeugen ... Das Bezeugen geschieht im Erzeugen. In diesem doppelsinnigen, tateigenen Zusammenhang des Zeugens verwirklicht sich ewiges Leben ... Die Erzväter rufen den spätesten Sproß bei seinem Namen, der der ihre ist. Über dem Dunkel der Zukunft brennt der Sternhimmel der Verheißung: so wird dein Same sein." (GS II, 331)

Aber das jüdische Volk muß für seine Treue zum Bund mit Gott, durch den es ewiges Leben erlangt, seit fast zwei Jahrtausenden schon mit dem Ausschluß aus der Weltgeschichte bezahlen. Dieses Volk besitzt als Volk kein eigenes Land, keine eigene Sprache, kein eigenes Gesetz mehr. Die Juden wohnen verstreut unter den Völkern in fremden Ländern, nur in ihrem Herzen brennt die Sehnsucht

nach ihrem "heiligen Land", sie sprechen die Sprachen fremder Völker, nur in der Thora und ihrer Auslegung lebt ihre "heilige Sprache" fort, sie fügen sich den Gesetzen fremder Staaten, nur in ihren intimsten Lebensbereichen halten sie an ihrer "heiligen Gesetzeslehre" fest.

"Und wieder erkaufte sich das ewige Volk seine Ewigkeit um den Preis des zeitlichen Lebens, ihm ist die Zeit nicht seine Zeit, nicht Acker und Erbteil ...; denn alles, worin die Völker der Welt ihr Leben verankerten, uns ist es schon lang aus dem Kreise des Lebendigen geschieden und ist uns aus Lebendigem zu Heiligem erhoben; wir aber leben noch immer und leben ewig; mit nichts Äußerem mehr ist unser Leben verwoben, in uns selbst schlugen wir Wurzeln ... Und diese Verwurzelung in uns selbst und allein in uns selbst verbürgt uns unsre Ewigkeit." (GS II, 337 ff.)

Dieses Herausgehobensein aus dem geschichtlichen Weltlauf drückt sich in der Liturgie der jüdischen Jahresfeste aus, die im Jom Kippur, dem Fest des Erlösungstages gipfeln. Sie alle verweisen auf Offenbarungseignisse des Volkes Israel, die in ihrer Folge den Bund Gottes mit seinem Volk bezeugen, beschwören und damit als ewigen Bund immer wieder neu besiegeln.

"Ein Kreislauf, der Kreislauf des Jahres, versichert das ewige Volk seiner Ewigkeit. Ein Volk war in ihm am Ziel und wußte sich am Ziel ... Es lebt in seiner eigenen Erlösung. Es hat sich die Ewigkeit vorweggenommen. In dem Kreislauf seines Jahres ist die Zukunft die bewegende Kraft ... Daß dann das Bewußtsein der noch unerreichten Erlösung wieder hervorbricht ..., das gibt dem Jahr die Kraft, wieder von vorne anzufangen und seinen anfangs- und endlosen Ring einzureihen in die lange Kette der Zeiten. Aber das Volk bleibt gleichwohl das ewige Volk. Ihm gilt seine Zeitlichkeit, dies daß die Jahre sich wiederholen, nur als ein Warten, allenfalls als ein Wandern, nicht als ein Wachsen ... Das jüdische Volk ist für sich schon an dem Ziel, dem die Völker der Welt erst zuschreiten." (GS II, 369, 364,368)

Ganz anders ist das Leben der christlichen Völker bestimmt, das Rosenzweig im zweiten Kapitel "Die Strahlen oder der ewige Weg" behandelt – das Hinausstrahlen des Sterns in das Dunkel der heidnischen Welt.

"Aus dem feurigen Kern des Sterns schießen die Strahlen. Sie suchen sich ihren Weg durch die lange Nacht der Zeiten. Es muß ein ewiger Weg sein, kein zeitlicher, ob er gleich durch die Zeit führt ... So bleibt ihm nur eins: er muß der Zeit Herr werden ... Das Christentum ist es, das also die Gegenwart zur Epoche gemacht hat ... So wird das Christentum ... gewaltig über die Zeit. Von Christi Geburt an gibt es nun nur noch Gegenwart ... Das Christentum als ewiger Weg muß sich immer weiter ausbreiten ... Die Christenheit muß missionieren ... Ja, das Missionieren ist ihr geradezu die Form der Selbsterhaltung. Sie pflanzt sich fort, indem sie sich ausbreitet." (GS II, 374 ff.)

Anders als das Judentum, das an das ewige Leben eines Volkes gebunden ist, ist das Christentum eine über alle Völker ausgreifende Gemeinschaft der Glaubenden, derer, die an Christus glauben und ihm nachfolgen. Daher wendet sich das Christentum an jeden als Glaubenden und es kann sich nur durch den Glauben jedes einzelnen und seine zeugnisgebende Weitergabe hindurch fortpflanzen.

Über alle "Unterschiede der Geschlechter, Alter, Klassen, Rassen hinweg" ist das Christentum "das Band der Brüderlichkeit" (GS II, 382). Das Band ihrer Brüderlichkeit ist der gemeinsame Glaube an Christus den Gekreuzigten, ihren Heiland. Auf seinen Erdenwandel bezieht sich die Liturgie aller christlichen Jahresfeste. Sie verweisen auf Christus als den Vermittler des neuen Bundes der Glaubenden mit Gott. Aus dieser Mittlerrolle erwächst den Christen jedoch eine eigentümliche – den Juden unfaßbare – Gespaltenheit der christlichen Wegorientierungen, die sich bezogen auf Gott, Mensch und Welt in der Trennung von "Vater und Sohn", "Priester und Heiliger" sowie "Staat und Kirche" nieder-

schlägt. Im Hinblick auf die erste Trennung schreibt Rosenzweig:

"Der Weg der Christenheit in das Land Gott teilt sich also in zwei Wege – eine Zweiheit, die dem Juden schlechthin unbegreiflich ist, auf der aber gleichwohl das christliche Leben beruht. Unbegreiflich ist es uns; denn für uns ist die Gegensätzlichkeit, die ja auch wir in Gott kennen, das Nebeneinander von Recht und Liebe, Schöpfung und Offenbarung in ihm, gerade in unaufhörlicher Beziehung mit sich selbst ... Für den Christen hingegen bedeutet die Trennung von 'Vater' und 'Sohn' viel mehr als bloß eine Scheidung in göttliche Strenge und göttliche Liebe ... Sondern die christliche Frömmigkeit geht getrennte Wege, wenn sie beim Vater und wenn sie beim Sohn ist. Dem Sohn allein nähert sich der Christ mit jener Vertrautheit, die uns Gott gegenüber so natürlich vorkommt, daß es uns wiederum fast unvorstellbar geworden ist, daß es Menschen geben sollte, die sich dieses Vertrauens nicht getrauen. Erst aus der Hand des Sohnes wagt der Christ vor den Vater zu treten: nur durch den Sohn glaubt er zum Vater kommen zu können ... Aber gleichzeitig geht er noch einen andern Weg, den Weg unmittelbar mit dem Vater ...; am Vater hat er die göttliche Wahrheit." (GS II, 387 ff.)

Nach dieser Kennzeichnung der Gegensätze zwischen Juden und Christen aber kommt das Entscheidende: das Angebot einer jüdisch-christlichen Partnerschaft über das unaufhebbar Trennende hinweg. 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 wird, liegt bereits die ganze Wahrheit – dies ist das Fazit des dritten Kapitels "Der Stern oder die ewige Wahrheit". Nur "Gott ist die Wahrheit" (GS II, 423). Beide – der Jude und der Christ – können aneinander ihre Grenze und ihren Halt erfahren, auch nach jüdischer Lehre kann das Reich der Erlösung erst kommen, wenn alle Welt und alle Völker zurückgekehrt sind zu Gott, und auch für die christliche Lehre bleibt das Volk Israel bis

dahin Zeuge des alten Bundes mit Gott. So sind beide – Juden wie Christen – getrennt in der Erfüllung je ihres Auftrags und doch gegenseitig aufeinander angewiesen, damit sich ihr Auftrag erfülle. Nur wechselweise sind sie Garanten ihrer Verheißungen – nur gemeinsam sind sie der von Gott entzündende, feurig-strahlende Stern.

"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 aufs 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 ... Und so haben wir beide an der ganzen Wahrheit nur teil. Wir wissen aber, daß es das Wesen der Wahrheit ist, zu teil zu sein, und daß eine Wahrheit, die niemandes Teil ist, keine Wahrheit wäre ... So sind wir beide, jene wie wir und wir wie jene, Geschöpfe gerade um dessentwillen, daß wir nicht die ganze Wahrheit schauen ... Aber Gott ... ist jenseits von allem, was Teil werden mag, er ist noch über dem Ganzen, das bei ihm ja auch nur Teil ist; noch über dem Ganzen ist er der Eine." (GS II, 462 f.)

Aber zunächst und zumeist wird von ihnen beiden nicht die gegenseitige Angewiesenheit aufeinander, sondern nur ihre Begrenztheit gegeneinander erfahren. Und gerade daraus erwächst den Juden die Christenverachtung und den Christen der Judenhaß. Wobei sich letzterer im siegreichen Fortschreiten der christlichen Völker ungleich brutaler auswirkt; ihm gilt daher das Augenmerk Rosenzweigs:

"Ob Christus mehr ist als eine Idee – kein Christ kann es wissen. Aber daß Israel mehr ist als eine Idee, daß weiß er, das sieht er. Denn wir leben ... An uns können die Christen nicht zweifeln. Unser Dasein verbürgt ihnen ihre Wahrheit ... Dies Dasein des

Juden zwingt dem Christentum in alle Zeit den Gedanken auf, daß es nicht bis ans Ziel, nicht zur Wahrheit kommt, sondern stets – auf dem Weg bleibt. Das ist der tiefste Grund des christlichen Judenhasses, der das Erbe des heidnischen angetreten hat. Es ist letzthin nur Selbsthaß, gerichtet auf den widerwärtigen stummen Mahner, der doch nur durch sein Dasein mahnt, – Haß gegen die eigene Unvollkommenheit, gegen das eigene Nochnicht. Der Jude durch seine innere Einheit, dadurch, daß in der engsten Enge seiner Jüdischkeit doch noch der Stern der Erlösung brennt, beschämt, ohne daß er es will, den Christen, den es hinaus und vorwärts treibt bis zum völligen Verstrahlen des ursprünglichen Feuers in die äußerste Ferne des Gefühls ..." (GS II, 461,459)

Wo aber jeder von beiden – der Christ und der Jude – nicht nur die eigene Begrenztheit am anderen sieht, sondern im Anderen trotz seiner Unterschiedenheit einen "Arbeiter am gleichen Werk" erkennt und anerkennt, da kann ihnen eine ganz neuartige Partnerschaft erwachsen. So kann beispielsweise die "Befreiung und Aufnahme der Juden in die christliche Welt", ohne ihre Unterschiede zu verwischen, zu einer "Neubelebung der alten Kirchen" führen, denn "aus dem ewigen, von Haus aus gottkindlichen Volk der Hoffnung, strömt unmittelbar die Grundkraft der neuen vollendeten Welt" (GS II, 317). Die christliche Welt, die immer wieder erneut und in der gegenwärtigen europäischen Geschichte ganz besonders von der dreifachen Gefahr der Gottvergeistigung, der Menschvergottung, der Weltvergötterung (GS II, 444 f.) bedroht ist, kann gerade aus der Anerkennung der Juden und ihrem treuen Festhalten am alten Bund mit Gott die Kraft zur christlichen Erneuerung zuwachsen; "so ist es in dieser beginnenden Erfüllung der Zeiten wohl der in die christliche Welt aufgenommene Jude, der den Heiden im Christen bekehren muß" (GS II, 317). Doch ebenso können die Juden –so müssen wir Rosenzweigs Ausführungen in seinem Sinne ergänzen – durch Anerkennung des Wegs der Christen aus ihrer dreifachen Gefährdung

der "Weltverleugnung, Weltverachtung, Weltabtötung" (GS II, 452) befreit werden.

4. Das jüdische Lernen

So bedeutend und gewichtig dieses Angebot eines Miteinander von Christen und Juden auch ist, Rosenzweigs Hauptinteresse ist nicht darauf, sondern auf die Erneuerung des *jüdischen* Denkens und Lebens in der Diaspora gerichtet. Sein religionsphilosophisches Hauptwerk *Der Stern der Erlösung* ist ihm letztlich nur Rechenschaftslegung seiner jüdischen Positionsfindung. Aber es ist "eben doch nur – ein Buch", ihm geht es aber um mehr, um "Bewährung" dieser Position im "Alltag des Lebens" (*Kl. Schr.*, 397), und diese glaubt er nur in der Bildungsarbeit mit jüdischen Menschen erbringen zu können.²⁰

So schlägt er das Angebot seines Doktorvaters Friedrich Meinecke aus, sich in Berlin zu habilitieren, und widmet sich – nach seiner Verehelichung mit Edith Hahn – seit 1920 ganz dem Aufbau des Freien Jüdischen Lehrhauses in Frankfurt am Main, einer von ihm konzipierten jüdischen Erwachsenenbildungsstätte.²¹ Statt des jüdisch-christlichen Gesprächs steht jetzt allein das jüdische Lernen im Mittelpunkt seiner Arbeit. Er kann Martin Buber und viele andere jüdische Gelehrte wie Nehemia Anton Nobel, Eduard Strauss, Rudolf Hallo, Ernst Simon, Erich Fromm, Richard Koch und Siegfried Kracauer für die Vorlesungstätigkeit und die freien Arbeitsgruppen gewinnen. Rasch bekommt das Freie Jüdische Lehrhaus Zulauf und erlangt Ansehen.

²⁰ Siehe Rafael N. Rosenzweig, "Deutscher und Jude. Franz Rosenzweigs Weg zum jüdischen Volk", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 65 ff.

²¹ Siehe Nahum N. Glatzer, "Das Frankfurter Lehrhaus", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 303-326; siehe Werner Licharz (Hg.), *Lernen mit Franz Rosenzweig*, Frankfurt a. M. 1984.

Aber es gibt noch einen vierten Akt zum jüdisch-christlichen Dialog, der sich bis in die Zeit seiner jüdischen Bildungsarbeit hineinzieht. Als sich auch seine Freunde Eugen Rosenstock und Hans Ehrenberg zu Besuch anmelden, gar als Referenten anbieten, weist er sie – bei aller Freundschaft – entschieden zurück. So schreibt er am 29. Oktober 1921 an Hans Ehrenberg:

"Das jüdische 'Lernen' ist *keine* Theologie ... Wenn ich vor Juden spreche, so ist das wie eure Abendmahlsgemeinschaft. Ob du das nun verstehst? Es ist wohl ebenso schwer zu verstehen wie das, daß der Sabbat was andres ist als euer Sonntag ... Ein Christ kann [bei den Arbeitsgemeinschaften im Lehrhaus] dabei sein und zugucken; würde er mitsprechen, so kann man ihn in der Antwort leicht dahin schieben, wohin er hier als Christ gehört – auf die Galerie. Der abgefallene Jude, den kann man *nicht* heraussetzen. Zu dem müßte ich, wenn er hinkommt, sprechen als zu einem *Juden*, der eben nur schwer gesündigt hat, aber Jude ist er doch. Die geistige Gemeinschaft zwischen Jude und Christ ... ist zwischen uns nur möglich, wenn ihr, also du und Eugen, den Takt habt ..., sie *geistig* zu lassen und nicht hineinzuwollen in eine Sakramentsgemeinschaft, deren Wesen es doch immer ist, daß hier die Teilnehmer sich *leiblich* als eines erkennen." (GS I, 728 f.)

Gerade mit Hans Ehrenberg, seinem früheren "philosophischen Lehrer", intensiviert sich der Briefwechsel seit Ende des Ersten Weltkrieges, genauer seit Hans Ehrenberg sich entschlossen hat, seine Philosophie-Professur aufzugeben und protestantischer Pastor zu werden. Dieser Briefwechsel und die persönlichen Gespräche sind getragen von einem gegenseitigen Verständnis für die jeweils übernommene praktische Arbeit in ihren Glaubensgemeinschaften.²² Aber noch einmal sieht sich Franz Rosenzweig genötigt,

²² Siehe hierzu den letzten Abschnitt des vorhergehenden Beitrags "Zur früh-existentialistischen Idealismuskritik der Vettern Hans Ehrenberg und Franz Rosenzweig".

Hans Ehrenberg schroff zurückzuweisen, als er von Ehrenbergs Bemühungen um den Begriff des "Judenchristen" erfährt. Schon in den späten zwanziger Jahren trat Ehrenberg dem damals bereits sich in kirchlichen Kreisen breitmachenden Antisemitismus entgegen, er befürwortete zwar eine christliche Judenmission, die Gewinnung von Judenchristen, lehnte aber jegliche Form von Judenhetze entschieden ab – dazu hat er sich auch nach 1933 als einer der wenigen innerhalb der Bekennenden Kirche öffentlich ausgesprochen.²³ Ohne auf diese Hintergründe einzugehen, vielleicht auch ohne sie zu kennen, nimmt Franz Rosenzweig allein am Begriff "Judenchrist" Anstoß und wehrt in einem Brief vom 1. Januar 1926 die darin berührte Frage der Judenmission entschieden ab.

"Von deinem 'Eintreten für Israel' weiß ich gar nichts. Aber ... die Judenmission ist doch das Schibboleth, ob jemand das wahre Verhältnis begriffen hat. Es wird auch weiter Judentaufen geben, obwohl die Pfarrer es dem, der zu ihnen kommt, so schwer machen sollten wie möglich, aber eine organisierte Judenmission darf es nicht geben. Das ist kirchenpolitisch die Pointe des Sterns. – Die Judenchristen haben ihr Recht geschichtlich im Urchristentum ... und dogmatisch in der christlichen Eschatologie. Dazwischen sind sie in der ersten Hinsicht ein Anachronismus und in der zweiten eine Paradoxie." (GS I, 1076)

Neben diesen allerletzten Klarstellungen im jüdisch-christlichen Dialog widmet Franz Rosenzweig seit 1920 seine ganze Energie dem Aufbau und Ausbau des jüdischen Lernens.²⁴ Über zwei Jahre leitet er das Freie Jüdische

²³ Siehe Ernst-Albert Scharffenroth, "Hans Ehrenberg – Der Judenchrist in Kirche und NS-Staat", in: Werner Licharz und Manfred Keller (Hg.), *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Bericht einer Beziehung*, Frankfurt a. M. 1986, 120-149.

²⁴ Siehe Franz Rosenzweigs Beiträge zum jüdischen Lernen: *Zeit ist* (GS III, 461 ff.), *Bildung und kein Ende* (GS II, 491 ff.), *Neues Lernen*

Lehrhaus, aber Anfang 1922 befällt ihn eine amyotrophe Lateralsklerose, eine schnell voranschreitende Gesamtlähmung des Körpers, die meist bereits nach kurzer Zeit zum Tode führt. Schon Ende 1922 vermag er nicht mehr seine Mansardenwohnung zu verlassen, ab Mai 1923 versagt auch die Sprechfähigkeit.²⁵ Mit ungeheurer Energie und Festigkeit im Glauben kämpft Rosenzweigs Geist gegen die körperliche Lähmung sieben Jahre lang an – unterstützt von der aufopfernden Pflege seiner Frau sowie von vielen Freunden. In diesen Jahren hat er noch einige seiner wichtigsten philosophischen Abhandlungen – so *Das neue Denken* – verfaßt, die Übersetzung der Hymnen und Gedichte Jehuda Halevis vorgelegt, gemeinsam mit Martin Buber an der Verdeutschung der *Schrift* gearbeitet und vor allem eine enorme Korrespondenz über grundlegende jüdische Glaubensfragen geführt.²⁶ Ja, so unglaublich es klingen mag, auch die vielen Besucher, die an sein Krankenlager kommen, werden von Rosenzweig in Dialoge hineingezogen. Der Dichter Karl Wolfskehl schreibt in seiner Erinnerung an Rosenzweig:

"Und erhoben ward jeder, der im Lichte dieses Geistes stand ... Er, der durchaus bei sich selber Befindliche, verlied dem Besucher, wer er auch war, den gleichen Adelsbrief. Man kam zu sich bei

(GS III, 505 ff.), *Das Freie Jüdische Lehrhaus* (GS III, 511 ff.); siehe auch Ernst Simon, "Franz Rosenzweig und das jüdische Bildungsproblem" (1930), in: Ernst Simon, *Brücken. Gesammelte Aufsätze*, Heidelberg 1965.

²⁵ Siehe Martin Goldner, "Franz Rosenzweig in seiner Krankheit", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 327-335.

²⁶ Siehe hierzu Gianfranco Bonola, "Franz Rosenzweig und Martin Buber. Die Auseinandersetzung über das Gesetz" (225-238); Dafna Mach, "Franz Rosenzweig als Übersetzer jüdischer Texte. Seine Auseinandersetzung mit Gershom Scholem" (251-271); Shemaryahu Talmon, "Zur Bibelinterpretation von Franz Rosenzweig und Martin Buber" (273-285), alle in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*.

Franz Rosenzweig, man war entbündet, entschwert, entengt bei Franz Rosenzweig. Jeden der zu ihm kam, brachte er zur Zwiesprache, und wie sein stummes Lauschen schon an sich beredt war, nicht nur durch den unvergesslich warmen Tiefblick des Auges, das leise Beben um die Lippen erwiderte, aufforderte, bestätigte und führte: so waren die Antwortsilben, die er durch den Mund ... Schicksalsgewürdiger an seiner Seite zu geben vermochte ... ganz erfüllt von jenem, zugleich plötzlich und endgültigen Licht der Eingebung, die den Schleier zerreisst.²⁷

Durch die Kraft der Bewährung, mit der Franz Rosenzweig bis zum letzten Atemzug die Prüfungen seiner Leidenszeit trug, ist er für viele Juden gerade auch in der bald danach hereinbrechenden Zeit ihrer größten Verfolgungen zum Leitbild geworden. Einige Tage vor seinem 43. Geburtstag starb Franz Rosenzweig am 10. Dezember 1929.

III. Uns betreffende Nachbesinnungen

1.

In meiner nachzeichnenden Darstellung der Etappen des jüdisch-christlichen Dialogs zwischen Rosenzweig und seinen christlichen Freunden habe ich bewußt versucht, ohne irgendwelche Aussagen zu unterdrücken, die Argumente Rosenzweigs ausführlicher zu Wort kommen zu lassen, um so das Herausfordernde seines an unverzichtbare Bedingungen geknüpften Angebots einer Partnerschaft zwischen Christen und Juden zu unterstreichen. Wenn wir sehen, wie mühsam Rosenzweig sich selbst von seinen engsten christlichen Freunden Gehör für die Glaubensfragen des Judentums erkämpfen muß, so überrascht es nicht, daß *Der Stern*

²⁷ Karl Wolfskehl, in: *Franz Rosenzweig. Eine Gedenkschrift*, hg. v. Eugen Mayer, Frankfurt a. M. 1930, 35 f.

der Erlösung, dieses große religionsphilosophische Werk, zunächst keinerlei Resonanz fand in der christlichen Theologie und Philosophie. Erst nach der Schoah, dem barbarischen Völkermord an den Juden Europas, wird das Angebot Rosenzweigs von christlicher Seite, wenn auch immer noch sehr zögerlich, vereinzelt wahrgenommen. Eine rühmliche Ausnahme stellt der protestantische Theologe Kornelis Heiko Miskotte aus den Niederlanden dar, dessen Buch *Het wezen der joodsche religie* (1932) als eine erste Antwort auf Rosenzweigs Dialogangebot zu verstehen ist. Daraus erwächst schon während der nationalsozialistischen Okkupation und mehr noch danach eine christliche Neubesinnung in den Niederlanden.²⁸

Von dort angeregt, hat in Deutschland zunächst die Evangelische Kirche im Rheinland 1980 einen Synodalbeschluss "Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden" verabschiedet, aus dem ich die wichtigsten Sätze zitieren möchte:

"Deshalb erklärt die Landessynode:

- (1) Wir bekennen betroffen die Mitverantwortung und Schuld der Christenheit in Deutschland am Holocaust.
- (2) Wir bekennen uns dankbar zu den 'Schriften' ..., unserem Alten Testament, als einer gemeinsamen Grundlage für Glauben und Handeln von Juden und Christen.
- (3) Wir bekennen uns zu Jesus Christus, dem Juden, der als Messias Israels der Retter der Welt ist und die Völker der Welt mit dem Volk Gottes verbindet.
- (4) Wir glauben die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes als Gottes Volk und erkennen, daß die Kirche durch Jesus

²⁸ Kornelis Heiko Miskotte, *Het wezen der joodsche religie* (1932), *Verzameld Werk*, Bd. VI, Kampen 1982; siehe Hendrik J. Adriaanse, "Zum Rosenzweig-Bild in K. H. Miskottes Buch 'Het wezen der joodsche religie'" (441-453); Wolfram Liebster, "Franz Rosenzweig und Kornelis Heiko Miskotte" (425-439), beide in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*.

Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk hineingegangen ist.

- (5) Wir glauben mit den Juden, daß die Einheit von Gerechtigkeit und Liebe das geschichtliche Heilshandeln Gottes kennzeichnet ...
- (6) Wir glauben, daß Juden und Christen je in ihrer Berufung Zeugen Gottes vor der Welt und voreinander sind; darum sind wir überzeugt, daß die Kirche ihr Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht wie ihre Mission an die Völkerwelt wahrnehmen kann."²⁹

Was die Landessynode der evangelischen Kirche im Rheinland ausspricht, ist in wesentlichen Partien eine wirklich ernsthafte Aufnahme von Rosenzweigs Herausforderung 60 Jahre nach dem Erscheinen des *Stern der Erlösung*. Inzwischen haben weitere Landessynoden diesen Beschluß in Teilen übernommen; doch bisher sind es erst wenige Gemeinden und Teile der christlichen Kirchen, die – aufgerüttelt durch die unvorstellbare Barbarei der Judenverfolgung und Judenvernichtung unter dem Nationalsozialismus und die "Mitverantwortung und Schuld der Christenheit in Deutschland" bekennd – diesen ersten Schritt auf die Juden als ihre "älteren Brüder" (Papst Johannes Paul II) zuzugehen versuchen.

Ohne Zweifel können wir diese ersten Anfänge eines christlichen Lernprozesses nur freudig begrüßen, gleichwohl müssen wir uns doch fragen, ob sie nach dem grauenvollen Geschehen von Auschwitz ausreichend sind. Sie wären als unmittelbare Reaktion auf Rosenzweigs Partnerschaftsangebot angebracht gewesen. Hätten die Christen in diesem Sinne in den dreißiger Jahren gedacht und gehandelt, so hätte es 1938 keinen Reichspogrom und danach kein Auschwitz geben können. Jetzt aber, nachdem Auschwitz unwider-

²⁹ Evangelische Kirche im Rheinland, *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, 2. Aufl. Düsseldorf 1985, 10.

ruflich geschehen ist, jetzt reicht – so beachtlich und pionierhaft der Synodalbeschuß auch ist – ein solches Bekenntnis nicht mehr aus.

Selbstverständlich waren es nicht die christlichen Kirchen selber, die die Vernichtungsmaschinerie von Auschwitz in Gang gebracht haben, aber es waren doch christliche Würdenträger aller Kirchen, die die ersten Maßnahmen der Judenverfolgung nicht nur tolerierten, sondern öffentlich rechtfertigten, die die Schändung der Synagogen in der Reichskristallnacht wortlos hinnahmen, ja vereinzelt sogar christlich legitimierten, und die auch noch die letzten Etappen der Tragödie der Juden in Europa schweigend mit ansahen. Keineswegs dürfen wir durch diese allgemeine Charakterisierung der "Mitverantwortung und Schuld" der christlichen Kirchen die einzelnen Ausnahmen des Widerstandes vergessen, die es gerade auch von überzeugten Christen gab; einige von ihnen haben ihr Einstehen für die Sache christlicher Nächstenliebe selber mit Verfolgung, Folter und Tod bezahlen müssen. Gleichwohl kann nicht geleugnet werden, daß der seit Jahrhunderten geschürte Antijudaismus der christlichen Kirchen der Nährboden für das massenhafte Aufgehen des brutalen Antisemitismus unter den Nazis war.

2.

Es reicht daher meines Erachtens heute nicht mehr aus, daß die Christen den Dialog – so, als wäre Auschwitz nicht gewesen – dort aufnehmen, bis wohin Rosenzweig ihn vorangebracht hatte. Mir scheint es notwendig, daß die Christen zunächst schonungslos die Abgründe des ausgesprochenen und unausgesprochenen Antijudaismus in ihrer Glaubenslehre aufdecken und austilgen, denn dieser war der ermöglichende Untergrund für die nationalsozialistische Judenverfolgung, die in Auschwitz kumulierte.

158

Ein Meilenstein in dieser Richtung selbstkritischer Überprüfung der antijudaistischen Momente der christlichen Glaubensüberlieferung stellt Rosemary Ruethers Buch *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus* dar. Rosemary Ruether geht in ihrer historischen Analyse bis in die Entstehungsgeschichte der frühchristlichen Gemeinde zurück und zeigt auf, wie sich von den ersten noch innerjüdischen Abgrenzungsversuchen der christlichen Sekte über die Kirchenväter bis ins Mittelalter hinein ein Christus-Verständnis durchsetzt, dessen notwendige Kehrseite der Judenhaß bildet. Rosemary Ruether schreibt in der Zusammenfassung ihrer theologischen Kritik:

"Wir haben erkannt, daß der antijüdische Mythos weder ein oberflächliches noch ein zweitrangiges Element des christlichen Denkens ist. Die Grundlagen des Antijudaismus wurden im Neuen Testament gelegt. Sie wurden im klassischen Zeitalter christlicher Theologie so entwickelt, daß sie Haltungen und Verhaltensweisen begründeten, die immer von neuem schreckliche Folgen zeitigten. Die meisten heutigen Christen scheinen bereit zu sein, die grausamen Ausdrucksformen dieser Einstellungen und Verhaltensweisen zu verurteilen ... Doch solange Christologie und Antijudaismus zusammengehören, kann man vor einer Wiederholung dieser Geschichte in neuen Formen nicht sicher sein ... Von daher ist das Überdenken dieses Antijudaismus mehr als eine nur äußerliche Aufgabe."³⁰

Ich kann hier nicht auf die vielfältigen und subtilen Untersuchungen von Rosemary Ruether eingehen, mit denen sie Schritt für Schritt die Entstehung des christlichen Antijudaismus verfolgt. Dieser erwächst im letzten aus der Legitimationsnot der Christen, die Wahrheit ihrer Offenbarung nur aus dem Alten Testament fundieren zu können, was aber nur

³⁰ Rosemary Ruether, *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*, München 1978, 210 ff.

dann gelingt, wenn die Juden ihrer Schriftauslegung enteignet werden: Nur die Christen verstünden die Prophezeiungen des Alten Testaments auf Jesus den Messias bezogen, während die Juden verstockt sich dem an sie ergangenen Wort Gottes verschlossen; dadurch sei alle Verheißung Gottes an Israel auf die Kirche übergegangen, die Juden aber seien nicht nur blind, sondern verrückt, weil von Gott abgefallen.

Ein Kernproblem des christlichen Antijudaismus heraushebend, schreibt Rosemary Ruether:

"Die Annahme, daß die Juden verworfen sind, weil sie Christus nicht als bereits Gekommenen akzeptieren, ist in Wirklichkeit eine Projektion jener unerlösten Seite von sich selbst auf das Judentum, die das Christentum ständig verleugnen muß, um sicherzustellen, daß Christus bereits gekommen sei und 'die Kirche' gegründet habe. Die Juden stehen für das, was das Christentum in sich selbst unterdrücken muß, nämlich die Erkenntnis, daß die Geschichte und die christliche Existenz unerlöst ist. In diesem Sinne 'töten' die Juden in der Tat 'Christus' für die Christen, denn sie bewahren die Erinnerung an die ursprüngliche biblische Bedeutung des Wortes *Messias*, von wo aus die gegenwärtige Geschichte und Gesellschaft als unerlöst beurteilt werden müssen. Für das Judentum kann Jesus nicht der Messias gewesen sein, weil die Zeiten unerlöst blieben und weder er noch irgend etwas, das von ihm ausging, diese Tatsache seither geändert hat."³¹

Aus dem Erschrecken darüber, was aus der antijudaistischen Saat des Christentums in Auschwitz aufging, drängt Rosemary Ruether auf eine Neubesinnung der Christen auf ihre Herkunft aus Israel, die bis zu einem christlich-jüdischen Dialog um das Gemeinsame und Gegensätzliche einer "Bundestheologie" führen könnte. Ein solcher Dialog kann aber nur realisiert werden, wenn es den Christen gelingt, den

³¹ Ebd. 228.

tief in ihrer Glaubenslehre verwurzelten Antijudaismus zu überwinden und sie anzuerkennen bereit sind, daß die Juden eine durch das Christentum nicht aufgehobene eigene Botschaft kennen, die sie in ihrer Schriftauslegung ungebrochen weiterführen.

Ähnlich wie Rosemary Ruether fordert auch Johann Baptist Metz in seiner Abhandlung "Ökumene nach Auschwitz" eine Selbstkritik der Christen als Vorbedingung, um erneut in einen Dialog mit den Juden eintreten zu können – ich zitiere hier abgekürzt die vier selbstkritischen Rückfragen:

"1. Hat sich das Christentum im Verlauf der Geschichte ... nicht zu sehr als rein 'affirmative Religion' interpretiert, sozusagen als theologische *Siegerreligion*? ... 2. Hat sich das Christentum, gerade im Vergleich mit der jüdischen Religion, nicht immer wieder seine eigene *messianische Schwäche* verborgen? ... 3. Zeigt sich in der Geschichte unseres Christentums nicht ein *drastisches Defizit an politischer Widerstandsgeschichte* und ein Übermaß an politischer Anpassungsgeschichte? ... 4. Verbirgt sich das Christentum nicht zu sehr den *praktischen Kern* seiner Botschaft? ... Hier in diesem Zerfall der messianischen Religion zur rein bürgerlichen Religion, liegt für mich eine der entscheidenden Wurzeln ... für das christliche Versagen in der Judenfrage und schließlich auch dafür, daß wir Christen, aufs ganze gesehen, unfähig blieben, wirklich zu trauern und wirklich zu büßen, und daß unsere Kirchen auch nicht der großen gesellschaftlichen Schuldverdängung in den Jahren nach dem letzten Krieg widerstanden haben."³²

3.

Ich kann Rosemary Ruether und Johann Baptist Metz in all ihren Aussagen und Schlußfolgerungen nur zustimmen, aber

³² Johann Baptist Metz, "Ökumene nach Auschwitz", in: *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk*, Freiburg/Basel/Wien 1979, 130-137.

mir scheint, daß uns Auschwitz noch mehr an Denkanstrengungen abverlangt.

Für viele Juden, die selber den deutschen Häschern gerade noch entkamen, oft aber alle ihre Familienangehörigen und Freunde verloren haben, stellt sich die verzweifelte Frage: Wo war Gott in Auschwitz? Ist Gott in Auschwitz nicht millionenfach gestorben?³³ Es ist dies keine theologische Spekulation, sondern ein existentieller Aufschrei, meist ausgelöst durch ein Erleben, das alle nur erdenkliche Unmenschlichkeit noch unvorstellbar übersteigt.

Ich weiß natürlich, daß es solch satanische Unmenschlichkeit immer wieder in der Menschheitsgeschichte gegeben hat und ebenso auch den Aufschrei wider Gott – man denke etwa an F. M. Dostojewskis *Die Brüder Karamasow*. Aber im nationalsozialistischen Deutschland geschahen die ersten Schritte dieser organisierten, massenhaften Unmenschlichkeit vor aller Augen, vor Millionen zuschauender christlicher Mitbürger.

Was mich verwundert, ja entsetzt, ist, daß auch 50 Jahre danach es nur wenige, allzuwenige christliche Menschen gibt, die diesen Aufschrei angesichts der Gottverlassenheit unserer Welt wenigstens im nachhinein zu hören vermögen. In der Darstellung seines Erlebens und Überlebens im KZ Buchenwald schildert Elie Wiesel in seinem Buch *Die Nacht* die Exekution dreier Mithäftlinge, zwei Erwachsene und ein Kind:

"Die drei Verurteilten stiegen zusammen auf ihre Stühle. Drei Hälse wurden zu gleicher Zeit in die Schlinge eingeführt.

³³ *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk*, Freiburg/Basel/Wien 1979 – mit Beiträgen von Elie Wiesel, Lucy S. Dawidowicz, Dorothy Rabinowitz, Robert McAfee Brown, einer Einführung von Eugen Kogon und einem Nachwort von Johann Baptist Metz; siehe auch Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, Frankfurt a. M. 1987.

'Es lebe die Freiheit!' riefen die beiden Erwachsenen. Das Kind schwieg.

'Wo ist Gott, wo ist er?' fragte jemand hinter mir.

Auf ein Zeichen des Lagerchefs kippten die Stühle um.

Absolutes Schweigen herrschte im ganzen Lager. Am Horizont ging die Sonne unter ...

Dann begann der Vorbeimarsch. Die beiden Erwachsenen lebten nicht mehr ... Aber der dritte Strick hing nicht reglos: der leichte Knabe lebte noch. –

Mehr als eine halbe Stunde hing er so und kämpfte vor unseren Augen zwischen Leben und Sterben seinen Todeskampf. Und wir mußten ihm ins Gesicht sehen ...

Hinter mir hörte ich denselben Mann fragen: 'Wo ist Gott?' Und ich hörte eine Stimme in mir antworten: 'Wo er ist? Dort – dort hängt er, am Galgen ...'"³⁴

Unterschiedlich einschneidend nehmen jüdische Denker das Schweigen Gottes in Auschwitz auf und ziehen für sich daraus ihre Konsequenzen. Für viele ist Gott wieder auferstanden von den Toten nach Auschwitz, wenn auch als ein anderer. So schreibt beispielsweise der religionsphilosophische Schriftsteller Schalom Ben-Chorin:

"Beten nach Auschwitz ist aber ein anderes Beten, denn trotz allem kann das Schweigen Gottes in der Nacht des Holocaust nicht vergessen, nicht verdrängt, nicht verharmlost werden. Beten nach Auschwitz wird, wenn es ehrlich ist, in die Bitte einmünden:

Und vergib uns unsere Schuld
wie auch wir vergeben Deine Schuld."³⁵

Für Emil Fackenheim ist das Schweigen Gottes in Auschwitz, das Sich-nicht-zeigen-Können Gottes von noch grundlegenderem Charakter, aber er hält trotzdem und

³⁴ Elie Wiesel, *Die Nacht*, Gütersloh 1980, 89.

³⁵ Schalom Ben-Chorin, *Als Gott schwieg. Ein jüdisches Credo*, Mainz 1986, 90.

trotzig am Auftrag der Treue der Juden zu ihrem Gott fest – einen Auftrag den er in das 614. Gebot der Juden kleidet: "Es ist Juden verboten, Hitler einen posthumen Sieg zu verleihen." Fackenheim meint, daß Judesein nach Auschwitz heißt, auserwählt sein in einer Welt der Verzweiflung, der Unmenschlichkeit und der Bedrohung der Menschheit, in einer Welt, die gegen jede Hoffnung spricht, Zeuge eines messianischen Hoffenkönnens zu sein. So sagt er:

"Ich glaube, daß, während keinerlei versöhnliche Stimme von Auschwitz her erklingt, eine gebietende Stimme zu hören ist, und daß diese Stimme mit wachsender Klarheit spricht: Juden ist nicht erlaubt, Hilter posthume Siege zu überlassen. Juden ist aufgetragen, als Juden zu überleben, damit ihr Volk nicht untergehe ... Ihnen ist verboten, an Gott zu verzweifeln, damit das Judentum nicht untergeht. Ihnen ist verboten, an der Welt als der Domäne Gottes zu verzweifeln, damit die Welt nicht an die Kräfte von Auschwitz ausgeliefert wird."³⁶

Und Leonard H. Ehrlich – von dem ich diese Hinweise aus seiner Kasseler Franz Rosenzweig-Gastvorlesung habe – fügt dem noch hinzu:

"Nach Auschwitz [ist es] die Pflicht des Juden, durch sein Zeugnis der göttlichen Erlösungs-Forderung der Gerechtigkeit und der Liebe, der Welt des Menschen, die sich in die Tiefe der Unerlösbarkeit stürzt, zur Erlösung durch Taten der Menschlichkeit, durch Walten der Gerechtigkeit, durch Werke der Liebe zu verhelfen und – sei es noch so vergebens, es starrsinnig doch zu tun."³⁷

³⁶ Emil Fackenheim, *Quest for Past and Future*, London 1968, 20 – zitiert nach: Evangelische Kirche im Rheinland, *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, Düsseldorf 1985, 15.

³⁷ Leonard H. Ehrlich, Amherst/Massachusetts nahm 1988 die jährlich im Sommersemester zu besetzende Franz Rosenzweig-Gastprofessur an der Gesamthochschule Kassel wahr. Ich zitiere hier aus dem Manuskript seiner Vorlesung *Die Problematik der jüdischen Existenz angesichts der Moderne und der Zerstörung des europäischen Judentums* (1988).

Leonard H. Ehrlich hat in seiner Franz Rosenzweig-Gastvorlesung in Kassel aber noch etwas gesagt, was uns aufrütteln muß:

"Wenn etwas Positives in der Zerstörung zu finden ist, so dies, daß Juden diese ungeheuerlichen Verbrechen nicht *begangen*, sondern *erlitten* haben. Sie haben sie nicht begangen, weil sie *Juden* waren, und sie haben sie erlitten, *weil* sie Juden waren."

So kann und darf nur der Jude nach Auschwitz sprechen. Für uns Deutsche, für uns Christen gibt es diesen Trost nicht, uns bleibt nur die Scham und die Schuld dem Volk anzugehören, das die Täter und Mitwisser dieser Verbrechen stellte. Nur ein uneingeschränktes Schuldbekenntnis macht – meines Erachtens – den Christen nach Auschwitz glaubwürdig, erneut in einen offenen und partnerschaftlichen Dialog mit Juden eintreten zu können. Papst Johannes XXIII, ein bedeutender, verehrungswürdiger Mensch und Christ, hat dieses Schuldbekenntnis in den Worten eines Gebets ausgesprochen:

"Wir bekennen, daß das Kainszeichen an unserer Stirn steht ... Vergib, daß wir dich ein zweites Mal gekreuzigt haben in ihrem Fleisch. Denn wir wußten nicht, was wir taten."³⁸

Daß Johannes XXIII dieses Schuldbekenntnis im Namen aller Christen vor seinem Gott ablegt und ihn um Vergebung bittet, für die erneute Kreuzigung, die sie durch die Judenmorde begangen haben, bedeutet keine Einschränkung, sondern scheint mir gerade seine Grundsätzlichkeit zu verbürgen. Dieses Schuldbekenntnis fordert auch all die Christen zum mitbekennen auf, die selber nicht direkt an Verbrechen gegen Juden beteiligt waren, wohl aber den

³⁸ Zitiert nach Pinchas Lapide, *Rom und die Juden*, Freiburg i. Br. 1967, 5.

bisherigen Antijudaismus der christlichen Kirchen – wie unbewußt auch immer – mitgetragen haben.

Ich glaube nicht daß es heute einen jüdisch-christlichen Dialog geben kann, der Auschwitz zu umgehen oder auszuklammern versucht, daher schien mir diese uns betreffende Nachbesinnung unentbehrlich. Allerdings darf das Entsetzen über Auschwitz uns auch nicht so erstarren lassen, daß eine inhaltliche Auseinandersetzung, wie sie Franz Rosenzweig und seine christlichen Freunde geführt haben, gar nicht mehr aufgenommen und fortgesetzt werden kann. Der Dialog zwischen Juden und Christen ist sicherlich für beide Seiten schwerer und gehemmter geworden, aber gerade deshalb und im Hinblick auf die ihnen beiden aufgetragene Verwirklichung der Nächstenliebe auch unentbehrlicher.

IV. Ein persönliches Nachwort

1.

Der ursprüngliche Vortragstext diese Beitrags, der auch veröffentlicht wurde,³⁹ hatte einen ganz anderen Schluß, der einige Irritationen auslöste, weil er zwei Aussagen bekenntnishaft vermengte.

Es schien mir damals ehrlichkeitshalber notwendig – und ebenso auch jetzt noch –, klarzustellen, daß ich eigentlich über den jüdisch-christlichen Dialog nur als Außenstehender berichten kann, da ich im streng kirchlichen Sinne kein Christ bin, sondern mich am ehesten als einen jesuanischen Protestanten charakterisieren möchte. So vermag ich das Sündenbekenntnis – um das es mir gleichwohl zentral geht

³⁹ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, "Franz Rosenzweig – der jüdisch-christliche Dialog und die Folgen von Auschwitz", in: *Zeitschrift für Pädagogik* 35/4 (1989) 455-469.

– in der von Johannes XXIII gesprochenen Gebetsform an den gekreuzigten Christus als seinen Gott nicht mitzusprechen.

Ja mehr noch, von meinem Verständnis der Botschaft des Jesus von Nazareth muß ich sagen, daß nichts so sehr einem partnerschaftlichen Dialog zwischen Juden und Christen entgegensteht – dies möchte ich radikaler noch als Rosemary Ruether betonen – als die christliche Überhöhung des Jesus von Nazareth zum gekreuzigten Gott. Auch dort, wo Christen guten, ja besten Willens sind, mit Juden in ein mitmenschliches, einander achtendes Gespräch zu kommen, bleibt doch dieser stille Vorbehalt, daß die Juden in ihrem Glauben blind und zurückgeblieben sind, da sie in Jesus am Kreuz nicht ihren Gott erkennen. Dies war bis zum Schluß die Haltung Eugen Rosenstocks seinem Freund Franz Rosenzweig gegenüber, und dies ist auch heute noch die Haltung selbst der gutwilligsten christlichen Dialogpartner den Juden gegenüber. Ich möchte dies beispielhaft an dem bedeutenden christologischen Werk von Jürgen Moltmann *Der gekreuzigte Gott* verdeutlichen, wobei ich hier nur auf diese eine Implikation für das christlich-jüdische Verhältnis eingehen möchte.

In Bezugnahme auf die verzweifelten Fragen nach Gott in Auschwitz geht Jürgen Moltmann auch auf Elie Wiesels oben zitierte Schilderung des Kindes am Galgen ein und fährt dann fort:

"Wird Gott in Jesus von Nazareth Mensch, so geht er aber nicht nur auf die Endlichkeit des Menschen ein, sondern im Tode am Kreuz auch auf die Situation der Gottverlassenheit des Menschen ... Gott ... erniedrigt sich und nimmt den ewigen Tod des Gottlosen und Gottverlassenen auf sich, so daß jeder Gottlose und Gottverlassene seine Gemeinschaft mit ihm erfahren kann ... Eine 'Theologie nach Auschwitz' mag denen als Unmöglichkeit oder Blasphemie erscheinen, die sich am Theismus oder ihrem Kinderglauben genug sein ließen und ihn verloren. Es gäbe auch

keine 'Theologie nach Auschwitz' in rückschauender Trauerarbeit und Schulderkenntnis, wenn es keine 'Theologie in Auschwitz' gegeben hätte ...

Von [den Märtyrern] und von den stummen Opfern gilt im real übertragenen Sinne, daß Gott selbst am Galgen hing, wie E. Wiesel sagen konnte. Nimmt man das ernst, dann muß auch gesagt werden, daß, wie das Kreuz Christi, auch Auschwitz in Gott selbst ist, nämlich hineingenommen in den Schmerz des Vaters, in die Hingabe des Sohnes und in die Kraft des heiligen Geistes ...

Gott in Auschwitz und Auschwitz in dem gekreuzigten Gott – das ist der Grund für eine reale, sowohl weltumspannende wie weltüberwindende Hoffnung und der Grund für eine Liebe, die stärker ist als der Tod und das Tote festhalten kann."⁴⁰

Diese Aussagen sind wohl das Bedeutendste, was bisher von der christlichen Theologie zu Gott in Auschwitz gesagt worden ist, aber anders als das Gebet von Johannes XXIII, das die eigene Schuld der Christen an Auschwitz vor dem gekreuzigten Gott bekennt, werden durch die Christologie Moltmanns die Juden ihrer verzweifelten Leiderfahrung und der Leibbewältigung im Ringen mit ihrem Gott enteignet. Ohne daß dies von Jürgen Moltmann so gemeint oder gar ausgesprochen wird, impliziert die Rede von "Auschwitz in dem gekreuzigten Gott", daß die Juden nach Auschwitz nur über Christus zu Gott zurückfinden können.

Ich kann nicht für Juden sprechen, aber mir ist – bei aller Hochachtung vor dem ernsthaften Ringen des Theologen Jürgen Moltmann um eine christliche Antwort auf Auschwitz – der darin enthaltene absolute Wahrheitsanspruch in seiner Arroganz ganz unerträglich. Wenn nicht – wie Franz Rosenzweig es vorgeschlagen hat – die Wahrheit, die ganze Wahrheit ausschließlich Gott vorbehalten wird, an der Juden

⁴⁰ Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, 265 ff.

wie Christen in je besonderer Weise nur teilhaben, indem sich ihnen Gott im Antlitz seiner Wahrheit je besonders zuwendet, und stattdessen von *einer* Seite die ganze Wahrheit beansprucht wird, so scheint mir die Basis eines offenen, partnerschaftlichen Dialogs gar nicht erst betreten zu sein. Diese Überlegungen waren es, die mich am Ende meins Vortrags formulieren ließen:

"Für mich steht das christologische Dogma nicht nur einem Dialog mit den Juden unüberwindbar entgegen, sondern es versperrt uns auch eine wahre Rückkehr zu Lehre, Leben und Tod des Jesus von Nazareth. Das Dogma der Auferstehung Christi – genauer: daß der gekreuzigte Jesus nicht nur der Messias, sondern Gott sei – verhindert, daß das vom Rabbi aus Nazareth gepredigte Wort der Nächstenliebe in uns tätig auferstehen, Fleisch werden kann.

Wollen wir nach Auschwitz mit Juden an einer Welt bauen, in der ein weiteres Auschwitz und ein Weltholocaust nicht möglich sind, so müssen wir – scheint mir – die christologische Enge sprengen, die uns nicht nur von den Juden, sondern auch vom Rabbi Jeschuah (Jesus) trennt."⁴¹

Auch heute halte ich an diesen Formulierungen fest, aber es ist mir inzwischen deutlicher geworden, daß ich durch die Klarlegung meines jesuanischen Protestantismus einen Nebenschauplatz der Diskussion eröffne, der möglicherweise sogar das vorrangige Anliegen behindert, den langsam erst wachsenden jüdisch-christlichen Dialog zu fördern. Leonard H. Ehrlich hat in seinem Bericht über seine Erfahrungen als Franz Rosenzweig-Gastprofessor an der Kasseler Universität mich freundschaftlich-väterlich auf diese Gefahr hingewiesen; er schreibt, nachdem er meine Schlußsätze zitiert:

⁴¹ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, "Franz Rosenzweig – der jüdisch-christliche Dialog und die Folgen von Auschwitz", 467.

"Da [diese Worte] aber als Reaktion auf meine Ausführungen über das Christentum verstanden werden könnten, muß ich klärende Bemerkungen hinzufügen ... Auch habe ich nicht das Aufgeben dessen vorgeschlagen, was hier als 'Christologie' angesprochen wird, obgleich dies mein Lehrer Karl Jaspers verlangen durfte, der als Christ aufgewachsen ist. Was ich aus jüdischer Hoffnung eher hören möchte, ist ein christliches Toleranzvermögen auf Grund des Christentums, wie es ist und nicht anders sein kann, d. h. in seinem Kern christologisch, eine Toleranz für das Recht der Juden, auf Grund der Wahrheit zu existieren, nach der sie Juden sind und durch die sie sich im Widerstreit mit dem befinden, was dem Christen als Wahrheitsgrund gilt."⁴²

Die in diesem Nachwort nun klargelegte Scheidung zwischen der Erörterung einiger Probleme des jüdisch-christlichen Dialogs und meiner eigenen Vorbehalte gegen ein mit absolutem Wahrheitsanspruch auftretendes Christentum, wird – wie ich hoffe – verhindern, daß das Bekenntnis meiner Position sich dem Dialog zwischen Christen und Juden in den Weg stellt. Es scheint mir aber – in einer gerade uns in Deutschland nach Auschwitz so eminent existentiell betreffenden Frage wie der des Verhältnisses der Christen zu den Juden – unerläßlich auch die eigene Position nicht zu verschweigen. Durch die Darlegung meiner Überzeugungen in dieser Frage soll niemand gezwungen werden, sie anzunehmen. Jeder muß vielmehr selber hier zu seiner je eigenen existentiell zu verantwortenden Wahrheit finden.

2.

Aus der Vielzahl von zustimmenden und ablehnenden, erschrockenen und empörten Stellungnahmen, die ich auf meinem Vortrag und seine Erstveröffentlichung erfuhr,

⁴² Leonard H. Ehrlich, "Als jüdischer Gastprofessor in Kassel", in: *Prisma. Zeitschrift der Gesamthochschule Kassel* 43 (1989) 33.

möchte ich hier nur eine aufgreifen, da sie eine grundlegende Schwäche des jüdisch-christlichen Dialogs zwischen Rosenzweig und Rosenstock berührt, die ich im gesamten Verlauf der Darstellung und Nachbesinnung bisher bewußt übergang.

Ein iranischer Freund, der in Deutschland lebende und lehrende Philosoph Hassan Givsan, schrieb mir eine längere kritische Auseinandersetzung, aus der ich folgende Kerngedanken zitieren möchte:

"Rosenzweigs Satz besagt zunächst: Die Juden brauchen Christus nicht. Wie schwer das zu begreifen ist, hast Du selber hervorgehoben. Mein Problem ist, daß der Satz wesentlich mehr besagt. Er besagt: daß *alle* anderen (außer den Juden) Christus brauchen. Er besagt nicht nur das, sondern er schreibt das fest. Ich kann nur sagen: ich bin entsetzt ... Ich bin entsetzt, weil hier das Dogma des Entweder-Oder – entweder: Jude, oder: Christ – festgeschrieben wird. Ich bin entsetzt, weil damit 'Auschwitz' fortgeschrieben wird ... Wieviele Auschwitze sind nötig, damit die Christen einsehen: Die einzigen, die Christus brauchen, sind die Christen selbst. Und sie brauchen ihn, ihrer – um Dich zu zitieren – Schuld und Verbrechen wegen."⁴³

Ich kann in der Sache Hassan Givsan nur voll zustimmen. Bereits in meinem Vortrag vor dem Internationalen Franz Rosenzweig-Kongreß in Kassel 1986 habe ich es als das größte Skandalon des *Stern der Erlösung* bezeichnet, daß Rosenzweig den Islam als ein "monotheistisches Heidentum" gegenüber der Offenbarungsgemeinschaft des Juden-

⁴³ Briefe vom 17. und 23. November 1988, zitiert mit Einverständnis von Hassan Givsan. Er bat mich jedoch, um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, diesem Textauszug erläuternd hinzuzufügen, daß es weder ihm noch mir darum gehe, über Christen zu richten, sondern nur darum, in Erinnerung zu bringen, daß nur die Christen glauben, Christus habe mit seinem Kreuzestod alle ihre Schuld auf sich genommen und sie damit aus der Selbstverantwortung entlassen.

tums und des Christentums ausgrenzt, und habe darüber hinaus entschieden zum Ausdruck gebracht, daß philosophisch gesehen, entweder alle Glaubensgemeinschaften, je in ihrer Weise, an der Offenbarung Gottes teilhaben oder überhaupt kein Unterschied zwischen Mythologie und Offenbarung gemacht werden kann.

Ohne hier auf das weite Feld des Missionierungsgedankens eingehen zu können, der ja im Christentum und Islam gleich stark ausgeprägt ist, möchte ich Hassan Givsan in den von ihm angedeuteten Konsequenzen völlig recht geben. Die Vorbehalte, die ich in diesem Nachwort mit Rosenzweig gegen den absoluten Wahrheitsanspruch der Christen geltend mache, sind nun gegen Rosenzweigs absolutgesetzten Doppelwahrheitsanspruch von Juden und Christen vollständig zu erneuern. In seinem Bemühen, den Christen deutlich zu machen, daß sie nicht die ganze Wahrheit besitzen, sondern anerkennen müssen, daß auch die Juden, wenn auch anders, an der Wahrheit Gottes teilhaben, übersieht er, daß er alle anderen Glaubensgemeinschaften von dieser Teilhabe an der Wahrheit und vom partnerschaftlichen Dialog ausschließt. Nur Juden und Christen sind ihm "Arbeiter am gleichen Werk" alle anderen sind "Heiden" und somit nicht Partner, sondern – überspitzt formuliert – Objekte christlicher Missionierung. Auf den Islam bezogen, fällt Rosenzweig nicht nur hinter den großen jüdischen Philosophen des Mittelalters Moses Maimonides (1135-1204), sondern auch hinter Gotthold Ephraim Lessings *Nathan der Weise* zurück. Der erste übrigens, der Franz Rosenzweig darauf hingewiesen hat, daß er die Frömmigkeit des Moslem nicht so ausgrenzen dürfe, war Eugen Rosenstock (GS I, 313 f.). Allerdings ging es Rosenstock dabei nicht um Aufnahme des Islams in den Dialog, sondern er wollte Rosenzweig bedeuten, daß für den Christen nur der eigene Glaube gilt, während ihm alle andere Frömmigkeit, ob die der Juden oder der Moslems, gleich fern steht.

Mit Hassan Givsan geht es mir hier aber nicht um eine Ausweitung des absoluten Wahrheitsanspruchs, neben Judentum und Christentum auch noch den Islam einzubeziehen, sondern um die prinzipielle Entscheidung, daß grundsätzlich keine Religion oder Glaubensgemeinschaft von der Teilhabe an der Wahrheit ausgeschlossen werden kann und darf. Es gibt nicht nur einen Stern der Erlösung, dessen Kern das Judentum und dessen Strahlen das Christentum darstellen, sondern es gibt unendlich viele Sterne am Firmament des Glaubens, die erstrahlen, da sie – um mit Rosenzweig zu sprechen – in das ihnen zugewandte Antlitz Gottes schauen. Wenn wir das nicht einzusehen lernen, so bereiten wir – zumindest in unserem Herzen – bereits das nächste Auschwitz vor, wie Hassan Givsan treffend bemerkte.

Wenn ich, von diesen Vorbehalten wissend, gleichwohl in meinem Vortrag und auch in dem hier vorliegenden Beitrag nicht darauf einging, so deshalb, weil mir eine unserer vordringlichsten Aufgaben in Deutschland die Aufdeckung der tiefsten Wurzeln des Antisemitismus in unserem eigenen "Unbewußtseinsstand" (Th. W. Adorno) zu sein scheint. Angesichts von Auschwitz haben wir Deutsche und Christen dem zerstörten europäischen Judentum, den Millionen Entrechteten, Gefolterten, Gemordeten, den hunderttausenden ins Exil Getriebenen gegenüber eine besondere Verantwortung, und wir stehen noch ganz am Anfang der uns daraus erwachsenden Trauerarbeit.

Aber wir sollten darauf achten, daß wir bei dieser besonderen Erinnerungsarbeit und dem nachgeholt christlich-jüdischen Dialog nicht jene ausgrenzen, die heute sowohl in unserem Land als auch in der Dritten Welt von uns zu recht einen weiterreichenden offenen und partnerschaftlichen Dialog einfordern.

