

Zur früh-existentialistischen Idealismuskritik der Vettern

Hans Ehrenberg und Franz Rosenzweig

Eine begriffliche Vorklärung

Als existentialistisch bezeichne ich all diejenigen philosophischen Positionen, die davon ausgehen, daß das aktualiter sich ereignende Existieren allem Denken unvordenklich voraus ist und von diesem auch niemals begrifflich eingefangen und festgehalten zu werden vermag. So gesehen hat es in der Geschichte der abendländischen Philosophie immer wieder betont existentialistische Denker gegeben – einer der bedeutendsten ist sicherlich Meister Eckhart gewesen. Doch kann man von einer bewußten Existenzphilosophie erst dort sprechen, wo sich ein Denken in entschiedenem Gegensatz zum Idealismus stellt, also zu jener Philosophietradition, die die Vernunft absolutsetzt. Es mußte also erst der absolute Idealismus Hegels mit seinem Anspruch, alle Wirklichkeit im Begriff einholen zu können, hervortreten, bevor aus der Erfahrung des Scheiterns dieses Anspruchs radikale Gegenentwürfe existentiellen Philosophierens auftreten konnten. Philosophiegeschichtlich gesehen sind der alte Schelling und der junge Kierkegaard die Begründer der Existenzphilosophie. Doch ihre Entwürfe wurden zu ihrer Zeit kaum rezipiert, sie gerieten in Vergessenheit und wurden erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts wiederentdeckt. Diese Ansätze des Wiederauflebens existentialistischer Idealismuskritik nenne ich – in Abhebung von den späteren Konzepten Martin Heideggers und Karl Jaspers' – früh-existentialistisch. Die Vettern Hans Ehrenberg und Franz Rosenzweig gehören nicht nur zu den ersten früh-existentialistischen Idealismuskritikern, sondern sind sicherlich die philosophisch differen-

ziertesten Köpfe dieser Richtung. Hans Ehrenberg, der Ältere von beiden (1883-1958), seit 1910 Privatdozent der Philosophie in Heidelberg, war es, der die Pionierarbeit des Durchbruchs schaffte und der Franz Rosenzweig, den dreieinhalb Jahre jüngeren Vetter (1886-1929), nicht nur allgemein in die Philosophie des Deutschen Idealismus, sondern bereits in die Grundgedanken existentialistischer Idealismuskritik einführte. Im Systementwurf existentiellen Denkens, d. h. in der systematischen Ausgestaltung des – wie sie es nannten – "neuen Denkens", hat Rosenzweig später Ehrenberg dann überflügelt. Für beide war jedoch der existentielle Denkansatz nicht nur eine theoretische Angelegenheit, sondern er führte sie zu äußerlich gesehen zwar völlig konträren, innerlich bedacht jedoch zu sehr ähnlichen Lebensentscheidungen. Franz Rosenzweig, der sich entschieden zu seinem Judesein bekannte, lehnte eine akademische Karriere ab, um sich ganz der praktischen Aufgabe der Erneuerung jüdischen Lebens widmen zu können, und Hans Ehrenberg, der bereits in seiner Studienzeit Christ geworden war, gab seine Philosophieprofessur auf, um als protestantischer Pastor praktisch wirken zu können.

Daß beide Denker heute in der Philosophie fast völlig vergessen sind, hängt sicherlich auch mit ihrer bewußten Abkehr vom akademischen Lehrbetrieb zusammen, mehr aber noch damit, daß ihre Namen, wie die aller Denker jüdischer Herkunft, in der Zeit des Nationalsozialismus ausgetilgt wurden. Die Spuren dieser Zerstörung wirken – zumal in Deutschland – heute noch nach.

Es geht mir aber nicht nur darum, zwei ins Vergessen gedrängte Denker ins philosophiegeschichtliche Gedächtnis zurückzuholen, sondern ich möchte aufzeigen, daß beide – schärfer als andere Existentialisten – Grundprobleme durchdacht haben, die uns heute noch betreffen.

Um Wiederholungen zu vermeiden, werde ich – mit Verweisen auf den jeweils anderen – den Durchbruch existentialisti-

scher Idealismuskritik an Hans Ehrenberg herausarbeiten, die Systematik des "neuen Denkens" an Franz Rosenzweig skizzieren und sodann den letzten Schritt von der Philosophie in die existentielle Praxis an beiden diskutieren. Mit einigen Hinweisen auf die Aktualität ihres Denkens werde ich dann meine knappen Thesen beschließen.

I. Hans Ehrenberg –

Der Durchbruch existentialistischer Idealismuskritik

1.

Es ist biographisch mannigfach belegt und hinlänglich bekannt, daß Franz Rosenzweig den ersten Teil des *Stern der Erlösung* mit Blick auf Hans Ehrenberg, seinen eigentlichen "philosophischen Lehrer", konzipiert hat. Er folgte dabei grundlegenden Einsichten Ehrenbergs, die dieser sieben Jahre vorher – kurz nach seiner Habilitation – in der Schrift *Die Parteilung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*¹ niedergelegt hatte.

Rosenzweig geht zwar in der Durchführung seiner Idealismuskritik im ersten Teil des *Stern* durchaus eigenständige Wege, wobei er in äußerst faszinierender Weise eine theoretisch-mathematische Konzeption Hermann Cohens aufnimmt und umdeutet,² aber in der Motivik verbleibt er in den Bahnen Ehrenbergs, und deshalb war ihm auch so sehr an dessen Urteil zu diesem Teil gelegen.

¹ Hans Ehrenberg, *Die Parteilung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*, Leipzig 1911; siehe hierzu Rosenzweigs Brief an Eugen Rosenstock vom 19. Dezember 1917: "Ich lese ... zum zweiten Mal – Hansens *Parteilung*, ein imponierendes Buch" (GS I, 494); siehe auch Werner Licharz und Manfred Keller (Hg.), *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Bericht einer Beziehung*, Frankfurt a. M. 1986.

² Siehe Reiner Wiehl, "Logik und Metalogik bei Cohen und Rosenzweig", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 623-642.

Ich glaube also, durchaus neues Licht auf die Intentionen dieses in der Rosenzweig-Forschung immer als zu schwierig empfundenen ersten Teils werfen zu können, indem ich zunächst auf Hans Ehrenbergs Pionierarbeit *Die Parteiung der Philosophie* eingehe.

Ein Jahr nach seiner Habilitationsschrift *Kritik der Psychologie als Wissenschaft*,³ in der sich Hans Ehrenberg als ein kritisch scharfsinniger Neukantianer ausgewiesen hat, veröffentlicht der junge Privatdozent seine eigenständige philosophische Grundlegung *Die Parteiung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*. Es ist dies ein in jeder Beziehung außergewöhnliches Buch; weist es doch Ehrenberg als einen hervorragenden Kenner der Hegelschen Philosophie aus – etwas ganz Ungewöhnliches in der damaligen Zeit –, der mit Hegel den Neukantianismus und mit dem Neukantianismus Hegel kritisiert und dabei über beide hinaus zu einer erneuten, um die Spätphilosophie Schellings wissenden existentialistischen Idealismuskritik vordringt. So ist Ehrenbergs Buch nicht nur eines der allerersten Zeugnisse der aus dem Neukantianismus erst in den kommenden Jahren stärker hervortretenden Hegel-Renaissance – zu der beispielsweise auch Rosenzweigs Dissertation *Hegel und der Staat* gehört –, sondern zugleich bereits eine diese Bewegung vorweg überbietende erste grundsätzliche Hegel-Kritik, die, völlig eigenständig argumentierend, wieder anknüpft an die 70 Jahre zurückliegenden Kritiken von Schelling, Feuerbach, Kierkegaard und Marx.

Indem die Untersuchung in einer Gegenüberstellung von Hegel und dem Neukantianismus nach der "Stellung der Logik im philosophischen System" fragt, vollzieht sie eine grundsätzliche Selbstbesinnung des philosophischen Denkens, die im letzten an sich selber negativ die Grenzen ihrer

³ Hans Ehrenberg, *Kritik der Psychologie als Wissenschaft*, Tübingen 1910.

selbst sichtbar werden läßt. Ehrenberg tritt also keineswegs von außen kritisch an Hegel und den Neukantianismus heran, sondern verfolgt deren Problemstellungen immanent in radikaler Konsequenz, wobei er den Neukantianismus als die geschichtlich hervorgetretene Gestalt des "Antihegelianismus"⁴ versteht, die angetreten ist, die Widersprüche, in die sich Hegel verstrickte, aufzulösen, sich dabei aber in neue Widersprüche verstrickt, die sich wiederum von Hegel her aufhellen lassen, so daß sich aus ihrer wechselseitigen Kritik schließlich die Konturen eines sich logisch selbstbegrenzenden neuen philosophischen Denkens abzuzeichnen beginnen. Alle Unterkapitel der Untersuchung, die zunächst dem "Konflikt im innerlogischen Problem" und sodann dem Konflikt im Verhältnis zu den Realphilosophien nachgehen, vollziehen sich in diesem Dreischritt – worauf ich in meiner Skizze nur thesenhaft verkürzt eingehen kann.

2.

Die Größe der Hegelschen *Wissenschaft der Logik* – und hierin überragt sie alle bisherigen Begründungsversuche der Logik, auch diejenigen des Kantianismus – liegt darin, daß sie das Selbstbewußtsein zum Prinzip der sich bedenkenden Selbstanalyse des Denkens erhoben hat. So einleuchtend und unhintergebar dieser Anspruch der *Logik* Hegels ist, er wird von Hegel selbst nicht wahrhaft eingelöst, zweifach ist er 'erschwindelt' und gerät gerade deshalb in Selbstwidersprüche. Erstens ist die Absolutheit des Selbstbewußtseins, auf der die *Logik* basiert, nicht aus ihr selbst begründet, sondern wird vorausgesetzt bzw. aus der *Phänomenologie des Geistes* herübergenommen. Diese Herübernahme aber bleibt aber eine von Hegel niemals wirklich aufgehellte Dunkel-

⁴ Hans Ehrenberg, *Die Parteilung der Philosophie*, 105.

stelle seiner Philosophie, denn was ist und welchen Status hat das Selbst im Selbstbewußtsein der *Logik*, wenn doch im Entwicklungsgang der *Phänomenologie* das Selbst sich "aufzuopfern" hatte, um sich zum "absoluten Wissen" zu erheben, mit dem die *Logik* beginnt. Zweitens gerät der Absolutheitsanspruch der *Logik* mit der ihr nachfolgenden Realphilosophie in Konflikt – ebenfalls eine niemals aufgeklärte Dunkelstelle bei Hegel. Denn woher kommen überhaupt die Erkenntnisinhalte von Natur und Geschichte, da sie doch weder aus der absoluten Idee der *Logik* ableitbar sind, noch von außen in sie eintreten können?

Um diesen Widersprüchen zu entgehen, trennt der Neukantianismus zunächst klar zwischen der Logik als transzendentaler Kategorienlehre und den durch sie kategorial erschlossenen wissenschaftlichen Erkenntnissen. Der Kantianismus geräte dabei jedoch in eine widersprüchliche Dualität, aus der er nicht mehr herausfinden kann. Die transzendente Logik vermag ihrem Anspruch nach alle Formen wissenschaftlicher Erkenntnis a priori zu ergründen, nur von sich selbst vermag sie nicht anzugeben, was sie eigentlich sei. Wo sich aber nun der Kantianismus doch durchringt, selbstreflexiv nach Sinn und Wert der Philosophie als Grundlegung theoretischen Erkennens im Kontext menschlicher Kultur zu fragen, da führt diese Selbstbesinnung zwar zu einer Differenzierung theoretischer, sittlicher, ästhetischer und religiöser Sinn- und Wertdimensionen, aber diese Selbstklärung steht in keiner Beziehung mehr zum Apriori der logischen Kategorien und ihrer Erkenntnisconstitution, so daß wir durch den Kantianismus in einen Dualismus zweier philosophischer Kategoriensysteme geraten, die sich gegenseitig ausschließen.

Auch die "neue Logik",⁵ um die es Hans Ehrenberg geht, hält mit Hegel am Prinzip des Selbstbewußtseins für die

⁵ Ebd. 32.

Logik fest, nur daß sie konsequenter und daher selbstbescheidener darum weiß, daß sie nichts anderes als das Bedenken des Denkens sein kann. Aus dem Prinzip und der Möglichkeit des "Sich-selber-Denkens" vermag das philosophische Denken sich als *causa sui* nicht nur all seiner Denkformen, sondern auch aller konkreten Begriffe der Welterkenntnis zu begreifen. Es kann für das Denken des Denkens nichts geben, was ihm nicht denkend verfügbar und einholbar wäre. Das Reich der philosophischen Logik ist also tatsächlich das grenzenlose Reich des sich selbst begreifenden Gedankens, wie dies Hegel konzipierte, nur daß die "neue Logik" – so ergänzt nun Ehrenberg – von sich selbstbescheiden eingestehen muß, daß sie nirgends und niemals ontologisch werden kann, d. h. in keiner Weise von sich zu behaupten vermag, selber das andere des wirklichen Seins zu sein. Alles, was das begreifende Denken von sich und der Welt je zu begreifen vermag, kann das logische Bedenken des Denkens begreifend in sich einholen, aber es muß sich dabei doch selber eingestehen, daß es dadurch "nicht die Gegenstände in individuo" hervorbringt.⁶ Gerade im radikal zu Ende gedachten Selbstbewußtsein der Logik als Bedenken des Denkens liegt ihre Selbstbegrenzung, sich nicht als Erschafferin der wirklichen Welt mißzuverstehen.

3.

Auch für Hegel fallen selbstverständlich Denken und Sein nicht unterschiedslos zusammen. Nicht nur die *Logik* beginnt mit dem reinen Sein, auch die Realphilosophie entwickelt zunächst die in die Wirklichkeit getretenen Gestalten der Natur und geschichtlichen Welt. Aber all dies geschieht bei Hegel, ohne daß die existierende Wirklichkeit je als das

⁶ Ebd. 49.

andere des Denkens wahr- und ernstgenommen würde, sondern sie treten nur als Momente des Denkens bzw. als Gestalten des Begreifens auf, die das Denken auf dem Wege seiner Selbstbewußtwerdung zu durchlaufen hat. Die All-Einheit der Vernunft, in der aller Gegensatz von Denken und Sein aufgehoben sein soll, durchherrscht als Telos den ganzen Entwicklungsprozeß der Hegelschen Philosophie, die, da sie diese Begriffsbewegung zugleich als ontologischen Seinsprozeß versteht, zu einem hybriden Panlogismus wird.

Der Neukantianismus erweist sich dagegen in diesem Punkt als interessanter und weiterführender. Gerade dort, wo die ihm unlösbare Dualität von Weltbegreifen und Selbstbesinnung konsequent zu Ende gedacht wird, wie beispielsweise bei Emil Lask,⁷ tritt zu Tage, daß zwar einerseits alle Wirklichkeit als zu begreifende diesseits der Vernunft liegt, andererseits aber auch die Vernunft nicht jenseits der Wirklichkeit angesiedelt ist, sondern ein Teil von ihr ist und sich als solcher zu thematisieren hat. Daran aber wird deutlich, daß Vernunftabsolutheit und Wirklichkeitsabsolutheit zwar keineswegs zusammenfallen, aber doch in einem Bezug zueinander stehen müssen. Hieran knüpft Ehrenberg an, ohne jedoch dem kantianischen Dualismus zu verfallen, da er die Synthesis von Vernunft und Wirklichkeit in *unserem* sich selbst reflektierenden *wirklichen* Philosophieren erfaßt: Insofern die begriffene Wirklichkeit die ganze Vernunft erfüllt, aber die wirkliche Vernunft nur einen Teil der Wirklichkeit ausmacht, erfahren wir denkend an uns selbst, daß die Philosophie als Philosophie nicht in sich selbst ihren Abschluß finden kann – oder anders gesagt, daß die Wirklichkeitsimmanenz die Vernunftimmanenz überragt.

⁷ Emil Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen 1911.

"Obwohl also die Absolutheit des Wissens auf sich selbst fußt, weist sie kraft dieses in sich Ruhens über sich hinaus ..., [so] sehen wir uns mit unserer auf sich selbst gerichteten Logik über die Grenzen dieser Wissenschaft ins Grenzenlos-Wirkliche getrieben, sehen – wir selber Denkende, innerlogische Wesen – uns mitten ins Reich des Wirklichen getragen."⁸

4.

Das wirkliche Denken verbleibt nicht in sich, sondern weist über sich hinaus auf die existierende Wirklichkeit, der es selber wirklich mitangehört. Wo die Logik dies an sich selbst erkennt und anerkennt, wird sie zur "Metalogik", zur metalogischen "Logodicee" als "letzter Philosophie".⁹

Hier erkennt das rein rationale, logische Denken, ohne im mindesten von seinem innerlogischen Absolutheitsanspruch Abstriche zu machen, daß es als wirkliches Denken nicht in sich selbst, sondern metalogisch in anderem gründet, nämlich im letztlich nur von "Gott" her existentiell erfahr- und erfaßbaren existierenden Wirklichkeitszusammenhang. Die sich in existentiellem Selbstbewußtsein erfassende Logik "vermeidet das (Hegelianische) Verschwinden Gottes in der Wissenschaft und setzt im metalogischen Selbstbeschluß nicht sich, sondern eins, das außer ihr ist, – Gott – als das Letzte".¹⁰ Mit dieser Aussage überschreiten wir bereits die Grenzen der Logik als Selbstanalyse des Denkens und greifen einem wirklichen Philosophieren vor, das sich unseren existentiellen Problemen stellt. Von diesem existentiellen Denken sagt Ehrenberg – mit deutlicher Anlehnung an Schelling und Marx –: "die Philosophie *verneint* sich selber, insofern sie sich realisiert".¹¹

⁸ Hans Ehrenberg, *Die Parteilung der Philosophie*, 96 f.

⁹ Ebd. 98.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd. 129.

Solange wir uns jedoch noch in der Sphäre der Logik als dem selbstreflexiven Bedenken des Denkens aufhalten, in der Ehrenberg seine Schrift *Die Parteilung der Philosophie* konsequent beläßt, kann es noch nicht um eine solche existentielle Selbstverwirklichung der Philosophie gehen, sondern die letzte Aufgabe der Logik ist die an sich selber bewußt vollzogene negative "Grenzmarkierung" und Selbstbe-scheidung, nichts anderes sein zu können und sein zu wollen als Logik, als Denken des Denkens. In diesem "nichts anderes sein wollen" liegt jedoch bereits ein Wissen von anderem, was nicht im Denken des Denkens aufgeht. Insofern weist die Logik – wie Ehrenberg in Anlehnung an Schellings Hegel-Kritik formuliert – im letzten über sich hinaus, und ihr dialektischer Weg, der bis zu dieser selbstbegrenzenden Selbsteinsicht heranführt, erweist sich als Dialektik der "Selbstverneinung": "das Wesen der Dialektik ist so die Selbstauflösung des Denkens".¹² Dies bedeutet nicht, daß wir vom Denken lassen sollten oder könnten, sondern daß das Denken nicht im Bedenken seiner selbst zu verbleiben vermag, sein Wesen als wirkliches Denken ist vielmehr. Sich selbst auf anderes hin zu überschreiten; auf anderes hin, in dessen Primat auch das wirkliche Denken selbst steht.

II. Franz Rosenzweig – Die Systematik des neuen Denkens

1.

Schon in der *Parteilung der Philosophie* betont Hans Ehrenberg, daß das neue, existentielle Denken, das aus dem Bannkreis der Logik herausgetreten ist, im "Primat der Theologie" steht, und er hat dies in seiner ebenfalls 1911 erschienenen kleinen Studie *Die Geschichte des Menschen*

¹² Ebd. 130.

*unserer Zeit*¹³ noch konkreter umrissen. Auch Franz Rosenzweig tritt im zweiten Teil des *Stern der Erlösung* ohne große Umschweife in einen theologisch sich explizierenden Sinnhorizont ein, in dem er die existierende Wirklichkeit systematisch von den geschichtlichen Ereignissen der Schöpfung, Offenbarung und Erlösung her zu entschlüsseln versucht.¹⁴

Beide betonen allerdings ebenfalls ausdrücklich, daß sie hiermit nicht die alte Theologie meinen, die sich auf irgendwelche ungefragt hingenommene dogmatische Glaubenssätze beruft. Solche Art von Theologie liegt beiden fern, daher schreibt Rosenzweig als Motto über den zweiten Teil des *Stern*: "in theologos" – wider die Theologen –, so wie der erste Teil das Motto "in philosophos" trug. Das neue philosophische Denken ist zugleich auch ein neues theologisches Denken.

Dieses neue Denken weiß sich von Anfang an aus dem sich ereignenden Existenzzusammenhang bestimmt. Nicht das Denken befindet sich hier im Primat gegenüber der Wirklichkeit, sondern umgekehrt: das wirkliche Denken erfährt nicht nur die existierende Wirklichkeit, sondern auch sich selbst in ihr als unvordenklich vorausseiendes Ereignen. Wenn wir nun diesen sich ereignenden Wirklichkeitszusammenhang denkend als in sich sinnbestimmt erfahren, so kann dies nur als eine Sinnstiftung aus anderem verstanden werden – und dieses sinnstiftende Andere nennt Ehrenberg "Gott".

Aber anders als die alte Theologie, die sich immer schon in irgendwelchem Offenbarungswissen von Gott wähnt, steht

¹³ Hans Ehrenberg, *Die Geschichte des Menschen unserer Zeit*, Heidelberg 1911.

¹⁴ Siehe Tadeusz Gadacz, "Zur Auffassung der Freiheit im 'neuen Denken' Franz Rosenzweigs", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 673-687.

das neue Denken – wie dies schon Schelling betont hatte – erst vor der Aufgabe, die existierende Wirklichkeit, in der wir uns selbst vorfinden, als eine Sinnstiftung Gottes zu erweisen. Dies ist die Aufgabe, der sich Rosenzweig im zweiten Teil des *Stern der Erlösung* stellt.

Beide, Ehrenberg und Rosenzweig, sprechen von einem "System", das durch das neue Denken zu erschließen sei. Dabei wird von beiden ausdrücklich unterstrichen, daß sie nicht ein Gedankensystem im Sinne des Hegelschen Idealismus meinen, sondern unter "System" etwas verstehen, was wie der organische Lebenszusammenhang nicht erst aus dem Denken, sondern schon in sich selbst vermittelt ist.¹⁵ Das System, von dem Ehrenberg und Rosenzweig sprechen, ist der sich ereignende Wirklichkeitszusammenhang, in den wir selbst existierend mit einbezogen sind und der unserem Denken immer schon unvordenklich voraus sich ereignet. Insofern verhält sich das neue Denken nicht mehr konstitutiv und konstruierend zur Welt, sondern versteht sich als "erfahrende Philosophie" zur vorgängigen Existenz – wie Rosenzweig im Anschluß an Schelling betont. Gleichwohl ist das Denken ein unabdingbares Moment der Erschließung der existierenden Wirklichkeit in ihren Sinnhorizonten. Es geht hier nicht um bloße Empirie, sondern um denkende Erfahrung der Wirklichkeit in ihren uns betreffenden Sinnansprüchen. Das neue Denken kann der Wirklichkeit nicht von außen betrachtend gegenüberreten, denn es ist ja existentieller Teil dieser Wirklichkeit; oder genauer gesagt: wir selber gehören der existierenden Wirklichkeit an, deren Sinnzusammenhang wir denkend zu erfahren trachten. Somit

¹⁵ In einem Brief an Rudolf Ehrenberg erläutert Rosenzweig, was er unter "System" versteht, einen Begriff, den er von Viktor von Weizsäcker übernimmt: "System ist nicht Architektur ..., sondern System bedeutet, daß jedes Einzelne den Trieb und Willen zur *Beziehung* auf alle anderen Einzelnen hat." (GS I, 484)

betrifft diese denkende Erfahrung unmittelbar existentiell unsere Positionsfindung in der Wirklichkeit und erfordert praktische Konsequenzen für die Sinnorientierung unseres Handelns.

Gerade deshalb bestimmen Rosenzweig wie Ehrenberg – ebenfalls in Anschluß an Schelling – das neue Denken als geschichtliche Philosophie, und zwar nicht nur, weil die sich ereignende Existenz grundsätzlich zeitlich strukturiert ist, sondern weil wir in unserem je gegenwärtigen Gewahrwerden in ihr uns geschichtlich orientiert erfahren. Dies meint sowohl, daß unsere existentielle Gegenwart eine aus Vergangenen gewordene ist, als auch – und weit wichtiger –, daß sie in die Zukunft ausgreifende Entscheidungen und Handlungen uns abverlangt. Bevor wir den Strukturierungen der existierenden Wirklichkeit nachgehen, wie sie Rosenzweig im zweiten Teil des *Stern* dargelegt hat, gilt es rückblickend noch etwas Methodisches festzuhalten.

Rosenzweig nennt das Zwischenkapitel zwischen erstem und zweitem Teil des *Stern der Erlösung* "Übergang". Dies ist eigentlich keine sehr glückliche Bezeichnung, denn sie suggeriert die Vorstellung eines linearen Fortschreitens von den logischen Vorklärungen des ersten Teils zur Systematik des zweiten Teils in ein und demselben Medium philosophischer Rationalität. Besser sollten wir mit Hans Ehrenberg von einer "Umkehr" von der "Eigenwilligkeit" des in sich selbst eingeschlossenen Denkens hin "zum Leben in Anderem"¹⁶ sprechen. Daß auch Franz Rosenzweig eine solche "Umkehr" meint, geht aus dem Zwischenkapitel selbst eindeutig hervor.

Das Problem ist seit Schellings Scheidung von "negativer Philosophie" logischer Wesensbestimmung und "positiver Philosophie" existentieller Sinnfindung gestellt. Es gibt von jener zu dieser keinen "Übergang" im Medium logischer

¹⁶ Hans Ehrenberg, *Die Geschichte des Menschen unserer Zeit*, 43.

Beweisführung und Ableitung, sondern nur eine "Umkehr", die selber nur aus einer existentiellen Erschütterung, ja Verzweiflung erwachsen kann, in die der Mensch gerät, der sich bisher allein auf die dialektische Kraft philosophischer Rationalität verlassen hat und der nun, plötzlich vor existentielle Lebensentscheidungen und Sinnprobleme gestellt, feststellen muß, daß ihn hier das logisch ableitende Denken völlig im Stich läßt.

Es gibt also keinen rational beweisenden Übergang von der Logik zum existentiellen Denken, nicht einmal einen solchen der "bestimmten Negation" (Hegel), der zur neuen Position erklärten "Negation der Negation". Wohl aber läßt sich umgekehrt zeigen, daß die von Ehrenberg in der *Parteiung der Philosophie* und von Rosenzweig im ersten Teil des *Stern* vollzogene metalogische Selbstbegrenzung der Logik und radikale Idealismuskritik nur auf der Basis eines im existentiellen Denken wurzelnden Bedenkens des Denkens möglich ist. D. h. also – für den *Stern der Erlösung* gesprochen –, daß der erste Teil zu seiner Durchführung ein Denken voraussetzt, wie es erst im zweiten Teil systematisch expliziert werden kann. Trotzdem ist der von Ehrenberg und Rosenzweig in Anlehnung an Schelling gewählte Gang von der Selbstkritik des logischen Denkens zum existentiellen Denken keineswegs überflüssig. Er erfüllt die notwendige Aufgabe der Katharsis des Denkens, insofern dem Denken an ihm selbst demonstriert wird, daß alle seine Versuche, sich der Wirklichkeit zu bemächtigen, scheitern müssen, so daß ihm schließlich nur die Umkehr bleibt, sich völlig neu als wirkliches Denken aus der Wirklichkeit zu erfassen.

2.

In den nächsten beiden Punkten, in denen ich sehr gedrängt und stilisiert die geschichtliche Systematik des zweiten Teils

des *Stern der Erlösung* zu skizzieren versuche,¹⁷ reiße ich etwas auseinander, was für Rosenzweig grundlegend zusammengehört, nämlich die Existenz Erfahrung als Dialog zwischen Gott und dem Menschen. In meiner Nachzeichnung zertrenne ich den Dialog künstlich, um dadurch zunächst die existenzphilosophische Problemfaltung stärker herausstellen und danach die Gottesproblematik gesondert thematisieren zu können.

Ausgangsbasis der systematischen Strukturierung des Sinnzusammenhangs der existierenden Wirklichkeit ist das dreifache Wunder sich ereignender sinnbestimmter Existenz. Es sind dies keine Wunder im landläufigen Sinne unerklärlicher Einzelgeschehnisse, sondern es sind Wunder grundlegenden Charakters für das rein-rationale Denken, denn für dieses ist alles sich ereignende Existieren etwas Unerklärbares. Zunächst ist es das Wunder des kreatürlichen Daseins, daß überhaupt Leben ist und nicht nur Chaos und Leere; zweitens das Wunder menschlicher Sprache, daß sich überhaupt Sinnverstehen und Sinnverständigung ereignen und nicht nur blindes Wachsen und Sterben; drittens ist es das Wunder tätiger Liebe, daß überhaupt mitmenschliche Versöhnung und Sinnerfüllung sein können und nicht nur Gewaltverhältnisse und Barbarei.

Diese drei Sinnstrukturierungen, die dem rein-rationalen Denken als Wunder erscheinen, erschließen uns die existierende Wirklichkeit als einen geschichtlichen Systemzusammenhang von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung, in den wir uns selber dreifach gerufen erfahren.

Mit allem kreatürlichen Sein haben wir gemein, daß wir uns als ins Dasein gerufene Geschöpfe vorfinden. Die Schöpfung ist dabei nicht als ein einmaliges Ereignis des in-die-Exi-

¹⁷ Siehe hierzu etwas ausführlicher die Beiträge "Der Philosoph Franz Rosenzweig" (Abschnitt III) und "Vom Totalexperiment des Glaubens" (Abschnitt II) in diesem Band.

stanz-Rufens der Welt zu verstehen, die dann, sich selbst überlassen, ihren naturgeschichtlichen Prozeß durchläuft, sondern das Ereignis der Schöpfung steht gleichsam quer zum zeitlichen Evolutionsprozeß, insofern jedes in-die-Existenz-Treten eines Geschöpfes und alles sich ereignende Existieren Zeugnisse der unablässigen Schöpfung sind.

Im Zentrum der erfahrenden Philosophie steht – wie Rosenzweig ausdrücklich betont – die Offenbarung: das ins Sinnverstehen und in die Sinnverständigung Gerufensein des Menschen, das je gegenwärtige Offenbarwerden der existierenden Welt in ihren Sinnzusammenhängen für und durch die sich sinnverständigenden Menschen. Es ist hinlänglich bekannt, daß die menschliche Sprache für die rein-rationale Philosophie nicht erklärbar ist, denn weder kann sie ein bloßes Naturphänomen sein noch eine reine Erfindung der Menschen, da all diese Erklärungsversuche, die die Sprache aus anderem herleiten wollen, Sprache immer bereits voraussetzen müssen. Dabei liegt das eigentliche Geheimnis der Sprache im Ereignis der Sinnverständigung, im Angesprochen-werden-können von einem anderen und im ihm Antwort-geben-können. Im Ereignis der Sinnverständigung vollzieht sich aber zugleich eine Sinnerschließung der existierenden Wirklichkeit, ein Offenbarwerden der Wahrheit der Welt, in die wir gestellt und der gegenüber wir in unserem Handeln verantwortlich sind.

Von der Mitte der Offenbarung aus kann uns auch erst die ihr immer schon vorausliegende Schöpfung bewußtwerden, da die Kreatur ohne Sprache von ihrer Kreatürlichkeit nicht weiß, sondern diese nur lebt. So wird von der Gegenwärtigkeit der Offenbarung her das Ereignis der Schöpfung als das immer schon Vorausliegende, als das Vergangene bestimmt, während demgegenüber die Erlösung als der noch ausständige und der noch aufzugebene Horizont der Zukunft erscheint.

In der Offenbarung, also im Gegenwärtigsein von Sinnverstehen und Sinnverständigung, liegt bereits die Verheißung kommender Erlösung begründet. Allerdings nicht als etwas, was von sich her auf uns zukommt, sondern als ein an uns ergehender Ruf, durch die tätige Liebe gegenüber den Nächsten an der Versöhnung und Sinnerfüllung der Welt mitzuwirken. Erlösung ist somit der Horizont der noch ausständigen Zukunft, der uns gebietend zu liebesbestimmtem Handeln gegenüber den Mitmenschen, aber auch gegenüber der Natur ruft. Trotzdem ist Erlösung nicht etwas, was wir von uns aus erhandeln und erzwingen können, sondern – wie Schöpfung und Offenbarung – ein sich uns schenkendes Ereignis. Auch liegt das Ereignis der Erlösung – korrespondierend dem Ereignis der Schöpfung – nicht in einem einzigen Endzeitpunkt, sondern steht gleichsam quer zur chronologischen Zeit der Historie, ereignet sich – immer wieder und wachsend – augenblickshaft in der Annahme und in der Erfüllung des Gebots der Nächstenliebe.

3.

Es ist völlig klar, daß wir von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung nur sprechen können, wenn wir die existierende Wirklichkeit, der wir selbst mit angehören, als von Gott her sinnbestimmt erfahren. Er hat die Welt erschaffen, offenbart sich uns und verheißt Erlösung. So beginnt Rosenzweig auch den zweiten Teil des *Stern* mit den Worten: "Gott sprach ..." D. h. er macht deutlich – ähnlich wie vor ihm Schelling, Kierkegaard und Ehrenberg –, daß das neue, existentielle Denken von seiner allerersten Regung an von Gott her beginnt. Schelling nennt dies das "notwendig gottsetzende Bewußtsein", aus dem wir im wirklich existentiellen Denken nicht heraustreten können. Wo das Denken sich und die Welt wirklich aus der sich ereignenden Existenz erfährt, da ist ihm der denkend erfahrene Sinnzusammenhang der existierenden

Wirklichkeit notwendig aus anderem gestiftet, und dieses Andere nennen wir Gott.

Gott ist für uns am Anfang nichts als ein Name für das Andere, durch das die existierende Wirklichkeit ist, in der wir uns vorfinden. Erst schrittweise erschließt sich uns in diesem Namen Gott als der Schöpfer, Offenbarer, Erlöser, d. h. im gleichen Akt, in dem wir die existierende Wirklichkeit – und uns in ihr – sinnstrukturiert als daseiende, als in ihrem Sinn erschließbare, als der Liebestat aufgegebene erfahren, konkretisiert sich auch unser Gottesverständnis, und zwar grundsätzlich immer so, daß wir jede erweiternde Sinnerschließung als jeweils von Gott ausgehende Sinnstiftung erfahren. Dadurch tritt uns nun auch Gott in zunehmend bestimmteren Gestalten als Schöpfer, Offenbarer, Erlöser entgegen, wobei es sich letztlich nicht nur um Gestalten unseres Gottesverständnisses, sondern um reale Gestalten eines existierenden, eines wirkenden, sprechenden, gebietenden Gottes handelt. Auch hier ist der sich uns offenbarende Gott, der uns in seiner Liebe ansprechende Gott, die Mitte. Was Gott vor der Offenbarung war, d. h. vor dem Eintritt in den Dialog mit den Menschen seit der Namensrufung Adams, ist uns nur als Vergangenheit des Schöpfergottes aus der fortwährenden Schöpfung erschließbar. Was er dereinst in der vollbrachten Erlösung sein wird, ist uns nur in einer überschwenglichen Vorwegnahme seiner zukünftigen Ewigkeit schaubar. Von ihr sagt Rosenzweig:

"Die Erlösung läßt den Welttag jenseits der Schöpfung wie der Offenbarung enden in den gleichen mitternächtigen Glockenschlag ... Mensch und Welt verschwinden in der Erlösung. Gott aber vollendet sich." (*GS* II, 266)

Diese Aussage schießt schon fast über das hinaus, was nach Rosenzweig das neue theologische Denken sinnvoll von Gott ermitteln kann, denn Gott erschließt sich als existierender Gott nur soweit, als sein Wirken uns durch den Sinnzusam-

menhang der existierenden Wirklichkeit und durch unsere existentielle Selbstfindung erfahrbar ist. Jede Rede von Gott darüber hinaus, dies wirft Rosenzweig ausdrücklich auch Schelling vor, fällt in ein idealistisches Gedankenkonstrukt unter dem Namen Gottes zurück und spricht nicht mehr von dem uns existentiell begegnenden Gott. So rundet sich für Rosenzweig auch der dem neuen Denken erfahrbare und darstellbare Systemzusammenhang der existierenden Wirklichkeit, indem die höchste und letzte Aussage von Gott, nämlich der Satz: "Gott ist die Wahrheit", wieder zurückkehrt zur Schlichtheit unserer allerersten Erfahrung von Gott, allerdings nun bereichert um die Gewißheit unseres Gehaltenseins durch ihn. "Gott ist die Wahrheit" meint, daß der ganze Sinnzusammenhang der existierenden Wirklichkeit – und wir in ihm – von Gott her ist.

"Sehen wir näher zu, was denn Wahrheit sei, so finden wir, daß jener Satz nur das innigst Vertraute unserer Erfahrung uns mit anderen Worten wiederbringt; aus dem scheinbaren Wissen um das Wesen wird die nahe unmittelbare Erfahrung seines Tuns; daß er Wahrheit ist, sagt uns zuletzt doch nichts anderes, als daß er – liebt." (GS II, 432)

4.

Hans Ehrenberg hat diesem gerundeten System existentieller Philosophie, wie es von Franz Rosenzweig im zweiten Teil des *Stern* ausgearbeitet wird, nichts Ähnliches zur Seite zu stellen. Wo Ehrenberg dies selber rückblickend in seiner *Disputation. Drei Bücher vom Deutschen Idealismus*¹⁸ thematisiert, bricht mit der resignativen Bemerkung, daß ihm nur eine Reihe von Systemfragmenten, aber kein System

¹⁸ Hans Ehrenberg, *Disputation. Drei Bücher vom Deutschen Idealismus*, München 1923-1925; siehe insbesondere Bd. III, 148 ff., 169 ff.

existentieller Philosophie gelungen sei, zugleich der Zweifel durch, ob es überhaupt machbar sein könne, als einzelner das System der existierenden Wirklichkeit erschließen zu wollen. Sollte dies nicht vielmehr das Projekt und Werk vieler Generationen, ja sogar der ganzen Menschheit sein? In diesem Sinne könnten wir mit Ehrenberg an Rosenzweig die Frage stellen, ob nicht auch der *Stern der Erlösung* lediglich ein Systemfragment darstellt, das keineswegs von sich behaupten kann, der einzig mögliche Versuch zu sein, die existierende Wirklichkeit aufzuhellen. Vermutlich würde Rosenzweig dem sofort zustimmen, denn nichts liegt ihm ferner, als ein allgemeinverbindliches System im Sinne des Idealismus aufzustellen, hat er doch selber ausdrücklich betont, daß es ihm mit dem *Stern* um die eigene existentielle Positionsfindung geht. Und mit Rosenzweig könnten wir nun Ehrenberg gegenfragen, ob es nicht darauf ankäme, daß jeder für sich systematisch den Sinnzusammenhang existierender Wirklichkeit vergegenwärtigt haben müßte, um existentiell in seinem Denken und Handeln Position beziehen zu können.

Doch diese methodologische Differenz zwischen Ehrenberg und Rosenzweig, die wir hier nicht weiter vertiefen wollen, ist ganz harmlos gegenüber der viel tiefer reichenden inhaltlichen Kontroverse der gelebten Standortbestimmung ihres Glaubens.

Franz Rosenzweig bleibt beim Systemaufriß existentieller Philosophie und Theologie nicht stehen und läßt daher dem zweiten Teil des *Stern* noch einen dritten folgen. Auch hier vollzieht sich auf der "Schwelle", wie Rosenzweig das Zwischenkapitel betitelt, eine grundlegende Wende von der freien philosophischen Erschließung der von Gott gehaltenen existierenden Wirklichkeit her auf die bewußte Einbindung in eine geschichtlich gewachsene Glaubensgemeinschaft hin, nämlich die Bindung an die jüdische Lehre und an das jüdische Gesetz. Gab es im zweiten Teil keinerlei dogma-

tische Übernahmen aus der alten Theologie, so ist nun das Akzeptieren der geschichtlich überkommenen Glaubens-tradition die Grundvoraussetzung für ihre existentielle Bewußtmachung und Auslegung, um die es im dritten Teil geht.

Es gehört wohl zu den großartigsten Stücken des *Stern der Erlösung*, daß Rosenzweig im dritten Teil nicht nur eine existenzphilosophisch durchdachte Apologie der jüdischen Glaubenslehre darzulegen vermag, sondern auch dazu fähig ist, völlig ohne Polemik mit der christlichen Glaubensgemeinschaft in einen partnerschaftlichen Dialog einzutreten. Grundvoraussetzung eines solchen Dialogs ist für Rosenzweig, daß beide Glaubensgemeinschaften von der geschichtlich gegebenen *Unvereinbarkeit* ihrer Glaubenswahrheiten ausgehen und trotzdem das Glaubensleben der jeweils anderen Gemeinschaft als für diese verbindlich verstehen und akzeptieren.¹⁹

Es hat sehr lange gedauert, bis sich christliche Theologen fanden, die diese Herausforderung zum Dialog ganz ohne Überredungsabsichten aufzunehmen vermochten. Und es gibt auch heute noch auf beiden Seiten nur sehr wenige, die fähig und bereit sind, das Nebeneinander von Glaubensgemeinschaften, die sich in ihren Glaubenswahrheiten ausschließen, grundsätzlich zu akzeptieren und darauf einen Dialog aufzubauen.

Mit Hans Ehrenberg konnte Franz Rosenzweig einen *solchen* Dialog *nicht* führen, und dies obwohl sie in enger Freundschaft standen, obwohl ihre existenzphilosophischen und existenztheologischen Ansätze fast wie ein Ei dem anderen glichen und obwohl sie im persönlichen Dialog die Glaubensentscheidung des anderen nicht nur tolerierten, sondern

¹⁹ Zu diesem Glaubensdialog siehe auch den folgenden Beitrag "Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock. Ein jüdisch-christlicher Dialog – und die Folgen von Auschwitz".

aufrichtig achteten. Aber die Glaubenswahrheiten, zu denen sie existentiell gefunden hatten, konnte nur jeweils den individuellen Glaubensweg des anderen akzeptieren, nicht aber den darin implizierten Anspruch für die jüdische und christliche Glaubensgemeinschaft insgesamt. Dies gilt nicht nur für Ehrenberg in bezug auf Rosenzweig, sondern auch umgekehrt für Rosenzweig in bezug auf Ehrenberg.

Hans Ehrenberg war nicht nur als Jude Christ geworden, sondern hatte sich, als er sich existentiell durchrang, protestantischer Pastor zu werden, ganz entschieden in die christliche Glaubenstradition eingebunden. Dies stellt er in seinem Buch *Die Heimkehr des Ketzers. Eine Wegweisung*²⁰ bekenntnishaft dar.

Damit aber stehen sich die existentiell gewählten Wege der beiden Vettern – nicht individuell, aber auf die Glaubensgemeinschaften bezogen – diametral und unversöhnlich entgegen. Während für Ehrenberg der von ihm selber beschrittene Weg vom Judentum zum Christentum von dem er hofft, daß ihn alle Menschen – auch die Juden – einschlagen werden, eine Befreiung zu einer geschichtlich weiterführenden Glaubenswahrheit darstellt, und er daher Rosenzweigs Entscheidung zum Judesein im letzten nicht nur nicht verstehen kann, sondern sogar darüber betrübt ist, erscheint für Rosenzweig der Weg, den Ehrenberg eingeschlagen hat, theologisch gesehen nicht nur unbegreiflich, sondern – wie er einmal schreibt – als ein Schritt, durch den der "Jude" Hans Ehrenberg "schwer gesündigt hat" (GS I, 728). Rosenzweig kann für die, deren heidnische Vorväter Christen geworden waren, akzeptieren, daß sie über Christus zu Gott kommen wollen, aber für Juden, die bereits in einem Erlösung ver-

²⁰ Hans Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers. Eine Wegweisung*, Würzburg 1920. Die Bezeichnung "Ketzer" bezieht sich selbstverständlich nicht auf sein früheres Judesein, sondern auf sein bisheriges Leben als Christ.

heißenden Bund mit Gott stehen, ist der Weg über Christus ein sündiger Treuebruch gegenüber ihrem Gott.

Ich breche hier meine Überlegungen zur inhaltlichen Kontroverse der existentiellen Glaubensentscheidungen der beiden Vettern ab, zumal wir sie von außen sowieso nicht beurteilen und bewerten können. Mir ging es nur darum zu zeigen, daß dort, wo sich die existentielle Positionsfindung an eine geschichtlich gewordene Glaubensgemeinschaft rückbindet, wie dies Rosenzweig und Ehrenberg in entgegengesetzter Weise getan haben, sie auch notwendig in die geschichtlichen Konflikte dieser Glaubensgemeinschaften geraten muß. Damit will ich nicht sagen, daß wir in irgendeiner Weise an einer geschichtlichen Rückbindung vorbeikommen könnten, denn jede existentielle Positionsfindung kann konkret nur eine geschichtliche sein, aber es will mir scheinen, daß wir bei unserer geschichtlichen Rückbindung, die jeweils eine bestimmte sein muß, zugleich auch – weit mehr als dies Rosenzweig und Ehrenberg vermochten – in einen unbedingten Dialog mit den Glaubensgemeinschaften aller Kulturen in der noch nicht abgeschlossenen Menschheitsgeschichte eintreten müssen.

III. Ehrenberg und Rosenzweig – Die Bewährung in der Praxis

1.

Kurz möchte ich noch auf einen letzten Punkt eingehen. Die existenzphilosophische Begründung der Rückbindung an eine geschichtliche Glaubensgemeinschaft, wie Rosenzweig sie im dritten Teil des *Stern* und Ehrenberg sie in der *Heimkehr des Ketzers* darlegt, stellt noch nicht den letzten Schritt ihres neuen, existentiellen Philosophierens dar. Der letzte Schritt führt beide aus der Philosophie als philoso-

phisch darstellbare heraus und in die existentielle Bewährung ihres Denkens in der Praxis des Lebens hinein. Rosenzweig thematisiert diese letzte grundsätzliche Wende im Abschlußkapitel des *Stern der Erlösung*, das er das "Tor" nennt; das Tor, das aus der philosophischen Darlegung existentieller Positionsfindung hinaus zu ihrer Bewährung im Leben führt. In seinen späteren Erläuterungen zum *Stern* unter dem Titel *Das neue Denken* (1925) hat Rosenzweig die Aufgabe des Schlußkapital nochmals ausdrücklich unterstrichen:

"Hier schließt das Buch. Denn, was nun kommt, ist schon jenseits des Buches, 'Tor' aus ihm heraus ins Nichtmehrbuch ... Nichtmehrbuch ist auch das Innwerden, daß dieser Schritt des Buches an die Grenze nur gesühnt werden kann durch – Aufhören des Buches. Ein Aufhören, das zugleich ein Anfang ist und eine Mitte: Hineintreten mitten in den Alltag des Lebens." (*KL Schr.*, 396 f.)

Rosenzweig hat dies nicht nur niedergeschrieben, sondern auch gelebt. Er schlug eine akademische Karriere aus und stellte seine weitere Arbeit ganz unter die praktische Aufgabe der Erneuerung jüdischen Lebens durch jüdische Erwachsenenbildung.²¹

Ein analoges Motiv bewegte auch Hans Ehrenberg, er hat dies ausführlich in der *Disputation. Drei Bücher vom Deutschen Idealismus* dargelegt – seinem Abschiedsgeschenk an die Philosophie, in dem er zu Ende des dritten Bandes lebensgeschichtlich das Aufgeben seiner Philosophieprofessur und seinen Eintritt in die praktisch-seelsorgliche Arbeit eines protestantischen Pastors begründet.²²

²¹ Siehe hierzu den Brief Rosenzweigs an seinen Doktorvater Friedrich Meinecke, dessen Angebot zur Habilitation er in einem mehrseitigen Brief ablehnt (*GS I*, 678-682).

²² Hans Ehrenberg, *Disputation*, III, 114 ff.

So haben beide ihre weitere Lebensarbeit ganz in den Dienst ihrer Glaubensgemeinschaft gestellt, in der sie vorher schon existenzphilosophisch ihr Denken verankert hatten. Sie haben dabei beide nicht nur Enormes für ihre Glaubensgemeinschaft geleistet – Rosenzweig durch Gründung und Leitung des Freien Jüdischen Lehrhauses in Frankfurt am Main, Ehrenberg unter anderem durch seinen Einsatz als einer der mutigsten Wortführer der "Bekennenden Kirche" –, sondern sie haben ihre Lebensentscheidung auch unter extremsten Bedingungen bewährt – Rosenzweig in seiner todbringenden Lähmungserkrankung, Ehrenberg in der Zeit nationalsozialistischer Verfolgung bis zu seiner Internierung im KZ-Sachsenhausen 1938, aus dem er jedoch nach ausländischen Interventionen 1939 freigelassen wurde, so daß er dann nach England emigrieren konnte.²³

2.

Überdenken wir, um das Grundsätzliche dieses letzten Schrittes diskutieren zu können, nochmals den Gang der gesamten Argumentation mit seinen mehrfachen Wendungen, wie er insbesondere von Franz Rosenzweig im *Stern der Erlösung* prägnant herausgearbeitet wird; den wir aber ebenso – auf mehrere Schriften verteilt – bei Hans Ehrenberg auffinden können.

Dieser Argumentationsgang beginnt mit der zwar unser wirkliches Denken immer schon voraussetzenden, aber zunächst allein in den Grenzen logischer Beweisführung verbleibenden Selbstreflexion der Logik, dem reinen Bedenken des Denkens, um daran einerseits das Scheitern des Idealismus aufzuzeigen, also das Scheitern all jener Versuche, aus dem Primat der Vernunft die Wirklichkeit

²³ Rudolf Hermeier (Hg.), *Jenseits all unseres Wissens wohnt Gott. Hans Ehrenberg und Rudolf Ehrenberg zur Erinnerung*, Moers 1987.

begrifflich konstruierend einholen zu wollen, andererseits aber – wenn diese Hybris ausgeräumt ist – zu einer selbst-begrenzenden Selbstbescheidung der Logik zu kommen, die am Ende ihrer Selbstanalyse eingestehen muß, daß das wirkliche Denken nicht in ihren Grenzen verbleiben kann, sondern notwendig über diese hinausdrängt.

Damit ist der Weg frei für die erste Wendung des Denkens, die gegenüber dem Argumentationsgang der Logik eine völlige Umkehr darstellt, da sich nun das Denken aus dem Primat der existierenden Wirklichkeit, der es selber zugehört, erfaßt. Hier nun beginnt eigentlich das, was Rosenzweig und Ehrenberg das "neue Denken" oder "neue Philosophieren" nennen. Dieses versteht sich als ein erfahrendes Denken, das die ihm unvordenklich vorausliegenden Sinngebungen der Wirklichkeit und sich in ihnen aufzuheben versucht. Da die Sinngebungen nicht vom Denken gesetzt sind, sondern ihm als sich ereignende Wunder entgegentreten, erfährt es die existierende Wirklichkeit als von einem Anderen her geschaffen, offenbart und verheißen, es erfährt sich also vom ersten Augenblick an im Gegenüber zu Gott. Im schrittweisen Aufheben der existierenden Wirklichkeit in den Sinnhorizonten von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung erfahren wir nicht nur einen sich uns immer bestimmter zuwendenden Gott, sondern finden auch zugleich Orientierungen für unser eigenes existentielles Sein in der Welt als kreatürlich daseiende, uns sprachlich verständigende und sittlich handelnde Wesen.

Gerade aber unsere existentielle Positionsbestimmung im Sinnzusammenhang Gott – Welt – Mensch, die wir bisher nur im allgemeinen Systemabriß entwickelt haben, verlangt nach einer Konkretion in der geschichtlichen Welt. Daher kommt es nun auf der "Schwelle" vom zweiten zum dritten Teil zu einem erneuten Wechsel des Argumentationsganges von der allgemeinen 'Existentialanalyse' zur konkreten Rückbindung an die geschichtliche Glaubensgemeinschaft,

der man sich durch Tradition verbunden und zugehörig weiß. Es ist dies der Teil in Rosenzweigs *Stern der Erlösung*, der, da er ganz neue Gedankenbahnen betritt, einerseits uns am meisten fasziniert und zum Weiterdenken anregt, andererseits methodologisch am schwächsten abgesichert erscheint. Auch Hans Ehrenberg gerät in seinen analogen Studien hier – wie alle großen Glaubensdenker der christlichen Tradition vor ihm – in die Kalamität, von der existentiellen Sinnexplikation plötzlich durch das Nadelöhr eines historisch-faktischen Heilsereignisses hindurch zu müssen. Bei Rosenzweig heißt das Nadelöhr nicht "Jesus Christus", sondern "das jüdische Volk", aber die Begründung bleibt bei beiden äußerst problematisch. Für alle, die diese Wendung der Rückbindung an diese oder jene geschichtliche Glaubensgemeinschaft – aus welchen Gründen auch immer – nicht mitvollziehen können, bleibt es ein Sprung in einen dogmatisch gesetzten Anfang.

Unabhängig davon ist die nächste Wendung von der konkret geschichtlichen Standortfindung zur Bewährung in der Praxis des Lebens wiederum konsequent und überzeugend. Hier nun vollzieht die Philosophie eine letzte und radikale Wendung und Umkehr: das philosophische Denken negiert sich selber als Philosophie, um sich in der Praxis des Lebens verwirklichen zu können – wie dies Ehrenberg bereits in der *Parteiung der Philosophie* in Anlehnung an Schelling und Marx ausgesprochen hat.

3.

In den drei Wendungen wird von Hans Ehrenberg und Franz Rosenzweig eines der zentralsten Themen unserer philosophischen Tradition am Ausgang ihrer Epoche bedacht: die Rückführung der Philosophie zur Praxis. Die Stichworte, an denen diese Probleme auch heute noch für uns lebendig sind, hat Hans Ehrenberg bereits 1911 ausgesprochen. Fast ein

halbes Jahrhundert später spricht auch Theodor W. Adorno von der "letzten Philosophie", die an der Zeit sei:²⁴ jene prinzipiell letzte Philosophie, in der die zweieinhalb Jahrtausende währende Tradition der "ersten Philosophie" sich auf ihre praktische Bewährung hin zurücknimmt. Und ähnlich wirft Henri Lefebvre das Problem einer "Metaphilosophie" als Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie in das praktische Projekt des Menschseins grundlegend wieder auf.²⁵

Mir scheint, daß Ehrenberg und Rosenzweig methodologisch klarer als vor ihnen Schelling und Marx und nach ihnen Heidegger und Sartre den Weg der Philosophie zur Praxis als einen Weg mehrfacher negativer Selbststrücknahmen der Philosophie konzipiert haben – Kehren des Denkens, die dazu führen, daß wir uns im letzten nur aus der Praxis verstehen und in ihr bewähren können. Dabei dürfen diese Selbststrücknahmen der Philosophie in keiner der Stufen ihre einfache Negation und Abschaffung bedeuten. So sagt Rosenzweig zur Erläuterung der letzten Umkehr:

"Philosophiert werden soll auch weiterhin, ja gerade weiterhin ... Aber diese Schau [der Philosophie] ist nicht Selbstzweck. Das Buch [*Der Stern der Erlösung*] ist kein erreichtes Ziel, auch kein vorläufiges. Es muß selber verantwortet werden ... Diese Verantwortung geschieht am Alltag des Lebens." (*Kl. Schr.*, 397)

Nehmen wir die erste Aussage dieses Zitats beim Wort, so können wir nicht umhin, an Rosenzweigs und Ehrenbergs Abkehr von der Philosophie, um ausschließlich in und für

²⁴ Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Frankfurt a. M. 1972, 47; zu Berührungspunkten im Denken von Rosenzweig und Adorno siehe Hans-Georg Flickinger, "Zur Ästhetik des Erkennens", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 913-921.

²⁵ Henri Lefebvre, *Metaphilosophie. Prolegomena*, Frankfurt a. M. 1975.

ihre Glaubensgemeinschaft wirken zu können, auch Kritik üben zu müssen. Es ist dies keine Kritik, die sich anmaßt, ihre existentiellen Lebensentscheidungen, ihre Arbeit in den Dienst ihrer Glaubensgemeinschaften zu stellen, von außen bewerten zu dürfen. Was wir ihnen vorhalten müssen, ist die von ihnen theoretisch wie praktisch vollzogene Ablehnung der *Praxis der Philosophie*. Ich meine damit nicht ihre verbalen Seitenhiebe auf den "akademischen Betrieb" und die "universitäre Philosophie", denen wir weitgehend selbstkritisch zustimmen müssen, sondern es geht hier um ihre Blindheit gegenüber der praktischen Aufgabe der Überlieferung des neuen Denkens und Philosophierens an die kommenden Generationen. Die praktische Aufgabe der philosophierenden Weitervermittlung der "letzten Philosophie", der "Metaphilosophie", die eingestandenermaßen nicht Selbstzweck sein kann, da sie sich auf die Praxis hin aufhebt, wird nicht mehr weiterverfolgt, weil letztlich alles Denken und Tun der Bewährung der Praxis im Dienste der eigenen Glaubensgemeinschaft aufgeopfert wird.

Hans Ehrenberg ist in diesem Punkt vielleicht nicht ganz so rigoros wie Franz Rosenzweig, denn jener thematisiert diese Frage wenigstens in seinem in Dialogform vorgelegten Abschied von der Philosophie in der dreibändigen *Disputation*. Hier wird ihm im Gespräch die Frage vorgelegt: "So sagt, was soll die Universität tun? Ihr wart einmal Professor! Warum seid Ihr herausgegangen? Warum versuchtet Ihr die Erneuerung nicht drinnen in der Universität zu erzielen?"²⁶ Darauf antwortet Ehrenberg zunächst mit einer Universitätskritik und hebt hervor, wie wenig ein einzelner Hochschullehrer für die Erneuerung des Denkens zu bewirken vermag. Dann geht er darauf ein, daß für ihn persönlich das eigentliche Praxisfeld im christlichen Leben liegt, da dieses in der Nachfolge Christi steht. Trotzdem betont Ehrenberg an

²⁶ Hans Ehrenberg, *Disputation*, III, 115 f.

früherer Stelle, daß es eine "Denk- und Philosophiepflicht" gibt und daß die "Lehre ... das echte Zeugnisinstrument des Geisteslebens" darstellt,²⁷ – und dies ist die unaufgebbare Praxis der Philosophie. Schließlich fährt Ehrenberg an anderer Stelle fort:

"Philosophie tut not, aber sie muß sich beugen und ihre dienende Rolle verstehen lernen. Dann werden wir sie nicht antasten. Denn wir wollen keine Rückkehr der Priesterherrschaft, die ohne Philosophen sicher käme."²⁸

Hans Ehrenberg kennt und anerkennt die unaufgebbare Aufgabe der Praxis der Philosophie, hat er doch selber ein Jahrzehnt Philosophie gelehrt und dies als eine wichtige Aufgabe gegenüber den nachfolgenden Generationen begriffen. Aber seine abschließenden Aussagen zur Philosophie sind widersprüchlich, so auch in dem eben wiedergegebenen Zitat. Alles kommt hierbei darauf an, vor wem die Philosophie sich in dienender Rolle beugen soll. Ist damit eine bestimmte geschichtliche Glaubensgemeinschaft und ihre Praxis allein gemeint, so scheint mir die Rückkehr der Priesterherrschaft nur um so gewisser zu sein.

Die Praxis, vor der sich die Philosophie allein beugen darf, ist das "Projekt des Menschseins" (Henri Lefebvre). Dieses Projekt schließt eine Rückbindung an Gott nicht aus und verwehrt es niemanden, sich dabei einer bestimmten Glaubensgemeinschaft anzuschließen, aber es muß offen genug bleiben, jedem seinen eigenen Weg der Bewährung in der Praxis zuzugestehen, wenn dieser nur bezogen bleibt auf das uns allen gemeinsam aufgegebene Projekt der sittlichen Menschwerdung des Menschen in der existierenden Wirklichkeit.

²⁷ Ebd. I, 189.

²⁸ Ebd. III, 141.