Wolf Dietrich
Schmied-Kowarzik

Franz Rosenzweig

Existentielles Denken und gelebte Bewährung

ALBER PHILOSOPHIE

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Autor über sein Buch:

Franz Rosenzweig ist bei uns – bedingt durch die nationalsozialistische Judenverfolgung – immer noch ein weitgehend Unbekannter. Dabei hatte er allein schon mit seinem zweibändigen Werk *Hegel und der Staat* (1920) wesentlich zur Neubelebung der gesellschafts- und geschichtsphilosophischen Diskussion beigetragen. Umwälzender ist jedoch der existenzphilosophische Neuansatz, den Rosenzweig mit seinem Hauptwerk *Der Stern der Erlösung* (1921) vorlegte. Es ist dies nicht nur eines der bedeutendsten theologischen Werke des 20. Jahrhunderts, dessen Herausforderung – wenn auch verspätet – von den christlichen Kirchen heute mehr und mehr erkannt und aufgenommen wird, sondern das ihm zugrundeliegende Neue Denken ist auch in fundamentalphilosophischer Hinsicht von einschneidender Bedeutung. An der kritischen Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus gereift, wirft Rosenzweig die grundlegenden Fragen nach der negativen Begrenztheit unseres Denkens, dem existentiellen Grund unseres Daseins, nach dessen Zeitlichkeit und Sprachlichkeit sowie nach dem Anderen und dem Wir der Gemeinschaft auf – Fragen, die auch heute noch die philosophische Gegenwartsdiskussion bestimmen.
Den vorliegenden Studien geht es um eine einführende Vergegenwärtigung der Existenzphilosophie Rosenzweigs von unterschiedlichen Aspekten her; sie versuchen sich dem Neuen Denken Rosenzweigs vor allem vom Entstehungskontext aus den Gesprächen mit den Freunden – Hans Ehrenberg, Eugen Rosenstock, Martin Buber – zu nähern; ihr Ziel ist jedoch kein philosophiegeschichtliches, sondern die Vermittlung der existentiellen Fragen Rosenzweigs an uns.

Professor Dr. phil. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, geb. 1939, lehrt Philosophie an der Gesamthochschule Kassel. Wichtigste Arbeiten: Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings (1963), Bruchstücke zur Dialektik der Philosophie (1974), Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis (1981 bei Alber), Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur (1984 bei Alber), Kritische Theorie und revolutionäre Praxis (1988); Hg. bei Alber 1988: Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929), 2 Bde.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik
Franz Rosenzweig

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Alber-*Reihe* Philosophie

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Franz Rosenzweig

Existentielles Denken und gelebte Bewährung

Verlag Karl Alber Freiburg/München

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich:
Franz Rosenzweig: existentielles Denken und gelebte Bewährung / Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. – Freiburg (Breisgau); München: Alber, 1991
(Alber-Reihe Philosophie)
ISBN 3-495-47705-5

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1991
Druck: Offsetdruckerei J. Krause, Freiburg i. Br.
ISBN 3-495-47705-5

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhalt

Vorwort 9

Der Philosoph Franz Rosenzweig – Eine Vergegenwärtigung 19

Vorbemerkungen 19
I. "Hegel und der Staat" 21
II. Das neue existentielle Denken 27
III. "Der Stern der Erlösung" 31
IV. Das Freie Jüdische Lehrhaus und Rosenzweigs Krankheit 45

Vom Totalexperiment des Glaubens. Kritisches zur positiven Philosophie Schellings und Rosenzweigs 51

I. Hinführende Rückbesinnung auf Schelling 51
II. Nachzeichnende Erläuterungen zum "Stern" 56
III. Kritische Erörterungen 71

Zur früh-existentialistischen Idealismuskritik der Vettern Hans Ehrenberg und Franz Rosenzweig 91

Eine begriffliche Vorklärung 91
I. Hans Ehrenberg – Der Durchbruch existentialistischer Idealismuskritik 93
II. Franz Rosenzweig – Die Systematik des neuen Denkens 100
III. Ehrenberg und Rosenzweig – Die Bewährung in der Praxis 113

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock. Ein jüdisch-christlicher Dialog – und die Folgen von Auschwitz 121

I. Uns betreffende Vorbemerkungen 121
II. Die Etappen des jüdisch-christlichen Dialogs zwischen Rosenzweig und Rosenstock 125
1. Das Nachtgespräch von 1913 127
2. Das briefliche Ringen von 1916 133
3. Margrit Rosenstock-Huessy und der "Stern" 141
4. Das jüdische Lernen 151
III. Uns betreffende Nachbesinnungen 155
IV. Ein persönliches Nachwort 166

Ethik - Bestimmtsein vom Anderen her und auf ihn hin. Zur Philosophie des Dialogs bei Buber, Ebner, Rosenzweig, Lévinas und Fischer 175

Vorüberlegungen 175
I. Vom wechselweisen Aufeinanderangewiesensein der handelnden Menschen – zu Johann Gottlieb Fichte 176
II. Die Denker des Dialogs – Ferdinand Ebner und Martin Buber – sowie Franz Rosenzweigs kritischer Kommentar 180
III. Der Andere und die Wechselstiftung – Emmanuel Lévinas und Franz Fischer 190
IV. Schlußbemerkung – erneute Erinnerung an Franz Rosenzweig in kritischer Absicht 209

Verzeichnis der Siglen 215

Schriften von Franz Rosenzweig 216

Literaturverzeichnis 219

Personenregister 231

Sachregister 235

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorwort

1.

Die vorliegenden Studien zur Existenzphilosophie Rosenzweigs gehen auf Vorträge zurück, die ich zwischen 1979 und 1989 in unterschiedlichen Kontexten gehalten habe. Sie wurden für diesen Band zum Teil erheblich überarbeitet, trotzdem können und wollen sie nicht verleugnen, daß sie Einzelstudien sind, die von verschiedenen Problemstellungen her an die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs heranzuführen versuchen.
Daraus ergeben sich zum einen, vor allem auf den *Stern der Erlösung*,[1] das religionsphilosophische Hauptwerk Rosenzweigs, bezogen, einige unvermeidbare thematische Wiederholungen, die jedoch nicht nur – wie ich meine – auf ein erträgliches Minimum reduziert werden konnten, sondern die in ihrer unterschiedlichen Akzentuierung einzelner Problembereiche dem Gedankenreichtum des *Stern der Erlösung* sogar eher gerecht zu werden vermögen. Zum anderen können diese Studien, die allesamt immer nur erneute Annäherungen an Rosenzweigs "neues Denken" darstellen, eine monographische Darstellung des Werks Rosenzweigs nicht ersetzen. So werden einige Zentralprobleme, durch die Franz Rosenzweig der philosophischen Diskussion des 20. Jahrhunderts ganz entscheidende, neue Impulse gegeben hat, wie etwa das Sprachproblem oder das Zeitproblem, nur am Rande gestreift.

---

[1] Die in diesem Buch erwähnten und zitierten Schriften von Franz Rosenzweig sind im Siglenverzeichnis und in einer Auswahlbibliographie am Ende des Bandes erfaßt.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Trotzdem scheint es mir gerechtfertigt, diese Einzelstudien in einem Band gesammelt der Öffentlichkeit vorzulegen, denn noch immer ist der Philosoph Franz Rosenzweig ein Unbekannter bei uns in Deutschland, so daß solche Annäherungen an sein Denken, wie die vorliegenden es sein wollen, keineswegs überflüssig erscheinen.[2]

2.

Daß Franz Rosenzweig bei uns noch so unbekannt ist, liegt zweifellos zunächst daran, daß die nationalsozialistische Zerstörung der deutsch-jüdischen Kultur in ihren Folgewirkungen noch keineswegs überwunden ist. Es wird noch Jahrzehnte dauern, bis wenigstens die wichtigsten in unsere Kultur gerissenen Erinnerungslücken einigermaßen geschlossen sind – die Lebendigkeit der von den Juden meist selbst getragenen deutsch-jüdischen Symbiose wird jedoch niemals wieder erneuert werden können.
Es gibt aber noch andere Gründe, weshalb Franz Rosenzweig in der philosophischen Diskussion nicht in der Weise präsent ist, wie es das unerhört Neue seines Denkens verdient. Zunächst sind hier lebensgeschichtliche Gründe zu nennen: Seine Dissertation von 1912, die er bis zum Ersten Weltkrieg zu dem zweibändigen Werk *Hegel und der Staat*, der ersten großen Monographie zu Hegels Rechts- und

---

[2] Um dem Vergessen Franz Rosenzweigs entgegenzuwirken, veranstaltete die Gesamthochschule Kassel zum 100. Geburtstag von Rosenzweig im Dezember 1986 einen großen internationalen Kongreß in Kassel. Die über 70 Vorträge zu Leben und Werk von Rosenzweig erschienen in zwei Bänden: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, I. *Die Herausforderung jüdischen Lernens*, II. *Das neue Denken und seine Dimensionen*, hg. v. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Freiburg/München 1988. Hinweise auf Beiträge dieser Bände werden in den Anmerkungen abgekürzt *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)* zitiert.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Geschichtsphilosophie, ausgearbeitet hatte, konnte, bedingt durch seinen Fronteinsatz, erst nach dem Krieg 1920 erscheinen. Inzwischen hatte sich Rosenzweig seinem jüdischen Glauben zugewandt – sein gegen Ende des Ersten Weltkriegs verfaßtes religionsphilosophisches Hauptwerk *Der Stern der Erlösung* erschien 1921 – und er hatte sich entschlossen, nicht mehr an die Universität zurückzukehren, sondern sich ausschließlich der jüdischen Bildungsarbeit zu widmen. 1920 gründete er das Freie Jüdisch Lehrhaus in Frankfurt am Main, aber bereits zwei Jahre später erkrankte Rosenzweig – gerade 35 Jahre alt – an einer unheilbaren Lähmungserkrankung. Zwar ist fast unglaublich, was sein schöpferischer Geist trotz des Verlusts der Schreib- und Sprechfähigkeiten noch vom Krankenlager aus bis zu seinem Tod 1929 vollbrachte – am bekanntesten ist wohl die mit Martin Buber zusammen begonnene Verdeutschung der *Schrift* –, aber nur wenig drang über den begrenzten Freundeskreis hinaus. Die Versuche der Freunde und Schüler, sein Werk nach seinem Tode bekannt zu machen,[3] wurden in den folgenden Jahren unterdrückt, und schließlich sollte auch Rosenzweigs Name, wie alles Jüdische, aus der deutschen Geistesgeschichte getilgt werden.

Weitere Gründe sind wohl darin zu suchen, daß Rosenzweigs religionsphilosophisches Hauptwerk *Der Stern der Erlösung* bereits in den zwanziger und dreißiger Jahren fast

---

[3] *Franz Rosenzweig. Eine Gedenkschrift*, im Auftrag des Vorstandes der Israelitischen Gemeinde Frankfurt a. M., hg. v. Dr. Eugen Mayer, Frankfurt a. M. 1930; *Franz Rosenzweig. Ein Buch des Gedenkens*, für die Soncino-Gesellschaft hg. v. Herrmann Meyer, Berlin 1930; Ernst Simon, "Franz Rosenzweig und das jüdische Bildungsproblem" (1930), in: Ernst Simon, *Brücken. Gesammelte Aufsätze*, Heidelberg 1965; Martin Buber, "Franz Rosenzweig", in: *Kantstudien XXXVI* (1931); Gershom Scholem, "Zur Neuauflage des 'Stern der Erlösung'" (1931), in: Gershom Scholem, *Judaica* I, Frankfurt a. M. 1963; Leo Baeck, "Franz Rosenzweig. Über Bildung", in: Leo Baeck, *Wege im Judentum*, Berlin 1933.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nur von jüdischen Denkern rezipiert wurde.[4] Die Arroganz des christlich bestimmten Denkens glaubte, es als "jüdisches Buch" getrost beiseite schieben zu können, da es doch wohl nur Juden angehe. Soweit ich bisher feststellen konnte, hat mit Ausnahme des Niederländers Kornelis Heiko Miskotte kein christlicher Theologe vor 1933 den *Stern der Erlösung* einer gründlichen Auseinandersetzung gewürdigt,[5] und nach 1933 war solches in Deutschland nicht opportun, gar karriereschädigend.

So kam erst nach dem Zweiten Weltkrieg, nachdem das ganze Ausmaß der deutschen Verbrechen an den europäischen Juden bekannt und dabei sichtbar wurde, wie weit die christlichen Kirchen diesen Holocaust mit ermöglicht hatten, das 'große Erwachen und Erschrecken', das leider doch nur ein kleines und vereinzeltes war. Neben vielen anderen jüdischen Stimmen wurde jetzt auch Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* wahrgenommen und rezipiert. Große Verdienste kommen hierbei Bernhard Casper von der katholischen und Reinhold Mayer von der protestantischen Theologie zu, von ihnen gingen die ersten Impulse christlicher Auseinandersetzung mit Rosenzweig in Deutschland aus.[6]

---

[4] Zu den ersten, die sich mit der Philosophie Rosenzweigs auseinandersetzen, gehören: Else Freund, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes "Der Stern der Erlösung"* (1933), Hamburg 1959; siehe auch Alexander Altmann, *Metaphysik und Religion. Das Problem der absoluten Transzendenz*, Berlin 1931; Adolph Lichtigfeld, *Philosophy and Revelation*, London 1937.

[5] Kornelis Heiko Miskotte, *Het wezen der joodsche religie* (1932), *Verzameld Werk*, Bd. VI, Kampen 1982; eine erste Besprechung des *Stern der Erlösung* von Otto Gründler, "Eine jüdisch-theistische Offenbarungsphilosophie", findet sich in: *Hochland* XIX (1922) 621-632.

[6] Bernhard Casper, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg i. Br. 1967; Reinhold Mayer, *Franz Rosenzweig. Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung*, München 1973. Siehe auch: Alois Edmaier, *Dialogische Ethik. Perspektiven,*

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Viel trister sieht es bisher mit der Rezeption Rosenzweigs in der Philosophie aus.[7] Da die Religionsphilosophie seit dem Ende des Idealismus allein den christlichen Theologen überlassen wurde und dort meist zur konfessionellen Apologetik verkam, gab es kein Forum mehr, wo über Glaubensfragen philosophiert werden konnte. So fiel eine Religions- oder Glaubensphilosophie, die noch dazu ihren jüdischen Standort offen zu erkennen gab, aus dem Rahmen sämtlicher philosophischer Diskurse – zumal in Deutschland.

Erst in allerjüngster Zeit wird über die Rezeption der französischen Diskussion mit enormer Verzögerung nun auch bei uns das Werk des Philosophen Emmanuel Lévinas aufgenommen, der im Vorwort zu seinem Buch *Totalität und Unendlichkeit* (1961) bekennt: "Der Widerstand gegen die Idee der Totalität hat uns im *Stern der Erlösung* von Franz Rosenzweig frappiert; diese Schrift ist zu häufig in diesem Buch gegenwärtig, um zitiert zu werden."[8] Inzwischen liegt mit Stéphane Mosès' *System und Offenbarung* nun auch die erste aus dieser Schule kommende Monographie zur Philosophie Rosenzweigs in deutscher Übersetzung vor.[9]

So kehrt Franz Rosenzweigs "neues Denken" 100 Jahre nach Rosenzweigs Geburt und 60 Jahre nach seinem Tode schrittweise wieder in das Erinnern der deutschen Philoso-

---

Prinzipien, Kevelaer 1969; R. Schaeffler/B. Casper/S. Talmon/Y. Amir, *Offenbarung im Denken Franz Rosenzweigs*, Essen 1979.

[7] Zu den wichtigsten philosophischen Auseinandersetzungen mit Rosenzweig gehören: Hermann Lewin Goldschmidt, *Dialogik. Philosophie auf dem Boden der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1964; Joseph Tewes, *Zum Existenzbegriff Franz Rosenzweigs*, Meisenheim a. G. 1970.

[8] Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (franz. 1961), Freiburg/München 1987, 31; siehe auch: Emmanuel Lévinas, "Entre deux mondes (La voie de Franz Rosenzweig)", in: E. Lévinas, *Difficile Liberté*, Paris 1976.

[9] Stéphane Mosès, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs* (franz. 1982), München 1985.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

phie und Kultur zurück,[10] aus denen es einst erwuchs und für die es einst formuliert worden war.

3.

Die meisten der vorliegenden Beiträge wurden in ihrer ursprünglichen Fassung auf Gedenksymposien für Franz Rosenzweig vorgetragen. Sie stellen kontextbezogen jeweils einen anderen Aspekt von Rosenzweigs Denken in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung. Da es nicht erforderlich ist, sie in der vorgelegten Reihenfolge zu lesen, möchte ich sie im folgenden kurz in ihrer Thematik und Absicht charakterisieren und begrenzen, um so Leseorientierungen zu geben.

Der erste Beitrag *Der Philosoph Franz Rosenzweig – Eine Vergegenwärtigung* wurde anläßlich eines Gedenkseminars zum 50. Todestag von Franz Rosenzweig an der Gesamthochschule Kassel am 10. Dezember 1979 vorgetragen.[11] Er versucht zunächst über die Problemstellungen und die innere Struktur der beiden Hauptwerke Rosenzweigs *Hegel und der Staat* sowie *Der Stern der Erlösung* zu informieren und wurde deshalb an den Anfang dieses Bandes gestellt. Der Beitrag fragt jedoch darüber hinaus nach der inneren philo-

---

[10] Siehe Heinz-Jürgen Görtz, *Tod und Erfahrung. Rosenzweigs "erfahrende Philosophie" und Hegels "Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins"*, Düsseldorf 1984; Adam Zak, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs*, Stuttgart 1987; Detlef Hauck, *Fragen nach dem Anderen. Untersuchungen zum Denken von Emmanuel Lévinas mit einem Vergleich zu Jean-Paul Sartre und Franz Rosenzweig*, Essen 1990.

[11] Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, "Der Philosoph Franz Rosenzweig. Eine Vergegenwärtigung", in: *Prisma. Zeitschrift der Gesamthochschule Kassel* 25 (1980) 118-123 – wieder aufgenommen in: *Juden in Kassel (1808-1933). Eine Dokumentation anläßlich des 100. Geburtstages von Franz Rosenzweig*, Kassel 1986, 87-96.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sophischen Verknüpfung dieser beiden so unterschiedlichen Werke.

Der Vortrag *Vom Totalexperiment des Glaubens. Kritisches zur positiven Philosophie Schellings und Rosenzweigs* wurde auf dem Internationalen Franz-Rosenzweig-Kongreß gehalten, den wir vom 8. bis 11. Dezember 1986 an der Gesamthochschule Kassel veranstalteten.[12] Da zu diesem Kongreß aus aller Welt über 70 Rosenzweig-Forscher als Referenten gekommen waren, konnte sich mein Beitrag zum einen auf die Herausarbeitung einer bisher nicht genügend gewürdigten Traditionslinie konzentrieren, die von Schellings später Idealismuskritik und *Philosophie der Offenbarung* zu Rosenzweigs existentieller Glaubensphilosophie führt, und durfte zum anderen deutlicher als in den anderen einführenden Darstellungen meine kritische Abgrenzung von der Geschichtskonzeption Franz Rosenzweigs markieren.

Hierauf baut der nächste Vortrag *Zur früh-existentialistischen Idealismuskritik der Vettern Hans Ehrenberg und Franz Rosenzweig* auf, den ich zum Internationalen Franz Rosenzweig-Symposion vom 5. bis 7. Oktober 1987 in Paris hielt.[13] Rosenzweig hat Hans Ehrenberg seinen eigentlichen philosophischen Lehrer genannt; auf Ehrenbergs frühe Hegel-Kritik baut sein Konzept eines neuen, existentiellen Denkens auf. Auch haben beide ähnlich radikale Konsequenzen aus ihrem auf die praktische Bewährung gerichteten Denken gezogen: Ehrenberg gab seine Philosophie-Professur auf und wurde evangelischer Pastor in einer Arbeitergemeinde im Ruhrgebiet, Rosenzweig schlug eine akademische

---

[12] Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, "Vom Totalexperiment des Glaubens. Kritisches zur positiven Philosophie Schellings und Rosenzweigs", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 771-799.

[13] Eine Veröffentlichung der Vorträge dieses Rosenzweig-Symposions in Paris ist in Vorbereitung.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Karriere aus und gründete das Freie Jüdische Lehrhaus in Frankfurt am Main.

Der nächste Beitrag *Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock. Ein jüdisch-christlicher Dialog – und die Folgen von Auschwitz* geht auf einen Vortrag zurück, den ich am 10. November 1988 zum *dies academicus* "Reichskristallnacht 1938 – Spurensuche 1988" an der Universität Hamburg gehalten habe.[14] Für diesen Band habe ich den Vortrag wesentlich erweitert und zu großen Teilen neu konzipiert. Vor allem rücke ich das briefliche Ringen zwischen Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock, dem christlichen Herausforderer, um Differenz und Bezug von Judentum und Christentum deutlicher in das Zentrum meiner Darstellung. Aber auch die uns darüber hinaus stärker betreffenden Fragen eines christlich-jüdischen Dialogs nach Auschwitz habe ich hier nochmals ausführlicher erörtert.

Das letzte hier mit aufgenommene Referat *Ethik – Bestimmtsein vom Anderen her und auf ihn hin*, das ich auf einer Tagung zur Dialogphilosophie und Gesellschaftsethik vom 19. bis 21. Mai 1989 in Wien vortrug,[15] kann zu den vorhergehenden Beiträgen als Anhang, aber auch als allgemeine Einleitung gelesen werden, denn diese Studie ist nicht ausschließlich Rosenzweig gewidmet, sondern sie versucht, Rosenzweig sowohl von den ihm nahestehenden Dialogdenkern Martin Buber und Ferdinand Ebner abzugrenzen als auch seinen Ansatz mit den heutigen, um die Anerkennung des Anderen als Anderen ringenden Denkbemühungen von Emmanuel Lévinas und Franz Fischer in Beziehung zu setzen.

---

[14] Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, "Franz Rosenzweig – der jüdisch-christliche Dialog und die Folgen von Auschwitz", in: *Zeitschrift für Pädagogik* 35/4 (1989) 456-469.

[15] Eine Veröffentlichung der Vorträge des Wiener Symposions "Dialogdenken – Gesellschaftsethik" ist in Vorbereitung.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Existentielles Denken und gelebte Bewährung können als die Leitlinien des Philosophierens und Wirkens von Franz Rosenzweig bezeichnet werden. Dies besagen auch die aus dem Buch hinausführenden letzten Worte des *Stern der Erlösung*: "Ins Leben". Mit ihnen verweist Rosenzweig darauf, daß das neue, existentielle Denken an sich als bloßes Philosophieren noch nicht am Ziel ist, sondern daß es sich aufzuheben und zu verwirklichen habe in dem von jedem von uns selbst zu bewährenden "Leben im Alltag". Durch alle Beiträge hindurch versuche ich dieses zentrale Doppelmotiv der Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs herauszuarbeiten. Rosenzweig hat von der Bewährung nicht nur gesprochen, sondern er hat sie auch gelebt.

4.

Alle Rosenzweig-Zitate werden im Text mit den am Ende des Bandes aufgelisteten Siglen nachgewiesen, die weitere Literatur wird in den Anmerkungen – nach der ersten vollständigen Angabe – mit Kurztiteln vermerkt, die im Literaturverzeichnis nochmals ausführlich genannt werden. Ich danke Frau Ursula Töller und Herrn Heinz Eidam für die Erarbeitung dieser Verzeichnisse, der Register sowie für die redaktionelle Betreuung der Herstellung der Druckvorlage. Frau Sieghild Rasenberger danke ich für die Erstellung von Satz und Umbruch.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Philosoph Franz Rosenzweig – Eine Vergegenwärtigung

Vorbemerkungen

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

---

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

philosophie Schellings inspiriert, zu seiner eigenen religionsphilosophischen Position findet, die zu einem Anfangspunkt des existenzphilosophischen Denkens der zwanziger Jahre wird. Nicht ganz zu Unrecht hat Karl Löwith Rosenzweigs *Stern der Erlösung* in fundamentalphilosophischer Hinsicht mit Martin Heideggers *Sein und Zeit* (1927) verglichen, obwohl eigentlich erst Heideggers Spätwerk nach der "Kehre" die eindeutigeren Bezüge und Anklänge aufweist.[2]
In wenigen skizzenhaften Umrissen soll hier versucht werden, das philosophische Denken Franz Rosenzweigs zu vergegenwärtigen.

I. "Hegel und der Staat"

Es fällt uns heute zunächst schwer, zu Rosenzweigs *Hegel und der Staat* einen anderen als einen bloß historisch-philologischen Zugang zu finden, denn jede Auseinandersetzung mit Hegels Gesellschafts- und Staatsphilosophie ist selbst immer geprägt durch den politischen Geist der Zeit, aus dem sie erwächst. Die positiv oder kritisch gefärbten Auseinandersetzungen mit Hegel als Verkünder des nationalen Staatsgedankens, wie sie damals bestimmend waren, sind für uns durch die beiden Interpretationen von Herbert Marcuse[3] und Georg Lukács[4] gebrochen, die in Abwehr gegen die Abstempelung Hegels als Nationalstaatsdenker

---

[2] Karl Löwith, "Martin Heidegger und Franz Rosenzweig. Ein Nachtrag zu 'Sein und Zeit'" (engl. 1942), in: Karl Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart 1960; siehe auch Alan Udoff, "Rosenzweig's Heidegger Reception and the re-Origination of Jewish Thinking", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 923-950.
[3] Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie* (engl. 1941), Frankfurt a. M. 1962.
[4] Georg Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie* (1948), Frankfurt a. M. 1973.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vielmehr den Vorläufer und Anreger von Marx hervorkehrten. Doch auch diese Interpretationen erscheinen uns heute bereits allzusehr zeitgeprägt. So stehen uns die Deutungen von Joachim Ritter[5] und Shlomo Avineri[6] wohl am nächsten, die in Hegel den Philosophen der bürgerlichen Revolution und in seiner Staatsphilosophie eine sozial-liberale Alternative zur Revolutionstheorie von Marx erblicken.

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

---

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

---

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

II. Das neue existentielle Denken

Worauf Rosenzweig in *Hegel und der Staat* nur im Konjunktiv verweist, dies wird im *Stern der Erlösung* ausdrücklich "heimgebracht". Die Arbeiten an diesem Buch, das wohl zu den bedeutendsten religionsphilosophischen Werken des 20. Jahrhunderts gehört, hatte Rosenzweig 1917/1918 als Soldat an der Balkan-Front begonnen – die ersten Abschnitte schrieb er, wie berichtet wird, auf Feldpostkarten an seine Mutter nach Kassel –, Anfang 1919 schloß er das Manuskript ab; *Der Stern der Erlösung* erschien 1921.
Die philosophischen und religiösen Wurzeln zu diesem Werk reichen jedoch tiefer in Rosenzweigs Leben zurück. Philosophisch entscheidend wurde für Rosenzweig die Auseinandersetzung mit dem religionsphilosophischen Spätwerk Schellings und dessen Idealismuskritik, an die ihn sein Vetter Hans Ehrenberg, der zum Christentum konvertierte Privatdozent der Philosophie, herangeführt hatte. Aber ebenso entscheidend waren für Rosenzweig die Gespräche

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schiedlicher Akzentgebung erkannt. In Kennzeichnung der Entdeckung Kierkegaards formuliert Rosenzweig: "Nachdem sie [die Philosophie] alles in sich aufgenommen hat ... entdeckt plötzlich der Mensch, daß er ... noch da ist ... Ich Staub und Asche, Ich bin noch da." (*Kl. Schr.*, 359)
Aber indem der denkende Mensch außerhalb seines Denkgebäudes seiner eigenen Existenz (Kierkegaard) gewahr wird, vollzieht er eine "Exstasis" (Schelling), er tritt aus der unbedingten Priorität seines alles begreifen-wollenden Denkens heraus, um sich als existierender Mensch aus dem ihm unvordenklich vorausseienden Existieren der Wirklichkeit zu erfahren.[12] Alles vermag das begreifende Denken in sich einzuholen, nur nicht die unvordenkliche Existenz, aus der es selbst gleichwohl als Existierendes immer schon ist. In anderer Weise als bei Kierkegaard und Schelling hört aber auch bei Schopenhauer und Nietzsche "der Philosoph ... auf, quantité négligeable für seine Philosophie zu sein ... Der Mensch in der schlechthinnigen Einzelheit seines Eigenwesens, in seinem durch Vor- und Zunamen festgelegten Sein, trat aus der Welt, die sich als die denkbare wußte, dem All der Philosophie heraus." (*GS* II, 10)
Dies ist der Hintergrund und Ausgangspunkt des existenzphilosophischen Denkens der jungen Philosophen und Theologen jener Zeit. Darüber hinaus entdecken sie,[13] daß das "ich bin" gar nicht aus sich selbst, sondern allein aus

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

III. "Der Stern der Erlösung"

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

1.

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

---

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

[15] Siehe hierzu die beiden folgenden Beiträge.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

2.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

---

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sondern wo sie in ihrem philosophischen Aussagegehalt durchdacht wird.

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

"Die Erlösung läßt den Welttag jenseits der Schöpfung wie die Offenbarung enden in den gleichen mitternächtigen Glockenschlag, der ihn begonnen, – aber von dieser zweiten Mitternacht gilt, was geschrieben steht, daß die Nacht Licht ist bei Ihm." (*GS* II, 265)
In "Gott wird die Einheit, die alles vollendet ... für ihn ist die Ewigkeit seine Vollendung ... Ist sie das auch für die Welt, für den Menschen? Mitnichten. Um ewiges Leben zu erlangen, müssen sie freilich in den Welttag des Herrn eingehen. Die Unsterblichkeit wird ihnen erst in Gott." (*GS* II, 287 f.)

3.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

"Diese positive Beschleunigung kann ... nur auf eine Weise geschehen: es muß das Reich vorweggenommen werden und zwar nicht bloß in der persönlichen Erleuchtung, in der Ewigkeit zwar sichtbar wird, aber nicht greifbar nah kommt ... Solche Vorwegnahme der Zukunft in den Augenblick müßte eine richtige Umschaffung der Ewigkeit in ein Heute sein." (*GS* II, 321 f.)
Und dies kann nur in praktizierter Liebe erfüllt werden. Dem Erlöser "gegenüber hat ja der Mensch nach der Vorstellung des Glaubens wirklich eine Freiheit, ... die Freiheit zur Tat oder allermindestens doch die Freiheit zum Entschluß" (*GS* II, 295).
"Gott will offenbar nur die Freien zu den Seinen ... Und so bleibt ihm gar nichts übrig – er muß den Menschen versuchen ... Der Mensch muß also wissen, daß er bisweilen versucht wird um seiner Freiheit willen ... Indem [er] sich vor Gottes Versuchung fürchtet, weiß [er] doch in sich die Kraft, Gott selber zu versuchen." (*GS* II, 296 f.)

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

Und so ist auch der Kreislauf der Feste und Gebete bestimmt und durchdrungen von der Verheißung, das eine, das ewige Volk zu sein. Das jüdische Volk "lebt in seiner eigenen Erlösung. Es hat sich die Ewigkeit vorweggenommen. In dem Kreislauf seines Jahres ist die Zukunft die bewegende Kraft." (*GS* II, 364)
Ganz anders ist das Leben bei den christlichen Völkern bestimmt, das Rosenzweig im zweiten Kapitel "Die Strahlen oder der ewige Weg" behandelt. Für sie ist die Nachfolge Christi zu ihrem ewigen Weg geworden.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

---

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

4.

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

IV. Das Freie Jüdische Lehrhaus und Rosenzweigs Krankheit

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Und in einem Brief an Buber formuliert er etwas früher: "Nur im Leben, nicht mehr im Schreiben, sehe ich noch Zukunft vor mir." (*GS* I, 645) Im Sommer 1920 übersiedelt Rosenzweig jungverheiratet von Kassel nach Frankfurt am Main. Hier gründet er das "Freie Jüdische Lehrhaus" – im Unterschied zur "Hochschule für die Wissenschaft des Judentums" ist das "Freie Jüdische Lehrhaus" keine Anstalt rein wissenschaftlicher Belehrung, sondern des offenen philosophischen Gesprächs, des gemeinsamen Lernens, des Sichfindens im Wort.[26]
1921 schreibt Franz Rosenzweig das *Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand.* Dies durchbricht jedoch keineswegs seinen Vorsatz, nur noch über das "lebendige, gesprochene Wort" zu wirken, denn es ist ganz aus seinem Seminar im Lehrhaus erwachsen und auch ganz für diese unmittelbare Bildungsarbeit geschrieben. Dieses "Büchlein" erschien aber erst 1964 postum, da Rosenzweig die Druckgenehmigung zu Lebzeiten nicht mehr erteilte.[27] Es behandelt in ganz einfacher Sprache das Grundthema des ersten Teils des *Stern der Erlösung.* Das "neue Denken" aus der

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Neben einer umfangreichen, philosophische Grundsatzfragen berührenden Korrespondenz, neben Besprechungen und Artikeln (so: *Das neue Denken*, 1925) arbeitete Franz Rosenzweig 1923/1924 an der Übersetzung der Gedichte von Jehuda Halevi (1083-1140), des bedeutendsten hebräischen Dichters (*GS* IV 1), und ab 1924 gemeinsam mit Martin Buber an der "Verdeutschung der Schrift".[31] Sein Geist hat so gemeinsam mit der Liebe seiner Frau die Lähmung besiegt. Einige Tage vor seinem 43. Geburtstag stirbt Franz Rosenzweig am 10. Dezember 1929.
So mußte er nicht mehr miterleben, wie der ursprüngliche Traum seiner religionsphilosophischen Kulturarbeit, der eine christlich-jüdische Gemeinschaft intendierte – denn die unsichtbare Johanneskirche sollte ja auch die Juden in ihre Welt aufnehmen – durch eine in diesem Ausmaß und in dieser Brutalität noch nie dagewesene Judenverfolgung vernichtet wurde.
Am Schluß seines Buches *Hegel und der Staat* schreibt Franz Rosenzweig 1919, bezogen auf den Traum einer über den Staat hinausreichenden geistig-sittlichen Volksgemeinschaft, wie sie ihm genauso wie dem jungen Hegel, Hölderlin und Schelling vorschwebt, resigniert und doch hoffend – und diese Worte gelten, über die nachfolgende Barbarei hinaus und angesichts der drohenden Menschheitskatastrophe, auch uns:

---

[30] Ernst Simon, zit. nach Wieland Schulz-Keil, "Judentum als Kritik, Protest und Mahnung", in: *Frankfurter Rundschau* Nr. 81 (1980).
[31] *Die Schrift.* Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig (1925-1929), 4 Bde., Heidelberg 1954 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Philosophie vielmehr deshalb bezeichnet werden, da sie zwar alles Seiende in seinem Was-Sein begreifen kann, aber doch niemals und nirgends zur Positivität der Existenz, des sich ereignenden Existierens vorzudringen vermag. Weder das Seiende im Daß seines Existierens noch das je eigene Existieren des denkenden Menschen oder gar das Wirken Gottes vermag das Denken aus sich heraus abzuleiten. Dort, wo der absolute Idealismus alles Seiende, sich selbst und Gott miteinbegriffen, aus der dialektischen Bewegung begreifend einzuholen vermeint, ist es doch nur die eigene Denkbewegung, die da von Was-Bestimmung zu Was-Bestimmung fortschreitet, und nicht das ereignishafte Existieren der Wirklichkeit selbst, dem doch der wirklich Denkende angehört. Wo das Denken an sich selbst dies wirkliche, ihm unableitbare Existieren entdeckt, da beginnt es seine Negativität gegenüber der ihm unvordenklich vorausseienden Existenz zu erfassen, und es schafft mit dieser negativen Selbstbegrenzung Raum für eine sich dem unvordenklichen Existieren zuwendende "positive Philosophie".

Die Selbstbegrenzung, die das Denken hier an sich selbst vollzieht, ist nicht nur eine ihm immanent bleibende Wende oder Negation; sondern – wie Schelling bereits in seiner Erlanger Vorlesung von 1821 formuliert – ein Akt des aus sich Heraustretens, der Ekstasis, den der Denkende nur als existentielle "freie Geistestat", des völligen Aufgebens der Priorität des Denkens, zu vollziehen vermag. Der Mensch muß ekstatisch aus seiner Stelle, allein denkendes Subjekt sein zu wollen, demgegenüber alles, was er bedenkt, zum leblosen Objekt gerinnen muß, heraustreten, um so das Existieren alles Wirklichen in seiner vorrangigen absoluten Subjekthaftigkeit erfahren zu können.[2]

---

[2] Ebd. IX, 229.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es geht Schelling nicht um das nackte Faktum der Existenz, sondern um die hier erst mit ganzer Radikalität existentiell aufbrechende alte philosophische Letztfrage:

"Weit entfernt also, daß der Mensch und sein Thun die Welt begreiflich mache, ist er selbst das Unbegreiflichste ... Gerade Er, der Mensch, treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?"[3]

Der Charakter der positiven Philosophie muß ein völlig anderer sein als der der negativen, rein rationalen Vernunftwissenschaft, denn in dieser ist das Denken als souveränes Subjekt, auch wo es begreifend beim Anderen ist, doch ganz und gar nur bei sich (Hegel). In der positiven Philosophie dagegen gibt zwar der Mensch keineswegs sein Denken auf, aber er unterstellt es dem unvordenklichen Existieren, dem es als existentielles Denken mit zugehört. Da hier das ereignishaft Existierende überall als das dem Denken Vorausseiende verstanden wird, ist die positive Philosophie ganz erfahrende Philosophie, die dem existentiell sich Ereignenden zugewandt ist, ganz hörende Philosophie, offen für den sprachlichen Zuspruch des Anderen, ganz geschichtliche Philosophie, die von jedem ein freies existentielles Einstehen für sein Denken und Handeln fordert.
Das Neue der Schellingschen Spätphilosophie wurde in seiner Zeit von kaum jemandem wahrgenommen, geschweige denn verstanden, zudem sprach er in einer theologisch-philosophischen Sprache, der man in der damals kulturell aufgeklärten und politisch aufgeregten Epoche nicht mehr zuhörte. Einer der wenigen, der zunächst von Schellings *Philosophie der Offenbarung* schlechthin hingerissen war, der junge Sören Kierkegaard, notierte im November 1841 in seinem Tagebuch:

---

[3] Ebd. XIII, 7.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

"Ich bin so froh, Schellings zweite Stunde gehört zu haben – unbeschreiblich; als er das Wort 'Wirklichkeit' nannte, vom Verhältnis der Philosophie zur Wirklichkeit [sprach], da hüpfte die Frucht des Gedankens in mir ... Hier kann vielleicht Klarheit kommen."[4]

Wenn auch Kierkegaard sich gegen Ende der Vorlesung von der noch stark idealistischen Darstellungsweise Schellings enttäuscht abwendet, so ist es doch gerade diese Spannung zwischen erfahrendem Impuls und nicht erfülltem Anspruch, die Sören Kierkegaard zur eigenen Form der Einlösung dieses Anspruchs treibt. Auch Kierkegaards Neubeginn ging in den folgenden Jahrzehnten unter, wurde nicht gehört, wurde vergessen. Erst zu Beginn unseres Jahrhunderts – durch Nietzsche vorbereitet – wird Kierkegaards Existenzphilosophie wiederentdeckt und dahinter ihr eigentlicher Quellpunkt, die positive Philosophie Schellings.
1910 legt Paul Tillich, der große protestantische Theologe, dessen 100. Geburtstag wir ebenfalls 1986 gedenken, seine Dissertation *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie* (Breslau 1910) vor. Es ist dies nicht nur die erste ernsthafte philosophisch-theologische Arbeit über die Spätphilosophie Schellings, sondern auch, wie Tillich 1954 rückblickend in *Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protests*[5] bekennt, die Geburtsstunde seines eigenen, von Schelling, Kierkegaard und Marx geprägten christlich-sozialistischen Existentialismus.
Völlig unabhängig von Tillich hat sich zur gleichen Zeit Hans Ehrenberg, der etwas ältere Vetter und eigentliche philosophische Lehrer von Franz Rosenzweig, durch den deutschen Idealismus hindurch zu Schellings später Kritik und Selbstkritik des Idealismus durchgearbeitet. In der –

[4] Zitiert nach *Schelling – Philosophie der Offenbarung 1841/1842*, hg. u. eingel. von Manfred Frank, Frankfurt a. M. 1977, 452.
[5] Paul Tillich, *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Stuttgart 1962.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

allerdings viel später erschienenen – *Disputation* schreibt er bekenntnishaft von Schelling, dem "Rätsel des Idealismus": "Einstens da nannte ich Dich, in Deinen späten Jahren, meinen Lehrer ... Auch das war eine Täuschung; wir haben keine Lehrer unter den Menschen."[6] Es gibt nur wenige philosophische Werke bis heute, die so sehr wie Ehrenbergs *Disputation* vom Anspruch der positiven Philosophie Schellings durchdrungen sind. Ehrenberg bekennt, daß Schelling sein großer Anreger und Problemeröffner ist, dessen noch nicht ganz vom Idealismus befreite Kritik am Idealismus er fortführen wolle. Hans Ehrenberg hat als letzte Konsequenz seines radikalen christlichen Existentialismus seine philosophische Lehrtätigkeit aufgegeben und ist 1925 protestantischer Pastor geworden.[7]

Durch Hans Ehrenberg wurde Franz Rosenzweig schon in seiner Studienzeit für den deutschen Idealismus und zugleich für deren existenz-philosophische Überwindung gewonnen. Immer wieder betont Rosenzweig, daß die Wendezeit "1800", die idealistische Philosophie von Kant, Fichte, Schelling, Hegel, die "Unruh" in seinem Denken sei. Aber sein Anliegen ist dabei nicht deren Erneuerung, sondern deren Überwindung durch ein "neues Denken". Durch seine Entscheidung zum Judesein 1913 und die dadurch ausgelösten theologischen Studien wendet er sich dann entschiedener als Hans Ehrenberg der *Philosophie der Offenbarung* Schellings zu. Auch für ihn ist Schellings positive Philosophie jedoch nur die große Anregung, keineswegs folgt er Schelling in der Durchführung, vielmehr möchte er mit seinem großen glaubensphilosophischen Werk *Der Stern der Erlösung* Schellings Versuch so zu Ende führen, wie es

---

[6] Hans Ehrenberg, *Disputation. Drei Bücher vom Deutschen Idealismus*, München 1923-1925, Bd. II "Schelling", 7.

[7] Siehe hierzu den Beitrag "Zur früh-existentialistischen Idealismuskritik der Vettern Hans Ehrenberg und Franz Rosenzweig" in diesem Band.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schelling selbst nicht vermochte, und gerade darin ist *Der Stern der Erlösung* die wohl bedeutendste Fortführung von Schellings positiver Philosophie, die wir bis heute besitzen. So bekennt Rosenzweig: "Es ist die Schellingsche Spätphilosophie, in deren Bahnen wir uns mit solchen Betrachtungen bewegen." (*GS* II, 19 f.) Und bezeichnenderweise an Hans Ehrenberg schreibt er nach dem Erscheinen des *Stern der Erlösung* in bezug auf Schellings *Weltalter*-Fragment: "Die [Weltalter] sind ein großes Buch bis zu Ende. Wenn sie fertig geworden wären, so verdiente der *Stern*, außerhalb der Juden, nicht, daß ein Hahn nach ihm krähte." (*GS* I, 701) Nirgends wird wohl besser deutlich, daß Franz Rosenzweig den *Stern der Erlösung* als die Vollendung dessen angesehen hat, was Schellings positive Philosophie angeregt, aber nicht vollendet hatte.[8]

II. Nachzeichnende Erläuterungen zum "Stern"

Der *Stern der Erlösung*, das glaubensphilosophische Hauptwerk Franz Rosenzweigs, ist in drei Teile gegliedert, die Rosenzweig als drei eigene Bände verstanden wissen will, die jeweils wiederum für sich in je drei Bücher unterteilt sind, die wir hier – der besseren Übersichtlichkeit willen – Kapitel nennen werden.

1.

Der erste Teil "Die Elemente oder die immerwährende Vorwelt" versteht sich als Parallele zu dem, was Schelling "negative Philosophie" genannt hat. Dieser Teil legt in rein rationaler Grundlegung dar, was das Denken vorausset-

[8] Siehe hierzu Else Freund, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs* (1933), Hamburg 1959.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zungslos, allein aus sich selbst heraus von Gott, der Welt und dem Menschen zu erkennen vermag. Dies signalisiert auch bereits die Überschrift der Einleitung "Über die Möglichkeit, das All zu erkennen – in philosophos!"
Wie Schelling bei der "negativen Philosophie" geht es auch Rosenzweig mit diesem ersten Teil nicht darum, das rein rationale Denken abzutun, sondern es als notwendiges und unaufgebbares Fundament des Erkennens aufzuweisen, das allerdings keineswegs bereits das Ganze existentieller Erfahrung und Lebenspraxis ausmacht. Das bedeutet, daß dieser Teil gleichzeitig kritische Abwehr jener idealistischen Tendenz der Philosophie seit Parmenides zu sein hat, die – in Hegels absolutem Idealismus gipfelnd – das rein rationale Wissen schlechthin zum Ganzen erklärt. Somit steht die Philosophie – seit dem späten Schelling – unter der Aufgabe, nicht nur immanent aus sich selbst heraus ihr eigenes Fundament zu begründen, sondern zugleich negativ an sich selbst ihre Begrenztheit darzulegen.
Franz Rosenzweig hat – meines Erachtens – im ersten Teil des *Stern der Erlösung* einen der bedeutendsten Entwürfe zur Bewältigung dieser Aufgabenstellung skizziert – mehr als eine Skizze sind die 100 Seiten nicht, aber schon sie allein weisen ihn als einen der großen Denker der nachidealistischen Philosophie aus. Die bisherige Rosenzweig-Rezeption hat dieses Teilstück seines Denkens meist als "zu schwierig" oder selbst noch "zu spekulativ" überblättert. Wir stehen also hier noch ganz am Anfang einer sich uns eröffnenden Entdeckungsgeschichte. Stärker und freier als Schelling stellt sich Rosenzweig der Auseinandersetzung mit Hegels Logik; allerdings nicht um ihr zu folgen, sondern um sie grundlegend aus den Angeln zu heben, denn in der Hegelschen Logik ist bereits angelegt, daß sich Hegels Philosophie als Begreifen des All schlechthin absolutsetzen muß; daß dies auf einem Selbstmißverständnis des Denkens von sich selbst beruht, gilt es aufzuzeigen.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hegels Logik als absolute Selbstbegründung des reinen Denkens vor und für sich selbst beginnt mit dem reinen Sein, das ihm, so an den Anfang gestellt, zugleich das reine Nichts ist; und aus der durch diesen totalen Selbstwiderspruch in Gang gesetzten Bewegung schreitet das reine Denken in seinem werdenden Begreifen des All fort. Die ganze Hegelsche Logik ist nichts anderes als die Entfaltung der Bewegung dieses Werdens, in dem das Denken durch die Negation seiner selbst sich seiner Gestaltungen des Denkens bewußt wird, bis zu seiner höchsten Gestalt der absoluten Idee, wo es sich selbst absolut als das Begreifende des All aus sich selbst begreift.

Einen Gedanken aus Hermann Cohens Philosophie der Mathematik über das Differential aufnehmend, ihn aber weit darüber hinaus auf das rein rationale Denken insgesamt erweiternd,[9] stellt nun Franz Rosenzweig der "Eindimensionalität" der Hegelschen Dialektik die Mehrdimensionalität seiner Methode der Selbstbegründung des reinen Wissens, die zugleich dessen Selbstbegrenzung ist, entgegen. Da das Wissen nur das rational zu begreifen vermag, was es für sich selbst voraussetzungslos aus seinen eigenen Elementen erarbeitet hat, kann es nur beim "Nichts" beginnen. Dieses Nichts ist aber nur ein Nichts für das Wissen; denn jede darüber hinausgehende Behauptung, die dem Nichts die ontologische Qualität des reinen Seins zusprechen wollte, ist ein hybrider Überstieg des Denkens des Denkens. Hier zeigt sich einer der Grundirrtümer der Hegelschen Logik, der ihr vom Anfang an den Schein verleiht, als würde das Denken des Denkens auch das Sein, die Wirklichkeit, umgreifen.

Das Nichts ist der notwendige Ausgangspunkt für das voraussetzungslos sich selbst aus sich selbst begründende rein rationale Wissen. Der Zielpunkt des Wissens ist aber

---

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Begreifen der Fülle des Tatsächlichen, die wir immer schon irgendwie vorfinden. Denn es ist ja keineswegs so, daß das rein rationale Wissen die Fülle des Tatsächlichen für uns schafft, sondern diese ist immer schon da, wie auch wir schon da sind, wenn das rein rationale Denken aufbricht, dies voraussetzungslos ganz aus den eigenen Elementen seines Wissens heraus zu erkennen und zu begreifen. Auch Hegel muß natürlich die Fülle des Tatsächlichen als Zielpunkt der dialektischen Denkbewegung voraussetzen, nur behauptet er, daß die Logik nicht nur das Erkennen des Tatsächlichen, sondern das Wirkliche selbst durch ihre dialektische Bewegung hervorbringe. Diese Schöpfungshybris des Denkens ist der zweite Grundirrtum des absoluten Idealismus der Hegelschen Philosophie, gegen den Rosenzweig ankämpft.
Eingespannt in diese beiden Pole: das Nichts für das Wissen als Ausgangspunkt und das begreifende Erkennen von Gott, der Welt und dem Menschen als Zielpunkt, läßt sich die Bewegung des Wissens nach Rosenzweig als die Verknüpfung zweier sie tragender und vorantreibender Impulse bestimmen: die Bejahung des Nichtnichts und die Verneinung des Nichts.

"Zwei Wege erschließt es so vom Nichts zum Etwas, den Weg der Bejahung dessen, was nicht Nichts ist, und den Weg der Verneinung des Nichts ... Eben zu Hegels Gründung der Logik auf den Begriff des Seins ... [setzt diese neue Methode]sich da in entscheidendsten Gegensatz. Und damit wiederum zur ganzen [idealistischen] Philosophie, deren Erbe Hegel angetreten hatte." (*GS* II, 23)

Wäre die Bewegung des Wissens einerseits nicht immer schon gegründet auf der Bejahung des Nichtnichts, so könnte sie nirgends zur Erkenntnis von etwas Tatsächlichem kommen, wäre sie andererseits nicht unentwegt Verneinung des Nichts, so könnte sie nicht zu immer bestimmterer

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erkenntnis voranschreiten. Beide Bewegungsimpulse des Wissens, das "Ja" und das "Nein", haben jedoch nur differential-hypothetischen Charakter, d. h. das Wissen ist grundsätzlich immer in sich selbst begrenzt, nirgends ist es selber bereits die Wirklichkeit an sich, immer bleibt es unendlich auf dem Wege der Erkenntnis des Tatsächlichen; wobei das das "Ja" und das "Nein" verbindende "Und" – das keine Synthesis ist – das Wissen in der Spannung seiner unermüdlichen Aufgabe hält.

"Diesen Koordinaten, zwischen denen jeder Schritt, jede Bewegung, die es [das Wissen] tut, sich abzeichnet, kann es nicht entweichen ...; denn aus der Bahn, die von jenen drei Elementen bestimmt wird, kann es nicht herausspringen. So ist das Nichts des beweisenden Wissens hier immer nur ein Nichts des Wissens und genauer ein Nichts des Beweisens, dem gegenüber die Tatsache, die den Raum mitgründet, worin das Wissen selber lebt und webt und ist, in ihrer ganzen schlechthinnigen Tatsächlichkeit ungerührt stehen bleibt. Und das Wissen kann deshalb hier nichts weiter als den Weg von dem Unbeweisbaren, dem Nichts des Wissens, hin zur Tatsächlichkeit der Tatsache nachgehn ..." (*GS* II, 68)

Ich bin mir bewußt, daß diese gedrängte Zusammenfassung von Rosenzweigs Ausführungen zur Methode des ersten Teils für alle, die den *Stern der Erlösung* nicht sehr genau kennen, weitgehend unverständlich bleiben muß. Mir geht es eigentlich auch nur um den einen Hinweis, daß Rosenzweig in diesem ersten Teil – ganz im Sinne der "negativen Philosophie" Schellings – den Kampf mit der idealistischen Philosophie von "Jonien bis Jena" aufnimmt und speziell in kritischer Gegnerschaft zu Hegels Logik zu zeigen versucht, daß dort, wo das Denken voraussetzungslos sich begründet und zu seinen höchsten Höhen des Begreifens des je Begreifbaren vordringt, doch niemals die existentielle Wirklichkeit, in der wir uns erfahren und in der wir wirken, zu erreichen vermag.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Somit ist der ganze erste Teil, die selbstbegründende und selbstbegrenzende Darlegung der rein rationalen Philosophie, Hinführung und Ermöglichung des "Übergangs" zum "neuen Denken" der "positiven Philosophie". Der Übergang selbst kann nicht mehr rein rational abgeleitet werden, vielmehr verlangt er, wie Rosenzweig sagt, "eine Wendung", "eine Umkehr", oder wie Schelling forderte: die "freie Geistestat" der "Ekstasis", des Heraustretens aus der Priorität des "Wissen-Wollens", um uns aus der Unvordenklichkeit der existierenden Wirklichkeit zu erfahren und uns existentiell-praktisch in der Geschichte zu verwirklichen. So führt der Übergang vom a-zeitlichen der Rationalität zur Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit unseres existentiellen Daseins in der Welt.
Schon in der *'Urzelle'* zum *Stern der Erlösung*, im Brief an Rudolf Ehrenberg, vom 18. November 1917 schreibt Franz Rosenzweig über die Umkehr des Denkens in diesem Übergang:

"... die philosophische Vernunft steht auf ihren eigenen Füßen, sie ist sich selbst genug. Alle Dinge sind in ihr begriffen und am Ende begreift sie sich selber ... Nachdem sie also alles in sich aufgenommen und ihre Alleinexistenz proklamiert hat, entdeckt plötzlich der Mensch, daß er, der doch längst philosophisch verdaute, noch da ist. Und zwar nicht als Mensch mit seinem Palmenzweig ..., sondern als 'Ich, der ich doch Staub und Asche bin'. Ich ganz gemeines Privatsubjekt, Ich Vor- und Zuname, Ich Staub und Asche. Ich bin noch da ... Der Mensch schlechtweg, der 'noch da ist', ... ist *wirklich* der Anfang." (*KL. Schr.*, 359, 363)

Dabei geht es Rosenzweig nicht wie der späteren Existenzphilosophie von Heidegger, Jaspers, Sartre und Camus allein um das Je-Meinige des existentiellen Erlebens, sondern ganz im Sinne von Schellings *Philosophie der Offenbarung* um das existentielle Sich-Erfahren im Kontext der Wirklichkeit und das existentielle Sich-Bewähren im Kontext der Ge-

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schichte, also um ein Sich-Finden in Schöpfung, Offenbarung, Erlösung.

2.

Der zweite Teil des *Stern der Erlösung* "Die Bahn oder die allzeiterneuerte Welt" ist Franz Rosenzweigs Parallelstück zu Schellings "positiver Philosophie". So schreibt Rosenzweig in seinen Erläuterungen zum *Stern der Erlösung* in *Das neue Denken*: "Eine erzählende Philosophie hat Schelling in der Vorrede seines genialen Fragments 'Die Weltalter' geweissagt. Der zweite Band versucht sie zu geben." (*Kl. Schr.*, 383) Keineswegs stimmen Rosenzweig und Schelling in allen Einzelheiten der Durchführung überein, aber ihre Ansätze leben aus dem gleichen Grundgedanken. Für beide ist die "positive Philosophie" existentielle Glaubensphilosophie, deren Kernstück die Offenbarung darstellt.
Ausdrücklich unterstreicht Rosenzweig bereits in der Einleitung "Über die Möglichkeit, das Wunder zu erleben – in theologos!", daß das "neue Denken" eine Erneuerung sowohl der Philosophie als auch der Theologie sowie ihre erneuerte Einheit aus der Existenzerfahrung darstellt. Das Wunder, das es zu erleben gilt, ist das Wunder des kreatürlichen Lebenszusammenhangs, der uns selbst trägt und erhält, ist das Wunder des Offenbarwerdens der Welt in und durch die Sprache, im Miteinander-Sprechen, ist das Wunder der Freiheit, der Liebestat und ihres Wirkens auf eine verheißene Versöhnung hin. Nur das rein rationale Denken, dem alle Existenz etwas von außen Einbrechendes, Unerklärliches, Kontingentes ist, kann im existentiellen Erfahrungs- und Geschichtszusammenhang keine Sinnstiftung erkennen. Ganz anders die positive Philosophie, das "neue Denken" nach dem Übergang: Ihr liegen keinerlei neue 'überrationale' Erkenntnisse und Informationen vor, sondern in ihr wendet sich lediglich der Blick vom Erklären- und

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Beweisenwollen aus rein rationalen Denkelementen zum Erleben unseres existentiellen in-der-Welt-seins aus einem gestifteten Sinnzusammenhang. In ausdrücklicher Berufung auf Schelling spricht daher Rosenzweig von einer "erfahrenden Philosophie", worunter beide kein empirisches Aufgreifen vereinzelter Fakten verstehen, sondern die existentiell-praktische Totalerfahrung unserer selbst im Wirklichkeitszusammenhang von Natur und Geschichte. Das Existentiell-Praktische kommt vielleicht noch stärker in Schellings Kennzeichnung dieses neuen Denkens als "geschichtliche Philosophie" zum Ausdruck, worauf jedoch auch Rosenzweigs Bandtitel "Die Bahn oder die allzeiterneuerte Welt" hinweist. So können wir hier schon die Grundhaltung dieses neuen Denkens der positiven Philosophie, die Schelling und Rosenzweig gemeinsam ist, als "Totalexperiment des Glaubens" (Erich Heintel)[10] umschreiben – worauf später noch einzugehen sein wird.

Der Zusammenhang von Schöpfung – Offenbarung – Erlösung ist im Gegensatz zur Erkenntnisstruktur der "immerwährenden Vorwelt" des a-zeitlichen rein rationalen Wissens von Gott, Welt und Mensch zeitlich-geschichtlich orientiert, trägt die irreversible Gerichtetheit von Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft in sich. Inhaltlich sind Schöpfung – Offenbarung – Erlösung zentriert um die Erfahrungsdimensionen der Kreatur, der Sprache und der Liebestat. Nun zeigt Rosenzweig auf, daß dies alles nur aus der Mitte unseres je eigenen Gegenwärtigseins und Angesprochenseins, und das ist Offenbarung, erlebbar und erfahrbar ist. D. h. wir können die Folge Schöpfung – Offenbarung – Erlösung nicht als ein objektives, vergangenes Prozeßgeschehen von außen nachbeschreiben, sondern nur aus unserer gelebten Erfah-

---

[10] Erich Heintel, *Die beiden Labyrinthe der Philosophie*, 1. Bd., Wien/München 1968; Erich Heintel, *Das Totalexperiment des Glaubens. Zu Ferdinand Ebners Philosophie und Theologie*, Wiener Neustadt 1982.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rung als eine uns existentiell gegenwärtig betreffende Geschichte erfassen und aussprechen. "Die Offenbarung ist gegenwärtig, ja ist das Gegenwärtigsein selber." (*GS* II, 207) Nur von der gegenwärtigen Offenbarung her können wir die ihr vorausliegende Wirklichkeit der Natur als Schöpfung erfahren und in der noch ausständigen Geschichte den Sinnhorizont verheißener Erlösung erblicken. Gerade in diesem Punkt der Zeit- und Geschichtserfahrung aus der Mitte unseres je eigenen existentiellen Gegenwärtigseins greift Rosenzweig sehr stark auf Schellings *Weltalter*-Fragmente zurück, in denen Schelling Hegels a-zeitlicher Dialektik des absoluten Idealismus seine zeitlich-geschichtliche Vergegenwärtigung der Wirklichkeit entgegenstellt.
In den Ausführungen zur Sprache als innerem Zentrum der Offenbarung geht Rosenzweig jedoch weit über Schelling hinaus und nimmt zugleich Bubers Ich-Du-Philosophie vorweg. "Denn die Sprache ist wahrhaftig die Morgengabe des Schöpfers an die Menschheit und doch zugleich das gemeinsame Gut der Menschenkinder ... und endlich das Siegel der Menschheit im Menschen." (*GS* II, 122) Offenbarung ist die Erfahrung des Angesprochenseins, des je persönlich beim Namen Gerufenseins des Menschen. Jeder Mensch tritt so in die Sprache ein, jeder erfährt sich als Ich erst durch dieses Angerufensein durch ein Du und sein dem Du Antworten-Können. Erst von diesem Wunder der Sprache her vermag der Mensch der übrigen Kreatur einen Namen zu geben, den vorausgehenden Lebenszusammenhang der Natur, der für sich bewußtlos ist, bewußt zu erfassen. So erschließt sich dem Menschen erst von der Offenbarung her die ihr vorausliegende eigenständig kreatürliche Dimension der Schöpfung.

"Das Sein der Welt ist ihr Schon-da-sein ... Was wir als Gestalt erkannten, in der die Welt sich als Kreatur offenbart, das erkennen wir nun, wo wir das Dasein als ... Schon-da-sein ... fassen, als das entscheidende Merkmal der Schöpfung überhaupt." (*GS* II, 146)

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Andererseits ist das Gegenwärtigsein der Offenbarung auch Voraussetzung für die tätige Vorauswendung in die Zukunft. Von hier ergeht das Gebot, durch die freie Liebestat dem Nächsten gegenüber dem Praxiszusammenhang der noch ausstehenden Geschichte eine Sinnorientierung zu geben – auf das kommende Reich hin.

"Liebe deinen Nächsten. Das ist, so versichern Jud und Christ, der Inbegriff aller Gebote. Mit diesem Gebot verläßt die mündig gesprochene Seele das Vaterhaus der göttlichen Liebe und wandert hinaus in die Welt ... Die Liebe zu Gott soll sich äußern in der Liebe zum Nächsten ... Auf die Welt also ist die Tat gerichtet ... Die Welt ist noch nicht fertig ..., sie ist das Zukünftige ... So ist sie ... ein Kommen. Sie ist das was kommen soll. Sie ist das Reich." (*GS* II, 229, 239, 243 ff.)

Den Wirklichkeitszusammenhang, in den wir selbst mitten hineingestellt sind, als Schöpfung, Offenbarung und Erlösung zu erfahren, impliziert natürlich eine erlebte und gelebte Beziehung zu *dem*, der die Welt erschaffen hat, sich dem Menschen offenbart und Erlösung verheißt. So daß die durch Schöpfung – Offenbarung – Erlösung hindurchgehende Bewegung der erfahrenden Bewußtwerdung sich durchgängig als Zwiesprache Gottes mit dem Menschen erweist.
Es ist wiederholt darauf hingewiesen worden, daß Rosenzweigs Darstellungsmethode und Gedankenbewegung hier an Hegels *Phänomenologie des Geistes* erinnert, einem Buch, mit dem er seit seiner Studienzeit wie mit keinem anderen gerungen hat.[11] Diese Beobachtung ist völlig richtig,

[11] Siehe Heinz-Jürgen Görtz, *Tod und Erfahrung. Rosenzweigs "erfahrende Philosophie" und Hegels "Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins"*, Düsseldorf 1984; Heinz-Jürgen Görtz, "Zum 'Konstruktionsgesetz' des 'Stern der Erlösung'", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 657-671.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

denn auch die *Phänomenologie des Geistes* führt die Erfahrungs- und Bildungsgeschichte des Bewußtseins als ein Zwiegespräch vor. Nur darf man eines nicht übersehen: bei Hegel erwächst die dialektische Bewegung aus einem Zwiegespräch, das das denkende Bewußtsein allein mit sich selber führt, während Rosenzweig – auch hier viel stärker an Schellings Bewußtwerdungsgeschichte des "gottsetzenden Bewußtseins" in der *Philosophie der Mythologie* und *Philosophie der Offenbarung* anknüpfend – einen wirklichen dialogischen Prozeß zwischen Gott und Mensch darstellt, der selbstverständlich erfahrend nur bewußtwerden kann in uns als Menschen; aber er wird in uns bewußt gerade in seinem geschichtlichen Ereignischarakter vom Anderen, von Gott her. Selbst Gott, von dem der Dialog immer wieder ausgeht, bleibt von diesem nicht unberührt. Insofern spricht Rosenzweig – mit ausdrücklichem Hinweis auf Schellings Übersetzung der Selbstoffenbarung Gottes: "Ich werde sein, der ich sein werde" – vom Werden Gottes durch Schöpfung, Offenbarung und Erlösung hindurch.

Mit der Frage nach Gott selber betreten wir jedoch bereits die "Schwelle" zum dritten Teil des *Stern der Erlösung*. Und in diesem Zusammenhang kommt es dann zu einer entschiedenen Distanzierung von Schellings *Philosophie der Offenbarung*.

Schelling beginnt all seine Entwürfe zur positiven Philosophie mit der Explikation der prozessualen Dialektik im dreieinigen Gott vor aller Schöpfung. Schelling ist wohl überhaupt der letzte große Denker der Dreieinigkeit in der Tradition, die philosophisch auf den Neuplatonismus und christlich auf Augustinus zurückgeht. Nicht die Dreieinigkeitsproblematik stört Rosenzweig, denn auch für ihn ist Gott ein sich in Schöpfung, Offenbarung und Erlösung dreigestaltig zeigender. Was er Schelling vorhält, ist vielmehr, daß Schelling seiner erklärtermaßen positiven Erfahrungs- und Geschichtsphilosophie die Erzählung eines

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Werdeprozesses in Gott vor aller Erfahrung und Geschichte voranstellt, der schlechterdings nicht erfahren werden kann und damit wiederum zu schlichter idealistischer Konstruktion gerinnt.

Was Gottes Wesen "vor der Schöpfung" sei, "das entzieht sich jedem Gedanken ... Was vor dem Anfang läge, jene Lebendigkeit Gottes in sich, die aus göttlicher Selbstschöpfung, Selbstoffenbarung, Selbsterlösung wuchs, konnten wir nur gleichnisweise, nur als ein Gleichnis nämlich der echten Schöpfung, Offenbarung, Erlösung schildern, indem wir Gott selber in sich erfahren ließen, was von ihm ausgeht." (*GS* II, 425)

Allein aus der existentiellen Begegnung mit dem sich uns offenbarenden Gott ist Gott uns als Schöpfer, Offenbarer, Erlöser geschichtlich erfahrbar.
Aber hierbei dürfen wir nach Rosenzweig nicht stehenbleiben, denn wäre Gott nur der, den wir durch Schöpfung, Offenbarung und Erlösung geschichtlich erfahren, so wäre er lediglich der Geschichtsprozeß selbst, ja vielleicht sogar nur unsere Erfahrung des Geschichtsprozesses; so wie bei Hegel in der Erkenntnis Gottes der *genetivus subiectivus* mit dem *genetivus obiectivus* zusammenfällt, so daß sich Gott nur insofern selber erkennt, als wir ihn erkennen. Um solches auszuschließen, muß Rosenzweig – hier wiederum wie Schelling – Gott als die ewige und überzeitliche Wahrheit thematisieren, aber er tut es nicht am Anfang, sondern am Ende.

3.

Bereits der Bandtitel "Die Gestalt oder die ewige Überwelt" spricht aus, daß es jetzt nicht mehr um die zeitlich-geschichtliche Erfahrung, sondern um das Überzeitliche, das Ewige geht. Nun wissen wir nicht nur seit Plotin und Augustin, daß die Zeit nur von der Ewigkeit her zu begreifen

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist, was bedeutet, daß wir selbst einen unmittelbaren Bezug zur Ewigkeit haben müssen. Rosenzweig geht darüber hinaus, indem er im ganzen dritten Teil von der Ewigkeit handelt, die in unsere zeitliche, geschichtliche Welt hereinstrahlt, die uns insbesondere im gemeinschaftlichen Glaubensritus – mitten in der Zeit – aus der Zeit auf die Ewigkeit hin hinaushebt.

Schon in der Einleitung "Über die Möglichkeit, das Reich zu erbeten – in tyrannos!" deutet Rosenzweig an, daß die Liebestat am Nächsten, wie sie vorher geschichtlich thematisiert worden war, völlig blind bleibt, wenn sie nicht durch das Gebet, diesem individuellen Hinaustreten aus Zeit und Geschichte, Erleuchtung erfährt vom Ewigen. Stärker wird dies noch unterstrichen in der nachfolgenden Charakterisierung der beiden auf die gleichen Offenbarungsgrundlagen aufbauenden Glaubensgemeinschaften der Juden und der Christen, wobei er deren Hinaustreten aus der alltäglichen Zeit und Eintreten in den Horizont der Ewigkeit am wöchentlich gefeierten Sabbath bzw. Sonntag sowie am kultischen Festkalender der Juden und Christen verdeutlicht. Von daher entfaltet Rosenzweig sodann den an diesen Kultkalendern deutlich werdenden ewigen Auftrag dieser beiden Glaubensgemeinschaften.

Der Auftrag an die Juden, das ewige Volk, liegt im unbedingten Festhalten am Bund mit ihrem Gott und in ihrer Treue zum heiligen Land, zur heiligen Sprache und zum heiligen Gesetz. Da die Juden aus dem heiligen Land vertrieben wurden, in alle Länder der Welt verstreut leben, da die heilige Sprache nicht mehr die Sprache ihres Alltags ist, da ihr heiliges Gesetz nicht das Gesetz der Staaten ist, in denen sie Heimstatt haben, zeigt sich hierin, daß "sich das ewige Volk seine Ewigkeit um den Preis des zeitlichen Lebens" erkaufen muß (*GS* II, 337). Natürlich weiß Rosenzweig von den Gefahren, die den Juden aus der "Weltverleugnung, Weltverachtung, Weltabtötung" als Kehrseite

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des treuen Festhaltens ihres Glaubens an die göttliche Verheißung ihrer Erlösung erwächst.

"Die ganze Ewigkeit des unmittelbaren naiven jüdischen Bewußtseins liegt darin, dies Vergessenkönnen, daß es noch etwas anderes auf der Welt, ja, daß es überhaupt noch Welt gibt, außer der jüdischen und der Juden." (*GS* II, 449)

Aber sie müssen dies Leiden auf sich nehmen, denn ihr Auftrag ist das weltabgewandte Festhalten am ein für allemal geschlossenen Bund Gottes mit dem Volk Israel und der gerade daraus erwachsenden Verheißung ihrer Erlösung. Herausgehoben aus der irdischen Zeit, ist das heilige Volk bereits im Kreislauf seiner heiligen Jahresfeste "am Ziel" und weiß "sich am Ziel ... Es lebt in seiner eignen Erlösung. Es hat sich die Ewigkeit vorweggenommen." (*GS* II, 364)
Ganz anders verhält es sich bei der Glaubensgemeinschaft der Christen. Ihr Auftrag ist die Missionierung der heidnischen Völker, d. h. die Verkündigung der frohen Botschaft, daß ihnen Christus, der Sohn Gottes, bereits erschienen ist, durch den alle, die an ihn glauben, erlöst werden. Das geistliche Jahr der christlichen Feste ist der Nachvollzug des Lebens- und Leidensweges Christi und bindet so, aus der geschichtlichen Zeit heraustretend, an Christus als Vermittler zurück, gleichzeitig aber ergeht an jeden Christen der Aufruf zur Nachfolge Christi in seinem irdischen Leben. So ist das Christentum die "Gemeinschaft des ewigen Weges", der zwar durch die Zeit sich erfüllen und doch nicht in der irdischen Zeit aufgehen soll.
Hieraus ergibt sich eine durchgängige innere Gespaltenheit des Christentums in "je zwei Gestalten", in Vater und Sohn, in Priester und Heiligen, in Kirche und Staat. In dieser durchgängigen Doppelorientierung liegt die ständige Gefährdung des Abirrens der christlichen Glaubensgemeinschaft von ihrem Auftrag und die Gefahr eines Zurücksinkens ins Heidentum.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Entscheidend aber ist für Franz Rosenzweig, daß diese beiden aus gleichen Offenbarungsquellen schöpfenden Glaubensgemeinschaften im letzten aufeinander angewiesen sind. Denn nur durch das beharrliche Festhalten der Juden an Gott werden die Christen davor bewahrt, vollends sich im Heidentum der Gottvergeistigung, der Menschenvergottung und der Weltvergötterung zu verrennen, während andererseits nur durch die Christen die Botschaft Gottes an die Juden hinausgetragen wird in alle Völker, wie es verheißen wurde.

"Vor Gott sind so die beiden, Jude und Christ, Arbeiter am gleichen Werk. Er kann keinen entbehren ... Uns [den Juden] gab er ewiges Leben, indem er uns das Feuer des Sterns seiner Wahrheit in unserem Herzen entzündete. Jene [die Christen] stellte er auf den ewigen Weg, indem er sie den Strahlen jenes Sterns seiner Wahrheit nacheilen machte in alle Zeit bis hin zum ewigen Ende. Wir schauen so in unserem Herzen das treue Gleichnis der Wahrheit, doch wenden wir uns dafür vom zeitlichen Leben ab ... Jene hingegen laufen dem Strom der Zeit nach, aber sie haben die Wahrheit nur im Rücken ... Die Wahrheit, die ganze Wahrheit, gehört so weder ihnen noch uns." (*GS* II, 462)

Damit sind wir nun endgültig bei der allerletzten Frage angelangt, bei der Frage nach Gott selbst. Ihre von Gott uns geschenkte Beantwortung ist für Rosenzweig der eigentlich fundierende Halt der ganzen vorausgehenden Entfaltung seiner Glaubensphilosophie. Gott ist die Erlösung selbst, in ihm lösen sich Welt und Mensch am Ende der Zeiten auf, gehen in ihm auf, werden in ihm eins und alles sein.

"Unmittelbar aber geschieht die Erlösung nur Gott selbst. Ihm selbst ist sie die ewige Tat, in der er sich selbst befreit davon, daß ihm etwas gegenübersteht, was nicht er selbst ist ... Die Erlösung erlöst Gott, indem sie ihn von seinem offenbarten Namen ['Ich werde sein, der ich sein werde'] löst." (*GS* II, 426)

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gerade hierin erweist sich Gott als die Wahrheit, er ist die Wahrheit, ihr Ursprung und ihr Zielpunkt.

"Der Satz 'Gott ist die Wahrheit' steht ganz einsam unter allen Sätzen, die sein Wesen erläutern wollen. Diese göttliche Wesenheit ist gar nichts weiter als das göttliche Sich-Offenbaren. Auch das 'Letzte', was wir von Gott wissen, ist nichts andres als das Innerste, was wir von ihm wissen: daß er sich uns offenbart. Gott ist die Wahrheit – dieser Satz, mit dem wir ein Äußerstes des Wissens zu erschwingen meinten – sehen wir näher zu, was denn Wahrheit sei, so finden wir, daß jener Satz nur das innigst Vertraute unserer Erfahrung uns mit andrem Wort 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)

Hier kehrt der Gedankengang der positiven Glaubensphilosophie in sein Innerstes, die Offenbarung zurück, aber damit endet noch nicht das Buch *Der Stern der Erlösung*. Der dritte Teil führt noch bis zum "Tor". Dieses Tor führt nicht, wie einige Interpreten gemeint haben, bereits ins ewige Leben, denn dann wäre es die Erlösung und damit Gott selbst, sondern es führt aus dem Buch heraus, d. h. aus dem Sprechen über den Glauben hinaus "ins Leben", ins Totalexperiment des Glaubens im "Alltag des Lebens".

"Einfältig wandeln mit deinem Gott – die Worte stehen über dem Tor, dem Tor, das aus dem geheimnisvoll-wunderbaren Leuchten des göttlichen Heiligtums, darin kein Mensch leben bleiben kann, herausführt. Wohinaus aber öffnen sich die Flügel des Tors? Du weißt es nicht? INS LEBEN." (*GS* II, 472)

III. Kritische Erörterungen

Vom rein philosophischen Standpunkt, von den "Griechen" her – wie Franz Rosenzweig sagen würde –, ist das größte

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Skandalon, daß Rosenzweig nur die jüdische und die christliche Glaubensgemeinschaft als Offenbarungsreligionen anerkennt, daß er ausdrücklich dem Islam, aber auch den indischen und fernöstlichen Frömmigkeitsbewegungen abstreitet, Offenbarungsreligionen zu sein. Er teilt diese Enge mit aller betont *christlichen* Theologie. Rein philosophisch betrachtet, sind entweder alle Frömmigkeitsbewegungen – auch die mythischen Kultgemeinschaften – aus ihrem inneren Kern heraus als Offenbarungsreligionen – wenn auch auf geschichtlich ganz unterschiedlichen Entwicklungsstufen – zu verstehen, oder sie sind von außen gesehen alle – auch die jüdische und christliche – verschiedene Formen von Mythologie, d. h. Lehren, die sich auf eine heiliggesprochene historische Erzählung berufen.[12]
Da jedoch eine solche grundsätzliche Kritik von außen an Rosenzweigs Denkansatz herantritt, möchte ich sie hier einklammern und zurückstellen und im folgenden nur solche Kritikpunkte und Problemstellungen vorbringen, die sich immanent aus Rosenzweigs eigenem Anliegen ergeben.

1.

Die Ausführungen des zweiten Teils, in dem Rosenzweig von unserer zeitlich-geschichtlichen Existenz her Schöpfung – Offenbarung – Erlösung bestimmt, stellen bewußt noch die gemeinsame Grundlage von Judentum und Christentum heraus. Gewiß, Rosenzweig verleugnet auch hier nicht, daß er als Jude schreibt; ein Christ hätte hier und da die Akzente anders gesetzt; aber insgesamt können Jude und Christ sich hier auf gemeinsamem Boden bewegen. Die unaufgebbaren

[12] Zur unterschiedlichen Bewertung des Mythos bei Martin Buber und Franz Rosenzweig siehe Ze'ev Levy, "Über Franz Rosenzweigs Auffassung des Mythos", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 987-999.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Differenzen zwischen der jüdischen und der christlichen Religion thematisiert Rosenzweig erst im dritten Teil, in dem er die Unterschiede ihres jeweiligen heiligen und ewigen Auftrags aus dem überzeitlichen Hereinstrahlen des Antlitz' Gottes in das rituelle und kultische Leben beider Glaubensgemeinschaften aufzeigt. Diese Unterschiede dürfen nicht verwischt werden, da sie jeweils den heiligsten Kern der beiden Glaubensgemeinschaften betreffen. Aber Rosenzweig bleibt bei dieser gegenseitigen Abgrenzung und Konfrontation nicht stehen, sondern arbeitet weiterhin heraus, daß Juden wie Christen gerade in der Erfüllung ihres je eigenen Auftrags unabdingbar aufeinander angewiesen sind, da sie das Gesamtwerk der Versöhnung, das Gott den Menschen anvertraut hat, nur gemeinsam zu erfüllen vermögen, so daß "die beiden, Jude und Christ, Arbeiter am gleichen Werk" sind und bleiben (*GS* II, 462).

Angesichts der kurz nach Rosenzweigs Tod beginnenden grauenhaften Verfolgung und Vernichtung der Juden Europas durch das nationalsozialistische Deutschland können wir heute diese wohl großartigste glaubensphilosophische Grundlegung des jüdisch-christlichen Dialogs nicht ohne tiefe Erschütterung, ja innere Verzweiflung lesen. Wo waren die Christen, die jetzt ihren Brüdern am gemeinsamen Werk hätten zur Seite stehen müssen?

Ich will dies vorausschicken, um in meiner Kritik nicht mißverstanden zu werden. Keinen Millimeter dürfen wir hinter Rosenzweigs glaubensphilosophische Fundierung des jüdisch-christlichen Dialogs zurückfallen – daß wir ihn hier in Deutschland nur bei gleichzeitiger Trauerarbeit an unserer deutschen Geschichte fortsetzen können, ist selbstverständlich.[13]

---

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Betrachten wir nun näher Rosenzweigs Gegenüberstellung von Juden und Christen, so fällt jedoch trotz der feinsinnigen, an Georg Simmel erinnernden kulturphänomenologischen Analyse[14] beider Glaubensgemeinschaften eine Unstimmigkeit auf: Der dritte Teil behandelt die Glaubensgemeinschaften aus dem Blickpunkt des überzeitlichen Hereinstrahlens der ewigen Wahrheit in ihren Ritus und Kult, geht also zentral von der Anwesenheit der Ewigkeit mitten in der Zeit aus. Wie der Sabbat oder der Sonntag als geheiligte Tage aus der irdischen Zeit herausgehoben sind, so übersteigen auch die von den Gemeinden gefeierten heiligen Feste die chronologische Geschichtszeit.

Nun werden aber Judentum und Christentum von Rosenzweig darüber hinaus in ihrem vermeintlich entgegengesetzten Verhältnis zur Weltgeschichte behandelt. Zum einen hätte das Problem der Weltgeschichte bereits dort behandelt werden müssen, wo es systematisch hingehört, nämlich im dritten Kapitel des zweiten Teils, wo die "Zukunft des Reichs" als gemeinsamer Aufgabenhorizont hätte thematisiert werden sollen, zum anderen wird nun der Bezug der beiden Glaubensgemeinschaften im dritten Teil, wo er gar nicht behandelt werden dürfte, recht eigentümlich auf die Juden und die Christen verteilt. Den Juden sei es auferlegt, sich ganz von Welt und Geschichte abzuwenden und nur in der Vorwegnahme ihrer Erlösung im Vollzug ihres kultischen Festzyklus' zu leben, den Christen dagegen sei es aufgegeben, sich auf den Weg zu machen, verändernd in die Weltgeschichte hinein zu wirken.

Wir können diese Thesen von unterschiedlichen Seiten aus kritisch befragen – ich will das hier nur andeuten: Bleiben wir ganz immanent in der Aufgabenstellung des dritten

---

[14] Siehe Hans Liebeschütz, *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich*, Tübingen 1970.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Teils, d. h. im Aufweis des Hereinstrahlens der Ewigkeit in Ritus und Kult der Glaubensgemeinschaften, so muß man ohne Zweifel konstatieren, daß auch das christliche Kirchenjahr, zwar nicht in gleicher, aber doch in analoger Weise die chronologische Zeit transzendiert und das ewige Heil vorwegnimmt. Gehen wir dagegen von den kulturphänomenologischen Analysen aus, so ist zu sagen, daß sie das *geschichtlich Vorfindliche* – das jüdische Exil bzw. die christliche Staatspolitik – in unzulässiger Weise zu ewigen Leitlinien der religiösen Glaubensgemeinschaften hypostasieren.

Wir wissen aus dem Briefwechsel Franz Rosenzweigs mit Hans und Rudolf Ehrenberg sowie Eugen Rosenstock, daß es gerade diese politisch-weltgeschichtliche Perspektive des Christentums war, die die Freunde zum Christentum geführt hat und die auch Rosenzweig fast zur Taufe gebracht hätte. Auch nach seiner Entscheidung, Jude zu bleiben, sieht Rosenzweig die weltpolitische Aufgabenstellung eines Humanismus-Sozialismus so sehr mit dem Christentum verschmolzen, daß er seine jüdische Glaubensexistenz nur mit einer Entsagung auf jegliches politisch-geschichtliche Wirken in der Welt erkaufen zu können glaubt.

So sehr ich selbst alle Tendenzen eines christlichen Sozialismus unterstütze, er war weder damals noch ist er heute – zumal in Deutschland – die Perspektive der christlichen Kirchen. Aber selbst dann, wenn sich die christlichen Kirchen mit dem, was man heute 'Theologie der Befreiung' nennt, stärker befreunden könnten, so ist schlechterdings nicht einzusehen, weshalb ihnen allein diese weltgeschichtliche Aufgabe zufallen sollte, oder anders gesagt, warum es nicht genausogut ein weltgeschichtliches Engagement des Judentums, also einen jüdisch-sozialistischen Weltauftrag geben sollte. Ja, es spricht sogar vieles dafür, daß die Idee des Sozialismus selber aus dem jüdischen Messianismus erwachsen ist. Jedenfalls gibt es ganz hervorragende Denker,

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die sich von jüdischer Seite aus um einen "messianischen Sozialismus" bemühen. Als Kronzeugen möchte ich vor allem Moses Heß mit seinem Buch *Rom und Jerusalem* (1862) und seinen *Briefen über Israels Mission in der Geschichte der Menschheit* (1864) nennen, der sich von der Errichtung eines jüdisch-sozialistischen Staates einen menschheitsbefreienden Impuls für die Lösung der sozialen Probleme seiner Zeit erhoffte.[15] Aber nicht minder ist hier an Rosenzweigs älteren Freund Martin Buber zu erinnern, der nicht nur für ein sozialistisches Israel gekämpft hat, sondern der auch glaubensphilosophisch für die "Erneuerung des Judentums" aus einem jüdisch-sozialistisch verstandenen Messianismus eingetreten ist.[16]

2.

Ich komme damit zum Kernpunkt meiner Kritik. Der systematische Schwachpunkt, der die Glaubensunterschiede zwischen Juden und Christen zu einer Differenz in weltgeschichtlicher Perspektive macht, ist bereits im zweiten Teil des *Stern der Erlösung* angelegt, denn dessen Strukturierung ist viel weniger zeitlich-geschichtlich, als es den Anschein hat, und hierin liegt dann doch ein entscheidender Unterschied zur erklärtermaßen "geschichtlichen Philosophie" Schellings. Der Vorwurf richtet sich darauf, daß Rosenzweig den zweiten Teil so sehr aus dem Zentrum der Gegenwärtigkeit der Offenbarung denkt, daß er das Vorausgehende der Schöpfung und das noch Ausständige der Zukunft nicht wahrhaftig geschichtlich zu durchdringen vermag.

---

[15] Moses Heß, *Ausgewählte Schriften*, ausgewählt und eingeleitet von Horst Lademacher, Wiesbaden o. J.

[16] Martin Buber, *Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*, Heidelberg 1985.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

All jene, die mit Rosenzweigs Gesamtwerk vertraut sind, werden vielleicht über diese Kritik erstaunt sein, ist es doch Rosenzweigs Kritik an Martin Bubers *Ich und Du* (1923), die ich hier gegen Rosenzweig selbst wende. Rosenzweig hält Buber zu Recht vor, daß er durch die thematische Verengung auf die Ich-Du-Perspektive die lebendige Natur aus dem Auge verliere.

"Von dieser Verengung auf das Ich-Du (die Sie übrigens mit Ebner teilen) ergibt sich glaube ich alles andre. Sie, wie Ebner, werfen im Rausch der Entdeckerfreude alles andre (ganz wörtlich:) zu den Toten. *Es* ist aber nicht tot, obwohl der Tod ihm zugehört; Es ist geschaffen." (*GS* I, 825)

Was Buber dem Ich-Du als Ich-Es entgegenstellt, ist nicht die wirkliche Begegnung mit der lebendigen Kreatur, sondern der vergegenständlichte Objektbezug der neuzeitlichen Wissenschaften:

"Sie geben dem Ich-Du im Ich-Es einen Krüppel zum Gegner. Daß dieser Krüppel die moderne Welt regiert, ändert nichts daran daß es ein Krüppel ist. *Dieses* Es haben Sie freilich leicht abführen. Aber es ist ja das falsche Es, das Produkt der großen Täuschung, in Europa keine 300 Jahre alt." (*GS* I, 824)

Die Verengung zur anderen Seite, d.h. daß die übermächtige Zweisamkeit von Ich-Du auch die dem Wir aufgegebene Gestaltung der Welt aus dem Gesichtsfeld verdrängt, wird von Rosenzweig nur formelhaft angedeutet: "Das Wort des 'Ausgangs' ... heißt: *Wir-Es* ... Indem aber Wir Es sagen, wird Es zu – ES", nämlich zum ersehnten Reich (*GS* I, 825 f.).
Ich werfe nun Rosenzweig nicht vor, daß er die lebendige Natur und die aufgegebene Geschichte gänzlich übersehen, sondern daß er sie nicht radikal genug als geschichtliche Gestalten bedacht hat. So rückt Rosenzweig zwar die

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

"Kreatur" in das Zentrum seiner Betrachtungen über die Schöpfung, und doch ist man erstaunt, wie wenig in diesem Kapitel von der Naturphilosophie Schellings durchschimmert, die doch für seine engsten Freunde wie Rudolf Ehrenberg und Viktor von Weizsäcker von impulsgebender Bedeutung war.[17] Schon die an den ersten a-zeitlichen Teil, die "immerwährende Vorwelt", erinnernde Überschrift "Schöpfung oder der immerwährende Grund der Dinge" irritiert, und dies verstärkt sich noch in der Zuordnung der Schöpfung zur Vergangenheit, denn hier wird nicht der allzeiterneuerte Grund des Daseins und nicht der allzeiterneuerte Lebensprozeß der Kreatur als ein uns tragender und durch uns hindurch lebendig fortwirkender bedacht, sondern – trotz aller Distanzierung der objektivierenden Rationalität der Naturwissenschaften – die vergegenständlichte Dingwelt als etwas Vergangenes abgehandelt.
Doch uns interessiert mehr das Fehlen der anderen Seite: die uns aufgegebene zukünftige Geschichte.[18] Auch hier verrät der Titel "Erlösung oder die ewige Zukunft des Reichs" die Verengung. Denn indem Rosenzweig – nicht nur im Titel – von der *ewigen* Zukunft des Reichs handelt, nimmt er der Zukunft den Charakter des Geschichtlichen. Natürlich ist Zukunft als Zukunft das immer Ausständige, sie kann niemals Gegenwart werden, denn jede Gegenwart hat eine Zukunft vor sich, die noch nicht ist. Aber Rosenzweig meint nicht diese immer ausständige, geschichtliche Zukunft, sondern er zielt sehr bestimmt auf den jüngsten Tag dieser Welt, die Mitternachtsstunde, da nicht nur die Menschheit

---

[17] Siehe Rudolf Ehrenberg, *Theoretische Biologie vom Standpunkt der Irreversibilität*, Berlin 1923; Viktor von Weizsäcker, *Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Vorlesung über Naturphilosophie* (1919/1920), Göttingen 1954; siehe auch die Zeitschrift *Kreatur* (1926-1929).
[18] Siehe Ulrich Hortian, "Zeit und Geschichte bei Franz Rosenzweig und Walter Benjamin", in: *Der Philosoph Ranz Rosenzweig (1886-1929)*, 815-827.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und die Welt, sondern auch die Zeit insgesamt erlöst, d. h. aufgehoben sein wird in Gott. Damit erweist sich aber Erlösung als eine Gestalt, die nicht von dieser Welt ist, sondern als die letzte Weise der Hinwendung Gottes zu Welt und Mensch, in der er beide heimholt zu sich.

"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, 265)

Nicht, was Rosenzweig über die Ewigkeit und die Erlösung ausführt, ist ihm kritisch vorzuhalten, im Gegenteil: seine Ausführungen über das Hereinstrahlen der Ewigkeit in die Zeit gehören zu den großartigsten Partien des ganzen Werkes – "Ewigkeit ist eine Zukunft, die, ohne aufzuhören Zukunft zu sein, dennoch gegenwärtig ist" (*GS* II, 250) –, sondern daß Rosenzweig diese Thematik des dritten Teils im dritten Kapitel des zweiten Teils vorwegnimmt, daß er bereits über die *ewige* Zukunft spricht, bevor er überhaupt die *geschichtliche* Zukunft thematisiert hat. Durch diese Vorwegnahme der ewigen Zukunft kann die den Menschen aufgegebene zukünftige Geschichte überhaupt nicht zur Sprache gebracht werden, bzw. sie meldet sich in der Gegenüberstellung der Juden und Christen in ihrem Verhältnis zur Geschichte an einer Stelle zu Wort, wo sie nicht hingehört.
Überhaupt ist die Gestalt der Erlösung neben und nach Schöpfung und Offenbarung im zweiten Teil des *Stern der Erlösung* zu voreilig eingebracht, denn die im Gesamttitel angesprochene Erlösung kann überhaupt erst am Ende des dritten Teils im Kapitel "Der Stern oder die ewige Wahrheit" thematisch werden. Während im zweiten Teil, wo es um die zeitlich-geschichtlichen Gestalten geht, von der Verheißung oder der Versöhnung hätte gesprochen werden müssen. Um die geschichtliche Zukunft überhaupt zur Sprache bringen

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu können, müßte das dritte Kapitel des zweiten Teils von der 'Verheißung oder der allzeit erneut zu erstrebenden Zukunft des Reichs' handeln.
Nun dürfte ich Rosenzweig an dieser Stelle nicht so entschieden kritisieren, wie er Buber kritisiert hat, wenn er nicht selber in den bereits genannten Stellen auch die Liebestat, die liebende und tätige Hinwendung des Menschen zum Nächsten, als Thema des *dritten Kapitels* genannt hätte und hierbei ausdrücklich auf das "Wir" zu sprechen gekommen wäre. Damit ist aber notwendig der Horizont geschichtlicher Zukunft angesprochen, der aber wird durch die vorweggenommene Ewigkeit wieder verwischt.
Um das systematische Problem, das ich hier nicht voll entwickeln kann, wenigstens etwas zu veranschaulichen, möchte ich Rosenzweigs Ausführungen zum Messianismus mit denen Bubers konfrontieren. Für Rosenzweig fällt – sofern er überhaupt Messianisches anspricht – das Erscheinen des Messias mit der Erlösung der zeitlich-geschichtlichen Welt durch Gott fast unmittelbar zusammen. Auf dieses über alle Zeit hinausgerückte Ziel ist – nach Rosenzweig – Denken und Tun in die Zukunft auszurichten. Es wird als auf uns Zukommendes erhofft und erwartet.

"Denn zur Zukunft gehört vor allem das Vorwegnehmen, dies, daß das Ende jeden Augenblick erwartet werden muß. Erst dadurch wird sie zur Zeit der Ewigkeit ... Daß jeder Augenblick der letzte sein kann, macht ihn ewig ... Denn ohne solche Vorwegnahme ist der Augenblick nicht ewig, sondern ein sich immerwährend Weiterschleppendes auf der langen Heerstraße der Zeit." (*GS* II, 252 ff.)

Schon hier wird deutlich, daß Rosenzweig mit der treffenden Abweisung der chronologischen Zeitauffassung zugleich auch die ganze Geschichte als zukünftige abweist und die Ewigkeit unmittelbar in den gegenwärtigen Augenblick hereinstrahlen läßt.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - [redacted]

"Auch alles Wirken geht ja in die Zukunft, und der Nächste, den die Seele sucht, ist ihr immer bevor-stehend und wird nur in dem grade augenblicklich vor ihr stehenden vorweg-genommen. Wachsen wie Wirken werden durch solche Vorwegnahme ewig ... Und das Wachsen des Reichs in der Welt, wenn es hoffend das Ende schon für den nächsten Augenblick vorwegnimmt – auf was wohl wartet es für diesen nächsten Augenblick, wenn nicht auf die Tat der Liebe? Dies Warten der Welt ist ja selbst ein Erzwingen jener Tat ... So wirken Mensch und Welt hier in unauflöslicher Wechselwirkung aufeinander und miteinander." Doch sie "können sich selber nicht von einander lösen, sie können nur miteinander-er-löst werden, erlöst von einem dritten ...; nur Einer kann ihnen Erlöser werden" (*GS* II, 254 f.) – Gott selber.

Diesem Erwarten der Erlösung, das Rosenzweig hier herausgearbeitet und das mich sehr an Martin Heideggers Jahrzehnte später entwickeltes Erwarten der Rettung erinnert, die vom Sein kommen soll, möchte ich eine von Martin Buber erzählte Anekdote entgegenstellen:

"Als ich ein Kind war, las ich eine alte jüdische Sage, die ich nicht verstehen konnte. Sie erzählte nichts weiter als dies: 'Vor den Toren Roms sitzt ein aussätziger Bettler und wartet. Es ist der Messias.' Damals kam ich zu einem alten Manne und fragte ihn: 'Worauf wartet er?' Und der alte Mann antwortete mir etwas, was ich damals nicht verstand und erst viel später verstehen gelernt habe; er sagte: 'Auf dich.'"[19]

Schlagartig wird uns an dieser Erzählung das Problem der geschichtlichen Zukunft deutlich: der Messias wartet auf unser Handeln. Und Martin Buber erläutert die mit der geschichtlichen Zukunft an das Judentum – im letzten aber an uns alle – gestellten drei innerweltlichen Aufgegebenheiten: 1) die Idee der Einheit des Volkes Israel, die aber, da

[19] Martin Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a. M. 1920, 31.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gott nur einer ist, als messianische Perspektive immer auf die ganze Menschheit abzielt; 2) die Idee der Tat, der Liebestat, denn alle Besserung in der Welt ist in die Hände der Menschen gelegt, und schließlich 3) die Idee der Zukunft als des messianischen Zielpunkts all unseres irdischen Wirkens:

"Der Messianismus ist die am tiefsten originale Idee des Judentums. Man bedenke: in der Zukunft in der ewig urfernen, ewig urnahen Sphäre, fliehend und bleibend wie der Horizont, in dem Reich der Zukunft, in das sich sonst nur spielende, schwankende, bestandlose Träume wagen, hat der Jude sich ersonnen, ein Haus für die Menschheit zu bauen, das Haus des wahren Lebens ... Hier war zum erstenmal in aller Macht das Absolute als das *Ziel* verkündet, als das *in der Menschheit und durch sie zu verwirklichende* Ziel."[20]

Um nicht mißverstanden zu werden, möchte ich nochmals unterstreichen: erst nachdem die Zukunft als geschichtliche Dimension, wie sie von Buber dargelegt wird, erst wenn die Verheißung irdischer Versöhnung als Aufgegebenheit unseres Strebens und Handelns erkannt ist, kann und muß dann auch das Hereinstrahlen der Ewigkeit in die Zeit, worauf Rosenzweig abzielt, bedacht werden.

3.

Kehren wir von hier aus nochmals zu Rosenzweigs gegensätzlicher Charakterisierung der jüdischen und der christlichen Glaubensgemeinschaft in ihrem jeweiligen Verhältnis zur zukünftigen Geschichte zurück: Die Juden sind immer schon am Ziel des *ewigen* Lebens und daher außerhalb der geschichtlichen Zeit, und die Christen sind auf dem *ewigen* Weg, ohne je das Ziel erreichen zu können; so gibt es keine

[20] Ebd. 91 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Versöhnung zwischen ihnen *in der Geschichte*. Erst in der Erlösung Gottes – also jenseits der Geschichte – wird auch ihr Gegensatz in Gott aufgehoben sein. Dieses gemeinsame Aufgehen in Gott erschauend, können sie sich als aufeinander angewiesene Arbeiter am selben Werk Gottes mit unterschiedlichen Aufgaben erkennen und von daher eine dialogische Partnerschaft entwickeln. Ein großartiger Gedanke. Aber was Rosenzweig hier wiederum nicht zuläßt, ist eine geschichtliche Weiterentwicklung beider Glaubensgemeinschaften, eine innere, die alten Glaubensformen weiterentwickelnde "Erneuerung des Judentums" – wie es Buber nannte – und Erneuerung des Christentums – wie sie Schelling in der noch ausstehenden johanneischen Gemeinde vorschwebte. Da Judentum und Christentum von Rosenzweig so genommen werden, wie sie gegenwärtig sind, und in dieser Gestalt für *ewig* erklärt werden, können sie sich weder je für sich weiterentwickeln, noch dürfen sie sich aufeinanderzubewegen.
Dies aber widerspricht den letzten Verheißungen der beiden Glaubensgemeinschaften. Nicht nur die Christen sprechen davon, daß erst dann Christus wiederkehren werde, wenn alle Völker ihm nachfolgen, sondern auch die Juden glauben, daß mit dem Kommen des Messias die Völkereinheit hergestellt werde – so jedenfalls zitiert Rosenzweig Maimonides und Jehuda Halevi.

"Es ist ein Gleichnis des großen Sängers unseres Exils ... Hier stehe es mit Jehuda Halevis eigenen Worten ... Und jene Völker sind Bereitung und Vorbereitung des Messias, des wir harren, der da die Frucht sein wird, und werden alle werden seine Frucht und ihn bekennen, und der Baum wird eins. Dann preisen sie und ehren sie die Wurzel, die sie einst verachteten, davon Jesaja sagt." (*GS* II, 421)

Wenn wir diese Aussagen nicht wie Rosenzweig in seiner nachfolgenden Erläuterung wiederum in die Ewigkeit

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

überhöhen – "Das ist die Heimkehr der Er-fahrung, das Bewähren der Wahrheit. Die Wahrheit liegt hinter dem Weg. Der Weg ist zu Ende, wo die Heimat erreicht ist ... Wo alles brennt, da gibt es keine Strahlen mehr ... In diesem Meer des Lichts ist aller Weg versunken wie ein Wahn. Du aber, Gott, bist Wahrheit" (*GS* II, 422) –, sondern innerweltlich und geschichtlich verstehen, so weisen beide Glaubensgemeinschaften in der Fluchtlinie ihres Strebens und Hoffens auf *einen* Orientierungspunkt hin, der ihnen gemeinsam ist.

Ich rede damit keiner irgendwie gearteten "Glaubensvereinigung" das Wort, gegen die sich die Juden seit Moses Mendelssohn zu Recht immer wieder gewehrt haben, aber es gilt, den Blick auf die *geschichtliche* Möglichkeit hin zu öffnen, daß sich beide Glaubensgemeinschaften in der Zeit weiter- und aufeinanderzuentwickeln können und nicht erst in der Ewigkeit Gottes zusammenfallen. Gemeinsame Orientierung für die inhaltliche Bestimmung dieses Fluchtpunktes – und ich sage damit etwas sehr Provokatives für meine jüdischen, christlichen und sozialistischen Freunde – könnten aus Lehre und Leben von Jesus von Nazareth gewonnen werden. Dies wird vielleicht zunächst manchem Juden unannehmbar erscheinen, erweist sich allerdings bei näherem Zusehen für die meisten Christen als die größere Zumutung. Denn die Botschaft des Jesus von Nazareth war, daß wir nicht erst auf das Kommen des Reichs warten sollen, sondern daß dieses Reich mitten unter uns ist, *sofern wir* mit der Erfüllung des Gebots der Nächstenliebe hier und jetzt beginnen. Dieses Reich wird uns nicht von außen geschenkt, sondern kann nur aus der Liebestat der Menschen und aus der Verbreitung dieser Botschaft erwachsen. Daß darin sehr viel Sozialismus steckt, hat insbesonders Ernst Bloch[21] in

[21] Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt a. M. 1968.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Atheismus im Christentum herausgearbeitet. Zur Untermauerung meiner Behauptung sei nochmals auf Buber verwiesen:

"Was an den Anfängen des Christentums nicht eklektisch, was daran schöpferisch ist, das war ganz und gar nichts anderes als Judentum ...; im Mittelpunkt des Urchristentums [– 'das etwas Urjüdisches war' –] steht die *Tat*. Was aber der Inhalt des Tatstrebens war, das ist ... in Matth. 5, dem ersten Kapitel der Bergpredigt, aufs deutlichste bezeugt. 'Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen' ... Und dieses Kapitel, die Ur-Bergpredigt, schließt mit den Worten, die in bedeutsamer Weise ein Wort des III. Buches Moses variieren: 'Darum sollt ihr vollkommen sein, *gleichwie* euer Vater im Himmel vollkommen ist.' Sind alle diese Worte, ist vor allem dieses Wort Gleichwie nicht ein jüdisches Bekenntnis im allerinnersten Sinne?"[22]

Dieser große Versuch Bubers, die "nazarenische Bewegung" und vor allem den Juden Jesus dorthin zurückzuholen, "wohin sie gehör[en]: in die Geistesgeschichte des Judentums",[23] die inzwischen unter freien Juden und freien Christen sehr an Boden gewonnen hat, wird jedoch nun wiederum dem harten Kern der christlichen Theologie als unannehmbar erscheinen, steht ihr doch die jahrtausende währende Vergottung des Gottes- und Menschensohns Jesus im Wege. Vielleicht hilft hier aber eine Rückbesinnung auf einige der bedeutendsten Denker des Glaubens unserer christlichen Tradition, allen voran Meister Eckhart von Hochheim. Meister Eckhart sagt in seinen Predigten – ich stelle hier ohne weiteren Kommentar lediglich einige Kernaussagen zusammen –:

---

[22] Martin Buber, *Drei Reden über das Judentum*, 82 ff.
[23] Ebd. 85.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

"Wir sind der Sohn."
"Zwischen dem eingeborenen Sohn und der Seele ist kein Unterschied."
"Alles, was man von unserem Herrn Jesus Christus sagen kann, kann man von der Seele sagen."
"Was immer Gott wirkt und was er lebt, da wirkt und lebt er alles in seinem eingeborenen Sohne. Gott wirkt alle seine Werke darum, daß wir der eingeborene Sohn seien."
"Solchermaßen nimmt die Seele die Welt zu eigen aus der Hand des Vaters; und hält die Welt als der Sohn; und weiß die Welt im heiligen Geiste. Und nachdem sie also Besitz ergriffen von der ganzen Welt, gewinnt sie Ruhe in Gott ohne Ende."
Die sich als Sohn bewährende Seele ist der "rechte Mitarbeiter Gottes".[24]

Genausowenig wie Martin Buber, David Flusser, Pinchas Lapide u. a. bereits das heutige Judentum schlechthin repräsentieren, stehen Meister Eckhart, Schelling, Albert Schweitzer u. a.[25] für die christlichen Kirchen von heute. Beide Glaubensgemeinschaften sind noch weit entfernt, sich auf einen solchen gemeinsamen Orientierungspunkt der Fluchtlinien ihres Glaubens einzulassen, noch entsetzter wären sie, wenn ihnen der darin implizierte "messianische Sozialismus" zu Bewußtsein käme, da dies eine praktische Parteinahme für die Befreiung aller Geknechteten und Verfolgten uns abverlangt.

4.

Noch einen letzten Kritikpunkt möchte ich andeuten. Ähnlich wie Karl Marx Hegel vorwirft, dieser habe nur die positive Seite der Arbeit für die menschliche Entwicklungs-

---

[24] Meister Eckhart, *Predigten und Schriften*, Frankfurt a. M. 1956, 87, 107 ff., 179 ff., 212.
[25] Albert Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen*, München 1984.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geschichte gesehen und nicht die negative Seite der Entfremdung des Menschen in der Arbeit, so könnte man auch Rosenzweig vorhalten, daß er nur die positive Seite einer existentialen Glaubensphilosophie entfaltet hat und nicht die negative Kehrseite der Anfechtungen, Versuchungen und Irrwege. Schon die Schöpfung ist für ihn schlichtweg "gut", "gar sehr gut", wobei diese "gar sehr" – nach Rosenzweig – der Tod ist. Kein Wort über das Leiden der Kreatur, das Schelling und mehr noch Schopenhauer so beunruhigt hat. Kein Wort auch über das Böse und die Freiheit des Menschen, sich auch für das Böse entscheiden zu können – eines der Kernprobleme von Schellings *Philosophischer Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809). Schließlich auch kein Wort über die unsäglichen Greuel, die sich die Menschen untereinander zufügen, oft gerade unter dem Vorzeichen und im Namen des Glaubens.

Ich will zur Erläuterung nur ein sehr aktuelles Beispiel herausgreifen. Es ist beeindruckend, was Rosenzweig im dritten Kapitel des zweiten Teils über das aufeinander Angewiesensein von Wachstum der Kreatur und Wirken der Menschen sagt. Dies erinnert stark an Ernst Blochs konkrete Utopie einer Allianz von Natur und Geschichte. Aber dies wird bei Rosenzweig lediglich positiv konstatiert. Da die Entfaltung der geschichtlichen Dimension bei Rosenzweig fehlt, wird weder ihr tatsächliches geschichtliches Auseinanderdriften, d. h. die zunehmende Zerstörung der lebendigen Natur durch den Menschen, bedacht noch dem entgegen die Allianz als eine geschichtliche *Aufgabe* der Versöhnung des Menschen mit der Natur herausgearbeitet; im Gegenteil: dadurch, daß sie beide nur durch und in Gott erlöst werden können, können Gefahr und Rettung gar nicht erst in den Problemhorizont geschichtlicher Praxis treten. Um es hart zu sagen: solches Erwarten der Erlösung als der jeden Augenblick möglichen Ankunft der Fülle der Ewigkeit leistet zugleich jenen Kräften Vorschub, die uns ein ganz anderes

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ende bereiten werden, nämlich die Vernichtung der Welt vor einer möglichen Erfüllung der verheißenen Erlösung.
Dieses Fehlen einer wahrhaft geschichtlichen Zukunftsperspektive und das Hervorheben der nur positiven Seite des Glaubens unterscheiden die beiden so verwandten glaubensphilosophischen Ansätze von Schelling und Rosenzweig. Rosenzweig hat Gottes Angesicht geschaut, und so ist sein *Stern der Erlösung* voll der frohen Botschaft der gefundenen ewigen Wahrheit. Schellings *Philosophie der Offenbarung* versteht sich als Moment unseres Suchens und Ringens, daß sich uns die unvordenkliche Existenz, in die wir geworfen sind, als von Gott geführt erweise. Ein Erweis, der durch die von uns selbst mit zu verwirklichende zukünftige Geschichte erst erbracht werden kann. "Geschichtliche Philosophie" heißt daher bei Schelling nicht nur Erzählen der vergangenen Geschichte, obwohl das Vergegenwärtigen des Vergangenen zur Selbstfindung des Menschen in der Welt unabdingbar hinzugehört, sondern vielmehr ein Mitwirken an der noch ausständigen, uns aufgegebenen Geschichte, in der sich Gott uns erst zeigen wird als der, der er sein wird. In dieser Hinsicht kann man Schellings *Philosophie der Offenbarung* als ein *Denken* des Totalexperiments des Glaubens bezeichnen.
In ganz anderem Sinne führt aber auch Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* zum Totalexperiment des Glaubens, und gerade hierin überschreitet er alle vorhergehenden Denkansätze existentieller Glaubensphilosophie: Bereits der junge Schelling sprach davon, daß die "bloße Reflexion ... eine Geisteskrankheit des Menschen" sei,[26] die es zu überwinden gilt, denn alles Denken habe letztlich zum Handeln der Menschen in der Welt zurückzuführen. Karl Marx hat diesen Grundgedanken in die griffige Formel von der Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie gebracht. Kaum ein

[26] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke*, II, 13.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Denker hat aber damit so Ernst gemacht wie Franz Rosenzweig. Dies meint der Schlußsatz des *Stern der Erlösung*: vom Tor, das ins Leben führt. Die sich systematisch in einem Buch äußernde Philosophie führt bis an das Tor heran, an dem sie endgültig zu Ende kommt, und doch kann sie noch durch das Tor hindurch auf das verweisen, was dem Philosophierenden nun aufgegeben ist: die Bewährung seines Lebens in der Praxis.
Rosenzweig hat diesen letzten Grundgedanken seiner systematisch explizierten Glaubensphilosophie, der bereits auf ihre Aufhebung und Verwirklichung in praxi verweist, in *Das neue Denken* (1925) nochmals erläutert:

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

Und da selbst sein engster philosophischer Gesprächspartner, Hans Ehrenberg, dies zunächst als bloße Absage an die Philosophie und nicht auch als letzte, nicht mehr buchförmig vermittelbare Verwirklichung der Glaubensphilosophie verstanden hat,[27] fährt Rosenzweig entschieden fort:

"Philosophiert werden soll auch weiterhin, ja gerade weiterhin. Jeder soll einmal philosophieren. Jeder soll einmal vom eigenen Stand- und Lebenspunkt rundumherschauen. Aber diese Schau ist nicht Selbstzweck. Das Buch ist kein erreichtes Ziel, auch kein vorläufiges. Es muß selber verantwortet werden, statt daß es sich

[27] Hans Ehrenberg, "Neue Philosophie", in: *Frankfurter Zeitung* (29. Dezember 1921).

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selber trüge oder von andern seiner Art getragen würde. Diese Verantwortung geschieht am Alltag des Lebens. Nur um ihn als All-tag zu erkennen und zu leben, mußte der Lebenstag des All durchmessen werden." (*Kl. Schr.*, 397)

Ganz in dieser Weise hat Franz Rosenzweig sein Total-experiment des Glaubens, den existentiell angenommenen Auftrag seines Lebens, im Verzicht auf eine akademische Karriere und im Einsatz all seiner Kräfte für die Praxis der jüdischen Bildungsarbeit bewundernswürdig konsequent gelebt. Doch schon bald wurde sein Glaube auf eine harte, auf eine fast unbestehbare Probe gestellt: die Qualen einer den lebendigen Geist einkerkernden totalen Lähmung. Geführt durch die Zwiesprache mit Gott im Gebet, hat er diese Prüfung nicht nur für sich bestanden, sondern wurde zum Morenu für das jüdische Volk über die grauenhafteste und barbarischste aller seiner Verfolgungen hinaus.[28] Aber auch für uns andere – ob Christen, philosophische Gottsucher oder "messianische Sozialisten" – sollte seine Bewährung des Glaubens in praxi Vorbild sein.

---

[28] Siehe Albert H. Friedlander, "Leo Baeck and Franz Rosenzweig", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 239-250.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 entschiedenen 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 Japers' – früh-existentialistisch.

Die Vettern Hans Ehrenberg und Franz Rosenzweig gehören nicht nur zu den ersten früh-existentialistischen Idealismuskritikern, sondern sind sicherlich die philosophisch differen-

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Parteiung 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 Parteiung 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 *Parteiung*, 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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 unhintergehbar 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 Parteiung der Philosophie*, 105.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 transzendentale 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 Erkenntniskonstitution, 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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

"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 Parteiung der Philosophie*, 96 f.
[9] Ebd. 98.
[10] Ebd.
[11] Ebd. 129.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Solange wir uns jedoch noch in der Sphäre der Logik als dem selbstreflexiven Bedenken des Denkens aufhalten, in der Ehrenberg seine Schrift *Die Parteiung 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 Selbstbescheidung, 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 *Parteiung 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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 gegenübertreten, 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)

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Vergangenem 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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des *Stern der Erlösung* zu skizzieren versuche,[17] reiße ich etwas auseinander, was für Rosenzweig grundlegend zusammengehört, nämlich die Existenzerfahrung als Dialog zwischen Gott und dem Menschen. In meiner Nachzeichnung zertrenne ich den Dialog künstlich, um dadurch zunächst die existenzphilosophische Problementfaltung 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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stenz-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 aufgegebene Horizont der Zukunft erscheint.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 müßt, 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-

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tische Übernahmen aus der alten Theologie, so ist nun das Akzeptieren der geschichtlich überkommenen Glaubenstradition 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".

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Innewerden, 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-seelsorgerische 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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

begrifflich konstruierend einholen zu wollen, andererseits aber – wenn diese Hybris ausgeräumt ist – zu einer selbstbegrenzenden 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 aufzuhellen 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 Aufhellen 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,

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Selbstrücknahmen 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 Selbstrücknahmen 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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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,

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 and Rosenzweig" (213-223), die beiden letzteren in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 angesehendsten 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)*.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Erzogenen 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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 ebensosehr, 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-

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.).

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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)!" (*GS* I, 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." (*GS* I, 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 verwahrend, antwortet Rosenzweig – wobei ich im folgenden immer nur einige Kernpunkte aus der Gesamtargumentation herausgreifen kann –:

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

"Sie haben es sich früher zu leicht gemacht, indem Sie einfach den Juden in Anführungsstriche 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, entwurzelte 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, hie 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 einzigsten Menschen weit und breit." (*GS* I, 245)

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 zehnseitigen 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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Theologumens 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, seis 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 letzthin 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 besiegten Juden und Heiden triumphiert.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

"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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

"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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 verschwunden *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)

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zwar endet damit keineswegs die Freundschaft, im Gegenteil: beim nächsten Heimaturlaub Rosenzweigs kam Eugen Rosenstock mit seiner jungen Frau Margrit, geb. Hüssy 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-Huessy[17] 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 zugängig 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 anglisierter 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)*.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erreichen versucht, so daß Rosenzweigs Dialog mit Margrit, wenn auch kein wahrer Trialog, 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 *Trialog belegen läßt*, ist mir Dein Plan, *ohne diesen Trialog 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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

spräch, 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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 fortzeugen ... 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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 erkauft 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 Offenbarungsereignisse 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)

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - [redacted]

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-

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 solle, 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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 nacheilen 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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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".

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 ists* (*GS* III, 461 ff.), *Bildung und kein Ende* (*GS* II, 491 ff.), *Neues Lernen*

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lehrhaus, aber Anfang 1922 befällt ihn eine amytrophe 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, verlieh 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)*.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Franz Rosenzweig, man war entbürdet, 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 ... Schicksalsgewürdigter an seiner Seite zu geben vermochte ... ganz erfüllt von jenem, zugleich plötzlichen 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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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)*.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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" bekennend – 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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ruflich geschehen ist, jetzt reicht – so beachtlich und pionierhaft der Synodalbeschluß 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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 verschlössen; dadurch sei alle Verheißung Gottes an Israel auf die Kirche übergegangen, die Juden aber seien nicht nur blind, sondern verrucht, weil von Gott abgefallen.
Ein Kernproblem des christlichen Antijudaismus herausheben, 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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Widerstandgeschichte* 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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

'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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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).

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– 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

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Leidbewältigung 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 Wahrheitsanpruch 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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

"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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 überging.
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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 nachgeholten 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.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ethik – Bestimmtsein vom Anderen her und auf ihn hin. Zur Philosophie des Dialogs bei Buber, Ebner, Rosenzweig, Lévinas und Fischer

Vorüberlegungen

Wenn heute von einer Philosophie des Dialogs und von einer Wendung der Philosophie zur Praxis die Rede ist, so wird meist vergessen, daß die Philosophie, bevor Aristoteles die theoretische Selbstbegründung zu ihrer ersten und ehrwürdigsten Aufgabe erklärt und die Logik als strenge Apodeiktik ausgebildet hat, bereits von Platon als dialogische im Primat der Praxis entfaltet worden war.

Ich meine damit nicht die äußerliche Tatsache, daß Platon all seine Schriften nur in Dialogform veröffentlicht hat, vielmehr ist dies bereits Ausdruck des Anspruchs seines Philosophierens, seine Gesprächspartner, Hörer und Leser zur praktisch-sittlichen Selbstfindung in der Polisgemeinschaft hinzuführen. Auch alle theoretische Philosophie dient letztlich nur der praktisch-sittlichen Bewährung des Menschseins in der Welt. Dabei ist der Dialog keineswegs Selbstzweck, sondern vielmehr notwendiges Medium sowohl dafür, daß jeder durch das Gespräch mit den anderen zu sich selber finde, zur eigenen Einsicht und Tugend komme, denn er allein hat sein Denken und Handeln zu verantworten – in dieser Hinsicht ist das dialogische Philosophieren Maieutik –, als auch dafür, daß die selbstverantwortlich Handelnden durch gemeinsame Beratung zur Verwirklichung einer gerechten Polisverfassung gelangen.

Die Philosophie als dialogische unterstellt sich dieser sittlich-praktischen – pädagogischen und politischen – Doppelaufgabe. Gerade deshalb versagt es sich Platon, die

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dialoge zu einem sagbaren Resultat zu führen, dadurch nötigt er uns – die Leser – praktisch in den unabschließbaren Dialog sittlicher Selbstfindung in der Welt einzutreten und diesem gemäß unsere geschichtliche Aufgabe zu vollbringen.
Es scheint mir wichtig, an diesen Ursprung dialogischer Philosophie zu erinnern, damit wir den in ihr implizierten Primat der Praxis bei unseren folgenden Überlegungen nicht aus den Augen verlieren.

I. Vom wechselweisen Aufeinanderangewiesensein der handelnden Menschen – zu Johann Gottlieb Fichte

Völlig zu unrecht wird die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes von den Dialogphilosophen des 20. Jahrhunderts – vor allem von Ferdinand Ebner – zur negativen Kontrastfolie einer reinen Ich-Philosophie stilisiert, der sie dann ihre Du-Philosophie entgegenstellen können. Dieses, auch in den Philosophiegeschichtsbüchern, durchgängige Fichte-Bild übersieht nicht nur, daß Fichte wie kaum ein anderer Denker seit Platon den Primat der Praxis, dem die Philosophie untersteht, erneuert hat –

"Ich darf Ihnen wohl jetzt ohne Beweis sagen, ... daß die ganze Philosophie, daß alles menschliche Denken und Lehren ... auf nichts anderes abzwecken kann, als auf die Beantwortung der aufgeworfenen Frage ...: Welches ist die [sittlich-praktische] Bestimmung des Menschen überhaupt."[1] –

sondern eine solche Fichte-Darstellung ignoriert schlichtweg, daß Fichte die Beziehung des Ich zum Anderen, zum Du, ausdrücklich und grundlegend als Basis seiner gesamten

[1] Johann Gottlieb Fichte, *Werke* in 6 Bänden, Darmstadt 1962, I, 222.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

praktischen Philosophie – Rechts-, Sitten-, Staats-, Religionslehre – ausgewiesen hat.
Meist wird Fichtes Philosophie nur von der *Wissenschaftslehre* her rezipiert, und der dort aufgestellte Fundamentalsatz des "Ich bin Ich", der die Gewißheit all unseres Wissens trägt, wird gegen Fichtes ausdrückliche Verwahrung verabsolutiert. Fichte hat dementgegen von Anfang an betont, daß die vorgängige theoretische Philosophie erst aus der nachfolgenden praktischen Philosophie ihre Fundierung erfahre. Am eindrücklichsten hat Fichte diesen Zusammenhang in seiner Schrift die *Bestimmung des Menschen* (1800) dargestellt.
Zwar läßt sich die Gewißheit all unseres Wissens nur aus dem Selbstbezug des wissenden Ich begründen, doch dort, wo wir uns allein aus und in unserem Wissen zu erfassen versuchen, geraten wir zuletzt in eine Verzweiflung, denn wir vermögen aus der Einsamkeit unseres Bewußtseins nicht zu entscheiden, ob unsere Bewußtseinswelt nicht nur eine Wahnwelt ist. Erst aus dem wechselseitig aufeinander bezogenen Handeln mit anderen Menschen konstituiert sich uns sowohl die Wirklichkeit als Widerpart unseres Handelns als auch die in der wechselweisen Anerkennung des Menschen fundierte gesellschaftliche Praxis.
Hier nun, am Übergang zur praktischen Philosophie, möchte ich den Gedankengang Fichtes aufnehmen und wenigstens die drei Lehrsätze der *Grundlage des Naturrechts* (1796) kurz – aus den Corollaria zitierend – umschreiben. Dabei ist vorweg darauf hinzuweisen, daß mit der Entwicklung der Lehrsätze keine zeitliche, sondern eine konstitutionslogische Folge gemeint ist und daß überhaupt erst alle drei Lehrsätze gemeinsam die Basis der Sozialität ausmachen:

1) "Es wird behauptet, daß das praktische Ich das Ich des ursprünglichen Selbstbewußtseins sei; daß ein vernünftiges Wesen nur im Wollen unmittelbar sich wahrnimmt, und sich nicht, und

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

demzufolge auch die Welt nicht wahrnehmen würde, mithin auch nicht einmal Intelligenz sein würde, wenn es nicht ein praktisches Wesen wäre."[2]

Hiermit wird zum einen betont, daß erst dem wirklich handelnden Menschen eine wirkliche Welt gegenübersteht und alles Wissen, dessen Konstitution vorher schon als unsere Tathandlung ausgewiesen worden ist, sich diesem Primat praktischen In-der-Welt-Seins einzufügen hat; zum anderen unterstreicht der Ausgangspunkt beim handelnden Ich in bezug auf die praktische Philosophie, daß nur es Träger der Verantwortung seiner Handlungen sein kann, denn die Freiheit zu handeln gründet einzig und allein im Ich, niemand kann sie ihm zusprechen und niemand sie ihm abnehmen.

2) "Der Mensch ... wird nur unter Menschen ein Mensch; und da er nichts anderes sein kann, denn ein Mensch, und gar nichts sein würde, wenn er dies nicht wäre ..., so müssen mehrere sein."[3]

Daraus ergibt sich, daß jeder Mensch konkret erst zum Menschen wird, indem andere Menschen auf ihn einwirken. Nicht das Menschsein als solches, die Freiheit und Verantwortung seines Handelns wird von anderen Menschen in das Ich eingepflanzt, wohl aber die konkrete Bestimmtheit seines Menschseins wird durch andere Menschen geweckt, hervorgerufen und geprägt. Von hierher leitet Fichte den für die erwachende Erziehungs- und Bildungstheorie seiner Zeit so entscheidenden Satz ab, mit dem er eine ganze Schulrichtung begründete:[4]

---

[2] Ebd. II, 25.
[3] Ebd. II, 43.
[4] Siehe Dietrich Benner und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Die Pädagogik der frühen Fichteaner und Hönigswalds*, Wuppertal/Ratingen 1969.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

"Die Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit ist das, was man Erziehung nennt: Alle Individuen müssen zu Menschen erzogen werden, außerdem würden sie nicht Menschen."[5]

Damit kommen wir zum entscheidenden, die beiden vorhergehenden vermittelnden Lehrsatz:

3) "Der Begriff der Individualität ist aufgezeigtermaßen ein Wechselbegriff, d. i. ein solcher, der nur in Beziehung auf ein *anderes Denken* gedacht werden kann, und durch dasselbe ... bedingt ist. Er ist in jedem Vernunftwesen nur insofern möglich, inwiefern er durch ein anderes *vollendet* gesetzt wird. Er ist demnach nie *mein*; sondern meinem eigenen Geständnis und dem Geständnis des anderen nach, *mein und sein*; *sein und mein*; ein gemeinschaftlicher Begriff, in welchem zwei Bewußtsein vereinigt werden in eins ... Nun ist der Begriff notwendig, und diese Notwendigkeit nötigt uns beide ...: wir sind beide durch unsere Existenz aneinander *gebunden* und einander *verbunden* ... Durch den gegebenen Begriff ist eine *Gemeinschaft* bestimmt."[6]

In diesen drei Lehrsätzen drückt sich nach Fichte das ganze Fundament der praktischen Philosophie der Sozialität aus. Das Ich muß seinen Urstand in sich selbst haben, sonst könnte es nie selbstverantwortliches Subjekt sein. Aber konkret wird es erst Ich aus den Anforderungen der anderen, selbst zu werden und zu sein. Dem liegt eine wechselweise Anerkennung der Individuen und ein wechselseitiger Anspruch auf Anerkanntsein, ein wechselweises Freisetzen und Sichbegrenzen zugrunde.

---

[5] Fichte, II, 43.
[6] Ebd. II, 51 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

II. Die Denker des Dialogs – Ferdinand Ebner und Martin Buber – sowie Franz Rosenzweigs kritischer Kommentar

Um falsche Frontstellungen abzubauen, galt es, Fichte vom Vorwurf der Ich-Philosophie zu befreien, denn wie kein anderer der Idealisten dringt Fichte zum Problem des Du vor; lapidar formuliert er: "Kein Du, kein Ich; kein Ich, kein Du."[7]

Und doch ist das, was die Denker des Dialogs – um diese eingebürgerte, nicht ganz zutreffende Sammelbezeichnung der Kürze halber beizubehalten – unabhängig voneinander in den letzten Jahren des Ersten Weltkrieges an der Ich-Du-Beziehung herauszuarbeiten versuchen, etwas ganz anderes und Neues. Ihnen geht es nicht wie Fichte darum, in der gegenseitigen Anerkennung und Angewiesenheit der Individuen die transzendentallogischen Bedingungen der Möglichkeit mitmenschlichen Zusammenlebens aufzuweisen, sondern – im bewußten Anschluß an Sören Kierkegaard – um unsere je individuelle Existenz. Diese ist grundsätzlich unerreichbar durch alle idealistische Philosophie und Vernunftwissenschaft, die immer nur die allgemeinen Bedingungen des Menschseins aufzuweisen, niemals aber unser je existentielles Dasein zu erfassen vermag. Und doch ist es letztlich nur unser existentielles Dasein, für das wir nach Bestimmung und Orientierung suchen. Hierin von der idealistischen Philosophie, d. h. von der Tradition der Ersten Philosophie "von Jonien bis Jena" (Rosenzweig) im Stich gelassen, würden wir in eine verzweifelte "Icheinsamkeit" (Ebner) geraten, wüßten wir uns nicht immer schon liebend angerufen durch das "ewige Du" (Buber).

Dieser sicher von Kierkegaard angestoßene und doch ganz neue Denkansatz wird in seinen religiösen Grundmotiven

---

[7] Ebd. I, 383.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vielleicht am deutlichsten – weil noch nach Ausdruck ringend – in einem Brief von Franz Rosenzweig an seinen Vetter Rudolf Ehrenberg vom 18. November 1917 ausgesprochen – ein Brief, der zu recht als "Urzelle" des "neuen Denkens" bezeichnet worden ist:[8]

"Die philosophierende Vernunft steht auf ihren eigenen Füßen, sie ist sich selbst genug. Alle Dinge sind in ihr begriffen und am Ende begreift sie sich selber ... Nachdem sie also alles in sich aufgenommen und ihre Alleinexistenz proklamiert hat, entdeckt plötzlich der Mensch, daß er, der doch längst philosophisch verdaute, noch da ist ... Ich ganz gemeines Privatsubjekt, Ich Vor- und Zuname, Ich Staub und Asche, Ich bin noch da ... Der Mensch schlechtweg, der 'noch da ist' ... ist *wirklich* der Anfang ...
[Es ist dies] der Mensch, der nicht in das versachlichende Gestrüpp der Beziehungen hineingeraten ist, der Mensch außerhalb des theoretisch-praktischen Systems, der Mensch als Ich. Er darf und muß verlangen, daß Gott ihn wiederliebe. Ja, er muß verlangen, daß sogar Gott ihn zuerst liebe. Denn sein Ich ist stumpf und stumm und wartet auf das erlösende Wort aus dem Mund Gottes 'Adam, wo bist Du?', um dem ersten lauten nach ihm fragenden Du das erste halblaute zaghafte Ich der Scham zu erwidern." (*Kl. Schr.* 359, 364)

Zwei Jahre später hat Franz Rosenzweig im *Stern der Erlösung* (geschr. 1919, ersch. 1921), dem wohl bedeutendsten Werk dieses "neuen Denkens", philosophisch ausformuliert, was ihm in jener brieflichen "Urzelle" aufging. Im ersten Teil des *Stern der Erlösung* entwickelt er – ganz ähnlich wie vor ihm schon sein Vetter Hans Ehrenberg in *Die Parteiung der Philosophie* (1911) – in einer immanenten

---

[8] Siehe Amos Funkenstein, "The Genesis of Rosenzweig's 'Stern der Erlösung': 'Urformel' and 'Urzelle'", in: Walter Grab (Hg.), *Gegenseitige Einflüsse deutscher und jüdischer Kultur* (Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte, Beiheft 4), Tel Aviv 1982, 17-29.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kritik der idealistischen Philosophie – vor allem im Blick auf das absolute System Hegels –, daß diese grundsätzlich den existierenden Menschen nicht zu erreichen vermag, mehr noch: sich selber letztlich nicht begründen kann, da sie selbst vielmehr aus Fragen erwächst, die sich dem Menschen existentiell stellen.

Durch diese immanente Selbstnegation des rein rationalen Vernunftwissens war der Weg frei gemacht für ein neues existentielles Denken, das Rosenzweig dann – mit gewissen Anlehnungen an die *Philosophie der Offenbarung* des späten Schelling – im zweiten Teil des *Stern der Erlösung* in der dreifachen Gliederung von "Schöpfung", "Offenbarung", "Erlösung" darlegt. Das Herzstück dieses Teils bildet dabei die existentielle Erfahrung des liebend Gerufenseins durch Gott, die der dadurch zum Ich gewordene Mensch nur zu erwidern und zu bewähren vermag in der liebenden Hinwendung zum Du des Nächsten. Im dritten Teil des *Stern der Erlösung* entfaltet Rosenzweig sodann am Sinngehalt der religiösen Jahresfeste der Juden und der Christen deren grundlegende und unüberwindbare Differenzen, die aber eine partnerschaftliche Verwiesenheit aufeinander nicht ausschließen.

Ich kann an dieser Stelle nicht näher auf dieses große Werk von Rosenzweig eingehen, sondern möchte zunächst in knappen Strichen die beiden gleichzeitig mit Rosenzweigs *Stern der Erlösung* entstandenen Konzeptionen der Ich-Du-Beziehung von Ferdinand Ebner und Martin Buber skizzieren, um sie dann durch einen kritischen Kommentar von Franz Rosenzweig zu begrenzen.[9]

---

[9] Siehe zu den Ansätzen dieser drei Denker Bernhard Casper, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg i. Br. 1967.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Ferdinand Ebner

Wie Ferdinand Ebner in *Das Wort und die geistigen Realitäten* (geschr. 1919, ersch. 1921) darlegt, manifestiert sich die Krisis der Gegenwart in ihrer verzweifelten Icheinsamkeit und Duverschlossenheit, in die sie von Philosophie, Kultur und Wissenschaft immer mehr gedrängt wird. Existentiell aber kann das Ich – wie Ebner im Anschluß an Kierkegaard betont – nicht in seiner Icheinsamkeit verharren. Das Ich kann sich nicht aus sich selbst begründen. Bereits der Satz "Ich bin" setzt schon die geistige Realität der Sprache voraus, deren Wesen "sich zwischen dem Ich und dem Du zuträgt".[10] Die Existenz des Ich "liegt nicht in seinem Bezogensein auf sich selbst, sondern ... in seinem Verhältnis zum Du" begründet.[11] Die Sprache aber ist – wie Ebner im Anschluß an Hamann unterstreicht – keine Erfindung und kein Gebilde der Menschen, sondern gründet im Gerufensein des Menschen durch Gott.

> "Von Gott muß das Wort zum Leben kommen, denn das Leben wäre ja aus sich selbst heraus nicht imstande, den Weg zum Wort zu finden, das im Menschen das Leben des Geistes schuf und weckt."[12]

So ist also Gott das ursprüngliche, wahre, ja einzige Du; aus ihm erfährt der Mensch seinen existentiellen Halt: "Du bist und durch Dich bin ich."[13] Demgegenüber erweist sich die idealistische Abschließung im "Fürsich des Ich" und die Absolutsetzung des Wissens und der Werke des Menschen als "Abschließung vor dem Du"[14] und daher als "Abfall von

---

[10] Ferdinand Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Frankfurt a. M. 1980, 16.
[11] Ebd. 14.
[12] Ebd. 20.
[13] Ebd. 38.
[14] Ebd. 14.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gott".[15] Gott hat die Menschen erlöst, indem er sich in Jesu Wort und Liebe offenbart hat. Es ist am Menschen, sich diesem Zuspruch zu öffnen und sein geistiges Leben in Wort und Liebe zu erfüllen. Dies ist mehr als alle Ethik, die sich bloß selber zu "Selbst- und Menschenachtung"[16] verpflichtet. Die Liebe geht darüber hinaus; hiermit ist aber nicht die irdische, gar geschlechtliche Liebe gemeint. Wahre Liebe ist vielmehr "geschlechtslos",[17] reine geistige Beziehung. "Alle wahre Liebe ist von Gott"[18] und erfüllt sich als christliche darin, daß sie "Gott im Menschen" liebt.

2. Martin Buber

Martin Buber war fasziniert vom Gleichklang ihrer unabhängig voneinander entstandenen Arbeiten, als er Ebners Buch *Das Wort und die geistigen Realitäten* in die Hand bekam. Uns fallen heute – bei aller Nähe der Grundintentionen – eher die Differenzen auf.

Martin Buber geht in seinem Buch *Ich und Du* (konz. 1919, vorgetr. 1921, ersch. 1923) von zwei unaufhebbar entgegengesetzten Haltungen des Menschen zur Welt aus. Diese sind durch die Grundworte Ich-Es und Ich-Du bestimmt. Dabei umschreibt die Grundhaltung des Ich zum Es die wissenschaftlich-technisch-ökonomische Inbesitznahme der Welt. Das Ich beherrscht hier mit seinem wissenschaftlichen Denken und planenden Herstellen die Welt des Es bis hinein in die Bereiche des Sozialen. Das Ich selber bleibt sich jedoch dabei im letzten anonym. Demgegenüber kommt im Grundwortpaar Ich-Du das ganze Wesen des Menschlichen zum Ausdruck, das nur in den Beziehungen der Menschen

---

[15] Ebd. 21.
[16] Ebd. 123.
[17] Ebd. 214.
[18] Ebd. 199.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zueinander, in der existentiellen Begegnung des Ich mit dem Du, in der Hinwendung zum Du und der Rückerfahrung aus dem Du sich zu erfüllen vermag.

"Der Mensch wird am Du zum Ich ... Ich werde am Du ... Die Beziehung zum Du ist unmittelbar. Zwischen Ich und Du steht keine Begrifflichkeit, ... steht kein Zweck ... Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht die Begegnung."[19]

Aus der Mitte der Ich-Du-Beziehung erfährt aber einerseits auch die Beziehung des Menschen zur Natur eine existentiell andere Bedeutung – Baum und Tier sind nicht nur Es-Objekte menschlicher Verfügbarkeit – und andererseits wird von ihr her auch das ganze kulturelle Leben menschlicher Geistigkeit in ihrer Geschichte durchwirkt.
Aber auch die Ich-Es-Haltung versucht, sich alle drei Dimensionen – Natur, menschliche Beziehungen, geistige Kultur – verfügbar zu machen. Ohne Zweifel zeigt die Geschichte "eine fortschreitende Zunahme der Eswelt".[20] "Mit dem Umfang der Eswelt muß auch die Fähigkeit, sie zu erfahren und zu gebrauchen, zunehmen."[21] Dies stellt jedoch eine Bedrohung alles Menschlichen dar, denn es verdrängt nicht nur alle wahre mitmenschliche Begegnung, sondern zersetzt auch das Wort[22] als das grundlegende Band, das die Generationen durch die Menschheitsgeschichte hindurch verknüpft.
Was gibt uns aber Halt und Kraft, für eine Umkehr aus diesem entfremdeten Weltverhältnis zu kämpfen? Hier nun kommt Martin Buber auf das "ewige Du" zu sprechen, aus dem alle Ich-Du-Beziehungen letztlich leben und wirken.

---

[19] Martin Buber, *Ich und Du*, in: Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1973, 18, 15 f.
[20] Ebd. 39.
[21] Ebd. 40.
[22] Ebd. 121.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

"Aus diesem Mittlertum des Du aller Wesen kommt die Erfülltheit der Beziehungen zu ihnen."[23]
Genau entgegengesetzt zu Ferdinand Ebner soll bei Martin Buber die Beziehung des menschlichen Ich zum ewigen Du den Menschen nicht von der irdischen Welt weg in eine rein geistige Realität führen, sondern vielmehr alle irdischen Beziehungen durchdringen und erfüllen. "Die Beziehung zum Menschen ist das eigentliche Gleichnis der Beziehung zu Gott: darin wahrhafter Ansprache wahrhafte Antwort zuteil wird."[24] Aus der Beziehung zum ewigen Du, zu Gott, erwächst dem Menschen schließlich auch die revolutionäre Kraft zur Umkehr, sich der Bedrohung der Welt aus der Ich-Es-Haltung entgegenzustemmen. Gewißheit des Gelingens gibt es nicht, aber die hierin wurzelnde messianische Hoffnung macht uns Mut, den Weg der Umkehr zu versuchen.

"Das Verhängnis wird in jedem neuen Äon erdrückender, die Umkehr sprengender. Und die Theophanie wird immer *näher* ... Die Geschichte ist eine geheimnisvolle Annäherung. Jede Spirale ihres Weges führt uns in tieferes Verderben und in grundhaftere Umkehr zugleich. Das Ereignis aber, dessen Weltseite Umkehr heißt, dessen Gottesseite heißt Erlösung."[25]

3. Franz Rosenzweigs kritische Stellungnahme

Auch Franz Rosenzweig geht es – wie bereits gesagt – um die existentielle Neufindung des Menschen, und er steht den beiden anderen in der Aufhellung dessen, was sich in Sprache und Liebe zwischen Du und Ich ereignet, keineswegs nach; im Gegenteil: seine Klärungen sind genauer und

[23] Ebd. 76.
[24] Ebd. 104.
[25] Ebd. 103.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weitreichender.[26] Wie Ebner betont auch Rosenzweig, daß die Sprache kein Gebilde des Menschen ist, sondern daß wir uns existentiell immer schon als gerufene und geliebte vorfinden. Entscheidend aber ist – und dies verbindet Rosenzweig mit Buber –, daß wir auf das geschenkte Wort und die geschenkte Liebe nur antworten können, indem wir hörend, sprechend, liebend zugehen auf den anderen Menschen; dies ist der wahre Sinn des Doppelgebots der Liebe, das Vermächtnis jener beiden Tafeln, die Moses vom Berg Sinai dem Volk Israels brachte.
Dies galt es vorweg zu erinnern, damit Rosenzweigs kritische Einwände gegenüber Buber und Ebner nicht als Kritik an der Ich-Du-Beziehung mißverstanden werden, sondern – so wie sie gemeint sind – als deren kritische Begrenzung und Einfügung in einen umfassenderen Zusammenhang existentiellen Philosophierens.
Gleich zu Beginn seines kritischen Kommentars zu *Ich und Du* schreibt Rosenzweig in einem Brief an Buber Mitte September 1922:

"Sie geben dem Ich-Du im Ich-Es einen Krüppel zum Gegner. Daß dieser Krüppel die moderne Welt regiert, ändert nichts daran, daß es ein Krüppel ist. *Dieses* Es haben Sie freilich leicht abführen. Aber es ist ja das falsche Es, das Produkt der großen Täuschung, in Europa keine 300 Jahre alt." (*GS* I, 824)

Die objektivistische Rationalität der neuzeitlichen Wissenschaften beherrscht zwar unbestreitbar unser Denken und Planen, aber deshalb darf es noch lange nicht der existentiellen Ich-Du-Beziehung gleichrangig als unaufhebbare Haltung des Menschen zur Welt nebengeordnet werden, wie dies Buber tut. Vor allem kann und darf im objektivistischen

[26] Siehe Reinhold Mayer, *Franz Rosenzweig. Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung*, München 1973; Stéphane Mosès, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, München 1985.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ich-Es nicht unser existentielles Verhältnis zur kreatürlichen Natur aufgehen.

"Von dieser Verengung auf das Ich-Du (die Sie übrigens mit Ebner teilen) ergibt sich glaube ich alles andre. Sie, wie Ebner, werfen im Rausch der Entdeckerfreude alles andre (ganz wörtlich:) zu den Toten. *Es* ist aber nicht tot, obwohl der Tod ihm angehört; Es ist geschaffen. Weil aber von Ihnen Es mit dem allerdings toten 'Es'-'für'-'das'-Ich gleichgesetzt wird, so *müssen* Sie alles, was Sie nicht in dieses Tal des Todes hineinfallen lassen wollen, weil es eben zu lebendig ist, in das Reich des Grundwortes Ich-Du hineinheben, das dadurch ungeheuer erweitert werden *muß*." (*GS* I, 825)

In seiner eigenen Explikation des neuen existentiellen Denkens hatte demgegenüber Rosenzweig selber im zweiten Teil des *Stern der Erlösung* dem Kapitel "Offenbarung", in dem das Dialogische von Wort und Liebe zur Sprache kommt, das Kapitel "Schöpfung" vorausgeschickt, in dem er unser Verhältnis zum kreatürlichen Dasein, dem wir selber daseiend mit zugehören, entfaltet. Buber weist zwar auch auf eine besondere Beziehung zu bestimmten Pflanzen und vor allem zu einzelnen Tieren hin, aber er kann dies nur als quasi Ich-Du-Begegnung gegenüber uns besonders vertrauten Geschöpfen fassen, während es Rosenzweig um eine grundsätzlich existentielle Haltung unseres kreatürlichen Menschseins zu allen kreatürlichen Mitgeschöpfen geht, die aller sprachlich-mitmenschlichen Ich-Du-Beziehung grundlegend vorgelagert ist. In der Gemeinsamkeit geschöpflichen Daseins erfahren wir uns selber als natürlich daseiendes Es, das wie alles andere natürliche Dasein auch von einem anderen her ins Dasein gerufen ist. Diese existentielle Grunderfahrung nennt Rosenzweig die ER-Es-Beziehung. Aber noch eine weitere Dimension, die bei Buber und Ebner im Ich-Du-Bezug verschwindet, klagt Rosenzweig ein: die

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dimension der uns Menschen gemeinsam aufgegebenen Gestaltung künftiger Geschichte:

"Mit Ihnen gesprochen: es gibt neben Ich-Du zwei ebenso wesenhafte Grundworte, in deren einen Hälfte sich jeweils ebensosehr das ganze Wesen der anderen Hälfte hingibt wie bei Ich-Du. Von dem einen, dem Wort des 'Eingangs' sprach ich schon. Das Wort des 'Ausgangs' ... heißt: *Wir-Es* ... Das ist die zweite Weise, 'mit dem ganzen Wesen' Es zu sprechen ... (NB: in dem Wir-Es liegen die Antworten auf alle jene Probleme, die von der Philosophie in dem Pseudo-Grundwort Ich-Es zu beantworten gesucht werden.) Indem wir aber Es sagen, wird Es zu – ES. So daß nun folgende Reihe entsteht, in der Ich-Du die Mitte bilden muß, weil in diesem Paar das volle Gleichgewicht herrscht, indem Ich-Du sich in jedem Augenblick in ICH-Du und ebenso in jedem Augenblick in Ich-DU enthüllen kann:

ER-Es, Ich-Du, Wir-ES."
ICH-Du
Ich-DU (*GS* I, 826)

Was Rosenzweig hier formelhaft verdichtet zusammenfaßt, hat er im dritten Kapitel des zweiten Teils seines Buches unter dem Titel "Erlösung" näher ausgeführt. Es geht hier darum, daß wir die uns von Gott geschenkte Liebe, die wir am kreatürlichen Dasein erfahren und die uns im zugesprochenen Wort offenbar wird, nur erwidern können, indem wir sie als tätige Liebe unseren Nächsten gegenüber erfüllen und verwirklichen.[27] Dadurch aber wird uns die noch ausstehende Geschichte zu einem nur in gemeinsamer Praxis einlösbaren Auftrag. Wo uns dieser unter Einschluß der Verantwortung der Natur gegenüber gelingt, wird uns die Welt zum verheißenen *Reich* – zum Wir-ES. Alle Probleme, die Buber unter dem Grundwort Ich-Es nur in der Form äußerlicher, wissenschaftlich-technischer Weltbeherrschung abhandelte,

[27] Siehe Dániel Bíro, "Franz Rosenzweigs Kritik an Martin Bubers 'Ich und Du'", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 689-696.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sind uns hier erst zur wahrhaften Bewältigung aufgegeben, nämlich als Gestaltung eines wirhaften gesellschaftlichen Zusammenlebens, von dem her auch die Natur nicht mehr nur zerstörerisch ausgebeutet, sondern in ihren natürlichen Kräften bewahrt wird.
Es kommt Rosenzweig in seiner kritischen Stellungnahme gegenüber Buber und Ebner darauf an, die Ich-Du-Beziehung einzubetten in den größeren Gesamtzusammenhang eines existentiellen Philosophierens, das auch das kreatürliche Dasein der Natur und das gemeinschaftliche Wir geschichtlichen Handelns mit umfaßt. Hierin ist Rosenzweigs Philosophie auch heute noch richtungsweisend.

III. Der Andere und die Wechselstiftung – Emmanuel Lévinas und Franz Fischer

Erst in unseren Tagen bricht die Diskussion um das Problem des Anderen und die Logik der Menschlichkeit erneut auf. Sie wird herausgefordert durch zwei Denker, die das Problem der Beziehung zum Anderen in einer Radikalität wie nie zuvor zur Sprache zu bringen versuchen. Ich meine Emmanuel Lévinas mit seinen Studien zur Phänomenologie des Anderen sowie Franz Fischer mit seinen Entwürfen zu *Proflexion – Logik der Menschlichkeit*.[28] Beide Denkansätze entstanden gleichzeitig, ohne Bezug aufeinander in den sechziger Jahren. Erst heute dringt ihre Herausforderung langsam in die philosophische Diskussion ein.
Beide versuchen sie, um philosophisch den Bezug zum Anderen als Anderen zur Sprache bringen zu können, bewußt die Form traditionellen Philosophierens zu durchbrechen, ja, sie scheuen nicht davor zurück, ihr Denken bis

[28] Franz Fischer, *Proflexion – Logik der Menschlichkeit*, hg. v. Michael Benedikt und Wolfgang W. Priglinger, Wien 1985.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in äußerste Paradoxien voranzutreiben. Ihre Wege sind – bei aller Nähe im Anliegen – einander extrem entgegengesetzt, und doch kommen sie zu unglaublich verwandten Gleichnissen und Ausdrücken. In gewisser Weise wiederholt sich in ihren Denkansätzen – auf ungleich radikalerem philosophischem Niveau – Nähe und Gegensatz zwischen Ebner und Buber.

1. Emmanuel Lévinas – die phänomenologische Transzendierung der Phänomenologie

Das Denken von Emmanuel Lévinas kommt von der Phänomenologie Husserls und der frühen Daseinsanalytik Heideggers her. Das Thema des Anderen hat Lévinas schon früh beschäftigt – siehe: *Die Zeit und der Andere* (1948) –, jedoch erst nach seinem ersten Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* (1961) gelingt Lévinas – wie er selber betont – der eigentliche methodologische Durchbruch zum Anderen.[29]
Bereits der späte Husserl und einige aus seiner Schule haben versucht, die transzendental-phänomenologische Bewußtseinsanalyse auf Probleme der Intersubjektivität und der Sozialität hin auszuweiten,[30] doch was ihnen dabei allenfalls gelingt, sind Differenzierungen dialogischer und sozialer Phänomene als Gegenstände des erkennenden Bewußtseins. Grundsätzlich vermag die Phänomenologie von ihrer bewußtseinsanalytischen Methode her ihre transzendentale "Egologie" auf den Anderen hin nicht zu durchbrechen.[31]

---

[29] Emmanuel Lévinas, *Die Zeit und der Andere* (franz. 1948), Hamburg 1984; Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (franz. 1961), Freiburg/München 1987.
[30] Siehe hierzu Bernhard Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl*, Den Haag 1971.
[31] Siehe hierzu Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1964.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Phänomenologie kann allenfalls den Anderen als einen ausgezeichneten Gegenstand des transzendentalen Bewußtseins behandeln, niemals aber zum Anderen als Anderen vordringen.

Genau hier nun setzen die Denkbemühungen von Emmanuel Lévinas seit den sechziger Jahren an. Obwohl an der Phänomenologie grundsätzlich festhaltend, versucht er, sie am Problem der Bewußtseinstranszendenz der Anderheit des Anderen zu transzendieren, um im größten "Kampf und Schmerz um den Ausdruck"[32] das Unsagbare sagbar zu machen. Daraus erwächst das Paradoxe seiner gedanklichen und sprachlichen Anstrengungen, das Eigentümliche seiner Sprachschöpfungen, das Überraschende seiner Blickweisen – so vor allem in seinem zweiten Hauptwerk *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1974).[33] Ich möchte hier vor allem im Rückgriff auf seine Studie *Die Spur des Anderen* (1963) versuchen, einige Grundlinien seiner Analyse der Transzendenz des Anderen nachzuzeichnen.

Wie gleichzeitig auch Franz Fischer setzt sich Emmanuel Lévinas kritisch von der Denkstruktur ab, wie sie in Hegels Dialektik zum Ausdruck kommt, aber auch der transzendentalen Phänomenologie Husserls zugrunde liegt. Die Hegelsche Dialektik des Im-Andern-zu-sich-selber-Kommens ist eine Bewegung des Denkens, die den Anderen nur als Widerpart benutzt, um über ihn zu sich selbst zurückzukehren. In gewisser Weise erfüllt sich in Hegels Dialektik, was das abendländische Denken als Erste Philosophie immer schon intendierte: ein das All der Welt begreifendes Bei-sich-Sein der Vernunft.

---

[32] Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialontologie*, Freiburg/München 1983, 319.

[33] Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (franz. 1974), Freiburg/München 1991; siehe Stephan Strasser, "Emmanuel Lévinas: Ethik als Erste Philosophie", in: Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M. 1987, 218-265.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

"Die abendländische Philosophie fällt mit der Enthüllung des Anderen zusammen; dabei verliert das Andere, das sich als Sein manifestiert, seine Andersheit ...; durch alle Abenteuer hindurch findet sich das Bewußtsein als es selbst wieder, es kehrt zu sich zurück."[34]

Aber bei noch genauerer Analyse unseres Bewußtseins, unseres Erlebens und Erfahrens finden wir Momente des Transzendierens, die sich dieser dialektischen Struktur der Rückkehr des Bewußtseins zu sich selbst versagen, wie beispielsweise das auf den Anderen gerichtete "Werk", das entgegengesetzt zu Heideggers selbstbezogenem "Sein zum Tode" sich geradezu als "Sein-für-das-Jenseits-meines-Todes" erweist.[35]

"Radikal gedacht ist das Werk nämlich eine Bewegung des Selben zum Anderen, die niemals zum Selben zurückkehrt ... wird das Werk bis zu Ende gedacht, dann verlangt es eine radikale Großmut des Selben, das im Werk auf das Andere zugeht. Es verlangt infolgedessen die *Undankbarkeit* des Anderen. Die Dankbarkeit wäre die *Rückkehr* der Bewegung zu ihrem Ursprung."[36]

Die Schroffheit der letzten beiden Sätze, die uns zunächst irritiert – und die bereits die große Differenz zu Fischer markiert –, ist für Lévinas von entscheidender Wichtigkeit. Das Transzendieren, um das es ihm geht, muß eine "einseitige Bewegung" sein, ohne jegliches Schielen auf Heimkehr und auf Gegenseitigkeit. Odysseus' Heimkehr ist das Bild

---

[34] Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen*, 211.

[35] Emmanuel Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 35. Zur Diskussion der Todesproblematik bei Heidegger und Rosenzweig siehe Werner Marx, "Die Bestimmung des Todes im 'Stern der Erlösung'", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 611-619.

[36] Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen*, 215 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der dialektischen Struktur der abendländischen Philosophie. Die das Bewußtsein transzendierende Bewegung aber entspricht Abrahams Aufbruch in die Fremde, ohne Hoffnung auf Rückkehr für sich und seine Nachkommen. Nur solches Handeln, das "darauf verzichtet, den Erfolg seines Werks zu erleben", wird "gleichgültig gegen den [eigenen] Tod", "intendiert eine Zeit jenseits des Horizonts seiner Zeit",[37] ist bis zum Äußersten des sich Opferns für den Anderen bereit.

Von solch nicht-dialektischer Art ist auch das "Begehren des Anderen", das zu unterscheiden ist von dem Bedürfnis des Anderen um meiner selbst willen; im Begehren "verliert" sich das Selbst auf den Anderen hin. "Die Beziehung zum Anderen stellt mich in Frage, sie leert mich von mir selbst."[38]

Wie aber begegnet mir der Andere als Anderer jenseits des Erscheinungsbildes, das die Phänomenologie vom Anderen als meinem Bewußtseinsgegenüber zu differenzieren vermag? Wie vermag mich die Anderheit des Anderen zu erreichen? Der Andere begegnet mir – so betont Lévinas – unmittelbar "durch sich selbst", er tritt im "Antlitz" an uns heran.

"Seine Gegenwart besteht darin, auf uns zuzukommen, *einzutreten* ... Die Epiphanie des Antlitzes ist Heimsuchung."[39]

"Das Antlitz *tritt* in unsere Welt von einer absolut fremden Sphäre aus *ein*, d. h. genau, von einem Ab-soluten aus, das übrigens der eigentliche Name der fundamentalen Fremdheit ist."[40]

Unter "Antlitz" versteht Lévinas selbstverständlich nicht das bloße Erscheinungsbild des Gesichtes eines anderen Men-

---

[37] Ebd. 217.
[38] Ebd. 219.
[39] Ebd. 221.
[40] Emmanuel Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*, 41.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen, aber auch nicht eine den Menschen unsichtbar umgebende Aura, sondern schlicht das Menschsein des Anderen, das uns unmittelbar anspricht, bevor der Andere auch nur ein Wort an uns gerichtet hat.
Nicht in irgendeiner Forderung, einem Rechtsanspruch, den der Andere unserer Freiheit gegenüber geltend machen könnte, sondern allein in der Nacktheit, der Schutzlosigkeit seines Daseins, seines Vor-uns-Tretens, wird uns das Antlitz des Anderen zum Gebot.

"So bedeutet die Anwesenheit des Antlitzes eine nicht abzulehnende Anordnung, ein Gebot ... Das absolut Andere spiegelt sich nicht im Bewußtsein. Es widersteht dem Bewußtsein ... *Die Heimsuchung besteht darin*, sogar die Ichbezogenheit des Ich umzustürzen, das Antlitz entwaffnet die Intentionalität, die es anzielt."[41]

Wir sind hier wohl am erregendsten Punkt des Denkens von Emmanuel Lévinas angelangt, das erklärtermaßen die Ethik zur Ersten Philosophie erhebt, da hier der Grund alles ethischen Denkens und Handelns im Antlitz des Anderen aufgedeckt wird.
Alle bisherige Philosophie – wir haben es gerade auch bei Fichte unterstrichen gefunden – versuchte, die Ethik von der Freiheit des Ich her aufzubauen und über die Anerkenntnis der Freiheit der anderen Menschen die Selbsteinschränkung und Selbstverpflichtung zu begründen. Anders nun bei Lévinas – und hier besteht die große Parallele zu Fischer –: nicht in der eigenen Freiheit und nicht in der Allgemeinheit des Menschseins der anderen, sondern in der Einmaligkeit des Antlitzes des Anderen liegt die "Aufforderung zur Antwort", gründet unsere Verantwortung für den Anderen. Alle Sittlichkeit wurzelt im "Faktum der menschlichen Brüderlich-

[41] Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen*, 223.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

keit, die der Freiheit vorausgeht",[42] sie gründet darin, daß "vor dem Anderen ... das Ich unendlich verantwortlich" ist.[43] Auch die "Einzigkeit des Ich" rührt keineswegs vom Sich-selber-Denken des Ich oder Seins her, sondern ersteht praktisch aus der Aufforderung des Antlitzes des Anderen, einer Aufforderung, der "niemand an meiner Stelle antworten kann".[44] Und gerade in dieser Hinsicht des sittlichen Gefordert-Seins und der Verantwortung für den Anderen, die sich je konkret nur an die Einzigkeit des Ich wendet, wird dieses zur "Geisel für alle ... Stellvertreter für alle infolge seiner Unaustauschbarkeit selbst".[45]

"Niemand kann in sich selbst bleiben: die Menschlichkeit des Menschen, die Subjektivität, ist Verantwortung für die Anderen, eine äußerste Verwundbarkeit ... Es handelt sich um die Verantwortung für die Anderen, auf die hin die Bewegung des Auf-sich-selbst-Zurückkommens umgeleitet ist ... Sich selbst fremd, besessen von den Anderen, un-ruhig, ist das Ich Geisel, Geisel gerade in seiner Rückbezogenheit eines Ich, das sich unablässig selbst verfehlt ...; diese Verantwortung, der sich das Ich nicht entziehen kann ..., sie bezeichnet so die Einzigkeit des Unersetzbaren."[46]

Nun bricht durch das Antlitz des Anderen letztlich die ganze Transzendenz in das Bewußtsein ein; denn das Antlitz des Anderen – so sehr es unmittelbar nichts anderes als den konkreten Anspruch des je Anderen meint – stellt als Gebot, als "Vorladung zur Verantwortung",[47] uns in eine größere "personale Ordnung", die im letzten auf eine "dritte Person",

---

[42] Ebd. 319.
[43] Ebd. 225.
[44] Ebd. 224.
[45] Emmanuel Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*, 82.
[46] Ebd. 100 f.
[47] Emmanuel Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg/München 1985, 254.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ein "Er" – wie Lévinas im Anschluß an Rosenzweig sagt – verweist, von dem her diese Ordnung und wir in ihr gestiftet sind. So leuchtet durch das Antlitz eine "Spur" von Ihm, der "Erheit".

"*Jenseits des Seins ist eine dritte Person*, die nicht durch das Sich-Selbst, durch die Selbstheit definiert werden kann ... Das *Jenseits*, von dem das Antlitz herkommt, steht in der dritten Person. Das Pronomen 'Er' drückt die nicht ausdrückbare Unumkehrbarkeit dieses Jenseits aus ... Nur ein Wesen, das die Welt transzendiert – ein absolutes Wesen –, kann eine Spur hinterlassen. Die Spur ist die Anwesenheit dessen, was, eigentlich gesprochen ... immer schon vorübergegangen ist ... Der geoffenbarte Gott unserer jüdisch-christlichen Spiritualität bewahrt die ganze Unendlichkeit seiner Abwesenheit, die in der personalen 'An-ordnung' selbst liegt."[48]

Durch das Antlitz des Anderen – so formuliert Lévinas – "fällt Gott in mein Denken ein",[49] aber er entzieht sich zugleich jeglichen Zugriffs, er gehört weder zur Immanenz meines Seins noch zur Welt des Seienden. Die Spur von sich, die er uns offenbart, leuchtet im Antlitz des Anderen. So kann sich auch nach Emmanuel Lévinas – ganz wie für Martin Buber und Franz Rosenzweig – die Beziehung zu Gott nur in der Hinwendung zum Nächsten, zum anderen Menschen bewähren:

"Nach dem Bilde Gottes sein heißt ... sich in seiner Spur befinden. Der geoffenbarte Gott unserer jüdisch-christlichen Spiritualität ... zeigt sich nur in seiner Spur ... Zu ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die Anderen zugehen, die sich in der Spur halten."[50]

---

[48] Emmanuel Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*, 41.
[49] Emmanuel Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 251.
[50] Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen*, 235.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Fundament aller Ethik ist also für Lévinas in einer "personalen Ordnung" begründet, in die gestellt ich mich angesichts des Anderen vorfinde und die mir zwei unendlich einseitige Bewegungen abverlangt: die "Vorladung zur Verantwortung" vom Anderen her unmittelbar durch sein an mich gerichtetes Antlitz und meine Antwort als bedingungslose Zuwendung auf den Anderen hin, die keine Rückgabe fordern darf. Seine Grundgedanken zusammenfassend schreibt Emmanuel Lévinas in der Einleitung zu *Wenn Gott ins Denken einfällt* (1982):

"Wir meinen, daß die Idee-des-Unendlichen-in-mir – oder meine Beziehung zu Gott – mir in der Konkretheit meiner Beziehung zum anderen Menschen zukommt, in der Sozialität, die meine Verantwortung für den Nächsten ist: Verantwortung, die ich in keiner 'Erfahrung' vertraglich eingegangen bin, aber zu der das Antlitz des Anderen, aufgrund seiner Anderheit, aufgrund eben seiner Fremdheit, das Gebot spricht, *von dem man nicht weiß, woher* es gekommen ist."[51]

Im Hinblick auf die erstaunliche Nähe, aber auch klare Differenz zu Franz Fischer möchte ich hier nochmals mit einem Zitat die Einseitigkeit der Bewegungen hervorheben, die Lévinas in allen Beziehungen des Anderen auf uns her und von uns auf den Andern hin herausstellt:

"Ich habe für den Anderen verantwortlich zu sein, ohne mich um die Verantwortung des Anderen für mich zu kümmern. Beziehung ohne Wechselbeziehung oder Liebe zum Nächsten, die Liebe ohne Eros ist. Für-den-andern-Menschen und dadurch Zu-Gott!"[52]

Diese stark an Ferdinand Ebner erinnernde Aussage ist sicher auch der paradoxalen Ausgangsposition von Lévinas

---

[51] Emmanuel Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 18.
[52] Ebd. 20 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geschuldet, an der phänomenologischen Bewußtseinsanalyse festhalten und sie zugleich an der Transzendenz des Anderen überschreiten zu wollen. So kommt immer nur der Akt des Transzendierens in den Blick, ohne daß das Miteinander von Selbst und Anderem oder gar die Gemeinsamkeit des Wir innerhalb der Grenzen der Phänomenologie thematisiert werden könnten. Allerdings sollten wir es uns nicht zu leicht machen, darin nur eine methodologische Aporie zu sehen, steht doch dahinter vielmehr auch die existentielle Erfahrung von Auschwitz,[53] wo den Gequälten, Gefolterten, in den Tod Geschickten sogar dieses Letzte verweigert wurde, Antlitz sein zu dürfen. Hier im totalen Zusammenbrechen jeglicher mitmenschlicher Gegenseitigkeit blieb den Opfern nur noch das "Opfer", ins Unendliche hinaus, Mensch zu bleiben vor Gott.

2. Franz Fischer – Die Logik mitmenschlicher Gegenseitigkeit

Franz Fischer kommt – ähnlich wie Rosenzweig 40 Jahre vorher – von der Rezeption des Deutschen Idealismus und seiner immanenten Kritik her. Bereits in seinen frühen Studien zur *Philosophie des Sinnes von Sinn* (geschr. 1950-1956), *Die Erziehung des Gewissens* (geschr. 1955-1960) und *Darstellungen der Bildungskategorien* (geschr. 1958-1960)[54] arbeitet sich Fischer im Gegenzug zu Hegels Dialektik, in der das "Meinen" des Wirklichen schrittweise in das

---

[53] Emmanuel Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*, 61.

[54] Franz Fischer, *Philosophie des Sinnes von Sinn. Frühe philosophische Schriften und Entwürfe (1950-1956)*, hg. v. Erich Heintel, Kastellaun 1980; Franz Fischer, *Die Erziehung des Gewissens. Schriften und Entwürfe zur Ethik, Pädagogik, Politik und Hermeneutik*, hg. v. Josef Derbolav, Kastellaun 1979; Franz Fischer, *Darstellung der Bildungskategorien im System der Wissenschaften*, hg. v. Dietrich Benner und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Kastellaun 1975.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

"Sagen" des Wissens aufgehoben wird, zu einer negativen Dialektik durch, die die je im Sagen *gemeinte*, ungesagt vorausgesetzte Wirklichkeit aufdeckt, um uns so schrittweise deren praktischen Anspruch zu erschließen. Diese Arbeiten gehören meines Erachtens zu den bedeutendsten Studien immanenter Idealismus-Kritik – auch hierin den Arbeiten Rosenzweigs sehr verwandt.

Fischer bleibt aber bei diesen die Reflexionsstruktur des Idealismus in negativer Selbstkritik durchbrechenden frühen Studien nicht stehen, eben weil sie an den praktischen Anspruch der Wirklichkeit immer nur negativ heranführen, ohne diesen selbst positiv zur Sprache bringen zu können. Dies wird ihm zu Beginn der sechziger Jahre am Problem der Beziehung zum anderen Menschen bewußt. Das, was sich in der Begegnung zwischen zwei Menschen ereignet, vermag keine reflexiv auf sich zurückgewandte Bewußtseinsphilosophie oder Philosophie des Geistes zu erfassen. Daher versucht Fischer in den letzten zehn Jahren seiner allzu kurzen Schaffenszeit – er schied 1970 im Alter von 41 Jahren aus dem Leben – einen radikal von der idealistischen Dialektik unterschiedenen Weg zu beschreiten.

Wie Lévinas setzt sich auch Fischer vor allem von Hegels dialektischer Denkstruktur des Im-Andern-bei-sich-Seins ab:

"Die primitive Betrachtung unserer Dehnung erwuchs mir aus der Kritik am Begriff der Grenze in der Logik Hegels. Hegel definiert die Grenze durch den Verlauf der Idee, die sich zunächst selbst ihre Grenze setzt und dann von ihr auf sich zurückbezieht. In der Begrenzung negiert die Idee ihr Sein, setzt sich dadurch ihr Anderssein entgegen, negiert dann dieses als absolute Negation von sich selbst und setzt sich dadurch wieder mit ihrem Sein in eins."[55]

---

[55] Franz Fischer, *Proflexion – Logik der Menschlichkeit. Späte Schriften und letzte Entwürfe 1960-1970*, hg. v. Michael Benedikt und Wolfgang W. Priglinger, Wien 1985, 80.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anders aber als Emmanuel Lévinas zieht Franz Fischer daraus nicht die Konsequenz, jegliche Formen wechselweiser Beziehungen aus seinem Denken zu verbannen und nur noch einseitige Bewegungen gelten zu lassen; ganz im Gegenteil: da der Fehler in Hegels Logik – oder allgemeiner gesagt: der Grundcharakter der reflexiven Dialektik – gerade darin liegt, daß der Andere als Anderer gar nicht erkannt und anerkannt, sondern nur als Mittel und Spiegelung für das eigene wissende Zu-sich-Kommen gebraucht wird, kann in der idealistischen Dialektik wahre Gegenseitigkeit überhaupt nicht zur Sprache kommen. Die Rückkehr zu sich selbst darf nicht als eine Beziehung der Gegenseitigkeit gedeutet werden. Wenn es uns aber nun um den Anderen als Anderen und unsere Beziehung zu ihm im eigentlichen Sinne geht, dann können wir nicht in der reflexiv, auf uns selbst zurückgebogenen Denkform verharren, sondern wir müssen eine Denkform entfalten, die gerade die positive Wechselbeziehung zwischen uns und dem Anderen zum Ausdruck bringt.

Diese positive Denkform als eine wechselweise Bewegung auf den Anderen hin und vom Anderen her nennt Franz Fischer "Proflexion"; ihre sich gegen die Reflexion absetzende Entfaltung versucht er als "Logik der Menschlichkeit" zu entwickeln. Auf diese Weise erhält Fischer – ähnlich wie Martin Buber, aber in weitaus radikalerer philosophischer Strenge – in Proflexion und Reflexion zwei sich doppelnde Formen von Haltungen des Menschen zum Menschen, die er als "Grenzfälle" mitmenschlicher Erfahrung und Begegnung in ihren polar entgegenstehenden logischen Erscheinungsformen und den sich daraus ergebenden Konsequenzen durch alle Bereiche mitmenschlicher Bezüge durchzuspielen versucht.

Ich kann hier nicht auf den Reichtum der Problemfelder eingehen, die Fischer in immer neuen und erweiterten Entwürfen von 1960-1970 vorgelegt hat, sondern möchte

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lediglich beispielhaft die Grundstruktur der Gegenüberstellung verdeutlichen, wie Fischer sie – auf Strophen verdichtet – in dem von ihm selbst noch veröffentlichten Büchlein *Proflexion und Reflexion* (1965) ausgearbeitet hat.[56] Bei den 13 mal 13 Strophen handelt es sich nicht etwa um lyrische Versuche Fischers, sondern um logische Problemmeditationen der Grenzfälle mitmenschlicher Grundsituationen – Die Hut, Die Saat, Der Tausch, Der Dienst, Die Arbeit, Das Spiel, Der Einfall, Die Weise, Der Bund, Die Stunde, Der Ort, Das Zeichen, Die Umwälzung –, die jeweils in ihrer proflexiven und reflexiven Logik einander konfrontiert werden. Die beiden ersten Strophen lauten:

[Proflexion]

1 "Wir sind ohne uns
mit dem,
der ohne sich
mit uns ist.

2 "Wir vergessen uns aus uns
und erahnen uns in dem,
der sich aus sich vergißt
und in uns erahnt.

[Reflexion]

Wir sind mit uns
ohne den,
der mit sich
ohne uns ist."

Wir erinnern uns in uns
und vergessen uns aus dem,
der sich in sich erinnert
und aus uns vergißt."[57]

Ich möchte hier nicht den erneuten Versuch einer kritischen Erörterung von Anliegen, Anspruch und Grenze des philoso-

---

[56] Franz Fischer, *Proflexion und Reflexion. Philosophische Übungen zur Eingewöhnung der von sich reinen Gesellschaft*, Ratingen 1965; aufgenommen und im folgenden zitiert nach Franz Fischer, *Proflexion – Logik der Menschlichkeit. Späte Schriften und letzte Entwürfe 1960-1970*, hg. v. Michael Benedikt und Wolfgang W. Priglinger, Wien 1985, 348-453.

[57] Ebd. 357.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

phischen Versuchs Fischers vorlegen,[58] sondern an dieser Stelle nur einige Punkte herausstellen, die mir für eine Gesprächsfindung mit dem so verwandten und zugleich so gegensätzlichen Ansatz von Lévinas sowie für unsere eigene Problemklärung darüberhinaus wichtig erscheinen.

In dem, was Fischer als Logik der Reflexion gegen die Proflexion abgrenzt, gibt es keinerlei Differenz zu Lévinas; auch Lévinas grenzt sich durchgängig in seinen Arbeiten von dieser Struktur des Selbstbezuges ab, wie sie in der ganzen abendländischen Philosophie dominant wirksam ist, in besonderer Weise aber – wenn auch sehr unterschiedlich – bei Fichte, Hegel, Husserl und Heidegger zum Ausdruck kommt. Beiden, Fischer und Lévinas, ist also die Abgrenzung von aller reflexiven, in sich selbst zurückkehrenden Philosophie gemeinsam, weil diese den Anderen als Anderen nicht zu erfassen vermag. Nähe und Differenz der Positionen von Fischer und Lévinas liegen also in dem, was Fischer Proflexion nennt. Nun wird jedem, der die Arbeiten von Lévinas und von Fischer liest, sofort die unglaubliche Affinität der Metaphern auffallen, in denen beide den Bezug zum Anderen zu benennen versuchen. Aber diese Affinität bezieht sich nur auf die erste Hälfte des Proflexionsverses, während die zweite Hälfte, die – wie Fischer sagt – den wechselweisen "Gegenlauf" ausdrückt, genau das ist, was zu denken Lévinas sich strikt untersagt. Um Gleichklang und Gegensatz besonders hervorzuheben, zitiere ich erneut zwei Verse der Proflexion – unter Ausklammerung ihrer reflexiven Gegenstücke –, da sie wie direkte Anspielungen an oder Antworten auf die gleichzeitig und unabhängig entstandenen Ausführungen von Lévinas erscheinen:

---

[58] Siehe Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, "Fischers Gegenkonstruktion zur absoluten Reflexion bei Hegel", in: W. Schmied-Kowarzik, *Bruchstücke zur Dialektik der Philosophie. Studien zur Hegel-Kritik und zum Problem von Theorie und Praxis*, Ratingen/Kastellaun 1974, 157-188.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

12 "Wir sterben aus uns	13 "Wir geben uns preis
und leben in dem,	und behüten den,
[Gegenlauf]	
der aus sich stirbt	der sich preisgibt
und in uns lebt."	und uns behütet." [59]

Um das philosophische Problem, das in der Differenz der beiden Neuansätze zum Ausdruck kommt, noch deutlicher herauszuarbeiten, gilt es nochmals daran zu erinnern, daß für Lévinas Ethik in ihrer Radikalität als Erste Philosophie nur begründet werden kann, wenn die sie tragenden Bewegungen unendlich einseitig bleiben: als einfallende Heimsuchungen durch das Antlitz des Anderen, ohne jeden Grund im Selbst – etwa in Form von Einfühlung oder Mitleid, die ihren Ausgang im Selbst haben und sich gegenüber dem Anderen in seiner Anderheit gar nicht öffnen – und als unbedingte Hinwendung auf den Anderen hin ohne jegliche Forderung der Dankbarkeit, ohne Schielen auf eine Gegengabe, denn dadurch würde die in der grundlosen Verantwortung für den Anderen gründende Ethik im Keim erstickt.

Ohne Zweifel dürfen wir an diesen Grundfesten nicht rütteln, wenn wir nicht gleich wieder alles verlieren wollen, was wir durch Lévinas für eine Begründung der Ethik vom Anderen her und auf ihn hin gewonnen haben. Aber wir dürfen auch nicht übersehen, worauf Lévinas ja selber ausdrücklich hinweist, daß diese Ethik jede Gegenseitigkeit ausschließt.[60]

Um die Logik der Gegenseitigkeit der mitmenschlichen Beziehungen geht es nun aber gerade Franz Fischer – hierin ganz bewußt in der Tradition Martin Bubers stehend.

---

[59] Franz Fischer, *Proflexion – Logik der Menschlichkeit*, 361.

[60] Siehe Emmanuel Lévinas, "Martin Buber und die Erkenntnistheorie", in: Paul Arthur Schlipp und Maurice Friedman (Hg.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, 119-134.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zunächst sollten wir jedoch darauf achten, daß die beiden gegenläufigen Sätze in Fischers Versen der Proflexion kein Bedingungsgefüge aussprechen. Es wird nicht gesagt, *weil* der Andere sich mir hingibt, gebe ich mich ihm hin. Auch erfolgt hier nicht eine entsprechende Berechnung auf die Zukunft hin: ich gebe mich ihm hin, *damit* sich der Andere mir hingebe. Sondern im Grunde sind beide Seiten – gerade wie es Lévinas fordert – zwei unendliche einseitige Bewegungen, bedingungslos und ohne Forderung einer Gegengabe geben sie sich dem Anderen hin. Genau dies meint Fischer mit dem "Gegenlauf" der proflexiven Bewegungen im Gegensatz zum Umlauf der Reflexion, der sich an der Grenze zum Anderen nur abstößt, um zu sich selbst zurückzukehren.

Sagt also Fischer nur mit anderen Worten und in anderen Formen dasselbe wie Lévinas? Ja und Nein. Ja – insofern auch er kein Schielen auf Gegengaben kennt; jeder schenkt sich dem Anderen bedingungslos. Nein – da erst durch die Verknüpfung beider gegenläufigen Bewegungen das zur Sprache kommen kann, was Lévinas undenkbar erscheint, nämlich die "Wechselstiftung" mitmenschlicher Beziehungen. Das, was in der Begegnung zweier Menschen im Gespräch, in der Liebe, in der Freundschaft, in der Ehe, ja in allen Formen mitmenschlicher Beziehungen entsteht – Buber sprach in diesem Zusammenhang vom "Zwischen" der "Mutualität" –, kann allererst durch die von Fischer entworfene Logik der Gegenseitigkeit thematisiert werden. Nochmals: nirgends geht es in diesen gegenläufigen Bewegungen der Proflexion darum, eine Gegengabe einzuklagen. Wo eine Gegengabe eingeklagt wird, ist die wechselseitige Beziehung bereits zerstört: Sondern es geht um das Neue und Einmalige der "Wechselstiftung" in all diesen mitmenschlichen Beziehungen. Blieben die unendlich einseitigen Bewegungen im Sinne von Lévinas ohne Verknüpfung, so wäre im Grunde jegliche Begegnung mit dem Anderen, ja

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sogar jegliche Verständigung mit dem Anderen ausgeschlossen; der Andere bleibt dann – wie es Lévinas selber formuliert – eine "Epiphanie"; eine konkrete Begegnung mit ihm kann nicht stattfinden.
Da es Franz Fischer um die Logik der Gegenseitigkeit geht, vermag er vor allem in seinen letzten Arbeiten die Enge der bloßen Ich-Du-Beziehung, wie sie bei Ebner und Buber dominant waren, aber letztlich auch bei Lévinas vorherrschen, auf die weiteren Weisen des Wir und Ihr von Gemeinschaften zu überschreiten. Auf die Wechselstiftung in ihrer menschheitlichen Perspektive bezogen, wie sie zunächst am Verhältnis zur Nachkommenschaft deutlich wird, führt Franz Fischer im "Gesetz des Menschentums" aus:

"Das Leben des Menschen, sowohl als einzelner wie als Masse, ist das Leben zwischen Geburt und Tod. Das Leben des einzelnen und das Leben der Masse vollzieht sich im Augenblick zwischen der Rückschau auf die Abkunft und der Vorschau auf die Zukunft ... Die Schwierigkeit dieses Gedankenganges liegt darin, daß wir zunächst in einer Zeitlinie leben und uns wohl vorstellen können, daß von der Geburt her gesehen wir näher durch das Ich und ferner durch das Wir auf die Abkunft gerichtet sind. Es läßt sich auch vorstellen, daß wir auf die Zukunft hin gesehen und damit auf den Tod mit dem Du und dem Ihr unserer Nachkommen zusammenhängen. Dabei freilich sind Du und Ihr einfacher betrachtet nur das Du und das Ihr unserer Nachkommen, also derer, die nach unserem Tod leben werden. Wenn diese Zeitlinie in einen Augenblick zusammengezogen wird, dann erscheint uns das Du und das Ihr nicht erst als Du und Ihr der Nachkommenschaft, sondern als Du und Ihr eines jeden Setzungsvorganges, in dem sich die Wechselstiftung vollzieht."[61]

Um diesen Abschnitt in seinen Nuancen zu explizieren, müßten wir weiter ausholen, als es hier geschehen kann;

---

[61] Franz Fischer, *Proflexion – Logik der Menschlichkeit*, 523 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

worauf es an dieser Stelle allein ankommt, ist die Ausweitung der Logik der Gegenseitigkeit auf die größeren Zusammenhänge und Perspektiven gesellschaftlicher, ja menschheitlicher Beziehungen. Menschheitsgeschichtlich betrachtet ist dies einerseits die Gemeinschaft unserer Abkunft und andererseits die Gemeinschaft unserer Nachkommenschaft, auf die wir uns in unterschiedlicher Weise zurückbeziehen oder vorausentwerfen. Etwas ungewohnt sind uns dabei die von Fischer eingeführten Benennungen von "Wir" und "Ihr", wobei das Wir – wie das Ich – das selbstbezogene Abschließen meint, während das Ihr – wie das Du – für die selbstlose Hinwendung steht. Die gegensätzlichen Beziehungsformen von Wir und Ihr sind aber nicht nur auf die Menschheitsgeschichte bezogen, sondern auch auf das gleichzeitige Zusammenleben von Gesellschaften. Auf beides bezogen läßt sich zeigen, wie 'Wir' in den heutigen Industrienationen aus ökonomischem Eigeninteresse auf Kosten des 'Ihr' der Dritten Welt und ebenso des 'Ihr' der eigenen Nachkommenschaft leben. Dementgegen gilt es, Gemeinschaftsformen auf das Ihr der ausgebeuteten Völker und das Ihr der Nachkommenschaft zu entwerfen, wozu Fischer immerhin die Konturen ihrer Problemstellung in der proflexiven Logik der Menschlichkeit angedeutet hat.[62]

In einer seiner letzten Arbeiten zur "Friedensforschung" (1969) versucht Franz Fischer sogar, sehr konkrete Konsequenzen aus der Gegenüberstellung der proflexiven Logik der Menschlichkeit und der Reflexion zu ziehen. Indem ich hier die ersten Sätze daraus zitiere, geht es mir nicht darum, Fischers Entwurf zur Friedensforschung zu diskutieren, was ohne eingehende Darstellung des Gesamtzusammenhanges nicht gelingen könnte, sondern darum, hier nochmals den

---

[62] Siehe Michael Benedikt, "Das Ende der idealistischen Philosophie und der Übergang von der Dialogphilosophie zur Gesellschaftsethik", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 697-712.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entscheidenden Stellenwert des Problems der Gegenseitigkeit für Franz Fischer hervorzuheben.

"Wenn wir von Friedensforschung sprechen, dann fragen wir nach den Bedingungen des Friedens. Wir tuen es in der Bereitschaft zum Frieden und damit im Zusammenhang derer, denen es darum geht, Frieden zu erschaffen und also Vorurteile zu überwinden, die dem Frieden entgegenstehen. Der Frieden ruht auf der Wechselseitigkeit, in der wir aus uns in dem ersind, der aus sich in uns erist. Der Krieg basiert auf der Verneinung der Wechselseitigkeit, in der wir aus dem in uns versind, der aus uns in sich verist."[63]

Wenn wir abschließend noch auf die Gottesfrage eingehen, so scheint mir hier die Differenz zu Lévinas mehr in der unterschiedlichen Sprache und der schärferen Abgrenzung von der orthodoxen Theologie als im Aussagegehalt zu liegen. Entschieden lehnt Fischer – wie Buber – es ab, Gott außerhalb der proflexiven Wechselstiftung des Menschentums, die aber keineswegs reflexive Verabsolutierung des Menschen ist, an einen "dritten Ort" zu versetzen. Was Fischer hier als "dritten Ort" abwehrt, ist aber nicht das, was Lévinas als "dritte Person" versteht, sondern ist die Verdinglichung Gottes, die verhindert, daß sich Gott im sinnstiftenden Geschehen der Proflexion selbst ereignen kann.[64] Einen Gedanken und eine Formulierung Martin Bubers aufnehmend[65] und radikalisierend, sagt Fischer in einem die Gedankenbewegungen von Proflexion und Reflexion durchbrechenden "Bekenntnis":

"Der von uns reine und von uns erfüllte Mensch stellt im von uns reinen Menschen Gott als Gott vor und gibt im von uns erfüllten Menschen, den Menschen als Menschen wieder ... Gott ist als

---

[63] Franz Fischer, *Proflexion – Logik der Menschlichkeit*, 591.
[64] Ebd. 527.
[65] Martin Buber, *Ich und Du*, 86.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Menschenvater das, was der Menschsohn ist, und der Menschensohn ist als Gottessohn das, was Gott ist."[66]

Von dieser proflexiv Gott-gerichteten mitmenschlichen Bewährung des Menschen erhofft sich Franz Fischer – wie er in "Die Wendung" ausführt – die Überwindung jenes selbstbezogenen reflexiven Denkens, das Auschwitz zuließ.[67] Insofern beabsichtigt Fischer mit seiner geradezu penetrant wiederholenden Gegenüberstellung der logischen Strukturen von Proflexion und Reflexion keineswegs, nur mögliche Grenzfälle des Menschseins darzulegen, dies wäre eine selbst wieder reflexive Lesart seines Versuchs, sondern er will uns vor eine Entscheidung stellen, will uns 'nötigen' einzusehen, daß wir selbst unausweichlich vor die Entscheidung für oder gegen den Anderen gestellt sind. Wo wir uns auf eine solche proflexive Lesart der problem-logischen Meditationen Fischers einlassen, bieten sie sich als "Handreichungen" zur "Einübung" proflexiver Wendungen an, vom Anderen her und auf ihn hin zu denken und zu handeln.

IV. Schlußbemerkung – erneute Erinnerung an Franz Rosenzweig in kritischer Absicht

Zunächst scheint mir, haben wir Franz Rosenzweigs kritische Eingrenzung der Ich-Du-Beziehung bei Martin Buber und Ferdinand Ebner zu erneuern. Auch Emmanuel Lévinas und Franz Fischer werfen sich in ihrer "Entdeckerfreude", den Durchbruch zum Anderen gefunden zu haben, mit einer geradezu beängstigenden Ausschließlichkeit auf den Bezug zum Anderen, um von daher die ganze Philosophie zu erneuern.

---

[66] Franz Fischer, *Proflexion – Logik der Menschlichkeit*, 473.
[67] Ebd. 529.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wo bleibt – so müssen wir insbesondere Franz Fischer fragen – in der Logik der Menschlichkeit der Bezug zur Natur in ihrer Kreatürlichkeit.[68] Daß die Natur im reflexiven "Umlauf" nicht in ihrer Kreatürlichkeit, sondern immer nur als Objekt technischen Erkenntnisinteresses vorkommen kann, ist seit Schellings Fichte-Kritik von 1806 philosophisch grundsätzlich herausgearbeitet. Nun kommt aber in Fischers proflexiver Logik der Menschlichkeit die Natur ebenfalls nicht vor – und dies verweist meines Erachtens auf eine prinzipielle Begrenztheit dieses Neuansatzes. Die Stärke von Lévinas' und Fischers Denken liegt in der Neukonstitution einer Ethik, die vom Anderen her und auf ihn hin begründet ist, aber es wäre übertrieben zu glauben, mit diesem Neuansatz bereits alle Probleme der Philosophie gelöst zu haben. Auf das Naturproblem bezogen möchte ich hier wenigstens an die ebenfalls in jener Zeit entstandenen Arbeiten von Maurice Merleau-Ponty zur Phänomenologie der Leiblichkeit und ihrer Eingebettetheit in die Natur sowie auf Ernst Blochs Perspektive einer Allianz von Mensch und Natur erinnern.[69]

Ebenso – und dieser Einwand richtet sich vor allem gegen Emmanuel Lévinas – müssen wir mit Rosenzweig fragen, wo denn der Wir-Horizont einer Gesellschaftsethik bleibt.[70] Bei Emmanuel Lévinas ist es sicherlich das paradoxe Festhalten an der Phänomenologie noch im Versuch ihrer Überwindung, das verhindert, daß über das unmittelbare

---

[68] Bei Emmanuel Lévinas gibt es wenigstens, wenn auch sehr rudimentäre Ansatzpunkte ihrer Einbeziehung. Siehe dazu Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen*, 326.

[69] Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986; Ernst Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt a. M. 1972.

[70] In Franz Fischers späten Entwürfen finden wir erste Schritte in diese Richtung – so in den verschiedenen Entwürfen zu einer "Dialektik der Gesellschaft" und zum "Gesetz des Menschentums".

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ansichtigwerden des Anderen hinaus auch noch eine Perspektive geschichtlicher Praxis mit den Anderen ins Blickfeld kommen kann. Aber grundsätzlicher noch fehlt in beiden Ansätzen die Einsicht, daß es im Hinblick auf eine menschheitsgeschichtliche Gesellschaftsphilosophie nicht nur der ethischen Perspektive bedarf, sondern auch einer kritischen Analyse der herrschenden Kräfte der Gegenwart, die ihr hemmend im Wege stehen, wie dies Karl Marx in seinen Arbeiten zur Kritik der politischen Ökonomie vorgelegt hat. Im Anschluß an Marx haben diese geschichtliche Perspektive gesellschaftlicher Praxis vor allem Georg Lucács in den zwanziger Jahren und Henri Lefebvre in seinen Arbeiten in den sechziger und siebziger Jahren in einer Eindringlichkeit fortgeführt,[71] hinter die wir nicht zurückfallen dürfen, wenn es uns um eine Gesellschaftsethik im Horizont der Menschheitsgeschichte geht.

Doch noch eine letzte kritische Eingrenzung des Neuansatzes von Lévinas und Fischer möchte ich von Rosenzweig her anmerken. Beide – Lévinas und Fischer – vergessen im letzten, ihre philosophischen Entwürfe selber nochmals einer kritischen Selbstbegrenzung auf die uns aufgegebene Praxis hin zu untersuchen. Da sie dies unterlassen, verfallen ihre Entwürfe in paradoxer Weise dem von ihnen kritisierten Reflexionssystem.

Um das, was ich hiermit meine, deutlicher zu machen, möchte ich nochmals auf Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* eingehen. Rosenzweig beschließt dies Buch mit einem Schlußabschnitt, der mit "Tor" überschrieben ist und dessen letzte Worte lauten: "Ins Leben!" Was er mit diesem Schlußabschnitt intendiert, hat er in der Abhandlung "Das neue Denken" (1925) nochmals ausdrücklich erläutert:

---

[71] Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Neuwied/Berlin 1970; Henri Lefebvre, *Metaphilosophie. Prolegomena*, Frankfurt a. M. 1975.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

"Hier schließt das Buch, denn was nun noch kommt, ist schon jenseits des Buchs, 'Tor' aus ihm heraus ... – Aufhören des Buchs. Ein Aufhören, das zugleich ein Anfang ist und eine Mitte: Hineintreten mitten in den Alltag des Lebens ... Das Buch ist kein erreichtes Ziel, auch kein vorläufiges. Es muß selber verantwortet werden ... Diese Verantwortung geschieht am Alltag des Lebens. Nur um ihn als All-Tag zu erkennen und zu leben, mußte der Lebenstag des All durchmessen werden." (*Kl. Schr.*, 396 f.)

Was Rosenzweig hiermit unterstreicht, ist, daß die Philosophie, auch die existentiellste und konkreteste Philosophie, nicht an die Stelle des Lebens und der Praxis treten kann. Im Gegenteil, gerade die Philosophie, die den Menschen in seinem existentiellen Betroffensein erreichen will, hat sich als gesagte, als geschriebene zurückzunehmen, um der Bewährung in der Praxis, im täglichen Leben, Raum zu geben. Diese Selbstbegrenzung der Philosophie ist keine Verneinung der Philosophie, denn ihr fällt unaufgebbar die Aufgabe der Orientierung der Praxis zu, sie hat Hinführung zur gelebten Bewährung der Praxis zu sein. Aber gerade deshalb ist die an ihr selbst noch sichtbar zu machende Selbstbegrenzung gegenüber dem Vollbringen der Praxis von so entscheidender Bedeutung, nur so vermag sie, sich in die Praxis aufzuheben und zu verwirklichen. Was Franz Rosenzweig hier ausspricht, ist die bewußte Erneuerung dessen, was Platon in all seinen Dialogen mit der Verweigerung eines aussagbaren Ergebnisses intendierte, denn nur dadurch kann das in den Gesprächen in Gang gesetzte Suchen nach dem, was sittliche Praxis ist, von uns praktisch aufgenommen und bewährt werden.
Ich werfe Lévinas und Fischer keineswegs vor, daß es ihnen nur um die Philosophie als Philosophie gehe; selbstverständlich intendieren ihre Neuansätze mitmenschlicher Ethik deren Bewährung in der Praxis, selbstverständlich werden sie diese Bewährung je für sich versucht haben. Was ich ihren Ansätzen vorhalte, ist, daß sie die Selbstbegrenzung

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der philosophischen Aussage gegenüber der nur vollbringbaren Praxis nicht selbst noch aussagen.
Mich fasziniert Emmanuel Lévinas' Anliegen, die Ethik als Erste Philosophie auszuweisen; aber ich frage mich, ob nicht gerade eine solche grundlegende Ethik an sich selbst demonstrieren müßte, daß sie dem Primat der Praxis untersteht. Ich will Lévinas' "Kampf und Schmerz um den Ausdruck",[72] den Anderen als Anderen zur Sprache zu bringen, keineswegs geringschätzen, aber aller sprachlicher Ausdruck, der die Hinwendung zum Anderen umschreibt, ist doch nur Rede über den Anderen und nicht die Hinwendung zum Anderen selbst. Gerade von dieser negativen Differenz der Philosophie zur Praxis sollte eine Ethik, die sich unter den Primat der Praxis gestellt weiß, auch sprechen.
Ähnliches gilt für die Logik der Menschlichkeit von Franz Fischer. Hier empfinde ich das Fehlen der philosophischen Selbstbegrenzung in seinem Spätwerk noch schmerzlicher und tragischer. Es waren einige von Fischers früheren Arbeiten, die mich entscheidend anstießen, auf die grundlegende Differenz zwischen aller Rede von der Praxis und dem "Vollbringen" der Praxis selbst zu achten.[73] Franz Fischers spätere Philosophie der Logik der Menschlichkeit versucht, diese Differenz zu umgehen, indem sie zwei Weisen der Menschlichkeit als Grenzfälle bis hin zur letzten Konsequenz von Frieden und Krieg, von aufbauender Zukunft und zerstörendem Verhängnis darlegt und schließlich uns eine "Entscheidung" abverlangt. Aber bis in die letzten Sätze hinein, die von uns eine Entscheidung fordern und in einem "Bekenntnis" gipfeln, bleibt Fischer – im "Rausch der Entdeckerfreude" (Rosenzweig) – im Sagen der Logik der Menschlichkeit, ohne daß er eine Möglichkeit findet, dieses Sagen gegenüber dem aufgegebenen Vollbrin-

[72] Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen*, 319.
[73] Siehe dazu Franz Fischer, *Philosophie des Sinnes von Sinn*, 62-82.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen zu begrenzen. Obwohl sicherlich das, was Fischer "Proflexion" nennt, prägnanter als alle vorhergehende Philosophie die Logik des Dialogs, des dialogischen Sprechens und Handelns, entfaltet, verhält sich sein Spätwerk dem Leser gegenüber, den er doch ansprechen und erreichen will, extrem undialogisch, eben weil sich die Explikation der Logik des Dialogs – unbeabsichtigt – an die Stelle des zu vollbringenden Dialogs schiebt.

Mit diesem kritischen Einwand möchte ich keineswegs die Neuansätze von Emmanuel Lévinas und Franz Fischer abtun oder mich gar einer intensiveren Rezeption in den Weg stellen. Im Gegenteil: beide Ansätze gehören zu den tiefsten Problemmeditationen in bezug auf die "Epiphanie des Anderen" und die "Logik der Begegnung", vieles harrt hier noch der näheren Entdeckung und Explikation, wobei mir ihre wechselweise Konfrontation besonders fruchtbar erscheint, um sie in all ihren nuancierten Implikationen zum Sprechen zu bringen. Aber mit Franz Rosenzweig und dem jungen Franz Fischer möchte ich doch an dem kritischen Einwand festhalten, daß es die Aufgabe der Philosophie sein muß – als ethische zumal – sich als Philosophie aufzuheben, damit sie sich in die gelebte Praxis hinein verwirklichen könne.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verzeichnis der Siglen

Die Schriften von *Franz Rosenzweig* werden im Text einheitlich mit folgenden Siglen zitiert. Nähere bibliographische Angaben zu den Einzelveröffentlichungen sind im folgenden Auswahlverzeichnis der Schriften von *Franz Rosenzweig* erfaßt.

GS I – Franz Rosenzweig: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften* I: *Briefe und Tagebücher* (2 Bände durchpaginiert), hg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von Bernhard Casper, Haag 1979.

GS II – Franz Rosenzweig: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften* II: *Der Stern der Erlösung*, Haag 1976.

GS III – Franz Rosenzweig: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften* III: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hg. von Reinhold und Annemarie Mayer, Haag 1984.

GS IV 1 – Franz Rosenzweig: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften* IV 1: *Sprachdenken im Übersetzen.* 1. Band: *Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi*, hg. von Rafael N. Rosenzweig, Haag 1983.

GS IV 2 – Franz Rosenzweig: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften* IV 2: *Sprachdenken im Übersetzen.* 2. Band: *Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift*, hg. von Rachel Bat-Adam, Haag 1984.

Briefe – Franz Rosenzweig: *Briefe.* Unter Mitwirkung von Ernst Simon ausgewählt und herausgegeben von Edith Rosenzweig, Berlin 1935.

HuS – Franz Rosenzweig: *Hegel und der Staat*, 2 Bände.
1. Band: *Lebensstationen* (1770-1806)
2. Band: *Weltepochen* (1806-1831)
München/Berlin 1920, Nachdruck in einem Band, Aalen 1962.

Kl. Schr. – Franz Rosenzweig: *Kleinere Schriften*, Berlin 1937.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schriften von Franz Rosenzweig

Eine Auswahl der wichtigsten Arbeiten Rosenzweigs in chronologischer Reihung und mit Angaben ihres Wiederabdrucks in den *Kleineren Schriften* (1937) und in den *Gesammelten Schriften* (1979-1984).

"Atheistisches Denken" (1914), veröffentlicht erst in: *Kleinere Schriften*, Berlin 1937 (*Kl. Schr.*, 278-290; *GS* III, 687-698).

"Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus" (1914), in: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, Heidelberg 1917 (*Kl. Schr.*, 230-277; *GS* III, 3-44).

"'Urzelle' des Stern der Erlösung" (Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18. November 1917) (*Kl. Schr.*, 357-372; *GS* III, 125-138).

"Zeit ists", in: *Neue Jüdische Monatshefte* (1917) (*Kl. Schr.*, 56-78; *GS* III, 461-482).

"Geist und Epochen der jüdischen Geschichte" (Vortrag 1919, gehalten vor der Gesellschaft "Humanität" in Kassel) (*Kl. Schr.*, 12-25; *GS* III, 527-538).

Bildung und kein Ende, Frankfurt a. M. 1920 (*Kl. Schr.*, 79-93; *GS* III, 491-504).

Tischdank (Jüdische Bibliothek XXII), Berlin 1920.

Hegel und der Staat, 2 Bde. 1. *Lebensstationen* (1770-1806), 2. *Weltepochen* (1806-1831), München/Berlin 1920; Nachdruck in einem Band, Aalen 1962.

Der Stern der Erlösung, Frankfurt a. M. 1921, 2. Aufl. 1930, 3. Aufl. Heidelberg 1954, 4. Aufl. Haag 1976 (*GS* II); Taschenbuchausgabe Frankfurt a. M. 1988.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

"Apologetisches Denken", in: *Der Jude* VII (1923) (*Kl. Schr.*, 31-42; *GS* III, 677-686).

Einleitung zu *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, Berlin 1924 (*Kl. Schr.*, 299-350; *GS* III, 177-224).

Sechzig Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi, deutsch mit einem Nachwort und Anmerkungen, Konstanz 1924.

Die Bauleute. Über das Gesetz, Berlin 1925 (*Kl. Schr.*, 106-121; *GS* III, 699-712).

Die Schrift, zu verdeutschen unternommen von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig (I. *Die fünf Bücher der Weisung*; II. *Künder, Bücher der Kündung*), Berlin 1925-1929.

"Das neue Denken", in: *Der Morgen I* (1925) (*Kl. Schr.*, 373-398; *GS* III, 139-162).

Zweistromland. Kleine Schriften zur Religion und Philosophie, Berlin 1926.

Jehuda Halevi. Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte. Der sechzig Hymnen und Gedichte zweite Ausgabe, Berlin 1926 (*GS* IV 1).

Die Schrift und Luther, Berlin 1926 (*Kl. Schr.*, 141-166; *GS* III, 749-772).

"Die Schrift und das Wort", in: *Kreatur* I (1926/1927) (*Kl. Schr.*, 134-140; *GS* III, 777-784).

"Die Einheit der Bibel. Eine Auseinandersetzung mit Orthodoxie und Liberalismus", in: *Der Morgen* IV (1928) (*Kl. Schr.*, 128-133; *GS* III, 831-836).

"Die weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel", in: *Enzyclopaedia Judaica* IV (1929) (*Kl. Schr.*, 124-127; *GS* III, 837-840).

"Der Ewige. Mendelssohn und der Gottesname", in: *Gedenkbuch für Moses Mendelssohn*, Berlin 1929 (*Kl. Schr.*, 182-198; *GS* III, 801-816).

"Vertauschte Fronten", in: *Der Morgen VI* (1930) (*Kl. Schr.*, 354-356; *GS* III, 235-238).

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

"Neues Lernen", in: *Almanach des Schocken Verlages*, Berlin 1935 (*Kl. Schr.*, 94-99; *GS* III, 505-510).

Briefe. Unter Mitwirkung von Ernst Simon ausgew. und hg. v. Edith Rosenzweig, Berlin 1935.

Die Schrift und ihre Verdeutschung. Von Martin Buber und Franz Rosenzweig, Berlin 1936.

Kleinere Schriften. Mit einem Vorwort v. Edith Rosenzweig, Berlin 1937.

Zur jüdischen Erziehung. Drei Sendschreiben ("Zeit ists", "Bildung und kein Ende", "Die Bauleute"), Berlin 1937.

Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand, hg. und eingel. v. Nahum Norbert Glatzer, Düsseldorf 1964, 2. Aufl. Königstein/Ts. 1984.

Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (4 Abteil. in 7 Tbden.), Haag 1976-1984 (*GS*).

Die Schrift. Aufsätze, Übertragungen und Briefe, hg. v. K. Thieme, Königsstein 1984.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - [cc] BY

Literaturverzeichnis

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

–: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Frankfurt a. M. 1972.

Adriaanse, Hendrik J.: "Zum Rosenzweig-Bild in K. H. Miskottes Buch 'Het wezen der joodsche religie'", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 441-453.

Agus, Jacob: "The Life and Influence of Franz Rosenzweig", in: *Modern Philosophies of Judaism*, New York 1941.

Altmann, Alexander: *Metaphysik und Religion. Das Problem der absoluten Transzendenz*, Berlin 1931.

–: "Franz Rosenzweig and Eugen Rosenstock-Huessy: An Introduction to their 'Letters on Judaism and Christianity'", in: *Journal of Religion* XXXIV, 4 (1944) 258-270.

–: "Theology in Twentieth Century German Jewry", in: *Yearbook of the Leo Baeck Institute* (1956) 193-217.

–: "Franz Rosenzweig on History", in: *Between East and West*, London 1958, 194-214.

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

– : "Rosenzweig's Hegel Interpretation", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 831-838.

Baeck, Leo: *Das Wesen des Judentums*, Berlin 1905.

–: "Franz Rosenzweig. Über Bildung", in: L. Baeck: *Wege im Judentum*, Berlin 1933, 362-373.

–: *Von Moses Mendelssohn zu Franz Rosenzweig*, Stuttgart 1958.

Bauer, Anna: "Rosenzweigs Sprachdenken", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 903-912.

Ben-Chorin, Schalom: "Franz Rosenzweig als Erzieher", in: *Judaica* Bd. XI (1955) 1-12.

–: "Franz Rosenzweig", in: H. J. Schultz (Hg.): *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1966, 283-298.

–: *Als Gott schwieg. Ein jüdisches Credo*, Mainz 1986.

–: "Franz Rosenzweig und das Ende des deutschen Judentums", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 57-64.

Benedikt, Michael: "Das Ende der idealistischen Philosophie und der Übergang von der Dialogphilosophie zur Gesellschaftsethik", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 697-712.

Benner, Dietrich u. Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: *Die Pädagogik der frühen Fichteaner und Hönigswalds*, Wuppertal/Ratingen 1969.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bíro, Daniel: "Franz Rosenzweigs Kritik an Martin Bubers 'Ich und Du'", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 689-696.
Bloch, Ernst: *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt a. M. 1968.
–: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt a. M. 1972.
Bloth, Hugo Gotthard: "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) 2-13.
Bonola, Gianfranco: "Franz Rosenzweig und Martin Buber. Die Auseinandersetzung über das Gesetz", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 225-238.
Buber, Martin: *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a. M. 1920.
–: *Ich und Du* (1923), in: M. Buber: *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1973.
–: "Für die Sache der Treue" (1930), in: M. Buber: *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Köln 1963, 815-818.
–: "Franz Rosenzweig", in: *Kantstudien XXXVI* (1931); wiederaufgenommen in: M. Buber: *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Köln 1963, 819-824.
–: "Offenbarung und Gesetz. Aus Briefen an Franz Rosenzweig", in: *Schocken-Almanach* (1936) 147-154.
–: "Rosenzweig und die Existenz" (1956), in: M. Buber: *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Köln 1963, 825-827.
–: *Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*, Heidelberg 1985.
Buber, Martin u. Rosenzweig, Franz: *Die Schrift*, 4 Bde., Heidelberg 1954 ff.
Bubner, Rüdiger (Hg.): *Das Älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, Bonn 1973.
Carlebach, Joseph: "Die Religionsphilosophische Stellung Franz Rosenzweigs", in: *Jeschurun* Bd. XVII (1930).
Casper, Bernhard: *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg i. Br. 1967.
–: "Sein und Offenbarung. Zum 80. Geburtstag Franz Rosenzweigs", in: *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966/1967) 310-339.
–: "Franz Rosenzweigs Kritik an Bubers 'Ich und Du'", in: *Philosophisches Jahrbuch* 86 (1979) 225-238.
–: "Zeit – Erfahrung – Erlösung. Zur Bedeutung Rosenzweigs angesichts des Denkens des 20. Jahrhunderts", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 553-566.
Charry, Ellen T.: "The View of God in 'The Star of Redemption'", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 585-598.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Cohen, Arthur A.: *Der natürliche und der übernatürliche Jude. Das Selbstverständnis des Judentums in der Neuzeit*, Freiburg/München 1966.
Cohen, Hermann: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1922), Darmstadt 1966.
Dostojewski, F. M.: *Die Brüder Karamasow*, München 1916.
Ebner, Ferdinand: *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Frankfurt a. M. 1980.
Eckhart (Meister): *Predigten und Schriften*, Frankfurt a. M. 1956.
Edmaier, Alois: *Dialogische Ethik. Perspektiven, Prinzipien*, Kevelaer 1969.
Ehrenberg, Hans: *Kritik der Psychologie als Wissenschaft*, Tübingen 1910.
–: *Die Parteiung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*, Leipzig 1911.
–: *Die Geschichte des Menschen unserer Zeit*, Heidelberg 1911.
–: *Die Heimkehr des Ketzers. Eine Wegweisung*, Würzburg 1920.
–: "Neue Philosophie", in: *Frankfurter Zeitung* (29. Dezember 1921).
–: *Disputation. Drei Bücher vom Deutschen Idealismus*, München 1923-1925.
Ehrenberg, Maria: "Rudolf Ehrenbergs Theoretische Biologie und Metabiologie", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 159-177.
Ehrenberg, Rudolf: *Ebr. 10,25. Ein Schicksal in Predigten*, Würzburg 1920.
–: *Theoretische Biologie vom Standpunkt der Irreversibilität*, Berlin 1923.
Ehrlich, Leonhard H.: "Rosenzweigs Begriff der Zeitigung aus den Quellen des Judentums", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 731-744.
–: *Die Problematik der jüdischen Existenz angesichts der Moderne und der Zerstörung des europäischen Judentums*, unveröffentlichte Franz Rosenzweig-Gastvorlesung, Kassel 1988.
–: "Als jüdischer Gastprofessor in Kassel", in: *Prisma. Zeitschrift der Gesamthochschule Kassel* 43 (1989).
Evangelische Kirche im Rheinland: *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, 2. Aufl. Düsseldorf 1985.
Fackenheim, Emil: "Franz Rosenzweig: His Life and Thought", in: *Judaism* II (1953).
–: *Quest for Past and Future*, London 1968.
–: "The Systematic Role of the Matrix (Existence) and Apex (Yom Kippur) of Jewish Religious Life in Rosenzweig's 'Star of Redemption'", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 567-575.
Fichte, Johann Gottlieb: *Werke* in 6 Bänden, Darmstadt 1962.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fischer, Franz: *Philosophie des Sinnes von Sinn. Frühe philosophische Schriften und Entwürfe (1950-1956)*, hg. v. Erich Heintel, Kastellaun 1980.
–: *Die Erziehung des Gewissens. Schriften und Entwürfe zur Ethik, Pädagogik, Politik und Hermeneutik*, hg. v. Josef Derbolav, Kastellaun 1979.
–: *Darstellung der Bildungskategorien im System der Wissenschaften*, hg. v. Dietrich Benner u. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Kastellaun 1975.
–: *Proflexion – Logik der Menschlichkeit. Späte Schriften und letzte Entwürfe 1960-1970*, hg. v. Michael Benedikt u. Wolfgang W. Priglinger, Wien 1985.
Flickinger, Hans-Georg: "Zur Ästhetik des Erkennens", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 913-921.
Frank, Manfred (Hg.): *Schelling – Philosophie der Offenbarung 1841/42*, Frankfurt a. M. 1977.
Freund, Else: *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes "Der Stern der Erlösung"* (1933), Hamburg 1959.
Friedlander, Albert M.: "Leo Baeck and Franz Rosenzweig", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 239-250.
Friedmann, Friedrich Georg: *Von Cohen zu Benjamin. Zum Problem deutsch-jüdischer Existenz*, Einsiedeln 1981.
–: "Franz Rosenzweigs Neues Denken. Sein Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 399-411.
Funkenstein, Amos: "The Genesis of Rosenzweig's 'Stern der Erlösung'. 'Urformel' and 'Urzelle'", in: Walter Grab (Hg.): *Gegenseitige Einflüsse deutscher und jüdischer Kultur* (Jb. d. Inst. f. Dt. Geschichte, Beih. 4), Tel Aviv 1982, 17-29.
Gadacz, Tadeusz: "Zur Auffassung der Freiheit im 'neuen Denken' Franz Rosenzweigs", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 673-687.
Giordano, Ralph: *Die zweite Schuld oder von der Last Deutscher zu sein*, Hamburg 1987.
Glatzer, Nahum N.: "Franz Rosenzweig: The Story of a Conversion", in: *Judaism* I (1952) 69-79.
–: *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, New York 1953, 2. Aufl. 1961.
–: *Baeck, Buber, Rosenzweig: Reading of the Book of Job* (Leo Baeck Memorial Lecture, 10), New York 1966.
–: "Das Frankfurter Lehrhaus", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 303-326.
Görtz, Heinz-Jürgen: "Die Wahrheit der Erfahrung in Franz Rosenzweigs 'Neuem Denken'", in: *Theologie und Philosophie* 56 (1981) 389-406.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

–: *Tod und Erfahrung. Rosenzweigs "erfahrende Philosophie" und Hegels "Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins"*, Düsseldorf 1984.
–: "Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Jüdisch-christliches Religionsgespräch als 'Entdeckungsreise' in ein 'neues Denken'", in: Heinz Kremers u. Julius H. Schoeps (Hg.): *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch*, Stuttgart/Bonn 1988, 90-113.
–: "Zum 'Konstruktionsgesetz' des 'Stern der Erlösung'", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 657-671.
Gogarten, Friedrich: *Glaube und Wirklichkeit*, Jena 1928.
Goldner, Martin: "Franz Rosenzweig in seiner Krankheit", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 327-335.
Goldschmidt, Hermann Levin: *Das Vermächtnis des deutschen Judentums*, Frankfurt a. M. 1957.
–: "Franz Rosenzweigs Existenzphilosophie aus den Quellen des Judentums", in: H. L. Goldschmidt: *Dialogik. Philosophie auf dem Boden der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1964, 51-77.
Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk, Freiburg/Basel/Wien 1979 (mit Beiträgen von Eugen Kogon, Johann Baptist Metz, Elie Wiesel, Lucy S. Dawidowitz, Dorothy Rabinowitz, Robert McAfee Brown).
Grab, Walter (Hg.): *Gegenseitige Einflüsse deutscher und jüdischer Kultur* (Jb. d. Inst. f. Dt. Geschichte, Beih. 4), Tel Aviv 1982.
Greenberg, Gershon: "Franz Rosenzweigs zwiespältige Gottessicht. Von der Zeit und in Ewigkeit", in: *Judaica* 34/1 (1978) 27-34 und 34/2 (1978) 76-89.
Grisebach, Eberhard: *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, Halle/Saale 1928.
Gründler, Otto: "Eine jüdisch-theistische Offenbarungsphilosophie", in: *Hochland* XIX (1922) 621-632.
Guttmann, Julius: *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, Philadelphia 1964.
Harnack, Adolf von: *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900.
Hauck, Detlef: *Fragen nach dem Anderen. Untersuchungen zum Denken von Emmanuel Lévinas mit einem Vergleich zu Jean-Paul Sartre und Franz Rosenzweig*, Essen 1990.
Heckelei, H.: *Erfahrung und Denken. Franz Rosenzweigs theologisch-philosophischer Entwurf eines "Neuen Denkens"*, Bad Honnef 1980.
Heering, Herman J.: *Franz Rosenzweig. Joods Denker in de twintigste eeuw*, Den Haag 1974.
–: "Die Begegnung zwischen Buber und Rosenzweig", in: *Revue internationale de philosophie* Nr. 126 (1978) 473-491.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke* in 20 Bden., Frankfurt a. M. 1970.
Heintel, Erich: *Die beiden Labyrinthe der Philosophie*, 1. Bd., Wien/München 1968.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

—: *Das Totalexperiment des Glaubens. Zu Ferdinand Ebners Philosophie und Theologie*, Wiener Neustadt 1982.
Henrich, Dieter: "Aufklärung der Herkunft des Manuskriptes 'Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus'", in: Christoph Jamme u. Helmut Schneider (Hg.): *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M. 1984.
Hermeier, Rudolf (Hg.): *Jenseits all unseres Wissens wohnt Gott. Hans Ehrenberg und Rudolf Ehrenberg zur Erinnerung*, Moers 1987.
Heß, Moses: *Ausgewählte Schriften*, ausgewählt und eingeleitet von Horst Lademacher, Wiesbaden o. J.
Hilleke, Hubert: "Hinweis auf Franz Rosenzweig", in: *Erwachsenenbildung* 4 (1958) 87-93.
Hortian, Ulrich: "Zeit und Geschichte bei Franz Rosenzweig und Walter Benjamin", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 815-827.
Horwitz, Rivka: "Franz Rosenzweig on Language", in: *Judaism* XIII, 4 (1964) 393-406.
—: "Warum ließ Rosenzweig sich nicht taufen?", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 79-96.
Hufnagel, Cordula: "Das Volksspiel als johanneisches Fest", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 979-986.
Jacob, Wolfgang: "Victor von Weizsäcker und Franz Rosenzweig", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 179-186.
Jamme, Christoph u. Schneider, Helmut (Hg.): *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M. 1984.
Jonas, Hans: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, Frankfurt a. M. 1987.
Kamper, Dietmar: "Das Nachtgespräch vom 7. Juli 1913. Eugen Rosenstock-Huessy und Franz Rosenzweig", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 97-104.
Katz, Steven T.: "On Historicism and Eternity", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 745-769.
Kluback, William: "Time and History", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 801-813.
Koch, Richard: "Das Freie jüdische Lehrhaus in Frankfurt am Main", in: *Der Jude* Bd. VI (1923) 116-125.
— : "Franz Rosenzweig und seine Krankheit", in: *Der Morgen* Bd. V (1929) 562-582.
Köpcke-Duttler, Arnold: "Erinnerung als Kritik nicht vergehender Barbarei", in: *Neue Sammlung* 27/3 (1987) 345-355.
Kracauer, Siegfried: "Die Bibel auf Deutsch. Zur Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig", in: S. Kracauer: *Das Ornament der Masse. Essays*, Frankfurt a. M. 1963, 173-186.
Kurzweil, Zwi: *Hauptströmungen jüdischer Pädagogik in Deutschland*, Frankfurt a. M. 1987.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

–: "Three Views on Revelation and Law: Dialogue between Franz Rosenzweig and Martin Buber", in: *Judaism* IX, 4 (1960) 291-298.
Lask, Emil: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen 1911.
Lapide, Pinchas: *Rom und die Juden*, Freiburg i. Br. 1967.
–: *Der Rabbi von Nazaret*, Trier 1974.
Lefebvre, Henri: *Metaphilosophie. Prolegomena*, Frankfurt a. M. 1975.
Lévinas, Emmanuel: "Une pensée juive moderne", in: *Revue de Théologie et de Philosophie* N.F. 15 (1956) 200-221.
–: "Martin Buber und die Erkenntnistheorie", in: Paul Arthur Schlipp u. Maurice Friedman (Hg.): *Martin Buber*, Stuttgart 1963, 119-134.
–: "Entre deux mondes (La voie de Franz Rosenzweig)", in: E. Lévinas: *Difficile Liberté*, Paris 1976, 235-260.
–: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialontologie*, Freiburg/München 1983.
–: *Die Zeit und der Andere* (1948), Hamburg 1984.
–: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg/München 1985.
–: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (1961), Freiburg/München 1987.
–: *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989.
–: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1974), Freiburg/München 1991.
Levy, Ze'ev: "Über Franz Rosenzweigs Auffassung des Mythos", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 987-999.
Licharz, Werner (Hg.): *Lernen mit Franz Rosenzweig*, Frankfurt a. M. 1984.
Licharz, Werner u. Keller, Manfred (Hg.): *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Bericht einer Beziehung*, Frankfurt a. M. 1986.
Lichtigfeld, Adolph: *Philosophy and Revelation*, London 1937.
Liebeschütz, Hans: *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich*, Tübingen 1970.
Liebster, Wolfram: "Franz Rosenzweig und Kornelis Heiko Miskotte", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 425-439.
Löwenstein, Julius J.: "Franz Rosenzweig", in: *Z. f. Religions- u. Geistesgeschichte* 17 (1965) 20-43.
–: "Das Judentum im säkularisierten Zeitalter. Betrachtungen zur Neuausgabe von Rosenzweigs Briefen", in: *Jb. d. Inst. f. Dt. Geschichte* XII (Tel Aviv 1983) 353-376.
Löwith, Karl: "Martin Heidegger and Franz Rosenzweig, or Temporality and Eternity", in: *Philosophy and Phenomenological Research* III (Buffalo 1942); dt.: "Martin Heidegger und Franz Rosenzweig. Ein Nachtrag zu 'Sein und Zeit'", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* XII (1958) 151-188; wiederaufgenommen in: K. Löwith: *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart 1960, 68-92.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lucács, Georg: *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie* (1948), Frankfurt a. M. 1973.
–: *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Neuwied/ Berlin 1970.
Mach, Dafna: "Franz Rosenzweig als Übersetzer jüdischer Texte. Seine Auseinandersetzung mit Gershom Scholem", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 251-271.
Marcel, Gabriel: *Journal Métaphysique*, Paris 1927.
Marcuse, Herbert: *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie* (1941), Frankfurt a. M. 1962.
Martin, Bernard: *Great Twentieth Century Jewish Philosophers: Chestov, Rosenzweig, Buber, with selections from their Writings*, London 1970.
Marx, Werner: "Die Bestimmung des Todes im 'Stern der Erlösung'", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 611-619.
Maybaum, Ignaz: "Franz Rosenzweig and the Existentialist Philosophers", in: *Jewish Philosophy and Philosophers*, London 1962.
–: "Das Gesetz. Franz Rosenzweigs Ringen mit den jüdischen Traditionen", in: *Emuna* Bd. V (1970) 82-89.
–: *Trialogue between Jew, Chritian and Muslim*, London 1973.
Mayer, Eugen (Hg.): *Franz Rosenzweig. Eine Gedenkschrift im Auftrag des Vorstands der Israelitischen Gemeinde*, Frankfurt a. M. 1930.
Mayer, Reinhold: *Franz Rosenzweig. Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung*, München 1973.
–: "Apologie und Polemik bei Franz Rosenzweig", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 413-424.
Mendes-Flohr, Paul: "Rosenzweig and Kant: Two Views of Ritual and Religion", in: *Studies in Jewish Intellectual History Presented to Alexander Altmann*, Duke University, Medieval and Renaissance Studies 1979.
–: "Mendelssohn and Rosenzweig", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 213-223.
Merleau-Ponty, Maurice: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986.
Metz, Johann Baptist: "Ökumene nach Auschwitz", in: *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk*, Freiburg/Basel/Wien 1979.
Meyer, Herrmann (Hg.): *Franz Rosenzweig. Ein Buch des Gedenkens*, Berlin 1930.
Miskotte, Kornelis Heiko: *Het wezen der joodsche religie* (1932), *Verzameld Werk* Bd. VI, Kampen 1982.
–: "Over Franz Rosenzweig", in: K. H. Miskotte: *Geloof en Kennis. Theologische Voordrachten*, Haarlem 1966, 254-306.
Moltmann, Jürgen: *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972.
Mongin, Olivier / Rolland, Jacques / Derczanski, Alexandre: *Franz Rosenzweig*, Les Cahiers de la Nuit Surveillée, Nr. 1, Paris 1982

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(Beiträge von Franz Rosenzweig, Gershom Scholem, Emmanuel Lévinas, Jacques Rolland, Jean-Louis Schlegel, Alexandre Derczanski, Stéphane Mosès, Bernard Dupuy, Jacques Rivelaygue, Guy Petitdemange, Dominique Bourel, Alexander Altmann).

Mosès, Stéphane: "La critique de la Totalité dans la philosophie des Franz Rosenzweig", in: *Les Études Philosophiques* III, 31 (1976) 351-366.

–: "Walter Benjamin und Franz Rosenzweig", in: *Dt. Vierteljschr. f. Litwiss. u. Geistesgesch.* 56/4 (1982) 622-640.

–: *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs* (1982), München 1985.

–: "Politik und Religion. Zur Aktualität Franz Rosenzweigs", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 855-875.

Müller, Claus Götz: "Religionsphilosophie und Heilsgeschichte. Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock", in: *Zeitwende. Die neue Furche* Bd. XXVII (1957) 685-691.

–: "Vom Stern der Erlösung zum Kreuz der Wirklichkeit. Aus Anlaß des Abschlusses der 'Soziologie' Eugen Rosenstock-Huessys", in: *Junge Kirche* Bd. XX, 4 (1959) 193-198; XX, 5 (1959) 238-243; XX, 6 (1959) 292-298.

Néher, André: "Une approche théolgique et sociologique de la relation judéochrétienne: Le dialogue Franz Rosenzweig – Eugen Rosenstock", in: *Recherches et dialogues philosophiques et économiques*, 6, Série M. (1959); erneut in: *l'Existence juive, solitude et affrontements*, Paris 1962, 204-231.

Niewöhner, Friedrich: "Franz Rosenzweig in neuer Sicht. Die Edition als Manipulation des Lesers", in: *Jb. d. Inst. f. Dt. Gesch.* XV (Tel Aviv 1986) 491-512.

Oppenheim, Michael D.: "Death and Man's fear of death in Franz Rosenzweigs 'The Star of Redemption'", in: *Judaism* Nr. 108 (1976) 458-467.

Petitdemange, Guy: "Existenz und Offenbarung in den ersten Werken von Franz Rosenzweig", in: *Judaica* 30 (1974) 12-35 u. 71-77.

Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929). Internationaler Kongreß Kassel 1986, I. *Die Herausforderung jüdischen Lernens*, II. *Das neue Denken und seine Dimensionen*, hg. v. W. Schmied-Kowarzik, Freiburg/München 1988.

Pöggeler, Otto: "Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus", in: Christoph Jamme u. Helmut Schneider (Hg.): *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M. 1984.

–: "Rosenzweig und Hegel", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 839-853.

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

Rosenstock, Eugen: *Angewandte Seelenkunde*, Darmstadt 1924.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rosenstock-Huessy, Eugen: *Soziologie: I Die Übermacht der Räume, II Die Vollzahl der Zeiten*, Stuttgart 1958.
–: *Ja und Nein. Autobiographische Fragmente*, Heidelberg 1968.
–: *Judaism despite Christianity. The Letters on Christianity and Judaism between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*, hg. v. H. Stahmer, New York 1969.
Rosenstock Huessy, Hans: "Franz – Margrit – Eugen", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 105-107.
Rosenzweig, Rafael N.: "Deutscher und Jude. Franz Rosenzweigs Weg zum jüdischen Volk", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 65-75.
Ruether, Rosemary: *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*, München 1978.
Samuelson, Norbert M.: "The Concept of 'Nichts' in Rosenzweig's 'Star of Redemption'", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 643-656.
Sborowitz, Arié: *Offenbarung und Offenbarungsreligion in Franz Rosenzweigs "Stern der Erlösung"*, Jerusalem 1942.
Schaeffler, Richard / Casper, Bernhard / Talmon, Shemaryahu / Amir, Yehoshua: *Offenbarung im Denken Franz Rosenzweigs*, Essen 1979.
Scheinmann-Rosenzweig, Edith (Hg.): "Franz Rosenzweig – Martin Buber, ein Briefwechsel über Tradition und Judentum", in: *Emuna* Bd. V (1970) 90-92.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Sämtliche Werke* (Bd. I-XIV), Stuttgart/Augsburg 1856 ff.
Schlipp, Paul Arthur u. Friedman, Maurice (Hg.): *Martin Buber*, Stuttgart 1963.
Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: *Bruchstücke zur Dialektik der Philosophie. Studien zur Hegel-Kritik und zum Problem von Theorie und Praxis*, Ratingen/Kastellaun 1974.
–: "Der Philosoph Franz Rosenzweig. Eine Vergegenwärtigung", in: *Prisma. Zeitschrift der Gesamthochschule Kassel* 25 (1980) 118-123; wieder aufgenommen in: *Juden in Kassel (1808-1933). Eine Dokumentation anläßlich des 100. Geburtstages von Franz Rosenzweig*, Kassel 1986, 87-96.
–: "Vom Totalexperiment des Glaubens. Kritisches zur positiven Philosophie Schellings und Rosenzweigs", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 771-799.
–: "Franz Rosenzweig – der jüdisch-christliche Dialog und die Folgen von Auschwitz", in: *Zeitschrift für Pädagogik* 35/4 (1989) 456-469.
– (Hg.): *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929), I. Die Herausforderung jüdischen Lernens, II. Das neue Denken und seine Dimensionen*, Freiburg/München 1988.
Schoeps, Hans J.: *Israel und Christenheit. Jüdisch-Christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten*, München 1961, 147-183.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

–: "Franz Rosenzweig und seine Stellung zum jüdischen Gesetz", in: *Theologische Literaturzeitung* Bd. LXXX (1955) 119-124.
Scholem, Gershom: "Zur Neuauflage des 'Stern der Erlösung'" (1931), in: G. Scholem: *Judaica* I, Frankfurt a. M. 1963.
–: "An einem denkwürdigen Tage", in: G. Scholem: *Judaica* I, Frankfurt a. M. 1963, 207-215.
Schulz-Keil, Wieland: "Judentum als Kritik, Protest und Mahnung", in: *Frankfurter Rundschau* Nr. 81 (1980).
Schwarzschild, Steven S.: "Rosenzweig on Judaism and Christianity", in: *Conservative Judaism* (1957) 57-64.
Schweitzer, Albert: *Das Christentum und die Weltreligionen*, München 1984.
Simon, Ernst: "Franz Rosenzweig und das jüdische Bildungsproblem" (1930), in: E. Simon: *Brücken. Gesammelte Aufsätze*, Heidelberg 1965, 393-406.
Stahmer, Harold: "The Letters of Franz Rosenzweig to Margrit Rosenstock-Huessy. 'Franz', 'Gritli', 'Eugen' and 'The Star of Redemption'", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 109-137.
Strasser, Stephan: "Emmanuel Lévinas: Ethik als Erste Philosophie", in: B. Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M. 1987, 218-265.
Strolz, Walter: "Franz Rosenzweig und die Gotteserfahrung", in: *Emuna* Bd. IV (1969) 266-270.
–: "Offenbarungsglaube im Denken von Franz Rosenzweig", in: J. J. Petuchowski u. W. Strolz (Hg.): *Offenbarung im jüdischen und christlichen Verständnis* (Quaestiones disputatae, 92), Freiburg i. Br. 1981, 180-212.
Susman, Margarete: "Der Stern der Erlösung", in: *Der Jude* Bd. VI (1921/1922) 259-264.
–: "Franz Rosenzweig", in: M. Susman: *Gestalten und Kreise*, Stuttgart/Konstanz 1954.
–: *Ich habe viele Leben gelebt. Erinnerungen*, Stuttgart 1964.
Talmon, Shemaryahu: "Zur Bibelinterpretation von Franz Rosenzweig und Martin Buber", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 273-285.
Tewes, Joseph: *Zum Existenzbegriff Franz Rosenzweigs*, Meisenheim am Glan 1970.
Theunissen, Michael: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1964.
Thieme, Karl: "Franz Rosenzweig. Zum Gespräch zwischen Judenheit und Christentum", in: *Hochland*, L (1957) 142-152.
Tillich, Paul: *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie*, Breslau 1910.
–: *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Stuttgart 1962.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tilliette, Xavier: "Schelling als Verfasser des Systemprogramms?", in: Rüdiger Bubner (Hg.): *Das Älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, Bonn 1973.

Udoff, Alan: "Rosenzweig's Heidegger Reception and the re-Origination of Jewish Thinking", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 923-950.

Waldenfels, Bernhard: *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl*, Den Haag 1971.

–: *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M. 1987.

Weizsäcker, Victor von: *Begegnungen und Entscheidungen. Gesammelte Schriften I*, Frankfurt a. M. 1986.

–: *Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Vorlesung über Naturphilosophie* (1919/1920), Göttingen 1954.

Wiehl, Reiner: "Die Erfahrung im neuen Denken von Franz Rosenzweig", in: *Philosophisches Jahrbuch* 89 (1982) 269-290.

–: "Logik und Metalogik bei Cohen und Rosenzweig", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 1988, 623-642.

Wiesel, Elie: *Die Nacht*, Gütersloh 1980.

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

Zak, Adam: *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs*, Stuttgart 1987.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Personenregister

Abraham 135, 138, 194
Adorno, Theodor W. 118, 122, 173
Adriaanse, Hendrik J. 156
Altmann, Alexander 12
Amir, Yehoshua 13
Avineri, Schlomo 22 f.

Baeck, Leo 11, 90, 123 f.
Bauer, Anna 31
Ben-Chorin, Schalom 124, 163
Benedikt, Michael 190, 200, 202, 207 f.
Benjamin, Walter 78
Benner, Dietrich 178, 199
Bíro, Dániel 189
Bismarck, Otto von 22, 26
Bloch, Ernst 84, 87, 210
Bloth, Hugo Gotthard 129
Bonola, Gianfranco 154
Buber, Martin 11 f., 16, 19, 28, 46, 48, 64, 72, 76 f., 80-83, 85 f., 151, 154, 175, 180-190, 197, 201, 204, 206, 208 f.
Bubner, Rüdiger 20

Camus, Albert 61
Casper, Bernhard 12 f., 30, 182
Charry, Ellen T. 37
Cohen, Hermann 28, 58, 93, 131, 134

Dawidowicz, Lucy S. 162
Derbolav, Josef 199
Dilthey, Wilhelm 19
Dostojewski, Fjodor Michailowitsch 162

Ebner, Ferdinand 12, 16, 29, 63, 175, 180-189, 191, 198, 206, 209
Eckhart (Meister Eckhart von Hochheim) 85 f., 91
Edmaier, Alois 13
Ehrenberg, Hans 15, 27 f., 33, 54-56, 75, 89, 91-120, 126 f., 132 f., 152 f., 181
Ehrenberg, Maria 127
Ehrenberg, Rudolf 28, 61, 75, 78, 102, 115, 127-133, 142, 181
Ehrlich, Leonhard H. 37, 164 f., 169 f.

Fackenheim, Emil 35, 163 f.
Feuerbach, Ludwig 94
Fichte, Johann Gottlieb 51, 55, 126, 176-180, 203, 210
Fischer, Franz 16, 175, 190, 192 f., 195, 198-213
Flickinger, Hans-Georg 118
Flusser, David 86
Frank, Manfred 54
Freund, Else 12, 34, 56
Friedlander, Albert H. 90
Friedman, Maurice 204
Friedmann, Friedrich Georg 43, 125
Fromm, Erich 151

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Funkenstein, Amos 181

Gadacz, Tadeusz 101
Giordano, Ralph 121
Givsan, Hassan 171-173
Glatzer, Nahum N. 46, 151
Görtz, Heinz-Jürgen 14, 65
Gogarten, Friedrich 29
Goldner, Martin 47, 154
Goldschmidt, Hermann Lewin 13
Grab, Walter 181
Griesebach, Eberhard 29
Gründler, Otto 12

Hahn, Edith s. Rosenzweig, Edith
Halevi, Jehuda s. Jehuda Halevi
Hallo, Rudolf 47, 151
Hamann, Johann Georg 183
Harnack, Adolf von 124
Hauck, Detlef 14
Haym, Rudolf 19
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 10, 14 f., 19-27, 29, 32 f., 36, 45, 48 f., 51, 53, 55, 57-60, 64-66, 86, 91-100, 102, 104, 126, 128, 144, 192, 199-203
Heidegger, Martin 21, 29, 61, 81, 91, 118, 191, 193, 203
Heintel, Erich 51, 63, 199
Henrich, Dieter 20
Hermeier, Rudolf 115, 127
Heß, Moses 76
Hitler, Adolf 164
Hölderlin, Friedrich 23 f., 48 f.
Hortian, Ulrich 78
Horwitz, Rivka 128
Hufnagel, Cordula 44
Husserl, Edmund 191, 203

Jacob, Wolfgang 127
Jamme, Christoph 20
Jaspers, Karl 61, 91
Jehuda Halevi 48, 83, 154
Jesus von Nazareth 84-86, 140, 169
Johannes 44 f., 83, 131, 140
Johannes XXIII (Papst) 165, 167 f.
Johannes Paul II (Papst) 157
Jonas, Hans 162

Kamper, Dietmar 127
Kant, Immanuel 55
Katz, Steven T. 38
Keller, Manfred 93, 126, 153
Kierkegaard, Sören 29 f., 53 f., 91, 94, 107, 128, 180, 183
Kluback, William 38
Koch, Richard 151
Kogon, Eugen 162
Kracauer, Siegfried 151

Lademacher, Horst 76
Lagerlöf, Selma 27
Lapide, Pinchas 86, 165
Lask, Emil 98
Lefebvre, Henri 118, 120, 211
Lévinas, Emmanuel 13 f., 16, 175, 190-214
Lessing, Gotthold Ephraim 124, 172
Levy, Ze'ev 72
Licharz, Werner 93, 126, 151, 153
Lichtigfeld, Adolph 12
Liebeschütz, Hans 74
Liebster, Wolfram 156
Löwith, Karl 21, 29
Lukàcs, Georg 21, 211

Mach, Dafna 154
Maimonides, Moses 19, 36, 172
Marcel, Gabriel 28 f.
Marcuse, Herbert 21

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Marx, Karl 21 f., 26 f., 54, 86, 88, 94, 99, 117 f., 211
Marx, Werner 193
Mayer, Eugen 11, 155
Mayer, Reinhold 12, 138, 187
McAfee, Robert Brown 162
Meinecke, Friedrich 22, 45, 114, 151
Mendelssohn, Moses 84, 123 f.
Mendes-Flohr, Paul 124
Merleau-Ponty, Maurice 210
Metz, Johann Baptist 161 f.
Meyer, Herrmann 11
Miskotte, Kornelis Heiko 12, 156
Moltmann, Jürgen 167 f.
Moses 85, 187
Mosès, Stéphane 13, 23, 187

Nietzsche, Friedrich 30, 54
Nobel, Nehemia Anton 151

Odysseus 193

Parmenides 57
Paulus von Tarsus 135
Platon 212
Plotin 67
Pöggeler, Otto 20, 23
Priglinger, Wolfgang W. 190, 200, 202

Rabinowitz, Dorothy 162
Ritter, Joachim 22
Rosenkranz, Karl 19
Rosenstock-Huessy, Eugen 16, 28, 31, 36, 39, 75, 93, 111, 121-143, 152, 167, 170, 172
Rosenstock Huessy, Hans 142
Rosenstock-Huessy, Margrit 142 f., 145
Rosenzweig, Edith (geb. Hahn) 47 f., 151
Rosenzweig, Rafael N. 125, 151
Ruether, Rosemary 159-162, 167

Samuelson, Norbert M. 33
Sartre, Jean-Paul 14, 61, 118
Schaefler, Richard 13
Scharffenroth, Ernst-Albert 153
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 15, 20, 23 f., 27, 29 f., 32-36, 47 f., 51-57, 60-67, 76, 78, 83, 86-88, 91, 94, 99-106, 109, 117 f., 126, 140, 210
Schiller, Friedrich 23
Schlipp, Paul Arthur 204
Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich 10, 14-16, 166, 169, 178, 199, 203
Schneider, Helmut 20
Scholem, Gershom 11, 154
Schopenhauer, Arthur 30, 87
Schulz-Keil, Wieland 48
Schweitzer, Albert 86
Simmel, Georg 74
Simon, Ernst 11, 47 f., 151, 154
Stahmer, Harold 142 f.,
Strasser, Stephan 192
Strauss, Eduard 151

Talmon, Shemaryahu 13, 154
Tewes, Joseph 13
Theunissen, Michael 29, 191
Tillich, Paul 54
Tilliette, Xavier 20

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Udoff, Alan 21

Waldenfels, Bernhard 191 f.
Weizsäcker, Victor von 28, 78, 102, 127
Wiehl, Reiner 58, 93
Wiesel, Elie 161-163, 167
Wolfskehl, Karl 155

Zak, Adam 14, 31

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sachregister

All, Allheit 29 f., 32, 39, 57 f., 90, 192, 212
Andere, der/das 31, 53, 66, 101 f., 108, 116, 175 f., 179, 190-199, 201-206, 209 f., 213 f.
Anerkennung 177, 179 f., 195
Anfang 58, 61, 67, 181
Antisemitismus, Antijudaismus 43, 122, 136 f., 149, 153, 158-166, 173
(s. a. Vernichtung)
Antliz 194-198, 204
Auftrag, Aufgabe 39, 45, 73 f., 83, 87, 119, 149
Augenblick 40, 80 f., 87, 107
Auschwitz s. Vernichtung

Begegnung 184 f., 200 f., 205, 214
Begriff 29, 51, 91, 97 f., 179
(s. a. Denken)
Bewährung 17, 61, 84, 89 f., 113-121, 128, 130, 151, 155, 175, 209, 212
Bewußtsein 65, 108, 177, 179, 191-195
(s. a. Selbstbewußtsein)
Bund 68 f., 113, 130, 133, 136, 138, 144-146, 149 f.

Christen(tum) 16, 28, 39-44, 68-70, 72-76, 83-86, 112, 124, 128-133, 133-141, 142-150, 151-161, 169-173
Christus 41-43, 69, 83-86, 112, 117, 131, 134, 136-140, 144, 147, 149, 156, 160, 165, 167-171

Denken 27-31, 32-36, 52 f., 56-63, 88, 91, 95-100, 101-105, 115-118, 144, 179, 192, 197, 201, 209
(s. a. neues Denken)
Dialektik 58 f., 64, 66, 100, 192, 199-201
Dialog, Dialogphilosophie 16, 28-30, 37 f., 66, 105, 108-111, 139, 175 f., 180, 188, 214
Du 31, 37, 64, 144, 176, 180-186, 206 f.
(s. a. Ich und Du)

Entscheidung 103, 144, 209, 213
(s. a. Glaubensentscheidung)
Ereignis 66, 100, 106 f.
Erfahrung 35 f., 57, 61-67, 71, 84, 102, 109, 182, 193
Erkennen, Erkenntnis 57-60, 96
Erlösung 36, 38-44, 63-71, 74, 79-82, 87, 105-108, 113, 144, 146, 148, 186, 189
Erneuerung 19, 28, 45, 49, 76, 83, 114
Erziehung/Bildung 46, 122, 151-153, 178 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es 77, 184-189
Ethik 175, 184, 195, 197, 204, 210-214
Ewiger Weg 41-43, 69, 82, 84, 147-150
Ewiges Leben 39-43, 70 f., 82, 145, 148
Ewiges Volk 41-44, 68, 145 f. (s. a. Volk)
Ewigkeit 39-44, 67-70, 74 f., 79-83, 87, 108, 146
Existenz 30, 32, 52 f., 88, 102-104, 107, 116 f., 179 f.
Existenzphilosophie 21, 28, 30, 54 f., 61, 91 f., 111, 114

Freies Jüdisches Lehrhaus 11, 15, 46 f., 115, 151-154
Freiheit 25 f., 40, 62, 87, 178, 196

Gebet 37 f., 40-42, 68, 145
Gegenwart 25, 41, 63, 78, 102, 147
Gemeinschaft 24-27, 42-45, 110-113, 115-120, 179, 206
Geschichte 24-26, 42, 49, 61-69, 74-83, 87 f., 96-98, 107, 116, 130, 145, 160, 189 f., 211
Geschöpf 36, 105, 188
Glaube(n) 19, 28, 34 f., 42-47, 63, 71, 86-90, 110-112, 128 f., 172 f.
Glaubensentscheidung, Entschluß Jude zu bleiben 28, 55, 74, 112 f., 128-133, 136 (s. a. Entscheidung)
Gott 32-44, 52, 56, 65-67, 70 f., 79, 81, 83, 86, 88, 99, 101, 105, 107-109, 113, 116 f., 120, 131, 137, 147-149, 163 f., 167-169, 181-186, 197-199, 208 f.

Handeln 53, 81 f., 88, 103-106, 110, 145, 175-178, 194
Heidentum 44, 69, 130, 138, 141, 150, 171 f.
Hoffnung 27, 44, 49, 84, 150, 164, 168, 186
Holocaust s. Vernichtung

Ich 31, 37, 64, 144, 176-178, 179-186, 189, 195 f., 206 f.
Ich und Du 29, 31, 37, 77, 184-189, 206, 209 (s. a. Du)
Idealismus 13, 20, 28, 51-55, 57-60, 91, 102, 110, 115, 126 f., 144, 180, 200
Idealismuskritik 20, 27, 55, 91-94, 104, 181, 200
Individuum, Individualität 24, 26, 135, 179 f.
Islam 36, 72, 171 f.

Ja 33, 59, 60
Juden(tum) 16, 28, 39-44, 68-70, 82-86, 112, 123-125, 128-132, 133-141, 142-149, 150-152, 156 f., 160, 164 f., 168-173
Judenmission s. Missionierung
Jüdisch-Christlicher Dialog 16, 73, 83, 113, 121-124, 125-127, 133 f., 139 f., 141-143, 148, 151, 153, 155, 158-161, 165 f., 166-173

Kirche 27, 44 f., 48, 69, 132 f., 135, 139 f., 148, 156-160, 166
Kreatur, Kreatürlichkeit 36, 62-64, 77 f., 87, 105 f., 188-190, 210

Leben 16 f., 70 f., 82, 89 f., 105, 114, 117 f., 151, 211 f. (s. a. ewiges Leben)

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Liebe, Liebestat 38, 40, 44, 62-65, 80-84, 105-109, 148, 164, 168, 184-189, 198
Logik 33, 57-60, 94-101, 104, 115 f., 175, 199-204, 207, 213 f.

Mensch(heit) 30, 33 f., 37-40, 46, 53, 56, 61, 66, 70, 79-82, 87 f., 105, 108, 110, 116, 120, 147, 175, 176-179, 180 f., 184-187, 206 f., 208-211
Menschlichkeit 190, 195 f., 201, 207, 213
Messianismus, Messias 75 f., 80-83, 160 f., 169
Missionierung 132 f., 142, 147, 153, 157, 172

Nachtgespräch 28, 127-133
Nächstenliebe 84, 107, 145, 166, 169
Nächster 38, 40, 65, 68, 80 f., 107, 182, 189, 197 f.
Nationalsozialismus 73, 92, 115, 121-123, 157-166 (s. a. Vernichtung, Antisemitismus)
Natur 37 f., 62, 64, 77 f., 87, 96-98, 107, 185-190, 210
Nein 33, 59 f.
Neues (existentielles) Denken 13, 16 f., 27-31, 47, 55, 61-63, 92, 99, 100-113, 116, 144, 181 f.
Nichts 32-34, 58-60

Offenbarung 35, 37, 39, 62-67, 71 f., 76, 79, 105-108, 137, 139, 141, 144, 148, 172

Philosophie 13-15, 19, 23, 25, 29-34, 47, 51-53, 56 f., 62, 88 f., 98-100, 103, 114, 117-120, 130, 175 f., 176-178, 183, 192-195, 204, 212-214
– positive (geschichtliche, erfahrende) Philosophie 32-35, 45, 51-56, 61-63, 66, 76, 88 f., 102-104 (s. a. Existenzphilosophie)
Praxis 45, 62, 65, 87-90, 113-120, 175-187, 189, 210-214

Reich 25 f., 35, 38, 40, 65, 74, 80 f., 84, 139, 145, 189
Religion(en) 23-26, 72 f., 129, 134-137, 161, 173
Ritus, Liturgie 41, 68, 74 f., 145-147

Schöpfung 33-39, 63-67, 76-79, 105-108, 144, 148, 188
Sein 30, 32 f., 37, 58 f., 97 f., 193, 196 f.
Selbst 33, 96, 194, 197, 199, 203 f.
Selbstbewußtsein 95-99, 177 (s. a. Bewußtsein)
Shoah s. Vernichtung
Sinn, Sinnorientierung 38, 62-65, 101-110, 116 f.
Sittlichkeit 26, 128, 175 f., 196
Sozialismus 74-76, 84, 86
Sprache, Wort 31, 62-64, 105 f., 144, 146, 183-189
Staat 21-26, 68 f., 147
Subjekt, Subjektivität 52 f., 179, 196
System 27, 29, 32, 94, 102, 104 f., 109 f., 181 f.

Theologie 62, 72, 85, 100-102, 111, 152, 167
Tod 38, 77, 87, 167 f., 188, 193 f., 206
Tor 71, 89, 114, 211 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Umkehr 44, 103 f., 117, 185 f.
Und 33, 60

Verantwortung 90, 118, 173, 178, 189, 195-198, 204, 212
Vergangenheit 25, 63 f., 78, 88, 102, 106, 108
Vernichtung, Holocaust, Shoah, Auschwitz 10, 12, 48 f., 156, 160-166, 167-173
(s. a. Antisemitismus)
Vernunft 25, 61, 98, 181 f., 193
Versöhnung 62, 83, 79, 82, 87, 105, 107, 145
Volk 24, 42, 117, 131 f., 135, 138, 145 f.
(s. a. Ewiges Volk)

Wahrheit 43, 67, 70 f., 74, 84, 88, 109, 137 139, 148-150, 168-173
Welt 30, 33-39, 53, 56, 65, 69 f., 74, 78 f., 81, 88, 97, 102, 106-108, 116, 147, 184, 187, 197
Werden 33, 58, 66
Wir 37, 77, 80, 189 f., 199, 206 f., 210
Wirklichkeit 25, 29 f., 33-35, 47, 52, 54, 58-61, 91, 97-99, 101-111, 116, 121, 177, 200
Wissen 24, 27, 29, 33-35, 58-63, 71, 96, 99, 109, 177 f., 183
Wissenschaft 46, 183, 187
Wort s. Sprache
Wunder 62, 64, 105, 144

Zeit, Zeitlichkeit 25, 41, 61, 67-70, 74 f., 78-82, 146 f., 206
Ziel 38 f., 42, 69, 82, 137, 146, 150
Zukunft 38, 40 f., 49, 63-65, 76-82, 103, 106 f., 145 f., 205 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - [redacted]

Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886 - 1929)

Internationaler Kongreß Kassel 1986
Herausgegeben von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik
Band I: Die Herausforderung jüdischen Lernens
Band II: Das neue Denken und seine Dimensionen

1988. Zusammen 1060 Seiten, Geb.
ISBN 3-495-47655-5

Der Internationale Franz-Rosenzweig-Kongreß in Rosenzweigs Geburtsstadt Kassel aus Anlaß seines 100. Geburtstages machte seit langem erstmals wieder die ganze Weite des philosophischen Denkens von Franz Rosenzweig sichtbar. In zwei Bänden sind hier die Konferenzbeiträge von etwa 70 Autoren aus 11 Ländern (Deutschland, England, Frankreich, Israel, Italien, den Niederlanden, Österreich, Polen, Schweden, Ungarn und den USA) zusammengefaßt. Sie vergegenwärtigen die Denkentwicklung Rosenzweigs mit seiner Entscheidung zum bewußten Judesein und die großen systematischen Themenstellungen seines Denkens, mit denen er in die Philosophie des 20. Jahrhunderts hineinwirkte; sie lassen aber auch die Fülle deutsch-jüdischer Kultur erkennen, die durch den Nationalsozialismus unwiederbringlich vernichtet wurde. Der Anhang zum ersten Band dokumentiert eine Podiumsdiskussion, die Tragik und Schuldzusammenhang im deutsch-jüdischen Verhältnis thematisiert.

Inhalt (Gliederung und Themen):
Band I. Die Herausforderung jüdischen Lernens

Eröffnung des wirkungsgeschichtlichen Problemhorizonts: Rosenzweig und das Ende des deutschen Judentums – Deutscher und Jude

Das Reifen einer Lebensentscheidung: Warum ließ Rosenzweig sich nicht taufen? – Eugen Rosenstock-Huessy und Franz Rosenzweig – Franz-Margrit-Eugen – The Letters of Rosenzweig to Margrit Rosenstock-Huessy

Das Gespräch mit den Freunden: Hans Ehrenberg – Rudolf Ehrenberg – Viktor von Weizsäcker – "Erkennen im Dienst am Menschen"

Die Erneuerung jüdischen Lebens und die Verdeutschung hebräischer Texte: Mendelssohn und Rosenzweig – Rosenzweig und Martin Buber –

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Leo Baeck und Rosenzweig – Rosenzweig als Übersetzer – Zur Bibelübersetzung von Rosenzweig und Buber

Das Freie Jüdische Lehrhaus: Das Frankfurter Lehrhaus – Rosenzweig in seiner Krankheit – Der lernende Lehrer – Lehrhaus Then and Now – Kann die Erziehungswissenschaft von Rosenzweig lernen? – Mit Rosenzweig im Lehrhaus

Die Herausforderung an das Christentum: Rosenzweigs Neues Denken – Apologie und Polemik bei Rosenzweig – Rosenzweig und der jüdisch-christliche Dialog – Zum Rosenzweig-Bild K. H. Miskottes – Gott eine Tatsache? – Rosenzweigs Verbindung Philosophie/Theologie – Der Stern der Erlösung in der Assimilation

Anhang I. *Die Podiumsdiskussion zum deutsch-jüdischen Verhältnis*
Anhang II. *Gedenkveranstaltungen der Stadt Kassel*

Band II. Das neue Denken und seine Dimensionen

Erfahrung, Liebe und Erlösung: Existence and Apex (Yom Kippur) – Rosenzweig und die Philosophie der Existenz – The View of God in "The Star of Redemption" – Der Begriff der Erlösung – Die Bestimmung des Todes

Metalogik und Metaethik: Logik und Metalogik bei Cohen und Rosenzweig – The Concept of 'Nichts' – Zum Konstruktionsgesetz des "Stern der Erlösung" – Freiheit im "Neuen Denken" – Rosenzweigs Kritik an Bubers "Ich und Du" – Das Ende der idealistischen Philosophie – Psychotherapy and Rosenzweig

Zeit und Ewigkeit: Rosenzweigs Begriff der Zeitigung – On Historicism and Eternity – Vom Totalexperiment des Glaubens – Zeit und Geschichte: Cohen, Rosenzweig, Benjamin

Volk und Geschichte: Rosenzweig und Hegel – Politik und Religion – Gott und das Volk – Rosenzweig and Heidegger – Is Rosenzweig an Ethical Monotheist?

Sprache, Kunst und Mythos: Rosenzweigs Sprachdenken – Zur Ästhetik des Erkennens – Rosenzweig's Heidegger Reception – Rosenzweigs Stellung zur Kunst – Das Volksspiel als johanneisches Fest – Über Rosenzweigs Auffassung des Mythos

Personenregister, Sachregister, Schriftenregister, Glossar, Kurzbiographien der Autoren

Verlag Karl Alber, Freiburg/München

https://doi.org/10.5771/9783495993910 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -