

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.

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 ereignishaft 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.

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 Entstehen 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.

"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.

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.

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 krächte." (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.

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 nach-idealistischen 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.

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.

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

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 "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.

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-

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 Existenz Erfahrung 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 'überraionale' Erkenntnisse und Informationen vor, sondern in ihr wendet sich lediglich der Blick vom Erklären- und

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 Angesprochenenseins, 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.

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 entgegensetzt. 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)

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.

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

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

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

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.

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)

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

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.

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.

Betrachten wir nun näher Rosenzweigs Gegenüberstellung von Juden und Christen, so fällt jedoch trotz der feinsinnigen, an Georg Simmel erinnernden kulturphänomenologischen Analyse¹⁴ 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.

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 unterstützte, 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,

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 menscheitsbefreienden 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.

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

"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 aufgegebenen 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.

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

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.

"Auch alles Wirken geht ja in die Zukunft, und der Nächste, den die Seele sucht, ist ihr immer bevorstehend und wird nur in dem grade augenblicklich vor ihr stehenden vorweggenommen. 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.

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.

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

überhöhen – "Das ist die Heimkehr der Erfahrung, das Bewahren 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 insbesondere Ernst Bloch²¹ in

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

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.

"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.

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

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 Vergewärtigen des Vergangenen zur Selbstfindung des Menschen in der Welt unabdingbar hinzugehört, sondern vielmehr ein Mitwirken an der noch ausstehenden, 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.

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 Nichtmehr Buch ... Nichtmehr Buch ist auch das Innwerden, daß dieser Schritt des Buchs an die Grenze nur gesüht 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).

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 einkernden 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.