



ROSENZWEIGIANA 1

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Rosenzweig im
Gespräch mit Ehrenberg,
Cohen und Buber

VERLAG KARL ALBER



VERLAG KARL ALBER



Über dieses Buch:

Rosenzweigs Hauptwerk *Der Stern der Erlösung* (1921) wurde lange Zeit nur als jüdische Religionsphilosophie wahrgenommen, seine frühexistentialistische Idealismuskritik fand in der philosophischen Debatte kaum Beachtung. Die hier gesammelten Studien gehen philosophischen Gesprächen nach – mit seinem philosophischen Mentor Hans Ehrenberg, mit seinem jüdischen Lehrer Hermann Cohen und mit seinem frühen Kontrahenten und späteren Freund Martin Buber –, die Rosenzweigs „neues Denken“ prägten. Dem folgt eine Konfrontation mit Martin Heideggers *Sein und Zeit* (1927). Allen Kapiteln sind zusätzlich Exkurse beigegeben, die den Zusammenhang von Philosophie und Theologie bedenken.

Der Autor:

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, geb. 1939, Professor für Philosophie an der Universität Kassel, publizierte u. a. bei Alber: Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung (1991). Editionen: Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929), 2 Bde. (1988); Franz Rosenzweigs »neues Denken«, 2 Bde. (2006).

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Rosenzweig im Gespräch
mit Ehrenberg, Cohen und Buber

ROSENZWEIGIANA

Beiträge zur Rosenzweig-Forschung

Herausgegeben im Auftrag der
Internationalen Rosenzweig-Gesellschaft

von

Martin Brassler, Norbert Samuelson und
Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Band 1

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Rosenzweig im
Gespräch mit Ehrenberg,
Cohen und Buber

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Gedruckt mit Unterstützung der Universität Kassel
und der Forschungskommission der Universität Luzern

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg / München 2006
www.verlag-alber.de

Originalausgabe

Satz: Frank Hermenau, Kassel
Einbandgestaltung: SatzWeise, Föhren
Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg
www.difo-druck.de
ISBN-13: 978-3-495-48244-5
ISBN-10: 3-495-48244-X

Inhalt

Vorwort	9
Einführendes zu Leben und Werk von Franz Rosenzweig	15
1. Die bleibende Herausforderung von Rosenzweigs <i>Stern der Erlösung</i>	27
Exkurs I: Einführende Bemerkungen zu Schelling und Rosenzweig	46
2. Hans Ehrenbergs Einfluß auf die Entstehung des <i>Stern der Erlösung</i>	61
Exkurs II: Die Vision einer Gemeinschaft von Juden und Christen	91
3. Vernunft und Offenbarung. Zum Gespräch von Cohen und Rosenzweig	113
Exkurs III: An den Rändern von Philosophie und Religion	144
4. Martin Buber und Franz Rosenzweig – Stationen eines Wegs zur Freundschaft	161
Exkurs IV: „Jude und Deutscher“ – Cohen, Buber und Rosenzweig	176
5. Dasein als „je meines“ oder Existenz als Aufgerufensein – Heidegger und Rosenzweig	197
Exkurs V: Geschichtsphilosophie und Theologie.....	217
Schriften von Rosenzweig und Siglen	239
Literaturhinweise	241
Drucknachweise	252

Vorwort

Heute, da wir die Philosophie des 20. Jahrhunderts überblicken, können wir feststellen, daß sich in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts in Deutschland eine große Renaissance und zugleich ein großer Neubeginn der klassischen Philosophie vollzog; und dies nachdem die Philosophie gut ein halbes Jahrhundert durch den Siegeszug der wissenschaftlichen Rationalität für tot erklärt worden war.

Die beiden Richtungen, die zunächst das philosophische Denken wiederbelebten, sind vor allem der Kantianismus (Hermann Cohen) und die Phänomenologie (Edmund Husserl). Schnell aber schritt das wiedererwachte philosophische Denken zur erneuten Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus, zugleich aber auch zu dessen grundlegender Kritik durch den Existentialismus und den Marxismus fort. So ist es kein Wunder, daß zwei der in den frühen 20er Jahren erschienenen „Jahrhundertwerke“ – wie Walter Benjamin sie damals schon bezeichnete –, Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* (1921)¹ und Georg Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), Wiederanknüpfungen an das philosophische Niveau des Deutschen Idealismus durch dessen Kritik hindurch sind.

Ich will an dieser Stelle nicht weiter auf die Tradition des westlichen Marxismus eingehen, der trotz seiner mehrfachen Verfolgung in West und Ost das kritisch-philosophische Denken des 20. Jahrhunderts geprägt hat und ohne den wir uns heute – den anderslautenden Beteuerungen zum Trotz – kein kritisch-verantwortungsvolles gesellschaftspolitisch-geschichtliches Philosophieren ins 21. Jahrhundert

1 Alle Zitierungen Rosenzweigs erfolgen – falls nicht ausdrücklich anders vermerkt – im Text mit Siglen, die zu Beginn der Literaturhinweise aufgelistet sind. Ebenso wird – bei Hinzufügung ihres Namens – mit den Hauptwerken von Hans Ehrenberg, Hermann Cohen, Martin Buber und Martin Heidegger verfahren. Auch die Werkausgaben von Kant, Schelling, Hegel, Feuerbach, Marx und Nietzsche werden – falls nicht anders erforderlich – nur mit Namen, Band und Seitenzahl ange-merkt. Alle anderen Zitierungen oder Verweise erfolgen in den Fußnoten in abgekürzter Form, die vollständigen Angaben finden sich im Literaturverzeichnis.

hinein vorstellen können,² sondern möchte mich hier ganz dem zweiten Strang der Existenzphilosophie zuwenden.

Der Existentialismus erwächst aus Schellings Selbstkritik am Deutschen Idealismus, den er einst selber mit Fichte und Hegel zusammen errichtet hatte. Von Schelling inspiriert, wird der Existentialismus dann in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts von Sören Kierkegaard radikalisiert, aber erst über die aufwühlende Provokation des Denkens von Friedrich Nietzsche wird die Existenzphilosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine große Denkbewegung. Unabhängig voneinander an mehreren Stellen gleichzeitig aufbrechend, beziehen sich all diese Denkansätze – von Georg Lukács und Ernst Bloch, Hans Ehrenberg und Franz Rosenzweig, Paul Tillich und Friedrich Gogarten sowie etwas später von Karl Jaspers und Martin Heidegger – mit unterschiedlichen Akzentsetzungen auf Nietzsche, Kierkegaard und Schelling zurück. Am entschiedensten aber knüpft Franz Rosenzweig – angeregt von seinem Vetter Hans Ehrenberg – an Schellings Hegel-Kritik an und bringt die Idee von Schellings „positiver Philosophie“ systematisch zu Ende.

Heute werden oftmals alle philosophischen Sinnsuchen als „metaphysisch“ abgetan, um auch in der Philosophie nur noch empirisch und logisch ausweisbare Aussagen zuzulassen. Doch ist die damit einhergehende Rede vom postmetaphysischen Zeitalter, in das wir eingetreten seien, in mehrfacher Hinsicht unsinnig. Denn sie setzt voraus, daß es ein metaphysisches Zeitalter gegeben habe, das sich überholt haben könne. Um ein solches ausmachen zu können, müßte aber zu allererst geklärt sein, was überhaupt unter Metaphysik zu verstehen sei und wie darüber nicht-metaphysisch verhandelt werden könne.

Halten wir uns an das, was Kant zur metaphysischen Erkenntnis sagt, „so liegt es schon in ihrem Begriffe, daß sie nicht empirisch sein könne [...]: denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d. i. jenseits der Erfahrung liegende Erkenntnis sein“ (Kant III 124, *Prolegomena*, A 23 f.).

Gerade so umschrieb bereits Platon die Hypothesemethode philosophischer Letztbegründung, die „mittels des dialektischen Vermögens

2 Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie*, 1981, sowie „Kritische Philosophie der gesellschaftlichen Praxis. Die Marxsche Theorie und ihre Weiterentwicklung bis in die Gegenwart“, in: Herbert Stachowiak (Hg.), *Pragmatik*, 5 Bde., 1989, III, 144 ff.

Voraussetzungen macht [...], damit sie, bis zum Aufhören aller Voraussetzungen an den Anfang von allem gelang[e] [...], ohne sich überhaupt irgendeines sinnlich Wahrnehmbaren, sondern nur der Ideen selbst an und für sich dazu zu bedienen“ (Platon, *Politeia* 511 b).

Unter Metaphysik ist also die Klärung der nur durch die philosophische Vernunft aufzuwerfenden Sinnbestimmung unseres Menschseins in der Welt zu verstehen, insbesondere aber die Letztbegründung und Rechtfertigung der philosophischen Vernunft an und für sich selbst.

Ein solches Unternehmen philosophischer Selbstklärung wird durch die Rede eines postmetaphysischen Zeitalters in kalkulierter Weise durch eine zweifach unbestimmte Negation als sinnlos abgestempelt, indem sowohl alle metaphysischen Versuche philosophischer Selbstklärung für gescheitert, ja grundsätzlich zum Scheitern verdammt erklärt werden. Dieses Verdikt der Sinnlosigkeit wird aber auch für das eigene Unternehmen in Anspruch genommen, um so, auf jegliche weitere Anstrengung des philosophischen Begriffs und auf eine Selbstklärung verzichtend, sich entweder in die Fron der Wissenschaft oder die Libertinage der Kunst zu ergeben.

Ich bekenne hier freimütig, daß ich mich nicht dem postmetaphysischen Zeitalter zurechne; denn für mich ist die Philosophie die unabgeschlossene und unabschließbare Aufgabe der Klärung der ersten Voraussetzungen und der letzten Fragen unseres Menschseins in der Welt. Insbesondere aber gibt es keine andere Möglichkeit, das Scheitern vorausgehender metaphysischer Versuche der Letztbegründung oder gar die Grenzen aller Philosophie schlechthin aufzuweisen, als durch die philosophische Kritik selbst.

Mögen andere die Philosophie aufgeben und verlassen und dann von irgendwoher vom postmetaphysischen Zeitalter reden, ich werde ihnen das Recht dazu und das Vergnügen daran nicht streitig machen, solange sie von mir nicht verlangen, daß ich es ihnen gleichtue. Mir scheint, daß unsere Aufgabe vielmehr darin besteht, die *philosophia perennis* fortzuführen und weiterzutradieren. Und diese Aufgabe schließt die metaphysische Letztbegründung der Philosophie und somit ihre kritische Selbstbegrenzung grundsätzlich mit ein.

Nun ist aber nicht zu übersehen, daß diejenigen, die vom postmetaphysischen Zeitalter sprechen, vor allem die Überwindung der Thematisierung des Absoluten intendieren, das Ende der Frage nach den letzten Dingen fordern und den Tod Gottes verkünden. Und wir alle, die wir selbst diesen Themen stillschweigend aus dem Weg gehen,

gestehen damit – gewollt oder ungewollt – der Rede vom postmetaphysischen Zeitalter in dieser Beziehung eine gewisse Berechtigung zu.

Gerade auch um diesem Kleinmut der heutigen Philosophie entgegenzutreten, soll im folgenden in Auseinandersetzung mit Franz Rosenzweigs Glaubensphilosophie gezeigt werden, inwiefern sie sich einerseits sowohl von der alten Metaphysik absetzt, indem sie die Grenzen philosophischer Erkenntnis absteckt, als auch andererseits der perennen Aufgabe philosophischer Letztbegründung verpflichtet bleibt und sich als „neues Denken“ den letzten Fragen unseres Menschseins in der Welt und vor Gott stellt.

Die hier versammelten Beiträge gehen aus Vorträgen hervor, die alle fortführend an mein vorhergehendes Buch *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung* (1991) anschließen, indem sie einige der dort bereits aufgenommenen Gesprächsstränge weiter verfolgen bzw. andere neu hinzufügen.³ Um Überschneidungen zu minimieren, wurden die hier aufgenommenen Vorträge für die vorliegende Publikation neu überarbeitet, gestrafft und pointiert. Einem einleitenden Text zu Leben und Werk von Franz Rosenzweig folgen fünf Beiträge sowie fünf Exkurse, die jeweils ergänzende Aspekte beleuchten sollen. Dem eröffnenden biographischen Text folgt eine erste Charakterisierung von Rosenzweigs philosophischem Hauptwerk *Der Stern der Erlösung* (1), ihr ist ein Exkurs zu Schelling beigefügt, dessen *Philosophie der Offenbarung* in ganz besonderer Weise Rosenzweig inspirierte. Daran schließen sich die Auseinandersetzungen mit Hans Ehrenberg (2), Hermann Cohen (3) und Martin Buber (4) mit hinzugehörigen Exkursen an. Im Kapitel (5) werden sodann Nähe und Differenz zu Martin Heidegger erörtert, beigegeben ist dem eine Skizze zu Geschichtsphilosophie und Theologie, die Rosenzweig nicht nur in einen weiteren Diskussionszusammenhang stellt, sondern auch in den Anfang zurückkehrend die Grundintention des ganzen Bandes nochmals umschreibt.

3 Die Fortführung der Gespräche mit Eugen Rosenstock und Rudolf Ehrenberg sowie Emmanuel Levinas und Franz Fischer müssen einer späteren Ausarbeitung vorbehalten bleiben.

Zu danken habe ich allen Herausgebern und Verlagen der Sammelbände, in denen die hier aufgenommenen Beiträge zunächst erschienen sind, sie werden am Ende des Bandes vollständig genannt. Ganz besonderen Dank schulde ich jedoch Dr. Frank Hermenau für sein gründliches Gegenlesen der Beiträge, seine wertvollen Ratschläge, die redaktionelle Bearbeitung des Gesamttextes und für die Einrichtung der Druckvorlage.

Einführendes zu Leben und Werk von Franz Rosenzweig*

Franz Rosenzweig wurde am 25. Dezember 1886 in Kassel geboren. Die Familie Rosenzweig lebte schon seit Beginn des 19. Jahrhunderts in Kassel. Der Vater Georg Rosenzweig hatte die von seinem Großvater aufgebaute Drogerie zu einer florierenden Farben- und Lackfabrik erweitert. Er zählte zu den wohlhabenden und angesehenen Großbürgern der Stadt Kassel, war Stadtverordneter und später Stadtrat.¹

Franz Rosenzweigs Eltern, Georg Rosenzweig und Adele, geb. Alsbach, gehörten zum emanzipierten, liberalen Judentum, das ganz in die moderne bürgerliche Welt integriert war. Zwar waren sie nicht bereit, die Religion ihrer Väter aufzugeben, aber religiöse Fragen spielten für sie kaum eine Rolle. Weil es sich so gehörte, ging man zu den heiligen jüdischen Feiertagen in die große Synagoge der liberalen Gemeinde in Kassel, und man engagierte sich für sozial-humanitäre jüdische Einrichtungen.

So wuchs Franz Rosenzweig in Elternhaus und Schule ganz an den Werten deutscher bürgerlicher Bildung orientiert heran. Lediglich von seinem Großonkel Abraham (Adam) Rosenzweig, der als Künstler und Junggeselle im Haushalt der Familie Rosenzweig lebte, wurde der junge Franz angeregt, am traditionellen jüdischen Leben teilzunehmen und die hebräische Sprache zu erlernen. So entwickelte er schon sehr früh ein besonderes Interesse für religiöse Fragen.²

In den letzten Jahren seiner Schulzeit gewann sein dreieinhalb Jahre älterer Vetter Hans Ehrenberg, dessen elterliche Familie inzwischen von Hamburg nach Kassel übersiedelt war und der seit 1902 in

* Woldfriedrich Schmied-Kowarzik, „Rosenzweig“, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. XXII, Berlin 2005 – hier in erweiterter Fassung.

1 Ingrid Kräling (Hg.), *Juden in Kassel 1808–1933*, 1986.

2 Rafael N. Rosenzweig, „Deutscher und Jude. Franz Rosenzweigs Weg zum jüdischen Volk“, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, 2 Bde., 1988, I, 65 ff.

Göttingen und München Staatswissenschaften studierte, immer stärkeren Einfluß auf Franz Rosenzweig.³

Auf Wunsch des Vaters studierte Franz Rosenzweig nach dem Abitur zunächst ab 1905 Medizin in Göttingen, München und Freiburg. Aus dieser Zeit stammt seine enge Freundschaft zu seinem Vetter Rudolf Ehrenberg aus Göttingen⁴ und zu Viktor von Weizsäcker aus Freiburg.⁵ Nach Abschluß des Physikums wechselte er 1907 jedoch – angeregt durch Hans Ehrenberg – zum Studium der Geschichtswissenschaft und Philosophie in Freiburg und Berlin. 1912 wurde er mit einer Arbeit über Hegels Staatslehre von dem Historiker Friedrich Meinecke in Freiburg promoviert. In den kommenden Jahren arbeitete Rosenzweig diese Studie zu einer möglichen Habilitation aus, die dann nach dem Ersten Weltkrieg zweibändig unter dem Titel *Hegel und der Staat* (1920) erschien. Es war dies die erste umfassende kritische Auseinandersetzung mit Hegels politischer Philosophie, die nicht nur viele weitere Auseinandersetzungen mit Hegel im 20. Jahrhundert geprägt hat, sondern in ihrer staatskritischen und kulturgeschichtlichen Grundhaltung auch heute noch eigene Aussagekraft besitzt.⁶

Sein wichtigster philosophischer Lehrer war ihm Hans Ehrenberg, der nach seiner Promotion in der Nationalökonomie noch ein Philosophiestudium in Heidelberg anschloß. Nach seiner zweiten Promotion in Philosophie ließ sich Hans Ehrenberg taufen, um sich in Heidelberg auch noch habilitieren zu können. Seit 1910 hielt Hans Ehrenberg als Privatdozent der Philosophie in Heidelberg Vorlesungen, zu denen Franz Rosenzweig des öfteren von Freiburg angereist kam. Philosophisch entscheidend geprägt wurde Rosenzweig besonders durch Ehrenbergs Buch *Die Parteiung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer* (1911).⁷ Hans Ehrenberg bestärkte Rosenzweig nicht nur in seiner grundlegenden Hegel-Kritik, sondern regte auch dessen Auseinandersetzung mit Schellings religionsphilosophischem Spätwerk *Die Weltalter* an, dem wichtigsten Impuls zur späteren Konzeption

3 Hans Ehrenberg, *Autobiographie eines deutschen Pfarrers* 1999; vgl. Günter Brakelmann, *Hans Ehrenberg*, 2 Bde., 1997 und 1999.

4 Rudolf Hermeier (Hg.), *Jenseits all unsres Wissens wohnt Gott*, 1987.

5 Viktor von Weizsäcker, *Begegnungen und Entscheidungen*, in: *Gesammelte Schriften* I, 1984.

6 Shlomo Avineri, „Rosenzweig's Hegel Interpretation“, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, 2 Bde., 1988, II, 831 ff.

7 Hans Ehrenberg, *Die Parteiung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer* (1911), 1998.

von Rosenzweigs glaubensphilosophischen Hauptwerk *Der Stern der Erlösung* (1921).⁸

Nach seiner Promotion und während seiner weiteren Ausarbeitung seines Hegel-Buches besuchte Franz Rosenzweig 1913 seinen Vetter Rudolf Ehrenberg, den Biologen und religiösen Schriftsteller, in Leipzig und hörte dort auch rechtshistorische Vorlesungen bei dem blutjungen Privatdozenten Eugen Rosenstock, den er schon von Freiburg her kannte. Hier kam es nun am 7. Juli 1913 im Elternhaus von Rudolf Ehrenberg zu einem Rosenzweigs weiteres Denken und Leben umwälzenden Glaubensgespräch zwischen den drei Freunden.⁹ Rudolf Ehrenberg war bereits nach der Geburt getauft und von seiner protestantischen Mutter christlich erzogen worden. Wie sein Vetter Franz hatte er ein besonderes Interesse für religiöse Fragen. Seine diesbezüglichen Reflexionen, die er in Form von Predigten in jenen Jahren und während der Zeit des Ersten Weltkrieges niederschrieb und an deren Diskussion Rosenzweig regen Anteil nahm, veröffentlichte Rudolf Ehrenberg 1920 unter dem Titel *Ebr. 10,25. Ein Schicksal in Predigten*.¹⁰ Rudolf Ehrenberg konnte dieses religiöse Interesse problemlos nebenher zu seinen wissenschaftlichen Arbeiten in der Biologie betreiben – hierin glich er dem Mediziner und gemeinsame Freund Viktor von Weizsäcker.¹¹ Eugen Rosenstock dagegen war als 18jähriger aus Überzeugung zum Protestantismus übergetreten. Bei ihm waren seither sein wissenschaftliches Forschen mit seinem christlichen Bekenntnis zu einer existentiellen Einheit verschmolzen.¹²

Bei diesem Nachtgespräch gelang es Eugen Rosenstock, die philosophische Distanziertheit, die bei Franz Rosenzweig das religiöse Interesse dominierte, gründlich zu erschüttern. Rosenzweig war von Rosenstocks existentieller Glaubenshaltung und seinem missionarischen Eifer tief beeindruckt. Einem in dieser Weise existentiell gelebten Christentum hatte er philosophisch nichts Ebenbürtiges entgegenzu-

8 Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Rosenzweig - Ein Leben und Werk in Beziehungen“, in: *Denken aus geschichtlicher Verantwortung*, 1999, 146 ff.

9 Hugo Gotthard Bloth, „Was geschah im ‚Leipziger Nachtgespräch‘ am 7.7.1913“, 1982; Rivka Horwitz, „Warum ließ Rosenzweig sich nicht taufen?“, I, 79 ff. sowie Dietmar Kamper, „Das Nachtgespräch vom 7. Juli 1913“, beide in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, 2 Bde., 1988, I, 97 ff.

10 Rudolf Ehrenberg, *Ebr. 10,25*, 1920.

11 Viktor von Weizsäcker, *Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde* (1919/1920), 1954.

12 Eugen Rosenstock-Huessy, *Ja und Nein. Autobiographische Fragmente*, 1968.

setzen. Daher fühlte sich Rosenzweig genötigt, sich selber auch einer solchen existentiellen Glaubenshaltung stellen zu müssen, und versprach den Freunden die Konversion zum Christentum. Allerdings wollte er sich vorher noch in den jüdischen Glauben und die darauf aufbauende christliche Lehre einarbeiten, um nicht als „Heide“, sondern bewußt als Jude Christ zu werden.

Zu dieser Besinnung begab sich Rosenzweig nach Berlin, wo er nach intensiver Meditation und auch Studien den Jom Kippur in einer orthodoxen Synagoge erlebte, eine liturgische Feier, die ihn tief beeindruckte. Das Ergebnis seiner Selbstprüfung war der Entschluß, Jude zu bleiben, da Rosenzweig entdeckte, daß auch das Judesein existentiell gelebt werden kann, wie er in einem Brief an seinen Vetter Rudolf Ehrenberg vom 31. Oktober 1913 – in berühmt gewordenen Sätzen – ausführt: „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, 132 f.)

Und seine ausführliche Begründung auf einen Kerngedanken verdichtend, fügt er hinzu: „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“ (GS I, 134 f.).

Nachdem die Entscheidung gefallen war, nahm Rosenzweig in Berlin intensive jüdische Studien auf und hörte vor allem bei Hermann Cohen, dem großen neukantianischen Philosophen aus Marburg, der nach seiner Emeritierung 1912 an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin lehrte, die Vorlesung über den „Begriff der Religion im System der Philosophie“.¹³ In Hermann Cohen

13 Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, 1915; Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919).

gewann Rosenzweig einen väterlichen Freund, der ihn tief beeindruckte und nachhaltig prägte.¹⁴

Bei Ausbruch des Ersten Weltkriegs meldete sich Rosenzweig freiwillig zum Kriegseinsatz – wie auch die meisten seiner Vettern und Freunde – zunächst zum Sanitätsdienst, später zum Dienst bei der Feldartillerie; seit März 1916 bis zum Kriegsende war er vornehmlich an der Balkan-Front eingesetzt.

Vom Spätsommer bis Winter 1916 kam es dann zu einem dramatischen Briefwechsel zwischen Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock, der seither zu den aufregendsten Dokumenten eines von beiden Seiten unnachgiebig geführten jüdisch-christlichen Dialogs zählt, wobei Rosenzweig diesmal der theoretisch Herausfordernde war.¹⁵ Eugen Rosenstock konnte auch jetzt nicht von seinem christlichen Bekehrungsdrang lassen. Er akzeptierte zwar Rosenzweigs Entschluß, Jude zu bleiben, als existentielle Lebensentscheidung, vermochte aber nicht zuzugeben, daß die Juden Christus nicht brauchen. Franz Rosenzweig dagegen versuchte dem Christen Rosenstock gerade dieses Zugeständnis abzutrotzen, wobei er als Jude in seinem Dialogangebot an die Christen sogar so weit geht, daß er ihnen – aus denselben Offenbarungsquellen schöpfend – einen eigenen, von den Juden unabhängigen Bund mit Gott und Auftrag von Gott zubilligt.¹⁶

Keiner von beiden vermochte den anderen intellektuell niederzuringen, ja sie kehren Christenstolz und Judenverachtung sowie Judenstolz und Christenverachtung mit ganzer verbaler Härte gegeneinander, ohne dadurch ihre persönliche Freundschaft aufzugeben. Schließlich wandten sich ihre Briefe von diesen existentiellen Glaubensfragen ab und mehr neutraleren philosophischen Problemen zu, sie tauschten philosophische Manuskripte aus und diskutierten diese. So setzte sich Rosenstock für das Erscheinen von Rosenzweigs Kommentar zum „Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“ (1917) ein, das Rosenzweig bei seinen Studien in Hegels handschriftlichen Manuskripten gefunden, aber als eine Abschrift eines Entwurfs

14 Franz Rosenzweig, „Einleitung“, in: Bruno Strauß (Hg.), *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, 3 Bde., Berlin 1924 (auch in: GS III, 177-224). Siehe hierzu Kapitel 3.

15 Eugen Rosenstock-Huessy, *Judaism despite Christianity. The Letters on Christianity and Judaism between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*, 1969 (auch in: GS I).

16 Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig*, 1991, 121 ff.

von Schelling aus dem Jahre 1796 entschlüsselt hatte.¹⁷ Rosenstock wiederum gab Rosenzweig das Manuskript seines „Sprachbriefes“ zu lesen, den er später unter dem Titel *Angewandte Seelenkunde* (1924) veröffentlichte.¹⁸

Dieser „Sprachbrief“ von Eugen Rosenstock¹⁹ gab den Anstoß zu Rosenzweigs existentiell-em Sprach- und Dialogdenken, das Rosenzweig in einem Brief vom 19.10.1917 an Rosenstock so skizzierte: „Vor allem aber: das eigentliche Wunder [...] 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‘. [...] Mit dem ersten Du ist die Schöpfung des Menschen fertig.“ (GS I, 471)

Bei einem Heimaturlaub Rosenzweigs im Frühsommer 1917 lernte Rosenzweig auch Eugen Rosenstocks junge Frau Margrit, geb. Hüssy kennen,²⁰ die zunächst als kritische „Redaktorin“ ihrer Briefe und Schriften fungierte, jedoch ab Herbst 1917 immer stärker selber in den jüdisch-christlichen Briefwechsel mit Franz Rosenzweig eintrat. Margrit Rosenstock-Huessy vermochte dabei, nicht von dem gleichen Missionierungseifer wie ihr Mann beseelt, ähnlich einfühlsam wie Rudolf Ehrenberg auf Rosenzweigs Angebot eines jüdisch-christlichen Dialogs einzugehen. Im Februar 1918 trafen sich Franz Rosenzweig – erneut auf Heimaturlaub – und Margrit Rosenstock-Huessy in Kassel, und es entbrannte eine heiße Liebe füreinander, die Eugen Rosenstock nicht nur tolerierte, sondern – aufgrund einer Erkrankung und eigener Neigungen – durchaus guthieß.

Nach einem brieflichen Vorentwurf im Herbst 1917 an seinen Vetter Rudolf Ehrenberg, der sog. „‘Urzelle‘ des Stern der Erlösung“ (GS III, 125 ff.), begann Rosenzweig Mitte 1918 – noch immer an der Balkanfront eingesetzt – mit der Niederschrift seines Werkes *Der Stern der Erlösung* (1921). Fast täglich berichtete er Margrit Rosen-

17 Franz Rosenzweig, „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund“ (1917), GS III, 3-44; jetzt auch in: Christoph Jamme und Helmut Schneider (Hg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels ‚ältestes Systemprogramm‘ des deutschen Idealismus*, 1984.

18 Eugen Rosenstock, *Angewandte Seelenkunde*, 1924; siehe auch Eugen Rosenstock-Huessy, *Die Sprache des Menschengeschlechts*, 2 Bde., 1963.

19 Harold Stahmer, „‘Sprachbriefe‘ und ‚Sprachdenken‘“, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* (1986), 307-389; vgl. Harold Stahmer, „*Speak that I may see Thee*“, 1968.

20 Den Doppelnamen Rosenstock-Huessy nahm die Familie 1925 an.

stock-Huessy in Briefen über die Fortschritte seiner Arbeit.²¹ Während der erste Teil des *Stern* eine philosophische Abgrenzung von Hegel darstellt, in der sich Rosenzweig sowohl an Hans Ehrenberg und Hermann Cohen anlehnt, bezieht er sich im zweiten Teil ganz auf Schellings Spätphilosophie, schreibt diesen Teil aber mit beständigem Blick auf Margrit Rosenstock-Huessy. Der dritte Teil legt dann die im Briefwechsel mit Eugen Rosenstock gewonnenen Einsichten über die Abgrenzung von Judentum und Christentum sowie ihre gegenseitige Angewiesenheit dar und entwickelt seine eigene glaubensphilosophische Wahrheitstheorie.

Nach seiner Entlassung aus dem Militärdienst beendete Franz Rosenzweig die Niederschrift des *Stern der Erlösung*. Die allerletzten Seiten schrieb während eines Besuchs in Margrits Elternhaus in Säkingen in der Schweiz, an Margrits Schreibtisch sitzend, wie er ihr am 16. Februar 1919 brieflich berichtete. „Liebes Gritli, es ist 12 geworden. [...] Und es kamen zwei Briefe von dir, nach Tisch. *Und ich habe Tor* [das Schlußkapitel] *fertig*. Ich hatte immer gedacht, dies Fertigwerden des * [*Stern*] würde mir ein Telegramm an euch wert sein. Aber wie es denn heute kam, war es mir gar nicht zum Telegrafieren. Es gefiel mir nicht genug. [...] Aber die richtige erlöste Fertigstimmung ist nicht da.“ (GrBr 239)²²

Nachdem *Der Stern der Erlösung* abgeschlossen war (nachkriegsbedingt erschien er erst 1921), gab Rosenzweig auch noch seinem einst als Habilitationsschrift geplanten *Hegel und der Staat* den letzten Schliff; dies Werk erschien 1920 in zwei Bänden. Aber an eine Habilitation und eine Universitätskarriere, die inzwischen in der Weimarer Republik auch für Juden problemlos möglich geworden waren, dachte

21 Franz Rosenzweig, *Die „Gritli“-Briefe*, 2002 (GrBr); vgl. Ephraim Meir, *Letters of Love*, 2006.

22 Über die mehr als 1000 Briefe von Franz Rosenzweig an Margrit Rosenstock-Huessy – sowie einige hundert Briefe an Eugen Rosenstock – berichtete erstmals Harold Stahmer, „The Letters of Franz Rosenzweig to Margrit Rosenstock-Huessy: ‚Franz‘, ‚Gritli‘, ‚Eugen‘ and ‚The Star of Redemption‘“, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, 2 Bd., Freiburg/München 1988, I, 136. Leider wurden die Antwortbriefe von Margrit Rosenstock-Huessy nach dem Tode von Franz Rosenzweig vernichtet. Die von Ulrike von Moltke transkribierte vollständige Ausgabe der Gritli-Briefe wurde inzwischen von Michael Gormann-Thelen vom Eugen Rosenstock-Huessy Fund autorisiert ins Internet gestellt: „Liebes Gritli“. Franz Rosenzweigs Briefwechsel mit Margrit Rosenstock = www.eugen-rosenstock-huessy-research-institute.de

Rosenzweig nun nicht mehr, denn er bemühte sich jetzt darum, un-mittelbar in der jüdischen Bildungsarbeit tätig werden zu können.²³

Ein Habilitationsangebot seines Doktorvaters Friedrich Meinecke, der inzwischen der führende Historiker an der Universität Berlin geworden war, lehnte Rosenzweig in einem Brief vom 30.8.1920 ab: „Mir ist im Jahre 1913 etwas geschehen, was ich, wenn ich einmal davon reden soll, nicht anders bezeichnen kann als mit dem Namen: Zusammenbruch. Ich fand mich plötzlich auf einem Trümmerfeld oder vielmehr: Ich merkte, daß der Weg, den ich ging, zwischen Unwirklichkeiten dahinführt. Es war eben der Weg, den mir *nur* mein Talent oder vielmehr meine Talente wiesen. Ich spürte die Sinnlosigkeit einer solchen Talentherrschaft und Selbstdienstbarkeit. [...] Das Wesentliche ist doch, daß mir die Wissenschaft überhaupt nicht mehr die zentrale Bedeutung besitzt und daß mein Leben seither bestimmt ist von dem ‚dunklen Drang‘, dem ich mit dem Namen ‚mein Judentum‘ schließlich eben auch *nur* einen *Namen* zu geben, mir freilich bewußt bin.“ (GS I, 678 ff.)

Einen ganz ähnlichen Weg, diesmal nicht ganz unbeeinflusst von Franz Rosenzweig, schlug in christlicher Parallele Hans Ehrenberg ein. Er, der 1909 mehr aus pragmatischen Gründen zum Protestantismus konvertiert war, erfuhr im Krieg und aus Protest gegen ihn eine Glaubensberufung zu einem engagierten Christsein, von dem sein Buch *Die Heimkehr des Ketzers* (1920)²⁴ Zeugnis ablegt. Nach dem Krieg studierte er in einem dritten Studium Evangelische Theologie, gab mit einem philosophischen Abschiedsgeschenk²⁵ seine Professur für Philosophie in Heidelberg auf und wurde Pastor in einer Arbeitergemeinde in Bochum. – Er gehörte später der bekennenden Kirche an, wurde wegen seiner jüdischen Herkunft unter den Nationalsozialisten verfolgt, nach dem Reichspogrom der sogenannten Kristallnacht im KZ Sachsenhausen interniert und konnte nach seiner Freilassung 1939 noch gerade rechtzeitig nach England emigrieren.

Bevor Franz Rosenzweig 1920 den Auftrag erhielt, in Frankfurt am Main nach seiner Konzeption das *Freie Jüdische Lehrhaus* als eine neuartige jüdische Erwachsenenbildungsstätte aufzubauen, hielt er bereits 1919 und 1920 Vorträge zu jüdischen Themen in Kassel. Im

23 Regina Burkhardt-Riedmiller, *Franz Rosenzweigs Sprachdenken*, 1995.

24 Hans Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers. Eine Wegweisung*, Würzburg 1920.

25 Hans Ehrenberg, *Disputation. Drei Bücher vom Deutschen Idealismus. I: Fichte, II: Schelling, III: Hegel*, 1923–25.

März 1920 heiratete Rosenzweig nach kurzer Verlobungszeit die jüdische Religionslehrerin Edith Hahn aus Berlin, da er als jüdischer Lehrer auch einen jüdisch geprägten Hausstand führen wollte. Gemeinsam zogen Franz und Edith Rosenzweig nach Frankfurt am Main. Im September 1922 wurde ihr Sohn Rafael geboren.

Mit dem Freien Jüdischen Lehrhaus versuchte Franz Rosenzweig ein neues Konzept jüdischer Erwachsenenbildung und jüdischer Kulturarbeit zu errichten, um so Wege zu weisen, wie Juden in der Diaspora und in der Moderne ein bewußtes jüdisches Leben führen können.²⁶ So wurden neben den obligaten Hebräisch-Kursen und den großen allgemeinbildenden Vorträgen und Vorlesungen auch viele Arbeitskreise über religiöse und ethische Fragen in Wissenschaft und Alltag angeboten. Zu den großen Vortragenden am Freien Jüdischen Lehrhaus zählten neben Franz Rosenzweig selbst der Frankfurter Rabbiner Nehemia A. Nobel, der Biochemiker Eduard Strauß, der Mediziner Richard Koch, der Jurist Eugen Mayer und der Religionsphilosoph Martin Buber. Von den jüngeren Lehrenden sind vor allem Siegfried Kracauer, Rudolf Hallo, Ernst Simon, Nahum N. Glatzer, Martin Goldner und Erich Fromm zu nennen.²⁷

Wenn auch die großen Erwartungen, die Rosenzweig mit dieser Neukonzeption verband, nicht gleich im vollem Umfang in Erfüllung gingen – zumal Rosenzweig gerade nur zwei Jahre die Leitung innehatte –, so wurde doch die Initiative und Konzeption Vorbild zu einer Reihe von Folgeeinrichtungen nach 1933 in der Zeit der Verfolgung der Juden in Deutschland. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden nach dem Vorbild des Freien Jüdischen Lehrhauses in Frankfurt am Main ähnliche Einrichtungen in den Vereinigten Staaten von Nordamerika und in einigen europäischen Ländern aufgebaut.²⁸

Obwohl Rosenzweig nach dem Erscheinen des *Stern der Erlösung* keine wissenschaftlichen Bücher mehr veröffentlichten, sondern nur noch durch das „lebendige Wort“ wirken wollte, überredeten ihn Freunde 1921 seine Vorlesung als gemeinverständliche Hinführung zu seinem glaubensphilosophischen Hauptwerk herauszubringen. *Das*

26 Werner Licharz (Hg.), *Lernen mit Franz Rosenzweig*, 1984.

27 Nahum N. Glatzer, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, 1953.

28 Fred Rosenbaum, „Lehrhaus Then and Now“, sowie Jos. M. H. op't Root/Max Hamburger, „Das Freie Jüdische Lehrhaus – früher und heute“, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, 2 Bde., 1988, I, 353 ff. und 361 ff., Ephraim Meir, *The Rosenzweig Lehrhaus*, 2005.

Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand war kurz vor dem Abschluß, als Rosenzweig Anfang 1922 als Spätfolge einer Malariarkrankung im Krieg von ersten Lähmungserscheinungen heimgesucht wurde, die sich als eine zum Tode führende amyotrophe Lateralsklerose herausstellte. Da er im *Büchlein* den kranken Menschenverstand mit einem Gelähmten vergleicht, gab er das Manuskript nicht mehr zum Druck frei; es erschien in englischer Übersetzung von Nahum N. Glatzer erstmals 1953 in den USA und im deutschen Original 1964.

Die totale Lähmung schritt rasch voran, ab Sommer 1922 konnte Rosenzweig seine Mansardenwohnung nicht mehr verlassen. Im Oktober mußte er die Leitung des Freien Jüdischen Lehrhauses abgeben – zunächst an Rudolf Hallo,²⁹ später wurde das Lehrhaus kollektiv von Eduard Strauß, Richard Koch und Martin Buber geführt. Als im Dezember 1922 auch die Schreib- und im Mai 1923 die Sprachfähigkeit versagte, konnte Rosenzweig nur noch über die Augen und Augenlider mit der Außenwelt kommunizieren. Seine Frau zeigte ihm auf einer Scheibe die Buchstaben des Alphabets und er signalisierte seine Zustimmung. 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 Augenlider 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 Korrespondenz vornehmlich zu jüdischen Glaubensfragen entstand in dieser Zeit der grundlegende philosophische Aufsatz „Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkun-

29 William W. Hallo, „Die Aufgabe des Freien Jüdischen Lehrhauses: Ein neuer Blick in den Auftrag Franz Rosenzweigs an Rudolf Hallo“, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Vergegenwärtigungen des zerstörten jüdischen Erbes*, 1997.

30 Zitiert nach Wieland Schulz-Keil, „Judentum als Kritik, Protest und Mahnung“, in: *Frankfurter Rundschau*, Nr. 81 (Ostern 1980); siehe auch Ernst Simon, *Brücken*, 1965; Martin Goldner, „Franz Rosenzweig in seiner Krankheit“, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, 2 Bde., 1988, I, 327 ff.

gen zum ‚Stern der Erlösung‘“ (1925). Seine Hauptarbeiten in dieser Zeit waren jedoch seine Übersetzungen der *Hymnen und Gedichte* (GS IV, 1) des hebräischen Dichters Jehuda Halevi (1085–1141), die 1924 und in erweiterter Auflage 1926 erschienen. Seit 1924 arbeitete er gemeinsam mit Martin Buber, der für Rosenzweig in diesen Jahren zum engsten Vertrauten und Freund geworden war, an der „Verdeutschung der Schrift“. *Die fünf Bücher der Weisung* erschienen ab 1925 (GS IV, 2); Martin Buber hat nach Rosenzweigs Tod die Übersetzungsarbeit fortgesetzt, bis endlich 1961 die letzten Teile der hebräische Bibel ins Deutsche übersetzt erscheinen konnte.³¹ Gershom Scholem schrieb in Anspielung an eine frühere Aussage Rosenzweigs dazu an Buber: „Ihre Übersetzung – aus der Verbindung eines Zionisten und eines Nichtzionisten hervorgegangen – war etwas wie das Gastgeschenk, das die deutschen Juden dem deutschen Volk in einem symbolischen Akt der Dankbarkeit noch im Scheiden hinterlassen konnten. Und welches Gastgeschenk konnte historisch sinnvoller sein als eine Übersetzung der Bibel? [...] Historisch gesehen ist sie nicht mehr ein Gastgeschenk der Juden an die Deutschen, sondern – und es fällt mir nicht leicht, das zu sagen – das Grabmal einer in unsagbarem Grauen erloschenen Beziehung. Die Juden, für die Sie übersetzt haben, gibt es nicht mehr. Die Kinder derer, die diesem Grauen entronnen sind, werden nicht mehr Deutsch lesen.“³²

Im Mai 1923 verlieh der liberale Rabbiner Leo Baeck auf Vorschlag des inzwischen verstorbenen Rabbiners Nehemia A. Nobel Franz Rosenzweig die Rabbinerwürde mit dem Titel Maurenu, unser Lehrer. Franz Rosenzweig nahm diese Ehrung insbesondere im Hinblick auf seinen Sohn Rafael, dessen Lehrer er nicht mehr sein konnte, gerührt an. Fast jeden Schabbat, zu dem zehn jüdische Gläubige zusammenkamen, wurde an Rosenzweigs Krankenlager in diesen Jahren ein Gottesdienst abgehalten.

Mit ungeheurer geistiger Kraft und gläubiger Hingabe hat Franz Rosenzweig, gestützt durch die aufopfernde Liebe seiner Frau Edith und begleitet von vielen Freunden und Verehrern, sieben Jahre körperlicher Hilflosigkeit und Leiden ertragen. Am 10. Dezember 1929

31 *Die Schrift. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig*, 1981.

32 Gershom Scholem, *Judaica I*, 1963, 214 f.

ist er zwei Wochen vor seinem 43. Geburtstag von diesen Leiden erlöst worden.³³

Durch sein entschiedenes Bekenntnis zum Jüdissein, durch seine Glaubensphilosophie, durch seine Gründung des Freien Jüdischen Lehrhauses in Frankfurt am Main und durch seine beispielhafte Bewährung in siebenjähriger Krankheit zum Tode ist Franz Rosenzweig in mehrfacher Hinsicht zum Vorbild und Lehrer des Judentums in der Diaspora geworden.

33 Eugen Mayer (Hg.), *Franz Rosenzweig. Eine Gedenkschrift*, 1930; Herrmann Meyer (Hg.), *Franz Rosenzweig. Ein Buch des Gedenkens*, 1930.

1. Die bleibende Herausforderung von Rosenzweigs *Stern der Erlösung**

Vorbemerkung

Der Stern der Erlösung (1921) ist das Werk eines sich zum Judentum bekennenden deutschen Philosophen. Ohne Zweifel gehört der *Stern* zu den herausragendsten glaubensphilosophischen Grundlegungen des 20. Jahrhunderts. Systematisch erwächst er aus der kritischen Auseinandersetzung mit der Tradition der klassischen deutschen Philosophie und eröffnet die damals gerade erst in Deutschland einsetzende existenzphilosophische Diskussion. In der schon über anderthalb Jahrhunderte währenden Geschichte des deutschen Judentums seit Moses Mendelssohn tritt in Franz Rosenzweig ein jüdischer Denker in souveräner philosophischer Eigenständigkeit der christlichen Glaubensphilosophie gegenüber.

Damals, als der *Stern der Erlösung* erschien, wurde dieses glaubensphilosophische Werk außerhalb der „jüdischen Enklave“¹ nahezu gar nicht zur Kenntnis genommen,² und dies obwohl es wie kaum ein anderes durch seine systematische Strenge und sprachliche Kraft philosophisch wie theologisch eine Auseinandersetzung geradezu heraus-

* Vortrag, gehalten am 14.12.1999 zum 70. Todestag von Franz Rosenzweig in der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Kassel und am 30.3.2000 am Franz Rosenzweig Research Center der Hebrew University of Jerusalem, veröffentlicht unter dem Titel „Franz Rosenzweig – Der Stern der Erlösung“, in: Joachim Valentin und Saskia Wendel (Hg.), *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2000. Ergänzt durch einen weiteren Vortrag, gehalten auf dem „Franz Rosenzweig Meeting Workshop“ vom 12.-15. April 2002 an der Arizona State University in Tempe, erschienen in: Luc Anckaert, Martin Brasler and Norbert Samuelson (Eds.), *The Legacy of Franz Rosenzweig. Collected Essays*, Leuven 2004, 91-103.

- 1 Die erste Dissertation zu Rosenzweigs Werk von Else Freund, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs*, erschien 1933 in Breslau, wurde aber gleich darauf verboten; ein Nachdruck kam erst 1959 in Hamburg heraus.
- 2 Einzig der niederländische christliche Theologe Kornelis Heiko Miskotte nimmt in seinem Buch *Het wezen der Joodsche Religie* (1932) auf Rosenzweigs *Stern der Erlösung* Bezug.

forderte. Erst zwanzig Jahre nachdem das ganze Ausmaß und Grauen der Shoa mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs öffentlich geworden war und die Mitschuld der deutschen Universitäten und auch der christlichen Kirchen daran voll zum Bewußtsein gekommen ist, wird der *Stern der Erlösung* von den christlichen Theologien als die große jüdische Herausforderung gewürdigt und auch philosophisch langsam erschlossen. So hat sich zwar zwei Generationen nach Rosenzweigs frühem Tod 1929 bereits bewahrheitet, was Rosenzweig einst über die Wirkung seines Werkes geweissagt hatte, daß „der Stern [...] wohl einmal und mit Recht als ein Geschenk, das der deutsche Geist seiner jüdischen Enklave verdankt, angesehen werden [wird ...]. Unsere Arbeit wird uns von Deutschland höchstens posthum honoriert, aber darum tun wir sie doch, solange wir sie in Deutschland tun, für Deutschland.“ (GS I, 887) Jedoch erfüllt uns tiefe Beschämung, daß es in Deutschland erst des erschreckten Erwachens nach der Shoa bedurfte, um dieses Abschiedsgeschenk der inzwischen zerstörten jüdischen Enklave in seiner Größe und Bedeutung wahrnehmen und würdigen zu können.

Als jüdischer Denker schrieb Rosenzweig seine glaubensphilosophische Grundlegung vor allem für die Juden im Zeitalter der Moderne. Und so wird er auch heute rund um die Welt als großer Lehrer seines Volkes geehrt.³ Auch die kleinen, durch Zuzüge aus dem Osten neu entstehenden jüdischen Gemeinden in Deutschland beginnen Rosenzweig als ihren Lehrer für ein neues Judesein in Deutschland zu sehen. Und doch hatte Leo Baeck, der Rabbiner, der im KZ Theresienstadt die Shoa überlebte, Recht, als er in seinen Vorlesungen *Von Moses Mendelssohn zu Franz Rosenzweig* (1958)⁴ Rosenzweig als den letzten großen Denker des deutschen Judentums bezeichnete, denn jenes deutsche Judentum, das mit Moses Mendelssohn begann und mit Franz Rosenzweig ungewollt sein Ende fand, ist unwiederbringlich zerstört – und gleichzeitig mit ihm ein mächtiger Quell deutscher Geistesgeschichte.

In der Philosophie müssen wir allererst versuchen, über den Abgrund unserer Geschichte hinweg erneut an Rosenzweigs großes glaubensphilosophisches Werk anzuknüpfen. Viele mutwillig verschüttete Spuren, aber auch ungeknüpfte Bezugnahmen gilt es hier freizulegen

3 Vgl. Stéphane Mosès, *System und Offenbarung* (1982), 1985; Leonard H. Ehrlich, *Fraglichkeit der jüdischen Existenz*, 1993.

4 Leo Baeck, *Von Moses Mendelssohn zu Franz Rosenzweig*, 1958.

und zu entdecken, um dadurch die Herausforderung wieder lebendig werden zu lassen, deren Aufnahme von der Philosophen- und Theologengeneration vor uns verweigert wurde – mit dieser Aufgabe stehen wir noch ganz am Anfang.

Der Stern der Erlösung

Der Stern der Erlösung ist ein großes philosophisches Werk, das in strenger Systematik und in eindringlicher Sprache eine grundlegende philosophisch-theologische Durchdringung der menschlichen Existenz zu geben versucht. *Der Stern* besteht aus drei Teilen, die nach Rosenzweigs Selbstverständnis als drei getrennte Bände verstanden werden müssen, da sie methodisch von unterschiedlichen Problemstellungen ausgehen.

Der erste Band stellt eine philosophische Vorklärung dar, die sich zugleich, wie es bereits im Motto der Einleitung heißt, „in philosophos“ versteht, sich also wider das absolutsetzende Denken der idealistischen Philosophie richtet. Der zweite Band entwickelt eine theologische Grundlegung, die sich jedoch ebenfalls entschieden „in theologos“ von der herkömmlichen Theologie abgrenzt. Der dritte Band kann als Phänomenologie der jüdischen und der christlichen Glaubensgemeinschaft – bezogen auf die eine göttliche Wahrheit – verstanden werden, die sich ihrerseits „in tyrannos“ gegen jegliche die Freiheit im Glauben aufhebende Dogmatik wendet.

Trotz der klaren Trennbarkeit der drei Bände ist *Der Stern* in seiner Argumentationsbewegung und seinem Darstellungsverlauf ein Werk aus einem Guß, das insgesamt als ein philosophisches bezeichnet werden muß. Rosenzweig selbst hat sein Philosophieren 1925 als „neues Denken“ umschrieben, das ihm aus Gesprächen mit seinen Freunden – Hans Ehrenberg und Eugen Rosenstock, Rudolf Ehrenberg und Viktor von Weizsäcker – erwachsen sei, zu dem aber auch unabhängig von ihnen Martin Buber und Ferdinand Ebner vorgebrungen waren (GS III, 151) – wenig später hätte er auch noch auf Gabriel Marcel und auf Eberhard Grisebach hinweisen können.⁵

5 Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, 1927; Eberhard Grisebach, *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, 1928. Vgl. hierzu Klaus-M. Kodalle, *Schockierende Fremdheit*, 1996.

Unter dem neuen Denken versteht Rosenzweig eine neue Philosophie, die sich theologischen Letztfragen stellt, und eine neue Theologie, die sich dem philosophischen Denken nicht entzieht. Sie läßt sich wohl am besten als eine existentielle Glaubensphilosophie umschreiben, die sich in die Glaubensgemeinschaft hinein, aus der sie sich versteht, praktisch zu bewähren versucht. Nur insofern sich Rosenzweig aus dem Bund Gottes mit dem Volk Israel versteht, ist *Der Stern* auch ein „jüdisches Buch“. Nur der dritte Band handelt explizit von der jüdischen Glaubensgemeinschaft, doch auch in ihm – ganz aus dem Dialog mit Christen entstanden – findet sich ebensoviel über die christliche Glaubensgemeinschaft und über Möglichkeiten und Grenzen eines jüdisch-christlichen Dialogs.

I. Die Elemente oder die immerwährende Vorwelt

Der erste Band „Die Elemente oder die immerwährende Vorwelt“ klärt gleichsam transzendentalphilosophisch die Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Denkens schlechthin. Dies sind die Elemente, die in alle Erkenntnis konstituierend eingehen, die ihr immer schon zugrunde liegen und die in dieser Hinsicht die immerwährende Vorwelt der logischen Rationalität gegenüber der wirklichen Erfahrung bilden. Schon indem Rosenzweig gleich zu Beginn die logische Rationalität als immerwährende Vorwelt untersucht, stellt er sich einerseits in die Tradition der kantisch-nachkantischen Philosophie, hebt sich aber andererseits entschieden von Hegel ab, für den die Logik die Explikation der Bedingungen der Möglichkeit des Wirklichen selber sind.

Rosenzweig setzt hier voraus, was sein Vetter Hans Ehrenberg in *Die Parteiung der Philosophie* (1911)⁶ detailliert entfaltet hatte. Ehrenberg legt dort dar, daß das sich selbst bedenkende Denken weder die Gegenstände des Denkens generieren kann, noch sich aus seinem Selbstbezug selber zu erschaffen vermag, sondern immer an ein existierendes Selbstbewußtsein gebunden bleibt, das sich in die Wirklichkeit gestellt erfährt. Das Denken kann sich zwar in seiner eigenen Logik explizieren, aber es setzt dabei den existentiellen Vollzug eines denkenden Subjekts unableitbar voraus. Dies nennt Ehrenberg die von

6 Hans Ehrenberg, *Die Parteiung der Philosophie* (1911), 1998.

der Logik her nur in negativer Dialektik aufweisbare Metalogik der Wirklichkeit.

In ähnlicher Weise hatte auch Rosenzweig in Anlehnung an Kierkegaard in einem Brief an seinen Vetter Rudolf Ehrenberg vom 18.9.1917, der „Urzelle des Stern der Erlösung“, den existentiellen Ausgangspunkt seines Denkens in Abgrenzung von Hegels absoluter Vernunft herausgestellt: „[D]ie 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 Staub und Asche, Ich bin noch da. [...] Der Mensch schlechtweg, der ‚noch da ist‘, [...] ist wirklich der Anfang.“ (GS III, 126 f.)

Auch der erste Band des *Stern der Erlösung* setzt dieses existentielle Selbstverständnis des Denkens voraus, obwohl erst der zweite Band hierfür die Grundlagen nachliefern wird. Gleich in den ersten Sätzen der Einleitung „Über die Möglichkeit, das All zu erkennen – in philosophos!“ macht Rosenzweig diesen existentiellen Standort des Denkens an der Erfahrung des Todes deutlich: „Vom Tode, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an. [...] Aber die Philosophie leugnet diese Ängste der Erde. [...] Und es ist der letzte Schluß dieser Weisheit: der Tod sei – Nichts. Aber in Wahrheit ist das kein letzter Schluß, sondern ein erster Anfang, und der Tod ist wahrhaftig nicht, was er scheint, nicht Nichts, sondern ein unerbittliches, nicht wegzuschaffendes Etwas. [...] Diese] nicht aus der Welt zu bannende Wirklichkeit des Todes, die sich an dem nicht zu schweigenden Schrei der Opfer verkündet, sie macht den Grundgedanken der Philosophie, den Gedanken des einen und allgemeinen Erkennens des All zur Lüge, noch ehe er gedacht ist.“ (GS II, 3 ff.)

Der Tod wird nicht dadurch überwunden, daß er von der Vernunft begriffen und in die Erkenntnis des All einbezogen wird; denn für den Menschen in seinem irdischen Dasein verliert er dadurch keineswegs seinen „Giftstachel“. Wo das Denken mit all seinen Inhalten sich nicht mehr aus seiner Logik zu erschaffen vermeint, sondern vom existierenden Menschen her versteht, da wird der Tod zum nie erlöschenden Antrieb des Nachsinnens über Gott und die Welt sowie über sich selber: „Der Mensch soll die Angst des Irdischen nicht von sich werfen, er soll in der Furcht des Todes – bleiben.“ (GS II, 4) Rosenzweig nennt dieses hierdurch sichtbar werdende tatsächliche Dasein jenseits

aller philosophischen Bestimmungen des Menschen: das metaethische Selbst. Ist einmal dieser „archimedische Punkt“ jenseits der All-erkenntnis des Idealismus gefunden, so zeigt sich, daß auch der tatsächlichen Wirklichkeit jenseits der logischen Bestimmungen ein metalogischer Sinn zukommt und schließlich über alle immanent weltlichen Bestimmungen hinaus auch Gott ein metaphysisches Sein zugesprochen werden kann: „So stößt das Metaethische, wie zuvor das Metalogische, das Metaphysische aus sich ab und macht es gerade dadurch als göttliche ‚Persönlichkeit‘, als Einheit [...] sichtbar. [...] Dem lebendigen Menschen erscheint der lebendige Gott.“ (GS II, 21)

Diese drei der „Eindimensionalität“ der idealistischen Philosophie nicht ableitbaren Meta-Gegenstände, dieses dreifach „Tatsächliche“, das das Denken zu ergründen versucht, haben die Philosophen seit jeher beschäftigt – man denke nur an das Daimonion des Sokrates, die Weltseele bei Platon und den unbewegten Bewegter bei Aristoteles. Aber immer wieder haben Philosophen auch versucht, diese drei Meta-Gegenstände unseres Denkens auseinander abzuleiten, wobei gerade dadurch das Denken, mit einem der Pole verschmolzen, zu einer behaupteten absoluten Physik oder Logik oder Ethik wird – wie bei Spinoza oder Hegel oder Fichte.

Für das nicht-idealistische Denken erweisen sich diese drei Pole als Tatsächlichkeiten, denen es sich niemals zu entziehen vermag. Um sich diesen drei Polen je für sich annähern zu können, bedient sich das Denken – wie Rosenzweig darlegt – der Methode, die Hermann Cohen am Differential in der Mathematik dargelegt hat.⁷ Das Denken beginnt jeweils beim Nichts des Wissens und bewegt sich auf ein Wissen des Tatsächlichen zu. Darin stecken zwei getrennte Bewegungselemente, die durch einen dritten Akt verknüpft werden müssen: „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.“ (GS II, 23)

In der Bejahung des Nicht-Nichts liegt die Zielgerichtetheit, durch die das Denken sich überhaupt vom Nichts des Wissens ab- und dem Etwas zuwendet. Aber aus dieser reinen Hinwendung kommt ihm noch kein bestimmter Wissensinhalt. Diesen erarbeitet sich das Denken aus der beständig fortschreitenden Verneinung des Nichts, wie dies Hegel in seiner Dialektik trefflich charakterisiert hat – wiewohl

7 Zu Rosenzweigs Auseinandersetzung mit Hermann Cohen siehe das übernächste Kapitel.

er nur dieses eine Bewegungsmoment kennt, das er daher fälschlicherweise verabsolutiert. Beide Bewegungsmomente bedürfen schließlich noch der sie vermittelnden Synthesis, die Rosenzweig in betonter Abgrenzung vom Idealismus schlicht „Und“ nennt. Es ist dies der unabdingbar notwendige Akt des Zusammenfügens der beiden ersten Bewegungsmomente, die sonst aneinander vorbeilaufen würden.

Obwohl die Methode der Annäherung des Denkens an das Tatsächliche immer dieselbe bleibt, da sie jeweils beim Nichts des Wissens beginnt – „Von Gott wissen wir nichts“ (GS II, 25), „Von der Welt wissen wir nichts“ (GS II, 45), „Auch vom Menschen also wissen wir nichts“ (GS II, 68) –, ist doch die angezielte Tatsächlichkeit eine jeweils andere.

So sagt Rosenzweig im ersten Kapitel „Gott und sein Sein oder Metaphysik“: „Wir suchen Gott, wie späterhin Welt und Mensch, nicht als einen Begriff unter anderen, sondern für sich, auf sich allein gestellt, in seiner [...] absoluten Tatsächlichkeit, also gerade in seiner ‚Positivität‘.“ (GS II, 25) Und ähnlich zielen das zweite Kapitel „Die Welt und ihr Sinn oder Metalogik“ sowie das dritte Kapitel „Der Mensch und sein Selbst oder Metaethik“ jeweils auf die ganz spezifische Lebendigkeit der Welt und die Lebendigkeit des Menschen. Dadurch unterscheiden sich der Erkenntnisweg und das Ergebnis aller drei Untersuchungen entschieden von einander, wie Rosenzweig in den drei Kapiteln des ersten Bandes strukturell aufzeigt, was sich jedoch auch an der Geschichte philosophischer Erkenntnis demonstrieren ließe.

Für uns entscheidend ist hier nur das Gesamtergebnis: Das philosophische Denken, das sich nicht in die eindimensionale Alleinvertretungslehre des Idealismus verirrt, kann sehr wohl zur Erkenntnis der lebendigen Gottheit, des lebendigen Kosmos, des lebendigen Selbst vordringen, aber diese bleiben für es letztlich nebeneinander bestehende Tatsächlichkeiten, die es nicht von sich aus in Beziehung zu setzen vermag. Symbolisiert werden die drei Tatsächlichkeiten – Gott, Welt, Mensch – von Rosenzweig durch das nach oben gerichtete Dreieck im Davidstern. „Der mythische Gott, die plastische Welt, der tragische Mensch – wir halten die Teile in der Hand“ (GS II, 91), aber es fehlen „ihre wechselseitigen Beziehungen“ untereinander.

Diese Beziehungen, genauer das Sich-Ereignen dieser Beziehungen vermag das philosophische Denken auch niemals aus sich heraus aufzufinden. Um sie zu erfassen, bedarf es, wie Rosenzweig im zum zweiten Band hinüberblickenden Kapitel „Übergang“ ausführte, einer

„Umkehr“. „Wir stehen an dem Übergang, – dem Übergang des Geheimnisses in das Wunder.“ (GS II, 99)

II. Die Bahn oder die allzeiterneuerte Welt

Der zweite Band „Die Bahn oder die allzeiterneuerte Welt“ beginnt mit dem einleitenden Motto „Über die Möglichkeit, das Wunder zu erleben – in theologis!“ Dabei geht es nicht darum, dieses oder jenes unerklärliche Ereignis als ein Wunder zu deuten, sondern um das Wunder des Ereignens sinnhafter Wirklichkeit selbst. Schellings berühmte, auf Leibniz bezugnehmende Frage: „warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts“ (Schelling, XIII, 7), bleibt der rein rationalen, „negativen Philosophie“ ein unbeantwortbares Geheimnis, erst der „positiven Philosophie“, die – wie Schelling in seiner Philosophie der Offenbarung ausführt – von dem ihr unvordenklich vorausliegenden Existieren anhebt, wird das Wunder der Existenz in ihrem Sinnhorizont erfahrbar und auslegbar. Auf diese „Umkehr“ von der negativen zur positiven Philosophie im Sinne Schellings bezieht sich Rosenzweig im zweiten und zentralen Band des *Stern der Erlösung* ausdrücklich, geht aber dann in der weiteren Explikation eigene Wege.

Immer schon – so unterstreicht Rosenzweig – wurde „die Möglichkeit, das Wunder zu erleben“, zunächst an der „Schöpfung“ erfahren (GS II, 121), sie ist die „Pforte, durch die die Philosophie in das Haus der Theologie eintritt“ (GS II, 114), denn das schlichte Ereignen eines sinnhaften Daseins ist das Wunder, dem sich die Erfahrung gar nicht entziehen kann. Und doch liegt in der Erfahrung des geschöpflichen Daseins nur ein erstes Moment, denn noch viel zentraler erweist sich das „Offenbarungswunder“ der Sprache, das Sich-Ereignen von Sinnhaftigkeit, in allem Sprechen selbst. „Denn die Sprache ist wahrhaftig die Morgengabe des Schöpfers an die Menschheit und doch zugleich das gemeinsame Gut der Menschenkinder, an dem jedes seinen besonderen Anteil hat [... –] der Mensch wurde zum Menschen, als er sprach.“ (GS II, 122) Schließlich aber kommt noch ein drittes Moment hinzu: das geschichtliche Ereignen in seiner Zukunftsgerichtetheit unseres „Wollens auf die Erlösung“ hin (GS II, 122), „die Zuversicht auf das Kommen des sittlichen Reichs der endlichen Erlösung“ (GS II, 114).

Alle drei Momente: das Ereignis geschöpflichen Daseins, das Ereignis sprachlicher Verständigung, das Ereignis geschichtlicher Zukunftsgerichtetheit, lassen sich aus der reinen Logik idealistischen Denkens niemals ableiten, denn sie liegen allem Denken als Sinnhorizonte im existentiellen Vollzug unseres Denken immer schon voraus. So bedarf es erst einer „Umkehr“ zu einem „neuen Denken“, von dem her sich unsere daseiende, sprachliche, geschichtliche Existenz aus dem Wunder des Sinnzusammenhangs von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung erschließt. Diese drei Ereignismomente – Schöpfung, Offenbarung, Erlösung –, die die ersten drei Elemente der immerwährenden Vorwelt in eine zeitlich-geschichtliche Bahn allzeiterneuerter Wirklichkeit bringen, werden von Rosenzweig mit dem nach unten gerichteten Dreieck des Davidsterns symbolisiert.

1. Schöpfung oder der immerwährende Grund der Dinge

Die Philosophie als Vernunftwissenschaft kann die Welt immer nur in ihren allgemeinlogischen Strukturen ihres Begriffenseins ableiten, nicht aber aus ihrem existentiellen Daseinszusammenhang erfassen. „Erst der Gedanke der Schöpfung reißt die Welt aus ihrer elementaren Abgeschlossenheit und Unbeweglichkeit in den Strom des Alls hinein, öffnet ihre bisher ins Innere gekehrten Augen nach außen, macht ihr Geheimnis offenbar.“ (GS II, 131)

Es findet hier zunächst eine totale Umkehrung statt: Nicht unser wissenschaftliches Erkennen bestimmt den Gesetzeszusammenhang der Natur, sondern wir erfahren hier das uns immer schon vorliegende sinnhafte Dasein des kreatürlichen Zusammenhangs der Schöpfung: „Die Welt ist vor allem [...] da. Einfach da. Dies Sein der Welt ist ihr Schon-da-sein.“ (GS II, 146) Aber mehr noch: Wir erfahren auch unser eigenes Einbezogenensein ins Dasein, erfahren uns als Kreatur gleich aller Kreatur. Zwar sind nur wir ein Dasein, das sich auf sein Dasein hin befragen kann, aber die Einbezogenheit ins Dasein erfahren wir als etwas, was wir mit aller Kreatur gemein haben.

Dasein bedeutet jedoch weiterhin: „fortwährend neu werden“ – Leben, Wachstum, Produktivität. Es erfordert das „ständig erneuerte Geschaffenwerden“ (GS II, 134 f.). Dies interpretieren wir nicht etwa in die Natur hinein, sondern wir erfahren es in allen Prozessen organischen Lebens und – selber einbezogen in den Gesamtzusammenhang der Kreatur – lebendig an uns selber.

Im Schon-da-sein liegt jedoch auch eine zeitliche Dimension, eine „Verzeitlichung, spezieller ein [...] Ausgezeichnetsein mit dem Charakter des Vergangenen“ (GS II, 147). Damit ist nicht gemeint, daß die kreatürliche Natur etwas Abgeschlossenes und Gewesenes sei, vielmehr betont Rosenzweig bereits in der Kapitelüberschrift, daß es sich hierbei um den „immerwährenden Grund der Dinge“ handelt. So meint das Schon-da-sein der kreatürlichen Natur nur im Hinblick auf unsere sprachliche Gegenwart eine ständig sich erneuernde Vergangenheit, die grundsätzlich aller Gegenwart vorausliegt, also niemals Gegenwart war.

Noch deutlicher wird dieser verzeitlichende Vergangenheitscharakter allen kreatürlichen Daseins, wenn wir den Gedanken des Todes hinzuziehen, der unabdingbar zu allem Leben hinzugehört.⁸ „Der Tod, jedem geschaffenen Ding ein rechter Vollender zu seiner ganzen Dinglichkeit, rückt unmerklich die Schöpfung ins Vergangene und macht sie so zur stillen, ständigen Voraussage des Wunders ihrer Erneuerung.“ (GS II, 173) Alles kreatürliche Leben steht im Zeichen des Todes, ist Werden und Vergehen. Der Tod ist stärker als alles Lebendige, keine Kreatur kann dem Tod entgehen. Und doch verweist der Tod gerade dadurch über das Leben und sich selbst hinaus. „Der geschaffene Tod des Geschöpfes ist das Vorzeichen auf die Offenbarung des übergeschöpflichen Lebens.“ (GS II, 173) Das „übergeschöpfliche Leben“ liegt jedoch nicht jenseits des Lebens und nach dem Tode, sondern erblüht mitten im Leben über es hinaus. Es ist dies die Sinn dimension der Sprache, das Miteinander-sprechen-Können der Menschen, deren Ermöglichungsgrund die Liebe ist.

2. Offenbarung oder die allzeiterneuerte Geburt der Seele

„Stark wie der Tod ist Liebe.“ So beginnt Rosenzweig das zweite Kapitel „Offenbarung oder die allzeiterneuerte Geburt der Seele“, das ein einziger Hymnus auf die Liebe ist. „Dem Tod [...] sagt die Liebe den Kampf an“ (GS II, 174). Die Liebe, von der Rosenzweig hier spricht, ist zunächst die Liebe, in der Gott sich den Menschen in der Sinnerschließung offenbart; erst später geht er auch noch auf das Liebesgebot der Menschen untereinander ein. Obwohl Rosenzweig in

8 Rosenzweig knüpft hier an seinen Vetter Rudolf Ehrenberg, *Theoretische Biologie vom Standpunkt der Irreversibilität*, 1923, an.

diesem zweiten Kapitel des zweiten Bandes, dem Herzstück seines *Stern der Erlösung*, fast ausschließlich theologisch spricht, dürfen wir doch nicht den philosophischen Kern übersehen, der das ganze Werk von Rosenzweig trägt. Unter Offenbarung haben wir philosophisch unsere Sinnerschlossenheit in der Sprache zu verstehen. Sprache ist dabei keine Gegebenheit, sondern ein Ereignis, das sich im Sprechen der Menschen miteinander vollzieht.⁹

Daß das Ich, das wir je selber sind, nicht aus sich selbst, sondern nur vom Anderen her angesprochen werden kann und auf den Anderen hin antwortend sich existentiell selber zu finden vermag, wird von Rosenzweig zum zentralen Gedanken seiner Grundlegung unseres existentiellen und dialogischen In-der-Sprache-Seins. Rosenzweig erläutert dies im *Stern* gleichnishaft an der Namensrufung des Menschen durch Gott: „Adam, wo bist Du?“ Erst ihr gegenüber vermag der Mensch das existentiell bewußte und entschiedene: „Hier bin ich“ zu antworten. Dieses Angerufenwerden ist kein einmaliger Akt, sondern ereignet sich in allem Sprechen, in allem Sinnngeschehen. Es geht Rosenzweig hier um das Wunder des „wirklich Gesprochenwerdens der Sprache“ (GS II, 194), um das gesprochene, gehörte und erwiderte „wirkliche Wort“.

In diesem Ereignen von Sinnverständigung liegt „das Erlebnis einer Gegenwart“, ja im „sprechenden Denken“ erschließt sich dem je Eigensten unserer Seele die neue zeitliche Dimension der allzeiterneuerten Gegenwärtigkeit. „Im wirklichen Gespräch geschieht eben etwas; ich weiß nicht vorher, was mir der andre sagen wird, weil ich nämlich auch noch nicht einmal weiß, was ich selber sagen werde; ja vielleicht noch nicht einmal, daß ich überhaupt etwas sagen werde.“ (GS III, 151) So liegt in der Sprache sowohl das existentielle „Bedürfnis des andern“ als auch, „was dasselbe ist“, ein „Ernstnehmen der Zeit“ (GS III, 151 f.) in ihrem Gegenwärtigsein.

Nun können wir mit Rosenzweig den Bogen zurückschlagen zur Liebe, denn „die Liebe ist, wie die Sprache selbst, sinnlich-übersinnlich“ (GS II, 224), und die „sprechende Sprache“ ist die wirkliche, die gegenwärtige Offenbarung, „ja [diese] ist das Gegenwärtigsein selbst“ (GS II, 207). Nun ist der philosophische Sinn verständlich, der in der Aussage liegt: „Der Tod ist das Letzte und Voll-endende der Schöpfung – und die Liebe ist stark wie er.“ (GS II, 225) Die ganze Dimen-

9 Wesentliche Impulse zur Entfaltung seines Sprachdenkens hat Rosenzweig von Eugen Rosenstock, *Angewandte Seelenkunde*, 1924.

sion sprechender Sinnverständigung ist kein Teil der Schöpfung mehr, und sie unterliegt damit auch nicht mehr dem Gesetz des Todes. Die Sprache ist keine Naturgegebenheit, sie ist kein Teil der Schöpfung; aber ebensowenig ist sie eine Erfindung und Verabredung der Menschen, denn jede Verabredung setzt Sprache immer schon voraus.

Zwar ereignet sich Sprache – wie wir gerade mit Rosenzweig unterstrichen haben – immer nur ganz gegenwärtig im wirklichen Sprechen und Hören, Antworten und Schweigen, aber deren ermöglichende Sinnstiftung, in der wir je und je stehen, liegt allem Sinnverstehen und aller Sinnverständigung grundlegend schon voraus. „[D]as 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 ff.)

So offenbart sich in allem Sprechen eine vorausgehende Sinnstiftung, die jedes einzelne sprachliche Geschehen trägt. Dieses Vorausgehen liegt jedoch nicht wie das Dasein des kreatürlichen Lebens immerwährend vor, sondern ereignet sich allzeiterneuend als das in den Sinn Gerufensein eines jeden einzelnen in den Akten sprechender Wechselrede und jedes aktuellen Sinngeschehens. Die Anrufung oder besser Einrufung in den Sinn ist die Offenbarung selbst, sie ereignet sich allzeiterneuert in der Gegenwartigkeit jedes sprachlichen Dialogs. Hierin offenbart sich die dem Menschen und ihm allein gelte Liebe Gottes.

3. Erlösung oder die ewige Zukunft des Reichs

„Liebe deinen Nächsten. Das ist, so versichern Jud und Christ, der Inbegriff der Gebote. Mit diesem Gebot verläßt die mündig gesprochene Seele das Vaterhaus der göttlichen Liebe und wandert hinaus in die Welt.“ (GS II, 229) So beginnt das dritte und letzte Kapitel des zweiten Bandes „Erlösung oder die ewige Zukunft des Reichs“. Mit ihm wird eine dritte Dimension menschlicher Existenz betreten, die der Sittlichkeit, und in ihr erschließt sich uns auch die dritte Zeitform, die der Zukunft.

In der Gleichnishaftigkeit seiner religiösen Sprache drückt Rosenzweig das Problem so aus: „Die Liebe zum Nächsten ist das, was jene bloße Hingegebenheit in jedem Augenblick überwindet und dennoch stets voraussetzt. [...] Die Liebe zu Gott soll sich äußern in der Liebe zum Nächsten.“ (GS II, 238) Das Hineingerufensein in die Sinnverständigung, die sich in allem Sprechen mit Anderen ereignet, setzt im Grunde das sittliche In-die-Verantwortung-Gerufensein durch den Anderen bereits voraus und treibt zur Verwirklichung dieser sittlichen Verantwortung voran. Auf diesen Anspruchshorizont sittlichen Menschseins hin kann sich erst die Eigentlichkeit menschlicher Existenz erfüllen.

Mit Recht hebt Rosenzweig hervor, daß das Liebesgebot in seiner Urfassung nicht etwa die jemanden am nächsten stehenden Menschen meint, sondern schlechthin den Anderen, der jeweils der sittlichen Zuwendung bedarf. Dabei kann das Gebot der Nächstenliebe sich niemals in der Zuwendung an einen einzelnen erfüllen, denn immer wieder neue Nächste, die unserer Zuwendung bedürfen, treten in unseren Gesichtskreis. Auch wird es nicht durch die faktische Dominanz einer unsittlichen Wirklichkeit in seinen Anspruch geschmälert. „Diese Erfüllung von Gottes Gebot in der Welt ist ja nun nicht ein einzelner Akt, sondern eine ganze Reihe von Akten; die Liebe des Nächsten bricht immer neu hervor; sie ist ein Immerwiedervonvornbeginnen; sie läßt sich durch keine ‚Enttäuschungen‘ beirren; ja im Gegenteil: sie bedarf der Enttäuschungen, damit sie nicht einrostet [...]“ (GS II, 240).

Als Anspruchshorizont steht sie in der Zeitdimension der Zukunft, die fortdauernd ausständige ist, „die, ohne aufzuhören Zukunft zu sein, dennoch gegenwärtig ist“ (GS II, 250). Das Zukünftige – so führt Rosenzweig aus – ist „nur zu fassen durch das Mittel der Vorwegnahme. [...] Die Zukunft wird erlebt nur in der Erwartung. [...] So ist sie [...] ein Kommen. Sie ist das was kommen soll. Sie ist das Reich.“ (GS II, 244 f.) Aber das Reich kommt nicht von sich aus, sondern es muß vielmehr durch die sittliche Tat der Nächstenliebe erstrebt und erwirkt werden. „Auf die Welt also ist die Tat gerichtet“ (GS II, 243).

Hierauf aufbauend thematisiert Rosenzweig die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz, indem er zusammenfassend die drei Zeitdimensionen aufeinander bezieht. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gehen nicht auseinander hervor und ineinander über: Alles Dasein ist grundsätzlich immerwährende Vergangenheit, alles Sinnverstehen und alle Sinnverständigung ist allzeiterneuerte Gegenwart,

und aller sittlicher Anspruch ist fortdauernde ausständige Zukunft, nur erinnernd und erzählend bzw. erwartend und vorwegnehmend können wir uns Vergangenes und Zukünftiges vergegenwärtigen, niemals aber verändern dabei Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft ihr strukturelles Gefüge gegeneinander. Nur gemeinsam bilden diese Zeitdimensionen die Grundlage menschlicher Geschichte.

Rosenzweigs Geschichtsbegriff steht ganz im Zeichen der Zukunft. Geschichte darf nicht verwechselt werden mit Historie, nach Rosenzweig ist Geschichte das Noch-Ausständige, das uns Aufgegebene, das, was kommen soll. Schon das kreatürliche Da-sein ist trotz des Todes für die einzelne Kreatur ein unablässig sich erneuernder Prozeß des „Wachsens“. Das vom Anspruch der Nächstenliebe bestimmte menschliche Handeln ist unablässlich auf das Kommen des Reichs gerichtetes „Wirken“. „Wachsen und Wirken“, beide sind in je ihrer Weise auf eine gemeinsame Erfüllung ausgerichtet, und beide sind darin unabdingbar aufeinander angewiesen, denn die Schöpfung kann sich nicht ohne den Menschen und das Reich nicht ohne die Einbeziehung aller Geschöpfe erfüllen. Schöpfung und Geschichte, Wachsen und Wirken, sie „können sich selber nicht voneinander lösen, sie können nur miteinander – er-löst werden, erlöst von einem dritten, der eines am andern, eines durch das andere erlöst [...], nur Einer kann ihnen Erlöser werden.“ (GS II, 255) Und auf die Erlösung bezogen läßt sich sagen, daß sie nicht nur so stark wie der Tod ist, sondern stärker als er.

Erlösung ist – wie Rosenzweig im Übergangskapitel „Schwelle“ ausführt – Heimholung von Schöpfung und Geschichte in die Ewigkeit Gottes. Sie kann nicht erwirkt und erstritten werden, sondern sie ist ein Ereignis, das grundsätzlich von außen an Schöpfung und Geschichte herantritt, ein Ereignis, das grundsätzlich messianisch jeden Augenblick eintreten kann, im Tod eines jeden einzelnen Menschen genauso wie im Tod der Menschheit insgesamt und im Tod aller Kreatur. Die Ewigkeit der Erlösung ist kein zeitlicher Zustand nach der Zeit, sondern schlechthin außer der Zeit. In ihr ist alle Zeit selbst aufgehoben. „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 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. Die Erlösung ist also Ende, vor dem alles Angefangene in seinen Anfang zurücksinkt.“ (GS II, 269)

III. Die Gestalt oder die ewige Überwelt

Bereits der Titel des dritten Teils „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, und zwar nicht das Ewige an sich, sondern insofern wir zu ihm in Beziehung stehen. So handelt der ganze dritte Teil von der Ewigkeit, die im Ritus einer Glaubensgemeinschaft mitten in die weltliche Geschichte hereinstrahlt, die Gemeinschaft in Liturgie und Kultus aus der Zeit in die Ewigkeit hinaushebt.

Schon in der Einleitung „Über die Möglichkeit, das Reich zu erbeten – in tyrannos!“ deutet Rosenzweig an, daß die Nächstenliebe, wie sie vorher grundsätzlich thematisiert worden war, in der konkreten Lebenssituation völlig blind bleibt, wenn sie nicht durch das Gebet, diese individuelle Zwiesprache mit Gott, Erleuchtung erfährt. Der Mensch sieht nicht, wer der Nächste ist und was er als Nächstes zu tun hat; oft erkennt er erst aus den nicht gewollten Folgen, was er hätte wahrhaft tun oder lassen sollen, oder er erkennt aus Fügungen, daß er zu früh verzagte. In der Bitte um Eingebung, um Gewissensgewißheit liegt der Sinn der Zwiesprache des Gebets. Niemals kann das Gebet diese Entscheidungskonkretion herbeizwingen. Rosenzweig diskutiert dieses Ringen um Eingebung – wie es bereits von Sokrates im Daimonion angesprochen war – als eine gegenseitige Versuchung von Gott und Mensch. „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.)

Aus der Zwiesprache des Gebets kann dem Menschen die Erleuchtung erwachsen, was ihm im Hinblick auf das Gebot der Nächstenliebe zu tun oder zu lassen obliegt. „Und so kommt das Gebet, das an sich keine magische 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“ (GS II, 301), um dadurch zur „Beschleunigung“ der Herbeikunft des Reichs der Erlösung beitragen zu können.

Das Gebet soll aber nicht nur sporadisch und in Situationen der Anfechtung erfolgen, sondern das ganze Leben durchdringen und leiten, es soll den „Dienst der Erde, die Arbeit der ‚Kultur‘ [...] rhyth-

misch regeln“ (GS II, 324), und dies kann es nur dort, wo es das Leben einer ganzen Glaubensgemeinschaft bestimmend erfüllt. Davon nun, wie das Gebet, der Kultus und die Liturgie in unterschiedlicher Weise die jüdische und die christliche Glaubensgemeinschaft durch die heiligen Jahresfeste leitet, handelt der dritte Band, der durch die beiden zum Sechsstern zusammengefügtten vorhergehenden Dreiecke symbolisiert wird.

Im ersten Kapitel dieses dritten Bandes „Das Feuer oder das ewige Leben“ – dem Innenbereich des Davidsterns – 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.“ (GS II, 331)

Aber das jüdische Volk muß für seine Treue zum Bund mit Gott, durch den es ewiges Leben erlangt, seit fast zwei Jahrtausenden schon mit dem Ausschluß aus der Weltgeschichte bezahlen. Dieses Volk besitzt als Volk kein eigenes Land, keine eigene Sprache, kein eigenes Gesetz mehr. Die Juden wohnen verstreut unter den Völkern in fremden Ländern, nur in ihrem Herzen brennt die Sehnsucht nach ihrem „heiligen Land“, sie sprechen die Sprachen fremder Völker, nur in der Thora und ihrer Auslegung lebt ihre „heilige Sprache“ fort, sie fügen sich den Gesetzen fremder Staaten, nur in ihren intimsten Lebensbereichen halten sie an ihrer „heiligen Gesetzeslehre“ fest.

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.

Ganz anders ist das Leben der christlichen Völker bestimmt, das Rosenzweig im zweiten Kapitel „Die Strahlen oder der ewige Weg“ behandelt – die äußeren Strahlen des Davidsterns, die in das Dunkel der heidnischen Welt hinausweisen. „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. [...] 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 zeugnissgebende 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“ niederschlägt.

Nach dieser Kennzeichnung der Gegensätze zwischen Juden und Christen aber kommt das Entscheidende: das Angebot einer jüdisch-christlichen Partnerschaft über das unaufhebbar Trennende hinweg. Weder im jüdischen Glauben, der im verheißenen ewigen Leben des jüdischen Volkes wurzelt, noch im christlichen Glauben, dem die Erlösung aus der Nachfolge des ewigen Wegs verheißen wird, liegt bereits die ganze Wahrheit – dies ist das Fazit des dritten Kapitels „Der Stern oder die ewige Wahrheit“. Nur „Gott ist die Wahrheit“ (GS II, 423). Beide – der Jude und der Christ – können aneinander ihre Grenze und ihren Halt erfahren, auch nach jüdischer Lehre kann das Reich der Erlösung erst kommen, wenn alle Welt und alle Völker zurückgekehrt sind zu Gott, und auch für die christliche Lehre bleibt das Volk Israel bis dahin Zeuge des alten Bundes mit Gott. So sind beide – Juden wie Christen – getrennt in der Erfüllung je ihres Auftrags und doch gegenseitig aufeinander angewiesen, damit sich ihr Auftrag erfülle. Nur wechselseitig sind sie Garanten ihrer Verhei-

lungen – nur gemeinsam sind sie der von Gott entzündete, feurig-strahlende Stern der Erlösung.¹⁰

„Vor Gott sind so die beiden, Jude und Christ, Arbeiter am gleichen Werk. Er kann keinen entbehren. Zwischen beiden hat er in aller Zeit Feindschaft gesetzt und doch hat er sie aufs engste wechselseitig aneinander gebunden. Uns gab er ewiges Leben, indem er uns das Feuer des Sterns seiner Wahrheit in unserem Herzen entzündete. Jene stellte er auf den ewigen Weg, indem er sie den Strahlen jenes Sterns seiner Wahrheit naheilen machte in alle Zeit bis hin zum ewigen Ende. [...] Die Wahrheit, die ganze Wahrheit, gehört so weder ihnen noch uns. [...] Und so haben wir beide an der ganzen Wahrheit nur teil. Wir wissen aber, daß es das Wesen der Wahrheit ist, zu teil zu sein, und daß eine Wahrheit, die niemandes Teil ist, keine Wahrheit wäre [...] So sind wir beide, jene wie wir und wir wie jene, Geschöpfe gerade um dessentwillen, daß wir nicht die ganze Wahrheit schauen. [...] Aber Gott [...] ist jenseits von allem, was Teil werden mag, er ist noch über dem Ganzen, das bei ihm ja auch nur Teil ist; noch über dem Ganzen ist er der Eine.“ (GS II, 462 f.)

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 ihn gehen Welt und Mensch am Ende der Zeiten auf, so daß Er zum All-Einen wird. „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 offenbaren 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. „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 Erfah-

10 Vorbereitet wurde diese Vision jüdisch-christlicher Getrenntheit und Zusammengehörigkeit in der dramatischen Briefdebatte mit Eugen Rosenstock (1916) – Eugen Rosenstock-Huessy, *Judaism despite Christianity: The Letters on Christianity and Judaism between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*, 1969 –, den ruhigeren Auseinandersetzungen mit Hans Ehrenberg (ab 1917) und in dem einflussameren Liebesbriefwechsel mit Margrit Rosenstock-Huessy (ab 1918).

rung uns mit anderem Wort wiederbringt [...]. 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 Band führt noch bis zum „Tor“. Dieses Tor führt nicht, wie einige Interpreten meinten, 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“ (GS II, 472), in den praktizierten Glauben im „Alltag des Lebens“.

In seinen späteren Erläuterungen zum *Stern*, der Abhandlung „Das neue Denken“ (1925), hat Rosenzweig die Absicht des Schlußkapitels nochmals ausdrücklich unterstrichen. „Hier schließt das Buch. Denn, was nun kommt, ist schon jenseits des Buchs, ‚Tor‘ aus ihm heraus ins NichtmehrBuch. [...] Das Buch ist kein erreichtes Ziel, auch kein vorläufiges. Es muß selbst verantwortet werden.“ (GS III, 160) „Wahrheit hört so auf, zu sein, was wahr ‚ist‘, und wird das, was als wahr – bewährt werden will. Der Begriff der Bewährung der Wahrheit wird zum Grundbegriff dieser neuen Erkenntnistheorie [...]“ (GS III, 159 f.)¹¹

Rosenzweig hat dies nicht nur geschrieben, sondern auch gelebt – durch seine Bildungsarbeit im Freien Jüdischen Lehrhaus und durch seine ausharrende Bewährung in siebenjähriger Todeskrankheit.

11 Zur philosophischen Interpretation dieser Ausführung siehe Exkurs III.

Exkurs I: Einführende Bemerkungen zu Schelling und Rosenzweig*

Vorbemerkungen

Meine kleine Einführung möchte ich mit einigen kritischen Anmerkungen zum Titel unseres Symposiums beginnen. Das Symposium trägt den Titel „Kabbala und Romantik. Die jüdische Mystik in der deutschen Geistesgeschichte von Schelling zu Scholem“. Nun scheinen mir Schelling und Scholem ganz und gar unvergleichbar zu sein. Gershom Scholem ist ein großer Erforscher der Kabbala, dies ist Schelling in keiner Weise und wollte es auch niemals sein. Was Schelling von der Kabbala wußte – und das war für die damalige Zeit sicherlich nicht wenig –, bezog er kritisch in sein glaubensphilosophisches Denken ein.

Wenn es dem Symposium zentral um die Kabbala-Forschung zu tun ist und mit dem Namen Schellings eine Epoche umschrieben werden sollte, so wäre es sicherlich genauer gewesen, Franz Joseph Molitor zu nennen, denn Molitor ist der große Vorläufer und in gewissem Sinne auch Antipode zu Gershom Scholem. Wenn jedoch Schelling bewußt wegen der Nähe seines glaubensphilosophischen Denkens zur Mystik und Kabbala in den Titel gesetzt wurde, so sollte wiederum nicht Gershom Scholem, sondern der Glaubensphilosoph Franz Rosenzweig als der angemessene Gesprächspartner im 20. Jahrhundert genannt werden.

Nun mag diese Sicht des Themas auch damit zusammenhängen, daß ich zur Kabbala-Forschung nichts Maßgebliches beizutragen habe und mich deshalb in meinem kleinen Einführungsreferat nur auf das glaubensphilosophische Denken von Schelling und Rosenzweig beziehen kann. Aber auch hierbei möchte ich nicht so sehr ihre Nähe zur Kabbala unterstreichen, als vielmehr dem meist von ihren Geg-

* Eröffnungsreferat auf dem Symposium „Kabbala und Romantik. Die jüdische Mystik in der deutschen Geistesgeschichte von Schelling zu Scholem“ vom 26.–28. Januar 1991 an der Universität Kassel, erschienen in: Eveline Goodman-Thau, Gert Matenklott und Christoph Schulte (Hg.), *Kabbala und Romantik*, Tübingen 1994.

nern erhobenen Vorwurf entgegentreten, ihre Glaubensphilosophie sei mystisch oder gnostisch. Doch bevor ich auf diesen Hauptpunkt meines Referats eingehen kann, möchte ich noch ein weiteres mögliches Mißverständnis aus dem Titel unseres Symposions abwehren.

Sollte mit dem Begriff der Romantik mehr als eine Epochenbezeichnung gemeint, sie gar auf Schelling gemünzt sein, so muß ich dem energisch widersprechen. Zwar wird Schelling häufig, sogar von Philosophiehistorikern, in die Nähe der Romantik gerückt, insbesondere wegen seiner frühen Naturphilosophie. Aber eine solche Zuordnung halte ich nicht nur für völlig abwegig, sondern sogar für diffamierend. Natürlich weiß ich, daß außerhalb Deutschlands die Romantik eine Epochenbezeichnung ist, die vom Sturm und Drang des ausgehenden 18. Jahrhunderts über den Neuhumanismus bis zum Deutschen Idealismus reicht. Auch einige deutsche Forscher verwenden diesen weiten Begriff der Romantik. So untersucht beispielsweise Richard Höningwald in seiner fundamentalphilosophischen Studie „Vom philosophischen Problem der Romantik“ (1929)¹ das Romantische in Hegels System der Philosophie, wobei für ihn jeglicher Versuch einer Vermittlung und Versöhnung von Allgemeinem und Individuellem als romantisch gilt.

Wenn Hegel in diesem Sinne als Romantiker eingestuft wird, so ist es Schelling selbstverständlich auch. Ich schließe mich jedoch lieber dem im deutschen Sprachraum meist üblichen engeren Wortgebrauch von Romantik an. Die Romantik im engeren Sinne ist eine der geistigen Strömungen, die parallel zum Neuhumanismus und zum Deutschen Idealismus um die Jahrhundertwende vom 18. zum 19. Jahrhundert entsteht. Sie hat ihr eigenständiges geistiges Profil darin, daß sie auf die Lebensprobleme ihrer Gegenwart und die erlebte Zerrissenheit zwischen Rationalität und Leben mit literarisch-poetischen, bildhaft-künstlerischen Formen der Versöhnung zu reagieren versucht, gerade weil sie der philosophischen Vermittlung eine solche nicht zutraut. In diesem Sinne kann man der heutigen Bewegung der Postmoderne eine Affinität zur Romantik sicherlich nicht abstreiten.

Nun wird oftmals versucht, Schelling auch der Romantik in diesem engeren Sinne zuzuordnen. Doch trotz seiner engen Kontakte zum Kreis der Frühromantiker und trotz seiner Nähe und hohen Wertschätzung der Poesie und Kunst kann man Schelling keineswegs die-

1 Richard Höningwald: „Vom philosophischen Problem der Romantik“, in: *Euphorien* 30 (1929).

sem Kreis der Romantiker zurechnen. Er ist vielmehr einer der Initiatoren und führenden Denker des Deutschen Idealismus, jener philosophischen Richtung, die wie keine andere zuvor auf eine Versöhnung aus dialektischer Vernunft setzt.

Auch seine aus dem Idealismus ausbrechende Spätphilosophie – die im folgenden allein zur Debatte steht – kann nicht als romantisch bezeichnet werden, sondern ist vielmehr existentialistisch zu verstehen. Zwar bemüht sich Schelling nun darum, den Absolutheitsanspruch dialektischer Vernunft zu überwinden, aber er versucht dies nicht wie die Romantik mit bildhaft-poetischen Mitteln des Verweizens auf das Uneinholbare, sondern ganz im Gegenteil in der Form einer neuen, sich existentiell verstehenden „positiven Philosophie“, die um ein denkendes Begreifen unserer gelebten Existenz, der uns aufgegebenen Freiheit und unseres Bezogenseins auf Gott ringt.²

1. Philosophie des Glaubens

Kehren wir zu unserem Hauptthema, dem Verhältnis Schellings und Rosenzweigs zur Kabbala, zurück. Die Kabbala steht für Schelling seit seiner Jugend im Interessenhorizont seines Denkens. Seine theologische Dissertation wollte der 19jährige Schelling eigentlich über die Gnosis, den Nährboden von Kabbala und Mystik, schreiben, aber seine Lehrer am Tübinger Stift hatten dafür kein Verständnis.³ Da er die alten Sprachen – Latein, Griechisch, Hebräisch, Aramäisch, Arabisch – beherrscht, kennt er die Quellen aus dem Original sehr genau. Auch den Neuplatonismus, wie er sich durch die ganze abendländische Tradition zieht, kennt er gut und steht ihm zeitweise sehr nahe.⁴ Später, ab 1806 in seinen ersten Münchener Jahren, erschließt er sich über Jakob Böhme und Friedrich Christoph Oetinger deren kabbalistischen Quellen. Sehr wahrscheinlich ist ihm auch die Autobiographie von Salomon Maimon (1792),⁵ die Hauptquelle der Kenntnis von der Ge-

2 Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings*, Wiener Diss. 1963.

3 Vgl. Wilhelm G. Jacobs, *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.

4 Schelling, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* (1802) (IV, 215 ff.).

5 *Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben* (1792/93), 1965.

genwärtigkeit der Kabbala in jener Zeit, nicht unbekannt. Schelling bezieht sich seit den *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) und verstärkt in seinen Vorlesungen zur *Philosophie der Mythologie* und *Philosophie der Offenbarung* (1832)⁶ mehrfach und ganz selbstverständlich auf die Kabbala, aber immer in kritischer, abgrenzender Absicht. Er kennt sie, aber er knüpft nicht positiv an sie an, baut nicht auf sie auf, und zwar aus philosophisch darlegbaren Gründen.

Woran liegt es aber nun, daß Schelling und auch Rosenzweig – ich meine jeweils ihr glaubensphilosophisches Werk – immer wieder gegen ihre Selbstkennzeichnung in die Nähe der Gnosis, Mystik und Theosophie gerückt werden?⁷ Mir scheint – und ich verkürze dabei natürlich gewaltig – der Hauptgrund liegt darin, daß sie beide sowohl gegen die alte Philosophie als auch gegen die alte Theologie ankämpfen, gleichzeitig aber für ein „neues Denken“ und ein neues Glaubensverständnis eintreten. Dies bedeutet eine Gratwanderung, durch die sie sich der Polemik von beiden Seiten – von der rein-rationalen Philosophie und von der orthodoxen Theologie – aussetzen. Für die rein-rationalen Philosophen bleiben sie zu wenig „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (Kant) und beschäftigen sich zu sehr mit Glaubensfragen, für die orthodoxen Theologen sind sie viel zu wenig verkündigungsgläubig und erweisen sich zu sehr als Philosophen, die die Offenbarung denkend zu erfassen versuchen. Somit werden sie aber in gleicher Weise von beiden Seiten her als Mystiker und Gnostiker diffamiert.

Ich möchte im folgenden zu zeigen versuchen, daß beide – Schelling und Rosenzweig – nichts anderes sind als Philosophen, die Glaubensfragen als letzte, unsere existentielle Positionsfindung in der Welt betreffende Probleme ernstnehmen. Sie sind keine Gnostiker, denn sie gehen von keinerlei Erleuchtung und keiner Geheimlehre aus, sie sind keine Mystiker, denn sie bedienen sich keiner anderen Methode als der des philosophierenden Denkens.

6 F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, hg. von Walter E. Ehrhardt, 2 Bde., 1992.

7 Siehe neuerdings Peter Koslowski, *Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*, 2001, sowie meine Besprechung „Rückkehr zur theosophischen Gnosis Franz von Baaders“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50, 6 (2002).

2. Das gemeinsame Anliegen

Daß Rosenzweig durch und durch Schellingianer war, hat er immer wieder selbst unterstrichen. In einem Brief vom 15.4.1918 schreibt er an seine Mutter: „Ich bin ja Antihegelianer (und Antifichteaner); *meine* Schutzheiligen unter den Vier sind Kant und – vor allem – Schelling. Daß gerade ich das Schellingianum gefunden habe, ist ein ganz merkwürdiger Zufall (der sich aber in der Geschichte solcher Entdeckungen öfters gezeigt hat – daß der Fund gerade dann und gerade von dem gemacht wird, der dazu bestimmt ist).“ (GS I, 538)⁸

Man kann ohne Übertreibung mit Rosenzweig selbst sagen, daß sein großes Werk *Der Stern der Erlösung* (1921) – so sehr es auch ein jüdisches Buch ist – ohne Bezug auf Schellings Spätphilosophie nicht denkbar wäre. Aber man darf wohl hinzufügen, daß Vieles, was in Schellings Spätphilosophie nur latent angelegt und noch nicht zu Ende gereift ist, erst durch Rosenzweig seine Erfüllung erfährt.

Für beide Denker ist das abendländische Projekt der ersten Philosophie, das Aristoteles begonnen hatte, in dem das theoretische, rein-rationale Denken sich selbst aus seinen eigenen Prinzipien zu begründen und – alle Seinsbereiche (Welt, Mensch, Gott) umgreifend – in einem einzigen großen Systemzusammenhang einzuholen versucht, in Hegels absolutem System zu Ende gebracht worden, und zwar im doppelten Sinne: Es hat sich erfüllt, aber gerade darin auch seine Begrenztheit offenbart.⁹

Die rein-rationale Vernunftwissenschaft kann alle Dimensionen der Wirklichkeit immer nur in den Potenzen ihres Begriffenseins erfassen, nicht aber aus dem Warum ihrer positiven geschichtlichen Existenz. Dieses Projekt einer alles umgreifenden Vernunftphilosophie kann rein-rational in großen Umrissen das Wesen der Natur bestimmen, es kann erklären, was Mensch und Staat ihrem Wesen nach sind, ja sogar angeben, *was* Gott ist, *falls es ihn gibt*, aber all diese *Was*-Bestimmungen der theoretischen Philosophie – so unhintergebar und notwendig sie auch sind – erreichen uns nicht in der Not

8 Bei dem hier erwähnten Schellingianum handelt es sich um das von Franz Rosenzweig aufgefundene Manuskript in der Handschrift Hegels, das Rosenzweig aber als eine Skizze von Schelling von 1796 entschlüsselte, die Hegel wohl bei Friedrich Hölderlin in Frankfurt 1797 vorfand und abgeschrieben hat: Franz Rosenzweig, „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“, 1917 (GS III, 3-44).

9 Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Erfüllung und Ende der ‚ersten Philosophie‘“, in: *Denken aus geschichtlicher Verantwortung*, 1999, 94 ff.

unserer existentiellen Positionsbestimmung in der Welt. Das Projekt rein-rationaler Vernunftphilosophie kann zwar alle Bestimmungen der rein-rationalen Was-Erkenntnis aufdecken und ableiten, aber es kann sich letztlich doch nicht selbst begründen, denn es vermag sich nicht in seiner eigenen Existenz zu erfassen – auch diese ist ihm, wie alle Existenz, „*unvordenklich*“ voraus.

Schelling nennt das Projekt der rein theoretischen ersten Philosophie die „negative Philosophie“, und Rosenzweig folgt ihm darin im ersten Teil „Die Elemente oder die immerwährende Vorwelt“ des *Stern der Erlösung* nach. Beiden geht es darum zu zeigen, daß die rein theoretische Philosophie letztlich negativ an sich selbst einsehen muß, daß sie sich nicht und niemals aus sich selbst begründen kann und daß ihre Was-Erkenntnisse von Gott, Welt und Mensch uns existentiell nicht zu erreichen und betreffen vermögen.

Als negative Selbsterkenntnis ihrer Begrenztheit kann die theoretische, rein rationale Vernunftwissenschaft jedoch den Weg freimachen für das ganz andere Projekt einer positiven Philosophie existentieller Positionsfindung des Menschen in der daseienden Welt, in der gelebten Geschichte, die ein Ringen um einen und mit einem existierenden Gott ist – wie sie von Schelling in seiner *Philosophie der Offenbarung* und von Rosenzweig im zweiten Teil „Die Bahn oder die allzeiterneuerte Welt“ des *Stern der Erlösung* konzipiert wird.

Diese Selbsterkenntnis geht ihr – wie Schelling ausführt – spätestens dort auf, wo die Vernunftwissenschaft bis zur Idee Gottes vordringt und nun der Differenz zwischen der begrifflich erfaßten Idee Gottes und dem von uns existentiell geforderten wirklichen Gott gewahr wird. Hegel ist dem Irrtum erlegen – wie Schelling in seiner Hegel-Kritik ausführt¹⁰ –, die rein-rationale Vernunftwissenschaft für die positive Philosophie der Wirklichkeit selbst zu halten, da er – mit Berufung auf den ontologischen Gottesbeweis – den Begriff der Existenz Gottes für dessen Existieren selbst nimmt, ohne zu bemerken, daß in einer Philosophie des Begriffs von einem wirklich freien Gott, der unsere existentielle Sinnsuche in der Geschichte befriedigen könnte, noch gar nicht die Rede sein kann.

Nun wäre es aber ein Mißverständnis zu erwarten, daß die positive Philosophie die negative Philosophie aufheben könne, vielmehr verfolgen sie zwei völlig unterschiedliche Zielsetzungen. Der negativen

10 Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1827), X, 126 ff.

Philosophie und Vernunftwissenschaft geht es um ein realphilosophisches Begreifen der Potenzen von Natur und Geschichte sowie deren absolute Vermittlung, der positiven Philosophie aber um unsere existentielle Sinnfindung in der geschichtlichen Wirklichkeit, in der wir uns immer schon vorfinden. Eine solche positive Sinnorientierung, um die unser existentielles Denken unablässlich ringt, ist etwas gänzlich anderes als alle theoretische Welterkenntnis.¹¹

Ohne hier auf einzelne Nuancen der Unterschiedenheit der beiden Denker eingehen zu können, möchte ich nur die drei Dimensionen erwähnen, in denen Rosenzweig die positive Philosophie im Sinne Schellings expliziert.¹²

1. Die Schöpfung – unsere kreatürliche Existenz, lebendig vermittelt in den Gesamtzusammenhang kreatürlichen Daseins – ist der rein-rationalen Vernunftphilosophie schlechterdings unbegreifbar. Sie vermag keine Antwort zu geben auf die letzte aller Fragen, die uns existentiell bedrängt: „Warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts.“ (Schelling, XIII, 7) Ein Moment der Antwort liegt nun jedoch in der Erfahrung der lebendigen Vermitteltheit unseres kreatürlichen Da-seins, in der wir uns immer schon einbezogen vorfinden.

2. Die Offenbarung – auch sie ist rational nicht begreifbar. Mit „Offenbarung“ meint Rosenzweig nicht die Explikation eines Verkündigungsereignisses, sondern was er hier anspricht, ist unsere für die theoretische Vernunftphilosophie unbegreifbare *sprachliche* Sinnvermitteltheit. Das Denken vermag zwar die Logik der Sprache zu explizieren, aber nicht das Ereignis des miteinander Sprechen-Könnens, die Sinnverständigung der Menschen miteinander, das Angesprochen-werden-Können durch einen Anderen und das ihm Antwortgeben-Können. Wir erfahren uns existentiell immer schon in diese Sinnverständigung gerufen.

3. Die Erlösung – als erhoffter Zielhorizont. In der Gabe der Sinnverständigung liegt zugleich ein Auftrag an uns, der nur in der Nächstenliebe den anderen Menschen gegenüber erfüllt zu werden vermag. Der rein-rationalen Vernunftphilosophie ist es schlechterdings unmöglich, den sittlichen Anspruch, in den wir uns gestellt erfahren, zu begründen. Auch Kant mußte die Freiheit und den mit der Freiheit

11 Vgl. Erich Heintel, *Das Totalexperiment des Glaubens*, 1982 und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig*, 1991, 51 ff.

12 Vgl. ausführlicher das 1. Kapitel zum *Stern der Erlösung*.

unlöslich verknüpften Anspruch des Sittengesetzes als „Faktum der praktischen Vernunft“ voraussetzen.¹³

In diesen Dimensionen positiver Philosophie erschließt sich für Rosenzweig – Schelling folgend – unsere existentiell, geschichtlich-erfahrende Positionsfindung in der Welt, denn die Explikation unseres In-der-Weltseins führt zu einer Sinnorientierung unseres geschichtlichen Auftrags in der Welt, deren Ermöglichung uns auf einen Dialog mit einem lebendig wirkenden Gott verweist, der das erreichende Sein selber ist.

3. Differenzen ihrer Ansätze

Konnten wir bisher in der Skizzierung der negativen und positiven Philosophie dem gemeinsamen Weg von Schelling und Rosenzweig folgen, so trennen sich ihre Wege dort, wo sich ihre Glaubensphilosophie aufs Christentum bzw. Judentum zurückbeziehen. Um Mißverständnissen vorzubeugen, muß ausdrücklich betont werden, daß sich für keinen von beiden die Philosophie unter das Glaubensdiktat irgendeiner Religion oder Konfession begibt. Im Gegenteil, Schelling polemisiert ebenso gegen eine „christliche Philosophie“, wie sich Rosenzweig dagegen verwahrt, eine „jüdische Philosophie“ vorzutragen. Doch beide gehen in ihren Konkretisierungen völlig unterschiedlich vor.

Erst im dritten Teil „Die Gestalt oder die ewige Überwelt“ des *Stern der Erlösung* tritt Rosenzweig entschieden und bewußt als jüdischer Denker in Erscheinung, der sich zur jüdischen Glaubensgemeinschaft bekennt und seine Ausführungen als einen Beitrag zur erneuerten jüdischen Selbstfindung versteht. Er tut dies in ausdrücklicher Abgrenzung bei gleichzeitiger Anerkennung des Wegs der christlichen Glaubensgemeinschaft. Überhaupt ist dieser dritte Teil wohl das bedeutendste Zeugnis eines jüdischen Gesprächsangebots an die Christen, das wir besitzen, denn nach einer Gegenüberstellung der unversöhnbaren Gegensätze von Judentum und Christentum kommt er abschließend auf deren gemeinsamen Zielpunkt einer „messianischer Erkenntnistheorie“ zu sprechen.

13 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, IV, 141.

Dieser Zielpunkt liegt im erlösenden Einbruch der Ewigkeit in die Geschichte. Auf diese Wahrheit hin sind Judentum und Christentum bezogen, aber keine der beiden Glaubensgemeinschaften kann je in den Besitz der ganzen Wahrheit kommen, da diese nur bei Gott selbst liegt. So haben sie beide nur insoweit Teil an der Wahrheit, als ihnen nur je in besonderer Weise „Gottes Antlitz“ offenbar wird. Was aber ist das Antlitz Gottes anderes als die Erfahrung des Geliebtheits durch Gott in der Sinnerfülltheit des eigenen Daseins, auf die jeder von uns nur mit der Bewährung seines Lebens zu antworten vermag.

So schließt sich in der „messianischen Erkenntnistheorie“, die auf Gottes erlösende Heimholung ausgerichtet ist, nach Rosenzweig nicht nur der Kreis der philosophischen Argumentation, sondern hier öffnet sich auch das „Tor“: „Ins Leben.“ (GS II 472) – In die Bewährung des Alltags, die jeder nur je für sich bezogen auf den Nächsten vor Gott zu verantworten vermag. In dieser Aufhebung der Glaubensphilosophie als nur aussagbares Wissen und ihre Verwirklichung in die bewährende Praxis des Lebens wird nicht nur die idealistische Philosophie gebrochen, sondern auch das mit Schelling anhebende Projekt einer „positiven Philosophie“ zum Ort seiner Erfüllbarkeit geführt.

Trotz dieser großartigen, an Lessings Ringparabel erinnernde Perspektive eines interreligiösen Dialogs, den jeder nur aus seiner je eigenen Glaubenspraxis heraus zu bewähren vermag, liegt darin zugleich auch eine Engführung der positiven Philosophie auf eine bestimmte Religionsgemeinschaft hin, die wir in dieser Weise bei Schelling nicht finden. Im Gegenteil versteht Schelling seine *Philosophie der Offenbarung* als Vorbereitung einer über das gegenwärtige Christentum hinausführenden, künftigen philosophischen Religion, die zwar im Christentum wurzelt, aber aus der Enge der Konfessionen zu einer freien, geistigen johanneischen Gemeinschaft fortschreiten wird.¹⁴

In diesem freieren Verhältnisses zum Christentum seiner Herkunft ist Schelling viel eher dem jüdischen Denker Martin Buber vergleichbar als Franz Rosenzweig.¹⁵ Aber obwohl Rosenzweig im dritten Teil des *Stern der Erlösung* die positive Philosophie in die Engführung der Bindung an die bestimmte geschichtliche Glaubensgemeinschaft des Judentums bringt, vollzieht er diesen Schritt verbunden mit der gleichzeitigen selbstbegrenzenden Öffnung zum Christentum hin. Demge-

14 Zur Fortführung dieser Diskussion zwischen Ehrenberg und Rosenzweig siehe Exkurs II.

15 Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig*, 1991, 76 f.

genüber versucht zwar Schelling, eine solche Engführung auf das bestehende Christentum hin ausdrücklich zu überwinden, schleppt aber – unreflektiert und ungewollt – viel stärker christlich-dogmatische Vorurteile mit.

Ich möchte dies ganz kurz an Schellings Verhältnis zum Judentum erläutern: Schelling war sehr stolz darauf, daß seine Vorlesungen zur *Philosophie der Mythologie* und *Philosophie der Offenbarung* unter anderem auch von vielen gläubigen Juden besucht wurden – darunter einigen aus Rabbiner-Schulen.¹⁶ Mit ihnen führte er ausführliche und intensive Gespräche über Fragen des jüdischen Glaubens – nicht nur über die Torah und den Talmud, sondern auch über die Kabbala und das Judentum der Gegenwart.

Zwar möchte ich nicht so weit gehen wie Werner J. Cahnman, der gegen Gershom Scholem Schelling und seine jüdischen Schüler als ein Beispiel einer wirklich gelungenen deutsch-jüdischen bzw. christlich-jüdischen Symbiose anführt. Wohl aber steht außer Zweifel, daß Schelling im Gegensatz zu vielen anderen Intellektuellen seiner Zeit das lebendige Judentum als Judentum anerkannte und unterstützte.

Im selben Brief, in dem sich Schelling 1848 beim bayerischen König Maximilian II. – seinem ehemaligen Schüler¹⁷ – für Professor Franz Joseph Molitor¹⁸ verwandte, setzte er sich auch für seinen Schüler Hirsch Maier Loewengard, Rabbiner zu Jebenhausen ein, der beim Aufbau eines Lehrstuhls für jüdische Glaubenslehre an der Universität München behilflich sein könnte. Denn eine solche universitäre Einrichtung hält Schelling für unverzichtbar, damit die Juden nicht durch Assimilationsdruck in den Unglauben bzw. in den christlichen Schein gezwungen werden.

So unerhört fortschrittlich dieser Gedanke auch ist, Schelling steckt doch viel stärker in christlich-dogmatischen Vorurteilen, als er sich selber einzugestehen vermag. Zwar spricht Schelling dem jüdischen Volk und seinem Bund mit Gott in Abhebung von den mythologischen Religionen der anderen Völker eine herausragende Rolle zu, und seine religionswissenschaftlichen Explikationen der Bibel aus dem

16 Vgl. dazu Werner J. Cahnman, „Friedrich Wilhelm Schelling and The New Thinking of Judaism“, in: Werner J. Cahnman, *German Jewry. Its History and Sociology*, ed. J. G. Maier, J. Marcus, Z. Tarr, New Brunswick/Oxford 1989.

17 Walter E. Ehrhardt, *Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern*, 1989.

18 Franz Joseph Molitor, *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*, 4 Bde., 1827–1855.

hebräischen Urtext fanden begeisterte Anhänger – ich erinnere an Isaac Bernays¹⁹ –, aber im Grunde vermag Schelling die Torah nicht aus der jüdischen Tradition heraus zu verstehen, sondern er liest das Alte Testament immer schon auf das Neue Testament hin, d. h. als auf Christus vorausweisend.

Nun möchte ich ausdrücklich betonen, daß Schelling Christus keineswegs konfessionell-christlich versteht. Christus ist für ihn das Ereignis des endgültigen Freiwerdens des menschlichen Bewußtseins aus dem mythologischen Prozeß. Die Freiheit, zu der sich Christus durchringt, liegt darin – wie Schelling an der Erzählung der Versuchung Jesu dargelegt²⁰ –, daß Jesus ausschlägt, Herr des Seins, Herrscher und König der Welt sein zu wollen, sondern sich dem Vater, dem Schöpfer, unterordnet. Die Freiheit des menschlichen Bewußtseins liegt nicht darin, alles machen zu können, was in der menschlichen Willkür steht, sondern in der bewußten Eingliederung in den von Gott ermöglichten Sinnzusammenhang, in der Übernahme der Verantwortung gegenüber der Schöpfung und gegenüber den Mitmenschen – hier kommt einmal mehr die ökologische Komponente der Schellingschen Naturphilosophie zum Tragen.²¹

Die ganze weitere christliche Kirchengeschichte ist für Schelling der schrittweise Prozeß der bewußtwerdenden Nachfolge Christi – über die petrinische Kirche (Katholizismus) und die paulinische Kirche (Protestantismus) bis zur johanneischen Gemeinschaft der Zukunft –, der Weg, über den wir lernen, Freiheit und Verantwortung für unsere Mitmenschen und für die geschöpfliche Natur eigenverantwortlich und gemeinsam zu tragen.²²

In dieser Weise gipfelt für Schelling die Offenbarung in Christus. Das bedeutet aber – von Schelling her gesehen – für die Juden, deren gegenwärtige Glaubensausübung er genauso bejaht wie die der christlichen Konfessionen, daß sie dereinst über die Bejahung dieses Freiheitsbegriffs – und d. h. für Schelling: über Christus – in das gemeinsame Haus einer johanneischen Glaubensgemeinschaft – mit deutlichen sozialistischen und ökologischen Zügen – eingehen werden.

19 Isaac Bernays, *Der Bibel'sche Orient – Eine Zeitschrift in zwanglosen Heften*, 1821.

20 Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (1832), 2 Bde., 1992, 438 ff.

21 Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „*Von der wirklichen, von der seyenden Natur*“, 1996.

22 Zur Fortführung dieser Gedanken durch Hans Ehrenberg und Franz Rosenzweig siehe Exkurs II.

Ich wollte hier unterstreichen, daß bei Schelling unbewußt doch eine bestimmte christliche Theologie zum Vorschein kommt. Demgegenüber führt die bewußt bejahte Eingliederung Rosenzweigs in die jüdische Glaubensgemeinschaft zu der selbstbegrenzenden Einsicht, daß keine der beiden Glaubensgemeinschaften – weder die christliche noch die jüdische – je in den Besitz absoluter Wahrheit gelangen kann, denn die Wahrheit ist nur bei Gott, so daß Juden wie Christen nur Arbeiter mit unterschiedlichem Auftrag in Gottes Weinberg sind.

Schlußbemerkung

Lassen Sie mich zum Abschluß noch einen allerletzten Punkt anschneiden, der uns wieder zurück zur Kabbala führt.

Gut jüdisch, lehnt es Rosenzweig ab, über Gott selbst jenseits unseres existentiell geschichtlichen Erfahrungsbezuges zu Gott zu spekulieren. Zwar wird auch bei ihm Gott als Schöpfer, Offenbarer und Erlöser dreigestaltig erfahren; Gott wird durch die Geschichte seiner Schöpfung, durch unsere geschichtliche Menschwerdung und durch die verheißene Erlösung selber zu einem von der Menschheitsgeschichte betroffenen Gott. Bei Schelling dagegen spielt der kabbalistische Gedanke des Werdens Gottes vor der Schöpfung eine tragende Rolle in seinem Spätwerk. Und in diesem Zusammenhang setzt sich Schelling mit allen Richtungen der Gnosis, der jüdischen, arabischen und christlichen Mystik, dem Neuplatonismus und der Theosophie auseinander.

Es sind dabei insbesondere drei philosophische Problemstellungen, die ihn veranlassen, sich – meist kritisch – mit diesen Richtungen zu beschäftigen:

1. Seit den Entwürfen zur Identitätsphilosophie muß sich Schelling gegen den Vorwurf des Pantheismus zur Wehr setzen. Vor allem nachdem Hegel die Logik als die Evolution Gottes bezeichnet hat, stellt sich Schelling ganz entschieden gegen jegliche Identifizierung des Weltprozesses mit Gott selber. Daher ringt Schelling seit seinen *Weltalter*-Entwürfen mit dem Problem, Gott unabhängig vom Weltprozeß zu denken, denn nur so kann Gott als existierender, freier und geschichtlicher erfaßt werden.²³

23 Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*, hg. von Manfred Schröter, 1966.

2. Noch gravierender ist das Problem des Bösen. Alle gnostischen und mystischen Richtungen schwanken zwischen zwei Positionen: Entweder hat Gott das Böse geschaffen, dann ist es notwendig auch in ihm selber, oder das Böse ist nicht aus Gott, sondern liegt immer schon in der Welt, dann wird aber das Böse notwendig zu einem gleich ewigen Gegenprinzip zu Gott. Schelling versucht hier nun in ausdrücklicher Diskussion und Abgrenzung von gnostischen und kabbalistischen Ansätzen einen ganz neuen und eigenen Weg einzuschlagen. Für ihn ist zwar die Ermöglichung des Bösen *aus* Gott, aber es ist trotzdem nicht *in* Gott. Vielmehr ist erst der Mensch in die Freiheit gestellt, das Gute und Böse zu wollen; dort nämlich, wo er alles nur aus dem alleinigen Selbstbezug denkt und plant, wird sein Wollen zu einem Wollen des Bösen, während die Erfüllung seiner Freiheit im Wollen des Guten, d. h. in ihrer bewußten Einfügung in den Schöpfungszusammenhang Gottes liegt.

3. Diese Denkprobleme zwingen Schelling dazu, den *einen* Gott bereits vor und unabhängig von der Schöpfung als dreigestaltig und zeitlos-werdend zu denken, denn nur so kann er als frei existierender Gott, der sich zu Schöpfung, Offenbarung und Erlösung entschließen und verhalten kann, erfaßt werden, der sich uns frei zuwendet und dem wir frei gegenüberstehen. Dabei geht es Schelling nicht darum, im Sinne des christlichen Volksglaubens einen willkürlich in die Geschichte einwirkenden Gott zu denken, sondern darum, Geschichte selbst als sinnbestimmte und zugleich als offene, durch unser menschliches Handeln mitbestimmte erschließen zu können.

Wenn man solche Letztspeditionen gnostisch oder kabbalistisch nennt, so war Schelling sicherlich einer der letzten ganz großen Gnostiker und Kabbalisten.

Ich habe mit kritischen Vorbemerkungen begonnen, um einerseits zu verhindern, daß Schelling in die Romantik abgeschoben wird, der er nicht zugerechnet werden kann, und um andererseits dem Vorwurf entgegenzutreten, Schelling und Rosenzweig seien Mystiker oder Kabbalisten. Beide sind sie Denker, die man nur verstehen kann, wenn man sich auf ihre philosophisch-existentielle Sinnsuche einläßt. Es gibt bei ihnen nichts Geheimlehrenhaftes, durch irgendeine Inspiration Eingefallenes, alles wird – bei Schelling oftmals sehr mühsam und umständlich – philosophisch durchargumentiert. Von Mystik also keine Spur.

Diese Abwehr gilt jedoch nur gegenüber dem meist abwertenden Begriff der Mystik, gegen den sich Schelling und Rosenzweig nach-

drücklich selbst gewehrt haben. An diesem Begriff von Mystik gemessen ist auch Meister Eckhart sicherlich kein Mystiker, sondern einer der scharfsinnigsten und existentiellsten Denker des späten Mittelalters, dessen Philosophie nicht in einer mystischen Schau, sondern in einer religiös-praktischen Sittenlehre gipfelt.²⁴

Wenn wir an die Stelle eines solchen bloß abwertenden Begriff von Mystik und Kabbala jedoch einen positiven Begriff setzen wollen, so wird es darauf ankommen, nicht bestimmte Denker der Mystik und Kabbala zuzuordnen, sondern es wird unsere Aufgabe sein, den philosophischen Problemgehalt von Kabbala und Mystik herauszuarbeiten – allerdings kann dies nur von einer Philosophie aus unternommen werden, die nicht mehr bloß negative, rein-rationale Vernunftphilosophie ist, sondern die ein uns in unserer existentiellen Selbstfindung betreffendes „neues Denken“ (Rosenzweig), eine „positive Philosophie“ (Schelling), zu sein versucht.

24 *Meister Eckharts Mystische Schriften. In unsere Sprache übertragen* von Gustav Landauer (1903), 1978.

2. Hans Ehrenbergs Einfluß auf die Entstehung des *Stern der Erlösung**

Vorbemerkung

Der Einfluß von Hans Ehrenberg auf Franz Rosenzweigs philosophisches Denken ist enorm und schlägt sich auch im *Stern der Erlösung* nieder, obwohl greifbare Zitatnachweise gar nicht so einfach zu erbringen sind. Nur einmal wird Hans Ehrenberg in der Einleitung zum ersten Teil des *Stern* genannt. Diese Einleitung hat Franz Rosenzweig ausdrücklich seinem Freund und Vetter Hans Ehrenberg gewidmet.¹

Aber dies ist nichts Außergewöhnliches, auch Hermann Cohen wird nur einmal erwähnt, während alle anderen primären Gesprächspartner – wie Eugen Rosenstock² und seine Frau Margrit (Gritli) Rosenstock-Huessy³ sowie der Freund und Vetter Rudolf (Rudi) Ehrenberg –

* Ausgearbeitet auf der Grundlage von zwei Vorträgen, gehalten auf der Franz Rosenzweig-Konferenz vom 26.2. – 2.3.2001 an der Universität Luzern und im Rahmen des Symposiums „Gott in der Philosophie aus den Quellen des Judentums“ vom 7.–8.11.2002 am Hermann Cohen-Archiv der Universität Zürich, erschienen zusammen mit dem nachfolgenden Exkurs in: Martin Brassler (Hg.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung“*, Tübingen 2004, sowie in stark gekürzter Fassung in: Claus Dierksmeier (Hg.), *Die Ausnahme denken. Festschrift zum 60. Geburtstag von Klaus-Michael Kodalle*, 2 Bde., Würzburg 2003.

1 An Hans Ehrenberg 24.6.19: „Im übrigen ists wie du sagst: ich hatte nur den ersten Teil für dich geschrieben (deshalb dir die Einleitung I ja auch ‚gewidmet‘). Inzwischen hast du nun die andern auch okkupierrt und ich – ‚weiche der Gewalt‘, und ohne Protest, im Gegenteil!“ (GS I, 634)

2 1925 nahm Eugen Rosenstock für die ganze Familie den Doppelnamen Rosenstock-Huessy an, indem er den Geburtsnamen seiner Frau Hüßsy an seinen Namen anfügte.

3 In diesem Beitrag gehe ich auf einige der über tausendfünfhundert bis 2002 unveröffentlichten Briefe von Franz Rosenzweig an Margrit Rosenstock-Huessy ein. Die Originalbriefe sind im Rauner Special Collection Library Dartmouth College, Hanover, NH, USA hinterlegt. Zitiert werden die Briefe von Franz Rosenzweig an Margrit (Gritli) Rosenstock-Huessy und an Eugen nach der Transkription, die Ulrike von Moltke für den Eugen Rosenstock-Huessy Fund anfertigte. Inzwischen wurden sämtliche Briefe „Liebes Gritli“. Franz Rosenzweigs Briefwechsel mit Mar-

namentlich überhaupt nicht genannt werden, obwohl ihnen Franz Rosenzweig ebenfalls Kapitel widmet.⁴ Erst in „Das neue Denken“, den 1925 veröffentlichten „nachträglichen Bemerkungen zum *Stern der Erlösung*“, stattet Franz Rosenzweig den Freunden explizit seinen Dank ab, indem er auf deren inzwischen ebenfalls erschienene Arbeiten verweist (GS III, 139 ff.).

Das Besondere an der Beziehung zu Hans Ehrenberg liegt darin, daß Franz Rosenzweig ihn immer ausdrücklich als seinen eigentlichen philosophischen Lehrer anerkannt hat.⁵ So lernt Rosenzweig von den Anfängen seines Studiums an Kant, Goethe und die deutschen Idealisten – Fichte, Schelling und Hegel – sowie deren frühexistentialistische Gegenspieler – Kierkegaard, Schopenhauer und Nietzsche – durch Hans Ehrenbergs Augen sehen.⁶ Damit soll keineswegs gesagt werden, daß Rosenzweig ein von Ehrenberg abhängiger Denker ist, im Gegenteil, schon früh hatte er, durch Ehrenberg angeregt, gelernt, sich aus der direkten Auseinandersetzung mit den großen Denkern ein eigenes philosophisches Urteil zu bilden. Und doch hat Ehrenberg, der sowohl zu den allerersten Denkern der sogenannten Hegel-Renaissance im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts gehört als auch bereits 1911 zu einer – durch die Spätphilosophie Schellings inspirierten – grundlegenden Hegel-Kritik fortschreitet, seinen dreieinhalb Jahre jüngeren Vetter in diese beiden Bewegungen hineingezogen, was sich in Rosenzweigs beiden Hauptwerken *Hegel und der Staat* und *Der Stern der Erlösung* niederschlug.

Partiell gelöst hat sich Rosenzweig erst 1913 von Ehrenberg, als er kurz hintereinander Eugen Rosenstock sowie Hermann Cohen be-

grit Rosenstock“ im Auftrag des Eugen Rosenstock-Huessy Fund von Michael Gormann-Thelen im Internet veröffentlicht: www.eugen-rosenstock-huessy-research-institute.de. Weiterhin erschien ein umfangreicher Briefband, der mit geringfügigen Kürzungen die meisten der „Gritli“-Briefe herausbringt: Inken Rühle und Reinhold Mayer (Hg.), *Franz Rosenzweig: Die „Gritli“-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, 2002, auf den mit dem Kürzel GrBr verwiesen wird.

- 4 Das Herzstück des *Stern*, II 2 „Offenbarung“, ist Margrit Rosenstock-Huessy gewidmet (GrBr 177 f.) und die Einleitung zu III Rudi Ehrenberg. Die Bücher 1 und 2 von III greifen den Briefwechsel von 1916 mit Eugen Rosenstock auf und sind daher ihm zugeacht.
- 5 An Ernst Simon (August 1922): „Cohen war der erste und einzige lebende Philosophieprofessor, den ich ernstnahm [...]. Meine eigentlichen Lehrer aber waren in Philosophie Hans Ehrenberg, in Geschichte Wölfflin.“ (GS I, 808 f.)
- 6 Siehe auf Kant bezogen den Brief an Hans Ehrenberg vom 6.3.1907 (GS I, 68) – nach einem vorausgehenden Gespräch in Kassel – sowie die Tagebucheintragen vom 8.11.1906 und 21.11.1907 (GS I, 63 ff.).

gegnet und dabei in den Bannkreis von deren so unterschiedlichen religiösen Lebensentwürfen gezogen wird. Trotzdem bleibt er in der philosophischen Grundhaltung weiterhin Hans Ehrenberg verpflichtet, was sich gerade auch daran ablesen läßt, daß er den philosophischen Einstieg in den *Stern der Erlösung* ihm widmet und gespannt auf Ehrenbergs Urteil wartet, das dann auch uneingeschränkt anerkennend ausfällt.⁷ Ehrenberg hat seinerseits Rosenzweig den ersten Band seiner *Disputation. Drei Bücher vom deutschen Idealismus* gewidmet: „Dem Freunde Franz Rosenzweig und seinem Werk ‚Der Stern der Erlösung‘“.⁸

1. Der gemeinsame Weg von 1902 bis zum Entstehungsbeginn des *Stern der Erlösung*

Im Jahre 1902, in dem Hans Ehrenberg (1883–1958), der älteste Sohn von Otto Ehrenberg und Emilie, geb. Fischel im humanistischen Wilhelms-Gymnasium in Hamburg sein Abitur abschließt und sein Studium in Rechts- und Staatswissenschaften zunächst in Göttingen – später in Berlin, Heidelberg und München – beginnt, ziehen seine Eltern mit den beiden jüngeren Söhnen – Paul und Victor – nach Kassel, wo nun engere Kontakte zu den dort bereits seit zwei Generationen ansässigen Verwandten Rosenzweig geknüpft werden – Otto Ehrenberg und Georg Rosenzweig, der Vater von Franz Rosenzweig, sind Vettern ersten Grades.

Franz Rosenzweig, der noch Gymnasiast ist, und Hans Ehrenberg, der dreieinhalb Jahre ältere Vetter, sehen sich in den Semesterferien. Schon in dieser Zeit ist der Einfluß des philosophisch und literarisch brillanten Studenten Ehrenberg auf Rosenzweig groß. Aber die ganze Beziehung beginnt 1905/06, als Franz Rosenzweig – auf Wunsch des Vaters – ein Medizin-Studium zuerst in Göttingen, dann in München aufnimmt, das er vier Semester – später fortgesetzt in Freiburg – bis zum Physikum durchhält, und Hans Ehrenberg zur Promotion in

7 An Margrit Rosenstock-Huessy vom 7.2.1919: „Der * [*Stern*] ist keine Philosophie, (obwohl Hans, der jetzt bei I 2 ist, die ‚spezifisch logische (logisch = metaphysische) Begabung‘ daran rühmt!!)“ (GrBr 232); sowie vom 18.2.1919: „[...] über den [I. Teil] macht mir Hans immer weiter Elogen“ (GrBr 240).

8 Hans Ehrenberg, *Disputation*, 1923–25, I, 5.

Nationalökonomie ebenfalls zur Universität München wechselt. Sie lesen und diskutieren gemeinsam die herausragendsten Werke der Literatur und Philosophie.⁹ Zwei Jahre später wird diese enge Freundschaft nochmals während eines gemeinsamen Wintersemesters 1907/1908 in Berlin intensiv fortgesetzt.¹⁰ Ehrenberg hatte inzwischen sein erstes Studium 1906¹¹ abgeschlossen und nach seinem Militärdienst in Kassel ein Zweitstudium in Philosophie aufgenommen, und Rosenzweig wechselt nach dem medizinischen Physikum, seinem eigenen Interesse gemäß, zum Studium der Geschichtswissenschaft, studiert aber nebenbei mit und durch Hans Ehrenberg auch Philosophie.¹²

Hans Ehrenberg schließt 1909 sein zweites Studium in Philosophie mit der Dissertation *Kants mathematische Grundsätze der reinen Naturwissenschaft* bei Wilhelm Windelband in Heidelberg ab. Franz Rosenzweig studiert zu dieser Zeit Geschichtswissenschaft bei Friedrich Meinecke in Freiburg. Die Vettern stehen in regem Gedankenaustausch und sehen sich auch häufig. So berichtet Rosenzweig dem Vetter von seinen Fortschritten bei dem von Ehrenberg angeregten Studien zu Hegel (GS I, 86) und von seinen Promotionsplänen, den Nationalitätsgedanken bei Hegel zu untersuchen (GS I, 92). Hans Ehrenberg wiederum bespricht sich mit Franz Rosenzweig in Berlin, als er sich zur Taufe (3.11.1909) entschließt. Er war von seinen Eltern durchaus religiös, aber nicht jüdisch-konfessionell erzogen worden, durch seine Studien der klassischen deutschen Philosophie sowie durch seine Lektüre von Dostojewskij war er dem christlichen Glauben näher gekommen, allerdings war sein „Verhältnis zu Christus“ – wie er selber später schreibt – eher „mystisch“.¹³ Gleichzeitig war jedoch die Konversion eine wichtige Voraussetzung für die von ihm angestrebte Habilitation in der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg.¹⁴ Von Franz Rosenzweig, der durch seinen Großonkel Adam

9 Auch eine Rom-Bildungsreise unternehmen sie gemeinsam (GrBr 217).

10 Siehe GrBr 333.

11 Hans Ehrenberg, *Die Eisenhüttentechnik und der deutsche Hüttenarbeiter*, 1906.

12 An die Mutter Adele Rosenzweig 4.3.1908: „Nun die ‚zweite Wahl‘, die mir natürlich auch das Wichtigste ist – wenn auch nicht so wichtig wie Du sie hältst (zum Dr. phil. gehören nämlich zwei ‚Nebenfächer‘, sodaß also philosophische Studien neben Geschichte als Hauptfach (und umgekehrt) einen ganz ordnungsmäßigen, ‚normalen‘ Platz hätten).“ (GS I, 77)

13 Siehe Günter Brakelmann, *Hans Ehrenberg*, 1997, I 23, siehe auch Hans Ehrenberg, *Autobiographie eines deutschen Pfarrers*, 1999, 111.

14 Vgl. Rivka Horwitz, „Warum ließ Rosenzweig sich nicht taufen?“, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, 2 Bde., 1988, I 79 ff.

Rosenzweig in das jüdisch-religiöse Denken eingeführt worden war und der daher damals selber nicht in der Versuchung der Konversion steht, wird Hans Ehrenberg in seiner Entscheidung zur Konversion bestärkt, da Rosenzweig der Überzeugung ist – wie er seinen Eltern schreibt –, daß eine Bindung an irgendeinen religiösen Glauben besser sei als gar keine.¹⁵

Auf Betreiben von Ehrenberg – von Rosenzweig unterstützt – kommt es zu einem Zusammenschluß junger Doktoranden der Philosophie und der Geschichtswissenschaft aus Heidelberg, Freiburg und Straßburg, die ein erstes Treffen für Januar 1910 in Baden-Baden vereinbaren. Dieser Gruppe gehören die Philosophen Hans Ehrenberg, Richard Kroner und die Historiker Franz Rosenzweig, Siegfried Kähler, Eduard Meyer, Erich Marcks, Walter Sohm, Kurt Breysig, der Rechtshistoriker Eugen Rosenstock, der Romanist Ernst Robert Curtius, der Pädagoge und Schriftsteller Werner Picht sowie die Mediziner Rudolf Ehrenberg und Viktor von Weizsäcker an. Beim ersten Treffen am 9. Januar 1910 in Baden-Baden referieren Richard Kroner über Henri Bergson, Hans Ehrenberg über die „Entwicklung des christlichen Standpunkts der christlichen Dogmengeschichte der Gegenwart“ und Franz Rosenzweig über die „Hegel-Renaissance. Geschichtskonstruktion der Gegenwart“.

Anschließend kommt es zu einem Eklat. Die Hauptlinie der Kontroverse verläuft zwischen den Historikern, die den Philosophen vorwerfen, die Geschichte bloß zu „konstruieren“, und eine konkrete empirische Rekonstruktion einfordern, und den Philosophen, die den Historikern vorhalten, über der bloßen Faktenerhebung die großen geschichtlichen Veränderungsprozesse aus den Augen zu verlieren. Franz Rosenzweig, an dessen Referat der Streit sich insbesondere entfacht, wird von seinen Freiburger Historiker-Kommilitonen ebenfalls als „konstruierender“ Philosoph wahrgenommen. Zudem schleicht sich in die Kontroverse noch ein antisemitischer Unterton ein, insofern von den Philosophen als der „jüdischen Gruppe“ gesprochen wird.¹⁶ Auch wird angezweifelt, daß ein eben Konvertierter – wie

15 „Hans ist noch in Berlin. Eine Beschämung kann ich aber in der ganzen Sache gar nicht sehen. Es ist doch sehr schön, daß es eine Möglichkeit gibt, wenigstens nachträglich und mindestens für seine Kinder zu einer Religion zu kommen, wenn man durch frühere Vorkommnisse eine solche vorenthalten bekommen hat.“ (GS I, 94)

16 Siehe hierzu Viktor von Weizsäcker, *Gesammelte Schriften I*, 1986, 198 ff. – zitiert nach Günter Brakelmann, *Hans Ehrenberg*, I, 36 ff.: „Erst etwas später erkannte ich, daß ein entscheidender Unterton dieser drohenden Stimmung antisemitischen,

Hans Ehrenberg – sich so grundsätzlich über die Entwicklung des christlichen Standpunkts äußern könne oder dürfe – ein Argument, das Viktor von Weizsäcker – trotz aller Freundschaft – auch Jahre später noch gegen Hans Ehrenberg vorbringt.

Am 23. April 1910 wird Hans Ehrenberg in Heidelberg, nach Vorlage der Arbeit *Kritik der Psychologie als Wissenschaft – Forschungen nach den systematischen Prinzipien der Erkenntnislehre Kants*, habilitiert. Ab dem Wintersemester 1910/11 hält er dann in Heidelberg Vorlesungen und Seminare zur Philosophie, unter anderem zum „System-Aufbau der philosophischen Disziplin“ (Ich-Welt-Gott) (SoSe 1911), „Religionsphilosophie und Metaphysik“ (WiSe 1911/12), „Anfangsgründe des Systems der Philosophie (Der Gottesbegriff)“ und „Fichte, Schelling, Hegel“ (WiSe 1912/13), „Darstellung des Systems der Philosophie“ (SoSe 1914).¹⁷ Franz Rosenzweig besucht einige Veranstaltungen von Freiburg aus, von anderen läßt er sich von Hans Ehrenberg die Vorlesungsunterlagen bzw. Entwürfe zusenden (vgl. GS I, 166).

Rosenzweig selber hatte sich 1909/10 in Berlin zu seinem historisch-philosophischen Promotionsthema über Hegels Staatslehre durchgerungen. Um an den damals noch nicht veröffentlichten Originalmanuskripten Hegels arbeiten zu können, verbringt er auch das WiSe 1910/11 und das SoSe 1911 in Berlin. 1911 erscheinen kurz hintereinander Hans Ehrenbergs systematische Grundlegung *Die Parteilung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer* und die sich mit Nietzsche auseinandersetzende philosophische Broschüre *Die Geschichte des Menschen unserer Zeit*.¹⁸ Beide Arbeiten haben Rosenzweigs philosophisches Denken nachhaltig geprägt. Im gleichen Sommer unternehmen Hans Ehrenberg, Franz Rosenzweig und Rudi Ehrenberg gemeinsam eine Reise nach Dänemark und Norwegen. Im Sommer 1912 schließt Rosenzweig in Freiburg bei Friedrich Meinecke seine Promotion über Hegels Staatslehre ab, die er in den folgenden Jahren bis 1914/15 zu einer möglichen Habilitationsschrift *Hegel und der Staat* (2 Bde., 1920) ausarbeitete. Allerdings dürfte er von Meinecke

also gegen Ehrenberg und Rosenzweig gerichteten Charakter hatte.“ Siehe dazu auch den Nachhall in einem Brief von Rosenzweig an Rudolf Ehrenberg 28.5.1917: „Rosenstocks Gedanken sind *sicher* etwas Neues; seine ganze Art zu denken (sie wird zwar, wenn er drucken läßt, als semitisch-konstruierend abgelehnt werden, aber das darf man ihm nicht vorher sagen)“ (GS I, 410).

17 Günter Brakelmann, *Hans Ehrenberg*, I 29 ff.

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

auf die Schwierigkeiten, ihn als Juden in der Philosophischen Fakultät Freiburg zu habilitieren, hingewiesen worden sein.¹⁹

In diesen Jahren kommt es zu einer gewissen „Entfremdung“ zwischen Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg, die Rosenzweig im nachhinein mehrfach unterschiedlich datiert und motiviert, manchmal nennt er 1910 nach Baden-Baden, dann wieder die Befreundung von Ehrenberg mit dem Schriftsteller Carlo Philips im Winter 1910/1911. Meist gibt Rosenzweig jedoch das Jahr 1913 für die „Entfremdung“ an, da Hans Ehrenberg sich Ende Juli mit Else Zimmermann aus Heidelberg verheiratete, die Rosenzweig nie recht mochte (vgl. GrBr 42). Während Rosenzweig sich nun mehr seinem Vetter Rudi Ehrenberg anschließt, der sich 1913 als Mediziner und Biologe habilitierte, jedoch nebenher schriftstellerisch tätig ist – in jenen Jahren vor allem an dem christlich-religiösen Romanwerk *Ebr. 10,25. Ein Schicksal in Predigten* (1920) schreibt, an dessen Entstehung Rosenzweig regen Anteil nimmt.²⁰

Während Ehrenberg in diesen Jahren in Heidelberg mit Ernst Bloch und Georg Lukács zusammenkommt (GrBr 220), im Kreis um Max Weber sowie in der „russischen Kolonie“ von Heidelberg verkehrt,²¹ hört Rosenzweig 1913 beim 25jährigen Dozenten Eugen Rosenstock in Leipzig rechtshistorische Vorlesungen. Er wohnt in dieser Zeit bei seinem Onkel Victor Ehrenberg, dem Vater von Rudi Ehrenberg. Hier kommt es am 7.7.1913 in einem „Nachtgespräch“ mit Eugen Rosenstock und Rudi Ehrenberg für Franz Rosenzweig zu einem dramatischen „Bekehrungserlebnis“. Rosenzweig ist so beeindruckt von dem existentiell gelebten Christentum des jungen Gelehrten Eugen Rosenstock und von dessen erotischer Ausstrahlung sowie dem missionarischen Enthusiasmus, daß er den beiden Freunden verspricht, ebenfalls Christ zu werden, allerdings möchte er sich vorher über den jüdischen und den christlichen Glauben konkreter kundig machen, um nicht bewußtlos als Heide, sondern bewußt als Jude Christ zu werden.²²

19 Dies geht aus einer Reihe von Briefen hervor sowie aus dem späteren Angebot von Friedrich Meinecke, ihn gleich nach dem Krieg in der völlig veränderten Gesetzes- und Stimmungslage der Weimarer Republik in Berlin zu habilitieren; vgl. Franz Rosenzweigs Absage an Friedrich Meinecke vom 30.8.1920 (GS I, 678 ff.).

20 Rudolf Ehrenberg, *Ebr. 10,25. Ein Schicksal in Predigten*, 1920.

21 Vgl. Günter Brakelmann, *Hans Ehrenberg*, I 171.

22 An Rudolf Ehrenberg am 31.10.1913: „Daß ein Mensch wie Rosenstock mit Bewusstsein Christ war [...], dies warf mir meine ganze Vorstellung vom Christentum,

Die Mutter, Adele Rosenzweig, die nicht besonders gläubig ist, sich aber um den gesellschaftlichen Ruf der Familie sorgt, ist entsetzt, als sie im Sommer von den Plänen ihres Sohnes hört. Franz Rosenzweig weicht noch im Frühherbst von Kassel nach Berlin aus und kommt dort nach reiflicher Besinnungszeit zum Entschluß, Jude zu bleiben, denn auch das Judentum ermöglicht ihm ein existentiell gläubiges Leben. Das Christentum hat ihm als Juden nichts zu geben, was er nicht schon im jüdischen Bund mit Gott zu finden vermag, wie Rosenzweig bezeichnenderweise nicht Rosenstock, den er zunächst meidet, sondern seinem intimsten Freund Rudi Ehrenberg gesteht. (GS I, 132 f.)

Die „Entfremdung“ zu Hans Ehrenberg bewirkt, daß Rosenzweig seinen für ihn so einschneidenden Entschluß mit Rudi Ehrenberg und seiner seit Kindesjahren vertrauten Cousine Gertrud Oppenheim, geb. Frank in Briefen besprechen kann, nicht aber mit Hans Ehrenberg, dem er genau zur gleichen Zeit über die erste Echnaton-Ausstellung in Berlin schreibt und mit dem er über dessen Broschüre *Geschichte des Menschen unserer Zeit* (1911) diskutiert. Trotzdem darf man sich die Entfremdung, die überhaupt nur von Franz Rosenzweig her so erlebt wurde, nicht zu tiefgehend vorstellen, durchgehend waren sie weiterhin in gegenseitigem Kontakt.²³ Da die drei Vettern gegenseitig ihre Briefe austauschen, spricht Franz Rosenzweig später von ihrem „merkwürdigen dreieckigen Briefwechsel“ im Winter 1913/14, durch den Hans Ehrenberg indirekt doch von den Entscheidungen Rosenzweigs erfährt.²⁴ Bei Kriegsausbruch 1914 wird Ehrenberg an die Westfront eingezogen, während Rosenzweig sich zunächst für den Sanitätsdienst meldet. Da Hans Ehrenberg mit der Möglichkeit seines Todes rechnet, setzt er Franz Rosenzweig in einem

damit aber von Religion überhaupt und damit von meiner Religion, über den Haufen.“ (GS I, 133)

- 23 Noch vier Jahre später charakterisiert Franz Rosenzweig sein Freundschaftsverhältnis zu Hans Ehrenberg psychologisch sehr aufschlußreich in einem der ersten Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy vom 6.10.1917: „Mir selbst ist Hans jetzt als der Entfremdeteste unter meinen Freunden der Respektierteste und mit Erwartung und Angst Umschnupperte.“ (In GrBr nicht enthalten)
- 24 An Eugen Rosenstock März 1914: „Mit Hans hatten Rudi und ich einen gleichschenkelig = dreieckigen Briefwechsel von ziemlicher Merkwürdigkeit [...] es geht über fast 4 Monate, etwa jede Woche ein Schuß aus allen drei Geschützen.“ (In GrBr nicht enthalten)

Testament als Nachlaßverwalter seiner philosophischen Manuskripte ein, weil er weiß, wie nahe sie sich philosophisch stehen.²⁵

Nachdem sich Franz Rosenzweig Mitte Oktober 1913 entschieden hat, Jude zu bleiben, führt ihn sein nächster Weg zu Hermann Cohen, dem großen alten Philosophen, der selber ein Jahr zuvor nach seiner Emeritierung in Marburg nach Berlin übersiedelt war, wo er sich nun fast ausschließlich der jüdischen Bildungsarbeit widmet und an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums lehrt. Im Wintersemester 1913/14 hält Hermann Cohen dort die Vorlesung „Der Begriff der Religion im System der Wissenschaften“, eine Vorstudie seines Buches gleichen Titels, das 1915 erscheint.²⁶ Franz Rosenzweig ist von Hermann Cohen fasziniert, der ihm von nun an zum jüdischen Lehrer und väterlichen Freund wird. Dagegen hat er große Vorbehalte gegen Cohens neukantianisch-idealisiertes System der Philosophie, das er aus Ehrenbergs Kritik daran kennt.²⁷ Zusammen mit einer kleinen Gruppe von Teilnehmern besucht Franz Rosenzweig auch Cohens Seminare an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums – schon bald wird er dort Wortführer der Diskussion.²⁸

Während Franz Rosenzweig im ersten Halbjahr 1914 in der Kgl. Bibliothek in Berlin die Arbeiten zu seinem Buch *Hegel und der Staat* ganz wesentlich vorantreibt und zwischendurch vier Wochen lang auch intensive Schelling-Studien betreibt,²⁹ für die er sich Ausarbeitungen von Hans Ehrenberg erbittet, dem er wiederum seine Hegel-Ausarbeitungen zuschickt, da Ehrenberg auf sein Anraten hin eine Erstveröffentlichung der Jenenser Manuskripte von Hegel vorbereitet,³⁰ dringt Hermann Cohen in seinem Seminar zum Offenba-

25 Günter Brakelmann, *Hans Ehrenberg*, 1997, I 47. Der Schlußsatz wird dort zitiert: „Sollte ich Dir ein Jahr Deines Lebens rauben, so zürne mir nicht. Du bist der einzige, der es machen kann. Ich bin Dir sehr dankbar, für dieses – und vieles andere.“

26 Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915), 1996. Siehe dazu auch die Tagebucheintragung vom 11.12.1915 (GS I, 182).

27 Siehe dazu Franz Rosenzweigs Arbeiten zu Hermann Cohen nach dessen Tod, vor allem seine Einleitung zu *Hermann Cohens jüdische Schriften*, 1924 (GS III, 177 ff.).

28 An Rudolf Ehrenberg 8.2.1914: „Bei Cohen bin ich zum anerkannten Diskussionsführer avanciert.“ (GS I, 149)

29 Franz Rosenzweig: *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, 1917 (GS III, 3 ff.). Franz Rosenzweig widmet sein „Schellingianum“ seinem Freund Hans Ehrenberg: „Die Widmung muß doch zu machen sein [...]. Die Form dachte ich mir ganz simpel: Hans Ehrenberg gewidmet.“ (GS I, 357) Vgl. auch GS I, 411 und GrBr 345.

30 *Hegels Erstes System*. Nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin hg. von Hans Ehrenberg und Herbert Link. Eingeleitet von Hans Ehrenberg, 1915, VI:

rungsbegriff vor. Franz Rosenzweig ist von Hermann Cohens Bestimmung der Offenbarung begeistert. Aus den Tagebüchern ist zu entnehmen, daß Franz Rosenzweig dabei Cohen von der Spätphilosophie Schellings her versteht und umgekehrt Schelling von Cohen her liest und beide gegen Hegel abgrenzt – die gedankliche Verwandtschaft zu Hans Ehrenberg ist deutlich (GS I, 161 f.). Diese Bezüge zu Schelling und Cohen gehen dann später in das Offenbarungskapitel im zweiten Teil des *Stern der Erlösung* ein.

Während Rosenzweigs Briefwechsel mit Ehrenberg ab Kriegsbeginn stark abflaut – beide sind im Kriegsdienst an verschiedenen Fronten – und erst nach einer Urlaubsbegegnung Mitte 1917 wieder stärker mit zunächst politischen Inhalten aufgenommen wird –, beginnt ab Mitte 1916 der große, dramatische jüdisch-christliche Briefdialog Rosenzweigs mit Rosenstock, der bis Ende 1916 von Brief zu Brief sich steigert und dann – bis zu seinem Wiederaufflammen im Frühjahr und Sommer 1919 – mit anderen Themen freundschaftlich überspielt wird (GS I, 191 ff.).³¹ Die Argumente dieses Briefdialogs werden später in den dritten Teil des *Stern* eingehen. Den Abschluß ihrer Briefdiskussion bildet der berühmte „Sprachbrief“ Eugen Rosenstocks, der großen Einfluß auf den ganzen Freundeskreis ausübt.³²

Anfang 1917 schreibt Franz Rosenzweig seine programmatische Studie zur jüdischen Bildung *Zeit ists* (GS III, 461 ff.), die er Hermann Cohen widmet, aus der ein Jahr später die von seinem Vater, Georg Rosenzweig, unterstützte Initiative zur Gründung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums hervorgeht. Franz Rosenzweig ist beglückt, daß seine Studie von Cohen begeistert aufgenommen wird (GS I, 371, 387). Bei einem Heimaturlaub im Sommer 1917 besucht Franz Rosenzweig auch Hermann Cohen in Berlin und erhält erstmals Einblick in dessen von ihm so genannten „Nachlaßwerk“

„Die erste Anregung zur Veröffentlichung der Jenenser Manuskripte erhielt ich von meinem Freunde Franz Rosenzweig, der nächst dem ein Buch über die Entwicklung der Hegelschen Staatsidee veröffentlichen wird und für diese Schrift zum erstenmal die unveröffentlichten Handschriften ergiebig ausgenutzt und mich auf deren Wichtigkeit aufmerksam gemacht hat. Die Einsicht in die Arbeiten meines Freundes brachte mich auf die Intention der Herausgabe, der Rosenzweig durch eine Untersuchung der Handschrift Hegels das chronologische Rückgrat gegeben hatte.“

31 Siehe auch Eugen Rosenstock-Huessy, *Judaism Despite Christianity*, 1969. Vgl. Wolfdieter Schmiech-Kowarzik, *Franz Rosenzweig*, 1991, 125 ff.

32 Der „Sprachbrief“ erscheint später erweitert: Eugen Rosenstock, *Angewandte Seelenkunde*, 1924. Vgl. Harold M. Stahmer, „„Sprachbriefe“ und „Sprachdenken““, in: *Berliner Theologische Zeitschrift*, 3, 2 (1986), 307 ff.

Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, das wirklich erst ein Jahr nach Hermann Cohens Tod im April 1918 erscheinen wird. Wenig später besucht Hermann Cohen im September auch die Eltern Rosenzweigs in Kassel, wobei Cohen erstaunt feststellt, daß Franz Rosenzweig in seiner großen philosophischen Bibliothek kein einziges seiner Werke stehen hat.

Ab Frühjahr 1917 wird die Freundschaft zwischen Eugen Rosenstock und Franz Rosenzweig intensiver und intimer, ohne daß ihre jüdisch-christlichen Glaubensdifferenzen weiterhin direkt berührt werden. Für Franz Rosenzweigs weiteres Leben wird jedoch noch bedeutsamer die Begegnung mit Rosenstocks junger Frau Margrit (Gritli) Rosenstock-Huessy, die Rosenzweig bei seinem Heimaturlaub in Kassel im Juni 1917 kennenlernt.³³ Franz Rosenzweig ist von Anbeginn an von Margrit Rosenstock-Huessy hingerissen. Schon bald tritt nun Margrit statt Eugen Rosenstock in den Briefdialog ein, der nach der voll entbrannten – von Eugen Rosenstock akzeptieren – Liebe beider zueinander ab Ende Februar 1918 zu einem täglichen Briefwechsel wird. Von ihr als Christin fühlt er sich – mehr noch als von Rudolf Ehrenberg – in seinem Judesein ganz und gar angenommen.³⁴

Ab Herbst 1917 setzt sich Franz Rosenzweig, um sich näher an Hermann Cohens Religionsphilosophie heranzudenken, verstärkt mit einer gedanklichen Grundlegung des Offenbarungsbegriffs auseinander, woraus in einem Brief vom 18.11.1917 an Rudi Ehrenberg die später so genannte „Urzelle des Stern der Erlösung“ (GS III, 125 ff.) entsteht. Um seine eigene philosophisch-theologische Position nochmals zu überdenken, wendet er sich erneut der fundamentalphilosophischen Schrift *Die Parteilung der Philosophie* von Hans Ehren-

33 In einem Brief kündigt Eugen Rosenstock das Kommen seiner Frau nach Kassel an, wie Rosenzweig später, sich rückerinnernd, an Margrit Rosenstock-Huessy (13.6.1918) schreibt: „Es ist jetzt ein Jahr, da schrieb er mir den ersten Brief nach Kassel, den ich dort vorfand und am ersten Morgen, in deiner Gegenwart las [...]. Ich schicke meine Frau nach Kassel; sie soll ‚lieber Franz‘ zu dir sagen statt aller meiner Briefe.“ (GrBr 108)

34 An Margrit Rosenstock-Huessy 25. 6. 1918: „Der Gespiele [Franz Rosenzweig] hat ihm [Eugen Rosenstock] *nie* vom Judentum ‚vorgeschwärmt‘. Erst durch dich, der ich freilich vorgeschwärmt habe, ist etwas davon zu ihm herübergedrungen, und nun siehst du die Wirkung, er verträgt das einfach nicht; er *wird* es auch nie vertragen; wird immer zu Gewaltsamkeiten der ‚Selbstbehauptung‘ dadurch herausgefordert werden.“ (GrBr 112)

berg zu, die er im Dezember 1917 zum zweiten Mal mit Begeisterung verschlingt.³⁵

So vorbereitet, bekommt Rosenzweig bei seinem nächsten Heimaturlaub im Januar/Februar 1918 bei einem Besuch bei Hermann Cohen dessen „Nachlaßwerk“ zur Korrekturlesung anvertraut. In seinem letzten Brief an Cohen einen Monat vor dessen Tod berichtet er ihm, wieder an die Balkanfront zurückgekehrt, von seinen Leseerfahrungen (GS I, 521 ff.). Franz Rosenzweig erlebt in dieser Zeit kurz hintereinander gewaltige umstürzende Ereignisse: die im Februar beginnende und seine nächsten Jahre bestimmende Liebe zu Margrit Rosenstock-Huessy sowie kurz hintereinander den Tod seines Vaters Georg Rosenzweig (19.3.1918) und von Hermann Cohen (4.4.1918). In mehreren Briefen an Gritli und seine Freunde reflektiert er sein Verhältnis zu seinem Vater, mehr noch aber zu Hermann Cohen, dem väterlichen Lehrer.³⁶

Seit Rosenzweig auf seinem Heimaturlaub im Juni/Juli 1917 auch Hans Ehrenberg wiedergetroffen hat, erneuerte sich ihre Freundschaft und intensivierte sich ihr Briefwechsel, in dem nun jüdisch-christliche Glaubensfragen ins Zentrum rücken.³⁷ Die eigentliche Annäherung bringt dann Ehrenbergs Kondolenzbrief (19.4.1918) zum Tode von Franz' Vater Georg Rosenzweig. Danach folgen Briefe der Aussprache, die zugleich dazu führen, daß Franz Rosenzweig erstmals Hans Ehrenberg nicht mehr nur als seinen philosophischen Lehrer, sondern auch als existentiell Gott suchenden Christen wahrzunehmen

35 An Hans Ehrenberg 26.12.1917: „Ich werde überhaupt Ehrenbergianer, oder vielmehr konstatiere erneut, daß ich es bin; ich lese die ‚Parteiung‘ unter fortwährendem Hurrahrubrill.“ (GS I, 499 f.)

36 An Margrit Rosenstock-Huessy 5.4.1918: „[...] der äußere und der innere Rahmen unsres Februars ist zerstört – das Haus in Kassel und Hermann Cohen. Es bleibt nur noch die unaufgespannte bemalte Leinwand – wir selbst. [...] Bisher hatte ich doch nur durch meinen Vater mit der alten Erde meines Volkes zusammengehungen. Jetzt stand ich plötzlich selber darin, war selber das lebende Glied der langen Kette der Geschlechter, und Abraham Isaak und Jakob unmittelbar meine Väter.“ (GrBr 67)

37 An Rudolf Ehrenberg 9.7.1917: „Hans war sehr merkwürdig. Entsoldatet, aber noch nicht wieder zivilisiert. [...] Mich hat er arg katechisiert, nicht etwas dumm, gar nicht, aber eiskalt (ungefähr auf die Melodie: also ist doch das Christentum ein wesentliches Stück deiner Religion). Aber das Merkwürdigste war dies: früher habe er nicht begriffen wie die Menschenliebe der Gottesliebe keinen Abbruch tun sollte; jetzt begreife er's, wie die beiden zusammenwüchsen: in der Liebe zu Christus.“ (GS I, 420 f.)

beginnt.³⁸ Es entspinnt sich nun ein zweiter grundsätzlicher christlich-jüdischer Briefdialog, der aber nicht so emotional-explosiv wie der mit Eugen Rosenstock verläuft, sondern eher theoretisch-pointiert zu den Kerndifferenzen zwischen Judentum und Christentum vorzustoßen versucht – auch diese Klärungen gehen in die einige Monate später beginnende Niederschrift des *Stern* ein.

So sind es in den Monaten vor dem eruptionsartigen Ausbruch des Entstehungsbeginns des *Stern der Erlösung* am 21.8.1918 zwei Diskussionslinien, die zur Klärung drängen: Seit Herbst 1917 setzt sich Rosenzweig zum einen mit Hermann Cohens Religionsphilosophie und zum andern mit der Idealismuskritik von Hans Ehrenberg auseinander. Nun aber kommt es geradezu zu ‚vertauschten Fronten‘, denn mit Ehrenberg gerät Rosenzweig seit April 1918 in einen glaubensphilosophischen Disput, während er seit Sommer 1918 erstmals Cohens *Logik der reinen Erkenntnis* zu lesen beginnt (GS I, 592).

Hinzu kommt, daß sich die seit Februar 1918 begonnene Liebe zu Margrit Rosenstock-Huessy mehr und mehr steigert, nicht nur in den täglichen Briefen, sondern es kommt auch zu heimlichen Treffen, so anlässlich einer militärdienstlichen Reise, die Franz Rosenzweig nach Warschau unternimmt und mit einem raffiniert eingefädelten illegalen Abstecher verbindet. Natürlich bleiben diese Heimlichkeiten nicht ganz so verborgen, wie die Liebenden glauben. Die Mutter Adele Rosenzweig wird fast wahnsinnig über dem ‚Unglück‘, das in ihren Augen ihren Sohn ereilt. Auch Eugen Rosenstock, der wegen seiner eigenen Männerfreundschaften – so auch zu Franz Rosenzweig – gegen Liebesbeziehungen seiner Frau im Grundsatz nichts einzuwenden hat, gehen diese Heimlichkeiten und diese Leidenschaft dann doch zu weit. Daher fordert er nach einem geheimen Treffen der beiden Liebenden im Juli 1918, daß sie sich selbst eine Schreib- und Besinnungspause auferlegen sollen. Rosenzweig hält dieses Nichtschreiben nicht ganz drei Wochen aus, dann schreibt er wieder mit dem entschuldigenden Hinweis, daß die Briefe von der Front sowieso erst 10 Tagen später ankommen. Gritli hält eine vierwöchige Schreib-

38 „Lieber Hans, ich habe dir nicht zu verzeihen. Denn persönlich weh getan hast du mir nie [...]. Ich habe unser Auseinandertreiben gleich als Schicksal empfunden als Lebensnotwendigkeit, zunächst für dich, bald auch für mich. [...] Ich kann nur von der Vergangenheit und Gegenwart sprechen. Da weiß ich aber, daß unsre Freundschaft jetzt eine Periode der Opposition erlebt wie bis 1910 eine Konjunktionsperiode. Freundschaft bleibt sie deswegen doch unverändert. Freundschaft ist überhaupt unzerstörbar.“ (GS I, 547 f.)

pause durch. In dieser Zeit des Entzugs und der Entbehrung bricht es aus Franz Rosenzweig heraus: zunächst im *Gritlianum*³⁹ und dann am 21.8.1918 – nach dem Erhalt eines Briefes von Eugen Rosenstock – die Vision des *Stern der Erlösung*, die Idee des „sechsstrahligen Stern“ als Antwort auf das vierpolige „Kreuz und Wirklichkeit“ von Eugen Rosenstock.⁴⁰ Und am 24.8.1918 teilt Rosenzweig Margrit Rosenstock-Huessy mit: „das Unheil nimmt seinen Lauf; ich habe angefangen, eine Einleitung zu schreiben [...]. Cohen Lesen geht natürlich jetzt nicht mehr. Es ist sehr komisch, wie gänzlich ihm fremde Wege mein Kopf geht“ (GrBr 128). Drei Tage später erhält Franz Rosenzweig den ersten Brief von Margrit Rosenstock-Huessy und der tägliche Briefwechsel mit detaillierten Berichten über seine Schreibfortschritte findet wieder seinen alten Rhythmus.

Am selben Tag, an dem Rosenzweig erstmals Margrit Rosenstock-Huessy die Gesamtgliederung schickt (31.8.1918) – die bis auf die Übergänge und einige kleinere Formulierungsverbesserungen das Inhaltsverzeichnis des *Stern der Erlösung* vorankündigt, dessen letzte Seiten er sechs Monate später am 16. Februar 1919 an Gritlis Schreibtisch in deren elterlichen Haus in Säckingen beenden wird –, berichtet er: „die Einleitung ist fertig [...]. Ich werde sie abschreiben [...] und sie an Hans schicken. [...] Mit Hans muss ich mich ja sowieso ‚in Verbindung setzen‘, weil ich ja ganz stark mit dem Gedanken seines Buches (der ‚Parteiung‘) wuchere und deshalb von ihm wissen muss, ob ich ihn richtig verstanden habe.“ (GrBr 137)

39 Abgedruckt in Franz Rosenzweig, *Die „Gritli“-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, hg. v. Inken Rühle und Reinhold Mayer, 2002, 826 ff.

40 An Margrit Rosenstock-Huessy 22.8.1918: „Der andere Grund ist, daß mir gestern Abend, in den Stunden grad ehe die Post kam, die Fortsetzung der Gedanken des Briefs an Rudi vom vorigen November kam, genau da wo der Brief damals aufgehört hatte [...]; denn es ‚eugent‘ bei mir; ich denke in Figuren; das Dreieck, das damals den Inhalt des Rudibriefs bildlich zusammenfaßte, mit 3 Ecken und 3 Verbindungen, enthüllt sich als sechsstrahliger * Stern der Erlösung, der in sich neue ‚Sterne‘ [...] enthält. Wie gesagt, ich bin auf dieses Gegenstück zum + der Wirklichkeit selbst noch sehr mißtrauisch; aber mindestens der Anfang stimmt“. Und einige Sätze später: „So wie es eine *Metaphysik* gibt, nämlich eine Wissenschaft die von Gott handelt ganz gleichgültig ob er jemals die Welt geschaffen hat oder nicht [...], und so wie Hans eine *Metalogik* macht, eine Wissenschaft von der Welt ganz unbekümmert um ihr (der Welt) Verhältnis zu einem etwaigen Denken [...], so habe ich da eine *Metaethik* aufgestellt, eine Lehre vom Menschen, der nicht unter Gesetzen und Ordnungen steht, für den keine Ethik gilt, sondern dessen Ethos wenn er eins hat ein Stück seines bloßen Daseins, seiner wüsten Natur wäre.“ (GrBr 124)

2. Ehrenbergs Präsenz im ersten Teil des *Stern der Erlösung*

Immer hat Franz Rosenzweig seinen Freunden gegenüber deutlich gemacht, daß er die Einleitung zum ersten Teil mit Blick auf Hans Ehrenberg geschrieben habe und sie ihm deshalb auch widme. Nach der Bedeutung, die Rosenzweig dieser Widmung beimißt, ist es erstaunlich, daß Hans Ehrenberg in der Einleitung selbst nur einmal namentlich genannt wird, und zwar so, als stünde er nur für einen Begriff Pate: „Die Welt ist nicht alogisch [...], aber – mit dem von Ehrenberg aufgebrauchten Wort – metalogisch.“ (GS II, 15) Demgegenüber hat es den Anschein, als laufe die Einleitung auf Hermann Cohen zu, der zwar auch nur einmal ausdrücklich erwähnt wird, aber von dessen Infinitesimalmethode die letzten zwei Seiten handeln. Doch dieser Anschein trügt, da die Idee der philosophischen Grundlegung, die in der Einleitung intoniert wird und die den ganzen ersten Teil trägt, ganz und gar von Ehrenberg geprägt ist. Daher erwartet Rosenzweig auch voll Spannung das Urteil seines „philosophischen Lehrers“ Hans Ehrenberg und ist stolz auf die „Elogen“, die ihm Ehrenberg zum ersten Teil macht.⁴¹ So wird bei näherem Hinsehen klar, daß der so direkt scheinende Bezug auf Hermann Cohens *Logik der reinen Erkenntnis* ein durch Hans Ehrenbergs *Parteiung der Philosophie* gebrochener ist.

Die Einleitung trägt die Überschrift „Über die Möglichkeit, das All zu erkennen – in philosophos“. Daß das „in philosophos“ sich nicht gegen alle Philosophen wendet, sondern wider die Idealisten von Parmenides bis Hegel, die die ganze wirkliche Welt voraussetzungslos allein aus dem Denken erstehen lassen wollen, ist hinlänglich bekannt.⁴² Doch sollte nicht übersehen werden, daß sich das „in phi-

41 An Hans Ehrenberg 8.9.1918: „Nun zu dem ‚Beleg‘ [...]. Es ist die Einleitung des ersten Teils eines dreiteiligen Buches (jeder Teil kriegt seine eigene Einleitung) [...] Nun möchte ich, gerade weil du die ursprüngliche Fassung dieser Gedanken, die ich vor bald einem Jahr konzipierte [„Urzelle“, GS III, 125 ff.], nicht kennst, von dir wissen, 1. ob das, was ich mit dem Metaethischen meine, aus dieser einleitenden Darstellung schon einigermaßen deutlich wird, 2. ob du das Metalogische so sehr als deinen Begriff konform erkennst, daß ich dich zitieren könnte. [...] Die Urkonzeption lag im Begriff des Metaethischen (den Namen hat das Kind erst jetzt bekommen).“ (GS I, 606) Siehe auch Franz Rosenzweigs freudige Reaktion auf Hans Ehrenbergs Rezension des *Stern der Erlösung* in der *Frankfurter Zeitung* vom 29. 12.1921 (GS I, 735, 736).

42 Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Denken aus geschichtlicher Verantwortung*, 1999, 146 ff.

losophos“ – wenn auch liebend versteckt – ebenso gegen Cohen richtet. Ist es doch Hermann Cohen selber, der sich bereits auf den ersten Seiten seiner *Logik der reinen Erkenntnis*⁴³ – und nur diese hatte Rosenzweig im August 1918 gerade zu lesen begonnen – sich genauso wie Hegel auf Parmenides beruft und ausdrücklich als Idealist bekennt.⁴⁴

Das „in philosophos“ entspricht also gedanklich ganz dem Untertitel „Wider Hegel und die Kantianer“ von Hans Ehrenbergs *Parteiung der Philosophie*. Gleich zu Beginn seines Buches geht Ehrenberg an prominenter Stelle auf Cohen ein und kritisiert dessen idealistischsten Wissenschaftspositivismus (Ehrenberg PdP 20, 84). Dieser Kritik Ehrenbergs am idealistischen System Cohens hat sich Rosenzweig in gleicher Strenge radikal und prinzipiell angeschlossen,⁴⁵ aber er hatte in Berlin noch einen ganz anderen, um den Offenbarungsbegriff ringenden Hermann Cohen kennengelernt, dessen „Nachlaßwerk“ *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* er noch kurz vor Cohens Tod und damit auch einige Monate vor der Entstehung des *Stern der Erlösung* zum Lesen bekam. Daher versucht Rosenzweig den Idealisten Cohen gegen dessen eigenes Selbstverständnis so umzudeuten, daß er seiner Idealismuskritik nicht anheimfällt: „Erst Hermann Cohen, der, gegen seine eigene Selbstauffassung und gegen den Anschein seiner Werke, ganz etwas anderes war als ein bloßer Nachfahr jener wahrlich abgelaufenen Bewegung“ (GS II, 23 f.). In diesem Sinne interpretiert Franz Rosenzweig in seiner späteren Würdigung Cohens das Gesamtsystem ebenfalls vom religionsphilosophischen Spätwerk her, obwohl er auch hier durchaus weiß, daß er dies gegen die Selbstdeutung Cohens tut.

So setzt Rosenzweig die hier berufene Methode infinitesimaler Erkenntnisgewinnung gerade gegen ihre Bestimmung in Cohens *Logik*

43 Siehe dazu Reiner Wiehl, „Logik und Metalogik bei Cohen und Rosenzweig“, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, 2 Bde., 1988, II, 623 ff. sowie Pierfrancesco Fiorato und Hartwig Wiedebach, „Hermann Cohen im *Stern der Erlösung*“, in: Martin Brassler (Hg.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung“*, Tübingen 2004, 305 ff.

44 Siehe hierzu das Kapitel 3 zu Cohen.

45 Vgl. die „Einleitung“ zu *Hermann Cohens jüdische Schriften*, 1924 (GS III, 182): „Der unbewußte und deshalb im Gegensatz zu all den schwächlichen Erneuerungsversuchen, die in den letzten Jahrzehnten auftauchten, wirklich geniale Hegelianismus dieses Neukantianers [Cohen]“.

der reinen Erkenntnis ein.⁴⁶ Dabei greift er auf Ehrenbergs Begriff der „Metalogik“ zurück und auf dessen Nachweis, daß das Denken nicht in der Logik, dem Denken des Denkens gefangen bleiben darf, sondern, da es selber wirklich ist, metalogisch über sich hinaus auf den Sinn der Wirklichkeit verweist. Schon Schelling hatte Hegels *Logik* in diesem Sinne kritisiert, insofern sich in ihr das Denken nur noch selbst bedenkt und vergißt, daß es als wirkliches Bedenken von Wirklichkeit seine Kraft aus der Wirklichkeit habe. Die Logik kann nur die Strukturen der negativen Philosophie, das schlechthin Notwendige, das Nicht-nicht-zu-Denkende möglicher Erkenntnis aufdecken, niemals aber zum existentiellen Denken einer positiver Philosophie vordringen, da ein solches die wirklich freie Geistestat des Denkens jenseits der Möglichkeitsstrukturen der Logik darstellt.⁴⁷

Ohne dies eigens darzulegen, knüpft Ehrenberg mit seiner „Kritik wider Hegel und die Kantianer“ in der *Parteiung der Philosophie* an Schelling an und umschreibt den Durchbruch von der negativen zur positiven Philosophie mit dem Begriff der „Metalogik“. Wenn auch einander entgegengesetzt, lassen Hegel und die Kantianer Logik und Wirklichkeit dialektisch zusammenfallen, indem sie – jeweils in unterschiedlicher Weise – zum einen die Wirklichkeit ganz in die sich selbst bedenkende „Vernunftimmanenz“ der Logik einbeziehen und zum andern die Vernunft selber zum schöpferischen Prinzip der

46 Schon bevor er von seiner Mutter im Sommer 1918 Hermann Cohens *Logik der reinen Erkenntnis* an die Balkanfront zugesandt bekommt, hat Rosenzweig eine ähnliche „mathematische Analogie“ benutzt, um das Verhältnis von Judentum und Christentum zum Unendlichen zu umschreiben. Das hat es ihm wohl auch ermöglicht, Cohen umzudeuten. In einem Brief an Hans Ehrenberg schreibt er am 11.5. 1918: „Das Unendliche ist als Infinitesimalzahl die geheime Triebkraft, die ewig unsichtbar, der ‚sichtbaren‘ Wirklichkeit der Rationalzahl. Als Irrationalzahl hingegen wird es offenkundig, sichtbar und doch ewig fremd, – Zahl und doch nicht Zahl, ‚Unzahl‘ [...]. Erst mit den Unzahlen, den wirklich sichtbaren Unzahlen, nicht schon mit den unsichtbar wirksamen Urzahlen, den Infinitesimalen, schließt sich die Welt der Zahl.“ (GS I, 561)

47 Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1827), X, 126: „Man kann Hegel das Verdienst nicht absprechen, daß er die bloß *logische Natur* jener Philosophie, die er sich zu bearbeiten vornahm [...], wohl eingesehen hatte. Hätte er *sich* dabei festgehalten, und hätte er diesen Gedanken mit strenger, mit entschiedener Verzichtleistung auf alles Positive ausgeführt, so hätte er den entschiedenen Übergang zur positiven Philosophie herbeigeführt. [...] Allein jene Zurückziehung auf das bloße Denken, auf den reinen Begriff, war [...] mit den Anspruch verknüpft, daß der Begriff *alles* sei und nichts außer sich zurücklasse.“

„Wirklichkeitsimmanenz“ erklären und beides als eine einzige prozessuale Einheit verstehen.

An den gegensätzlichen Widersprüchen, in die Hegel und die Kantianer dabei geraten, versucht Ehrenberg aufzuzeigen, daß das Denken notwendig in eine Antinomie gerät, wenn es sich nicht aus dem Vollzug einer doppelten negativen Dialektik begreift, wobei es einerseits von der bloßen Erkenntnis weg sich selbstversichernd auf sich selbst bezieht, dann aber auch diesen Selbstbezug verneinend über sich selbst hinaus auf das „metalogische Land“ (Ehrenberg PdP 64) der Wirklichkeit verweist. „Es ist dem *Denken* Natur, sich selbst in den Gegenständen zu verneinen [...]. Das Denken an sich selbst ist so nur *Forschen*, das erst in seinem Resultat über den Status des Denkens hinausgeht, *das Denken sich selber transzendent* werden läßt und so durch die absolute Immanenz zwar hindurchgeht, dabei aber die Immanenz als sich selbst zur Transzendenz umsetzend erfährt. [...] In nichts also ist das Denken positives Prinzip der Gegenstände; im Gegenteil ist es das negative Prinzip, das indem es den Gegenstand auflöst, sich selber auflöst; das Wesen der Dialektik ist so die Selbstauflösung des Denkens. [...] Indem so nur die wirkliche Erkenntnis wahrhaft ‚bleibt‘, diese aber selbst Gegenstand, weil dem Denken transzendent geworden, ist, so ist mit der Selbstauflösung des Denkens nicht nur das Denken, sondern auch die Selbstauflösung verschwunden; *die Dialektik ist Selbstverneinung*: Dialektik der Dialektik!“ (Ehrenberg PdP 102)⁴⁸

Das Ergebnis, zu dem Hans Ehrenberg kommt, ist, daß die transzendente Rückbesinnung des Denkens auf sich selbst gerade nicht in eine Immanenz der Logik oder Vernunft führt und in ihr verbleiben darf, sondern es muß metalogisch an sich selbst erfahren, daß es über sich hinaus auf die Wirklichkeit verweist, der es als Wirkliches selber mitangehört.⁴⁹ „Während der Kantianismus seine auf das Ge-

48 Auf die deutlich nicht nur auf Schelling, sondern auch auf Karl Marx' ‚Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie‘ anspielende und auf Theodor W. Adornos ‚letzte Philosophie‘ vorausweisende Gedankenführung Hans Ehrenbergs wurde bereits an anderer Stelle hingewiesen: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig*, 1991, 99 f.

49 „Wir haben also die paradoxe Behauptung zu verstehen, daß die Philosophie kein logisches, sondern ein absolutes Datum ist. [...] Die Stellung der Philosophie in der Wirklichkeit, ihr Sinn und Wert, der ihr im göttlichen Weltplan gesetzt ist, macht so den Gegenstand einer erst zu begründenden Disziplin aus, die [...] als *Metalogik* bezeichnet werden kann.“ (Ehrenberg PdP 63)

genständliche gerichtete (transzendente) Logik isolieren zu können währte, sehen wir uns mit unserer auf sich selbst gerichteten („logologischen“ [Lask]) Logik über die Grenzen dieser Wissenschaft ins Grenzenlos-Wirkliche getrieben, sehen – wir selber Denkende, innerlogische Wesen – uns mitten ins Reich des Wirklichen getragen [...]. Von neuem erhebt sich hier die (metalogische) Grundfrage einer *Logodicee* [...]. Und wir verstehen jetzt die Logodicee als die ‚letzte Philosophie‘, d. h. als diejenige philosophische Disziplin, welche dadurch, daß sie das Absolutheitsproblem zum Gegenstande hat, dazu berufen ist, das System des Wissens in sich selber abzuschließen. Die *Selbstbeendung* der Philosophie, indem sie sich zur Totalität abrundet, sich selbst zum einzig wahrhaften Gegenstand mache. Sie 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.“ (Ehrenberg PdP 77 f.)

Rosenzweigs Einleitung insgesamt – und sie ist dabei nur gedankliche Vorbereitung für den ganzen ersten Teil des *Stern der Erlösung* – stellt sich eine ganz ähnliche Aufgabe, wie sie Ehrenberg in der *Parteiung der Philosophie* verfolgt. Die entscheidende Passage, in der Rosenzweig seine mit Ehrenberg vollzogene Umkehrung Cohens vorkündigt, befindet sich im *Stern* unmittelbar vor der ausdrücklichen Bezugnahme auf Hermann Cohen: „Daß das leere Sein, das Sein vor dem Denken, in dem kurzen kaum greifbaren Augenblick, ehe es Sein für das Denken wird, dem Nichts gleich sei, das gehört ebenfalls zu den Erkenntnissen, die die ganze Geschichte der Philosophie von ihren ersten Anfängen in Jonien bis zu ihrem Ausgang in Hegel begleiten. Dies Nichts blieb ebenso unfruchtbar wie das reine Sein. Die Philosophie hub erst an, wo sich das Denken dem Sein vermählte. Eben ihr versagen wir, und eben hier, unsre Gefolgschaft. Wir suchen nach Immerwährendem, das nicht erst des Denkens bedarf um zu sein. Deshalb durften wir den Tod nicht verleugnen und deshalb müssen wir das Nichts, wo und wie es uns begegnen mag, aufnehmen und zum immerwährenden Ausgangspunkt des Immerwährenden machen. ‚Das‘ Nicht darf uns nicht Wesensenthüllung des reinen Seins bedeuten, wie dem großen Erben der zwei Jahrtausende Philosophiegeschichte. Sondern wo immer ein seiendes Element des All in sich selber ruht, unauflöslich und immerwährend, da gilt es, diesem Sein ein Nichts, sein Nichts, vorzusetzen. Solchem Gang aber von einem Nichts zu seinem Etwas bietet sich zur Führerin eine Wissenschaft [...]: die Mathematik.“ (GS II, 22)

Es soll hier weder diskutiert werden, ob nicht Hegels Anfang in der *Logik* mit dem „reinen Sein“ und dem „reinen Nichts“ nicht gerade das ist, was auch Cohen mit dem Nichts des Ursprungs meint, noch ob es denn so einfach möglich ist, Cohens Infinitesimalmethode aus ihrem idealistischen Kontext in einen gänzlich anderen metalogischen zu übertragen, wie es Rosenzweig hier ganz offensichtlich unternimmt, sondern es geht hier nur darum, ausdrücklich auf den Punkt des Umschlags gegenüber Cohen hinzuweisen: „Wir suchen nach Immerwährendem, das nicht erst des Denkens bedarf, um zu sein.“ So sehr dieser Satz gegenüber den vorausgehenden Sätzen wider die Idealisten mehr als widersprüchlich scheint, so läßt sich doch an ihm die Differenz zwischen Hegel und Cohen einerseits und Ehrenberg und Rosenzweig andererseits deutlich machen. Auch Hegel und Cohen suchen nach Immerwährendem, und zwar ausdrücklich allein in der Struktur und Bewegung des Denkens selbst. Ein Sein außer dem Denken ist ihnen nicht denkbar und daher bedarf für sie alles Sein des Denkens, um zu sein. Dagegen ist für Ehrenberg und Rosenzweig alles Denken von vornherein auf das Wirkliche bezogen und die dialektische Bewegung des Denkens geht hier – in den Worten von Rosenzweig – vom „Nichts des Wissens“ zum Wissen des Etwas, wobei Nichts und Etwas immerwährende Bezugspunkte des Denkens sind, also metalogisch außerhalb der Struktur des Denkens liegen.

Dies herauszustellen, ist unzweideutig die Intention der Einleitung – die dann in den drei Büchern des ersten Teils noch weiter konkretisiert wird. Besonders hervorgehoben wird dies nochmals im Schlußabschnitt der Einleitung, in dem Rosenzweig gleichsam zusammenfassend die Absicht des ganzen ersten Teils ausspricht und sich dabei auf Kant – seinen neben Schelling mächtigsten „Schutzheiligen“⁵⁰ – beruft. Schon Kant wollte mit seiner transzendentalen Rückwendung der Selbstkritik der Vernunft nicht die Vernunft zum Absoluten erklären, sondern dreifach begrenzte er die Vernunft gegenüber dem, was ihr unvordenklich voraus ist: Denn Kant hat „in jenen Bemerkungen, die er hinsprach, ohne ihnen systematische Folgen zu geben, den Weg, den wir nun gehen werden, gewiesen [...]. Denn er selber, der doch jene drei ‚rationalen‘ Wissenschaften, die er vorfand, zersetzte, ist von dieser Zersetzung nicht etwa mehr zu einer

50 An die Mutter 15.4.1918: „Ich bin ja Antihegelianer (und Antifichteaner); meine Schutzheiligen unter den Vier sind Kant und – vor allem – Schelling.“ (GS I, 538) Vgl. an Rudolf Ehrenberg 14.4.1918 (GS I, 437).

einen und allgemeinen Verzweigung am Erkennen zurückgekehrt. Sondern er wagte, ob auch nur tastend, den großen Schritt und formulierte das Nichts des Wissens nicht mehr einfach, sondern dreifach. Mindestens das ‚Ding an sich‘ und der ‚intelligible Charakter‘ bezeichnen zwei getrennte Nichtse des Wissens, nach unserer Terminologie das metalogische und das metaethische. Und die dunklen Worte, mit denen er gelegentlich von der geheimnisvollen ‚Wurzel‘ beider spricht, suchen wohl auch dem metaphysischen Nichts des Wissens einen festen Punkt zu ertasten. [...] Das Nichts unsres Wissens ist kein einfaches Nichts, sondern ein dreifaches.“ (GS II, 24)

3. Die Abweichungen von einander

Hiermit haben wir aber zugleich den Punkt erreicht, an dem sich Rosenzweig – ohne dies eigens zu reflektieren – von Ehrenberg trennt. Für Hans Ehrenberg kann es – ähnlich wie vorher für Schelling⁵¹ – prinzipiell nur *eine* Überwindung der bisherigen idealistischen Philosophie geben, und das ist die selbstkritische Überführung der Logik in die Metalogik. Durch die immanente Überwindung des Selbstmißverständnisses eines in sich selbst verharrenden und dadurch absolutsetzenden Denkens erschließt sich das Denken den Weg in das „metalogische Land“ einer Wirklichkeitsphilosophie, in der Gott, die Welt und der Mensch selber im existentiellen Wirkzusammenhang erfaßt werden können. Die Philosophie als negative und sich selbst verneinende Dialektik betritt dieses metalogische Land noch nicht selber, aber sie eröffnet durch ihre negative Selbstbegrenzung den Zugang dahin. „[...] die Philosophie *verneint* sich selber, insofern sie sich *realisiert*; sie geht dann über in das Reich, wo auch die reine Geltung ‚ist‘, d. h. ins Reich der Wirklichkeit oder ins Reich Gottes.“ (Ehrenberg PdP 101) „In Gott also hat jedes den Sinn, der ihm zukommt, insofern *es ist* [...]. In bezug auf seinen wahrhaften Sinn ist zwar alles streng ‚für sich‘, aber nur in Gott hat auch die Philosophie selbst ihren Sinn bekommen, so daß daher auch alles andere erst dadurch, daß die Philosophie und damit auch dieses alles andere in Gott seine Bestimmung erfährt, nicht mehr von einem, dessen Sinn noch nicht

51 Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Bruchstücke zur Dialektik der Philosophie*, 1974, 119 ff.

„für sich“ geworden ist, gebrochen werden kann. *So ist Gott oder das absolute Sein der ‚Sinn der Welt‘; d. h. Gott ist sein eigener Sinn, ist Selbstzweck, und nur Er hat diese absolute Freiheit sich selbst Zweck zu sein.*“ (Ehrenberg PdP 100)⁵²

Nun ist dies, was Ehrenberg hier ausführt, genau das, was auch Rosenzweig mit dem „Übergang“ vom ersten zum zweiten Teil des *Stern der Erlösung* intendiert. Und Rosenzweig weiß sich hierbei auch, über Ehrenberg vermittelt, mit der Denktradition der Spätphilosophie Schellings verbunden: „Es ist die Schellingsche Spätphilosophie, in deren Bahn wir uns mit solchen Betrachtungen bewegen.“ (GS II, 19 f.) Die kleine Abweichung Rosenzweigs gegenüber Schelling und Ehrenberg liegt darin, daß Rosenzweig nicht nur einen prinzipiell „metalogischen“ Ausbruch aus der idealistischen Philosophie ansetzt, sondern gleich drei: den metalogischen (den Ehrenberg formulierte), den metaphysischen (den Schelling bereits beschriftet) und den metaethischen (von dem er selber primär ausgeht).

Wenn also die idealistische Identität von Denken und Sein zerbricht, wie dies Ehrenberg in seiner Idealismuskritik aufgezeigt hat, so zerbricht das eine All idealistischer Erkenntnis – so führt Rosenzweig diesen Gedanken weiter – in drei das idealistische Denken übersteigende Metagegenstände: Welt, Mensch und Gott, die nicht aufeinander rückführbar sind, sondern die je für sich analog der Infinitesimalmethode erschlossen werden müssen als Metalogik, Metaethik, Metaphysik. „Indem wir das Voraussetzungsvolle des Gedankens, das Denken habe das All zu denken, erkannten, zersplitterte uns unversehens der bisher grundsätzlich einfache Inhalt der Philosophie, das All des Denkens und Seins, in drei getrennte, sich gegenseitig in verschiedener, noch nicht näher faßbarer Weise abstoßende Stücke.“ (GS II, 21)

Primärer Ausgangspunkt für den Ausbruch aus der idealistischen Philosophie ist für Rosenzweig die Entdeckung des metaethischen Selbst. Auf der Suche nach einem Übergang von der Philosophie zur Offenbarung, die ihm in ihrer Wirklichkeit bereits außer Frage steht, kommt Rosenzweig im Herbst 1917 einfallartig das existentielle,

52 Die unmittelbaren Bezüge zu Schellings Philosophie von *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) bis hin zur *Philosophie der Offenbarung* (1841) liegen auf der Hand. Dazu beispielsweise Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (1832), 1992, 79: „Freiheit ist unser und der Gottheit Höchstes. Dieses wollen wir als die letzte Ursache aller Dinge.“

philosophisch nicht faßbare Selbst in den Sinn – davon handelt der Brief an Rudi Ehrenberg vom 18.11.1917, die sogenannte „Urzelle“ des *Stern*.⁵³ Natürlich wies Rosenzweig damals bereits und weist auch erneut im *Stern* darauf hin, daß ihm in diesem existentiellen Einstieg vor allem Kierkegaard und Nietzsche, teilweise auch der späte Schelling und Schopenhauer vorangegangen seien. Aber das Neue, das Rosenzweig nun in der Einleitung ankündigt und im dritten Buch „Der Mensch und sein Selbst oder Metaethik“ des ersten Teils des *Stern* näher ausführt, ist die mit Ehrenbergs Idealismuskritik umgewendete Infinitesimalmethode Cohens, mit der er vom Nichts des Wissens zum metaethischen Selbst vordringt. „Die Philosophie hatte den Menschen, auch den Menschen als ‚Persönlichkeit‘, in der Ethik zu fassen gemeint. Aber das war ein unmögliches Bestreben. [...] Jenseits also des Kreises, den die Ethik beschrieb, mußte das von Nietzsche dem Denken erschlossene Neuland liegen.“ (GS II, 11)

Hat sich erst einmal das existentielle Selbst als jenseits des All der philosophischen Erkenntnis erfaßt, so gerät auch die These von der Identität von Sein und Denken in aller Erkenntnis der Welt ins Wanken. „Diese, um es ganz kraß zu formulieren, Nichtidentität von Sein und Denken muß am Sein und am Denken selber hervortreten [...], so müßte zunächst im Denken der Grund der Nichtidentität aufgedeckt werden.“ (GS II, 13) Dies nun war die Großtat von Ehrenbergs *Parteiung der Philosophie* mit ihrem bahnbrechenden Begriff der Metalogik, ihm folgt Rosenzweig im zweiten Buch „Die Welt und ihr Sinn oder Metalogik“ des ersten Teils des *Stern*. „So ist die Welt dem eigentlich Logischen, der Einheit, gegenüber ein Jenseits. Die Welt ist nicht alogisch; im Gegenteil, das Logische ist ein wesentlicher, ja recht eigentlich, wie wir sehen werden, ihr ‚wesentlicher‘ Bestandteil: sie ist nicht alogisch, aber – mit dem von Ehrenberg aufgebrauchten Wort – metalogisch.“ (GS II, 15)

Nun da aus „dem All“ philosophischer Erkenntnis „die Einheit gewichen“ war (GS II, 16), war auch Raum dafür gegeben, Gottes Dasein

53 „Ich habe inzwischen, jetzt schon vor einem Monat, etwas Wichtiges gewonnen [...]: meinen philosophischen Archimedespunkt, den lang gesuchten. [...] Nachdem sie [die Philosophie] 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 Staub und Asche, Ich bin noch da. Und philosophiere, d. h.: ich habe die Unverschämtheit, die Allherrscherin Philosophie zu philosophieren.“ (GS III, 125 f.) Vgl. hierzu die Briefe an Rudolf Ehrenberg 4.9.1918 und an Hans Ehrenberg 8.9.1918 (GS I, 603 f., 605 f.).

jenseits des physischen Seins zu erfassen, wie dies Rosenzweig ganz im Sinne der Spätphilosophie Schellings im ersten Buch „Gott und sein Sein oder Metaphysik“ des ersten Teil des *Stern der Erlösung* darlegt. „So ist die Bahn frei für die philosophische Erstellung des göttlichen Daseins unabhängig von Gedachtwerden und Sein des Alls; Gott muß Dasein haben vor aller Identität von Sein und Denken.“ (GS II, 19)

Es kann hier nicht ausdiskutiert werden, ob Rosenzweig mit dieser Relativierung der bei Ehrenberg prinzipieller gemeinten Metalogik und mit seiner Analogisierung der drei Überschreitungen des Idealismus nicht allzu schnell den Boden streng argumentierender negativer Dialektik – im Sinne Ehrenbergs – zugunsten eines erzählenden Übergangs verläßt. Hier kann nur festgehalten werden, daß Rosenzweig mit dem ersten Teil des *Stern* einen dreifachen, allerdings miteinander verknüpften Ausbruch aus der idealistischen Philosophie vorzulegen versucht, der zugleich auch die „immerwährenden Elemente“ – Gott, Welt, Mensch – freilegt, mit denen philosophisches Denken immer schon operiert und zu denen es von sich aus vorzustoßen vermag. Die Umwendung zu einem wirklichen Philosophieren in der Wirklichkeit – im Sinne Ehrenbergs –, zur positiven Philosophie – im Sinne Schellings – ist damit noch nicht vollzogen, denn dazu bedarf es einer „Umkehr“ im Denken vom Begreifenwollen der Erkenntnis des All zum Erfahren des sich Offenbarenden. Von dieser Umkehr spricht Rosenzweig – hier ganz wieder im Einklang mit Schelling und Ehrenberg – im „Übergang“ vom ersten zum zweiten Teil des *Stern der Erlösung* (GS II, 97).

Diesem „Übergang“ voraus gehen die drei Bücher des ersten Teils, in denen Rosenzweig je für sich getrennt – da sie trotz der bestehenden Analogie nicht aufeinander rückführbar sind – jeweils aus dem Nichts des Wissens zu ihrer je eigenen Tatsächlichkeit vorzudringen versucht. Es sind dies: das über alles physische Sein hinausragende Dasein Gottes (in Anlehnung an Schelling), die jenseits aller logischen Erkenntnis gegebene Wirklichkeit (in Rückbezug auf Ehrenberg) und der hinter aller ethischen Bestimmung liegende existentielle Selbstbezug des Selbst (nach eigenen Vorgaben). Den Grundgedanken dazu, allerdings gleichsam von der anderen Seite des „Übergangs“ her formuliert, daß nämlich Gott, Welt und Mensch drei völlig unterschiedliche Tatsächlichkeiten darstellen, die erst durch die Offenbarung zueinander in Beziehung gesetzt werden, hatte Rosenzweig bereits in der „Urzelle“ des *Stern* ausgesprochen (GS III, 125 ff.). In den ersten

drei Büchern des ersten Teils des *Stern der Erlösung* unternimmt es Rosenzweig, mit der Infinitesimalmethode die Begriffe Gott, Welt und Mensch je für sich aus dem Nichts des Wissens zur Einsicht ihrer translogischen Tatsächlichkeit zu bringen.⁵⁴

In allen drei Büchern bedient sich Rosenzweig der von Cohen übernommenen, aber idealismuskritisch umgewendeten Methode des Fortgangs des Denkens vom Nichts des Wissens zum Wissen des bestimmten Etwas. Wobei der Gleichklang oder die Analogie nur in der Form der Methode selbst liegt, nicht im Inhalt des jeweils angezielten Metagegenstandes – Gott, Welt, Mensch. Gleich bleibt nur, daß sich das Denken dabei in drei miteinander verschlungenen Bewegungsmomenten vollzieht: der Bejahung des Nichtnichts, der Verneinung des Nichts und des aktiv verknüpfenden „Und“.

„Das Ja ist der Anfang. [...] Und zwar kann es nicht das Ja des Nichts sein.“ (GS II, 28) Denn das Nichts ist ja „nur der virtuelle Ort für den Anfang unseres Wissens [...], so muß es auf das Nichtnichts gehen.“ (GS II, 28 f.) Das Denken ist hiermit von Anfang an auf das Unvordenkliche der Wirklichkeit bezogen – darin schon liegt der von Rosenzweig mit Ehrenberg beschrittene Antiidealismus. Aber mit dieser, alles Denken tragenden Bejahung des Nichtnichts kann nichts Bestimmtes erkannt werden. Gleich ursprünglich wie die Bejahung des Nichtnichts bedarf daher das Denken der Verneinung des Nichts des Wissens. „Vom Nein also muß die Bewegung kommen. [...] Das Nein ist ursprüngliche Verneinung des Nichts [...]; das Nichts verneint sich selbst. In der Selbstverneinung erst bricht aus ihm das ‚Andre‘, der ‚Gegner‘, hervor“ (GS II, 30 f.). Hegels Dialektik hat in genialer Weise diese negative Bewegung des Denkens herausgearbeitet, aber da sie eindimensional nur sich behauptet, gerät das Denken in einen absoluten Idealismus,⁵⁵ für den das All der (negativen) Bestimmtheiten die (positive) Wirklichkeit selbst darstellen soll. Allerdings steht auch eine sich nur auf die Bejahung berufende Seinsphilosophie ihrerseits

54 In der Gliederung der philosophischen Systematik folgt Rosenzweig dem Systemaufriß, den Ehrenberg seinen frühen Heidelberger Vorlesungen zugrunde gelegt hat und gerade nicht Cohens an Kant angelehnter Systemgliederung: *Logik der reinen Erkenntnis, Ethik des reinen Willens, Ästhetik des reinen Gefühls*.

55 „Die idealistischen Systeme von 1800 zeigen durchweg, am deutlichsten das Hegelsche, [...] einen Zug, den wir als Eindimensionalität bezeichnen müßten. Das Einzelne wird nicht unmittelbar aus dem Ganzen abgeleitet, sondern wird in seiner Stellung zwischen dem Nächsthöheren und dem Nächstniedereren im System entwickelt“ (GS II, 56).

in der Gefahr, die geglaubte Wirklichkeit für eine gewußte zu halten. Durchaus Schellings und Ehrenbergs Gedankenbahnen folgend, aber doch auch bewußter akzentuierend, betont Rosenzweig – sprachphilosophisch argumentierend – daher die dritte, die beiden anderen verknüpfende Denkbewegung: „Eigentlich aber ist mit dem Ja und dem Nein immer nur das einzelne Wort vorbereitet [...]. Der Satz selber kommt erst zu-stande, ent-steht erst dadurch, daß das er-örtende, fest-legende Nein, über das be-stätigende Ja Gewalt zu gewinnen sucht. [...] Damit haben wir das dritte jener Urworte [...]: das Wort ‚und‘. [...] Es ist der Schlußstein des Kellergewölbes, über welchem das Gebäude des Logos, der Sprachvernunft, errichtet ist.“ (GS II, 35 f.)

Die hier praktizierte Methode, die im ersten Buch am ausführlichsten und prägnantesten expliziert wird, sei an dieser Stelle noch am zweiten Buch „Die Welt und ihr Sinn oder Metalogik“ knapp umrissen, da so die Parallelen und Abweichungen zu Ehrenberg nochmals deutlich werden. Zunächst glauben wir alle, daß doch die uns umgebende Welt das Selbstverständlichste sei, das keiner näheren Begründung bedarf. Aber je mehr die Philosophie, voraussetzungslos bei sich beginnend, nach dem, was die Welt sei, fragt, um so mehr reduziert sich „die Selbst-Verständlichkeit der Welt gradezu auf Null“ (GS II, 44). Daher gilt es nochmals von vorne zu beginnen – nicht mit Cohen idealistisch erzeugend, sondern mit Ehrenberg metalogisch auf die Wirklichkeit bezogen: „Von der Welt wissen wir nichts. Und auch hier ist das Nichts Nichts unsres Wissens und ein bestimmtes, einzelnes Nichts unsres Wissens. Auch hier ist es das Sprungbrett, von dem aus der Sprung ins Etwas des Wissens, ins ‚Positive‘ getan werden soll. Denn wir ‚glauben‘ an die Welt [...]. Deshalb kann uns das Nichts [...] nur ein hypothetisches Nichts sein; nur ein Nichts des Wissens, von dem aus wir das Etwas des Wissens erschwingen, das den Inhalt jenes Glaubens umschreibt.“ (GS II, 45)

Schon in dieser Umschreibung werden die doppelt gerichteten Bewegungen und deren Verknüpfung sichtbar, mit denen Rosenzweig – anknüpfend an Schelling und Ehrenberg und in scharfer Abgrenzung von Hegel und Cohen – vom Nichts zur angezielten Tatsächlichkeit voranschreitet. Demgegenüber unterscheidet Rosenzweig zwei beständig im Denken wirksame entgegengesetzte Bewegungen, die notwendig einer Verknüpfung bedürfen. „Aus dem Nichts quillt auch hier wieder, eben weil es nicht Nichts bleiben darf, die ursprüngliche Bejahung, das Ja des Nichtnichts.“ (GS II, 45) Dieses ursprüngliche und unendliche Bejahen des Nichtnichts ist das, was oben mit „an die

Welt „glauben“ umschrieben wurde. Alles Denken der Welt steht in diesem Bezug auf das Nichtnichts, auch wenn es von diesem Nichts noch nichts weiß. Aber mit diesem Bejahen des Nichtnichts kommt das Denken zu keinerlei bestimmten Wissen von der Welt. Eine zweite, der ersten entgegengesetzte Bewegung treibt es hierin voran: die „Verneinung des Nichts des Wissens“, das Nein gegen sich selbst: „jedes Neue ist eine neue Verneinung des Nichts“ (GS II, 48). Die Hegelsche Dialektik kennt in der Eindimensionalität ihrer dialektischen Bewegung nur diese negativ vorantreibende Kraft des Denkens, worauf bereits Schelling in seiner Hegel-Kritik hingewiesen hatte. Nun schließen sich aber beide Bewegungen begegnungslos aus, haben keinerlei Bezug zueinander und bedürfen, wenn sie überhaupt aufeinander bezogen werden sollen, einer sie verknüpfenden dritten Bewegung des Denkens: „Über Ja und Nein schließt sich das Und.“ (GS II, 50)

Es bezeichnen nicht nur Gott, Welt und Mensch unterschiedliche Tatsächlichkeiten, sondern auch die dreifach verschlungene Bewegung des Denkens vom Nichts des Wissens zum Wissen um die Tatsächlichkeiten geht jeweils unterschiedliche Wege. So bezieht sich die Bejahung des Nichtnichts, hier, wo die Welt in Frage steht, nicht etwa auf das Sein, sondern auf den „Logos der Welt“, während demgegenüber die Verneinung des Nichts auf die „Geburt des einzelnen Etwas“ in seinem Bestimmtheit bezogen ist (GS II, 49). Aber erst das beides miteinander verknüpfende „Und“ – das mehr ist als ein bloßes Nebeneinanderstellen – eröffnet den Blick auf das lebendig gestaltete Ganze der Welt: „Das wirkliche Und der Welt ist nicht das Und von begeisteter Welt und weltheimischem Geist – das sind Extreme –, sondern viel unmittelbarer: vom Ding und seinem Begriff, vom Individuum und seinem Genus, vom Menschen und seiner Gemeinschaft.“ (GS II, 53)

Die so aus dem Zusammenspiel aller drei Bewegungsmomente des Denkens erwachsende „metalogische Weltansicht“ ermöglicht uns, die Welt als ein gestaltetes Ganzes zu begreifen, in das sich alle unsere Einzelerkenntnisse einzeichnen lassen und in das wir selbst – ganz wie es Ehrenberg in seiner *Parteiung der Philosophie* gefordert hatte⁵⁶ – als das Ganze der Welt bedenkende Glieder dieses Ganzen

56 „Das Reich des Wirklichen ist größer als das des Möglichen. Wenn so die Wirklichkeitsimmanenz der Vernunft gleichsam über die Vernunftimmanenz der Wirklichkeit den Sieg davonträgt [...], so sehen wir überhaupt, wie die Philosophie dazu

der Welt begreifen können: „Erst die metalogische Weltansicht kann das Leben wieder in seine Rechte einsetzen.“ (GS II, 50) „Die metalogische Ansicht nun schafft [...] auch einen neuen Begriff und Typ des Philosophen. [...] Ja der Philosoph ist der Träger der Einheit des metalogischen Weltsystems; es ermangelt ja der Einheit der Eindimensionalität [des Idealismus], er ist grundsätzlich vieldimensional; von jedem einzelnen Punkt her laufen Fäden und Beziehung zu jedem andern und zum Ganzen, und die Einheit dieser zahllosen Beziehungen [...] ist die persönliche, erlebte [...] Standpunkteinheit des Philosophen.“ (GS II, 57)

Schlußbemerkung

Trotz aller Ähnlichkeiten gibt es doch auch signifikante Abweichungen in der Kennzeichnung des Begriffs des Metalogischen durch Ehrenberg und Rosenzweig. Für Hans Ehrenberg geht es in der *Parteiung der Philosophie* darum, in einer kritischen Selbstreflexion des Denkens „wider Hegel und die Kantianer“ zu zeigen, daß das Denken immer positiv auf Wirklichkeit bezogen ist, dies aber dort, wo es sich der Bestimmtheit ihres Wissens vergewissernd auf sich selbst rückbezieht, aus den Augen verliert, wenn es sich nicht nochmals – ihren bloßen Selbstbezug überwindend – zu einem Selbstverständnis ihrer selbst als wirklichem Denken aus, in und für die Wirklichkeit durchzuringen vermag. Dieses Anliegen lag bereits Schellings Selbstbegrenzung der „rein-rationalen Philosophie“ als negativer zugrunde, die dadurch den Weg eröffnet zu einer positiven Philosophie existentieller Positionsfindung in der geschichtlichen Wirklichkeit.⁵⁷ Diese selbst logisch argumentierende Befreiung des Denkens aus der Gefahr des Selbstmißverständnisses des Idealismus ist aber noch nicht, wie Ehrenberg ausdrücklich klarlegt, die Wirklichkeitsphilosophie selbst. Sie gibt nur den Blick frei auf das „metalogische Land“ einer Wirklichkeitsphilosophie, deren Sinnstiftung in Gott liegt (Ehrenberg PdP 100) und die Schelling „Philosophie der Offenbarung“ nannte.

berufen ist, mit dem, was sie selber als Wirklichkeit ist, sich selber, dem Ganzen des Wissens und der Wirklichkeit, den Abschluß zu geben.“ (Ehrenberg PdP 63)

57 Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (1832), 1992, 3 ff.

Franz Rosenzweig setzt im Grunde Ehrenbergs Arbeit einer immanenten Idealismuskritik voraus, ohne sie argumentativ nochmals zu leisten. Was er mit dem ersten Teil des *Stern* und dessen Einleitung intendiert, ist der Aufweis, daß der Ausbruch aus dem Idealismus in drei Gestalten geschieht: dem metaethischen Selbstgewahrwerden des existentiellen Selbst, die für ihn persönlich der Ausgangspunkt war, der metalogischen Selbstbefreiung des wirklichen Denkens aus der idealistischen Logik, wie sie Ehrenberg vorgeführt hat, und die metaphysische Abhebung – wobei dieser Begriff hier einen ganz neuen Sinn erhält – des lebendigen Gottes von der Welt, wie sie Schelling seit seinen *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) verfolgte. Damit werden nach Rosenzweigs Selbstverständnis nicht nur die drei Metagegenstände – Gott, Welt und Mensch – freigelegt, die das All des Wissens idealistischer Philosophie übersteigen, sondern auch die Ansatzpunkte gefunden, von denen her nach der Umkehr des Überganges das „neue Denken“ positiver Philosophie im zweiten Teil des *Stern der Erlösung* beginnen kann.

Mit dem zweiten Teil des *Stern der Erlösung* „Die Bahn oder die allzeiterneuerte Welt“ überschreitet Rosenzweig die negativ auf sich selbst bezogene Selbstklärung der Philosophie und betritt religionsphilosophisches Neuland. Er wirft also nicht mehr nur einen Blick ins „metalogische Land“ der Wirklichkeit, sondern begibt sich nun im Medium positiver Philosophie – im Sinne Schellings – in dieses selbst. Diesen Rückbezug auf Schellings *Weltalter*-Entwürfe (1811–15) und *Philosophie der Offenbarung* (1832) hat Rosenzweig entschieden unterstrichen. In „Das neue Denken“ (1925) benennt er die neue Methode ausdrücklich mit Schelling als eine „erfahrende“, eine „erzählende“, eine „geschichtliche Philosophie“. „So wird die Methode des zweiten Bandes eine andre sein müssen, eben die unsres letzten Gleichnisses: eine Methode des Erzählens. Eine erzählende Philosophie hat Schelling in der Vorrede seines genialen Fragments ‚Die Weltalter‘ geweihsagt. Der zweite Band versucht sie zu geben.“ (GS III, 148)⁵⁸

58 An Margrit Rosenstock-Huessy 23.8.1918 (einen Tag bevor er mit dem Schreiben am *Stern* beginnt): „Ich glaube doch, ich werde zu schreiben anfangen. [...] Selbst wenn ich es zunächst nur bei dem Stoff bewenden lasse, den ich damals schon in dem Brief an Rudi dargestellt hatte. Denn was ich dort nur allgemein bezeichnet hatte ‚hier ist der Ort für die Schellingsche Theosophie‘ usw., das muß ich alles jetzt selbst ausführen, nach ‚meiner‘ Methode.“ (GrBr 127) Vgl. auch an Hans Ehrenberg 18.3.1921: „Ich lese den Philosophischen Empirismus von 1827 [von

Gerade weil Rosenzweig weiß, daß er mit dem zweiten Teil in Neuland vordringt, in das sich seit Schelling niemand mehr vorge- wagt hat, ist er enttäuscht, daß seine christlichen Freunde – vor allem Eugen Rosenstock und Rudolf Ehrenberg – die Bedeutung des zwei- ten Teils nicht so recht erkennen, obwohl dieser doch das Zentrum seiner Offenbarungsphilosophie darstellt. Während Rosenzweig im zweiten Teil die gemeinsame Grundlage aller Offenbarungsphilosophie darzulegen versucht, sehen seine christlichen Freunde darin schon eine unterschiedliche Sichtweise des Juden gegenüber den Christen, die Rosenzweig selber erst im dritten Teil ausdrücklich thematisiert.

Schelling]. Er ist wohl schlechter als die Weltalter. Die sind ein großes Buch bis zu Ende. Wenn sie fertig geworden wären, so verdiente der Stern, außerhalb der Ju- den, nicht, daß ein Hahn nach ihm krächte“ (GS I, 701).

Exkurs II

Die Vision einer Gemeinschaft von Juden und Christen

Streiflichter zu einem von Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg diskutierten Traum*

Vorbemerkungen

Hier soll nicht das philosophische Gespräch der Vettern und Freunde Hans Ehrenberg und Franz Rosenzweig im Mittelpunkt stehen,¹ sondern ihr jüdisch-christlicher Dialog, der hinter dem dramatischen Briefdisput Rosenzweigs mit Eugen Rosenstock² bisher weitgehend unbeachtet geblieben ist. Hans Ehrenberg ist der einzige der Freunde, der mit seinem Buch *Die Heimkehr des Ketzers*, das parallel zum *Stern der Erlösung* entstanden ist, auf Rosenzweigs jüdische Herausforderung eine christliche Antwort zu geben versucht. Spuren ihrer Diskussion finden sich bei Rosenzweig in der Einleitung zum dritten Teil des *Stern* „Über die Möglichkeit, das Reich zu erbeten – in tyrannos“ und den dazugehörigen Büchern des dritten Teils. Hier ist es nicht mehr so sehr der Philosoph Hans Ehrenberg, auf den sich Franz Rosenzweig bezieht, sondern der Christ Hans Ehrenberg. Zwar sind bereits Ehrenbergs erste philosophische Vorlesungen ab 1910 religiös getönt, daher wurde er damals schon an der Universität Heidelberg als „Religionsphilosoph“³ wahrgenommen, aber gegenüber den Rosenzweig seit 1913 näher gerückten christlichen Existentialisten Eugen Rosenstock und Rudolf (Rudi) Ehrenberg erscheint ihm Hans Ehrenbergs Verständnis des Christentums als „philosophisch konstru-

* Vorgetragen im Rahmen der Interfakultäten-Arbeitsgemeinschaft Religionsphilosophie des Katholischen Akademikerverbandes in Wien am 28.3.2003, erschienen in zwei verschiedenen Fassungen in: Klaus Dethloff, Rudolf Langthaler, Herta Nagl-Docekal und Friedrich Wolfram (Hg.), *Orte der Religion im philosophischen Diskurs der Gegenwart*, Wien 2004, sowie verändert in: Wilfried Hansmann und Timo Hoyer (Hg.), *Zeitgeschichte und historische Bildung. Festschrift für Dietfried Krause-Vilmar*, Kassel 2005.

- 1 Siehe Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig*, 1991, 91 ff., und Kapitel 2.
- 2 Eugen Rosenstock-Huessy, *Judaism Despite Christianity*, 1969; siehe auch Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig*, 1991, 121 ff.
- 3 Vgl. Günter Brakelmann, *Hans Ehrenberg. Ein jüdenchristliches Schicksal in Deutschland*, Bd. I, 42 ff.

iert“.⁴ Je mehr Rosenzweig ab Mitte 1917 das gelebte Christsein von Hans Ehrenberg entdeckt, um so mehr vermag er die seit 1910 bzw. 1913 empfundene „Entfremdung“ abzubauen und sich Hans Ehrenberg wieder ganz als Freund zuzuwenden.⁵ Doch auch weiterhin steht er Ehrenbergs Verständnis des Christentums mit Vorbehalten gegenüber.⁶ Dabei bedenkt Rosenzweig nicht, daß er ja selber mit seinem *Stern der Erlösung* ein sehr philosophisches Bild des Judentums entwirft, das auch vielen seiner Glaubensbrüder sicherlich ebenfalls „konstruiert“ vorkommen muß. Hinzu kommt, daß Rosenzweig im dritten Teil des *Stern* dem Judentum ein Bild des Christentums entgegenstellt, mit dem keiner seiner Freunde ganz einverstanden sein kann.⁷

1. Die von Schelling aufgenommene Ausgangsfrage

Hans Ehrenberg ist der einzige, der mit seinem Buch *Die Heimkehr des Ketzers* nicht nur religionsphilosophisch dem *Stern der Erlösung* etwas Ebenbürtiges zur Seite stellt, sondern auch der einzige der Freunde, der auf Rosenzweigs jüdische Herausforderung von christ-

- 4 „Ebensowenig [...] kann ich auch in deinem ‚Christjudentum‘, das sich ja mit meiner ‚Philosophie‘ aufs engste berührt, *Religion* erkennen. Ich kann mich nicht hineinendenken, wie du darauf ‚leben und sterben‘ kannst.“ (GS I, 543 f.)
- 5 An Margrit Rosenstock-Huessy 23.5.1919: „Heidelberg hat sich so schön abgewickelt. Ich habe noch einmal so recht das große Glück empfunden das mir diese Wochen gebracht, wiedergebracht haben: Hans. Du hast es ja von Anfang an miterlebt, wie ich mich erst sträubte; es ist gut, daß du nun auch selber da warst und ihn jetzt gesehen hast. Wie hast du recht behalten. Du hast ihn besser erkannt als wir dummen Mannsleute. Seit 1911 hatten wir uns immer mehr entfremdet. Nun sind wir wieder zusammen, und können uns – jetzt erst – wirklich erzählen, wo wir während der Trennung waren.“ (GrBr 305) Vgl. an Eugen Rosenstock 21.6.1919 (GrBr 337).
- 6 An Margrit Rosenstock-Huessy 26.4.1919: „[...] und denk: er [Hans] kommt mit dem II ten Teil des * nicht recht ins Klare (wie es Eugen vorausgesagt hatte). Mir geht’s genau so mit dem Ketzerchristentum (ich bin auf Seite 40 von 140 Seiten); ich *sehe* sein Christentum, seine *Art* von Christentum nicht. Auch wenn er ganz autobiografisch wird wie in der Einleitung, die er in diesen Tagen dazu geschrieben hat. Ich *sehe* es nicht wie ich Eugens oder Rudis oder irgend eines vergangenen Christen Christentum ‚*sehe*‘. Das bedeutet dann natürlich: ich glaube ihm nichts.“ (GrBr 285)
- 7 Vgl. an Hans Ehrenberg 24.6.1919 (GS I, 634 ff.) sowie an Margrit Rosenstock-Huessy 1.8.1919: „[...] wenn er [Eugen] die letzten Bücher vom * wieder lesen wird, so wirts ihm auch nochmals einen bösen Stoß geben; ich habe doch nun an III 2 gemerkt, wie es auf Hans und Rudi wirkt; und III 3 ist ja noch ungleich schlimmer, weil es ja nicht bloß schildert, sondern kritisiert.“ (GrBr 371)

licher Seite her zu antworten versucht. Die anderen Freunde haben sich zwar auch mit dem Judesein Rosenzweigs auseinandergesetzt, aber nicht christlich-theologisch. Rudolf Ehrenberg, der in seiner christlichen Glaubenshaltung Franz Rosenzweig sehr nahe steht, geht theoretisch auf das Problem des Verhältnisses von Juden und Christen nicht ein. In seinem Predigtbuch *Ebr.10,25. Ein Schicksal in Predigte* (1920) bleibt er in einer immanent reflektierten christlichen Alltagsbewältigung. Eugen Rosenstock tut sich sehr schwer überhaupt zu akzeptieren, daß sein Freund Franz Rosenzweig Jude bleibt, denn weltgeschichtlich ist das Judentum durch das Christentum überhöht worden und nur im Christentum liegt die Zukunft der Menschheit.⁸

Hans Ehrenberg dagegen ringt um einen philosophischen Begriff des Christentums, den er zunächst „Judenchristentum“ und dann – aufgrund von kritischen Einsprüchen von Rosenzweig – „Ketzerchristentum“ nennt,⁹ das eine christliche Antwort auf Rosenzweigs Bestimmung des Verhältnisses von Christentum und Judentum zu geben versucht. Es ist hier nicht der Ort, um auf Hans Ehrenbergs *Die Heimkehr der Ketzer* ausführlicher einzugehen.¹⁰ Hier stehen uns noch spannende innerchristliche und christlich-jüdische Diskussionen bevor, denn bisher haben die christlichen Kirchen Hans Ehrenberg noch gar nicht recht für sich entdeckt und daher auch noch nicht seine Gedanken in den christlich-jüdischen Dialog einbezogen.

Ehrenberg arbeitete an der *Heimkehr des Ketzers* – zunächst unter anderen Titeln – von Frühjahr 1918 bis Herbst 1919 unmittelbar parallel zu Rosenzweigs Arbeit am *Stern der Erlösung* von Ende August 1918 bis Mitte Februar 1919 (überarbeitet und erweitert bis Ende August 1919). Der Abfassung des *Stern* geht die intensive jüdisch-christliche Briefdiskussion zwischen Ehrenberg und Rosenzweig seit Mai 1918 unmittelbar voraus. Ende Oktober 1918, kurz nach dem politischen Zusammenbruch der deutschen und österreichischen Mo-

8 Eugen Rosenstock, *Europa und die Christenheit*, 1919.

9 An Hans Ehrenberg 7.7.1919: „Ich wollte darin [in II] das *Gemeinsame* darstellen, und wenn es trotzdem jüdelst, so hatte ich eben die Unverschämtheit, das Christentum hier ein bisschen jüdisch korrigieren zu wollen. Dem jüdischen Begriff der Erlösung kommt ja auch wirklich euer Ketzerchristentum mehr entgegen als das petrinische und paulinische [...] Das ist einer der Gründe, weshalb du es 1918 und 1917 Judenchristentum nanntest, denke ich.“ (GS I, 638)

10 Vgl. Wolfram Liebster, „Die Kirche als das Zwischenreich. Hans Ehrenbergs Beitrag zur Ekklesiologie im Dialog mit Franz Rosenzweig“, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* NF 8 (1991), 76 ff.

narchien und der Auflösung und Zurücknahme der Fronten kommt Rosenzweig nach einer „leichten Malaria tropica“¹¹ wieder nach Deutschland und ist zunächst eine Zeitlang in Freiburg stationiert. Hier beendet er den zweiten Teil des *Stern* und beginnt sich mit der Einleitung zum dritten Teil zu beschäftigen.

Aus dem Militär entlassen, beginnt Rosenzweig dann Ende Dezember in Kassel mit der Niederschrift des dritten Teils „Die Gestalt oder die ewige Überwelt“. In dieser Zeit trifft er nun wieder mit Ehrenberg zusammen, und es kommt zu „wichtigen Gesprächen“, wobei sie sich ganz offensichtlich auf voraufgehende Briefe und Diskussionen zurückbeziehen. Seit Herbst 1918 wissen die beiden Freunde von ihren Arbeiten, schicken sich Teilstücke zu, lesen sich bei ihren Treffen in Kassel im Winter 1918 und in Heidelberg im Frühjahr 1919 gegenseitig Kapitel aus ihren Arbeiten vor, entdecken überrascht das Gemeinsame ihrer Gedanken, geben einander Anregungen und arbeiten diese auch in die jeweiligen Endfassungen ein.¹²

Auch dieser Gedankenverbundenheit liegt zugleich eine gemeinsame Anknüpfung an Schelling zugrunde, und zwar diesmal eine religionsphilosophische Bezugnahme auf Schellings Ausführungen zur Geschichte des Christentums, derzufolge nach der Epoche der petrinischen Kirche des Katholizismus und der paulinischen Kirche des Protestantismus die noch ausständige johanneische Kirche der Versöhnung kommen werde. Die Diskussionen der Freunde und Vettern Rosenzweig und Ehrenberg darüber muß bis in ihre gemeinsame Studienzeit zurückreichen, denn wo immer sie in Briefen darauf zu sprechen kommen, beziehen sie sich auf vorausgehende Gespräche zurück.¹³

11 An Margrit Rosenstock-Huessy 5.10.1918 (GrBr 160). So harmlos, wie Rosenzweig hier vorgibt, war seine Erkrankung schon damals nicht. An den verschleppten Folgen leidet er bereits ein Jahr später, weshalb er immer wieder stärkste Chininkuren verordnet bekommt. Auch die Anfang 1922 ausbrechende amyotrophe Lateralsklerose ist eine Spätfolge seiner an der Front zugezogenen Malaria-Erkrankung.

12 Diese Übereinstimmung bezieht sich auch auf Hans Ehrenbergs *Tragödie und Kreuz*, 2 Bde., Würzburg 1920. An Margrit Rosenstock-Huessy 25.12.1918: „Von Hans hörten wir gestern den zweiten und den Anfang des dritten Kapitels. Die Verwandtschaft mit dem was ich mache, war mir doch sehr deutlich. [...] Ich las die neuen Anfangsseiten der Einl. I vor, wo dann Hans selber auch die Verwandtschaft merkte.“ (GrBr 205)

13 Siehe GS I, 145, 183, 410, 554. Vgl. an Margrit Rosenstock-Huessy 24.12.1918 (GrBr 204) sowie an Eugen Rosenstock 29.6.1919: „In Wirklichkeit ist es ja aber nichts anderes als die Ansicht von der kirchengeschichtlichen Endzeit, in der wir alle, insbesondere Hans und ich, ich dachte aber du auch, schon lange übereinkamen. Daß du dich selbst im Brief an Krebs auf die Johanneskirche beziehst, war mir ein-

In der Einleitung zum dritten Teil „Über die Möglichkeit, das Reich zu erbeten – in tyrannos“, die insgesamt Rudolf Ehrenberg gewidmet ist,¹⁴ kommt Rosenzweig in einem Einschub auf den Gedanken der johanneischen Kirche zu sprechen. Ausgangspunkt seiner Gedankenführung ist Goethes „heidnisches“ Gebet an das eigene Schicksal: „Schaff', das Tagwerk meiner Hände, hohes Glück, daß ich's vollende.“ (GS II, 306) Zugleich aber erinnert Rosenzweig daran, daß Goethe von sich behauptet habe, er „sei vielleicht in seiner Zeit noch der einzige Christ, so wie ihn Christus gewollt habe“ (GS II, 308). Beides ist durchaus ernst zu nehmen: „Goethe ist wirklich in einem zugleich der große Heide und der große Christ. Er ist das eine, indem er das andre ist.“ (GS II, 315) Insofern sei Goethe dadurch einer „der ersten [...] Väter“ der „Johanneskirche“ (GS II, 318), die mit 1789, dem Datum der Französischen Revolution, im Kommen begriffen ist.

Um diese – zumal an dieser Stelle – etwas überraschenden Gedanken etwas zu erläutern, skizziert Rosenzweig in wenigen Strichen den Schellingschen Gedanken der kirchengeschichtlichen Abfolge der petrinischen, paulinischen und johanneischen Epoche, wie sie unter den Freunden oftmals diskutiert worden ist. In der Johanneskirche steht nicht mehr die Liebe (Augustinus) oder der Glaube (Luther), sondern die Hoffnung im Zentrum: „Und damit hat eine neue, die voll-endete Zeit des Christentums begonnen.“ (GS II, 315) Nun betont Rosenzweig – und hierin wird die Auseinandersetzung mit Hans Ehrenberg greifbar –, daß die Johanneskirche keine eigene Gestalt mehr annehmen wird, sondern in der Gestalt der bestehenden Kirchen verbleibt, einschließlich der russisch-orthodoxen, durch die ein besonderes Moment der Gläubigkeit in die Kirchen zurückkehrt: „Die johanneische Vollendung hat keine eigene Form; sie ist eben selber kein Stück mehr, sondern nur noch Vollendung des bisher Stückwerklichen. So wird sie in den alten Gestalten leben müssen.“ (GS II, 316 f.)

Für Rosenzweig ist aber der entscheidende Zusatz wichtig, daß in dieses aufgeklärte, aber zugleich gläubige Grundverständnis eines jo-

leuchtender als alle Worte davor und danach ... [So] ist auch die ‚Johanneskirche‘, die Ketzerkirche oder wie du nun nennen willst, nicht eine eigene neue Kirche, sondern nur möglich auf der Grundlage und sogar auf dem Boden und in dem Rahmen der beiden alten Kirchen.“ (GrBr 354)

14 An Margrit Rosenstock-Huessy 8.11.1918: „Der Übergang von II zu III, ich meine nicht das *Übergangskapitel*, sondern die Einleitung für Rudi, wird jetzt im einzelnen klarer; es sind alles ganz einfache Gedanken, so einfach wie das vom Wunder in der II ten Einleitung; hat dir das nicht auch einge-leuchtet?“ (GrBr 179)

hanneischen Christentums in den modernen christlichen Staaten auch die Juden als Juden angenommen und aufgenommen werden: „Und auch das andre große kirchengeschichtliche Ereignis neben der Einreihung der Russen in den christlichen Kreis, die Befreiung und Aufnahme der Juden in die christliche Welt, wirkt sich gleichfalls nicht in einer neuen kirchlichen Bildung aus, sondern wieder nur in einer Neubelebung der alten Kirchen, und hier allerdings, aus dem ewigen, von Haus aus gotteskindlichen Volk der Hoffnung, strömt unmittelbar die Grundkraft der neuen vollendeten Welt [...], so ist es in dieser beginnenden Erfüllung der Zeiten wohl der in die christlichen Welt aufgenommene Jude, der den Heiden im Christen bekehren muß.“ (GS II, 317)

Gerade dieser letzte Gedanke ist die Grundlage für Rosenzweigs Entgegensetzung von Judentum und Christentum, bei gleichzeitiger Angewiesenheit beider aufeinander: „Vor Gott sind so die beiden, Jude und Christ, Arbeiter am gleichen Werk. Er kann keinen entbehren. Zwischen beiden hat er in aller Zeit Feindschaft gesetzt und doch hat er sie aufs engste wechselseitig aneinander gebunden. Uns gab er ewiges Leben, indem er uns das Feuer des Sterns seiner Wahrheit in unserem Herzen entzündete. Jene stellte er auf den ewigen Weg, indem er sie den Strahlen jenes Sterns seiner Wahrheit naheilen machte in alle Zeit bis hin zum ewigen Ende. [...] Die Wahrheit, die ganze Wahrheit, gehört so weder ihnen noch uns. [...] Und so haben wir beide an der ganzen Wahrheit nur teil.“ (GS II, 462)

Aus vielen Briefen wissen wir, wie schwer sich Rosenzweigs christliche Freunde – vor allem Eugen Rosenstock – taten, diese religionsphilosophische Abwandlung des Grundgedankens der Lessingschen Ring-Parabel und insbesondere die darin vorgenommene Stilisierung des Christentums zu akzeptieren. Dies ist auch verständlich, da Rosenzweig auf Jesus als Christus nicht eingehen konnte und wollte.¹⁵ Für ihn ist Jesus der Jude, den die nicht-jüdischen Völker als Christus glauben müssen, damit sie zu Gott geführt werden können, den die Juden aber immer als Abtrünnigen und nicht als Messias ansehen

15 „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.“ (GS I, 134 f.)

werden.¹⁶ So wie Rosenstock – wie er später schrieb – rasend wurde durch diese ihn tief verletzenden Äußerungen Rosenzweigs, so konnte er seinerseits nicht davon lassen, Rosenzweig auch noch im Sommer 1919 – also noch nachdem er den ganzen *Stern der Erlösung* kannte – erneut zur Taufe überreden zu wollen. Ein Ansinnen, woran fast ihre Freundschaft zerbrach und das Rosenzweig in eine tiefe Depression stürzte. In geradezu flehenden Briefen bat Rosenzweig Margrit Rosenstock-Huessy zu vermitteln und Eugen Rosenstock zu bewegen, doch wieder die Voraussetzungen ihrer Freundschaft herzustellen, die in der bedingungslosen Anerkennung seines Judeseins bestehen müsse, so wie er Rosenstocks Christsein anerkenne.¹⁷ Dieser Schritt fällt Rosenstock, der als 18jähriger aus Überzeugung Christ geworden war, überaus schwer. Hier stehen plötzlich doch wieder „Wahrheit“ gegen „Wahrheit“ und schließen sich gegenseitig aus. Und damit sind wir nun an dem Punkt angelangt, wo wir zu Hans Ehrenberg übergehen können.

2. Ehrenbergs Antwort auf Rosenzweig

Hans Ehrenbergs *Die Heimkehr des Ketzers* ist in erster Linie ein christlich-philosophisches Buch, das sich aus der Tradition des späten Schellings um die noch ausstehende Einheit der Christenheit über die drei großen christlichen Kirchen – die orthodoxe, die katholische und die evangelische – hinaus bemüht. Dies ist wohl ein Grund, warum

- 16 An Eugen Rosenstock Oktober 1916: „Dies praktische Ernstnehmen, worin sich das Theologumen von der jüdischen Verstocktheit auswirkt, ist der *Judenhaß*. Sie wissen so gut wie ich, daß alle seine realistischen Begründungen nur modische Mäntelchen sind, um den einzig wahren metaphysischen Grund zu verhüllen, der metaphysisch formuliert lautet: daß wir die weltüberwindende Fiktion des christlichen Dogmas nicht mitmachen, weil sie (obzwar Wirklichkeit) eine Fiktion ist [...] und ungebildet formuliert: daß wir Christus gekreuzigt haben und es, glauben Sie *mir*, jederzeit wieder tun würden, wir allein auf der weiten Welt“ (GS I, 252 f.).
- 17 An Margrit Rosenstock-Huessy von 30.6. bis 17.8.1919, beispielsweise 3.8.1919: „Wenn ich das Christentum eine ‚Lüge‘ (besser, korrekter: einen ‚Wahn‘ [...]) nennen muß, so müßt ihr *nicht* <immer wieder hoffen, daß der Jude ‚bekehrt‘ werde>. [...] Entsprechen würde sich und so erkenne ich’s stets an: [...] daß ihr das Judentum für verstockt, meinethalben für verflucht haltet [...]. Aber der Jude, zu deutsch: ich, dieser *einzelne* Jude, den ihr *liebt*, den dürft ihr, wenn es euch nun einmal geschehen ist, daß ihr ihn in seiner Jüdischkeit von Gott geschenkt bekommen habt und ihn als Juden lieb-gewonnen, nicht ‚bekehren‘ wollen, dem müßt ihr von Herzen wünschen, daß er Jude bleibt und immer jüdischer wird“ (GrBr 372).

bisher keine der christlichen Kirchen sich an den großen Philosophen, Theologen und späteren Pastor Hans Ehrenberg heranwagt. Das Ketzertchristentum der Moderne, dessen Kommen – nach dem vorausgehenden Apostelchristentum und Kirchenchristentum – Ehrenberg fordert, ist die johanneische Gemeinde, von der bereits Schelling sprach. Es wird ein philosophisch bewußtes Christsein ermöglichen, das – ungenannt anknüpfend an und rückverweisend auf Arius von Alexandria – alle Kirchen in gegenseitiger Anerkennung wieder zusammenbringen wird, ohne deshalb in eine a-christliche Aufklärung abzugleiten.

Darüber hinaus wird von Hans Ehrenberg die Juden-Frage für die Christen aufgeworfen. Ganz im Sinne Rosenzweigs, nach dem Juden und Christen zwei verschiedene Aufgaben vor Gott haben und sich daher nebeneinander anerkennen müssen, geht Ehrenberg von christlicher Seite auf diese Anerkennungsfrage ein: „Auf einem gleichlaufenden Nebenweg begleitet uns der ewige Jude. Auch die Synagoge hat dauernden Bestand. Eines Tages stößt der Christ an den Juden [...]. Sie harren beide, Christ und Jude; sie hoffen beide auf die ewige Stätte [...]. Judentum ist nicht nur neben uns, sondern auch in uns; und die jüdische Frage ist die ‚letzte‘ Frage der Christenheit. Die Offenbarung Gottes an die Menschen ist geteilt. Altes und Neues Testament, in Kirche und Synagoge, bringen diese zum Ausdruck, und in der Christlichen Kirche selbst herrscht die Zweiheit der Testamente.“ (Ehrenberg HdK 97 f.) „Die Juden haben noch eine Aufgabe, und sie ist uns nunmehr nicht mehr fremd: der Alte Bund im Neuen muß gerettet werden, auf daß nicht die Kraft, aus der die Erlösung stammt, in der Frucht, die von ihr gezeugt wird, verzehrt werde“ (Ehrenberg HdK 102).

Von hier her geht Ehrenberg nahezu gleichlautend, wenn auch aus entgegengesetzter Perspektive, auf die Missionsierungsfrage ein. Rosenzweig betont immer wieder, daß es eine gezielte Judenmissionierung der christlichen Kirchen nicht geben dürfe, das ist das erste, was die Christen den Juden gegenüber zu akzeptieren haben. Nicht auszuschließen ist dagegen, daß sich einzelne Juden zum Christentum bekennen wollen, eine solche Freiheit der Entscheidung muß natürlich gegeben bleiben, aber jeder Priester oder Pastor sollte es dem übertrittswilligen Juden so schwer wie möglich machen und ihm verdeutlichen, daß auch schon das Judentum eine Offenbarungsreligion aus den gleichen Wurzeln wie das Christentum sei.

Auf diese Forderung Rosenzweigs antwortet Ehrenberg im wesentlichen zustimmend, gibt aber seiner Erwiderung einen christli-

chen Akzent, der darin besteht, daß er für die Christen doch etwas beansprucht, was der Jude als Jude nicht zu erlangen vermag. „Beide, Alter und Neuer Bund, dienen demselben Gott. Gegen den Juden kann der Christ nur die Waffe des Erlösungsbesitzes gebrauchen, die Waffe des christlichen Jubels und die Kraft der Liebe; nicht aber die Waffe der Lehre. Judentum, weil Offenbarung, wird gelehrt; Christentum, weil auch Erlösung, wird auch gelebt. Den Juden darf der Christ nur durch sein Leben missionieren, dem Heiden dagegen, weil der Heide noch ohne die Offenbarung ist, also vor dem Juden steht, ihm soll die Mission der Lehre gelten. [...] Der Jude muß sich von sich aus bekehren; der Christ tut nur seine Liebe hinzu.“ (Ehrenberg HdK 103)

Natürlich bleibt in der wechselweisen Darstellung des Nebeneinanders eine Differenz. Während Rosenzweig für die Juden betont, daß ihnen das Christentum in ihrem Verhältnis zu Gott gleichgültig sei und nur sekundär für die weltgeschichtliche Aufgabe der Hinführung der Völker zu Gott eine auch von den Juden anerkannte Aufgabe zufalle, so unterstreicht Ehrenberg für die Christen, daß sie zwar die Juden als bleibende Zeugen für den Bund ihrer Herkunft brauchen, aber doch auch in ihrem neuen Bund den alten aufgehoben haben und daher auf die Juden nur indirekt angewiesen sind. „Das Judentum kann das Christentum *neben sich* sehen als notwendig, wie es seit langem getan hat; aber das Christentum kann das Judentum *in sich* sehen, was bis jetzt nur unbewußt geschah [...]. Nur also im Sinne solcher ewigen Selbsterneuerung darf von einer judenchristlichen Richtung des Christentums gesprochen werden“ (Ehrenberg HdK 105)

Und so kommt Ehrenberg in seinem unsymmetrischen Fazit dahin, daß dereinst, wenn das Christentum das Judentum ganz verinnerlicht hat, die Juden doch in das Christentum eingehen werden. „Auf daß also Judentum und Christentum einstmals zusammenwachsen können, zwar im Christentum, aber doch so, daß der Wurzel des Christentums im Schatten des christlichen Lebensbaumes immer gedacht werde, dazu muß der Christ den Juden lieben – der Jude aber sich zum Ausbruch der christlichen Freude bereiten. Also bleibt die Synagoge neben der Kirche, weil die Offenbarung erst am letzten Tage, am Ende der Welt in die Erlösung verschwinden kann [...]; obwohl wir dem Juden die Bekehrung wünschen, müssen wir ihn doch, mit Paulus, für notwendig halten, um unserer Unvollkommenheit willen; das Judentum bleibt, solange die Welt besteht, der Zuchtmeister auf Christus.“ (HdK 103)

Hiermit kommen wir zu der alles entscheidenden, alles tragenden Frage des Christentums, die Ehrenberg im Kapitel „Jesus der Chri-

stus“ aufwirft.¹⁸ Ehrenberg ist, so können wir von heute her sagen, ein Vorläufer des jesuanischen Christus-Verständnis. Ehrenberg setzt sich hier sowohl von Augustinus' trinitarischer Vergöttlichung von Christus als auch von Hegels Dialektik der Menschwerdung Gottes in Christus ab und betont wie Schelling in seiner Spätphilosophie den Gedanken der Sohnschaft von Jesus. Bestärkt wird er in diesem Christus-Verständnis durch seine Begegnung mit der Gedankenwelt der russisch-orthodoxen Religionsphilosophie. Bereits in seiner Studienzeit und den ersten Privatdozentenjahre in Heidelberg wurde ihm im Kreise der „russischen Kolonie“ um Fedor Stepun und Nikolai von Bubnoff die Einseitigkeit des römischen Christentums der Katholiken und Protestanten deutlich.¹⁹ Im weiteren Bemühen um das einende Grundverständnis der christlichen Kirchen dringt Ehrenberg dann tiefer zurück zu Arius und dem jesuanischen Christus – dies alles schwingt in dem von ihm geprägten Begriff des Ketzchristentums mit.²⁰

Hans Ehrenberg wagt sich hier religionsphilosophisch im Sinne eines jesuanischen Christentums an eine in den Kirchen tabuierte christliche Glaubensfrage von äußerster Brisanz heran, und er wurde deshalb von seinen engsten christlichen Freunden belächelt oder kritisiert.²¹ Es hat immer wieder Stimmen gegeben, die im Geiste des Arius die Konsequenzen der kirchengeschichtlichen Durchsetzung der von Athanasius vertretenen Gottgleichheit Christi und die darauf

- 18 An Margit Rosenstock-Huessy 1.5.1919: „Hans hat infolge meines Widerstands und zugleich nach meinem Rat das Ketzchristentum neu begonnen: es heißt jetzt Die Ketzkerkirche, beginnt erst bei den Aposteln und drängt das ganze mißratene erste Drittel in ein kurzes und gutes Kapitel über Jesus zusammen [... S]o kann es nun gut werden. Dies neue erste Kapitel ist jetzt ganz einfach im Ton und doch wissenschaftlich. So hat II nun wahrhaftig schon eine wissenschaftliche ‚Wirkung ausgeübt!‘“ (GrBr 289)
- 19 Zusammen mit Nikolai von Bubnoff gibt Hans Ehrenberg hierzu zwei Bände heraus: *Östliches Christentum. Dokumente. I: Politik, II: Philosophie*, 1923 und 1925. Vgl. Günter Brakelmann, *Hans Ehrenberg*, 1997, Bd. I, 171 ff.
- 20 Siehe hierzu auch den tief in die Diskussionsgeschichte zurückreichenden Brief an Hans Ehrenberg 11.12.1913: „Die Trennung von Kirche und Wissenschaft, von der du in deinem Brief sprichst, seit den Reformationen des 16. scl. Bedeutet, daß die Kirche mit dieser Aneignung fertig geworden ist [...]; Descartes Spinoza Leibniz wissen sich nicht mehr als *Heiden außerhalb* der Kirche [...], sondern als lebendige, mehr oder weniger laute, *Ketzer in ihr*. Das weitere ist dann, daß diese Ketzer in den Schoß der Kirche zurückkehren: Kant, Fichte, Schelling, Hegel.“ (GS I, 146)
- 21 An Eugen Rosenstock 13.8.1919: „Mir hat er [Weizsäcker] im Frühjahr auseinanderzusetzen gesucht, Hansens volkkirchliche Betätigung sei taktlos, weil er noch nicht lang genug getauft sei!“ (In GrBr nicht enthalten.)

aufbauende Trinitätstheologie des Augustinus für die christliche Abweichung vom reinen Monotheismus verantwortlich machten, die nicht nur die Entstehung des Islam geradezu heraufbeschwören mußte, sondern auch die Kluft zwischen Christen und Juden unüberbrückbar werden ließ.

Der christliche Philosoph und Theologe Hans Ehrenberg bringt in der *Heimkehr des Ketzers* den Mut auf, dieses Tabu der Kirchen zu durchbrechen und die christlich-philosophische Frage zu stellen, was Jesus als Christus für die Christen eigentlich bedeute. Jesus ist nicht substantiell immer schon Gottes Sohn, sondern er wird es durch sein Wort und sein Leben bis in den Tod: „Jesus ist nicht Sohn Gottes, nein, er wird es. Und weil er Erfüllung, weil er Sohn *wird*, so ist er es schon immer: Erfüllung und Sohn! [...] Von der Stimme Gottes am Jordan und der Taube des göttlichen Geistes geht die Linie dieses Lebens bis zu dem Kreuz auf Golgatha und bis zum Worte: es ist vollbracht! [...] Jesus ist Mensch und Geschöpf wie wir, aber Auserwählter und Messias nach Gottes Liebeswillen; die irdische und die göttliche Wurzel seines Lebens treffen sich erst im letzten Wort des Gekreuzigten und sind erst nach seinem Tode – im Auferstandenen – unlösbar vereinigt. Wenn wir das Leben Jesu so erleben, dann kränken wir nicht seinen eigenen Glauben und seine Herkunft aus dem alten Bund und gewinnen doch im Gekreuzigten und Auferstandenen den reinen Christus unserer Hoffnung.“ (Ehrenberg HdK 33 f.)

Jesus ist und bleibt ganz Mensch. Er wird erst zu Christus durch das Wort der Liebe, das er verkündet, und durch den Tod, den er dafür auf sich nimmt. „Daher hat Jesus keine neuen Lehren gebracht [...]. Die ‚Tatsache‘ der Erfüllung ist die Lehre! Ein erstes Geschöpf wird Gott ähnlich, kehrt zurück zu unserem Schöpfer, erfüllt das Gebot und überwindet den Fluch der Sünde und des Todes; einem ersten Geschöpf widerfährt das Gericht des Endes. [...] Und Gott erwählt sich einen zum Sohn, da er einem Einzigen es gab, Seine Worte zu sprechen [...]. Im Judentum ist der Erwählte nur der Empfänger der göttlichen Botschaft [...]. Aber Jesus kündigt in der Liebe, denn sein Künden fließt aus ihm selbst; in ihm selbst ist die Stimme Gottes. [...] Jesus ist unser Christus, weil er uns den Anfang der Erlösung vermittelt.“ (Ehrenberg HdK 29)²²

22 „*Unser Gottesbekenntnis enthält ein Christusbekenntnis, unser Christusbekenntnis ein Jesusbekenntnis, unser Jesusbekenntnis aber wiederum ein Gottesbekenntnis; das ist der ewige Kreislauf im Bekenntnisse des Christen.*“ (Ehrenberg HdK 38)

In all dem liegt eine Antwort Ehrenbergs an Rosenzweig, die nicht nur in ihren Schriften aufgezeichnet ist, sondern die vorher schon in ihren Gesprächen ausgefochten wurde. Etwas davon wird aus einem Brief vom 31.3.1919 an Margrit Rosenstock-Huessy greifbar, der sich auf einen Artikel von Ehrenberg von 1919 bezieht: „Wie hansisch ist der Schluß des zweitletzten Absatzes [...]. Das dogmatische Hauptstück von der Nurmenschlichkeit Christi gehört auch zu dem, was er jetzt Gott sei Dank nicht mehr Judenchristentum, sondern Ketzerchristentum nennt. Von den 4 Glaubensartikeln des Credo oder vielmehr der Confessio Heidelbergana führt er nur den von der Wiederkehr näher aus, das ist auch bezeichnend – die Zukunft! Daß er in diesem Dogma weniger ‚Heide‘ zu sein meint als die Verfasser des Apostolicums, darüber schlage ich natürlich meine jüdischen Hände über meinem jüdischen Kopf zusammen; ich sehe den Unterschied nicht. Ob man einen Menschen ruhig Gott nennt oder ob man ihm das Einzige zuspricht, wodurch sich Gott von allen Geschaffenen unterscheidet, nämlich die Einzigkeit (Einzigartigkeit, Unvergleichlichkeit), das kommt mir ganz auf eins heraus.“ (GrBr 269 f.) Von diesem Vorbehalt her spricht Rosenzweig in vielen Briefen freundschaftlich-spöttisch und bewundernd zugleich von Hans Ehrenberg als dem „Ketzerchristen in Heidelberg“, dem „ersten Verkünder und Papst Hans I.“²³ Was Rosenzweig vielleicht hier übersieht, ist die Differenz im Erlösungsgedanken.²⁴

Bei Rosenzweig folgt auf das zentrale zweite Buch des zweiten Teils „Offenbarung oder die allzeiterneuerte Geburt der Seele“ fast bruchlos das dritte Buch „Erlösung oder die ewige Zukunft des Reichs“, dessen erster Satz die Nächstenliebe beruft, die die gemeinsame Grundlage des Glaubens der Juden und Christen ist: „Liebe deinen Nächsten. Das ist, so versichern Jud und Christ, der Inbegriff aller

23 So an Eugen Rosenstock 24.2.1919 sowie an Margrit Rosenstock-Huessy 22.5.1918: „[...] durch den Hunnensturm des Attila = Hans E., dieser Gottesgeißel des Gedankens“ (GrBr 246, 99).

24 An Margrit Rosenstock-Huessy 11.8.1918: „Vielleicht müßte ich sein [Hans] Fragen ein gutes Stück ernster nehmen und mich nicht hinter den Ärger über seine Unpersönlichkeit, das ‚Interviewhafte‘, zurückziehen, wie ich’s immer wieder tue. Vielleicht sind es allerdings auch Fragen, auf die ich mit Antworten nicht antworten kann, sondern denen ich mich durch die Tat entziehen müßte. Seine Stellung ist insofern stärker und gefährlicher für mich als Eugens 1916er, als er nicht *das*, sondern nur *mein* Judentum in Frage stellt (was Eugen zwar *auch* tut, aber mehr auf Grund der *ersten* Infragestellung).“ (GrBr 117)

Gebote.“ (GS II, 229) Die bewährende Beantwortung der Gottesliebe in der Nächstenliebe wird von Rosenzweig fast nur beiläufig erwähnt. Hierauf versucht nun Ehrenberg den Akzent seines Christusverständnisses zu legen, insofern durch Jesus als Christus eine in der Nächstenliebe aus der Nachfolge Christi erfüllbare Erlösungshoffnung für die Christen Gewißheit werden kann, die aus dem von Rosenzweig aus jüdischer Sicht dargelegten Zusammenhang von Offenbarung und Erlösung nicht sichtbar wird:

„Zu Gott, dem Offenbarer, kommen wir ohne Christus, denn die Geschöpfe des Alten Bundes hatten und haben ihn wahrhaftig nicht minder als die des Neuen, aber zu Gott dem Erlöser kommen wir nur über Christus, und nur in diesem Sinne dürfen Christi Worte, daß wir zum Vater nur durch den Sohn kommen, aufgenommen werden, sonst wären es Gotteslästerungen. ‚Zum Vater kommen‘, das heißt: zum Vater heimkehren, erlöst werden; noch hat kein Jude die Erlösung vorgeschmeckt außer ihm, dem letzten Juden, Jesus von Nazareth. Der Jude weiß von Gott und der Offenbarung, und daher glaubt er auch an die Erlösung, aber da er Christum verwirft, so ist es ‚nur‘ ein Glaube; [...] aber unser Anteil an Gott, den wir durch Christus empfangen, ist nicht nur Glaube; sondern wir empfangen einen Besitz durch Jesus, einen Besitz, der über den Glauben hinausliegt, einen Besitz an Erlösung. Der Christ hat das Vorerlebnis der Erlösung und der Heimkehr zu Gott, das ist es, was er in Christo empfängt. [...] Eben damit wird die Offenbarung abgeschlossen; nun ist offenbar, dass Gott sich offenbart, *aus* Liebe zu seinen Geschöpfen, *um* seiner Schöpfung willen, *auf daß* die Geschöpfe den Heimweg zu Ihm finden können, also *um* der Erlösung willen [...]; in Jesu Christo ist uns, den Kindern Gottes, ewiges Erlebnis Gottes des Erlösers geworden.“ (Ehrenberg HdK 31 f.)

Aber noch eine direkte Antwort auf Rosenzweig finden wir bei Ehrenberg. Mit Recht betont Rosenzweig, daß die Juden, das Volk Israel, sich bereits als Kinder Gottes verstehen und daher keines Vermittlers bedürfen, der ihnen den Weg zum Vater zeigen müsse. Aber das ist es auch nicht, wozu die Christen und die ganze Menschheit – also auch die Juden – Christus benötigen, so legt Ehrenberg dar, und gerade in diesen Gedanken Ehrenbergs sind die Bezüge zu Schelling besonders präsent, für den Christus die in Freiheit angenommene Sohnschaft ist: „Was ist es, das der Sohn mehr ist als das Kind? Das Kind empfängt nur, der Sohn aber führt auch aus. Dieser erbt selbst, für jenes wird geerbt. Und allein und in nichts anderem ist das

christliche Mysterium beschlossen als darin, daß das eine Kind, das über die Kindschaft hinausgelangt ist, damit allen Kindern den Weg zur Sohnschaft eröffnet hat. Wir alle nennen Gott unseren Vater, das haben wir mit Christus gemein; aber nur Einen hat Gott bis jetzt als Sohn gerufen. Jesus ist der einzige, den Gott mündig werden ließ, und Jesus bewies es am – Kreuz! Denn er starb an ihm für die Sohnschaft. So gab er den menschlichen Geist auf um des göttlichen Geistes willen.“ (Ehrenberg HdK 36 f.)

Dieser Jesus als Christus ist nicht gekommen das Gesetz der Väter umzustürzen, sondern dessen Erfüllung aus Liebe zu predigen. Er verkündigt nicht: ‚ich bin der Messias‘ oder gar ‚ich bin Gott‘, im Gegenteil, er betont ‚wartet nicht auf den Messias, denn er ist mitten unter euch‘, sofern ihr die Liebesbotschaft versteht und beginnt aus Liebe zu handelt. Jesus als Christus erhebt sich gerade nicht zu Gott, sondern bekennt seine Sohnschaft gegenüber dem Vater, d. h. stellt sich selbst unter das Gebot der Liebe. Die philosophische Brisanz dieser Aussagen kommen nur dann ganz zum Vorschein, wenn man die darin enthaltenen kritischen Anspielungen auf Nietzsches Jesus-Verständnis mit bedenkt, mit dem sich Hans Ehrenberg ja in jungen Jahren intensiv befaßt hat.²⁵ Nietzsches radikale Abrechnung mit der christlichen und jüdischen Religion und Moral im Spätwerk *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* (1888) gipfelt in einem „psychologischen“ Hymnus auf Jesus von Nazareth.²⁶ In seiner Leugnung des jüdisch-christlichen Liebesgebots gerät Nietzsche in eine „Vergöttlichung“, oder genauer ‚Verübermenschlichung‘ des Jesus von Nazareth.

Vor diesen Hintergrund ist Ehrenbergs christlich-philosophische Antwort an Rosenzweig, die zugleich eine an Nietzsche darstellt, zu verstehen: Jesus als Christus ist nicht Gott, er ist ein Jude, der das jüdische Liebesgebot radikal verinnerlicht hat und daher keineswegs – wie Nietzsche meint – sein Leben selbst zu Gott erhöht, sondern in der bewußten Erfüllung des Liebesgebots den Weg zu Gott weist und geht. Diesem Jesus als Christus könnten – so meint Hans Ehrenberg –

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

26 Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*: „In der ganzen Psychologie des ‚Evangeliums‘ fehlt der Begriff Schuld und Strafe [...]. Die ‚Sünde‘, jedes Distanz-Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist abgeschafft – eben das ist die ‚frohe Botschaft‘. [...] Er hat keine Formeln, keinen Ritus für den Verkehr mit Gott mehr nötig – nicht einmal das Gebet. [...] Nicht ‚Buße‘, nicht ‚Gebet um Vergebung sind Wege zu Gott: die evangelische Praktik allein führt zu Gott, sie eben ist ‚Gott‘! [...] ‚Das Reich Gottes ist in euch‘...“ (II, 1195 und 1191).

Juden wie Christen folgen. „Nicht also im Sinne des Glaubens, sondern im Sinne der Liebe heißt es, daß niemand zum Vater komme denn durch den Sohn. Die Christenheit ist wahrhaft Erbin des Judentums, der Same der Offenbarung geht in Christus zum Baume der Erlösung auf. [...] Darum müssen wir sein Kreuz auf uns nehmen und gelangen ohne dieses nicht zum Vater. [...] Zwei Jahrtausende war das Kreuz das Siegel des Glaubens, von nun an wird es das Szepter der Liebe sein!“ (Ehrenberg HdK 38 f.)²⁷

Was Ehrenberg hier anspricht, ist ein Ketzerchristentum, das zwar in einzelnen Gestalten und protestantischen Bewegungen immer wieder zum Vorschein gekommen ist, das aber in bewußter Praxis erst erstritten werden muß. Hans Ehrenberg hat die Vision eines solchen beim jüdischen Jesus als Christus ansetzenden Ketzerchristentums nicht nur entworfen, sondern hat auch versucht, seine spätere Praxis als Pastor einer Arbeitergemeinde im Ruhrgebiet und als Mitglied der Bekennenden Kirche bis in die Nazi-Zeit hinein daran auszurichten. 1939 konnte er gerade noch rechtzeitig nach England emigrieren. Bereits 1947 kehrte er nach Deutschland und in die Kirchenarbeit zurück, aber die protestantische Kirche hat ihn und seine Schriften bis heute nicht als den herausragenden evangelischen Denker für die gegenwärtige Zeit entdeckt und gewürdigt.

3. *Ausblick auf die bleibende Freundschaft*

Um Weihnachten 1918, der Krieg ist seit fünf Wochen beendet, treffen sich die beiden Vettern, Hans Ehrenberg und Franz Rosenzweig, wieder in Kassel und ihre Jugendfreundschaft lebt ganz wieder auf, je mehr sie den Gleichklang ihrer Gedanken aus ihren Arbeiten erfahren. Als Hans Ehrenberg in den letzten Tagen des Jahres 1918 wieder nach Heidelberg zurückkehrt, wird das Gespräch in Briefen weitergeführt, und dabei taucht erstmals der Gedanke vom „Tor“, das ins Leben führt, auf. In einem Brief vom 1.1.1919 berichtet Rosenzweig

27 „Unzweideutig ist unserem Glauben dieses Wunder der göttlichen Liebe übermittelt, und so rückt Jesus als Erlöser, als Christus zum Bestande des Alten Bundes, zum Judentum hinzu. Das alte Testament verliert durch Jesus nicht seine Stellung als Urkunde der Offenbarung“ (HdK 30). „Ohne Christus blieben Wort und Liebe bei Gott“ (HdK 36 f.).

Margrit Rosenstock-Huessy von dem Brief, den ihm Ehrenberg auf der Rückreise nach Heidelberg geschrieben hat, und zitiert daraus: „Meine skeptischen Fragen mußt du nicht auf dein sonstiges Anti-philosophieren beziehen. Aber ein System ‚vor‘ Deiner religiösen Lebenstat, das konnte ich nicht verstehen; und ich sehe ja nun auch, daß es das System ‚nach‘ der religiösen Tat sein soll; so kann ich es umsomehr auch ganz ernst nehmen, ohne zu vergessen, daß dem göttlichen Tore die Tat, ob vor- oder nachhergetan, das Nähere ist.“ Und Rosenzweig fügt im Brief an Margrit Rosenstock-Huessy hinzu: „Wegen der letzten Wendung schreibe ich es dir.“ (GrBr 210)²⁸ In diesen Tagen schreibt Rosenzweig am letzten Buch des dritten Teils. Bereits einen Tag vorher schrieb er Margrit Rosenstock-Huessy: „III 3 wird ja kaum mehr sehr parallel werden, sondern eine Kombination über den beiden Parallelen III 1 und III 2, ein Türsturz über den zwei Pfosten mit den Statuen der Kirche und Synagoge.“ (GrBr 216)

Nach einigen Tagen, an denen sich Margrit Rosenstock-Huessy und Franz Rosenzweig sehen und sprechen, wird der tägliche Briefwechsel erst wieder am 1.2.1919 aufgenommen, und hier berichtet Rosenzweig nun zum erstenmal in den Briefen ganz selbstverständlich vom „Tor“ als Abschlußkapitel: „III 3 kocht langsam weiter. [...] Es wird der eigentlich orchestrierte Schlußteil. ‚Tor‘, dann nur noch der Kehraus, in piano, kleines Orchester. Es [III 3] wird die übertheologische Theologie wie I 1 die untertheologische war. Eine ‚Mystik‘, aber auf Grund all des Unmystischen was auf den 500 Seiten davor steht und dann ja auch wieder neutralisiert durch das antimystische ‚Tor‘, das noch nachfolgt.“ (GrBr 227) Zwei Wochen später formuliert Franz Rosenzweig, am Schreibtisch von Margrit Rosenstock-Huessy in deren Elternhaus in Säckingen sitzend, die letzten Sätze des *Stern der Erlösung*: „Einfältig wandeln mit deinem Gott – diese Worte stehen über dem Tor [...]. Wohinaus aber öffnen sich die Flügel des Tors? Du weißt es nicht? INS LEBEN.“ (GS II, 472) Und in der gleichen Nacht

28 Auf die Anfrage von Margrit Rosenstock-Huessy, was denn Hans Ehrenberg damit gemeint habe, antwortet Rosenzweig am 10.1.1919: „Ganz verstanden habe ich die Stelle aus Hansens Brief ja auch nicht [...]. Er wird mit der ‚Lebenstat‘ das ganze Leben meinen. Und so würde ich es recht wohl verstehen. Denn deswegen war ich doch bis zum 20.VIII. oder 21. oder 22. – so gewiß, daß ich *kein* opus schreiben würde. Ich meinte ja auch, so etwas dürfte nur als Frucht am Baum des Lebens reifen. [...] Wenn nun Hans es so gemeint hat, so ist es doch sehr viel; denn *gesagt* habe ich ihm das nicht; er weiß es so. Ich zerbreche mir über dies Vorher und Nachher ja nicht mehr den Kopf.“ (GrBr 216)

noch verkündet er Margrit Rosenstock-Huessy: „Und ich habe Tor fertig.“ (GrBr 239) – nicht ganz sechs Monate nach dem Arbeitsbeginn an der Balkanfront.

Das Besondere ihrer gemeinsamen Gedanken zum Tor, das ins Leben führt, ist, daß Rosenzweig wie Ehrenberg daraus ganz ähnliche lebenspraktische Konsequenzen ziehen. Franz Rosenzweig schlägt eine ihm bald darauf durch Friedrich Meinecke angebotene akademische Karriere aus und engagiert sich in der jüdischen Bildungsarbeit, Hans Ehrenberg entschließt sich, die Philosophie-Professur, die er gerade erst erhalten hat, aufzugeben und evangelischer Pastor zu werden.

Beide haben sie diesen Schritt von der Glaubensphilosophie in die Praxis der Gemeindefarbeit nochmals reflektiert: Franz Rosenzweig erläutert dies in seiner Abhandlung „Das neue Denken“, den „nachträglichen Bemerkungen zum *Stern der Erlösung*“ von 1925: „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.“ (GS III, 160) Und ganz im gleichen Sinne wird von Hans Ehrenberg in seinem in Dialogform vorgelegten Abschiedsbuch von der Philosophie gegen Ende der dreibändigen *Disputation. Drei Bücher vom deutschen Idealismus* die Frage gestellt: „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?“ Darauf antwortet Ehrenberg, daß für ihn persönlich das eigentliche Praxisfeld in einem Leben in der Nachfolge Christi liege. Aber es gebe durchaus eine „Denk- und Philosophiepflicht“, denn die „Lehre ist das echte Zeugnisinstrument des Geisteslebens“. Doch dürfe die Philosophie sich nicht als Selbstzweck mißverstehen: „Philosophie tut not, aber sie muß sich beugen und ihre dienende Rolle verstehen lernen.“²⁹

Als der *Stern der Erlösung* am 16.2.1919 im ersten Durchlauf beendet war, geht die Überarbeitung bis zum August 1919 weiter.³⁰ Wie

29 Hans Ehrenberg, *Disputation*, 1923–25, III, 115 f.; I, 189; III, 141. Zur kritischen Diskussion dieser Positionen siehe Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig*, 1991, 117 ff.

30 An Margrit Rosenstock-Huessy 18.8.1919: „Heute habe ich den * buchbinderfertig gemacht. [...] So ists also genau ein Jahr her, seit ich anfang, und heute habe ich die Titelblätter gemalt.“ (GrBr 389)

schon seit der Fertigstellung der ersten Kapitel werden im ersten Halbjahr 1919 die Kapitel teilweise durch Margrit Rosenstock-Huessy an die Freunde verteilt, teilweise auch direkt an Hans Ehrenberg, Rudolf Ehrenberg sowie an die Mutter Adele Rosenzweig und die Cousine Gertrud Oppenheim, geb. Frank herumgesandt, kommentiert und oftmals erneut präzisiert und ausgeweitet.³¹ In dieser Zeit gibt es einen regen Briefverkehr und häufige Treffen mit allen Freunden, besonders intensiv jedoch mit Hans Ehrenberg, den Franz Rosenzweig oft in Heidelberg besucht, wo er ihn auch in dessen Vorlesungen und Seminare begleitet. Begeistert berichtet Franz Rosenzweig Margrit Rosenstock-Huessy von der gegenseitigen Überraschung, wie ähnlich ihre Gedanken nicht nur in ihren gemeinsamen Studienjahren waren, sondern selbst in den Jahren der partiellen Entfremdung sich parallel weiterentwickelt haben. Besonders fasziniert äußert sich Franz Rosenzweig über die grundsätzliche Übereinstimmung mit Hans Ehrenbergs Doppelband *Tragödie und Kreuz*,³² mit seinen eigenen Ausführungen nicht nur zur Ästhetik, sondern auch zum griechisch-heidnischen und christlich-mittelalterlichen Denken insgesamt.³³

Ende Juni 1919 kommt es dann zu einem tiefgreifenden Zerwürfnis zwischen Franz Rosenzweig und seinen Freunden – vor allem mit Eugen Rosenstock –, an dem, wenn auch ungewollt, Hans Ehrenberg beteiligt ist. Es beginnt zunächst ganz harmlos damit, daß Ehrenberg Rosenzweig den zweiten Band seiner *Tragödie und Kreuz* widmen will. Dies lehnt Rosenzweig als eine unsensible Geste eines Christen gegenüber seinem jüdischen Freund ab. Ehrenberg, der ja erst seit einem Jahr in den jüdisch-christlichen Dialog mit Franz Rosenzweig eingetreten war und den dramatischen jüdisch-christlichen Briefdialog zwischen Eugen Rosenstock und Franz Rosenzweig nicht oder nur in Bruchstücken kannte, findet auch nichts dabei, Rosenzweig zu be-

31 Siehe an Margrit Rosenstock-Huessy 2.1.1919: „Heute früh vor dem Frühstück und dem Sturm habe ich wenigstens die von Rudi damals mit Recht monierte Stelle vom Gebet des Sünders um den Tod des Andern korrigiert, nämlich durch eine große Einschaltung, durch die es nun ganz klar wird.“ (GrBr 211)

32 Hans Ehrenberg, *Tragödie und Kreuz*, I *Die Tragödie unter dem Olymp*, II *Die Tragödie unter dem Kreuz*, 2 Bde., 1920.

33 An Margrit Rosenstock-Huessy 20.2.1919 (GrBr 241) sowie 30.4.1919: „Hans sagt er hätte dir damals aus *Tragödie und Kreuz* ein Stück vorgelesen? Hast du gemerkt, wie sich das aufs engste mit mir berührte? Auch ich habe diese Dinge ja zuerst an der *Tragödie* entdeckt. Die Nähe ist so groß, daß mir beinahe nichts Neues mehr übrig bleibt.“ (GrBr 287) Vgl. auch Rosenzweigs Brief an Margrit Rosenstock-Huessy vom 19.6.1919 (GrBr 335).

drängen, doch seinen *Stern der Erlösung* in dem von ihm und Rosenstock geplanten christlichen Patmos-Verlag erscheinen zu lassen, was Franz Rosenzweig empört zurückweist. Als nun Eugen Rosenstock, dem er die Anerkennung seines Judeseins ja bereits im Briefwechsel von 1916 abgetrotzt zu haben glaubt, sich nun ebenfalls erneut zu einem Christianisierungsversuch hinreißen läßt, bricht für Franz Rosenzweig fast eine Welt zusammen. Bei einem Treffen in Stuttgart kommt es nahezu zum Bruch. Die Briefe werden noch härter und ausfallender als 1916.³⁴ Rosenzweig ist „verzweifelt“, daß ihn sein geliebter Freund Eugen Rosenstock nicht als Jude anzuerkennen vermag.³⁵ Es kommt hinzu, daß er in diesen Monaten bereits an den Folgen seiner Kriegserkrankung zu leiden beginnt und durch eine massive Chininkur sehr geschwächt ist.³⁶ Es sind erschütternde Briefe, in denen er seine geliebte Freundin Gritli um Vermittlung anfleht. Auch in Rudolf Ehrenberg findet er etwas Rückhalt.³⁷

Obwohl Margrit Rosenstock-Huessy die Freundschaft zwischen Eugen Rosenstock und Franz Rosenzweig in den nächsten Monaten wieder einzurenken vermag, bleiben doch unheilbare Narben zurück. Mit Hans Ehrenberg war die Freundschaft nie dermaßen auseinander.³⁸

34 An Margrit Rosenstock-Huessy 2.7.1919: „Dies ‚vorläufig‘, das ich im Brief an Rudi sah (‚Franz wehrt sich natürlich [vorläufig!]‘!), hatte ich ja aus seinem und Hansens Briefen längst herausgehört und grade deshalb so heftig geschrieben.“ (GrBr 359)

35 An Eugen Rosenstock 17.8.1919: „Es handelt sich nur um mein Mit-dir-leben (mit allem, was daran hängt). Was ich dir geschrieben habe, mag geklungen haben wie eine Auseinandersetzung (auf die du dann mit ‚Gegengründen‘, ‚besseren Gründen‘ und was weiß ich) antworten konntest, aber es war keine, es war ein Ultimatum, auf das es also nur Annehmen oder Ablehnen giebt. Sowa tut man nicht, wenn man nicht muß. Denn es ist eine äußerste Zumutung. Trotzdem habe ich es getan. Und ich bitte dich mit aller Kraft und so wie man Menschen sonst nicht bittet, schreib mir daß du ‚angenommen‘ hast oder jetzt annimmst oder einmal annehmen *wirst*“. Und in einem 2. Brief desselben Tages fügt er hinzu: „Und nun ist der Brief da. Lieber Eugen, es *ist* ja der ‚gescheite‘ Brief und mit ‚Geist‘ deckst du mich wirklich und *wortwörtlich* zu, aber zugleich ist es ja auch die ‚Annahme des Ultimatus‘. Und so bin ich froh und danke dir so sehr wie ich vorhin gebeten habe – bitten und danken *gehört* zusammen“. (GrBr 386 ff.)

36 An Margrit Rosenstock-Huessy 23.7.1919; 28.7.1919; 9.8.1919; 19.8.1919 usw. (GrBr 363, 366, 380, 390).

37 An Margrit Rosenstock-Huessy 1.7.1919: „das war gut bei Rudi. In allem, – und vor allem steht er ganz mit mir gegen Hanseugen.“ (GrBr 358) Vgl. an Rudolf Ehrenberg 25.8.1919 (GS I, 641 f.).

38 An Eugen Rosenstock 2.7.1919: „Es liegt in deiner (und Hansens) Hand, ob ich mich ‚verstocke‘ ... ich bleibe wie ich war. Hans kommt relativ neu heran, ihm nehme

Im selben Monat, im August 1919, in dem er den *Stern der Erlösung* als Druckmanuskript fertigstellt, kommt für Franz Rosenzweig noch als weiterer Schlag hinzu: Rudolf Ehrenberg tritt in die Liebesbeziehung mit Margrit Rosenstock-Huessy ein, auch diesmal von Eugen Rosenstock akzeptiert. Eifersucht nagt mehr in ihm, als er es sich eingesteht.³⁹ Krankheit, Eifersucht und daß er vom so sehr geliebten Freund Eugen Rosenstock sich als Jude nicht angenommen fühlt, das alles zusammen stürzt Rosenzweig in eine nachhaltige Depression, die ihn bis zum Ausbruch seiner Lähmungserkrankung Anfang 1922 stark verändert. Zwar beginnt dadurch geradezu getrieben seine verstärkte Hinwendung zu jüdischen Menschen: sein Bemühen um die Gründung eines jüdischen Hausstandes,⁴⁰ um verschiedene jüdische Projekte und schließlich die Gründung des Freien Jüdischen Lehrhauses in Frankfurt am Main 1920. Doch ganz kann sich Franz Rosenzweig von dieser Depression nicht mehr befreien. Die liebende Freundschaft zu Margrit Rosenstock-Huessy dauert noch bis in die ersten Jahre der Krankheit hinein an, dann bricht sie schmerzhaft ab, die Freundschaften zu Eugen Rosenstock, Rudolf Ehrenberg und Hans Ehrenberg bestehen bis zum Tode von Franz Rosenzweig am 10.12.1929 fort.

Schlußbemerkung

Betrachtet man die Freundschaften von außen, so erscheint diejenige zu seinem Vetter Hans Ehrenberg als die kontinuierlichste und verlässlichste. Sie war nie erotisch aufgeladen und hat daher nie die überschwänglichen Höhepunkte, aber daher auch nicht die zerreißenen Tiefpunkte wie die liebenden Freundschaften zu Eugen Rosenstock, Margrit Rosenstock-Huessy und auch zu Rudolf Ehrenberg. Von allen Freunden ist es Hans Ehrenberg, der Franz Rosenzweig gedanklich am tiefsten versteht. Franz Rosenzweig war Hans Ehrenberg als Phi-

ich's nicht übel. Du kennst mich genug und hattest mich schon verstanden, dir nehme ichs übel." (GrBr 360)

39 An Margrit Rosenstock-Huessy 28.8.1919: „Wenn noch nicht einmal ich, der ich Rudi liebe wie dich und euch beide und Eugen dazu wirklich – glaube ich – ,wie mich selbst', [...] wenn also noch nicht einmal ich ohne Eifersucht war und bin (da stehts!), wie kann sie [Rudis Frau, Helen Ehrenberg] es dann sein.“ (GrBr 408)

40 Neujahr 1920 verlobt er sich mit Edith Hahn aus Berlin, am 28. März heiraten sie.

losoph gefolgt, Hans Ehrenberg hat das Anliegen Franz Rosenzweigs in seinem Judesein philosophisch zu verstehen versucht und er hat als einziger darauf eine christliche Antwort gefunden.

Was wir an diesem jüdisch-christlichen Dialog der Freunde Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg sehen, sind zwei religiöse Philosophen, ein Jude und ein Christ, die philosophisch bis zum Äußersten aufeinander zugehen. Die dabei auch bereit sind, ihr Judesein und ihr Christsein je auf den anderen hin zu erweitern, ohne dabei ihr Judesein bzw. Christsein aufzugeben. Und doch können sie sich dabei nicht ganz begegnen, ja sie schließen sich gerade in ihrem Versuch aus, den anderen in das eigene religiöse Selbstverständnis mit einzu beziehen. So wie Ehrenberg sich nicht in dem Bild des Christen wiederfinden kann, das Rosenzweig von den Christen zeichnet, so Rosenzweig nicht in dem Bild des Juden, das Ehrenberg entwirft.

Und doch – und das sollten wir nicht gering schätzen – nähern sie sich philosophisch mehr, als je zuvor Juden und Christen aufeinander zugehört haben. Sie nehmen dafür in Kauf, daß sie bis an die äußerste Grenze gehen und als Außenseiter ihrer je eigenen religiösen Gemeinschaft gesehen und behandelt werden. Das trifft auf Franz Rosenzweig (nach der Shoa) nur bedingt zu, ganz besonders aber auf Hans Ehrenberg, der als christlicher Religionsphilosoph und Theologe noch gar nicht wiederentdeckt ist. Als Jude und als Christ können sie sich nie ganz begegnen. Aber als Freunde, als Menschen konnten sie es doch. Fast scherzhaft sprachen sie beide davon, daß Juden und Christen bis ans Ende der Tage getrennte Wege gehen und warten müssen, bis der Messias kommt, wiederkommt, und dann werde man sehen, welche von beiden Glaubensgemeinschaften Recht hat, die Juden oder die Christen – oder gar alle beide.⁴¹

Wenn wir, ihnen beiden über die Schulter schauend, die Grenzen ihres jüdisch-christlichen Disputs feststellen und gleichzeitig ihren freundschaftlich-menschlichen Dialog würdigen, so stehen wir selber mit unserem Bemühen um vermittelndes Verstehen und vermittelnde Verständigung in der Position eines Dritten. Es ist dies die Position

41 An Hans Ehrenberg 21.4.1918: „Für mich ist Gott allein Wirklichkeit, dem Zwischenreich gehöre ich nur durch den Zwang der Natur (= ‚Geschichte‘) an, nicht mit Freiheit; Jesus gehört dem Zwischenreich an; ob er der Messias *war*, wird sich ausweisen, wenn – der Messias *kommt*. [...] Gewiß ist mir nur *Gott* und *sein* Reich, nicht das Zwischenreich. Deshalb bin *ich* Jude und du – Christ. Wie sehr Christ, das ist deine Sache“ (GS I, 544).

der Philosophie, die weder jüdisch noch christlich ist, noch sich an eine andere Glaubensgemeinschaft binden kann. Von der Philosophie her können wir würdigen, daß Rosenzweig das Judentum und Ehrenberg das Christentum jeweils um ein Beträchtliches einer sich wechselseitig verstehenden Diskussion nähergebracht haben.

Aber diese Position des Dritten hat auch das Mißliche an sich – wie dies Rosenzweig in bezug auf Nathan den Weisen andeutet⁴² –, daß sie gar keiner Glaubensgemeinschaft mehr angehört, angehören kann. Ganz so tragisch sollten wir jedoch die Vereinsamung des Philosophen nicht sehen, denn er kann mit allen, die sich um ein gegenseitiges Verstehen bemühen, in ein Gespräch eintreten. Allerdings ist dabei eine Philosophie gefordert, die sich der Sinnfrage bis in ihre letzten religiösen Horizonte hinein nicht entzieht. Wird uns dann nicht deutlich, daß wir mit der ganzen Menschheit hinter uns und vor uns in einem un abgeschlossenen Diskurs über den Sinnauftrag unseres Daseins stehen? Gehören wir nicht alle als Menschen dem auserwählten Volk an und sind wir nicht alle in die Sohnschaft zu vollbringender Nächstenliebe gerufen?

42 Franz Rosenzweig, „Lessings Nathan“ (GS III, 449 ff.).

3. Vernunft und Offenbarung

Zum Gespräch von Cohen und Rosenzweig*

Ausgangsfrage

Kurz nach dem Tod von Hermann Cohen berichtet Franz Rosenzweig seiner Freundin Margrit (Gritli) Rosenstock-Huessy von seiner Bewunderung und Liebe zu Cohen, zu dem ihn die Fügung des Schicksals gerade noch in zwölfter Stunde geführt habe und der ihm in den letzten viereinhalb Jahren – von Herbst 1913 bis Frühjahr 1918 – zum jüdischen Lehrer und väterlichen Freund geworden war: „Du fragst mich nach Cohen. Du weißt ja, daß ich ihn zuletzt ganz zu meiner ‚ersten Garnitur Menschen‘ rechnete. Also trotz der Distanz Alter und Ruhm einfach als einen geliebten Freund. Ich hing ihm am Hals. So ist mir sein Tod wie der Tod eines Freundes. Nämlich Verlust, recht eigentlich und wörtlich Verlust, Lücke im Leben.“ (18.4.1918, GrBr 77)

Als einige Tage später die ersten Nachrufe und die Grabreden erschienen, ist Rosenzweig – wie er an Gritli schreibt – maßlos enttäuscht, daß in diesen offiziellen Würdigungen der Schüler und Freunde nichts vom „letzten Cohen“ (5.5.1918, GrBr 92), von Cohen als jüdischem Lehrer in Berlin zur Sprache gebracht wurde. „Alle Nachrufe auf Cohen sind unbefriedigend. Es ist als hätte ihn niemand gekannt.“ (15.4.1918, GrBr 72) Besonders enttäuscht ist er von Ernst Cassirer, dem „philosophischen Hauptschüler“ Cohens (23.4.1918, GrBr 82) – durch ihn provoziert, verfaßt Rosenzweig selber von der Balkanfront aus einen kleinen Nachruf: „Schrieb ich dir, dass ich ein kleine Fanfare für das Cohen-Gedächtnisheft der Monatshefte geschrieben habe?

* Vorgetragen aus der Internationalen Konferenz „Unità della coscienza e unicità di Dio nella filosofia di Hermann Cohen“ vom 17.–19. Februar 2003 an der Universität „La Sapienza“ in Rom, erschienen in: G. Gigliotti, I. Kajon, A. Poma (Eds.), *Man and God in Hermann Cohen's Philosophy*, Padova 2003. Ergänzt aus einem Vortrag, gehalten auf dem Kongreß „Unser Zeitalter – ein postmetaphysisches?“ vom 5.–8. Juni 2003 an der Universität Luzern, erschienen in: Karen Gloy (Hg.), *Unser Zeitalter – ein postmetaphysisches?*, Würzburg 2004.

Nur ein paar Takte, aber con forza. Damit doch wenigstens nicht *nur* das mezzoforte der Bonzen hörbar wird.“ (19.4.1918, GrBr 78)

Später nimmt Rosenzweig die Gelegenheit wahr, in seiner umfangreichen „Einleitung“ zu *Hermann Cohens Jüdischen Schriften*, die 1924 in drei Bänden erscheinen, nicht nur Cohens jüdische Schriften gebührend zu würdigen, sondern auch seine Philosophie insgesamt vom Spätwerk her zu deuten. Zunächst hebt Rosenzweig hier anerkennend hervor, daß Cohen an der Jahrhundertwende des 19. zum 20. Jahrhundert der einzige Philosoph gewesen sei, der zu der großen Aufgabe der Systemphilosophie, wie sie das nachkantische Denken bestimmte, zurückgefunden habe. „So geht er, als einziger unter den Zutftgenossen in diesen Jahrzehnten, den Weg zum System. Er geht ihn in bewußter Ablehnung und unbewußter Nachfolge der großen Denker, die zu Anfang des Jahrhunderts Kants Denken und Goethes Leben zu der Kulturmacht des deutschen Idealismus verschmolzen hatten, insbesondere Hegels, an den seine Gedanken immer wieder anklängen.“ (GS III, 181)

Nach einer knappen Skizze der ersten drei von Cohen veröffentlichten Systemteile der *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), der *Ethik des reinen Willens* (1904) und der *Ästhetik des reinen Gefühls* (1907) verweist Rosenzweig darauf, daß Cohen bis zum Schluß seines Lebens daran festhielt, diesen drei Grundlegungen als Systemabrundung noch eine „Psychologie des Kulturbewußtseins“ als vierten Teil hinzuzufügen, die als „Psychologie des objektiven Geistes“ das System wahrhaft zum vollendeten Abschluß gebracht hätte. Aber es drängt sich in den „wirklich geniale(n) Hegelianismus dieses Neukantianers“ in den letzten Lebensjahren ein anderer, zum System querstehender Gedanke in Cohens Denken ein – die *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919). Und dieses „Nachlaßwerk“ erschließt uns erst die ganze Tiefe des Denkers Hermann Cohen, die sein System weit übertrifft. „Aber sie [die „Psychologie des Kulturbewußtseins“] ist nicht mehr geschrieben, sondern an ihrer Stelle steht, nicht für das Bewußtsein des Autors, der vielmehr noch in seinen letzten Lebenstagen davon sprach, aber für den dieses Lebensschicksal im ganzen überschauenden Blick, ein andres Werk, ein Buch, das nur durch besondere Vorrichtungen daran verhindert werden konnte, den Bau des Systems zu sprengen, und das noch leben wird, wenn einst auch dieses System den Gang aller Systeme gegangen sein wird: die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums.“ (GS III, 182 f.)

Von dieser Einschätzung der Philosophie Cohens her ist es verständlich, daß Rosenzweig, als er im April 1929 auf seinem Krankenlager einen begeisterten Bericht von Hermann Herrigel über den Davoser Disput¹ zwischen dem neukantianischen Kulturphilosophen Ernst Cassirer und dem existenzphilosophischen Herausforderer Martin Heidegger bekam, in seiner letzten kleinen Schrift „Vertauschte Fronten“, die er – total gelähmt – allein mit den Augenlidern seiner Frau diktiert, Heidegger als den wahren Nachfolger von Cohen feiert, während er Cassirer dem alten überholten Idealismus zuordnet. „In Davos hat kürzlich vor einem europäischen Forum jenes Gespräch zwischen Cohens bedeutendsten Schüler Cassirer und dem heutigen Verwalter von Cohens Marburger Lehrstuhl Heidegger stattgefunden. [...] Und hier hat nun Heidegger, der Husserlschüler, der Aristotelescholastiker, dessen Innehaben des Cohenschen Katheders von jedem ‚alten Marburger‘ nur als eine Ironie der Geistesgeschichte empfunden werden kann, gegen Cassirer eine philosophische Haltung, eben die Haltung unseres, des neuen, Denkens vertreten, die ganz in der Linie liegt, die von jenem ‚letzten Cohen‘ ausgeht.“ (GS III, 236 f.)

Ohne Zweifel ist dies eine überspitzte Pointierung, die bezogen auf Heidegger als ideellem Nachfahren des letzten Cohen eine in mehrfacher Hinsicht danebenliegende Fehleinschätzung ist, die wir jedoch Rosenzweig nicht überbetont anlasten sollten, da er auf seinem Sterbelager auf Informationen angewiesen war, die ihm von außen zugebracht wurden. Und doch steckt in den „Vertauschten Fronten“ ein ganzes Bündel von Problemen, dem wir uns in einigen Aspekten annähern wollen, indem wir die Ausgangssituation und den Verlauf des Gesprächs von Franz Rosenzweig mit Hermann Cohen in drei Durchgängen untersuchen, um uns dann eine abschließende Frage vorzulegen.

1. Die Begegnung

Als Franz Rosenzweig im Herbst 1913 an den Vorlesungen und Seminaren des 71jährigen Hermann Cohen teilnimmt, die dieser an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums hält, ist der junge,

1 Abgedruckt im Anhang von Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), 1973.

27jährige Franz Rosenzweig bereits ein ausgeprägter, eigenständiger Denker. Anderthalb Jahre vorher war er mit einer Arbeit über Hegels politische Philosophie von der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg promoviert worden, und nun ist er dabei, dieses Thema zu einer umfangreichen Habilitationsschrift *Hegel und der Staat* auszubauen, die bereits im Sommer 1915 nahezu fertig ist, aber durch Rosenzweigs Kriegseinsatz erst nach dem Ersten Weltkrieg – von Rosenzweig nochmals leicht überarbeitet – 1920 erscheinen konnte. Doch wollte er sie dann nicht mehr als Habilitationsschrift einreichen, weil er sich inzwischen entschlossen hatte, sich ausschließlich der jüdischen Bildungs- und Kulturarbeit zu widmen.

Im Sommer und Herbst 1913 hatte Franz Rosenzweig kurz hintereinander zwei Bekehrungserlebnisse: Zum einen war er durch seine christlichen Freunde, vor allem Eugen Rosenstock, von der philosophischen Distanziertheit zum existentiell religiösen Denken bekehrt worden, und zum zweiten hat er in einer gründlichen Besinnung erlebt, daß er, anders als seine christlichen Vettern und Freunde, eine solche existentiell religiöse Haltung auch, oder genauer *nur* als Jude leben und bewähren könne.

Dies ist die Ausgangssituation, von der her Franz Rosenzweig Hermann Cohen, dem berühmten greisen Philosophen, begegnet. Es ist nicht der Neukantianer Cohen, den er aufsucht, sondern der jüdische Lehrer an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, und er ist von Anbeginn an überwältigt von der menschlichen Ausstrahlung und der Redlichkeit und Wärme von Cohens religiösem Denken. Fünf Jahre später schreibt Rosenzweig im Rückblick auf „das große Geschenk“ (8.4.1918, GrBr 69) seiner Begegnung mit Cohen: „Was für ein Mensch! Ich wundre mich immer wieder, dass ich noch zu ihm gekommen bin, wirklich doch in zwölfter Stunde. Und zu ihm gekommen, als ich schon von mir aus reif für ihn war, nicht mehr als Schüler und Umzuschweissender. Das Leben (um nichts Deutlicheres zu sagen) ist gut.“ (29.12.1918, GrBr 207)

Rosenzweig hört bei Hermann Cohen die Vorlesung *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, eine Vorfassung des Buches, das 1915 erscheint und in gewisser Weise ein Vermittlungsglied zwischen Cohens Systemschriften und seinem posthum erschienenen religionsphilosophischen Spätwerk *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919) darstellt. Und Rosenzweig besucht auch mit einer kleinen Schar anderer Teilnehmern die Seminare bzw. Arbeitskreise von Hermann Cohen. In diesen war Franz Rosenzweig bald

schon – wie er am 8.2.1914 seinem Vetter Rudolf Ehrenberg mitteilt – „zum anerkannten Diskussionsführer avanciert.“ (GS I, 149)

Als solcher wächst auch Franz Rosenzweig Hermann Cohen rasch ans Herz. So entwickelt sich ihre Beziehung von der intellektuellen Freude aneinander zu einer intensiven Freundschaft Gleichgesinnter im jüdischen Lernen heran. Obwohl Rosenzweig in dieser Beziehung vor allem der Lernende und Empfangende ist, kann doch auch nicht von der Hand gewiesen werden, daß auch Cohen in diesen Jahren viel an Anregungen von Rosenzweig erfahren hat, was sich deutlich auch in seinem letzten Werk *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* niederschlägt.

Von Anfang an ist es also nicht der neukantianische Idealismus Cohens, für den sich Rosenzweig interessiert, denn insbesondere durch das Buch seines Vetters Hans Ehrenberg *Die Parteilung der Philosophie. Wider Hegel und die Kantianer* (1911) war er früh schon auf eine Idealismuskritik eingeschwenkt, die auch Cohen nicht verschonte. Als Hermann Cohen im Sommer 1917 die Eltern von Rosenzweig in Kassel besucht – Franz Rosenzweig ist im Krieg an der Balkanfront eingesetzt –, ist Cohen überrascht, ja gekränkt, daß in der großen und sorgsam geordneten philosophischen Bibliothek seines jüdischen Lieblingsschülers Franz Rosenzweig kein einziges seiner philosophischen Werke zu finden ist. Franz Rosenzweig hat sich tatsächlich auch erst nach dem Tode von Cohen von seiner Mutter die Systemschriften Cohens besorgen und an die Front schicken lassen. Im August 1918 beginnt er in Hermann Cohens *Logik der reinen Erkenntnis* zu lesen, worüber er am 15.8.18 an seine Mutter schreibt: „Cohen ist wahn-sinnig schwer; ich hätte nie geglaubt, daß mir ein philosophisches Buch noch mal solche Schwierigkeiten machen würde. Dabei – ob es sich entsprechend *lohnt*, ihn zu verstehen, ist mir noch nicht sicher; beinahe glaube ich, nicht.“ (GS I, 592). Und drei Tage später – nur vier Tage vor seiner Inspiration zum *Stern der Erlösung* – schreibt er an Margrit Rosenstock-Huessy: „Ich lese fleißig und fast ohne was zu verstehen die Cohensche Logik. Er setzt maßlos viel Mathematik und Geschichte der Mathematik voraus. [...] Im ganzen ist er unheimlich hegelianisch, bis in Einzelheiten, ohne es zu wissen. Ebendeswegen komme ich nicht recht mit ihm zusammen. Stünde nicht das Religionsbuch am Ende, worin er tatsächlich (wenn auch nicht mit Bewußtsein) einen großen Widerruf tut, so würde ich mich durch den dicken Hirsebreiberg der 4 oder 5 Systembände nicht durchfressen.“ (18.8.1918, GrBr 120)

In der ganzen Zeit ihrer intensiven und freundschaftlichen Begegnung und ihres Briefwechsels – über die Rosenzweig später gegenüber Ernst Simon schreibt: „Cohen war der erste und einzige lebende Philosophieprofessor, den ich ernstnahm“ (GS I, 808 f.) – sieht Rosenzweig Cohen in dieser Doppelgestalt. Denn der „einzige lebende Philosophieprofessor“ ist ihm allein der jüdische Lehrer, mit dem er vertraute Gespräche führt und den er liebt, dem er auch Anfang 1917 seine Studie zur jüdischen Bildungsarbeit *Zeit ists*² widmet, die Hermann Cohen tief bewegt, während Rosenzweig dem Idealisten und Neukantianer Cohen kritisch gegenübersteht. So schreibt er an seine Mutter kurz nach dem Tod Cohens: „Daß Cohen viel hegelianischer war als er wußte, ist viel gesagt worden und richtig. Aber für mich war grade das Hegelianische an ihm das was ich nicht schlucken konnte. So wenig bei Cohen wie bei Hegel selbst.“ (GS I, 538)

Somit ergibt sich die eigentümliche Konstellation, daß sich in die Begegnung mit Cohen im Wintersemester 1913/14 zugleich eine zweite Traditionslinie einmengt, wie wir dies aus Rosenzweigs Tagebuchaufzeichnungen rekonstruieren können: Rosenzweig arbeitet in diesen Jahren vor allem an seinem Hegel-Buch und studiert dazu in der Kgl. Bibliothek in Berlin Hegels noch unveröffentlichte Originalmanuskripte, zu deren Herausgabe er seinen Vetter Hans Ehrenberg motivieren kann,³ gleichzeitig besucht er die Vorlesungen und Seminare von Cohen in der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, steht aber philosophisch weiterhin unter dem Einfluß der Idealismuskritik von Hans Ehrenberg, der wiederum stark von Schelling geprägt ist. Gerade in eben diesen Monaten regt Ehrenberg Rosenzweig dazu an, seine Hegel-Studien zu unterbrechen und sich stärker in die Spätphilosophie Schellings zu vertiefen. Hans Ehrenberg schickt ihm hierfür sein Vorlesungsmanuskript zu Fichte – Schelling – Hegel, das Rosenzweig verschlingt und in seinem Tagebuch kommentiert. Aus dem Vorlesungsmanuskript wird später Ehrenbergs dreibändiges Werk *Disputation. Drei Bücher zum deutschen Idealismus* (1923–1925) hervorgehen, das viel von ihrem gemeinsamen Gespräch widerspiegelt und dessen erster Band auch ausdrücklich dem Vetter und Freund Franz Rosenzweig gewidmet ist.⁴

2 Franz Rosenzweig, *Zeit ists* (1917), GS III, 461–481.

3 *Hegels Erstes System*. Nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, hg. von Hans Ehrenberg und Herbert Link. Eingeleitet von Hans Ehrenberg, 1915.

4 Siehe hierzu Kapitel 2.

Schon hier ereignet sich so etwas wie eine Vertauschung der Fronten, denn Rosenzweig findet seinen Zugang zu Cohens Ausführungen über den Begriff der Offenbarung von Schellings *Philosophie der Offenbarung* her, und gerade dies vermittelt er in seinen Diskussionsbeiträgen Cohen zurück, so daß Cohen von hier her zumindest eine verstärkende Bekräftigung hin zu seinem eigenen Spätwerk der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* erfährt. Die Schlüsselstelle aus dem Tagebuch von Rosenzweig vom 23.6.1914 sei hier etwas länger zitiert:

„Cohens Gleichung von Gott und ‚Welt‘ (nicht ‚Natur‘) beruht darauf, daß er das Ende auf Grund seiner jüdischen Beschränktheit [im positiven Sinne gemeint] antizipiert. Deshalb ist sie *nicht* einerlei mit *Hegels* Pantheismus, obwohl ihm aufs Haar gleichsehend. Für Hegel ist das Einerlei von Gott und Welt da in jeder Zeit; das *Werden* der Welt wird nicht geleugnet – im Gegenteil; auch es wird mit dem *Werden* Gottes gleichgesetzt; Gott ist in jedem Punkt seines *Werdens* eins mit dem betreffenden Punkt des *Werdens* der Welt. Das eben hat nachher Schelling umgestürzt. Auch für Schelling ist das *Werden* der Welt *Werden* Gottes, aber Gott und Welt bleiben zweie. Gott ist bei Schelling das Feste, Ruhende, das die Welt aus sich heraus gesetzt hat und nun allerdings in der Geschichte der Welt seine eigne Geschichte erfährt, indem nämlich die Welt sein geschichtsunterworfenen Teil ist; Gott bleibt daher seiner eignen Geschichte noch immer transzendent. Dies gleiche sucht nun auch Cohen zu formulieren, wenn er gleichzeitig die unbedingte Transzendenz Gottes (die Heiligkeit) und sein Einsseins mit der (geistigen) Welt behauptet. Insofern die Welt Geist ist, ist sie Gott, und wenn sie es einst ganz sein wird, wird sie ganz Gottes sein.“ (GS I, 161 f.)

Es wäre äußerst spannend, diesen von Schelling geprägten Gedanken Rosenzweigs im Spätwerk Cohens nachzugehen, doch müssen wir uns dies an dieser Stelle versagen, um langsam auf unser eigentliches Thema „Vernunft und Offenbarung“ zu kommen. Der Kern des Problems wird von Rosenzweig in der gleichen Tagebucheintragung vom 23.6.1914 einige Zeilen später ausgesprochen: „Der Unterschied zwischen Offenbarung und Vernunft ist absolut“ (GS I, 162). Ein kleiner unscheinbarer Satz, aber in ihm markiert Rosenzweig seine Nähe zu Ehrenberg und Schelling und seine Differenz zu Cohen und Hegel. Denn Cohen versucht einerseits, wenn er von Vernunft und Offenbarung spricht, fast hegelisch beide in eins zusammenzuführen; andererseits bringt er doch – wie Rosenzweig freudig feststellt – dort, wo er von

der Korrelation von Gott und Mensch handelt, ganz etwas anderes und viel Tieferes zur Sprache. Es kommt also in Cohens Auseinandersetzung mit der Religion etwas zum Ausdruck, was Rosenzweig von Schelling her als das ganz andere der Offenbarung zu entschlüsseln vermag, während Cohen selber – hierin Hegel gleichend –, um die Einheit des Systemgedankens zu wahren, eine Differenz zwischen Offenbarung und Vernunft abzustreiten versucht.

Doch kehren wir zunächst nochmals zu Rosenzweigs nachträglicher Beschreibung ihrer Nähe und Differenz im Offenbarungsbegriff zurück. In einem Brief an Margrit Rosenstock-Huessy erläutert er dies so: „Du weißt ja, dass ich das Gefühl hatte, schon länger, mindestens seit dem Rudibrief [18.11.1917 – GS III, 125 ff.], mich mehr und mehr an Cohen heranzuschreiben. [...] Im Winter 13 auf 14, als ich ihn zuerst hörte, empfand ich seinen Rationalismus als das eigentlich Trennende.“ (9.10.1918, GrBr 165) Diesen „trennenden Rationalismus“ empfindet Rosenzweig auch später noch bei der Lektüre von Cohens *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915), eine Schrift, die – wie Rosenzweig Margrit Rosenstock-Huessy später erläutert – „nicht selber eine Religionsphilosophie [ist,] sondern eine, wahnsinnig schwer geschriebene, Auseinandersetzung über das Verhältnis einer zu schreibenden Religionsphilosophie zu den drei Teilen des Cohenschen Systems, also Glauben und Wissen, Glauben und Tat, Glauben und Herz. Die Religionsphilosophie selber gehört offenbar nicht mehr zum System.“ (23.4.1918, GrBr 80)⁵

Aber hinter allem Rationalismus versteckt, erahnt und erkennt Rosenzweig aus dem Gespräch mit Cohen den ganz anderen jüdischen Denker und Menschen, an den er sich bereits heranzuschreiben beginnt, noch bevor er das Spätwerk Cohens kennt. Und dann kommt der Augenblick, da Cohen ihm, dem jüngeren Freund im Januar/Februar 1918 das Manuskript der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* zum Gegenlesen gibt – Rosenzweig gehört damit zu den allerersten, die dieses Spätwerk zu Gesicht bekommen. Franz Rosenzweig ist hingerissen und begeistert, denn hier liest er erstmals den jüdischen Lehrer, den er bereits im Winter 1913/14 gehört und erlebt hatte, den Cohen, der nicht mehr vom System her argumentiert, sondern direkt aus der Korrelation von Gott und Mensch denkt und spricht. Einen Monat vor Hermann Cohens Tod schreibt Franz

5 Vgl. an Margrit Rosenstock-Huessy 28.5.1919: „[...] ich lese Cohens Ethik, ich bin noch im Grundsätzlichen zu Anfang. Da widerspricht mir fast jeder Satz.“ (GrBr 309)

Rosenzweig Cohen einige begeisterte und kommentierende Bemerkungen. „Was das eigentlich Besondere an diesem Buch ist, das kann man ja dem Autor unmöglich ins Gesicht sagen, auch schriftlich nicht, denn das kommt eben nicht auf die Rechnung des Autors als *Autor*. [...] Und das schlägt immer wieder durch und bahnt auch dem Leser den Weg durch das immer wieder sich quer entgegendrängende Gestrüpp einer schwierigen Terminologie. So schwierig *können* eben Ihre Begriffe gar nicht werden, daß nicht Ihr lebendig schlagendes Herz immer noch sein siegreiches ... [ich kappe sie, Preisungen 118 10-21] darüber rufen würde. So muß das Buch wirken.“ (GS I, 522)

Nach diesem überschwänglichen Lob folgt dann in gleicher jugendlicher Unbekümmertheit die für Cohen sicherlich nicht leicht zu schluckende Kritik an dem „schlimmsten“ aller „Bleiworte“, dem „unglücklichen Wort ‚Korrelation‘ [...]. Natürlich haben Sie Gründe, weshalb Sie nicht – Bund (und gelegentlich Band, Verbindung, wechselseitige Verbindung, Gegenseitigkeit) sagen. Aber diese Gründe müßten sehr schwer sein, um den Schaden zu überwiegen, den Sie der Eindringlichkeit Ihrer Gedanken durch die Fußfessel dieses Kunstworts tun.“ (GS I, 523) Antworten konnte Hermann Cohen darauf nicht mehr. Knapp einen Monat später war er tot.

Als Rosenzweig im August 1918 die Inspiration zu seinem *Stern der Erlösung* überfällt, ein Werk, das er dann trotz Zusammenbruch der Front, Lazarettaufenthalt, politischer Wirren in den nächsten sechs Monaten wie in Trance niederschreibt, worüber er Margrit Rosenstock-Huessy, seiner Geliebten seit Februar 1918, täglich berichtet, da knüpft er nicht direkt an Hermann Cohens *Religion der Vernunft* an – schon am ersten Tag seines Schreibens berichtet er Margrit Rosenstock-Huessy: „das Unheil nimmt seinen Lauf; ich habe angefangen, eine Einleitung zu schreiben [...]. Cohen Lesen geht natürlich jetzt nicht mehr. Es ist sehr komisch, wie gänzlich ihm fremde Wege mein Kopf geht“ (24.8.1918, GrBr 128). Und doch ist *Der Stern der Erlösung* vom ersten bis zum letzten Teil Rosenzweigs Antwort auf Hermann Cohens *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* – eine Antwort, die gerade in bezug auf das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung Annäherung und Umschrift zugleich ist. So schreibt er an Margrit Rosenstock-Huessy schon drei Tage später: „Die beiden Schöpfungsgeschichten in der Mitte, die der Welt und die des Menschen (die ‚Offenbarung‘ – dies ist eine ganz tiefe Einsicht von Cohen, die ich jetzt in meiner Weise umschreibe, Cohen schreibt: die

Offenbarung ist die Schöpfung der Vernunft [RdV 86]. Sein letzter Aufsatz [...] handelt davon“ (27.8.1918, GrBr 132).

Wie er Cohen aufnimmt und doch umformt, erläutert Rosenzweig in einem Brief an Margrit Rosenstock-Huessy anderthalb Monate später, als er selber das Kapitel „Offenbarung“ niederschreibt: „Als das Kennwort von Cohen mich von ihm trennenden Rationalismus erschien mir damals [im Winter 1913/14] ein Talmudsatz, an dem er den Begriff der Offenbarung entwickelte [...]: ‚Gottes Licht – des Menschen Seele‘. Und nun hör den Schluss der Einleitung, wie er gestern ganz ungeahnt und ungewollt sich formte: ... [Es folgt ein Zitat aus dem Manuskript:] Und so ist nichts an dem Offenbarungswunder neu, nichts ein zauberhafter Eingriff in die erschaffene Schöpfung, sondern ganz ist es Zeichen, ganz Sichtbarmachung und Lautwerdung der ursprünglich in der stummen Nacht der Schöpfung verborgenen Vorsehung, ganz – Offenbarung. Die Offenbarung ist also allzeit neu, nur weil sie uralte ist. Sie erneuert die uralte Schöpfung zur immer neugeschaffenen Gegenwart, weil schon jene uralte Schöpfung selber nichts ist als die versiegelte Weissagung, daß Gott Tag um Tag das Werk des Anfangs erneuert. Das Wort des Menschen ist Sinnbild: jeden Augenblick wird es im Munde des Sprechers neugeschaffen, 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. Aber dies ist mehr als Sinnbild: das Wort Gottes ist die Offenbarung, nur weil es zugleich die Schöpfung ist. Gott sprach: Es werde Licht – und das Licht Gottes, was ist es? des Menschen Seele. [Und wieder an Gritli gerichtet, fährt Rosenzweig fort:] Kannst du dir denken, wie mir war, als plötzlich die letzten Worte dastanden und mich anguckten?“ (9.10.1918, GrBr 166)

Zunächst liegt in diesem Gleichklang der Gedanken lediglich eine winzig kleine Zuspitzung vor und doch kündigt sich in ihr eine Umgewichtung an, eine unterschiedliche Pointierung, die ihre Differenz ausmacht. Cohen betont in seiner Gleichung die Einheit von Vernunft und Offenbarung, Rosenzweig dagegen arbeitet auf das Mehr hin, das die Offenbarung als Sprache über die Vernunft hinaus ausmacht. Weiterhin bezieht Cohen in die Einheit von Vernunft und Offenbarung auch das Judentum, aus dem Kern ihrer Quellen begriffen, mit ein, Rosenzweig versucht dagegen – hierin Schelling folgend – mit den drei Teilen des *Stern* gerade die Wenden herauszuarbeiten, die das Denken von Vernunftlogik über die Offenbarung und das Bekenntnis bis zur Glaubenspraxis zu durchlaufen hat.

2. Der Weg Cohens zum Spätwerk

In der Thematisierung der Gottes-Frage durchläuft Hermann Cohen in den letzten 14 Jahren seines Lebens drei Etappen: von der Bestimmung der Idee Gottes in der *Ethik des reinen Willens* (1904) über die Darlegung der Korrelation von Gott und Mensch in der Schrift *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915) bis zur Kennzeichnung des jüdischen Vollzugs dieser Korrelation in der posthum erschienenen *Religion der Vernunft aus dem Quellen des Judentums* (1919). Wobei Cohen selbst nur den ersten Themenwechsel ausdrücklich als solchen anmerkt, wenn auch etwas herunterspielt, während er den zweiten – auf den ja Rosenzweig immer wieder abhebt – weder wahrnimmt noch ihn sich eingestehen würde.

In der *Ethik des reinen Willens* hatte Cohen in Weiterführung von Platon und Kant aufgewiesen, daß die Idee Gottes der notwendige Schlußstein für die Zusammenfügung von Ethik und Naturerkenntnis darstellt. Zwar ist die wissenschaftliche Gesetzmäßigkeit der Natur allein aus ihr selbst begründet, und auch die ethischen Gesetze gelten allein aus der Selbstbestimmung der Vernunft, aber je für sich genommen fallen die beiden Systemteile der theoretischen Erkenntnis und der Willensbestimmung gänzlich auseinander. Dort aber, wo wir die Verwirklichung von Sittlichkeit in die Welt hinein erstreben, setzen wir – wie dies Kant bereits gezeigt hat – die Idee Gottes als die uns tragende Wahrheit der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft voraus. Ohne die Idee Gottes könnten wir nichts Sittliches in die geschichtliche Zukunft hinein erstreben und für den sittlichen Fortschritt der Menschheit erhoffen, ja die Selbstbestimmung des Willens würde selbst zu einer Illusion zusammenschmelzen, denn sie hätte keinen Bezug zur Natur, nicht einmal zu der des Menschen selbst. Wir leben aber in unserem Wissen und Streben immer schon aus der Einheit dieses Bezuges. Daher schreibt Cohen: „Wir zweifeln nicht daran, dass es der Ewigkeit des sittlichen Fortschritts nicht an einem Menschengeschlecht fehlen könne, durch welches dieser Fortschritt zu bewirken ist. Sonst müßte die Sittlichkeit aufhören. Sie aber kann nicht verschwinden; denn ihr Sein, ihr Ideal hat Ewigkeit; ist Ewigkeit. [...] Diese [Natur und Sittlichkeit verknüpfende] Wahrheit nennen wir Gott [...]. Die Ewigkeit des Ideals ist nunmehr gesichert durch die Vorsehung Gottes in der Natur für die Sittlichkeit.“ (Cohen ErW 445, 450)

Dieser Kennzeichnung der Idee Gottes und ihre fundierende Funktion für eine geschichtliche Verwirklichung von Sittlichkeit mag zunächst genügen, um die weitere Gedankenentwicklung verständlich zu machen. Bezogen auf die *Ethik des reinen Willens* schreibt Cohen rückblickend in *Der Begriff der Religion* (1915) ein Jahrzehnt später: „Ich habe die methodische Konsequenz nicht gescheut, daß die Religion in Ethik sich auflösen müsse. Der Religion war damit nur ein scheinbarer Schaden zugefügt, vielmehr ein Ruhmestitel zugesprochen. Denn wie könnte die Religion mehr verherrlicht werden, als wenn ihre Auflösung in die Ethik ihr eigenes Ziel genannt wird?“ (Cohen BdR 42)

„Indessen blieben“ – so fährt Cohen fort – „mancherlei Punkte in Unklarheit“, da dadurch insbesondere dem Begriff der Religion ein möglicher Ort im System der Philosophie entzogen wird. Gerade dieser Frage nach dem Ort der Religion im System der Philosophie widmet sich Cohen seit seiner Berliner Vorlesung vom Winter 1913/14, die auch Rosenzweig besuchte. Zwar kommt der Religion – so führt Cohen jetzt aus – keine selbständige Unabhängigkeit im System der Philosophie zu, denn das System ist durch die *Logik der reinen Erkenntnis*, *Ethik des reinen Willens*, *Ästhetik des reinen Gefühls* sowie die deren Einheit in ihren Objektivationen bedenkende „Psychologie des Kulturbewußtseins“ zur Gänze ausgeschöpft, aber doch stellt die Religion eine eigenständige Eigenart menschlichen Denkens, Wollens und Fühlens dar, die gleichsam quer zum Systemgedanken steht, ohne die aber das System der Philosophie sich nicht vollständig erfüllen kann, da die Religion in ihrer Eigenart in alle Systemteile hineinspielt. Die Eigenart der Religion besteht in der Korrelation des je individuellen Menschen zu Gott in seiner Einzigkeit sowie Gottes in seiner Einzigkeit zum je einzelnen Individuum.

Alle Systemteile der Philosophie können immer nur das Allgemeine bestimmen, das Allgemeine der Natur in ihrer Gesetzmäßigkeit, das Allgemeine des Sittengesetzes für die Menschheit und das Allgemeine ästhetischen Fühlens, aber sie erreichen dabei niemals uns in unserer je einmaligen Korrelation zur Einzigkeit des Seins, die wir Gott nennen. Diese Korrelation von Gott und Mensch in ihrer Einzigartigkeit des Vertrauens in unser Gehaltensein im Sein und in die Sinnbestimmtheit unseres geschichtlichen Handelns spricht die Religion an und ist in dieser Eigenart in allen Systemteilen anwesend.

Das Zentrum des Bezuges der Religion zum System der Philosophie liegt auch jetzt in der Ethik, aber während Cohen vorher in der

Ethik des reinen Willens – gerade auch unter Hinweis auf die Propheten – die Versittlichung der Religion herausarbeitete, so ist es nun – mit Hinweis auf die Psalme – die Selbsterkenntnis des Individuums in „seinen Schwächen“, in seiner je eigenen „Sündhaftigkeit“, die als „die Geburtsstätte der Religion“ (Cohen BdR 54) hervorgehoben wird. „Wir stehen hier am begrifflichen Ursprung der Religion [...]. Wir wissen, die Eigenart der Religion soll nicht ihre Unabhängigkeit von der Ethik bedeuten [...]. Die Einzigkeit aber fällt ganz aus dem Rahmen der Ethik heraus.“ (Cohen BdR 58, 59, 61)

All die Momente des religiösen Bewußtseins – wie die Einsicht in die je eigene Sündhaftigkeit, das Mitleid mit dem anderen Menschen und die Liebe zu ihm, denn er ist in seiner Schwäche wie wir, und schließlich das Gebet als Hinwendung zum einzigen Gott mit der Bitte um Vergebung und Erlösung gerade in der eigenen Endlichkeit und Gebrechlichkeit – führen nicht aus der Ethik als sittliche Aufgabe menschheitlicher Geschichte heraus, sondern vertiefen sie durch ein über die Ethik noch hinausragendes je individuelles „Menschenbewußtsein“.

Aber auch in den anderen Systemteilen macht sich die Religion geltend. Friedrich Schleiermacher hatte nicht unrecht, vom religiösen Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit zu sprechen.⁶ Allerdings besteht in dieser Bindung der Religion an das Gefühl eine doppelte Gefahr, die Gefahr, daß die Religion die Ästhetik aus ihrem ureigensten Gebiet des Gefühls verdrängt, und die Gefahr, daß die Religion selber dabei pantheistische Züge annimmt (Cohen BdR 94 f.). Wenn jedoch diesen Gefahren des Mißverständnisses der Religion als selbständiger Systemteil widerstanden wird, dann wird der Blick frei für das innige Verhältnis religiöser Kunst, die in der je individuellen Anrufung der Einzigkeit Gottes wurzelt, wie es in der Lyrik der Psalmen seinen frühen Höhepunkt gefunden hat.

Schließlich spielt die Religion auch bis in die Logik hinein. Doch auch hier gilt es, sich vor einer falschen Metaphysik zu bewahren, in die sowohl Spinoza als auch Hegel geraten sind, insofern sie die Religion in die Allgemeinheit der Erkenntnis aufgehen ließen. Es ist vielmehr gerade umgekehrt, die Religion versetzt uns mitten in der wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt in ein völlig anderes Verhältnis zum Sein, das wir als die Einzigkeit Gottes, der wir in unserer je indi-

6 Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1821), 2 Bde., 1960.

viuellen Einmaligkeit gegenüberstehen, erfassen. Es geht dabei nicht mehr um das Sein der Gegenstandserkenntnis, sondern um die Korrelation unseres je individuellen Seins zum Sein schlechthin, in dem wir der Einzigkeit und Ewigkeit Gottes begegnen. „Für die Religion gehört es sicherlich zu den einleuchtendsten Wegweisern ihres Rationalismus, daß die *mosaische* Urkunde, und zwar in der *ersten Offenbarung an Mose*, Gott als den Seienden offenbart [...]: ‚Ich bin, der ich bin‘ [...]. Der Text macht es unbestreitbar, daß das *Wesen des Einzigen Gottes in diesen Begriff des Seins gelegt wird* [...]. Bleiben wir indessen noch bei dem Verhältnis zur Logik stehen, [...] *die Bedeutung des Monotheismus [...] liegt im Sein, und zwar in der Einzigkeit des Seins, welches das Sein Gottes ausmacht.*“ (Cohen BdR 20, 22, 23)⁷

Das in den folgenden Jahren ausgearbeitete Werk *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, das 1919 ein Jahr nach Cohens Tod posthum erscheint, führt nun direkt ausgehend von der Bestimmung der Religion der Vernunft das aus, was die vorhergehende Schrift durch die Einordnung der Religion ins System grundzulegen versuchte. „Der Begriff der Religion soll durch die Religion der Vernunft zur Entdeckung gebracht werden. [...] Wir führen daher das Problem der Religion in die allgemeine Philosophie ein, indem wir es zu dem Problem der Vernunft in diese notwendige Beziehung setzen.“ (Cohen RdV 5) Dabei legt Cohen nun die Religion der Vernunft „aus den Quellen des Judentums“ dar, wodurch Vernunft, Offenbarung und Judentum in eins zusammengezogen werden. Nicht, daß er die Religion aus der historischen Gestalt des Judentums herleiten bzw. jüdische Exegese betreiben wollte. Im Gegenteil betont Cohen, daß die Thematisierung der „Religion der Vernunft [...] die Religion zu einer allgemeinen Funktion des menschlichen Bewußtseins“ macht (Cohen RdV 8), die sich niemals in der Partikularität der Religion eines Volkes zu „erschöpfen“ vermag.

Und doch ist es legitim und sinnvoll, die Religion der Vernunft aus dem Judentum zu erläutern, da die menschliche Vernunft im jüdischen Volk seit Moses, den Propheten und den Psalmisten die Grundlagen eines reinen Monotheismus herausgearbeitet hat. Und der reine Monotheismus ist nach Cohen das Fundament der Religion der Vernunft. Insofern ist das Judentum der Urquell des ersten Hervortretens der Religion der Vernunft in der Geschichte des Zusichkommens der

7 Francesca Albertini, *Das Verständnis des Seins bei Hermann Cohen*, 2003.

menschlichen Vernunft, aus der alle späteren Quellen gespeist werden. Aber mehr noch, das Judentum ist durch seine Treue und sein Festhalten an den Gedanken der Einzigkeit Gottes – trotz Druck und Bedrohung weltmissionarischer Nachfolgereligionen – Zeuge und Garant des reinen Monotheismus der Religion der Vernunft geblieben und steht so für das messianische Versprechen ein, daß alle Völker sich einst in die Religion der Vernunft einfinden, die der ganzen Menschheit und somit allen Menschen gehört. „Ich [...] behaupte nicht, daß einzig und allein das Judentum die Religion der Vernunft wäre: ich suche zu begreifen, wie auch andere monotheistische Religionen an der Religion der Vernunft ihren fruchtbaren Anteil haben, wengleich dieser an *Ursprünglichkeit* mit dem Judentum sich nicht messen kann.“ (Cohen RdV 39)

Dabei steht Ursprünglichkeit bei Cohen sowohl für den Quellpunkt des zeitlichen Anfangs als auch für die Reinheit der Vernunft sowie schließlich für die messianische Hoffnung, daß dereinst alle Völker und alle Menschen eingekehrt sein werden in die Religion der Vernunft. Nun ist keineswegs alles, was in der jüdischen Glaubenslehre historisch gewachsen ist, aus der Vernunft bestimmt, vielmehr ist es Aufgabe einer Religionsphilosophie, die Kernpunkte der Religion der Vernunft freizulegen und als Leitziele religiösen Denkens und Handelns herauszuarbeiten. In diesem Sinne stellt die *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* die Einzigkeit Gottes, seine Korrelation zum individuellen Ich, in seiner Einsamkeit und Schwäche, die Korrelation des Menschen zum je anderen Menschen sowie den weltgeschichtlichen Auftrag, auf ein Reich Gottes auf Erden hinzuwirken, als Kernpunkte jüdischen Denkens und Strebens heraus.

Das Neue der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* gegenüber den vorhergehenden Schriften liegt darin, daß Cohen nicht mehr vom philosophischen System her über die Religion, sondern von der Religion her schreibt und so die Vernunft der Religion selbst zur Sprache bringt, so daß dadurch sowohl die Vernunft der Offenbarung begreifbar als auch die Vernunft als Offenbarung vernehmbar wird. Es kommt dies an vielen Stellen zum Ausdruck, dort beispielsweise, wo Cohen von der über die Ethik hinausgehenden „Liebe zum Menschen“ spricht, oder dort, wo er das Gebet als die „Sprache der Religion“, als die „Urform des Monotheismus“ in der „Zwiesprache“ des Ich mit Gott darlegt: „Die Sammlung des Geistes, des ganzen Bewußtseins, welche das Gebet erfordert, ist das unersetzliche Mittel zur Herbeiführung der Wahrhaftigkeit. [...] Daher ist

das Gebet die Grundform, die Grundtat der Religion. Denn in diesem Ziele des Gebetes auf Wurzelung des Bewußtseins, in der Wahrhaftigkeit tritt Gott hervor, als das Gegenglied der Korrelation. Gott ist der Gott der Wahrheit, und der Mensch soll der Mensch der Wahrhaftigkeit werden.“ (Cohen RdV 442 f.)

Für Cohen ist die Einheit von Vernunft und Offenbarung von entscheidender Wichtigkeit, wobei Einheit hier nicht Einerleiheit, sondern Zusammengehörigkeit bedeutet. Dies kommt im Doppelsinn des bekannten, oft zitierten Satzes: „Die Offenbarung ist die Schöpfung der Vernunft“ (Cohen RdV 84), sehr gut zum Ausdruck, denn damit spricht Cohen sowohl aus, daß die Offenbarung die Vernunft hervorbringt als auch die Vernunft die Offenbarung. „Die Einzigkeit Gottes bedingt sein Verhältnis zur Vernunft des Menschen. Und die Vernunft des Menschen, als Schöpfung Gottes, bedingt sein Vernunftverhältnis zu Gott, daher aber auch den Vollzug dieses Vernunftverhältnisses in der Offenbarung, welche mitsamt der Schöpfung die Korrelation von Mensch und Gott begründet.“ (Cohen RdV 95)

Gerade diese Einheit von Vernunft und Offenbarung wird – so Cohen – vom Christentum verlassen, denn die Verschmelzung von Gott und Mensch in Christus und die Trinität hat noch niemand denken können. Wie Rosenzweig berichtet, habe Cohen ihm mehrfach mit vorgehaltener Hand und verschmitzt lächelnd zugeraut, daß er noch nie einen Christen getroffen habe, der ihm die Trinität habe vernünftig erläutern und daher an sie als Offenbarung wirklich habe glauben können. Das Christentum fällt – wie Cohen immer nur sehr verhalten andeutet – aus der Religion der Vernunft in einen Mythos, den Glauben an eine Erzählung zurück: „Es ist eine Tragik des Monotheismus, daß an der Sündenvergebung, dem prägnanten Attribut der Güte Gottes, an dem Begriff des Menschensohns sowohl der Begriff Gottes, wie der des Menschen zur Gefährdung des reinen Monotheismus geworden ist.“ (Cohen RdV 246)

Wir haben gehört, welche zentrale Bedeutung für Hermann Cohen die Einheit und Zusammengehörigkeit von Vernunft und Offenbarung hat, denn sie ist das Fundament der Korrelation von Gott und Mensch, dieses „Ewige“ – so schreibt Cohen –, „als die Grundlage der Vernunft für allen Inhalt der Vernunft, nennt der Jude Offenbarung“ (Cohen RdV 97), in ihr hat die Religion als die „Selbsterkenntnis des Menschen ihren tiefsten Grund“ (Cohen RdV 23).

Im Judentum ist dem menschlichen Geist die Religion der Vernunft offenbar geworden, ist ihm die Einzigkeit Gottes als die Ewig-

keit des Seins aufgegangen, der gegenüber die Menschheit in einen sittlich-messianischen Auftrag gestellt ist, in der jedes einzelne Individuum sich je für sich korrelativ auf Gott bezogen erfaßt. An diesem Kern der Religion der Vernunft hält das Judentum bis heute fest, nicht als ausschließlichen Besitz für sich, sondern damit dereinst alle Menschen und alle Völker zur Reinheit des Monotheismus, zur Religion der Vernunft einzukehren vermögen. Dies besagt nach Cohen ausdrücklich nicht, daß in der Zukunft alle Menschen Juden werden, sondern nur, daß die Religion der Vernunft, die das Judentum in ihrem Kern bisher in reinsten Gestalt bewahrt hat, zum Kernbestand aller Religionen werden wird, oder genauer: daß alle Menschen zur Religion der Vernunft geläutert werden.

So verschmelzen Vernunft, Offenbarung und Judentum für Hermann Cohen notwendig zu einer Einheit. „Zu dieser weltgeschichtlichen Aufgabe für die Errichtung und Befestigung des Monotheismus wird das Nationalbewußtsein erweckt. Zu diesem einzigen Zwecke wird die *Urgeschichte* des Volkes rekapituliert [... –] die Offenbarung des einzigen Gottes an das *einzig* Volk. [...] Der einzige Gott kann nur im Geiste sich offenbaren, und dem ganzen Volke soll er nur im Geiste erschienen sein. Diese Vermittlung des Geistes macht indessen die Vermittlung durch einen individuellen Geist unvermeidlich.“ (Cohen RdV 86 f.)

3. Rosenzweigs Antwort

Der Stern der Erlösung stellt in all seinen Teilen Rosenzweigs Antwort auf Hermann Cohens *Religion der Vernunft* dar, obwohl Cohen nur im ersten Teil ausdrücklich zitiert wird, und zwar hier gerade in bezug auf dessen *Logik der reinen Erkenntnis*. In den Tagen, bevor Rosenzweig die Inspiration zum *Stern* überfiel, hatte er begonnen, Cohens *Logik* zu studieren. Eher widerwillig und mit großen Vorbehalten läßt er sich auf diese idealistische Grundlegung der Erkenntnis ein, er tut es nur, weil er von Cohen als jüdischem Lehrer begeistert ist, den er auch in der *Religion der Vernunft* wiederentdeckte, die er ein halbes Jahr zuvor als Manuskript vorweg lesen durfte. Im folgenden sei Rosenzweigs Argumentation durch die drei Teile des *Stern* im Hinblick auf Cohen und die Frage nach dem Zusammenhang von Vernunft und Offenbarung nur in groben Zügen skizziert, um damit

eine erste Problemdiskussion zu eröffnen. Jeder der Teile verdiente eine viel gründlichere Explikation und Diskussion, die an anderer Stelle ausführlich nachgeholt werden muß.⁸

Der erste Teil des *Stern der Erlösung* stellt in mehrfacher Hinsicht eine ausdrückliche Zurückweisung von Cohens idealistischem System dar.⁹ So unterläuft Rosenzweig, ohne darauf explizit einzugehen, Cohens an Kant angelehnte Systemeinteilung in *Logik der reinen Erkenntnis*, *Ethik des reinen Willens* und *Ästhetik des reinen Gefühls* und kehrt seinerseits zu der älteren Systemeinteilung: Gott (Metaphysik), Welt (Metalogik), Mensch (Metaethik) zurück, so daß bei Rosenzweig die Ästhetik jenen ergänzenden Charakter bekommt, den bei Cohen die Religion einnimmt. Die Konsequenzen dieser Differenz müßten einmal eigens durchdacht und erörtert werden. Hier geht es vor allem darum, die explizite Abgrenzung von Cohens Idealismus zu thematisieren, die Rosenzweig erstaunlicherweise mit den Mitteln der Infinitesimalmethode Cohens durchführt.

Cohen formuliert seine idealistische Grundüberzeugung unzweideutig bereits in den ersten Kapiteln seiner *Logik der reinen Erkenntnis* – und nur diese hatte Rosenzweig im August 1918 gerade zu lesen begonnen: „Wir fangen mit dem Denken an. Das Denken darf keinen Ursprung haben außerhalb seiner selbst [...]. Das reine Denken in sich selbst und ausschließlich muß ausschließlich die reinen Erkenntnisse zur Erzeugung bringen. [...] Es muß daher bei der Relation verbleiben, die *Parmenides* als *Identität von Denken und Sein* geschmiedet hat. Das Sein ist Sein des Denkens. Daher ist das Denken, als Denken des Seins, Denken der Erkenntnis.“ (Cohen LrE 13) Was die alten Griechen schon wußten – allen voran Parmenides und dann unübertrefflich Platon in seiner Ideenlehre und Dialektik der Hypothese- methode –, haben in der Neuzeit Leibniz und Newton mit der Einführung des Unendlichen in die Mathematik fortgeführt (Cohen LrE 33), und diese Infinitesimalmethode gilt es nun, auf alle wissenschaftliche Erkenntnis ausgeweitet, durch die *Logik der reinen Erkenntnis* philosophisch grundzulegen. „Denken ist Denken des Ursprungs. Dem Ursprung darf nichts gegeben sein. [...] Wenn anders das Denken im

8 Pierfrancesco Fiorato und Hartwig Wiedebach, „Hermann Cohen im *Stern der Erlösung*“, in: M. Brasser (Hg.), *Rosenzweig als Leser*, 2004, 305 ff. Siehe hierzu auch Kapitel 1 und 2.

9 Zu Rosenzweigs Abgrenzung von Cohens *Logik der reinen Erkenntnis* siehe auch Kapitel 2.

Ursprung das Sein zu entdecken hat, so darf dieses Sein keinen, keinerlei andern Grund haben, als den das Denken ihm zu legen vermag. Als Denken des Ursprungs erst wird das reine Denken wahrhaft.“ (Cohen LrE 36).

Von hier her kommt Hermann Cohen zur Explikation des Gedankens, den Franz Rosenzweig so begeistert aufnimmt und für seine Kritik der Logik umwendet: „Der Weg dahin“ – so schreibt Cohen – „kann jedoch kein gerader sein; denn in dem Etwas selbst kann der Ursprung des Etwas nicht zu suchen sein. Das Urteil darf daher einen abenteuerlichen Umweg nicht scheuen, wenn anders es in seinem Ursprung das Etwas aufspüren will. Dieses Abenteuer des Denkens stellt das *Nichts* dar. *Auf dem Umweg des Nichts stellt das Urteil den Ursprung des Etwas dar.*“ (Cohen LrE 54) Es kann für das Denken nichts geben, was ihm voraus liegt, alles ist aus ihm selbst, und dieses Alles wird von ihm selbst erzeugt in der unendlichen Aufgabe der Erkenntnis des Etwas „So wird das [...] *Nichts zum Operationsmittel*, um das *jedesmalige Etwas, das in Frage steht, in seinem Ursprung, und dadurch erst eigentlich zur Erzeugung und zur Bestimmung zu bringen.*“ (Cohen LrE 89) Dieses Erzeugen von Erkenntnis geschieht durch die Tätigkeit des Urteiles in ihren zwei Richtungen „der Sondernung und der Vereinigung“, die sich auch in den Urteilen der „Bejahung“ (Cohen LrE 96) und der „Verneinung“ (Cohen LrE 108) niederschlagen. Das, was sich in der Mathematik in der Methode der Infinitesimalrechnung abspielt, vollzieht sich auch in der erzeugenden Bewegung aller realen Erkenntnis und erkannter Realität. „Das Denken der Mathematik muß vor allem die Forderung des Ursprungs erfüllen. [...] Dieser Ursprung gilt nicht nur für den Anfang der Bewegung, sondern *jeder Fortschritt derselben muß stets von neuem in demselben Ursprung entspringen.* [...] *Die Realität vielmehr enthüllt eine neue Bedeutung im Infinitesimalen; eine neue Bedeutung ihrer selbst.*“ (Cohen LrE 123, 127)

An diesen „genialen Gedanken“ Cohens, die mathematische Infinitesimalmethode und deren Konstruktion des Unendlichen auf die ganze Erkenntnistheorie auszudehnen und so eine Methode zu gewinnen, die vom Nichts des Wissens zum Etwas der Erkenntnis fortschreitet, knüpft Rosenzweig im ersten Teil des *Stern* an, wendet ihn aber zu einer Idealismuskritik um, so daß sie wider den Idealismus einsetzbar wird, und zwar in bewußter – von Ehrenberg übernommener – Parallele zur Kritik der *Logik* Hegels durch die Spätphilosophie Schellings. Dabei gibt er ohne Zweifel die Grundgedanken Cohens tref-

find und komprimiert wieder, wenn er gegen Schluß der Einleitung zum ersten Teil des *Stern* schreibt: „Erst Hermann Cohen [...] entdeckte in der Mathematik ein Organon des Denkens, gerade weil sie ihre Elemente nicht aus dem leeren Nichts der einen und allgemeinen Null, sondern aus dem bestimmten, jeweils jenem gesuchten Element zugeordneten Nichts des Differentials erzeugt. [...] 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. Um dieser beiden Wege willen ist Mathematik die Führerin. Sie lehrt im Nichts den Ursprung des Etwas erkennen.“ (GS II, 23)

Doch schon in dieser Charakterisierung schimmert im „bestimmten Nichts“ und der „Bejahung“ der Wendepunkt durch, der es Rosenzweig erlaubt, Cohen vom Kopf auf die Füße zu stellen: „Und so bauen wir hier, möchte der Meister es auch weit ablehnen, fort auf der wissenschaftlichen Großtat seiner Logik des Ursprungs, dem neuen Begriff des Nichts. Mag er sonst in der Durchführung seiner Gedanken mehr Hegelianer gewesen sein als er zugab – und damit ganz so sehr ‚Idealist‘, wie er es sein wollte –, hier, in diesem Grundgedanken brach er entscheidend mit der idealistischen Überlieferung.“ (GS II, 23)¹⁰

Wie kommt nun aber Rosenzweig zu der kühnen Behauptung, den Idealisten Cohen von Anfang an anti-idealistisch auslegen zu dürfen? Rosenzweig vermag es, weil er Cohen von seinen späten Arbeiten zur Religion her deutet. Hatte nicht Cohen selbst schon im *Begriff der Religion* davon gesprochen, daß sich im Vollzug der Korrelation von Gott und Mensch das Denken in die Logik zurückschlingt? Denn erst in der Religion wird die Einzigkeit des Seins, die Gott ist, vom je individuellen Menschen als korrelatives Gegenüber bejaht. Wenn dem so ist – so ist Rosenzweigs Argumentation im ersten Teil des *Stern* –, so gründet die ganze idealistische Grundlegung der *Logik der reinen Erkenntnis* in einer grundlegenderen Bejahung des Seins, ohne diese selbst schon explizieren zu können. Das bedeutet aber, daß sich die Vernunft nicht idealistisch aus sich selbst zu bestimmen vermag, sondern in etwas gründet, was erst später offenbar werden kann. Ganz explizit bedient sich Rosenzweig hier einer Gedankenbewegung, die er – über Hans Ehrenberg vermittelt – von Schelling übernimmt. „Es

10 „Denn zum ersten Mal erkannte und anerkannte hier ein Philosoph, der [...] selber sich noch für einen ‚Idealisten‘ hielt: daß dem Denken, wenn es auszog, um ‚rein zu erzeugen‘, nicht das Sein entgegentrat, sondern – Nichts.“ (GS II, 24)

ist die Schellingsche Spätphilosophie, in deren Bahn wir uns mit solchen Betrachtungen bewegen.“ (GS II, 19 f.)¹¹

Schon in der Einleitung des ersten Teils des *Stern* „Über die Möglichkeit das All zu erkennen – *in philosophos*“ versucht Rosenzweig herauszuarbeiten, daß der Anspruch idealistischer Philosophie, alles Sein aus der Selbstbegründetheit der Logik denkend einholen zu können, dreifach scheitert und damit zerbricht. Diese drei Brechungspunkte idealistischer Philosophie nennt Rosenzweig: Metaethik, Metalogik und Metaphysik.

Jenseits aller nur denkbaren nicht nur theoretischen, sondern auch ethischen Bestimmungen des Menschseins des Menschen entdeckt sich der Mensch, der wir je selber sind, in seinem existentiellen Selbstbezug, der sich jeglicher logischen Bestimmung entzieht. So schreibt Rosenzweig mit Blick auf Kierkegaard und Nietzsche schon in einem Brief vom 18. November 1917: „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. Und philosophiere, d. h. ich habe die Unverschämtheit, die Allherrscherin Philosophie zu philosophie-ren.“ (GS III, 126) Dieses Gewährwerden des existentiellen Selbst jenseits des Allanspruchs idealistischer Erkenntnis nennt Rosenzweig „Metaethik“.

Aber nicht nur der existentielle Mensch, der wir je selber sind, übersteigt alle philosophisch immanente Bestimmung des Menschseins, sondern auch das kontingente wirkliche Existieren entzieht sich letztlich der Verfügbarkeit der Logik im Sinne Hegels, wie dies bereits Hans Ehrenberg, der dabei den Begriff der „Metalogik“ prägte, gezeigt hat. Alle idealistische Philosophie geht seit Parmenides von der Einheit des Denkens und Seins aus, aber diese Einheit betrifft nur die Welt der Erkenntnis, die Welt im bestimmten Wissen, nicht aber die Wirklichkeit aus sich selbst bedacht, die wir gleichwohl reflektierend zu bedenken genötigt sind, wie dies Kant bereits in der *Kritik der Urteilskraft* ausführte. Diese Nötigung – so können wir über Kant hinaus ergänzen – liegt darin, daß wir selbst als denkende Wesen in

11 Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Vom Totalexperiment des Glaubens“, in: Franz Rosenzweig, 1991, 51 ff.

diese wirkliche Welt aus sich selbst gestellt existieren. In direkter Berufung auf Hans Ehrenberg führt Rosenzweig aus: „Die Identität von Denken und Sein setzt also eine innere Nichtidentität voraus [...]. So ist die Welt dem eigentlich Logischen, der Einheit, gegenüber ein Jenseits. Die Welt ist nicht alogisch; im Gegenteil, das Logische ist [...] ihr ‚wesentlicher‘ Bestandteil: sie ist nicht alogisch, aber – mit dem von Ehrenberg aufgebrauchten Wort – metalogisch.“ (GS II, 14 f)

Ist einmal in dieser doppelten Weise „aus dem All [der Erkenntnis] [...] die Einheit gewichen“ (GS II, 16), so kann auch wieder der älteste der Brechungspunkte idealistischer Logik hervortreten: Gott in seinem metaphysischen Sein als Voraussetzung des Selbst und der Welt. Rosenzweig nimmt hier den Begriff Metaphysik beim Wort. Gott ist kein physisch Seiendes in der Welt, aber auch nicht ohne alle Physis – wie schon Schelling zeigte. „Gott hat seine Natur, sein naturhaftes, daseiendes Wesen. Das ist so wenig eine Selbstverständlichkeit, daß vielmehr die [idealistische] Philosophie ihm bis zu Hegel hin diese Eigenexistenz stets bestritten hat. Die sublimste Form dieser Bestreitung, nichts andres, ist der ontologische Gottesbeweis, – auch ein Gedanke, der so alt ist wie die Philosophie.“ (GS II, 19)

Gott steht nicht nur über aller Welt, sondern auch über allem Selbst, wie dies ebenfalls Schelling am Freiheitsproblem zwischen Gott und Mensch dargelegt hat, doch noch radikaler Nietzsche, wenn auch in der Form einer Anerkennung aus der Leugnung: „wenn Gott wäre, wie hielte ich es aus, nicht Gott zu sein“ (zit. GS II, 20)¹².

An diesen Brechungspunkten „zersplittert“ – wie Rosenzweig sich ausdrückt – der idealistische Anspruch, „das All [aus der Einheit von Denken und Sein] zu denken [...], in drei getrennte, sich gegenseitig in verschiedener [...] Weise abstoßende Stücke“ (GS II, 21). Diese drei Meta-Gegenstände: Mensch, Welt und Gott verweisen auf existierende Tatsächlichkeiten, die uns anders gegeben sind als aus der Immanenz der Logik und die doch nichts für uns sein können ohne logische Erkenntnis. Diese Aporie versucht Rosenzweig in kritischer Auseinandersetzung mit Hegels dialektischer Methode und mehr noch mit der idealistischen Erkenntnislogik Hermann Cohens anti-idealistisch aufzulösen.

Die treibende Kraft der Hegelschen Dialektik steckt in der bestimmten Negation des Denkens, die in der auf sich selbst bezogenen

12 Nietzsche, II, 978 und II, 1211.

Negation der Negation die ursprünglich gemeinte Position des Denkens des Seins im Prozeß der Selbstbestimmung des Denkens zu einer Einheit aufheben zu können vermeint.¹³ Im Ausgangspunkt anders, aber im Ergebnis ganz ähnlich versucht Hermann Cohen, die Infinitesimalmethode aus der Mathematik zu einer umfassenden Logik der Erkenntnis auszuweiten, die vom Nichts des Ursprungs über die Formen der sich gegenseitig vermittelnden Verneinung und Bejahung zur Erkenntnis des bestimmten Etwas fortschreitet.¹⁴

Rosenzweig nimmt beide Wege auf und zusammen, wendet sie aber von vornherein anti-idealistisch, indem er unterstreicht, daß es sich hierbei nicht um eine Methode der Erzeugung des Seins, sondern immer nur um Weisen der Wissens-Erzeugung von Etwas handeln könne. Statt alles in *eine* dialektische Bewegung zu verlegen, unterscheidet Rosenzweig drei Bewegungsstränge, um deren Zusammenwirken im Denken herauszuarbeiten. Zum einen ist es die von Hegel und Cohen zentral bedachte „Verneinung des Nichts“, durch die das Denken in bestimmter Negation schrittweise zum Wissen voranschreitet. Aber ihr gleichursprünglich voraus liegt die „Bejahung des Nicht-Nichts“, die Bezogenheit des Denkens auf die von ihr gemeinte Wirklichkeit, die jedoch niemals – weder in der Unbestimmtheit des Anfangs des Nichts noch im Ende des Begriffs ins Wissen – aufgehoben werden kann. Daher bleiben beide Bewegungen berührungslos sich ausschließend, bedürfen einer dritten, sie zusammenfügenden Vermittlung, die Rosenzweig – an Schellings Copula neben Bejahung und Verneinung erinnernd¹⁵ – das verbindende „Und“ nennt.

So entwickelt Rosenzweig im ersten Teil des *Stern der Erlösung* den komplexen, der Infinitesimalmethode der Mathematik abgeschauten Weg des bestimmenden Denkens vom Nichts des Wissens zum Wissen von Etwas in der dreifach bestimmten Gerichtetheit auf das Tatsächliche: von Gott, Welt und Mensch. „Das Differential verbindet in sich die Eigenschaften des Nichts und des Etwas; es ist ein Nichts, das auf ein Etwas, sein Etwas hinweist, und zugleich ein Etwas, das noch im Schoße des Nichts schlummert [...]. So zieht es seine wirk-

13 Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1812–1816), 1970, V, 65 ff. und VI, 548 ff.

14 Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis* (1902,²1914), 1977, 31 ff.

15 Schelling, II, 360 f.: „Und in der That ist klar, daß dieses Band, dem Unendlichen selbst, erst das wahrhaft und reell Unendliche ist. Es wäre keineswegs unbedingt, stünde das Endliche oder Nichts ihm entgegen. Es ist absolut nur als absolute Verneinung des Nichts, als absolutes Bejahen seiner selbst in allen Formen, somit nur als das, was wir die unendliche Copula genannt haben.“

lichkeitsgründende Kraft einmal aus der gewaltsamen Verneinung, mit der es den Schoß des Nichts bricht, und dann ebenso sehr doch wieder aus der ruhigen Bejahung alles dessen, was an das Nichts, dem es selber als Unendlichkleines doch noch verhaftet bleibt, angrenzt. 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.“ (GS II, 23)

Entscheidend ist, daß die Bejahung des Nicht-Nichts als die Bezogenheit des Denkens auf das Andere des Seins selbst als eine eigenständige Bewegung des Denkens begriffen wird, die durch die Verneinung des Nichts nicht aufgehoben werden kann, sondern vielmehr sich auf jeder Stufe des Denkens durchhält, und auch nicht in einer Einheit des An-und-Für-sich-Sein des Geistes – wie bei Hegel – aufgeht, sondern auf jeder Stufe der Vermittlung des „Und“ bedarf, so daß auch das begriffene Sein ein Begriffenes *und* ein Sein bleibt.

In den drei Kapiteln des ersten Teils des *Stern*: „Gott und sein Sein oder Metaphysik“, „Die Welt und ihr Sinn oder Metalogik“ und „Der Mensch und sein Selbst oder Metaethik“ demonstriert Rosenzweig, daß bei gleicher Methode vom Nichts zum Etwas doch der Weg der Erkenntnis dreifach anders verläuft, da im Hinblick auf die unterschiedlich angezielten Tatsächlichkeiten – Gott, Welt, Mensch – auch Unterschiedliches als Nicht-Nichts bejaht, als Nichts verneint und somit im Und zu verknüpfen ist. Wir wollen hierauf im einzelnen nicht eingehen, sondern nur das Ergebnis des ersten Teils festhalten: Im Aufweis dessen, daß der idealistischen Einheit von Denken und Sein die dem Denken immanente Differenz von Denken und Sein vorausgeht, die es überhaupt erst ermöglicht, daß das Denken sich auf das Andere des Seins beziehen kann, zerbricht der Anspruch, das All in einem einzigen, in sich geschlossen System erkennen zu können. Vielmehr ergibt sich die dreifache Aufgabe, das im Selbstbezug gegebene existentielle Selbst, die in ihrer Vielfalt erlebte wirkliche Welt und den als Gegenüber von Welt und Selbst lebendig erfahrenen Gott, und zwar in unabschließbarer Annäherung in ihrer jeweiligen eigenartigen Tatsächlichkeit, zu erkennen. Keine dieser drei Tatsächlichkeiten kann auf die anderen zurückgeführt oder ihnen integriert werden, vielmehr schließen sie einander aus – gerade auch dies besagt das „Meta“ in Metaethik, Metalogik und Metaphysik.

Wenn also Rosenzweig im ersten Teil des *Stern* nach den Möglichkeiten und Grenzen der Vernunft fragt, so geht es ihm mit der Konstitution des Wissens aus dem Nichts zugleich um die negative

Selbsteinsicht in die Begrenztheit der Vernunft. In Gegnerschaft zum Idealismus von Hegel und Cohen geht es Rosenzweig in Anlehnung an Schelling und Ehrenberg darum, negativ an der Vernunft selbst aufzuzeigen, daß sie zwar zu einer systematisch allgemeinen Bestimmung von Gott, Welt und Mensch in ihrer Tatsächlichkeit zu kommen vermag, daß aber die existentiell erfahrenen und gelebten Beziehungen zwischen Gott, Welt und Mensch aus der Vernunft in ihrer Allgemeinheit niemals ableitbar sind. Um sie zu erfassen, bedarf es einer Umwendung des Denkens von der Allgemeinheit der Vernunft in den je geschichtlich erfahrenen Raum der Offenbarung (GS II, 97).

Im zweiten Teil des *Stern* zeigt nun Rosenzweig auf, daß das, was Cohen als Eigenart der Religion dem System der Philosophie einzugliedern versucht, eine Kehre im Denken voraussetzt, in der nicht mehr die Vernunft als das bestimmende Subjekt auftritt, sondern das existentielle Selbst sich aus dem wirklich geschichtlichen Bezug von einem Anderen her erfährt, sich also als in Gottes Schöpfung gestellt, durch Gottes Offenbarung angerufen und auf Gottes Erlösung wartend erfaßt. Cohen hat die Eigenart der Religion wunderbar in der Einzigartigkeit der individuellen Beziehungen der Menschen untereinander und des Menschen zu Gott dargelegt, aber er hat sich zu wenig die darin implizierte Wende des Denkens klar gemacht. Hermann Cohen behauptet zwar die Einheit von Vernunft und Offenbarung, aber er bedient sich in seiner letzten Schrift *Religion der Vernunft* einer Sprache und expliziert eine Erfahrungswelt, die eine Wende des Denkens voraussetzt. Dies versucht Rosenzweig im ausdrücklichen Rückbezug auf die „positive Philosophie“ Schellings im ganzen zweiten Teil des *Stern* herauszuarbeiten. Hier geht es nicht mehr um das Bestimmen von Gott, Welt und Mensch im Allgemeinen der Vernunft, sondern es geht um unser existentielles Einbezogensein in das Ereignen der geschichtlichen Wirklichkeit. In ihr – so können wir Cohen mit Rosenzweig fortführen – offenbart sich uns die „Einzigkeit Gottes“.

Bisher haben wir von Offenbarung in einem weiteren Sinne, bezogen auf den ganzen zweiten Teil des *Stern der Erlösung* mit seinen drei „Büchern“: Schöpfung, Offenbarung und Erlösung, gesprochen. Sie umfaßt in diesem Sinne das, was Cohen Religion nennt, und steht insgesamt unter der Korrelation von Gott und Mensch in ihrer existentiellen Eigenart, Einmaligkeit und Einzigkeit. Für Rosenzweig ist nun das Kernstück dieses ganzen zweiten Teils des *Stern* das „Buch“ Offenbarung. Diese Offenbarung im engeren Sinne, von der her über-

haupt erst die vorausgehende Dimension der Schöpfung und die nachfolgende der Erlösung explizierbar werden, ereignet sich in der Sprache, im Geschehen des Sinnverstehens und der Sinnverständigung. Hierauf bezogen markiert Rosenzweig, als er seinen zweiten Teil abschließt, nochmals in einem Brief an Margrit Rosenstock-Huessy Nähe und Differenz zu Cohen: „Die Cohensche Stelle aus dem Buch heißt: Gott ‚giebt‘ die Offenbarung wie er alles giebt, das Leben und das Brot und auch den To[d]. Übrigens unterschreibe ich das ‚wie‘ in dem Satz nun doch nicht mehr. Leben und Brot giebt er, aber die Offenbarung ‚giebt‘ er nicht, sondern er giebt *sich* in der Offenbarung.“ (9.11.1918, GrBr 182) Es wird hieran deutlich, daß auch für Rosenzweig die Offenbarung nicht etwas Irrationales ist, er aber trotzdem nicht wie Cohen Offenbarung und Vernunft zusammenfügt, denn für Rosenzweig ist Sprache mehr als Vernunft, die nur etwas dem Menschen von Gott Gegebenes ist. Im Sprachgeschehen des Miteinander-Sprechens ereignet sich darüber hinaus jegliche Sinnerschließung – in der Sprache „gibt sich Gott“, ist Gottes Offenbarung gegenwärtig.

Aber auch von diesem Verständnis der Eigenart der Offenbarung im umfassenden Sinne – der Religion im Sprachgebrauch Cohens – hin zu einer Rede aus den Quellen des Judentums, die Rosenzweig im dritten Teil des *Stern der Erlösung* anspricht, gilt es eine Wende zu beachten. Cohen überspielt hier ganz bewußt eine Differenz, um das Judentum als eine, ja *die* Religion der Vernunft darzutun. Cohen geht es darum, die Ursprünglichkeit des Judentums als Religion der Vernunft hervorzuheben, daher muß deren „Offenbarung“, deren Glaubenserkenntnis, eine Offenbarwerdung der Vernunft im menschlichen Geiste sein, die jeder Mensch im Geiste vollziehen kann. Und daher muß die Zielperspektive des Judentums als Religion der Vernunft sich darauf richten, daß dereinst alle Völker und Menschen in der Religion der Vernunft zusammenfinden, womit er nur das messianische Ziel benennt, auf das hin das Judentum den Auftrag der Auserwähltheit auf sich nimmt und in Treue an der Reinheit ihres Monotheismus festhält. In diesem Sinne konnte Cohen den Messianismus des Judentums und die Kantische Philosophie mit ihrer Menschheitsperspektive in enge Beziehung zueinander rücken.¹⁶

16 Hermann Cohen, *Deutschtum und Judentum* (1915/16), JS 237-318; siehe hierzu auch Exkurs IV.

Rosenzweig verfolgt mit dem dritten Teil des *Stern* andere Ziele, die mehr aus dem Gespräch mit seinen christlichen Freunden erwachsen, aber doch auch eine Antwort auf Cohen darstellen. Ausdrücklich bezieht Rosenzweig neben dem Judentum, das in Treue an dem ursprünglichen Bund mit Gott festhält, das Christentum – und nur das Christentum – in den messianischen Auftrag mit ein, die Völker zum einzigen Gott zu führen. Damit wird aber deutlich, daß keine dieser beiden Glaubensgemeinschaften, die beide aus der Offenbarung Gottes leben, bereits im Besitz der absoluten Wahrheit ist. Daher kann keine der beiden Glaubensgemeinschaften je die ganze Wahrheit Gottes erfassen, sondern immer nur soviel davon, als ihr als Glaubensgemeinschaft zur praktischen Erfüllung aufgegeben ist. Die absolute Wahrheit – so führt Rosenzweig aus – ist nur bei Gott, und sie offenbart sich in der Liebe Gottes zu den Menschen. „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 [...], daß er Wahrheit ist, sagt uns zuletzt doch nichts anderes, als daß er – liebt.“ (GS II, 432) In dieser Aussage liegt eine gewisse Übereinstimmung mit Cohen, aber anders als bei Cohen fällt bei Rosenzweig die Wahrheit nicht mit der Vernunft zusammen, denn es handelt sich nicht um eine theoretische Erkenntnis, sondern eher um das, was Cohen als den Halt umschreibt, den das Denken aus der Bejahung der Einzigkeit Gottes erfährt.

Insofern ist nach Rosenzweig das Höchste, wozu jeder Mensch zu kommen vermag, die Bewährung der Wahrheit, deren Konkretionsgewißheit ihm im Gebet, aus der Zwiesprache mit Gott, offenbar wird – auch hierin liegt Rosenzweig ganz dicht bei Cohen und setzt doch andere Akzente. Ausdrücklich spricht auch Cohen ganz im Sinne des Kantischen Primats der praktischen Vernunft von der Bewährung der Wahrheit gerade auch in der Religion und verweist in diesem Zusammenhang insbesondere auf das Gebet. Aber ohne dies zu intendieren, fallen bei Cohen das religionsphilosophische Verständnis des Gebets und der Vollzug des Gebets zusammen, oder anders gesagt: Die Vernunft und die Glaubenspraxis verschmelzen bei Cohen in eins. Demgegenüber versucht Rosenzweig – auch hierin in Gemeinsamkeit mit Hans Ehrenberg¹⁷ – in einer letzten Wende über jegliche philoso-

17 Hans Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 1920.

phische Aussage hinaus zur Bewährung der Praxis selbst zu führen. Dies ist der Sinn des Schlußkapitels „Tor“ im *Stern*, das mit der Aufforderung „Ins Leben“ endet. In seinen späteren Erläuterungen zum *Stern*, in der Abhandlung „Das neue Denken“ (1925), hat Rosenzweig die Absicht des Schlußkapitels nochmals ausdrücklich unterstrichen. „Wahrheit hört so auf, zu sein, was wahr ist“, und wird das, was als wahr – bewährt werden will. Der Begriff der Bewährung der Wahrheit wird zum Grundbegriff dieser neuen Erkenntnistheorie“. (GS III, 159 f.)

Wir konnten hier nur in einer groben Skizze den Argumentationsgang von Rosenzweig im *Stern der Erlösung* aufweisen, um aufzuzeigen, daß das, was bei Cohen als Einheit von Vernunft, Offenbarung, Glaubensbekenntnis und Glaubenspraxis verstanden wird, von Rosenzweig in eine Stufenfolge aufgelöst wird, wobei die eigentliche Begründung bei Rosenzweig nicht aus der Folge der Stufen geschieht, sondern jeweils erst aus der nächstfolgenden erfolgt, so daß im letzten die messianische Wahrheitstheorie, die nur in der Praxis bewährt zu werden vermag, die Begründung für die begrenzte Wahrheit der Glaubensgemeinschaft abgibt und diese wiederum die Begründung für das religionsphilosophische Verständnis der Offenbarung ermöglicht, das seinerseits wiederum die Vernunft in der Begrenztheit ihrer Selbsterkenntnis fundiert. Was Franz Rosenzweig in dieser Weise darlegt, versteht er nicht in Gegnerschaft zu Hermann Cohen, sondern ganz im Gegenteil meint er damit das aufzudecken, was Cohens Denken, von seinem Spätwerk der *Religion der Vernunft* her gelesen, implizit zugrunde liegt.

Nun könnte jedoch eingewandt werden, daß es Cohen mit der Rede von der Einheit von Vernunft und Offenbarung vielmehr darum geht, jeglichen Glaubensirrationalismus abzuwehren, und daß ja auch Rosenzweig, wenn er nicht in einen Glaubensirrationalismus geraten will, seine Philosophie in einem Argumentationszusammenhang zu entwickeln hat – selbst wenn dieser auch erst durch einige Wendungen hindurch vom Ende her begründet werden soll. Dies aber ist kein Einwand gegen Rosenzweig, sondern genau die Umschreibung seiner Absicht, nur daß er diesen Argumentationszusammenhang dem idealistischen Systemdenken Hegels und Cohens entgegen nicht als eine Selbstausslegung der Vernunft versteht, sondern umgekehrt als ein „neues Denken“, das die schrittweise Offenbarwerdung der Wahrheit Gottes selber darstellt, in die wir existentiell gerufen sind. Genau dies ist es, was Rosenzweig auch aus dem mündlichen Vortrag von Cohen

erfahren und in der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* als das neue Denken des „letzten Cohen“ wiedergefunden hat.

Schlußbemerkung

Kehren wir zum Schluß zu dem eingangs mit Rosenzweig aufgeworfenen Problem der „Vertauschten Fronten“ zurück. Von allem, was wir über den letzten Cohen referiert haben, können wir Rosenzweigs Einschätzung des Davoser Disputation zwischen Cassirer und Heidegger entschieden zurückweisen. Heidegger ist kein Nachfolger Cohens, weder will Heidegger etwas mit der Einheit von Vernunft und Offenbarung zu tun haben noch mit der Korrelation von Gott und Mensch oder gar mit Liebe und Gebet als Formen religiös motivierter Hinwendungen des je einzelnen Individuums zum Anderen und zu Gott. Heideggers *Sein und Zeit* – und nur um diesen frühen Heidegger kann es hier gehen – steht in seiner betont a-theistischen Daseinsanalyse, die trotzig das Dasein allein aus seinem Sein zu behaupten versucht, sowohl Cohen als auch Rosenzweig diametral entgegen.¹⁸ Daher kann sich das Problem der „Vertauschten Fronten“ nur auf Ernst Cassirer und Franz Rosenzweig selbst als den beiden Schülern Cohens aus ganz verschiedenen Schaffensperioden und Frageperspektiven Cohens beziehen. Wer von beiden ist der wahrhafte Schüler und Nachfolger Hermann Cohens?

Diese Frage sollten wir Cohen selber entscheiden lassen, indem wir eine längere Passage aus dem *Begriff der Religion im System der Philosophie* zitieren und abschließend kurz kommentieren: „Im Begriff Gottes besteht sein Sein. [...] Wie das menschliche Bewußtsein die Einheit seiner reinen Richtungen erfordert, ebenso fordert die Korrelation auch für den Begriff Gottes die Einheit des Bewußtseins an diesen ihren Grundrichtungen. [...] So ist die Religion in das System der Philosophie eingefügt, und das *psychologische* Glied des Systems hat für den Begriff des Menschen diese Einfügung sichergestellt. Die systematische Philosophie ist die Lehre von der Einheit des Menschen in seinen Erzeugungsweisen der Kultur. Aber diese Einheit des Menschen ist bedingt durch seine Korrelation mit Gott. [...] Die Erkenntnis aber setzt sich selbst die Grundlegung des Seins, als einer

18 Siehe hierzu Kapitel 5.

Realität, die nicht innerhalb des Bewußtseins selbst gelegen und beschränkt sei. Für alles Sein der Erkenntnis errichtet sich diese selbst die Grundlegung der Absolutheit, der Transzendenz. Indessen schlingt sich diese wieder zurück in die Erkenntnis kraft der Korrelation. Die Korrelation ist nicht schlechthin Wechselverhältnis, sondern Gott wird ihr Schwerpunkt. In diesen Schwerpunkt wird das Sein verlegt. Und als dieser Schwerpunkt trägt Gott einzig das Sein, bedeutet und verbürgt er allein das Sein. Der Natur und dem Menschen gegenüber ist er daher der Einzige. Aber aus dem Systembegriffe des Menschen heraus allein begründet sich seine Einzigkeit. [...] Es ist nicht richtig, daß die systematische Philosophie, die in der reinen Erkenntnis ihr methodisches Fundament hat, in dieser auch aufginge [...], so tritt als gleichartige Grundlegung zu allen vier Gliedern die Religion hinzu. Aber sie bildet keineswegs ein eigenes Lehrgebiet [...], sondern der wissenschaftlichen Philosophie fügt sich die Religion ein. [...] Sie ergänzt so auch die Probleme der menschlichen Kultur, die lückenhaft und schadhaft bleibt ohne die Beziehung aller ihrer Probleme auf die Einzigkeit Gottes.“ (Cohen BdR 136 f.)

Eine grandiose Stelle, in der alles in nuce enthalten ist, was von Cohen her zu Rosenzweig und Cassirer zu sagen ist.

Hören wir genauer in den Text hinein, so widerspricht Cohen – vorgreifend – seiner anti-idealistischen Ausdeutung in Rosenzweigs *Stern der Erlösung* (1921). Denn Hermann Cohen ist und bleibt, bis in die letzte Schrift hinein, Idealist. So betont er auch hier im *Begriff der Religion*: „Im Begriff Gottes besteht sein Sein“, sowie weiterhin: „Die Erkenntnis aber setzt sich selbst die Grundlegung des Seins, als einer Realität, die nicht innerhalb des Bewußtseins selbst gelegen und beschränkt sei. Für alles Sein der Erkenntnis errichtet sich diese selbst die Grundlegung der Absolutheit, der Transzendenz.“ (Cohen BdR 136)

Betrachten wir die Stelle aber weiter, so widerspricht Cohen – ebenso vorgreifend – Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* (1921–1929), denn eine Philosophie der allgemeinen Formen menschlicher Kultur bleibt ohne Rückbezug auf den existentiell je einzelnen Menschen in seiner Korrelation zur Einzigkeit Gottes ohne wirkliches geschichtliches Fundament und ohne geschichtlichen Auftrag. Die Religion ist ein unentbehrliches Glied im System der Philosophie, sie kann aber nicht als eine selbständige Form neben die anderen gereiht werden, sondern steht quer zu den anderen Gliedern und garantiert gerade dadurch die eigentliche Rückbindung des existentiellen Individuums an das Sein, das Gott in seiner Einzigkeit ist.

Nun ist dieses Ergebnis von Rosenzweig her gesehen – auf eine Verteidigung Cassirers will ich an dieser Stelle nicht eingehen¹⁹ – weiter nicht schlimm, denn Rosenzweig hat nie ein Hehl daraus gemacht, daß er den Idealisten Cohen über sich hinausdeuten wolle, denn was Cohen mit der Korrelation von Gott und Mensch anspricht und wie er es aus den Quellen des Judentums anspricht, treibt – so Rosenzweig – notwendig über den Idealismus Cohens hinaus und führt zumindest zu einer Ergänzung durch eine existentielle Selbsterkenntnis aus dem Geiste der Offenbarung.

So stehe ich am Ende meines Vortrags am Anfang eines Problems des Verhältnisses von Philosophie und Offenbarung, um das bereits Hegel und Schelling, Lask und Ehrenberg, Cohen und Rosenzweig gerungen haben und das sich auch uns erneut zu weiteren Klärungen über Cohen, Cassirer und Rosenzweig hinaus stellt. Doch wie diese Klärungen für uns auch immer ausgehen mögen, jedenfalls sollten wir Rosenzweig und Cassirer als legitime Schüler und Nachfolger Cohens verstehen, die in ihren „vertauschten Fronten“ allererst die ganze Fülle des Denkens von Hermann Cohen zum Vorschein bringen.

19 Siehe hierzu Heinz Paetzold, *Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext*, 1994.

Exkurs III:

An den Rändern von Philosophie und Religion

Bemerkungen zu Hermann Cohen, Franz Rosenzweig
und Richard Hönigswald*

Vorbemerkung

Dem zweiten Band seiner gesammelten philosophischen Essays gibt Reiner Wiehl den Titel *Zeitwelten. Philosophisches Denken an den Rändern von Natur und Geschichte*. Er geht darin dem „neuen Zeitdenken in der Philosophie unseres Jahrhunderts“¹ nach. Zeit wird in all den philosophischen Aufbrüchen, die er in diesen Essays verfolgt, nicht als äußere Gegebenheit, sondern von der Selbstpräsenz unseres je eigenen Daseins her gedacht. „Zeitwelten“ – so erläutert Reiner Wiehl – „sind subjektive Eigenwelten“. Sie sind „einmalige, einzigartige, je einzige Verbindungen von Welt, Zeit und Subjektivität.“²

Aber dieses je eigene zeitliche In-der-Welt-Sein verschließt uns nicht in einen Autismus, sondern eröffnet uns vielmehr einen anderen Zugang zum natürlichen Dasein der Welt und zum geschichtlichen Dasein der Menschheit, ja in ihm liegt – wenn überhaupt irgendwo – die Affinität zum Ewigen, wie dies bereits Augustinus aussprach. So führt das neue Zeitdenken an den Rändern von Natur und Geschichte in „ein neues metaphysisches Denken“. Oder noch genauer, in Reiner Wiehls eigenen Worten: „Das neue metaphysische Denken an den Rändern von Natur und Geschichte ist ein Welt-Denken, [...] ein Denken *in* Welten, [...] ein Denken von diesen Welten aus.“³ Dieses neue metaphysische Denken wirft auch die Frage nach dem Zusammenhang von Philosophie und Religion neu auf, und zwar im Grunde selbst dort, wo dies ausdrücklich dementiert wird wie bei Nietzsche und Heidegger.

* Vortrag, gehalten auf einem Symposium der Hermann-Cohen-Akademie für Reiner Wiehl zum 70. Geburtstag vom 14. – 16.11.1999 in Buchen, erschienen in: Eveline Goodman-Thau (Hg.), *Zeit und Welt. Denken zwischen Philosophie und Religion*, Heidelberg 2002.

1 Reiner Wiehl, *Zeitwelten*, 1998, 14.

2 Ebd., 7 und 23.

3 Ebd., 22.

Am eindringlichsten geht Reiner Wiehl in seinem Essay „Das jüdische Denken von Hermann Cohen und Franz Rosenzweig“ auf das „Und“ von Philosophie *und* Religion ein. Er schreibt dort, nachdem er vorher das „Und“ an Hermann Cohens „Judentum und Deutschtum“ sowie an Franz Rosenzweigs „Judentum und Christentum“ thematisiert hat: „Dieses dritte ‚Und‘ [von Philosophie und Religion] ist nun allerdings der gemeinsame Boden, von dem die beiden großen Denker eines neuen Denkens ausgehen [...]. Durch dieses neue Denken haben beide in die Philosophie unseres Jahrhunderts hineingewirkt.“⁴

Hier an diesen Rändern von Philosophie und Religion möchte ich den Gedankenfaden von Reiner Wiehl aufnehmen und fortspinnen, allerdings unter Hinzuziehung eines dritten Denkers: nämlich Richard Hönigswald. Damit verlasse ich keineswegs den gemeinsamen Boden, weder den zwischen Cohen und Rosenzweig noch den zwischen Reiner Wiehl und mir, sondern ganz im Gegenteil, damit wird dieser doppelte gemeinsame Boden erst wirklich voll entfaltet.

Immer wieder begegnet man dem Versuch, das posthum erschienene Spätwerk von Hermann Cohen *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* von Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* her zu lesen. Meist beruft man sich dann auf Rosenzweigs emphatische Anknüpfung an Cohens Begriff der Korrelation zwischen Gott und Mensch, vereinzelt sogar auf Rosenzweigs letzte kleine Abhandlung „Vertauschte Fronten“, die er von seinem Sterbelager aus 1929 diktierte. Gestützt auf Berichte von Hermann Herrigel nimmt er dabei auf das Streitgespräch zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger in Davos 1929 Bezug, wobei er parteinehmend meint, daß Cassirer, der Schüler Cohens, nur den alten verstaubten Neukantianismus fortsetze, während Heidegger, der sechs Jahre in Marburg lehrte, aus dem Geist der späten Wendung Cohens zum neuen Denken philosophiere.

Daß hier eine grandiose Fehldeutung vorliegt, sollte man Rosenzweig nicht anlasten, eher jenen unter den jungen Hörern jenes Streitgesprächs, zu denen neben Hermann Herrigel unter anderen auch Otto Friedrich Bollnow und Joachim Ritter, Leo Strauß und Emmanuel Levinas gehörten, die den Disput als einen Sieg des neuen Denkens (Existenzphilosophie) über das alte (Neukantianismus) deuteten. Dabei scheint mir das, was jene damals als Sieg mißverstanden, nur der groß-

4 Ebd., 153.

mütigen Konzilianz Cassirers geschuldet zu sein, mit der dieser die auf Konfrontation angelegte Herausforderung Heideggers auf den vermeintlich gemeinsamen Boden philosophischen Denkens zurückzubringen versuchte.

Wäre es in Davos wirklich um einen Wettstreit zweier Denkrichtungen gegangen, deren Ausgang über veraltetes und zukunftsweisendes Denken zu entscheiden gehabt hätte, so hätte der Kantianer Richard Höningwald der Kontrahent Martin Heideggers sein müssen. Zum einen, weil Richard Höningwald – weit weniger konzilient als Cassirer – dem Herausforderer Heidegger entschiedener hätte entgegengetreten und ihn zurück-herausfordern können. Zum anderen aber, weil Richard Höningwald wie kein anderer unter den Kantianern das neue Zeitdenken, die Selbstpräsenz des je eigenen Erlebens, ins Zentrum seines Philosophierens gerückt hat.⁵

Für unsere Zusammenhänge spielt das Davoser Streitgespräch weiter keine Rolle, wir brauchten diesen kleinen Umweg nur, um Hermann Cohen aus einer einseitigen Beerbung durch Franz Rosenzweig zu befreien. Hierfür ist uns der Kantianer Richard Höningwald sehr wichtig. Wir brauchen aber Richard Höningwald auch, um den interpretativen Spannungsbogen der *Zeitwelten*, den Reiner Wiehl thematisiert, besser zu verstehen, denn über seinen Lehrer Wolfgang Cramer ist Wiehl ein Enkelschüler Höningwalds, und gerade der Rückhalt in dieser Traditionslinie hat es ihm ermöglicht, weder in der Existenzphilosophie noch im Kantianismus allein aufzugehen, sondern beide Linien – sowie als dritte Linie noch die Naturphilosophie von Alfred North Whitehead – zu beerben.

Die Differenz in der Thematisierung von Philosophie *und* Religion zwischen Cohen und Rosenzweig wiederholt und erneuert die Differenz, die zwischen Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* und Schellings *Philosophie der Offenbarung* aufgebrochen war. Dabei ist diese Differenz gar nicht so groß, denn auch Schelling bezieht sich in seiner Spätphilosophie ausdrücklich auf Kant zurück und hebt ein Grundproblem bei Kant heraus, das in dessen Philosophie nur schlummerte.

5 Siehe Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Erkennen – Monas – Sprache. Internationales Richard-Höningwald-Symposium Kassel 1995, 1997.*

Hermann Cohen

Oftmals wird bereits der Titel von Hermann Cohens posthum erschienenen Werk *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919, ²1929) falsch und gegen die ausdrückliche Erläuterung Cohens gelesen. Nicht aus den Quellen des Judentums wird die Religion der Vernunft abgeleitet, sondern es geht um das kantische Projekt der Bestimmung der Religion der Vernunft, die aus den Quellen des Judentums erläutert wird. So sagt Cohen gleich eingangs: „Der Begriff der Religion soll durch die Religion der Vernunft zur Entdeckung gebracht werden. Und die Quellen des Judentums sollen als das Material aufgezeigt und nachgewiesen werden, in dessen geschichtlicher Selbsterzeugung die problematische Vernunft, die problematische Religion der Vernunft sich erzeugen und bewahrheiten soll.“ (Cohen RdV 5)

Die eigentliche Quelle der Religion – so führt Cohen weiter aus – ist die Vernunft, nur die historischen Quellen, durch die die Religion der Vernunft in die Geschichte getreten, im menschlichen Bewußtsein aufgebrochen ist, liegen im Judentum, bei Moses und den Propheten, in der Thora und im Talmud, in der schriftlichen und der mündlichen Überlieferung sowie der fortschreitenden Vergegenwärtigungsarbeit durch die Jahrtausende hindurch. Für Cohen – daran läßt er keinen Zweifel – gibt der geschichtliche Ursprung im Judentum die Religion der Vernunft in besonderer Klarheit wieder, während das Christentum und der Islam – wie Cohen eher verhalten andeutet – in seinen Augen nicht ohne Eintrübungen sind. Vielleicht ist es überhaupt nur dieser Grund, der Cohen dazu führte, das kantische Projekt der Bestimmung der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, das sich an solchen Trübungen abarbeiten mußte, durch seinen Entwurf klärend zu ergänzen.

Mit Recht hat Reiner Wiehl darauf verwiesen, daß Cohens systematische „Dreiteilung der Philosophie: in theoretische und praktische Philosophie und in die philosophische Ästhetik, den drei Vernunftkritiken Kants entsprechend“, ⁶ bereits vorlag, als er sich gleichsam nachträglich der Frage nach dem Verbleib der Religion stellte. Dies geschah in Cohens drei Jahre vor seinem Tode publizierten Schrift *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915), zu der die

6 Reiner Wiehl, *Zeitwelten*, 154.

Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums – von ganz wenigen Präzisierungen abgesehen – nur eine Konkretion darstellt. Im Grunde gibt es in der Philosophie der „reinen Erkenntnis“, „des reinen Willens“ und des „reinen Gefühls“ keinen inhaltlichen Ort, an dem die Religion Platz finden könnte. Alles, was einst Inhalt der Religion war, ist nun aufgenommen in die drei systematischen Teile der Philosophie, insbesondere aber in die Ethik. Da es für die Religion kein eigenes Gebiet gibt, stellt sich nun die andere Frage: Können Logik, Ethik und Ästhetik alles erfassen, was den Menschen in der Welt betrifft. – Ja, sie können es, aber nur im Allgemeinen.

In diesem kleinen Eingeständnis liegt der radikale Perspektivenwechsel, der uns zur Religion hinüberführt. Wie es schon bei Kant in der Religionsschrift nicht mehr um die Bedingungen der Möglichkeiten der reinen Vernunft, sondern um die konkrete geschichtliche Bewährung der Vernunft eines jeden Menschen geht, so betont nun auch Cohen, daß der Wendepunkt, der die Religion in alle Teile der Philosophie, insbesondere aber in die Ethik, einziehen läßt, in der Entdeckung des konkreten Individuums liegt. Und auch dieses gilt nur, wenn es nicht wiederum bloß allgemein gesagt wird, sondern die uns existentiell betreffende Entdeckung unserer Fehlbarkeit und Sündhaftigkeit meint. „*Die Selbsterkenntnis seiner [des Menschen] Schwächen ist die Geburtsstätte der Religion.*“ (Cohen BdR 54)

Aber es ist auch nicht nur diese existentielle Selbsterkenntnis – wie Reiner Wiehl unterstreicht –, sondern mit ihr tritt unsere Angewiesenheit auf das Du des Anderen und unsere Verantwortung für ihn (Mitleid) ins Bewußtsein: „Vielleicht“ – so sagt Cohen über das Verhältnis von Ich und Du gleich eingangs in seiner *Religion der Vernunft* – „verhält es sich umgekehrt, daß erst das Du, die Entdeckung des Du mich selbst auch zum Bewußtsein meines Ich, zur sittlichen Erkenntnis meines Ich zu bringen vermöchte.“ (Cohen RdV 17)

Schließlich aber ist es neben der eigenen Fehlbarkeit und der Verwiesenheit auf das Du die Entdeckung der Möglichkeit des Scheiterns all unseres geschichtlichen Wirkens – hier liegt das Zentrum des neuen Zeitdenkens bei Cohen. Gerade diese Erkenntnis der Unverfügbarkeit unseres In-der-Geschichte-Seins gibt dem Messianismus, der bereits in der Ethik eine auf die Zukunft gerichtete Rolle spielt, seinen eigenen religiösen Sinn.

Auf diese Dimensionen existentiell-geschichtlichen Menschseins bezogen spricht Cohen nun in neuer Weise von der Korrelation von Einzelmensch und Gott. Denn nur im Angesicht des einzigen und all-

einigen Gottes bekommt die Selbsterkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit, das je eigene Ringen um sittliche Bewährung und die Verheißung von Versöhnung Sinn. Daher ist auch „der Gott der Ethik“ – wie Cohen nun betont – „noch nicht [...] der eigentliche Gott der Religion. Der Monotheismus gipfelt im Messianismus, aber sein Schwerpunkt liegt in dem Verhältnis zwischen Gott und dem Individuum [...]. Die Ethik verbleibt in ihren theoretischen Grundwerten [...], aber die Religion hat sachliche Einsichten [Sündhaftigkeit, Mitleid, geschichtliches Scheitern] zur Entdeckung gebracht, und hat sie aus den Prinzipien ihres Gottesgedankens wie ihres Menschenbegriffs hergeleitet, welche der Methodik der Ethik verschlossen blieben“ (Cohen RdV 25, 27).

Franz Rosenzweig

Franz Rosenzweig hatte sich schon vorher durch seinen Vetter Hans Ehrenberg für Schellings Spätphilosophie begeistern lassen, bevor er sich im Herbst 1913 Hermann Cohen näher anschloß. Gerade diese Herkunft von Schelling befähigt Rosenzweig, aus den Cohenschen Korrelationsbegriffen von Einzelmensch und Gott etwas herauszulesen, was bei Cohen selbst sicherlich noch nicht so elaboriert war – in dieser Lesart Rosenzweigs von Schelling her weiche ich ein wenig von Reiner Wiehl ab.

Was Schelling in seiner Spätphilosophie in Selbstkritik gegenüber seiner Identitätsphilosophie und in Kritik an Hegels absolutem System herausarbeitet, ist, daß ein solches Vernunftssystem zwar alles im Allgemeinen des Begriffs zu bestimmen vermag, aber doch damit immer nur negative Philosophie bleibt, da sie das Positive unserer je eigenen Existenz und Aufgabe in der geschichtlichen Welt nicht zu erreichen vermag: „Gerade Er, der Mensch, treibt mich zur letzten verzweifelungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?“ (Schelling XIII, 7)

In seiner Schrift *Die Parteiung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer* nimmt Hans Ehrenberg, Rosenzweigs Vetter, 1911 die grundlegende Hegel-Kritik Schellings auf und führt sie insofern weiter, als er an Hegels *Phänomenologie* und *Logik* immanent zeigt, daß sich Denken grundsätzlich nicht aus seiner Logik begründen kann, sondern immer schon uneinholbar das denkend-daseiende Subjekt, ohne das das Denken nicht denken kann, voraussetzen muß.

Von hier her kommend, knüpft Rosenzweig an Cohen an und liest ihn gleichzeitig gegen den Strich – wie auch Reiner Wiehl betont.⁷ Anders als Cohen, für den sich die Frage nach der Religion erst stellt, nachdem das philosophische System bereits begrifflich abgeschlossen ist, bemüht sich Rosenzweig bereits im ersten Teil seines *Stern der Erlösung* aufzuzeigen – und zwar mit Mitteln, die er von Cohen übernimmt –, daß die Philosophie sehr wohl auch von Gott als einer Tatsache handeln kann, ganz so wie von der Welt und vom Menschen. Doch diese philosophischen Bestimmungen erreichen nicht die geschichtliche Wirklichkeit, in die wir gestellt sind. Ganz gleich, ob das philosophische System dabei wie bei Spinoza beim metaphysischen Sein Gottes oder wie bei Fichte beim metaethischen Selbst des Menschen oder wie bei Hegel beim metalogischen Sinn der Welt ansetzt, jedes von ihnen kann nicht einmal die je anderen Ansatzpunkte erreichen, geschweige denn unsere existentiell-geschichtliche Vermitteltheit in ihnen.⁸

Wo wir um die Sinnorientierung unserer je eigenen geschichtlichen Existenz ringen, reicht uns der Gott der Philosophen nicht aus. Um Antwort auf unsere existentiellen Daseinsprobleme gewinnen zu können, muß das Denken zuallererst eine Kehre vollziehen, aus dem Vorrang des Begreifenwollens hin zu einer erfahrenden, vernehmenden, geschichtlichen Philosophie, wie sie Schelling als positive forderte und wie sie auch bei Cohen in der Korrelation zwischen Gott und Mensch zum Vorschein kommt. In ihr geht es darum, die geschichtliche Existenz, in die geworfen wir uns vorfinden, als einen Sinnzusammenhang zu erfassen, aus dem wir Orientierung für das uns geschichtlich aufgegebene Handeln gewinnen können.

Ein solcher Sinnzusammenhang kann nicht in der Welt in ihrer Naturgesetzlichkeit liegen, aber auch nicht durch die Menschen hervorgebracht werden, sondern er kann nur von der Einzigkeit Gottes her gedacht werden – dies meinte schon Kant mit dem Postulat des Dasein Gottes für unser sittliches Handeln. Und so wird in dieser positiven Philosophie existentieller Sinnsuche immer schon nach Gott als geschichtlichem Gegenüber gefragt, aber nicht im Sinne eines philosophischen Beweises, sondern im Sinne eines offenen Fragens, ob und wie sich uns Gott als korrelatives Gegenüber erweise.

7 Reiner Wiehl, „Logik und Metalogik“, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, 2 Bde., 1988, 627 f.

8 Siehe zum folgenden ausführlicher Kapitel 1.

Nach Rosenzweig erschließt sich der Sinnhorizont unserer geschichtlichen Existenz näherhin durch die drei zusammengehörigen Dimensionen: Schöpfung, Offenbarung und Erlösung. Wir erfahren den Sinn unseres kreatürlichen Da-seins in der Natur, im Zusammenhang mit aller Kreatur unweigerlich als Schöpfung. Dieser Erfahrung können wir uns gar nicht entziehen, wo wir nach dem Sinnzusammenhang der Natur fragen. In der Erfahrung des Sinnzusammenhangs der Natur als Schöpfung liegt zugleich das zeitliche Moment des Vergangenen, d. h., wo immer wir uns unserer Existenz bewußt werden, liegt der kreatürliche Vermittlungszusammenhang der Natur bereits vor (GS II, 147). Das Moment des Vergangenen liegt in der Erfahrung des Immer-schon-Daseins der Schöpfung selbst, das der Gegenwart unseres Bewußt-Seins grundsätzlich vorausliegt, also nie Gegenwart sein kann.

Damit stehen wir aber auch schon im Zentrum aller Sinnfragen: in der Gegenwärtigkeit der Offenbarung. Nur dem Menschen kann der Sinnzusammenhang seines Existierens offenbar werden, und zwar aus der Gegenwärtigkeit seiner sprachlichen Existenz. Daß das Ich, das wir je selber sind, nicht aus sich selbst, sondern nur vom Anderen her angesprochen und auf den Anderen hin antwortend sich existentiell selber zu finden vermag, wird von Rosenzweig – stärker als bei Cohen – zum zentralen Gedanken seiner Grundlegung unseres existentiellen und dialogischen In-der-Sprache-Seins (GS II, 194). Sinnverstehen und Sinnverständigung sind immer ein gegenwärtiges Ereignen. Die Gegenwärtigkeit des Sinns der Sprache liegt zwar im Ereignen menschlicher Sinnverständigung, aber der in ihr liegende Sinn geht im Menschlichen der Verständigung nicht auf. In der und durch die Sprache ereignet sich vielmehr Offenbarung, Offenbarwerdung eines Sinnes, der mehr offenbart, als der Mensch je darin auszusprechen vermag. Sprache ist – so betont Rosenzweig – wie eine zweite Schöpfung, so wie die Schöpfung von der Offenbarung her gesehen bereits eine erste Offenbarung war – und doch sind sie beide gänzlich verschieden (GS II, 122).

Den dritten Sinnhorizont menschlicher Existenz diskutiert Rosenzweig unter dem Begriff Erlösung. Zunächst steht der Mensch in der Aufgegebenheit der Nächstenliebe, die das zeitliche Moment der Zukunft in sich trägt. Auch hier meint Zukunft nicht etwas, was einmal Gegenwart sein wird, sondern die Gerichtetheit des menschlichen Handelns, durch Erfüllung der Nächstenliebe zum Kommen des Reichs der Versöhntheit des Menschen mit dem Menschen und des Menschen

mit der Natur beizutragen. Als Aufgegebenheit der Errichtung des Reichs hört diese Zukunft nie auf, Zukunft zu sein, der Mensch kann immer nur durch sein sittliches Handeln auf die Erlösung zugehen. Aber die Erlösung selbst als endgültige kann nie durch die Menschen erwirkt werden, vielmehr kann Erlösung, absolut verstanden, grundsätzlich nur aus der Ewigkeit her in die Zeit, in die Geschichte einbrechen. So wie Rosenzweig gegen Ende des zweiten Buchs des *Stern* sagt: „Von Gott also nimmt die Erlösung ihren Ursprung [...]; die Stunde weiß allein Er, der das Heute jeden Augenblick erlöst zur Ewigkeit.“ (GS II, 269)

Dort, wo wir nach dem Sinn unserer Existenz zur Orientierung unseres Handelns fragen, finden wir uns dreifach in einen Sinnzusammenhang gestellt, der zugleich die Dimensionen unserer geschichtlichen Existenz ausspannt. Nur in diesem Sinne – nicht als Beweis – erweist sich uns Gott ebenfalls dreifach als geschichtliches Gegenüber, denn wir können uns nur dann für eine Sinnggebung unserer geschichtlicher Existenz einsetzen, wenn wir uns von einer Sinn und Existenz vermittelnden Instanz her begreifen, die wir nicht selber sein können. Und doch ist auch dies nur Philosophie – zwar positive Philosophie im Sinne Schellings, aber doch nur Philosophie, denkende Umschreibung unserer Sinnsuche.

Halten wir zunächst in unserer Nachzeichnung von Rosenzweigs *Stern der Erlösung* kurz inne. Während Hermann Cohen die Religion der Vernunft als einen zum Selbstverständnis des Menschen aus der Vernunft der Philosophie hinzukommenden Perspektivenwechsel einführt, der sich in unserer je existentiellen Selbstwahrnehmung ereignet, so wird dieses nun bei Franz Rosenzweig radikal zu Ende vollzogen: Es gibt keine Selbsterkenntnis des Menschen aus der Vernunft der Philosophie, diese kommt immer nur zu Bruchstücken, niemals aber zu einem Erfassen des Menschen in seiner geschichtlichen Existenz. Denn in dieser können wir uns nur in einer positiven Glaubensphilosophie aus dem dreifach sich ereignenden Wunder: des Daseins, der sprechenden Sinnverständigung und der aufgegebenen Nächstenliebe erfahren.

Doch auch Rosenzweigs positive Glaubensphilosophie, so wie er sie im zweiten Buch des *Stern der Erlösung* entfaltet, ist selbst nur Religion der Vernunft – und keiner weiß dies besser als Rosenzweig selber. Wenn dem aber so ist, so fragt sich, ob wir nicht all das, was Rosenzweig im zweiten Buch des *Stern* in Metaphern einer religiösen Sprache ausführt, nicht auch rein philosophisch innerhalb der Gren-

zen der bloßen Vernunft darzulegen vermögen. Diese Frage erlaubt es uns, das Anliegen Hermann Cohens auch noch in der kantischen Tradition fortzuführen, und dies soll nun mit Richard Hönigswald umrissen werden.

Richard Hönigswald

Ich glaube nicht, daß Hönigswald Rosenzweigs *Stern der Erlösung* gekannt hat, aber ich mag mich irren. Sicherlich wird er Cohens *Begriff der Religion im System der Philosophie* gelesen haben, aber er geht nirgends näher darauf ein. Uns geht es hier aber nicht um historische Bezüge, sondern um eine systematische Problemstellung. Auch hier knüpfe ich an einen Beitrag von Reiner Wiehl, „Denkpsychologie und Denkontologie“,⁹ an, weiche aber minimal von ihm darin ab, daß ich in Hönigswald schon angelegt finde, was Wiehl erst seinem Lehrer Wolfgang Cramer zuschreibt.

Auch für Richard Hönigswald ist – wie für Cohen – der Begriff der Korrelation, genauer das „korrelative Auseinandertreten“ von Welt-erkenntnis und sich erlebender Monas, ein zentraler Angelpunkt seiner Philosophie. Aber er meint damit etwas viel Radikaleres als Hermann Cohen. Um es hier etwas vereinfacht im Hinblick auf unsere bisherigen Ausführungen zu umschreiben, können wir sagen, Hönigswald versucht das, was bei Cohen einerseits philosophische Systementwicklung ist und andererseits im je individuellen Perspektivenwechsel zur Religion steckt, nun als eine Doppelperspektive in die Philosophie selbst einzubeziehen. So wird bei Hönigswald die philosophische Systematik selbst von dem permanenten Perspektivenwechsel von Erkenntnisconstitution und je konkretem Erleben her entfaltet. Das korrelative Auseinandertreten umschließt immer beides im doppelten wechselseitigen Bezug aufeinander: die Wirklichkeit als Gegenstand unserer Erkenntnis sowie die Monas, die wir je selber sind und die sich in die Wirklichkeit einbezogen erlebt.

An dieser Stelle ist es wohl nicht erforderlich, auf die ganze Erkenntnistheorie von Hönigswald einzugehen, die ihn mit dem Neukantianismus Cohens verbindet, sondern nur auf das zu verweisen,

9 Reiner Wiehl, „Denkpsychologie und Denkontologie“, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Erkennen – Monas – Sprache*, 1997.

was er völlig neu und einzigartig in den Kantianismus einfügt, nämlich die Selbstpräsenz der Monas, die wir selber sind. Alle Erkenntnis kann nur vollzogen werden von einem sich selbst erlebenden, sich selbst reflektierenden Subjekt.¹⁰ Die Monas, die wir hier bedenken, ist nicht das allgemeine Erkenntnissubjekt, das Kant meinte, wenn er von dem „Ich denke“ sprach, sondern es ist das konkrete Subjekt. Wir sind dieses konkrete Subjekt, das sich selbst als daseiend präsent ist und in diesem Sich-selbst-Erleben zugleich selbst weiß und reflektiert. In dieser Einzigartigkeit der Selbstpräsenz der Monas liegt – wie Hönigswald unterstreicht – die Bedingung des Bezugs „auf sich selbst [...]. ‚Präsenz‘ bedeutet eben ‚ich‘ [...]. ‚Ich‘ ‚bin‘ geradezu die Möglichkeit jener Reflexion; durch sie bestimmt sich die *μὴνός*, d. h. der ‚Vollzug‘; jene Reflexion ist das Korrelat der Bestimmtheit des Gegenstandes.“ (Hönigswald GdE 103) – Auf die Differenz dieses sich selbst wissenden konkreten Subjekts gegenüber Heideggers Dasein hat Reiner Wiehl ausdrücklich hingewiesen.¹¹

Wir haben hier jedoch eine eigentümliche Korrelation vor uns, insofern nämlich die Monas in ihrer Selbstpräsenz als je einzigartiger Erlebnismittelpunkt zugleich auf die Gegebenheit in ihrer zeitlichen Ganzheit, auf die Existenz schlechthin bezogen ist, die die Monas selbst mit umgreift. In diesem Zusammenhang expliziert Hönigswald auch den fundamentalen Gedanken seines Zeitdenkens: „Das Problem der Existenz nun fällt in einem ganz bestimmten Belang mit dem der Zeit zusammen. [...] Das Existierende ist *immer jetzt*, es ist stets ‚ganz‘, es ist nie anders denn als System. [...] In ‚jedem Jetzt des Erkennens‘ ist eben die Wahrheit ‚präsent‘: Existenz bedeutet stetige Jetzttheit.“¹²

Von hier her gelingt es Hönigswald, all das, was Rosenzweig mit den religiösen Begriffen Schöpfung, Offenbarung und Erlösung thematisiert, nun auch in die philosophische Systematik der Naturerfahrung, der Verständigung und der Sittlichkeit zu explizieren. Hierzu nur einige Stichworte:

Auch die Naturerkenntnis kann – nach Hönigswald – nur von einer doppelt korrelativen Problemstellung her erschlossen werden. Zum einen werden Naturphänomene, Prozesse und Strukturen von naturwissenschaftlichen Methoden als Erkenntnisgegenstände in gesetzli-

10 Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Einleitung“ zu: Richard Hönigswald, *Grundfragen der Erkenntnistheorie* (1931), 1997 (GdE).

11 Reiner Wiehl, „Denkpsychologie und Denkontologie“, 101.

12 Richard Hönigswald, „Vom Problem der Idee“, in: *Logos*, XV (1926), 290 f.

chen Zusammenhängen *bestimmt*. Aber dem muß immer auch noch eine zweite Problemsicht hinzugefügt werden, daß wir die Natur als existentiellen Gesamtzusammenhang *reflektieren*, was aber uns in der Einzigartigkeit unserer Selbstpräsenz mit einbezieht. Die Selbstpräsenz der Monas, die wir als Erlebnismittelpunkt selber sind, ist kein freischwebendes Bewußtseinsphänomen, sondern Mittelpunkt all unserer Erlebnisse und Mittelpunkt des Jetzt der Zeit; sie ist sich präsent im Erleben von Wirklichkeit, da sie im Erleben bezogen ist auf die zeitstrukturierte Gegebenheit in ihrer Ganzheit, durch die wir uns selbst als gegebene bestimmt erfahren. Die Bezogenheit der Monas auf die Wirklichkeit als Ganzes ist vermittelt durch unsere eigene Leiblichkeit, den eigenen Organismus, über den allein uns ein Erleben von Gegebenem möglich ist und der zugleich das Organ darstellt, über das wir mit allem Gegebenen der Natur in seinem Wirklichsein verbunden sind (Hönigswald GdE 103 f.).

Soweit haben wir bisher die Monas als konstitutives Moment aller Naturerfahrung aufgewiesen. Darüber hinaus gilt es aber auch, unseren Bezug zu den anderen Monaden zu bedenken. Dem einzigartigen Erlebnismittelpunkt, den jede Monas darstellt, stehen unendlich viele Monaden, die selbst wiederum einzigartige Erlebnismittelpunkte sind, gegenüber. Hier nun ist das Problem der Verständigung und der Sprache situiert, die Monas als einzelne kann sich gar nicht als Monas realisieren, nur in der Verständigung mit anderen Monaden kann sie der Einzigkeit ihres Erlebens und zugleich der Gemeinsamkeit ihres Verstehens mit den anderen gewahrwerden.

Reflektieren wir nun auf die Sprache als das vermittelnde Medium zwischen den sich verständigenden Monaden, bezogen auf die gemeinsame Wirklichkeitserkenntnis, so erschließt sich uns die Sprache ebenfalls unter einer doppelten Perspektive. Zum einen stellt Sprache einen Geltungsanspruch dar, durch den uns sämtliche anderen kulturellen Geltungsansprüche vermittelt werden, und so repräsentiert die Sprache das Allgemeine des menschlichen Geistes. Aber zum anderen und zugleich lebt die Sprache nur im intermonadischen Vollzug des Gesprächs, und in der Spontaneität intermonadischer Verständigung ist Sprache das Individuellste des menschlichen Geistes. „Individuell und interindividuell zugleich, verkörpert die Sprache die Gemeinschaft an der $\mu\upsilon\nu\acute{\alpha}\zeta$, die $\mu\upsilon\nu\acute{\alpha}\zeta$ an der Gemeinschaft. Oder genauer: sie verkörpert beides.“ (Hönigswald GdE 150 f.)

Erst von dieser Grundlage her können wir – in Parallele zu Rosenzweig – drittens zur Sittlichkeit weiterschreiten. Zunächst unter-

streicht Hönigswald, die eine korrelative Seite betonend, daß alle Geltungswerte Gestaltungen geistiger Allgemeinheit sind, die nicht deshalb gelten, weil die Mehrheit einer kulturellen Gemeinschaft sie zu ihren Normen erhoben habe, sondern deren Begründungsstruktur sich grundsätzlich – wie dies auch Kant und Cohen unterstrichen – umgekehrt darstellt: „[Sittliche] Wahrheit ‚ist‘ nicht, weil man ihr zustimmt; sondern man soll ihr zustimmen, weil sie ‚ist‘.“¹³

Trotzdem ist damit das Problem des Sittlichen nur von der einen Seite her beleuchtet, denn erfüllen kann sich Sittlichkeit nur im *Vollzug* ihrer Anerkennung und ihrer erstrebten Verwirklichung durch die sittlich handelnden Subjekte in einer gelebten sittlichen Gemeinschaft. Wo aber der Vollzug bedacht wird, der immer nur von konkreten Subjekten geleistet werden kann, da wird die sittliche Gemeinschaft und die Menschheitsgeschichte zur Aufgabe. Somit ist die Sittlichkeit in ganz besonderer Weise auf die Aufgabe unserer gelebten Verwirklichung in der kulturellen Gemeinschaft und in der Menschheitsgeschichte angewiesen. „Der ‚Mensch‘ allein entfaltet sich, vermöge der Abfolge seiner Generationen und der kulturellen Kontinuität dieser Abfolge, in seiner Geschichte.“¹⁴

Damit kommen wir abschließend zum Problem, das Cohen als Religion der Vernunft und das Hönigswald – hierin fast Rosenzweig näherstehend – als das Problem des Glaubens thematisiert – wobei hier der Glaube als der umfassende Horizont der Selbstgewahrwerdung des Menschen in der Wirklichkeit gefaßt wird. Für Hönigswald gipfelt das Problem des Glaubens in der existentiellen Bejahung der Wirklichkeit als einer von der Gemeinschaft der Glaubenden erlebten Sinnstiftung, von der sie sich immer schon als abhängig und in die Existenz gestellt erfahren. „Gott ist nicht, weil ich an ihn glaube, sondern ich glaube an ihn, weil er ist. [...] Ich denke Gott im Sinne des Glaubens, indem ich mich selbst durch Gott ‚gesetzt‘ weiß.“ (Hönigswald GdE 189) Im Glauben wird die Gegebenheit der Wirklichkeit, in die die Monas sich gestellt erlebt, als ein gestiftetes Sinnganzes erfahren und bejaht – als unhintergehbare Bejahung des Daseins.

Aber mehr noch ist die Sinnstiftung Ermöglichung unseres sprachlichen und sittlichen Sinnverstehens und Sinnerstrebens. Und hierin wurzelt für Hönigswald – ganz ähnlich wie für Rosenzweig – der Begriff der „Offenbarung“. Im Erleben erfährt sich die Monas in ihrem

13 Richard Hönigswald, *Grundlagen der Pädagogik* (1918,²1927), 31 ff.

14 Ebd., 110.

Existieren in die Ganzheit der Existenz gestellt, in der Sprache aber ist ihr der ermöglichende Horizont von Sinnverstehen und Sinnverständigung erschlossen, der sich ihr als im voraus gestifteter Sinnanspruch offenbart. „Seine [Gottes] ‚Absolutheit‘ bedeutet, daß jede $\mu\upsilon\upsilon\acute{\alpha}\varsigma$ allzeit fähig erscheint, um ihre Abhängigkeit von Gott zu wissen. Und ‚Abhängigkeit‘ wieder besagt in diesem Zusammenhang die Möglichkeit einer Verständigung mit einem einzigartigem ‚Du‘, also eine im Hinblick darauf selbst wieder einzigartigere Form der Verständigung. [...] Der Begriff der Verständigung schließt den des ‚anderen‘ in sich. Durch ihn bestimmt sich die $\mu\upsilon\upsilon\acute{\alpha}\varsigma$ im Medium der Sprache. [...] Die Monaden *sprechen*, Gott aber ist ein ‚Du‘, das sich mir *offenbart*. [...] Gott ist in der bestimmten Bedeutung dieser Überlegungen der monadisch aktuelle Inbegriff aller intermonadischen Beziehungen. [...] So steht ‚Offenbarung‘ grundsätzlich jenseits aller Sprachen. Sie ist übersprachlich und setzt doch Sprache und Sprachgemeinschaften, d. h. eben den *Menschen* notwendig voraus.“ (Hönigswald GdE 190 f.)

Somit erweist sich der religiöse Glaube als die Bejahung der Aufgabe des existentiellen Seins der Monas aus der glaubenden Erfahrung des Bejahtseins durch den existierenden Sinnzusammenhang, der Gott genannt wird. „Gottes Sein und meine Gemeinschaft mit diesem mich setzenden Sein sind eins. In solchem Sinn aber weiß ich auch alles, was zu ‚mir‘ gehört, durch Gott gesetzt. *Er* ist der Sinn dieses meines ‚Wissens‘; innerhalb dieses Sinnes aber ist, gleich mir selbst, die Natur Geschöpf Gottes. Gemäß diesem Sinn nenne ich Gott [...] ‚Du‘. Er muß mich, wie immer ich auch zu ihm rede, *verstehen*, und ich verstehe ihn, indem ich, von ihm bedingungslos abhängig, zu ihm rede. Ich werde im *Glauben* ‚seiner gewiß‘. Ich ‚vertraue‘ ihm in der Bedingungslosigkeit gläubiger Abhängigkeit, er ‚erhört‘ mich, ich bin ‚seiner Gnade teilhaftig‘, ich ‚bete‘ zu ihm“ (Hönigswald GdE 195).

Schlußbetrachtungen

Richard Hönigswald gelingt es, alles, was Rosenzweig im zweiten Band des *Stern* in der Zeitwelt seiner positiven Glaubensphilosophie entfaltet hat, in die Zeitwelt seiner transzendentalanalytischen Philosophie aufzunehmen. Er hütet sich aber, diese philosophische Bestimmung

des Glaubens mit einer real-existierenden Glaubensgemeinschaft zu identifizieren. Und dies nicht deshalb, weil er nach seiner philosophischen Promotion und vor seiner Habilitation aus dem jüdischen Glauben zum Protestantismus übergetreten war, sondern weil Philosophie grundsätzlich nicht weiter gehen kann als bis zu einer philosophischen Bestimmung des Glaubens.

Es macht die Größe des Religionsphilosophen Franz Rosenzweig aus, daß er von dieser Grenze weiß und doch als Glaubender aus seiner jüdischen Glaubensgemeinschaft heraus mehr will. Nehmen wir seinen Gedankengang nochmals an der Stelle auf, wo wir ihn gegen Ende des zweiten Bandes des *Stern* verlassen haben. Rosenzweig spricht hier im Übergang zum dritten Band von einer „Schwelle“. Und ihm ist bewußt, was er damit aussagt, denn niemand kommt über diese Schwelle ohne einen Sprung. Denn im dritten Band spricht Rosenzweig aus dem jüdischen Glauben über die jüdische und die christliche Glaubensgemeinschaft in ihren jeweiligen Bezügen zu Gott als der ewigen Wahrheit. So großartig gerade dieser dritte Band des *Stern* mit seinem Dialogangebot des Juden an die Christen ist, philosophisch ist der Eintritt in eine konkrete geschichtliche Glaubensgemeinschaft nicht aus den vorhergehenden Bänden vermittelt und kann es auch nicht sein. Denn von der Philosophie her gibt es keinen Weg über die Schwelle, weder zum Judentum noch zum Christentum. Das Nadelöhr, durch das die Philosophie nicht zu schlüpfen, oder – um im alten Bild zu bleiben – die Schwelle, über die sie nicht zu springen vermag, ist zum einen die Auserwähltheit des Volkes Israel und zum anderen die Inkarnation Gottes in Jesus von Nazareth.

Ich will nicht abstreiten, daß es immer wieder großartige Versuche gab, den eigenen Glauben philosophisch zu umkleiden und ebenso Glaubensinhalte ins Philosophische zu übersetzen, aber letztlich gibt es doch keine Brücke über die Schwelle, von der einen Seite meint man sie nicht zu brauchen, und von der anderen Seite aus kann man sie nicht errichten. Vielleicht ist Hermann Cohen ein bezeichnendes Beispiel dafür, wie einer auf der Schwelle steht und jeweils von der einen Richtung in die andere blickt und so schon meint, im jeweils anderen Gebiet zu sein. So freut er sich, daß sein Judesein mit seinem Kantianismus und sein kantisches Philosophieren mit seinem Judentum übereinstimmen und meint doch jedesmal unter beidem Verschiedenes – Unvereinbares. Hönigswald und Rosenzweig wissen mehr um die Grundsätzlichkeit der Schwelle – auch wenn sie ganz unterschiedlich davor stehen bleiben bzw. darüber hinwegspringen.

Erst jenseits der Schwelle kann sich der aus einer Glaubensgemeinschaft Glaubende in diese Glaubensgemeinschaft hinein auslegen und bewähren. Dies ist es, was Rosenzweig uns an den unterschiedlichen Liturgien der Juden und der Christen im dritten Band vorführt. Von hierher können wir die Festigkeit verstehen und bewundern, mit der er von seinem *Stern der Erlösung* sagen konnte, es sei nur ein Buch und es komme darauf an, es in die alltägliche Glaubenspraxis der Gemeinde hinein zu bewähren. Diesen Weg hat Franz Rosenzweig bewundernswert beschritten. Er hat eine Universitätskarriere ausgeschlagen und hat sich mit der Gründung des Freien Jüdischen Lehrhauses ganz der jüdischen Bildungsarbeit gestellt. Einen ganz ähnlichen Weg ging sein christlicher Vetter Hans Ehrenberg, er gab seine Philosophieprofessur auf und wurde Pastor einer Arbeitergemeinde im Ruhrgebiet.¹⁵ Beide verstanden sie ihr Lebenswerk aus einer bestimmten Glaubensgemeinschaft und auf sie bezogen.

In großartiger Weise gelingt es Reiner Wiehl hermeneutisch über die Schwelle hinweg, Rosenzweig aus seinem Glauben heraus zu verstehen und ihn ins Philosophische zu übersetzen. „Franz Rosenzweig hat in seinem ‚neuen Denken‘ ein neues philosophisches Zeitdenken in Gang gesetzt. [...] Rosenzweig hat seine Wahrheitstheorie eine Theorie der Bewährung der Wahrheit genannt. Das heißt, daß der Mensch um der Wahrheit willen wirkt, handelt und leidet. Für die Wahrheit leben heißt, für sie Opfer bringen. Aber es liegt nicht in der Hand des einzelnen Menschen zu entscheiden, ob seine Bewährung der Wahrheit den Bedingungen einer Wahrheitsbewährung genügt. Das Gebet [... ruft], daß dem so sein möge. [...] Die Weltgeschehnisse begegnen einander, und wo sie sich in der Gestalt des *Sterns* begegnen, da entspringt aus einer Begegnung eines Immerwährenden mit einem Allzeiterneuerten ein Ewiges: Die menschlichen Gebete der Hoffnung und der Erlösung sind Gebete um solche Begegnungen.“¹⁶

Aber gerade an dieser feinsinnigen Charakterisierung des Herausfordernden von Rosenzweigs Denkens für uns zeigt sich – so meine ich –, daß auch hier eine philosophische Übersetzung ins Allgemeine einer Religion der Vernunft am Werk ist. Ohne es zu intendieren, kommentiert Reiner Wiehl somit zugleich die philosophische Bestimmung des Glaubens, wie wir sie von Hönigswald her kennen.

15 Siehe das Kapitel 2 und den II. Exkurs.

16 Reiner Wiehl, *Zeitwelten*, 182 f.

Dem Philosophen ist es als Philosophen verwehrt, die Schwelle in eine bestimmte Glaubensgemeinschaft zu überschreiten. Wohl weiß auch der Philosoph sein Denken auf eine Praxis bezogen, doch deren Horizont liegt in der mitmenschlichen Sittlichkeit, die er mit Blick auf die ganze Menschheit mit allen Gleichgesinnten zu bewähren hat. Jedoch in seinem Glauben, der nicht minder tief erfahren wird wie der Rosenzweigs und Ehrenbergs, bleibt er mit und vor seinem Gott allein.

Die Wärme der Glaubensgemeinschaft bleibt dem Philosophen in der Praxis seines Philosophierens versagt, er kann sich weder aus ihr begreifen noch in sie hinein bewähren. Aber dem Philosophen – und das sage ich gerade auch im Blick auf das Philosophieren von Reiner Wiehl uns Philosophen zum Trost – fällt eine andere wichtige Aufgabe zu. Die Glaubensgemeinschaften bleiben im letzten auf sich selbst bezogen. Es waren immer Philosophen in ihnen und außer ihnen, die die Übersetzungsarbeit über die Glaubensgrenzen hinweg leisteten und Verständnis und Akzeptanz füreinander einklagten. Ohne Zweifel gehört Reiner Wiehl zu jenen Denkern, denen die Übersetzungsarbeit von einer Zeitwelt in die andere in eindrucksvoller Weise gelingt und der damit zum Verstehen und zur Verständigung unter ihnen beiträgt.

4. Martin Buber und Franz Rosenzweig

Stationen eines Wegs zur Freundschaft*

Vorbemerkung

Als Franz Rosenzweig im Herbst 1913 nach Berlin kam, hatten sich die beiden anderen großen philosophischen Erneuerer des Judentums – Hermann Cohen und Martin Buber – schon längst gegeneinander positioniert.¹

Hermann Cohen, der große Marburger Neukantianer, war nach seiner Emeritierung 1912 von Marburg nach Berlin übersiedelt, wo er sich nun fast ausschließlich der Aufgabe der jüdischen Bildungsarbeit widmete und Vorlesungen und Seminare an der *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums* hielt. In diesen Jahren entdeckte er für sich einen neuen philosophischen Zugang zur Religion, den er zehn Jahre vorher in seiner *Ethik des reinen Willens* (1904) noch allein in der sittlichen Menschheitsperspektive gegeben sah. Nun erkannte er, daß die Religion quer zum ganzen rationalen System philosophischen Wissens in der existentiellen Korrelation des je individuellen Menschen zur Einzigkeit Gottes gründet. Trotzdem blieb sein Einsatz für die Erneuerung des Judentums ganz von der das liberale Judentum bestimmenden Rationalität der westliche Welt geprägt, was sich allein schon im Titel seines in jenen Jahren verfaßten, posthum erschienenen

* Vorgetragen auf der Internationalen Tagung der Hermann-Cohen-Akademie „Martin Buber – Denken und Wirken“ vom 2.–7.12.2004 in Wien, erscheint in: Eveline Goodman-Thau (Hg.), *Martin Buber – Denken und Wirken*, Heidelberg 2006.

1 Gewidmet der Erinnerung an Gespräche, die mein Vater Walther Schmied-Kowarzik und Martin Buber im Seminar ihres gemeinsamen Doktorvaters Friedrich Jodl in Wien 1904 begannen und 23 Jahre später in Frankfurt a.M. fortsetzten, als mein Vater dorthin als Professor für Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Ethik an die gerade gegründete Pädagogische Akademie in Frankfurt a.M. berufen worden war und Martin Buber damals zunächst als Lehrbeauftragter und später als Professor für Religionswissenschaft und jüdische Ethik an der gerade gegründeten Evang. Fakultät der Universität Frankfurt a.M. tätig wurde. Für Buber waren dies zugleich die letzten Jahre der Zusammenarbeit mit dem vom Tod gezeichneten Franz Rosenzweig an der *Verdeutschung der Schrift*. Franz Rosenzweig starb am 10. Dezember 1929.

Hauptwerkes *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919) bekundet.

Ganz entgegengesetzt dazu war Martin Buber vom national-jüdischen und zionistischen Gedankengut der östlichen Welt Galiziens und der Bukowina durchdrungen, und so stand für ihn die Erneuerung des jüdischen Volkes im Zentrum seiner damaligen Arbeiten. Die je existentielle Begegnung von Mensch und Gott war für ihn nicht erst eine rationale Entdeckung, sondern der Ausgangspunkt, den er in der lebensbezogenen Frömmigkeit des Chassidismus erfahren und über deren christliche Parallelen im Spätmittelalter und in der Renaissance er in seiner Wiener Dissertation gearbeitet hatte.² Seit 1906 in Berlin ansässig, trugen nicht nur seine chassidischen Erzählungen, sondern auch seine veröffentlichten *Reden über das Judentum* mit ihrem Bekenntnis zum Zionismus ein ganz anderes „aufwühlendes Moment jüdischen Erlebens in die damalige Debatte.“³

In diese Kontroverse trat Franz Rosenzweig 1913 ein. Erst kurz zuvor hatte er sich entschieden, dem Drängen seiner christlichen Vettern und Freunde zur Konversion nicht nachzugeben und Jude zu bleiben. Von Anfang an aber bezog Rosenzweig eine eigenständige dritte Position – nicht zwischen den beiden Kontrahenten, sondern er profilierte sich als dritter Pol eines Dreiecks.

Äußerlich gesehen schloß Rosenzweig sich zunächst ganz Hermann Cohen an, dessen Vorlesungen und Arbeitskreise an der *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums* er besuchte. Dabei wurde ihm der Mensch Cohen zum Lehrer im jüdischen Denken und zum väterlichen Freund. Aber vom neukantianischen Philosophen Cohen trennten Rosenzweig Welten. Schon in und nach seiner Freiburger Dissertation von 1912, die er nun in Berlin zu einer möglichen Habilitation *Hegel und der Staat* auszubauen gedachte, hatte sich Rosen-

2 Martin Buber, *Beiträge zur Geschichte des Individuationsproblems* (Wiener Diss. 1904). Diese Dissertation ist mit vielen anderen aus jenen Jahren in einem der Weltkriege aus der Universitätsbibliothek ausgelagert worden und seither verschollen. Franz Rosenzweig hat einige Seiten dieser Dissertation gekannt und sie kommentierend in seinem Beitrag zur Festschrift für Martin Buber zum 50. Geburtstag herausgebracht: Franz Rosenzweig, „Zu einer Stelle aus Martin Bubers Dissertation“, in: *Aus unbekanntem Schriften*. Festschrift zu Martin Bubers 50. Geburtstag, red. von Franz Rosenzweig und Ludwig Strauß, Heidelberg 1928 (GS III, 713 ff.).

3 Martin Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, 1906; Martin Buber, *Die Legende des Baalschem*, 1908.

zweig – bestärkt durch die Hegel- und Neukantianismus-Kritik seines Veters und eigentlichen philosophischen Lehrers Hans Ehrenberg – von jeglichem Vernunft-Monismus verabschiedet und sich der existentiellen *Philosophie der Offenbarung* Schellings zugewandt, auf die hin er Cohens Aufmerksamkeit zu lenken versucht.

Obwohl Rosenzweig Martin Bubers existentieller Position weit-aus näher stand und er sein schriftstellerisches Talent und jüdisches Engagement restlos bewunderte, konnte er sich anfänglich mit Bubers lebensphilosophischer Art des Philosophierens überhaupt nicht anfreunden. Als ihn Martin Buber, den er im Frühjahr 1914 erstmals besuchte, zur Mitarbeit an einem geplanten zweiten Sammelband *Vom Judentum* aufforderte, liefert Rosenzweig im Artikel „Atheistische Theologie“ eine scharfe Polemik gegen Buber und seinen Kreis – gegen Max Brod, Hugo Bergmann. Rosenzweigs Beitrag und der Band insgesamt konnten allerdings damals nicht erscheinen. Erst später, Ende 1920 in Frankfurt a.M., reift ihre Freundschaft heran.

Im folgenden möchte ich an den drei kritischen Auseinandersetzungen Rosenzweigs mit Buber ihren Weg zur Freundschaft skizzenhaft umreißen.

1. Die erste Kontroverse

1911 waren die *Drei Reden über das Judentum*⁴ erschienen, in denen Buber von der Erneuerung des Judentums aus der „Zugehörigkeit zum Volk“ spricht. Bei der Alternative, ob das Judentum bloß eine Konfession sei oder eine Nation, stellt sich Buber ganz entschieden auf die Seite des „Volkstums“ und gegen den Wortführer des liberalen Judentums Moritz Lazarus, der den Ausspruch prägte: „Das Blut bedeutet mir blutwenig“.⁵ Demgegenüber unterstreicht Buber, daß das „Volkstum“ eine tiefere Wirklichkeit sei als die „Konfession“ (Buber JuJ 32): „[...] die Entdeckung des Blutes als der wurzelhaften, nährenden Macht im Einzelnen, die Entdeckung, daß die tiefsten Schichten unseres Wesens vom Blute bestimmt, daß unser Gedanke und unser Wille zu innerst von ihm gefärbt sind. [... Dies ist es], was

4 Martin Buber, *Drei Reden über das Judentum* (1911), zitiert nach Martin Buber, *Der Jude und sein Judentum*, 1963 = JuJ 4-143.

5 Moritz Lazarus, *Was heißt national?*, 1880.

die Kette der Väter und Mütter, ihre Art und ihr Schicksal, ihr Tun und ihr Leiden in uns gepflanzt haben, das große Erbe der Zeiten, das wir in die Welt mitbringen. Das tut uns Juden not zu wissen: nicht die Art der Väter allein, auch ihr Schicksal, alles, Pein, Elend, Schmach, all dies hat unser Wesen, hat unsere Beschaffenheit mitgeformt.“ (Buber JuJ 15)

Hierin liegt aber für Buber nur der Grund für die erneute Selbstfindung der Juden, ihre sie vereinigende Kraft liegt in der ihnen aufgegebenen Zielperspektive der „Geschichte des Judenvolkes“: „Der geistige Prozeß des Judentums vollzieht sich in der Geschichte als das Streben nach einer immer vollkommeneren Verwirklichung dreier untereinander zusammenhängender Ideen: der Idee der Einheit, der Idee der Tat und der Idee der Zukunft.“ (Buber JuJ 33)

Während diese Ideale im traditionellen Judentum der Propheten jedoch noch gebunden waren an eine transzendente Gottesidee des „weltschaffenden, weltbeherrschenden, weltliebenden Gottes“, muß sich das erneuerte Judentum seiner Mitverantwortung für die Geschichte bewußtwerden. „Aus der transzendenten Einheit wird eine immanente: die des weltdurchdringenden, weltbelebenden, weltseienden Gottes: deus sive natura.“ (Buber JuJ 35 f.)

Ein erneuertes Judentum, das sich dieser Mitverantwortung für die Geschichte stellt, wird den absolut weltimmanenten Gott Spinozas, den Verwirklichungsgedanken des Jesus von Nazareth und die Zukunftsidee des Sozialismus von Marx als Ideen jüdischen Ursprungs zu sich rückverwandelt wieder in sich aufnehmen. „Nun erst können wir überschauen, was die Erneuerung des Judentums bedeutet. [...] In der Gegenwart kennt das jüdische Volk nur das relative Leben; es muß das absolute Leben, es muß das lebendige Judentum wiedergewinnen.“ (Buber JuJ 43)

In diesem Sinne erzählt Buber am Ende der ersten Rede eine Geschichte aus seiner Kindheit: „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.‘“ (Buber JuJ 18)

In seinem allerersten Artikel „Atheistische Theologie“, den Rosenzweig 1914 auf Anregung von Martin Buber verfaßt, der aber

damals nicht erscheinen konnte, grenzt sich Rosenzweig äußerst polemisch von Buber ab, ohne ihn namentlich zu nennen.

Rosenzweig vergleicht die in den *Reden* zum Ausdruck kommende „Volksjudentum-Theologie“ mit der Entchristlichung des gegenwärtigen Kulturprotestantismus – beide Bewegungen führen, indem sie ihre jeweilige Konfession in die moderne Welt einfügen wollen, zu einem Atheismus. Der Kulturprotestantismus versucht den christlichen Kerngedanken der Zweinaturenlehre auf den Menschen Jesus von Nazareth zurückzunehmen – „Statt den Gottmenschen zu glauben, galt es sich von dem Lehrer belehren zu lassen“ (GS III, 688) –, aber gerade dadurch führt diese Bewegung zu einer atheistischen Vermenschlichung Gottes. Analoges geschieht nun erstmals auch im Jüdischen:

„Auch auf jüdischer Seite konnte es jetzt zu einer atheistischen Theologie kommen. Dies sehen wir nun in unsrer Mitte. Statt [...] das Menschliche unter der Gewalt des Göttlichen zu zeigen, versucht man, umgekehrt das Göttliche als die Selbstprojektion des Menschlichen an den Himmel des Mythos zu verstehen. Das Volk ist hier die menschliche Wirklichkeit, die sich schon als solche einem positivistisch gewissenhaften Geschlecht zum Glaubensinhalt empfiehlt. [...] in der Erzeugung des ‚Mythos‘ bewährt sich unseren Neuesten die Ewigkeit des jüdischen Volkes.“ (GS III, 692)

Demgegenüber beharrt Rosenzweig darauf – und in diesem Punkt hat ihm Martin Buber später im Vorwort zur Neuausgabe der *Reden über das Judentum* (1923) durchaus Recht gegeben –, daß der alles Jüdische tragende Grundgedanke der „der Offenbarung, dies Hereinstürzen höheren Inhalts in unwürdiges Gefäß“ (GS III, 693),⁶ sein kann und bleiben muß: „Dennoch bleibt etwas davon [von der Offenbarung] zurück und muß etwas bleiben; denn in Wahrheit ist da, wo einmal der Gedanke der Offenbarung sich einer Geschichtswirklichkeit angeheftet hat, diese Wirklichkeit so sehr davon gefärbt, daß es ganz unmöglich ist, sie gleich einfach zu umschreiben wie andre von diesem schweren Gedanken unbelastete Wirklichkeiten. [...] Daß Gott und Mensch untrennbar zusammengedacht werden müssen, diese Gewißheit steht am Eingang jeder Erkenntnis unsres Glaubens, auch einer, die Gott im Menschen aufgehen läßt. [...] Eben um das jüdische Volk als das Herzstück des Glaubens zu verstehen, muß er den Gott

6 Hieran knüpft Emmanuel Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt* (1983), 1985 direkt an.

denken, der zwischen Volk und Menschheit die Brücke schlägt. Seine Theologie mag wissenschaftlich sein wie sie will und kann: um den Gedanken der Offenbarung kommt sie nicht herum.“ (GS III, 693, 697)

Schon an diesem ersten frühen Zusammenstoß vor dem Ersten Weltkrieg zeigt sich, was wir auch für alle weiteren gedanklichen Auseinandersetzungen der späteren Freunde Buber und Rosenzweig feststellen werden, daß Rosenzweig, der dialektisch viel geschultere Denker, in nahezu allen Punkten seiner Argumentation, die manchmal sogar ins Schulmeisterliche umzukippen droht, Recht hat, daß aber Buber – denken wir nur an die Erzählung aus seiner Kindheit – eine Wahrheit ausspricht, die noch tiefer reicht als das argumentative Recht haben Rosenzweigs.

2. Beginnende Annäherung

Nachdem Franz Rosenzweig in den letzten Kriegsmonaten (1918) fast wie in Trance sein offenbarungsphilosophisches Hauptwerk *Der Stern der Erlösung* niedergeschrieben hatte und 1920 mit der Gründung und Leitung des *Freien Jüdischen Lehrhauses* beauftragt worden war, bemühte er sich erfolgreich darum, Martin Buber, der inzwischen in Heppenheim wohnte, als Vortragenden zu gewinnen. Ab Januar 1921 trug Buber am *Freien Jüdischen Lehrhaus* aus seinem 1919 konzipierten Manuskript „Religion als Gegenwart“ vor, aus dem ein Jahr später seine berühmte Arbeit *Ich und Du* hervorging, die 1923 erschien.⁷

Im Sommer 1922, als die ein halbes Jahr vorher ausgebrochene Lähmungskrankung Rosenzweigs Körper schon so weit erfaßt hatte, daß er die Leitung des *Freien Jüdischen Lehrhauses* abgeben mußte, bekam Rosenzweig von Buber das Buchmanuskript von *Ich und Du* zur Durchsicht. Einerseits begeistert vom Gleichklang ihrer Gedanken, andererseits erfüllt von seinen weitaus differenzierteren Ausführungen im *Stern der Erlösung*, schrieb Rosenzweig im September 1922 in Briefen seinen kritischen Kommentar zu *Ich und Du*, den Buber in einem Brief vom 14.9.1922, obwohl er nicht mit allen Punkten einverstanden war, eine „große, großartige Kritik“ nannte.⁸

7 Rivka Horwitz, *Buber's Way to „I and Thou“*, 1988.

8 Martin Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, 1973, II, 128.

Martin Buber geht in seinem Buch *Ich und Du* 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 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 – und hierin gründet auch das Religiöse. „Das Du begegnet mir. [...] Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich 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.“ (Buber *IuD* 15 f.)⁹

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“ (Buber *IuD* 39). „Mit dem Umfang der Eswelt muß auch die Fähigkeit, sie zu erfahren und zu gebrauchen, zunehmen.“ (Buber *IuD* 40)

Dies stellt jedoch eine Bedrohung alles Menschlichen dar, denn es verdrängt nicht nur alle wahre mitmenschliche Begegnung, sondern zersetzt auch das Wort (Buber *IuD* 121) 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. „Aus diesem Mittlertum des

9 Zit. nach Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, 1973.

Du aller Wesen kommt die Erfülltheit der Beziehungen zu ihnen.“ (Buber IuD 76)

Genau entgegengesetzt zu Ferdinand Ebner, dem katholischen Denker aus Österreich, der – stärker von Sören Kierkegaard inspiriert – fast zur selben Zeit ähnliche Gedanken formulierte,¹⁰ die Buber vor Drucklegung seines Buches noch zur Kenntnis nahm, soll bei Martin Buber die Beziehung des menschlichen Ich zum ewigen Du Gottes 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.“ (Buber IuD 104)

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 übermächtig werdenden Ich-Es-Haltung entgegenzustemmen. Gewißheit des Gelingens gibt es nicht, aber die hierin wurzelnde messianische Hoffnung macht 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 Gotteseite heißt Erlösung.“ (Buber IuD 103)

Auch Franz Rosenzweig geht es um eine existentielle Neufindung des Menschen, und er steht Buber in der Aufhellung dessen, was sich in Sprache und Liebe zwischen Du und Ich ereignet, keineswegs nach; im Gegenteil: seine Klärungen sind genauer und weitreichender. Wie Buber und Ebner betont auch Rosenzweig, daß die Sprache kein Gebilde des Menschen ist, sondern daß wir uns existentiell immer schon in sie gerufen vorfinden. Entscheidend aber ist – und dies verbindet Rosenzweig mit Buber –, daß wir auf das geschenkte Wort 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, von Gott gerufen, vom Berg Sinai dem Volk Israels brachte.

Dies galt es vorweg zu erinnern, damit Rosenzweigs kritische Einwände gegenüber Buber nicht als Kritik an der Ich-Du-Beziehung

10 Ferdinand Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten* (1921), 1980. Vgl. Erich Heintel, *Das Totalexperiment des Glaubens*, 1982.

mißverstanden werden, sondern – so wie sie gemeint sind – als deren kritische Begrenzung und Einfügung in einen umfassenderen Zusammenhang existentiellen Philosophierens.¹¹

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 Ich-Es nicht unser existentielles Verhältnis zur kreatürlichen Natur aufgehen. Auch zu allem Kreatürlichen haben wir, obwohl es nicht eine Du-Beziehung ist, nicht nur eine objektivierende Es-Relation.

„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,

11 Ich greife im folgenden in einer Kurzfassung auf frühere Ausführungen zurück: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig*, 1991, 180 ff.

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 der Geschöpflichkeit 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 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 ebensowohl 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 des *Stern* unter dem Titel „Erlösung“ näher ausgeführt. Es geht hier darum, daß wir die uns in der Offenbarung geschenkte Liebe, die uns im zugesprochenen Wort offenbar wird, nur erwidern können, indem wir sie als tätige Liebe unseren Nächsten gegenüber erfüllen und verwirklichen. 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, sind uns hier erst zur wahren Bewältigung aufgegeben, nämlich als Gestaltungen eines wir-

haften gesellschaftlichen Zusammenlebens, von dem her auch die Natur nicht mehr nur zerstörerisch ausgebeutet, sondern in ihren natürlichen Kräften bewahrt werden kann.

Es kommt Rosenzweig in seiner kritischen Stellungnahme gegenüber Buber 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. Auch hierin können wir Rosenzweig in allen Punkten zustimmen, wohl wissend, daß er im Kern Buber gar nicht widerspricht. Auch Buber kennt die von Rosenzweig ergänzten Dimensionen durchaus, sie werden von ihm nicht nur seit seinen frühen *Reden* unter den Stichpunkten „Spinoza und Sozialismus“ ebenfalls genannt, sondern er hat sie später weit konkreter und praktischer expliziert – ich denke hier insbesondere an seine *Pfade in Utopia* (1950).¹²

Insofern könnte man wiederum Rosenzweig antworten, daß er aus lauter Entdeckerfreude über den systematischen Zusammenhang von Schöpfung – Offenbarung – Erlösung, den er gegen Bubers nacktes „Ich – Du“ einklagt, übersieht, daß es Buber – wenn auch nicht so systematisch begründet – eigentlich mit *Ich und Du* um die gleiche Grunddifferenz geht, die er selber zwischen rationalem und existentiellem Denken, zwischen ersten und zweiten Teile seines *Stern der Erlösung* zieht.

Wie dem auch immer sei, als eine klarstellende Ergänzung und Abwehr gegenüber „Ich-Du“-Schwelgereien sollten wir Rosenzweigs kritischen Kommentar zu Bubers *Ich und Du* immer mitlesen.

3. Freundschaftliche Zusammenarbeit

Im selben Jahr 1923 wie *Ich und Du* erschien auch Bubers mit einem Vorwort versehene, erweiterte Ausgabe seiner *Reden über das Judentum*. Im Vorwort betont Buber, daß seine Gedanken in den letzten Jahren zwar keine Bekehrung, aber durchaus eine Klärung erfahren haben, in deren Zentrum eben der Beziehungs-Gedanke steht, wie er

12 Martin Buber, *Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*, 1985. Vgl. Joachim Israel, *Martin Buber. Dialogphilosophie in Theorie und Praxis*, Berlin 1995.

ihn in *Ich und Du* dargelegt habe. Dieser Beziehungs-Gedanke ermöglicht es ihm auch, einige Formulierungen der frühen Reden zu korrigieren. Buber nennt zwar Rosenzweigs frühe Kritik „Atheistische Theologie“ nicht, die damals auch noch nicht erschienen war, aber er präzisiert gerade auch die von Rosenzweig beanstandeten Ausführungen.

„Theophanie aber ist kein Ort; sie geschieht am Menschen, und er hat seinen Anteil an ihr wie Gott den seinen. [...] Gestalten und Ideen gehen aus ihr hervor; was aber in ihr sich offenbart, ist nicht Gestalt noch Idee, sondern Gott. Die religiöse Wirklichkeit heißt so, weil sie das ungeschmälerte Verhältnis zu Gott selber ist. Der Mensch hat Gott selber nicht; aber er begegnet ihm selber.“ (Buber JuJ 4)

Rosenzweig ist verständlicherweise begeistert von dieser seine Kritik erstnehmenden Klärung, die er geradezu als eine Bekehrung Bubers erlebt, durch die er Bubers *Reden* ganz neu zu lesen vermag. Was ihn aber bedrückt, ist, daß Buber – wie Rosenzweig meint – kein rechtes Verhältnis zum jüdischen Gesetz habe. Und daher schreibt Rosenzweig an Buber seine Abhandlung „Die Bauleute. Über das Gesetz“, die im Jahr darauf in Bubers Monatsschrift *Der Jude* (August 1924) erscheint. Er bezieht sich dabei vor allem auf Bubers Rede „Cheruth – Eine Rede über Jugend und Religion“, die mit dem Motto beginnt: „Gottes Schrift eingegraben auf Tafel“ – lies nicht charuth: eingegraben, sondern cheruth: Freiheit.“ Sprüche der Väter (Buber JuJ 122).

Darauf antwortet Rosenzweig nun seinerseits mit einem Motto: „Und alle deine Kinder gelehrt vom Herren und großer Friede deinen Kindern.“ (Jes. 54,13) – lies nicht banajich: deine Kinder, sondern bonajich: deine Bauleute.“ (GS III, 699)

Gegen den Versuch, von der Religion her inhaltliche Dogmen oder Sollens-Gesetze abzuleiten, betont Buber, daß Tora zwar Lehre und Gesetz in einem ist, aber alle Lehre und alles Gesetz kann immer nur „menschliche Antwort an das Göttliche“ sein: „Gottes Schrift ist Freiheit auf den Tafeln: die Zeichen der Gottesfreiheit wiederzufinden, mühen sich die religiösen Kräfte je und je. Gottes Urtafeln sind zerbrochen: die Kräfte der ewigen Erneuerung mühen sich je und je, auf den zweiten Tafeln, den Tafeln der Lehre und des Gesetzes, verwischte Züge der Gottesfreiheit wiederherzustellen. Ihr ewig erneuter Versuch bedeutet das Streben, das religiöse Grundgefühl mit der Unbefangenheit der Fülle des natürlichen Lebens zu verschmelzen, wie sie auf Gottes Urtafeln verschmolzen waren. Ein neuer Versuch sagt sich an.

Wir glauben an das Gelingen, glauben an das Neue, das aus dem Volksgeist werden will.“ (Buber JuJ 139)

Demgegenüber hält Rosenzweig im letzten daran fest, daß die Tora von Gott offenbarte Lehre und offenbartes Gesetz ist, das natürlich immer wieder im Lernen und Tun erneuerter Aneignung bedarf. „Nicht mit unsern Vätern [allein] schloß Gott diesen Bund, sondern mit uns, uns, diesen, hier, heute, uns allen, den Lebenden. Dieser Kühnheit müssen wir standhalten. [...] Darum dürfen wir erwarten, uns irgendwann und irgendwann in jedem Wort und in jeder Tat der Väter wiederzufinden, und hoffen, daß unser Wort und unsere Tat für die Enkel nicht ungesprochen und nicht ungetan sein wird. Denn wir sind, die Schrift schreibt es, ‚Kinder‘ und sind, die Überlieferung liest es, ‚Bauleute‘.“ (GS III, 709, 712)

In dem sich daran anschließenden, sehr aufschlußreichen Briefwechsel gehen sie beide zur Klärung ihrer so grundsätzlich entgegengesetzten Positionen – was für beide sehr ungewöhnlich ist – auf die Tiefenschicht ihrer Kindheitsgeschichte zurück. Während Rosenzweig hierbei deutlich macht, wie er, aus einer liberalen westjüdischen Familie stammend, allein vom Großonkel angeregt, sich schrittweise das Jüdische als Lebensaufgabe erschlossen hat, skizziert Buber den umgekehrten Weg aus der ostjüdischen Orthodoxie und seinem allzu Wörtlich-Nehmen der Liturgie zur Freiheit jüdischen Lebens.¹³

Ich bin nicht befugt, innerjüdisch zu diesem Disput Stellung zu beziehen und Position zu ergreifen, aber sofern ich die Aussagen der beiden Denker als einen uns alle angehenden philosophischen Disput über ethische Grundprobleme ansehe, kann ich nicht umhin, trotz aller Scharfsinnigkeit in der Argumentation Rosenzweigs, Buber uneingeschränkt Recht zu geben. Für die philosophische Ethik kann es kein unumstößliches Gesetz geben, sondern nur – um mit Buber zu sprechen – *cheruth* = Freiheit. Buber steht hier ganz und gar in der ethischen Tradition von Sokrates bis Kant, ja bis Cohen. Während demgegenüber Rosenzweig, der doch sonst stets viel stärker auf die Allgemeinheit der Erkenntnis pocht, in dieser Frage sich an die Partikularität des jüdischen Gesetzes bindet. Dabei gibt es durchaus auch

13 Siehe Martin Buber, „Offenbarung und Gesetz. Aus Briefen an Franz Rosenzweig“, in: *Almanach des Schocken-Verlags* (1936), 147-154; Edith Scheinmann-Rosenzweig, „Franz Rosenzweig – Martin Buber, ein Briefwechsel über Tradition im Judentum“, in: *Emuna. Horizonte zur Diskussion über Israel und das Judentum*, 5 (1970), 90-92.

von Rosenzweig her Zugänge zu Bubers Haltung, hatte er doch im dritten Teil des *Stern der Erlösung* von der messianischen Wahrheitstheorie ausgesprochen: Nur bei Gott liegt die ganze Wahrheit, während wir immer nur teilhaben an der Wahrheit, insoweit wir sie zu erfassen vermögen und zu bewähren versuchen. Gilt das nicht auch für das Gesetz?

Natürlich sind beide Denker – von uns aus betrachtet – gar nicht so weit von einander entfernt. So trifft auf Buber sicherlich das zu, was Buber auf Rosenzweig bezogen nach dessen Tod formulierte: „[...] Rosenzweigs Buch [*Der Stern der Erlösung*] handelt – auf dem Grund eines Glaubens – von allen Dingen, und so, daß man empfindet: er dient den Dingen, von denen er handelt. [...] Über den ersten, den philosophischen Teil hat er das Wort ‚in philosophos‘, über den zweiten, den theologischen, ‚in theologos‘ gesetzt, über den dritten aber, der die Ernte der beiden einführt, ‚in tyrannos‘. Er kämpft ‚mit beiden Händen‘ gegen eine Tyrannei, für das Freiwerden der Wirklichkeit, der *ganzen* Wirklichkeit. Er ‚flieht‘ nicht, sondern hält gerade da stand, wo er, der Jude, steht. Das erst ist existentielles Denken.“ (Buber 1953, 249 ff.)¹⁴

Das Werk der Freunde

Und gerade dieses je eigene Ringen um die letzten Wurzeln ihrer jüdischen Existenz führte beide Denker schließlich noch zu einem ganz großen gemeinsamen Werk zusammen. Sie mußten sich 1924 erst gegenseitig ermutigen, dieses gemeinsame Werk der *Verdeutschung der Schrift* zu beginnen.¹⁵ Selbstverständlich war es – wie es Buber in ganz anderem Sinne auf Rosenzweigs Leben gemünzt umschrieb – eine „Sache der Treue“, daß Buber Rosenzweig durch die Jahre der Krankheit hindurch an der großen gemeinsam übernommenen Arbeit der *Verdeutschung der Schrift* teilhaben ließ.¹⁶ Der erste von beiden

14 Martin Buber, *Hinweise*, 1953, 249 ff.

15 *Die Schrift*. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, 4 Bde., 1981.

16 Buber, JüJ 827: „Ich kann aus dem einzigartigen Kontakt in sechsjähriger Zusammenarbeit bezeugen, wie Rosenzweig, immer tiefer in den Abgrund des Siechtums sinkend, seinem Dienste unverbrüchlich treu blieb. Die große Lehre, die ich damals von dem jüngeren Freunde empfang, war die der Vereinigung von Glauben und

erarbeitete Band: *Die fünf Bücher der Weisung* erschien 1925 noch zu Lebzeiten Rosenzweigs. Dieses Zusammenwirken der beiden Denker bis zu Rosenzweigs Tod 1929 war – ebenfalls mit einem Wort Bubers ausgedrückt – „ein Glücksfall des Geistes“.

Als Martin Buber lange nach Rosenzweigs Tod die Übersetzungsarbeit endlich 1961 in Jerusalem abschließen konnte, sprach Gershom Scholem folgende denkwürdigen Worte über die gemeinsame Arbeit von Buber und Rosenzweig: „Ihre Übersetzung – aus der Verbindung eines Zionisten und eines Nichtzionisten hervorgegangen – war etwas wie das Gastgeschenk, das die deutschen Juden dem deutschen Volk in einem symbolischen Akt der Dankbarkeit noch im Scheiden hinterlassen konnten. Und welches Gastgeschenk konnte historisch sinnvoller sein als eine Übersetzung der Bibel? [...] Historisch gesehen ist sie nicht mehr ein Gastgeschenk der Juden an die Deutschen, sondern – und es fällt mir nicht leicht, das zu sagen – das Grabmal einer in unsagbarem Grauen erloschenen Beziehung. Die Juden, für die Sie übersetzt haben, gibt es nicht mehr. Die Kinder derer, die diesem Grauen entronnen sind, werden nicht mehr Deutsch lesen.“¹⁷

Wir dürfen dankbar sein, daß der Geist dieses Freundschaftswerkes von Buber und Rosenzweig sich heute doch als mächtiger erweist als die Verbrechen, die es und alles Jüdische in Europa auszulöschen versuchten. So erfüllt uns mit der Bewunderung für dieses Werk der *Verdeutschung der Schrift* von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig auch tiefe Dankesschuld für dieses Gastgeschenk, wann immer wir es lesend und bedenkend zur Hand nehmen.

Humor in solcher Probe. Glaube ist ein Vertrauen, das jeder Situation standhält; aber Humor ist eine Annahme des Daseins, wie immer es sei, in lächelndem Vollzug [...]. So sieht wahrheit-bewährende Existenz aus.“

17 Gershom Scholem, *Judaica I*, 1963, 214 f.

Exkurs IV: „Jude und Deutscher“

Cohen, Buber und Rosenzweig*

Es fällt uns allen sehr schwer, geschichtlich zu denken, uns in eine vergangene Epoche so hineinzusetzen, um aus ihrer Perspektive urteilen zu können. Die nachfolgenden Ereignisse, Veränderungen und Erfahrungen, die zwischen jener Epoche und uns liegen, stehen uns dabei im Wege.¹

Der häufigste Fehler ist, daß wir die Zwischenzeit zu überspringen versuchen, entweder in der Weise, daß wir ganz naiv meinen, wir könnten uns mit all unserem heutigen Wissen und Fühlen in die damalige Epoche versetzen. Wir beurteilen dann die damals Denkenden und Handelnden nach unseren Maßstäben, unterstellen ihnen, sie hätten schon wissen oder ahnen können, was danach kommen werde, oder aber wir glauben, die Ereignisse der Zwischenzeit ignorieren zu können, so als könnten wir uns unbekümmert in eine vergangene Epoche versetzen, unberührt von den seitherigen geschichtlichen Erfahrungen, die unser Denken und Handeln geprägt haben.

* Vortrag getragen im Rahmen der Ringvorlesung „Juden in Deutschland“ am 6.2. 2002 an der Universität Kassel, erscheint in: Jens Flemming, Dietfrid Krause-Vilmar und Wolfdieterich-Schmied-Kowarzik (Hg.), *Juden in Deutschland – Geschichte und Gegenwart*, Kassel 2006. Eine englische Fassung erscheint übersetzt von Allan R. Smith in: Ephraim Meir and Haviva Pedaya (Hg.), *Rivka's Well. To Honor Rivka Horwitz*, Jerusalem 2006.

1 Ich widme diesen Beitrag meinem langjährigen Kollegen, älteren Freund und ‚Lehrer‘ Johannes Ernst Seiffert zum 80. Geburtstag am 7. Juli 2005. Durch sein Buch *Das Erzieherische in Martin Bubers chassidischen Anekdoten* (Takatsuki 1963) lernte ich, Bubers Schriften mit einer ganz neuen Sensibilität zu lesen. Zusammen mit ihm und den Kollegen Ulrich Sonnemann und Horst Hermann führten wir 1979 an der Gesamthochschule Kassel ein erstes Gedenkseminar zum 50. Todesjahr für Franz Rosenzweig durch. Lehrer wurde mir Johannes Ernst Seiffert vor allem aber durch sein Forschungsprojekt „Unterdrückte Bildungsinhalte“, das sich in seinem Buch *Pädagogik der Sensitivierung* (Lampertsheim 1975) niederschlug. Mit lernbegieriger Aufmerksamkeit verfolgte ich Johannes Ernst Seifferts weitere philosophische Bildungsarbeit, so wie er meine weiteren Studien zu Franz Rosenzweig interessiert begleitete.

Besonders schwierig wird es, wenn zwischen uns und der zu bedenkenden Epoche ein radikaler Einschnitt liegt, der das ganze Lebensumfeld und alle Erfahrungsperspektiven umgewälzt hat – wie beispielsweise positiv die erfolgreichen bürgerlichen Revolutionen, mit den von ihnen erkämpften politischen Freiheiten, oder negativ die Shoa, der Holocaust, die versuchte und zu großen Teilen vollzogene Vernichtung der Juden Europas durch die Deutschen unter dem Nationalsozialismus, die uns zu Recht ein unbefangenes Herangehen an das Problem jüdischen Lebens in Deutschland vor 1933 verwehrt.²

Dies sei als Vorwarnung vorausgeschickt, denn gerade darum geht es im folgenden Beitrag, der im Hauptteil versuchen wird, das Problem „Jude und Deutscher“ aus Texten von Hermann Cohen, Martin Buber und Franz Rosenzweig darzustellen. Damit werden wir mit einer Gedankenwelt konfrontiert, die uns einerseits erstaunen, befremden, gar erschrecken wird, weil wir uns diesem Problem aus der Sichtweise von Juden zu Beginn des 20. Jahrhunderts nie gestellt haben. Andererseits beschleicht uns unweigerlich, wenn wir diese Texte lesen und diese Gedanken hören, eine unendliche Trauer, denn es ist nicht nur eine versunkene, sondern eine von unserm Volk, im Namen unserer Nation ausgelöschte Welt. Wenn wir uns aber wirklich dem Problem „Jude und Deutscher“ – gerade auch für uns heute – stellen wollen, dann müssen wir sowohl auf das Befremdliche hören als auch die Trauer auf uns nehmen.

Im folgenden seien die drei Denker je für sich dargestellt, obwohl sie vielfältig aufeinander Bezug nehmen. Alle drei sind herausragende deutsche Philosophen, die für drei unterschiedliche philosophische Richtungen stehen. Doch wird es hier nicht um ihre Philosophie gehen,³ sondern allein um ihre Frage: Judesein in der deutschen Kultur. Auch hier stehen sie jeweils für drei unterschiedliche Richtungen einer in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts hitzig geführten Debatte. Sie sind keineswegs die extremsten Wortführer dieser Richtungen, im Gegenteil, als Philosophen bringen sie jeweils auch ein größtmögliches Verständnis für die je andere Seite auf. Ihre Positionen bilden

2 Siehe Yaacov Ben-Chanan, *Juden und Deutsche. Der lange Weg nach Auschwitz*, 1993.

3 Siehe Hartwig Wiedebach, „Religionsphilosophische Tendenzen im deutschen Judentum: Hermann Cohen, Martin Buber, Franz Rosenzweig“, in: Daniel Hoffmann (Hg.), *Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts*, 2002.

ein Dreieck. Erst gegen Schluß des Beitrags werde ich dann versuchen, einen Bogen zu unserer Gegenwart zu schlagen.

Hermann Cohen

Hermann Cohen⁴ ist unumstritten der große und bis heute geschätzte Erneuerer der Kantischen Philosophie in Deutschland. Er ist der Begründer der berühmten Marburger Schule des Neukantianismus. Seit 1875 war er Professor für Philosophie in Marburg, viele Jahrzehnte der einzige jüdische Ordinarius der Philosophie in Deutschland, denn es war zumal in geisteswissenschaftlichen Fächern bis zur Weimarer Republik fast ausgeschlossen, als Jude Ordinarius zu werden.

Der Druck auf die jüdische akademische Intelligenz zur Konversion ins Christentum war in jenen Jahrzehnten ungeheuer groß. So weist die Statistik bis zum Ersten Weltkrieg auch ein rapides Ansteigen der zum Christentum übergetretenen Dozenten und Professoren aus.⁵

Nach seiner Emeritierung im Jahre 1912 siedelt Cohen nach Berlin über und widmet sich hier fast ausschließlich der Jüdischen Bildung. Er hält Vorlesungen an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums und schreibt an seinem letzten großen Hauptwerk *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), das erst ein Jahr nach seinem Tode erscheint.

Hermann Cohen hat Zeit seines Lebens niemals sein Judesein verleugnet und sich immer wieder zu jüdischen Fragen öffentlich geäußert. Zwei dieser Interventionen erregten weit über die innerjüdische Diskussion und nationalen Grenzen hinaus allgemeines Aufsehen. Zum einen die Flugschrift *Ein Bekenntnis in der Judenfrage* von 1880⁶ als Antwort auf den vorausgehenden Angriff des Historikers und nationalliberalen Reichstagsabgeordneten Heinrich von Treitschke gegen die Juden in den von ihm herausgegebenen *Preußischen Jahrbüchern*.

4 Geb. 1842 in Koswig, Anhalt, seit 1875 Prof. für Philosophie in Marburg, danach seit 1912 an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, gest. 1918 in Berlin.

5 Bernhard Breslauer, *Die Zurücksetzung der Juden an den Universitäten Deutschlands. Denkschrift im Auftrage des Verbandes der Deutschen Juden*, 1911.

6 Zitiert nach *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, 3 Bde., 1924 (JS II, 73-94).

Vor Cohen hatte schon der Wortführer der liberalen Juden Moritz Lazarus, Extraordinarius für Völkerpsychologie an der Universität Berlin, scharf zurückweisend auf Treitschkes Deutschnationalismus reagiert. Auch Hermann Cohen tritt Treitschke entschieden entgegen, aber als abwägender Philosoph versucht er auch den Argumenten Treitschkes gerecht zu werden und weist daher – obwohl selber dem liberalen Judentum zugehörig – Moritz Lazarus' Gegenreaktion ebenfalls energisch zurück.

Die ganze Trauer Cohens über den Ausfall Treitschkes kommt bereits in den ersten Sätzen des *Bekenntnisses* voll zum Ausdruck: „Es ist also doch wieder dahin gekommen, daß wir bekennen müssen. Wir Jüngeren hatten wohl hoffen dürfen, das es uns allmählich gelingen würde, in die ‚Nation Kants‘ uns einzuleben [...]; daß es mit der Zeit möglich werden würde, mit unbefangenen Ausdruck die vaterländische Liebe in uns reden zu lassen, und das Bewußtsein des Stolzes, an Aufgaben der Nation ebenbürtig mitwirken zu dürfen. Dieses Vertrauen ist uns gebrochen; die alte Beklommenheit wird wieder geweckt.“ (Cohen JS II, 73)

Heinrich von Treitschkes Argumentation ist knapp zusammengefaßt ungefähr diese: Jede Nation bedarf einer sie vereinigenden und tragenden Kultur und zu der gehört auch die Religion. Nun ist zwar das eben gegründete Deutsche Reich konfessionell in Protestanten und Katholiken getrennt, aber das sie verbindende ist das Christentum. Demgegenüber ist das Judentum „die Nationalreligion eines uns ursprünglich fremden Stammes“, das sich mit unserer christlich geprägten deutschen Kultur nicht „verschmelzen“ läßt. Dies sieht man insbesondere auch daran, daß seit der gewährten Judenemanzipation immer weniger Juden zum Christentum übertreten, also sich in die christlich geprägte deutsche Kultur integrieren lassen, sondern vielmehr an ihrer uns fremden Nationalreligion festhalten.⁷

Der Wortführer der liberalen Juden Moritz Lazarus antwortet darauf polemisch, daß er keine „deutsche Religion“ kenne und daher können die Juden „ganz in demselben Sinne deutsch“ sein wie die Christen. Und auf die mit dem Begriff der „Stammesreligion“ angesprochene „Rassenfrage“, die damals viel unter diesem Begriff disku-

7 Heinrich von Treitschke, „Unsere Aussichten“, in: *Preußische Jahrbücher*, Bd. 44 (Nov. 1879), 559-576, sowie ders., „Noch einige Bemerkungen zur Judenfrage“, in: *Preußische Jahrbücher*, Bd. 45 (Jan. 1880), 85-95.

tiert wurde, antwortet Lazarus salopp: „Das Blut bedeutet mir blutwenig.“⁸

Nur wenn wir diesen Hintergrund mit berücksichtigen, können wir Cohens Argumentation verstehen, denn Cohen stimmt – ohne sich durch die nationalistisch tiefende Sprache Treitschkes provozieren zu lassen – zunächst diesem zu: Jedes Volk, das sich bewußt zu einer Nation zusammenschließt – wie gerade eben das deutsche –, hat das Recht, das einigende Band der Kultur zu bestimmen, und muß für sich auch die sie prägende Religion bewahren. Nun kann auch Lazarus – so Cohen – nicht umhin anzuerkennen, daß das deutsche Volk, wie die anderen Völker Europas auch, durch das Christentum geprägt sei. Dem deutschen Volk das ausreden zu wollen, wäre gleichbedeutend damit, ihm seinen religiösen Halt fortnehmen zu wollen. Ja mehr noch, man kann kulturgeschichtlich zugestehen, daß auch das moderne europäische Judentum aus dem Umgang mit dem Christentum umgeprägt worden ist.

Aber noch entschiedener gegen Lazarus gewendet fügt Cohen hinzu, daß es nicht angehe, das Judentum als eine bloße Religion oder gar Konfession anzusehen: Die Juden sind ein eigenes Volk, eine Nationalität, wer ihnen dieses Volksein, diese Nationalität, abspricht, nimmt ihnen die „anthropologische Grundlage“ ihrer Religion, denn der Bund Gottes wurde mit dem Volk Israel geschlossen. Natürlich – so fügt Cohen gleich hinzu – ist dieses Volksein nicht biologisch-rassistisch gemeint, denn immer wieder sind Menschen anderer Völker dem jüdischen Volk beigetreten, wenn auch – meist auf äußeren Druck – noch viel mehr Juden ihr Volk verlassen haben.⁹ Der Volksbegriff ist also vor allem ein religiöser und kultureller mit einem anthropologischen Kern, durch den sich das Judentum in Europa entschieden und für es lebenserhaltend von der christlichen Kultur seiner Wirtsvölker abgrenzen mußte und immer noch muß, wenn die Juden an der ihnen von Gott erteilten „dauernden Aufgabe“, den einen und einzigen Gott zu bezeugen, festhalten wollen (Cohen JS II, 87).

Nun erst setzt Cohens Gegenargumentation gegen Treitschke ein. Die Frage ist folgende: Können in einer Nation die christlich bestimmte Mehrheitskultur der Deutschen und die Minderheit der Juden in einer kulturellen „Volksgemeinschaft“ zusammenleben? Cohen ant-

8 Moritz Lazarus, *Was heißt national? Ein Vortrag*,²1880.

9 Vgl. Hartwig Wiedebach, *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, 1997.

wortet mit einem emphatischen Ja! Und zwar deshalb, weil das prophetisch-messianische Judentum seit altersher und das Christentum vor allem in seiner protestantischen Ausformung und zumal in seiner weltbürgerlichen Überhöhung durch Kant eine ihnen beiden gemeinsame geschichtsphilosophische Perspektive verfolgen, die Cohen des öfteren den ethischen Sozialismus oder Humanismus nennt. Die deutsche Aufklärung – Lessing, Herder, Kant, Goethe und Schiller – hat das „deutsche Volk“ zur „Nation des Weltbürgertums“ erhoben, in dem sich das prophetisch-messianische Judentum erstmals seit der islamischen Epoche im Mittelalter voll eingliedern und in der deutschen Sprache zu sich selbst finden konnte.

„Deutsch“ hat also bei Hermann Cohen einen von ihm selbst nicht ganz aufgeklärten Doppelsinn: „Deutsch“ ist einmal das christlich geprägte deutsche Volk, aber „deutsch“ ist auch die Sprache und die Kultur, die Dichtung und die Philosophie mit dem über die Nation hinausweisenden Humanismus. Und zu diesem weiteren Sinn von „deutsch“ gehören die deutschen Juden untrennbar hinzu (Cohen JS II, 93). Denn wer könnte und möchte je Moses Mendelssohn aus der deutschen Aufklärung und Heinrich Heine aus der deutschen Dichtung reißen?

Über die beiden Schriften *Deutschtum und Judentum* von 1915 und 1916 seien hier – obwohl sie viel umfangreicher sind – nur noch einige ergänzende Gedanken Cohens hinzugefügt.¹⁰ Diese Schriften sind während des Ersten Weltkriegs geschrieben und stellen ein eindrucksvolles Treuebekenntnis Cohens zu Deutschland dar. Ein Treuebekenntnis, das durch die sogenannte Judenzählung im deutschen Heer von 1916 arg enttäuscht wurde. Durch diese Judenzählung wollte man nachweisen, daß die Juden Kriegsdrückeberger seien, das Gegenteil stellte sich heraus, weshalb die Ergebnisse niemals veröffentlicht wurden – gerade aber dadurch blieb die Kränkung der jüdischen Mitbürger unaufgehoben bestehen.

Zunächst erinnert Cohen an die schon über ein Jahrtausend währende gegenseitige Beeinflussung von Christen und Juden auf deutschem Boden, aus der in deutschen Aufklärung eine unauflösliche Symbiose wird. Ist es nicht Moses Mendelssohn, der Friedrich II., König in Preußen, allererst mahnt, statt der französischen sich der deutschen Sprache zu bedienen, und ist es nicht andererseits Gotthold

10 Zitiert nach *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, 3 Bde., 1924 (JS II, 237-301 und 302-318).

Ephraim Lessing, der seinem Freund Moses Mendelssohn in *Nathan der Weise* das Denkmal eines sittlichen Humanisten gesetzt hat? Ist es nicht weiterhin Kant, der den Kern der christlichen Religion in der sittlichen Freiheit der Menschen verankert und der die regulative Idee eines ewigen Friedens unter den Menschen herausgearbeitet hat?

Damit hat Kant zugleich auch etwas freigelegt, was im jüdischen Messianismus seit der Zeit der Propheten tief verankert ist. So konnte das Judentum gerade auch aus der deutschen Philosophie die Kraft zur Verjüngung und Erneuerung ziehen. Deutsche Christen und deutsche Juden konnten so, gerade indem sie an ihren jeweiligen religiösen Wurzeln festhielten, gemeinsam an einer deutschen Kultur bauen, die von nun an beiden Völkern gehörte. „Die Menschheit ist der ethische Leitstern für die Entwicklung aller Nationen, wie aller sittlichen Individuen. Und insofern *alle* Völker an dem *Idealgut der Menschheit* unverlierbar Anteil haben, bleibe es deutsche Art, in allen Nationalgeistern den Geist der Menschheit zu ehren, zu erforschen und zu lieben. [...] *Der Geist der Menschheit ist der Urgeist unserer* [!] *Ethik*. [...] *Das Deutschtum muß zum Mittelpunkte eines Staatenbundes werden, der den Frieden der Welt begründen und in ihm die wahrhaftige Begründung einer Kulturwelt stiften wird. Der gerechte Krieg* [!] *ist die Vorbereitung des ewigen Friedens.*“ (Cohen JS II, 285 ff.) – Für uns heute erschreckende und traurig machende Worte zugleich!

So sehr die deutschen Juden sich mit Deutschland als ihrem Vaterland und mit der deutschen Kultur als dem gemeinsamen Besitz mit dem christlich geprägten deutschen Volk identifizieren, niemals dürfen sie dabei ihre jüdische Nationalität aufgeben, denn diese ist die Grundlage des an sie – so Hermann Cohen – als Volk Israel ergangenen Auftrags, am Bund mit dem einen und einzigen Gott festzuhalten, bis dereinst alle Völker ihn einzig und allein anbeten und dann auch in Frieden miteinander leben können. Gerade gegenüber dem Christentum, das mit seiner Trinitätslehre hinter den reinen Monotheismus des Judentums zurückfällt, hat das Judentum diese Aufgabe, denn nur durch das Judentum wird das Christentum an seine monotheistische Herkunft gemahnt (Cohen JS II, 281).

Abschließend sei noch aus den uns so verquer erscheinenden und zugleich uns so schmerzlich berührenden Schlußsätzen aus Hermann Cohens *Deutschtum und Judentum* von 1916 zitiert: „Unser messianischer Gott erleichtert es uns sogar, das Volk, welches uns das allererste Menschenrecht, das Recht am Staate verleiht, mit allem Enthusiasmus unserer religiösen Zuversicht zu lieben [...]. Es hat niemals

an deutschen Menschen gefehlt, die ihre deutschen Juden liebgehabt und ihnen vertraut haben. Vielleicht – wer kann den Lauf der Weltgeschichte ermessen – wird es einmal nicht zu den geringsten Kronen des deutschen Wesens gezählt werden, daß es seinen Juden nicht nur Schutzrechte und Bürgerrechte verliehen, sondern daß es ihnen auch Anteil am deutschen Geiste, an der deutschen Wissenschaft und Kunst, am deutschen Schaffen auf allen Gebieten, daß es ihnen für ihre Religion selbst, und zwar zum Heil der ganzen Welt, innerlichste Förderung erteilt: daß es, in dieser Tiefe vielleicht allein unter allen modernen Völkern, zwischen diesen beiden Volksegeistern eine Harmonisierung angebahnt hat, für die freilich die Hauptschuld der Dankbarkeit dem Juden zufällt.“ (Cohen JS II, 316ff.)

Martin Buber

Wenn unter Abiturienten und gebildeten Bürgern in Deutschland eine Umfrage gemacht werden würde, wen man namentlich als deutschen Juden und Philosophen zu nennen wisse, so würde wahrscheinlich Martin Buber am häufigsten genannt werden. Dabei war Buber weder seiner Herkunft noch seiner Geisteshaltung nach ein deutscher Jude, er hat nur über 30 Jahre in Deutschland gelebt.¹¹ Seiner Herkunft nach war Buber ein österreichischer Jude! Natürlich ist damit nicht das heutige deutschsprachige Restösterreich gemeint, sondern das alte Österreich der österreichisch-ungarischen Doppelmonarchie.

Um sich vorweg die Situation der Juden in Mitteleuropa zu vergegenwärtigen, gilt es einen kurzen Blick zurück auf die politische Geographie von ca. 1871 bis ca. 1918 zu werfen. Mitteleuropa wird durch die drei Großstaaten Deutschland, Österreich-Ungarn und Rußland beherrscht, die im seit 1795 aufgeteilten ehemaligen Polen direkt aneinanderstoßen. Auf diesem Gebiet des ehemaligen Polens (mit Litauen und der westlichen Ukraine) – vor allem aber in deren östlichen Teilen – leben in nahezu geschlossenen Lebensräumen viele Juden, die in den drei Großreichen unterschiedlich angenommen werden.

11 Geb. 1878 in Wien, aufgewachsen in Galizien, Studium in Wien und Berlin, promoviert 1904 in Wien, viele Jahre wohnhaft in Heppenheim, Deutschland, gest. 1965 in Jerusalem.

Das Deutsche Reich ist nahezu ein reiner Nationalstaat, d. h. es gibt außen den etwas größeren Minderheiten der Franzosen in Elsaß-Lothringen und den Polen in Westpolen kaum ethnische Minderheiten. Obwohl es natürlich auch hier lokale Reibungen gibt, verschmelzen beide Gruppen doch sehr rasch mit der deutschen Mehrheitsbevölkerung, da es konfessionell keine Integrationsprobleme gibt. Anders werden die über Westpolen ins Deutsche Reich gelangten Juden – die sogenannte Ostjuden – wahrgenommen. Zwar sind auch sie eine verschwindende Minderheit von nie mehr als 0,5–0,8 % der Gesamtbevölkerung, die vor allem konzentriert in die Großstädte zog. Selbst hier waren sie eine verschwindende Minderheit; in Berlin mit dem dichtesten Zuzug von Juden aus dem Osten lebten in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts nicht mehr als 3–5 % Juden. Doch ließen sich die Juden schon allein aus religiösen Gründen nie gänzlich in die deutsche Mehrheitsgesellschaft integrieren.

Recht anders ist die Situation in der Doppelmonarchie Österreich-Ungarn, die in beiden Teilen ein Nationalitätenstaat ist.¹² Auf die spezifische Situation der Juden in Ungarn sei hier nur hingewiesen: In der ungarischen Reichshälfte wurden alle – ob sie nun Slowaken, Kroaten, Volksdeutsche oder auch Juden waren –, wenn sie sich magyarisieren ließen, d. h. sich der ungarischen Sprache bedienten und am besten auch noch ungarische Namen annahmen, den Ungarn gleichgestellt, ganz gleich zu welcher Religion sie sich bekannten.

In der österreichischen Reichshälfte – zu der neben dem heutigen Österreich (ohne Burgenland) auch noch Dalmatien, Slowenien mit Triest, Südtirol, Böhmen, Mähren, Galizien (Südostpolen) und die Bukowina gehören – leben zwar in den westlichen Regionen ebenfalls wie im Deutschen Reich nur ganz wenige Juden, aber in den großen Städten (Wien, Triest, Prag, Pressburg, Budapest) bis zu 10 % und in den östlichen Städten (Krakau, Lemberg, Cernowitz) bis zu 30 % Juden. In Galizien und in der Bukowina ist der hohe jüdische Bevölkerungsanteil auch über das ganze Land verteilt. Hier bestehen wie im westlichen Russland teilweise geschlossene jüdische Besiedlungsgebiete.

Es ist die Zeit nach 1848, da die verschiedenen Nationalitäten gegen das noch immer absolutistisch herrschende Kaiserhaus und gegen die einerseits ungarische, andererseits deutsche sowie im nordöstlichen

12 Zum Begriff Nationalitätenstaat und die besondere Situation in Österreich-Ungarn siehe Adolph Fischhof, *Österreich und die Bürgschaften seines Bestandes*, 1869.

Land feudal polnische Dominanz aufbegehren. In dieser Zeit nun beginnen die jiddischsprachigen Juden in Österreich (Krakau, Lemberg, Cernowitz) – genauso wie die jiddischsprachigen Juden in Russland – um ihre Anerkennung als Nationalität zu kämpfen. Anders die Juden in der Reichshauptstadt Wien und den anderen westlichen Städten: Sie wollen als gleichwertige Staatsbürger ohne jegliche nationale Zuordnung anerkannt werden.¹³

In unserem Zusammenhang interessieren jedoch hier vor allem die rund 2–4 Millionen jiddischsprachigen Juden in Ostösterreich und Ostungarn. Sie kämpfen um ihre Anerkennung als Nationalität im Vielnationalitätenstaat. In den polnischen Provinzen ist es ihnen bei strengsten Strafen untersagt, als Muttersprache Jiddisch anzugeben. Auf dem Land werden solche Eintragungen in Polnisch verändert, in den großen Städten dürfen sie Deutsch angeben.

Einzig und allein in der Bukowina wird den Juden nach langem Kampf 1910 zwar nicht eine eigene Nationalität zuerkannt, wohl aber – ein echt österreichischer Kompromiß – dürfen sie sich in eine zweite deutsche Wahl-Kurie einschreiben und so ihre eigenen Kandidaten wählen.¹⁴ Erst später in der Sowjetunion wurde den Juden erstmals das Recht eingeräumt, sich zur jüdischen Nationalität bekennen zu dürfen, allerdings führte diese Anerkennung unter Stalin zu einem gigantischen, aber auch wahnsinnigen Umsiedlungsprogramm nach Birobidschan in Sibirien.

Kehren wir zu Österreichs Juden in den östlichen Provinzen zurück. Sie kämpfen mehrheitlich um ihre Anerkennung als eigene Nationalität – wie die Polen, Ruthenen und Ukrainer bzw. die Rumänen oder Slowaken. Je mehr die Juden erkennen, daß ihnen diese von den Ungarn, Polen oder Deutschösterreichern verwehrt wird, versuchen sie entweder den individuellen Weg der Emanzipation mit Auswanderung in den Westen zu gehen, oder sie schließen sich der zionistischen Bewegung an, die nicht nur für die Anerkennung als Nationalität, sondern für eine jüdische Nation, ein jüdisches Heimatland kämpft.

Dies ist der Hintergrund, der Martin Buber geprägt hat. Er war zwar in Wien geboren, aber bereits als Dreijähriger kommt er zu sei-

13 Joseph Bloch, *Der nationale Zwist und die Juden in Österreich*, 1886; Robert S. Wistrich, *Die Juden Wiens im Zeitalter Kaiser Franz Josefs*, 1999.

14 Vgl. Adolf Gaisbauer, *Davidstern und Doppeladler. Zionismus und jüdischer Nationalismus in Österreich 1882–1918*, 1988; Stefan Walz, *Staat, Nationalität und jüdische Identität in Österreich vom 18. Jahrhundert bis 1914*, 1996.

nen Großeltern in Galizien, wird zunächst von seinem Großvater, einem Midrash-Gelehrten, erzogen und geht später in ein polnisches Gymnasium in Lemberg. In dieser Zeit schon kommt er mit dem Chassidismus, einer im Ostjudentum weit verbreiteten jüdischen Frömmigkeitsbewegung, und der jüdischen Nationalitätenbewegung in Berührung.¹⁵ 1896 beginnt er sein Studium in Wien und im gleichen Jahr erscheint Theodor Herzls *Der Judenstaat*. Buber schließt sich der zionistischen Bewegung an, allerdings gehört er schon bald zur jungen Opposition gegen Herzl. Dieser jungen Opposition geht es nicht so sehr um den *Juden-Staat*, sondern um Zion als geistig-religiöses Zentrum für alle Juden in der Welt. Mehr noch als gegen die nationalen Zionisten grenzt sich Buber aber von den liberalen Westjuden ab, insbesondere den deutschen (und deutsch-österreichischen) Juden, die um der Integration willen – damals Assimilation genannt – ihr Judesein, ihr Volksein aufgeben.

So konnte es nicht ausbleiben, daß Buber als einer der Wortführer des geistigen Zionismus der jüngeren Generation 1916 in der gerade von ihm in Deutschland gegründeten Zeitschrift *Der Jude* in einem Artikel „Begriff und Wirklichkeit“ scharf gegen Hermann Cohen zu Felde zieht, da er sich durch Cohens erklärten Antizionismus herausgefordert fühlt.¹⁶ Cohen trifft – wie bereits ausgeführt – eine Unterscheidung zwischen Nation und Nationalität und folgerte daraus, daß mehrere Nationalitäten eine Nation, d. h. einen Staat bilden können. Gleichzeitig wirft Cohen dem Zionismus vor, daß dieser um der Idee des jüdischen Nationalstaats willen das gemeinsame religiöse Band des Volkes Israel, das alle Juden in aller Welt verbindet, zerreißt.

Dagegen polemisiert Buber nun und bringt hierzu seine ganze österreichische Erfahrung ein. Warum sollte es gerade den Juden verwehrt sein, sich als eigene Nation zu verstehen wie die Italiener, die Polen, die Tschechen? Cohen gehe von einem friedlich-schiedlichen Miteinander von Nationalitäten in einer Nation aus, aber wie steht es mit „den Nationalitäten, die sich von der herrschenden Nation unterdrückt“ wissen?¹⁷ Und dies eben ist die Erfahrung der Juden in Ostösterreich

15 Gerhard Wehr, *Martin Buber*, 1968. Siehe auch Johannes Ernst Seiffert, *Das Erzieherische in Martin Bubers chassidischen Anekdoten*, 1963.

16 Hermann Cohen, „Religion und Zionismus“ (JS II 319-327); Martin Buber, „Begriff und Wirklichkeit. Brief an Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Cohen“, in: *Der Jude*, Jg. 1 (1916-1917) 281-289; Hermann Cohen, „Antwort auf das offene Schreiben des Herrn Dr. Martin Buber an Hermann Cohen (JS II 328-340).“

17 Buber, *Der Jude*, 284.

und mehr noch in Rußland mit seinen Pogromen der letzten Jahrzehnte. Nein, es reicht nicht aus, daß sich Juden als Nationalität verstehen, sie sind ein eigenes Volk und haben daher auch das Recht, für sich eine eigene Nation zu erstreben und auf eine „öffentlich-rechtlich gesicherte Heimstätte“ in Palästina hinzuarbeiten.

Weder wollen die Zionisten, deren geistigen Zweig sich Buber zu-rechnet, alle Juden der Welt nach Palästina heimführen, noch sollen die dort lebenden Araber aus Palästina vertrieben werden. Die Zionisten wollen nur eine geistig-religiöse Heimstätte, zu der alle Juden der Welt Zutritt haben und die allen Juden der Welt, wenn sie bedrängt und unterdrückt werden, öffentlich-rechtlichen Schutz gewähren kann. Zur geistigen Wiedererneuerung des jüdischen Volkes als Nation gehört auch die Wiederbelebung der hebräischen Sprache als Umgangssprache. Während Hermann Cohen herausstellt, was die Juden durch die deutsche Sprache hinzugewonnen haben, verweist Martin Buber dagegen auf alle die ureigensten „alten jüdischen Denkformen, die durch die europäischen Sprachen verdrängt worden sind“ und die durch das Hebräische wieder fruchtbar gemacht werden können.¹⁸

Natürlich ist auch für Buber das Volk Israel und die jüdische Nation kein rein blutmäßiges Band, sondern es ist vor allem „eine Schicksalsgemeinschaft“. Zwar bedarf es der leiblichen Träger zur Fortpflanzung und Erhaltung des Volkes, aber das Zusammenhaltende ist das gemeinsame Gedächtnis, die gemeinsame Erfahrung, Sprache und Lebensgestaltung, und dies alles zusammen macht das Volk Israel in seinem unverbrüchlichen Bund mit Gott aus, dies alles gehört zur jüdischen Religion und damit zur jüdischen Nation.

Daher hat er für die liberalen, zumal deutschen Juden – wie Moritz Lazarus –, die nur als Individuen emanzipiert sein wollen, nur Spott und Abweisung übrig. Aber auch gegen die nationalistischen Zionismus zieht er mit ganzer Schärfe her, ja er nennt diese nationalistische Bewegung, der es nur um einen Staat Israel geht, den „faschistischen Zionismus“. Kurz nach der Ausrufung des Staates Israel 1948 spricht er – gänzlich gegen den Strom der Zeit schwimmend – von „Zweierlei Zionismus“: dem religiösen, dem es um den geistigen Erhalt des Volkes Israel geht und der die Verankerung in Palästina nur mit den dort ansässigen Arabern glaubt verwirklichen zu können, und einen rein nationalistischen Zionismus, der nichts anderes im Sinn hat als

18 Ebd., 289.

ein politischer Staat zu werden, wie jeder andere auch. „Dieser ‚Zionismus‘ entweiht den Namen Zion; er ist nichts mehr als einer der krassen Nationalismen unserer Zeit.“ (Buber JuJ, 350)¹⁹

Doch kehren wir zu unserem eigentlichen Thema zurück. In einem Aufsatz „Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose“ von 1939 hält Buber für das deutsche Judentum, dem er ja letztlich doch durch seine deutsch verfaßten Schriften und auch die mit Rosenzweig gemeinsam begonnene „Verdeutschung der Schrift“ mit zugehört, eine anerkennende Trauerrede, die man auch als eine Abbitte gegenüber seiner schroffen Zurückweisung Hermann Cohens von 1916 lesen kann.²⁰ Das Ineinander von deutschem und jüdischem Geist seit Moses Mendelssohn war wohl der „merkwürdigste und bedeutsamste Fall“ einer solchen Symbiose. „Denn die Symbiose von deutschem und jüdischem Wesen, wie ich sie in den vier Jahrzehnten, die ich in Deutschland verbrachte, erlebt habe, war seit der spanischen Zeit die erste und einzige, die die höchste Bestätigung empfangen hat, welche die Geschichte zu erteilen hat, die Bestätigung durch die *Fruchtbarkeit*.“ (Buber, JuJ 645) Aber diese Symbiose hat „jetzt durch einen Eingriff des Wirtsvolkes oder richtiger des Wirtsstaates ihren Abschluß gefunden [...], – [durch] einen Eingriff, der sich freilich in der automatischen Gründlichkeit seiner Vernichtungstat, in seiner ausgerechneten Raserei seltsam genug in der Geschichte der abendländischen Menschheit im 20. christlichen Jahrhundert ausnimmt. [...] Heute ist die Kontinuität des geistigen Werdens [der jüdischen Menschen] im Deutschtum abgeschnitten. [...] Die Symbiose selbst ist zu Ende und kann nicht wiederkommen.“ (Buber, JuJ 644 ff.)

Franz Rosenzweig

Nachdem der junge Dr. der Geschichtswissenschaft und Philosophie Franz Rosenzweig²¹ sich im Sommer 1913 entschieden hatte, dem Drängen seiner christlichen Vettern und Freunde zur Konversion

19 Martin Buber, „Zweierlei Zionismus“, zit. nach *Der Jude und sein Judentum*, 1963 (JuJ, 349-352).

20 Martin Buber, „Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose“ (JuJ, 644-647).

21 Geb. 1886 in Kassel, 1920 Gründung und Übernahme des Freien Jüdischen Lehrhauses in Frankfurt a.M., 1922 Ausbruch der Lähmungserkrankung, gest. 1929 in Frankfurt a.M.

nicht nachzugeben, sondern Jude zu bleiben, geht er nach Berlin und studiert bei Hermann Cohen an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums.²² Cohen wird ihm zum Lehrmeister in jüdischem Denken und zum väterlichen Freund. Aber auch Buber trifft er erstmals in Berlin und bewundert ihn aus der Distanz – obwohl er niemals dem Zionismus zuneigt. Erst später in Frankfurt knüpfen sie beide tiefere Freundschaftsbande. So steht Rosenzweig einerseits zwischen den beiden Kontrahenten Cohen und Buber, bezieht aber doch eine ganz eigenständige dritte Position. Sein religionsphilosophisches Hauptwerk *Der Stern der Erlösung* (1921) schrieb er zu großen Teilen in den letzten Monaten des Ersten Weltkriegs als Soldat an der Front. Hier aber geht es uns um seine Selbstbezeichnung und Selbstbestimmung: „Deutscher und Jude“.

Cohens Broschüren *Deutschtum und Judentum* (1915/16) hatte Rosenzweig an der Front gelesen und gleich besprochen. Diese Rezension erschien aber erst posthum in seinen gesammelten kleineren Schriften *Zweistromland* (GS III, 169-175). Hier schon skizziert er seine eigene Sicht des Problems jenseits von Deutschjudentum und Zionismus.

Eigentlich schon seit Abraham sind die Juden auf der Wanderschaft durch die Länder und die Völker. Moses hat sie zwar in das ihnen von Gott verheißene Land Israel geführt, wo sie über ein Jahrtausend ansässig waren, aber seit dem Bar-Kochba-Aufstand sind sie erneut verstreut unter den Völkern, leben im Galut, der Diaspora. Während alle Völker der Welt ihr Land, ihre Sprache, ihre Sitten haben, hat das Volk Israel Land, Sprache, Sitte nur als religiösen Besitz, es lebt unter anderen Völkern, es spricht deren Sprachen, es paßt sich im Geschäftsalltag den Sitten der Völker an. Der Zwang zur „Assimilation“ – so betont Rosenzweig – „ist so alt wie der Galut“. Und überall haben viele Juden diesem Zwang nachgegeben, wurden Griechen, Römer, Deutsche, Polen oder Russen. Aber immer blieb ein „Rest“, und dieser Rest ist das Volk Israel.²³ Von diesem Volk sagt Rosenzweig: „Es ist uns auferlegt, Fremde zu bleiben, fremd allem geistigen Gute der Völker, an dem sie uns teilnehmen lassen, fremd in unserer

22 Siehe Rivka Horwitz, „Warum ließ Rosenzweig sich nicht taufen?“, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, 2 Bde., 1988, Bd. I, 79-96.

23 Siehe hierzu Rafael N. Rosenzweig, „Deutscher und Jude. Franz Rosenzweigs Weg zum jüdischen Volk“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, 2 Bde., 1988, Bd. I, 65-75.

innersten Seele auch dem, was wir selber, als Entgelt für diese Erlaubnis, jenem Gute hinzuzufügen suchen. Was wir empfangen, dürfen wir nicht als Juden empfangen, was wir leisten, sollen wir nicht als Juden leisten.“ (GS III, 170)

Von hier her formuliert Rosenzweig seine kritischen Einwände gegen Cohen. Es ist zwar subjektiv verständlich, daß der große deutsche Philosoph und bekennende Jude Hermann Cohen seine deutsche „Kulturarbeit“ und sein Judentum eng aneinander zu rücken versucht, aber sie sind prinzipiell getrennt und sie können nicht einmal auf gleicher Ebene diskutiert werden. Man tut dem Volk Israel Unrecht, wenn man es als ein Volk unter den Völkern betrachtet, wie es auch der nationale Zionismus versucht, denn das Volk Israel ist zugleich Grundlage seiner Religion. Andererseits kann man das Deutschtum nicht mit dem Judentum vergleichen, denn dann erhebt man das deutsche Volk in eine quasi-religiöse Sphäre. Und genau dies ist der Fehler, den Cohen begeht, wenn er das Deutschtum überhöhend insbesondere mit Kants Philosophie, aber auch mit seinen großen Dichtern und Denkern gleichsetzt.

In einem Brief an seine Eltern vom 20.9.1917 erläutert Rosenzweig auf Cohen bezogen nochmals seine Gedanken. Cohen verwechselt seinen und Kants ethischen Humanismus mit dem, was ein Deutscher in seinem Deutschtum empfindet. So „wie wir rot werden über den Durchschnittsjuden, wenn er ‚uns blamiert‘“, so muß der „wirkliche Deutsche [...] eben die Verantwortung für das eigne Volk ganz übernehmen, also nicht bloß [für] Goethe und Schiller und Kant [...], sondern auch [...] vor allem [für] den Minderwertigen und Durchschnittlichen“ (GS I, 444) – all dies übersieht Cohen.

Hierauf ist später nochmals zurückzukommen, doch zunächst sei noch ein Gedanke aus einem Brief Rosenzweigs an Helene Sommer vom 16.1.1918 herangezogen. Die Malerin Helene Sommer vertrat in Briefen an Rosenzweig die Auffassung, daß die deutschen Juden sich ganz in die deutsche Kultur aufgehoben wissen. Ihr gegenüber entwickelt Rosenzweig am klarsten seinen Standpunkt des bewußten „Und“ zwischen „Deutscher und Jude“. Einerseits gehören die deutschen Juden ganz der deutschen Kultur an, sind untrennbar mit ihr verwoben, aber andererseits müssen die Juden in Deutschland, in Europa und sonstwo im Galut, in der Diaspora, sich ebenso ganz und gar zu ihrem Judesein, zu ihrer Zugehörigkeit zum Volk Israel bekennen. Gerade darin sehe er seine Aufgabe als Jude in Deutschland. „Seien wir also Deutsche *Und* Juden. Beides ohne uns um das ‚und‘

zu sorgen, ja ohne viel davon zu reden, – aber wirklich *beides*.“ (GS I, 508)

Von hier aus ist auch Rosenzweigs großer Bekenntnis- und Auftragsbrief zu verstehen, den er – bereits von seiner Lähmungserkrankung gezeichnet – an seinen Nachfolger in der Leitung der Freien Jüdischen Lehrhauses, Rudolf Hallo, im Januar 1923 schreibt. „Ich habe ja vielleicht eine besondere Harmlosigkeit gegenüber dem Problem Deutschtum und Judentum. [...] Ich halte die Generation vor uns [...] wirklich für keine besseren Deutschen als uns. Und der *Stern [der Erlösung]* wird wohl einmal und mit Recht als ein Geschenk, das der deutsche Geist seiner jüdischen Enklave verdankt, angesehen werden. [...] Über diese Sachen rede ich nicht gern, seit dem Rathenaumord noch weniger gern als vorher. Unsere Arbeit wird uns von Deutschland höchstens posthum honoriert, aber darum tun wir sie doch, solange wir sie in Deutschland tun, für Deutschland. [...] Je jüdischer wir sind, um so realer können wir sein und um so schwerer wiegen wir. Dieses Gewicht aber fällt in die Wagschale Deutschlands.“ (GS I 887)²⁴

Seine jüdische Bildungsarbeit in Deutschland hat aber noch ein zweites „Und“ im Auge, das abschließend noch erwähnt werden soll. Es ist dies kein „Und“, das ein einzelner mit sich alleine auszumachen vermag, denn das „Und“ zwischen Christentum und Judentum kann nur dialogisch erfüllt werden. Wie Cohen sieht Rosenzweig, daß die europäischen Nationen – wie säkularisiert sie sich auch immer geben – christlich geprägt sind. Daher werden die Juden nicht nur als Fremde unter den Völker bleiben, sondern auch als Feinde der Christen wahrgenommen werden, solange es im Dialog zwischen Christen und Juden nicht gelingt, sich gegenseitig anzuerkennen.

Hier kann nicht ausführlicher auf die höchst differenzierten Ausführungen zum Judentum, zum Christentum und zu ihrer gegenseitigen Angewiesenheit eingegangen werden, die Rosenzweig im dritten Teil des *Stern der Erlösung* expliziert, nur die Perspektive dieses tiefstinnigsten Dialogangebots zwischen Juden und Christen sei noch vorgetragen:²⁵ Das Christentum kommt nicht nur aus dem Judentum her, sondern es bedarf bis an der Zeiten Ende des treuen Festhaltens der Juden am Bund, den Gott mit dem Volk Israel schloß. Nur der Fort-

24 Vgl. William W. Hallo, „Die Aufgabe des Freien Jüdischen Lehrhauses“, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Vergegenwärtigungen des zerstörten jüdischen Erbes*, 1997, 147-157.

25 Siehe hierzu Kapitel 1 und Exkurs II.

bestand des lebendigen Judentums kann die Christentümer, die Kirchen, davor bewahren, in ein Heidentum der Gottvergeistigung, Menschvergottung und Weltvergötterung zurückzusinken. Die Juden bedürfen aber ihrerseits der Christen, denn nur die Christen tragen durch ihren Missionierungsauftrag die Botschaft von dem einen Gott zu allen Völkern hinaus, und so kann nur durch sie der jüdisch-christliche menscheitsgeschichtliche Gedanke in Erfüllung gehen, daß dereinst alle Völker zu Gott finden und in seinem Namen vereinigt werden. Wenn diese gegenseitige Akzeptanz zwischen Christen und Juden gelingt, dann werden die Juden in den europäischen Völkern nicht mehr nur individuell und partiell, sondern als Volk Israel anerkannt sein.

Abschließende Fragen

Bis hierher konnten wir uns hinter der Darstellung der Gedanken von Cohen, Buber und Rosenzweig verstecken. Nun aber gilt es, sich abschließend den Fragen stellen, die von damals zu uns herüberweisen.

Zunächst fällt uns von heute her auf, wie unbefangen sie alle drei von Volk, Nationalität, Nation sprechen, und zwar nicht nur auf das eigene Volk bezogen, sondern sie entwickeln von daher erweiterte völkerrechtliche Gedanken. Gleichzeitig arbeiten alle drei – wenn auch unterschiedlich – auf Differenzierungen zwischen den Begriffen Volk und Kultur sowie zwischen Religion und Nation hin. So schreibt Rosenzweig, von seiner Mutter kurz vor seinem Tode (1929) erneut auf sein Deutschtum unter den gewandelten politischen Verhältnissen angesprochen, den tiefsinnigen Satz: „Sprache ist doch mehr als ‚Blut‘“. (GS I, 1230)

Angesichts des antisemitischen Wahnsinns, der sich in unserem Volk seit Ende des 19. Jahrhunderts immer stärker ausbreitete und unter dem Nationalsozialismus zu einer zwar staatlich verordneten, aber doch auch von der Mehrheit der Bevölkerung mit getragenen rassistischen Volksideologie wurde, ist es verständlich, daß die Nachkriegsgenerationen in Deutschland nichts mehr mit all den nationalistisch aufgeladenen Begriffen zu tun haben wollen. Mir will jedoch scheinen, daß wir dadurch erneut Probleme verdrängen, die unbearbeitet und wildwuchernd wieder zu Ideologien auswachsen können. Zur Erläuterung des Problems greife ich drei Beispiele heraus.

a) Von Kollegen meiner Generation weiß ich, daß sie sich weigern zuzugeben, daß sie Deutsche sind. Sie verstehen sich als Europäer oder als Weltbürger. Sie mögen subjektiv ehrenwerte Gründe haben und individuell damit durchkommen, aber grundsätzlich gesehen, kann ich darin nur ein Fluchtverhalten erkennen. Jetzt, da es auch darauf ankommt – in dem Sinne, wie dies Rosenzweig 1917 an seine Eltern schrieb –, Scham zu empfinden und Verantwortung zu übernehmen für das, was Deutsche der vorherigen Generation Juden in Europa angetan haben, wollen Deutsche nicht mehr Deutsche sein. Nein – so einfach können wir der Zugehörigkeit zu unserem Volk nicht entfliehen.

b) Ein Beispiel von der anderen Seite. Der inzwischen verstorbene, langjährige Vorsitzende des Zentralrats der Juden in Deutschland, Ignatz Bubis, gab seinem 1993 erschienenen autobiographischen Gespräch mit Edith Kohn den Titel *Ich bin ein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*.²⁶ Dies erinnert uns stark an die Selbstumschreibung, die Moritz Lazarus ca. 100 Jahre zuvor gegeben hatte. So sehr wir das hier zum Ausdruck kommende doppelte Bekenntnis zunächst anerkennen, es stellt sich doch auch die Frage, ob darin nicht eine Unterbestimmung des Judeseins zu einer bloßen Konfession liegt.

c) Das dritte Beispiel zielt auf die verborgenen christlichen Wurzeln in unserem säkularisierten Empfinden. Vollmundig wird bei uns einerseits von Integration von ausländischen Minderheiten gesprochen, aber wehe wenn sie sich aus nationalen und religiösen Gründen nicht integrieren lassen wollen, dann schlägt der Luther in uns allen wieder durch. Andererseits propagieren gerade liberale Intellektuelle gerne die Multikulturalität unserer Gesellschaft, und sie meinen damit den arabischen Laden und das chinesische Restaurant von nebenan, aber wehe die muslimische Bevölkerungsgruppe beantragt den Bau einer Moschee mit einem Minarett, dann werden wir schnell wieder zu christlichen Fundamentalisten. Wohl gemerkt, ich spreche nicht der einen oder anderen Seite das Wort, sondern möchte nur vor dem Verdrängen von Problemen warnen.

Ich weiß, daß ich mich schon längst auf einem sehr schmalen Grat mit tiefen Abgründen zu beiden Seiten befinde. Behutsam möchte ich meine Gedankenwanderung die letzten Schritte noch zu Ende gehen, indem ich auf drei Dimensionen verweise, die wir heute mit zu bedenken haben.²⁷

26 Ignatz Bubis, *Ich bin ein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*, 1993.

27 Vgl. hierzu auch Leonard H. Ehrlich, *Fraglichkeit der jüdischen Existenz*, 1993.

1. Schon seit den 20er und 30er Jahre des 20. Jahrhunderts bahnt sich in den Vereinigten Staaten von Nordamerika ein neues Verhältnis nicht nur zu den Juden, sondern zu allen einwandernden Nationalitäten an. Für die Juden hat dies beispielsweise Arthur A. Cohen in seinem Buch *Der natürliche und der übernatürliche Jude. Das Selbstverständnis des Judentums in der Neuzeit* herausgearbeitet.²⁸ Zwar sind die USA weiterhin als Nation im Sinne von Staat und partiell auch von Alltagszivilisation ein großer Schmelztiegel, aber unterhalb dieser Identität bilden sich kulturelle, religiöse, teilweise auch sprachliche Nationalitäten heraus, die ihr Eigenleben führen. So verwirklicht sich in einzelnen Weltstädten Amerikas heute das, was die ostösterreichischen und die westrussischen Juden Ende des 19. Jahrhunderts erträumten: Die Juden sind hier nicht nur wie alle anderen auch gleichberechtigte Staatsbürgern, sondern können ohne allen Assimilationsdruck unter sich in ihrer eigenen national-kulturellen Einheit leben – man denke nur an die verschiedenen Theaterstücke und Filme, die inzwischen dieses Milieu jüdischen Lebens in Amerika schildern. Dies ist wesentlich mehr, als die deutschen Juden in den Zeiten der Emanzipation zu erreichen vermochten.

2. Mit als Antwort auf die deutschen Verbrechen an den Juden in Europa kam es 1948 zur Ausrufung des Staates Israel. Was dort verwirklicht wurde, ist sicherlich nicht das, für was sich Martin Buber eingesetzt hatte, aber es gibt nun für alle Juden in der Welt eine „öffentlich-rechtlich gesicherte Heimstätte“, die ihnen nicht nur individuell eine mögliche Zuflucht, sondern auch völkerrechtlich Schutz gewährt.²⁹ Obwohl Rosenzweigs Warnung vor einer Verwechslung zwischen dem Staat Israel und dem Israel des Glaubens sicherlich auch heute noch Gültigkeit hat, kann doch nicht geleugnet werden, daß Jerusalem wieder ein Zentrum des jüdischen Glaubens und Geistes geworden ist. Weil dem so ist, haben auch die Juden in aller Welt das Recht und die Pflicht – mehr als wir es, zumal in Deutschland, dürfen –, im Geiste Martin Bubers auch gegen jüdisch-nationalistische Expansionen und Übergriffe zu protestieren.³⁰

28 Arthur A. Cohen, *Der natürliche und der übernatürliche Jude. Das Selbstverständnis des Judentums in der Neuzeit*, 1966.

29 Emil Fackenheim, „Die jüdische Rückkehr in die Geschichte. Philosophische Fragmente über den Staat Israel“, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Vergegenwärtigungen des zerstörten jüdischen Erbes*, 1997, 298-317.

30 Joachim Israel, „Martin Bubers Moralphilosophie“, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Vergegenwärtigungen des zerstörten jüdischen Erbes*, 1997, 79-94.

3. Auf dem Internationalen Franz-Rosenzweig-Symposium vor 20 Jahren in Kassel fand eine Podiumsdiskussion statt, an der auch der greise em. Medizinprofessor aus Palo Alto, der frühere Mitarbeiter Rosenzweigs am Freien Jüdischen Lehrhaus, Martin Goldner, teilnahm. Ich erinnere mich noch an seine tief bewegende Rede, die damit schloß, daß er, auf seine Jugend- und Studienjahre in Deutschland rückblickend, trauernd feststellte, diese deutsch-jüdische Symbiose, diese gemeinsame kulturelle Blütezeit, sie sei durch die nationalsozialistischen Verbrechen und die Zerstörung endgültig dahin – das deutsche Judentum gebe es nicht mehr. Wer hätte dem etwas hinzufügen können und dürfen! Da meldete sich ein junger, mit seinen Eltern aus Indien eingewanderter, im Nachkriegs-Deutschland aufgewachsener Jude zu Wort und erbat sich trotz allem Respekt vor den Ausführungen Goldners die Zurücknahme der Endgültigkeit, denn sie nehme den jungen, heute in Deutschland lebenden Juden die Möglichkeit, selbst zu ihrer eigenen neuen Identität der Zugehörigkeit zum Volk Israel und zur deutschen Kultur zu gelangen.

Diese Worte strahlten eine ungeheure Hoffnung aus, nicht nur im Hinblick auf den Fortbestand und die Erneuerung deutsch-jüdischen Denkens und Dichtens in der deutschen Sprache,³¹ sondern indirekt auch – obwohl nicht angesprochen – für uns als deutsches Volk, nochmals eine Chance zu bekommen, mit nationalen und religiösen Minderheiten in unserem Land zu einer alle Seiten bereichernden, gemeinsamen deutschen Kultur zu finden. Inzwischen sind wir sogar noch einen Schritt weiter gekommen, denn durch den Zuzug von jüdischen Immigranten aus Rußland hat sich beispielsweise die jüdische Gemeinde von Kassel in den letzten Jahren verzehnfacht. Und um sie deutsch-jüdisch zu integrieren, gibt es Pläne zur Gründung eines Rosenzweig-Lehrhauses in Kassel sowie in anderen Städten. Daraus könnte eine programmatische Erneuerungsbewegung deutsch-jüdischer Kultur hervorgehen.³²

31 Vgl. Hans Keilson, *Wohin die Sprache nicht reicht*, 1998.

32 Ephraim Meir, *The Rosenzweig Lehrhaus: Proposal for a Jewish House of Study in Kassel Inspired by Franz Rosenzweig's Frankfurt Lehrhaus*, 2005.

5. Dasein als „je meines“ oder Existenz als Aufgerufensein

Heidegger und Rosenzweig*

Vorbemerkung

Existenzphilosophie erwächst als aufbegehrender Protest gegen die Philosophie des Deutschen Idealismus. Ihr geht es, gegen das abgeklärte Begreifen von Welt, Mensch und Gott aus der Perspektive absoluter Vernunft, um unsere je eigene existentielle Selbstfindung im natürlichen und geschichtlichen Daseinszusammenhang. Schellings späte Selbstkritik an der idealistischen Vernunftwissenschaft, der daran anknüpfende religiöse Existentialismus Sören Kierkegaards und schließlich Friedrich Nietzsches existentiell-lebensphilosophisches Denken läuten die Wende ein, zu der dann junge Philosophen und Theologen um die Zeit des Ersten Weltkriegs zur ersten existentialistischen Bewegung aufbrechen, der um die Zeit des Zweiten Weltkriegs von Paris aus eine zweite existentialistische Bewegung folgte.

Erstaunlicherweise ist die erste existentialistische Bewegung in ihren verschiedensten Verästelungen noch gar nicht richtig erforscht, ja eher ganz vergessen. Zu sehr blickt man immer noch auf die beiden großen Denker der mittleren Periode zwischen den beiden Weltkriegen, die auch die Vermittler zwischen den beiden Bewegungszentren wurden: Martin Heidegger und Karl Jaspers. Wenig weiß man heute noch von den existentialistischen Anfängen von Georg Lukács und Ernst Bloch, von den systematischen Entwürfen von Hans Ehrenberg und seinem Vetter Franz Rosenzweig oder von den existentiellen Wendungen von Paul Tillich und Gabriel Marcel – um hier nur einige Namen zu nennen. Vieles gilt es hier erst wieder zu entdecken und aufzuarbeiten, nicht aus philosophiehistorischem Interesse, sondern um dadurch unsere existentielle Positionsfindung in der Welt und der Geschichte selber weiter voranzutreiben.

* Vorgetragen auf der Internationalen Konferenz „Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft“ vom 22.–24. April 1999 im Wissenschaftlichen Zentrum für Kulturforschung an der Universität Kassel, erschienen in: Johannes Weiß (Hg.), *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*, Konstanz 2001.

Franz Rosenzweig hat die Nähe zum Denken Heideggers noch auf seinem Krankenlager kurz vor seinem Tod 1929 wahrgenommen und in einer kleinen Notiz „Vertauschte Fronten“¹ festgehalten. Aus einem Zeitungsartikel von Hermann Herrigel² hatte er von dem denkwürdigen Streitgespräch in Davos zwischen Ernst Cassirer, dem damals bedeutendsten Vertreter der von Hermann Cohen begründeten Marburger Schule des Neukantianismus, und Martin Heidegger erfahren, dem aus der phänomenologischen Schule Edmund Husserls kommenden existenzphilosophischen Herausforderer.

Mit Rückverweis auf seine eigene, zehn Jahre vorher erfolgte Deutung des Spätwerks von Hermann Cohen zur Existenzphilosophie hin schreibt Rosenzweig in „Vertauschte Fronten“: „Und hier hat nun Heidegger, der Husserlschüler, der Aristotelescholastiker, dessen Innenhaben des Cohenschen Katheders von jedem ‚alten Marburger‘ nur als eine Ironie der Geistesgeschichte empfunden werden kann, gegen Cassirer eine philosophische Haltung, eben die Haltung unseres, des neuen Denkens vertreten, die ganz in der Linie liegt, die von jenem ‚letzten Cohen‘ ausgeht. Denn was ist es anderes, wenn Heidegger gegen Cassirer der Philosophie die Aufgabe gibt, den Menschen, das ‚spezifisch endliche Wesen‘, zurückzurufen in die Härte seines Schicksals“. Denn auch was Cohen mit dem Grundbegriff der „Korrelation“ umschrieb, ist – so Rosenzweig – „der Anlauf zum – um es denn heideggerisch auszudrücken – ‚Einsprung in das Dasein‘“ (GS III, 236 f.).

Mir ist nicht bekannt, ob Martin Heidegger je Rosenzweigs glaubensphilosophisches Hauptwerk *Der Stern der Erlösung* (1921) wahrgenommen hat, wahrscheinlich war ihm der Titel bereits zu theologisch gefärbt, um sein Interesse zu wecken, obwohl bereits 1933 die erste existenzphilosophische Interpretationen des *Stern der Erlösung* von Else Freund die Bezüge zwischen Rosenzweig und Heidegger und ihrer beider Rückbezug auf Schelling thematisierte.³ Auch ob Heidegger auf den Artikel seines ehemaligen Schülers Karl Löwith „Martin Heidegger und Franz Rosenzweig. Ein Nachtrag zu ‚Sein und Zeit‘“ reagierte, der in den 50er Jahren auch in Deutsch erschien, ist mir nicht bekannt. Karl Löwith schrieb in seinem 1942 im amerikanischen Exil erstmals veröffentlichten Beitrag: „Wenn Heidegger je einen Zeitge-

1 Franz Rosenzweig, „Vertauschte Fronten“ (1929), GS III, 235 ff.

2 Hermann Herrigel im Hochschulblatt der *Frankfurter Zeitung* vom 22. April 1929.

3 Else Freund, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes „Der Stern der Erlösung“* (1933), 1959.

nossen gehabt hat, der diese Bezeichnung nicht nur im chronologischen Sinne verdient, dann war es dieser deutsche Jude [Franz Rosenzweig], dessen Hauptwerk [*Der Stern der Erlösung*] sechs Jahre vor *Sein und Zeit* erschien.“⁴

Löwith diskutiert in seinem Beitrag vor allem die grundlegend andere Konzeption von Zeit, einmal immanent aus der Zeitigung des Daseins und zum andern aus ihrer Ausgerichtetheit auf Ewigkeit entwickelt, um von daher – wohl sehr zum Mißvergnügen seines ehemaligen Lehrers Heidegger – auf zwei Schwachpunkte in Heideggers Daseinsanalyse hinzuweisen: das defiziente Naturverständnis und das defiziente Verhältnis zum Anderen. Hierauf werden wir zurückkommen.

Es spielt jedoch für unseren Zusammenhang keine Rolle, inwieweit Heidegger von Rosenzweigs existenzphilosophischem Ansatz Kenntnis hatte, denn es geht mir nicht um historische Verbindungslinien, sondern um einen systematischen Vergleich. Dabei werde ich mich etwas ausführlicher mit Heideggers *Sein und Zeit* (1927) befassen, um daran anschließend die Differenzen zu Rosenzweigs *Stern der Erlösung* (1921) aufzuzeigen.

1. Heideggers „*Sein und Zeit*“

Heideggers *Sein und Zeit*⁵ überwindet von Anbeginn an Husserls transzendental-phenomenologische Bewußtseinsanalyse auf eine existenzial-ontologische Daseinsanalyse hin, bleibt aber in seinem Fragehorizont noch ganz in der Selbstbezogenheit der Phänomenologie befangen. *Sein und Zeit* ist – wie Heidegger selber betont – der Weg und die Hinführung zur Frage nach dem „Sinn von Sein“.

Einmal beim Sinn des Seins selbst angelangt, bedarf es – wie die Schriften Heideggers nach der Kehre zeigen – dieser phänomenologischen Wegbahnung nicht mehr. Die Parallele zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* liegt auf der Hand, auch sie ist eine Hinführung

4 Karl Löwith, „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* (1954); wieder abgedruckt in: K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart 1960, 68-92.

5 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), 1963 (SuZ).

zum absoluten System philosophischen Wissens, die, einmal durchlaufen, ihre Schuldigkeit getan hat. Nur daß Heideggers *Sein und Zeit* in diametralem Gegensatz zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* nicht zu einem System des Wissens hinführen will, sondern zur schlichten Wahrheit des Seins, die nichts anderes ist als das zeitliche Ereignen der Existenz.

Der Weg zur Frage nach dem Sinn von Sein kann phänomenologisch nur erschlossen werden durch eine Auslegung des Seienden, das wir je selber sind. Dieses „Seiende, das wir, die Fragenden, je selbst sind“, nennt Heidegger „Dasein“, und er expliziert weiterhin die Aufgabe des Wegs der Daseinsanalyse als das „Durchsichtigmachen eines Seienden – des fragenden – in seinem Sein“ (SuZ 7).

Dieses Durchsichtigmachen des Daseins, das wir je selber sind, erfolgt in zwei Schritten: 1. der vorbereitenden Analytik des Daseins in seiner Alltäglichkeit und 2. der Erschließung des Daseins in der Eigentlichkeit seiner Zeitlichkeit, von der her dann auch der Horizont der Geschichtlichkeit erhellt wird. Die Konturen dieser beiden Schritte gilt es nun in Umrissen deutlich zu machen.

a. Das Dasein in seiner Alltäglichkeit

Mit Heidegger verstehen wir im folgenden – gegen unseren eigenen Sprachgebrauch – unter Dasein das Seiende, das wir je selber sind. „Das Sein, *darum* es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines“. Darin liegt der „Charakter der Jemeinigkeit dieses Seienden“ (SuZ 42). Dies darf nicht bloß als existenzielle Aussage gefaßt werden, die jeder im „dies bin ich“ zu sich selber spricht, sondern ist eine existenzial-ontologische Wesensaussage, die jedes Dasein, das sich nach seinem Sein befragt, betrifft, denn das „*Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz*“ (SuZ 42).

Nun darf diese erste „existenziale“ Auslegung des Daseins als Jemeinigkeit nicht ausgrenzend gegen die Welt und die Anderen verstanden werden, sondern, ganz im Gegenteil, deckt die phänomenologische Analyse das „In-der-Welt-sein als Grundverfassung des Daseins“ auf, denn es kann kein Dasein allein für sich geben, vielmehr findet es sich immer schon in die Welt geworfen vor. Das In-der-Welt-sein des Daseins in seiner lebensweltlichen Alltäglichkeit kann phänomenologisch zunächst zweifach gekennzeichnet werden: Zum einen als Beziehung des Daseins zur Umwelt, die Heidegger als

Besorgen umschreibt; dieses nimmt und nutzt das innerweltlich Seiende als Zuhandenes, dazu muß es jedoch jenes bereits als Vorhandenes vorfinden und erkennen.

Zum anderen trifft das Dasein in seinem In-der-Welt-sein nicht nur auf innerweltlich Vorhandenes und Zuhandenes, sondern auch auf mitseiendes Dasein, und zwar nicht nur nebenher, sondern „gleich ursprünglich sind: das Mitsein und Mitdasein“ (SuZ 114). Die Beziehung zum Mitdasein Anderer wird von Heidegger als Fürsorge gekennzeichnet: „Als Mitsein ‚ist‘ daher das Dasein wesenhaft umwillen Anderer.“ (SuZ 123) Dies ist nicht als eine ethische Aussage zu verstehen, sondern als eine existenzial-ontologische: „Das Sein zu Anderen ist nicht nur ein eigenständiger, irreduktibler Seinsbezug, er ist als Mitsein mit dem Sein des Daseins schon seiend.“ (SuZ 125)

Einbezogen in diese phänomenologische Auslegung des In-der-Welt-seins des Daseins in seiner Alltäglichkeit können nun die Weisen des In-Seins, d. h. die Weisen der Erschlossenheit des Daseins in der Welt aufgehellt werden. Es sind dies die Befindlichkeit, das Verstehen und die Rede bzw. die Sprache. Auch hier handelt es sich nicht um Modi, die das Dasein allein auf sich selbst bezogen von der Welt lösen, sondern gerade umgekehrt um solche, die die „Geworfenheit des Daseins in die Welt“ erschließen.

In jeder Befindlichkeit – wie Heidegger beispielhaft an der Stimmung der Furcht darlegt – wird die Geworfenheit des Daseins in seiner Angewiesenheit auf Welt und Mitsein „vor sich selbst gebracht“ (SuZ 135) und damit erschlossen. Doch gleichursprünglich ist auch das Verstehen, was nicht ein theoretisch distanzierendes Erkennen meint, sondern wie Heidegger ausführt: „*Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst*“ (SuZ 144). Es handelt sich also hierbei immer um ein Sich-Verstehen des Daseins als in die Welt geworfenes, dem darin die Möglichkeit entwerfenden Seinkönnens aufgeht.

Der dritte Modus der Erschlossenheit des Daseins in der Welt ist der der Rede oder der Sprache. „Die Rede ist existenzial Sprache, weil das Seiende, dessen Erschlossenheit sie bedeutungsmäßig artikuliert, die Seinsart des geworfenen, auf die ‚Welt‘ angewiesenen In-der-Welt-seins hat.“ (SuZ 161) Rede und Sprache sind auf das Mitsein der Anderen verwiesen. „Redend spricht sich Dasein aus“ und es wird ihm die Mitbefindlichkeit und das Mitverstehen der Anderen hörend offenbar. „Das Mitsein wird in der Rede ‚ausdrücklich‘ geteilt.“ (SuZ 162)

Aus all diesen Weisen der Erschlossenheit des Daseins in der Welt geht nun hervor, daß das Wesen des Seins des Daseins die Sorge ist. Dies überrascht nicht, hat Heidegger doch von Anfang an das Dasein, das wir je selber sind, als das befragt und verstanden, „dem es als In-der-Welt-sein um es selbst geht“ (SuZ 143).

Aber die Sorge als Sein des Daseins kann sich auch grundlegend verfehlen. Gerade weil die Erschlossenheit des Daseins im letzten über die Rede und Sprache vermittelt ist, können die Weisen der Erschlossenheit im Gerede, in der Neugier und in der Zweideutigkeit des Man einer äußerlichen Öffentlichkeit verfallen, oder genauer gesagt: Das Dasein steht immer schon im Verhängnis dieses Verfallenseins. So verliert sich das Dasein im Gerede an die „Herrschaft der öffentlichen Angelegenheiten“ (SuZ 169), überläßt sich in der Neugier an die äußerliche Vorhandenheit der Welt (SuZ 172) und ersetzt das entschlossene Dasein durch ein zweideutiges „Vorweg-bereden und neugieriges Ahnen“ (SuZ 174) öffentlichen Dafürhaltens. So findet sich das Dasein „zuerst und zumeist“ in der „Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit“ (SuZ 178) vor.

Aus dieser Nichtigkeit heraus versucht das Dasein verzweiflungsvoll zur Eigentlichkeit seiner eigensten Existenz vorzudringen, die ihm in der Grundbefindlichkeit der Angst begegnet. Die Angst unterscheidet sich von der Befindlichkeit der Furcht, die sich vor diesem oder jenem innerweltlichen Zu- und Vorhandenen fürchtet. Die Angst bezieht sich auf nichts Innerweltliches, sondern ängstigt sich vor und für die eigentliche Existenz des Daseins. Wovor die Angst sich ängstigt und warum die Angst sich ängstigt, ist dasselbe In-die-Existenz-Geworfensein des Daseins selbst. Vor dieser Angst versinkt alles innerweltliche Besorgen und alle auf Andere bezogene Fürsorge als Nichtiges, und sie läßt das Dasein in seinem vereinzelt Sein in der Welt zurück. „Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als ‚solus ipse‘.“ (SuZ 188)

Hier ist der „existenziale Solipsismus“ – von dem Heidegger spricht – erreicht, aus dem das Dasein zur Eigentlichkeit seiner Existenz zu finden vermag. Doch um Mißverständnissen vorzubeugen, unterstreicht Heidegger ausdrücklich: „Dieser existenziale ‚Solipsismus‘ versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjekt Ding in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens, daß er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor [...] sich selbst als In-der-Welt-sein bringt.“ (SuZ 188)

Doch meint hier Welt kein bestimmtes innerweltliches Seiendes mehr, sondern das bloße In-die-Existenz-Geworfensein des Daseins

selbst. Hier nun gründet die eigentliche Sorge des Daseins um sein Sein, nicht im Besorgen von diesem oder jenem Zeug, nicht in der Fürsorge für diesen oder jenen Anderen. Die eigentliche Sorge gilt dem Sein des Daseins in der Erschlossenheit seiner Wahrheit, der Wahrheit seiner Existenz.

b. Dasein und Zeitlichkeit

Einmal hier angelangt, gilt es die existenzial-ontologische Analyse nochmals zu beginnen und zu durchschreiten, diesmal nicht mehr als Phänomenologie der Alltäglichkeit, sondern als Durchdringen und Aufhellen des Daseins aus der Eigentlichkeit seiner je eigenen Existenz. Sie wird nach Heidegger erschlossen am Sein zum Tode, am Bezeugen des Seinkönnens im Gewissen und an der Zeitlichkeit als dem Sinn der Sorge.

Der Tod ist ontisch niemals an einem selbst erfahrbar, sondern immer nur an Anderen, und doch ist dem Dasein sein je eigener Tod gewiß, dies liegt in der Jemeinigkeit des Daseins begründet. „Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. [...] So enthüllt sich der *Tod* als die *eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit.*“ (SuZ 250)

Erst dort, wo das Dasein vor dieser eigensten Möglichkeit seines Todes nicht flieht in die Geschäftigkeit alltäglichen Besorgens und alltäglicher Fürsorge, sondern im Vorlaufen in diese eigenste Möglichkeit eintritt, wird es als Sein zum Tode frei zur Unüberholbarkeit seiner schlechthin vereinzelt eigensten Existenz. „*Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit [...], es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen von der Illusion des Man gelösten [...], ihrer selbst gewissens und sich ängstigenden Freiheit zum Tode.*“ (SuZ 266)

Im Sein zum Tode liegt der Ermöglichungsgrund des eigensten Selbstseinkönnens des Daseins, aber erst im Gewissen wird das Dasein in sein Selbstseinkönnen gerufen, und wo es auf die Stimme seines Gewissens hört, vermag es mit Entschlossenheit, selbst zu sein. Das Gewissen, so hebt Heidegger ausdrücklich hervor, ist nicht erst ein moralisches oder sittliches Phänomen, sondern es reicht tiefer, in den existenzialen Kern des Daseins hinein. „Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst.“ (SuZ 275) Im Gewissen ruft das Dasein, das immer schon Dasein ist, dem Dasein zu, eigentliches Dasein zu sein. Das Da-

sein bedarf dieses Rufes, denn Im-immer-schon-Da-sein liegt das grundlegende Schuldigsein des Daseins begründet, das sich dann in die uneigentlichen Formen des Verloren- und Verfallenseins an das Man im Gerede, in der Neugier, in der Zweideutigkeit weiterhin manifestiert. „*Das Dasein ist als solches schuldig*, wenn anders die formale existenziale Bestimmtheit der Schuld als Grundsein zurecht besteht.“ (SuZ 285)

Die Stimme des Gewissens ruft das Dasein in die Entschlossenheit zu sich selbst. Nicht, daß es dadurch sein Schuldigsein überwinden könnte, denn es ist schuldig durch seine Geworfenheit in sein In-der-Welt-sein. Niemals kann das Dasein hinter seine Geworfenheit, die es nicht selbst veranlaßt hat und die es als Schuldigsein hinnehmen muß, zurück. Die Entschlossenheit ist also das eigentliche Annehmen und Aufsichnehmen des Schuldigsein des Daseins in seinem entschiedenen Seinkönnen. „Die vorlaufende Entschlossenheit versteht erst das Schuldigseinkönnen *eigentlich und ganz*, das heißt *ursprünglich*. [...] Mit dem Phänomen der Entschlossenheit wurden wir vor die ursprüngliche *Wahrheit* der Existenz geführt.“ (SuZ 306 f.)

Die ganze Wahrheit der Existenz, des Seins des Daseins, offenbart sich in ihrer Zeitlichkeit, deren Wesen in der Einheit der drei Ekstasen – Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart – liegt. Wir dürfen hier die Zeitdimensionen Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart weder im alltagssprachlichen Sinne innerweltlich nehmen, aber noch weniger aus einzelwissenschaftlichen Zusammenhängen ableiten, sondern nur so, wie sie sich als Zeitigung des Daseins explizieren:

„Das die ausgezeichnete Möglichkeit [des Seins zum Tode] aushaltende, in ihr sich auf sich *Zukommen*-lassen ist das ursprüngliche Phänomen der *Zukunft*. [...] ‚Zukunft‘ meint hier nicht ein Jetzt, das, *noch nicht* ‚wirklich‘ geworden, einmal erst *sein wird*, sondern die Zukunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt. Das Vorlaufen macht das Dasein *eigentlich* zukünftig [...].

Die vorlaufende Entschlossenheit versteht das Dasein in seinem wesenhaften Schuldigsein. Dieses Verstehen besagt, das Schuldigsein existierend übernehmen, als geworfener Grund der Nichtigkeit *sein*. Übernahme der Geworfenheit aber bedeutet, das Dasein in dem, *wie es je schon war*, eigentlich *sein* [...], das heißt sein ‚Gewesen‘, *sein* kann. [...]

Die vorlaufende Entschlossenheit erschließt die jeweilige Situation des Da so, daß die Existenz handelnd das faktisch umweltlich

Zuhandene umsichtig besorgt. [...] Nur als *Gegenwart* im Sinne des Gegenwärtigen kann die Entschlossenheit sein, was sie ist: das unverstellte Begegnenlassen dessen, was sie handelnd ergreift.“ (SuZ 325 f.)

Die drei Ekstasen haben bei Heidegger keinen anderen innerweltlichen Bezug als den der Zeitigung aus dem und für das Dasein. So kann Heidegger sagen: „Nur sofern Dasein überhaupt *ist* als ich *bin*-gewesen, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, daß es *zurück*-kommt. Eigentlich zukünftig *ist* das Dasein eigentlich *gewesen*.“ (SuZ 326)

Mit dem Sein zum Tode, der Entschlossenheit aus dem Gewissensruf und der Zeitlichkeit als dem Sinn der Sorge des Daseins um seiner selbst, haben wir das eigentliche Dasein in der Wahrheit seiner Existenz entborgen, und nun gilt es, den Weg zurück anzutreten von der Zeitigung der Zeitlichkeit zur Alltäglichkeit und Geschichtlichkeit des Daseins in der Welt.

Das alltägliche In-der-Welt-sein und die Eigentlichkeit der Existenz sind keineswegs getrennte Weisen des Daseins, vielmehr tritt auch das Dasein als entschlossenes Seinkönnen nicht aus dem Besorgen und der Fürsorge heraus, sie gibt ihnen nur einen andern, aus der Wahrheit seiner Existenz, der Sorge des Daseins erschlossenen Sinn. „Das Dasein existiert unwillen eines Seinkönnens seiner selbst. [...] Das Sein des Daseins bestimmten wir als Sorge. [...] Der Horizont der ganzen Zeitlichkeit bestimmt das, *woraufhin* das faktisch existierende Seiende wesenhaft *erschlossen* ist. [...] Darin liegt: auf dem Grunde der horizontalen Verfassung der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit gehört das Seiende, das je sein Da ist, so etwas wie erschlossene Welt. [...] Die Welt ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern zeitigt sich in der Zeitlichkeit.“ (SuZ 364 f.)

Solange das Dasein sich nur in der Verfallenheit an das Man erfährt, bleibt es verloren an die „nichtigen Möglichkeiten“ des geschäftigen Besorgens und der geschäftigen Fürsorge der Alltäglichkeit. Erst, wo das Dasein sich aus der Sorge um die Wahrheit seiner Existenz, aus dem Sein zum Tode, aus dem Gewissensruf und aus der Zeitlichkeit seiner Sorge erfaßt, wird es frei entschlossen, für seine Existenz einzustehen, und von daher – nicht mehr nur alltäglich – das Erforderliche zu besorgen und fürsorgend zu sein für Andere.

Was das Erforderliche des Zu-besorgenden ist und worin die Fürsorge für den Anderen besteht, kann in keiner Weise benannt werden, das hat das Dasein je in der Situation seines In-der-Welt-seins im Augenblick der Entschlossenheit seiner Sorge zu entscheiden; aus

der Wahrheit seiner Existenz wird es dann immer schon bestimmen können, was es besorgend und fürsorgend zu vollbringen hat.

Damit kommen wir nun zur abschließenden Perspektive der gesamten existenzial-ontologischen Daseinsanalyse: zur Geschichtlichkeit.

Zunächst unterstreicht Heidegger nochmals, daß die bisherige Daseinsanalyse weder konkrete Handlungsperspektiven aufzuzeigen beabsichtigt noch dies je vermag, sondern nur die Möglichkeit eigentlichen Seinkönnens erschließen kann, denn aus dem Sein zum Tode, aus dem Ruf des Gewissens und der Zeitlichkeit der Sorge geht nur hervor, daß und inwiefern das Dasein zur Wahrheit seiner Existenz zu gelangen vermag: „Das vorlaufende Sichertwerfen auf die unüberholbare Möglichkeit der Existenz, den Tod, verbürgt nur die Ganzheit und Eigentlichkeit der Entschlossenheit. Die faktisch erschlossenen Möglichkeiten der Existenz sind aber doch nicht dem Tod zu entnehmen.“ (SuZ 383)

Woher aber kommen dann dem Dasein, dem es um die Wahrheit seiner Existenz geht, die Konkretionen seiner Entschlossenheit? Doch nicht wieder aus der Verfallenheit an das Man, der Geschäftigkeit des Besorgens und der alltäglichen Fürsorge, aber auch nicht aus dem bloßen Einfall der Entschlossenheit im Augenblick der jeweiligen Situation.

Es kommt ihr aus der Geschichte, und zwar deshalb, weil das Dasein in der Zeitigung seiner Zeitlichkeit notwendig ein geschichtliches In-der-Welt-sein ist.

Hier nun stoßen wir auf das ganz und gar Verwunderliche der Daseinsanalyse Heideggers. Heidegger, der doch den Vorrang der Zukunft bei den Ekstasen der Zeitlichkeit unterstreicht, bestimmt die Geschichte völlig zukunftslos allein als Vergangenheit: „Geschichte ist das in der Zeit sich begebende spezifische Geschehen des existierenden Daseins, so zwar, daß das im Miteinandersein ‚vergangene‘ und zugleich ‚überlieferte‘ und fortwirkende Geschehen im betonten Sinne als Geschichte gilt.“ (SuZ 379)

Nun knüpft Heidegger zwar keineswegs an dieses vulgäre Verständnis von Geschichte als Historie unmittelbar an, aber indirekt taucht dieses Verständnis dort, wo er die Grundverfassung der Geschichtlichkeit bestimmt, doch wieder auf: „Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens *aus dem Erbe*, das sie als geworfene *übernimmt*. [...] Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesenhaft im Mitsein mit Anderen existiert,

ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick*. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. [...] In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschicks erst frei. [...] Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner ‚Generation‘ macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus.“ (SuZ 383 f.)

Die Konkretionen kommen dem Dasein allein aus dem Erbe seines Volkes, weil sein In-der-Welt-sein wesenhaft geschichtliches Mitsein und faktisch gewordenes Geschick ist. Dies ist Heidegger nicht nur eine existenzielle oder, wie er sagt, ontische Bestimmung, sondern eine existenzial-ontologische Wesensbestimmung des Daseins: „Nur Seiendes, das wesenhaft in seinem Sein *zukünftig* ist, so daß es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, d. h. nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich *gewesend* ist, kann sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefern, die eigene Geworfenheit übernehmen und *augenblicklich* sein für ‚seine Zeit‘. Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, d. h. eigentliche Geschichtlichkeit möglich.“ (SuZ 385)

Daß in dieser Gewinnung von existenzieller Konkretion aus der Rückbindung des Daseins an das Erbe des eigenen Volkes Heideggers Anfälligkeit für den Nationalsozialismus wurzelt, braucht hier nicht weiter breitgetreten zu werden.⁶ Wir werden abschließend nochmals auf das hier offenbar werdende Grundproblem zurückkommen müssen, daß es in Heideggers Daseinsanalyse keine andere Maßinstanz für die Entschlossenheit des Daseins gibt als die schicksalhafte Bindung an das Erbe seines Volkes.

Zwischenbemerkung

Bevor ich zu Rosenzweigs *Stern der Erlösung* komme, möchte ich hier eine Zwischenbemerkung einschieben. Der existenzphilosophische Denker, der wohl am stärksten einen Gegenentwurf zu Heideggers Daseinsanalyse vorlegt, ist Ernst Bloch – ebenfalls im Rückbezug auf Schelling –, und zwar schon in seinem neun Jahre vor *Sein und Zeit*

6 Pierre Bourdieu, *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, 1975; Victor Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 1989.

erschienenen Erstlingswerk *Geist der Utopie* (1918, ²1923).⁷ Auch Bloch geht es, gegen das geschäftliche Getriebe und gegen die Barbarei der Menschen widereinander, um eine – wie er es nennt – Selbstbegegnung unserer selbst aus den Wurzeln unserer menschlichen Existenz. Anders aber als Heidegger, der diese in je unserem Dasein finden möchte, betont Bloch, daß wir uns je aus uns und in uns nie zu finden vermögen, da unser Bin all unseren Selbstfixierungsversuchen existentiell unvordenklich voraus ist. Wir finden nur dort je zu uns, in unserer menschlichen Existenz, wo wir uns gemeinsam mit Anderen in die Zukunft hinaus entwerfen.

Dies ist der Sinn seiner existenzphilosophischen Kurzformel: „Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Daher werden wir erst.“⁸ Nicht die Angst des Daseins vor und um das In-der-Welt-sein ist für Bloch die eigentliche Grundbefindlichkeit, sondern das immer über das bloß Bestehende hinausdrängende Hoffen. So ist Blochs existentielle Grundhaltung eine ganz andere als die Heideggers, die sich als Hermeneutik des Seins des Daseins versteht, während Bloch von einer Antizipation ausgeht, die immer auf eine bessere Welt zielt. Insofern hat auch der Tod – wiewohl ebenso zentral angesetzt – eine ganze andere Stellung, er ist nicht wie bei Heidegger der das je eigene Dasein zu sich selber kommen lassende Horizont, sondern – wie Bloch im Schlußkapitel von *Geist und Utopie* „Karl Marx, der Tod und die Apokalypse“ ausführt – die im apokalyptischen Hoffen auf ein Endreich hin sowohl individuell als auch menschheitsgeschichtlich zu überbietende Gegen-Utopie.⁹

Es versteht sich von daher von selbst, daß Geschichte nicht Übernahme des Erbes des eigenen Volkes als Schicksal sein kann, sondern

7 Rosenzweig wußte, wenn auch nur vom Hörensagen über Hans Ehrenberg, von der Nähe des existenzphilosophischen Ansatzes, der ihn mit Ernst Bloch verband. Siehe dazu den Brief an Margrit Rosenstock-Huessy: „Bloch macht seit 1911 oder 12 [in] Heidelberg von sich reden, zusammen mit Lucacz, einem Ungarn [...]; diese beiden also traten offen auf als Besitzer einer eigenen Metaphysik, was Hans, der bis dahin sich noch etwas geniert hatte, veranlaßte, sich ebenfalls als das was er war zu bekennen. Sodaß also mindestens drei Metaphysiker in Heidelberg waren. Hans hat ein paar Nächte mit Bloch und Lucacz disputiert, daher weiß ich allerlei [...]. Der interessanteste von den *dreien* schien mir Bloch zu sein.“ (13.1.1919, GrBr 220).

8 Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (1961), 1970, 13.

9 Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Weit hinaus zu hoffen‘. Kritisches zu Blochs humanem Atheismus“, in: Francesca Vidal (Hg.), *„Kann Hoffnung enttäuscht werden?“*, 1998; Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Denken aus geschichtlicher Verantwortung*, 1999.

das hoffende Ausgreifen auf eine mögliche bessere Welt, die es durch uns menschheitlich zu erkämpfen gilt.

In einem Grundanliegen finden sich die existenzphilosophischen Ansätze von Bloch und Heidegger jedoch: Sie versuchen, unsere menschliche Existenz konsequent a-theistisch zu bestimmen; hierin knüpfen sie beide stärker an Nietzsche denn an Kierkegaard an.

2. Rosenzweigs „Stern der Erlösung“

Ganz anders nun Franz Rosenzweig, seine im *Stern der Erlösung* entworfene Existenzphilosophie ist zugleich Glaubensphilosophie, wobei die Betonung jedoch auf Philosophie liegt; oder anders gesagt, Gott ist für sein Denken kein Tabu, kein zu streichender Gedanke, sondern ein unverzichtbarer Beziehungspunkt für unsere existentielle Selbstfindung in der Welt. In dieser Beziehung stehen ihm wohl Karl Jaspers und vor allem Paul Tillich näher als Heidegger und Bloch.

Ähnlich wie Schelling mit seiner negativen Philosophie führt auch Rosenzweig im ersten Teil des *Stern* eine Selbstbegrenzung der Philosophie durch. Diese sich selbst begrenzende Bescheidung philosophischen Denkens führt – wie Rosenzweig im Kapitel „Übergang“ am Ende des ersten Teils des *Stern* darlegt – zu einer Umkehr des gesamten philosophischen Denkens, die Schelling – auf den sich Rosenzweig hier ausdrücklich beruft – als die Wende von der negativen zur positiven Philosophie gekennzeichnet hat. Die negative oder „reirationale Philosophie“ kann immer nur das Strukturell-Allgemeine begreifen, ohne das Natur, Mensch und Gottes nicht gedacht werden können, aber die sich existentiell ereignende Wirklichkeit, in die wir selbst geschichtlich mit einbezogen sind, bleibt ihr ein Wunder, das sie nicht zu fassen vermag. Im „Übergang“ zum zweiten Buch vollzieht das Denken „eine Wendung [...], eine Umkehr“ von der reirationalen Philosophie, die voraussetzungslos alles aus sich heraus ableiten will, hin zu einem Denken, das das existentielle Ereignen in seinen Sinn dimensionen – dem Sinn existentiellen Daseins, dem Sinn sprachlicher Geistigkeit und dem Sinn aufgegebener Sittlichkeit – verstehend zu ergründen versucht.¹⁰

10 Zum ganzen folgenden Abschnitt siehe die ausführlichere Darstellung des *Stern* in Kapitel 1.

Wenn Rosenzweig in der Einleitung zum zweiten Teil „Über die Möglichkeit das Wunder zu erleben – *in theologos!*“ von einem Wunder spricht, so ist damit nichts gemeint, was der philosophischen Welterkenntnis in ihrer strukturellen Allgemeinheit widerspricht, sondern vielmehr dieses vorgängige Existieren der sich geschichtlich ereignenden Wirklichkeit selbst, in welches wir uns als Denkende unvordenklich einbezogen vorfinden.

Das Wunder geschichtlicher Wirklichkeit, in das wir existierend gestellt sind und das wir uns in seiner Sinnhaftigkeit zu erschließen versuchen, ist – nach Rosenzweig – ein dreifaches: das kreatürliche Dasein der Schöpfung, die sprachliche Sinnerschlossenheit der Offenbarung und die sittliche Orientiertheit auf ein Reich der Erlösung hin. In ihnen erschließt sich unsere Existenz dreifach zeitlich: als fortwährende Vergangenheit, als sich erneuernde Gegenwart und als aufgegebenen Zukunft. Diesem zeitlichen In-die-Bahn-Gestelltsein begegnet das neue Denken – wie Rosenzweig in Anlehnung an Schelling formuliert – als erfahrendes, als erzählendes und als geschichtliches Denken.¹¹

Was Rosenzweig im Kapitel „Schöpfung oder der immerwährende Grund der Dinge“ existenzanalytisch herausarbeitet, ist nicht die Natur, die es wissenschaftlich als Gegenstand unserer Erkenntnis und unserer technischen Beherrschung zu bestimmen gilt, sondern unsere existentielle Einbezogenheit ins Da-sein: „Die Welt ist vor allem [...] da. Einfach da. Dies Sein der Welt ist ihr Schon-da-sein“, und in dieses sind wir selber mit einbezogen (GS II, 146). In diesem Einbezogensein ins Da-sein erfahren wir uns als Kreatur gleich aller Kreatur. Zwar sind nur wir ein Da-sein, das sich auf sein Da-sein hin befragen kann, aber die Einbezogenheit ins Da-sein erfahren wir als etwas, was wir mit aller Kreatur gemein haben. „Dasein bedeutet [...] [das] ständig erneuerte Geschaffenwerden“, es ist „bedürftig nicht bloß nach Erneuerung seines Daseins, sondern als Ganzes von Dasein selbst noch bedürftig nach – Sein“ (GS II, 134 f.). Dabei kann das kreatürliche Sein als Sinnzusammenhang, dem wir selbst mit zugehören, nicht anders erfahren werden, als von Anderem her erschaffen. Deshalb war immer schon der Gedanke der Schöpfung „die Pforte, durch die die Philosophie in das Haus der Theologie eintritt“ (GS II, 114).

Im Schon-da-sein liegt jedoch zugleich – wie Rosenzweig zeigt – eine besondere „Verzeitlichung, spezieller ein [...] Ausgezeichnetsein

11 Reinhold Mayer, *Franz Rosenzweig. Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung*, 1973.

mit dem Charakter des Vergangenen“ (GS II, 147). Damit ist gerade nicht eine Gewesenheit gemeint, wie bei Heidegger, denn die kreatürliche Natur, der wir ja selber mit zugehören, ist nicht nur der „immerwährenden Grund der Dinge“, sondern auch beständiges Werden und Wachstum. Vergangen ist die Schöpfung nur in dem Sinne, daß sie aller Gegenwärtigkeit geistigen Menschseins immer schon vorausliegt. Nur im Hinblick auf das Erwachen in diesem liegt in der Erfahrung des Schon-da-seins der geschaffenen Natur eine immerwährende Vergangenheit, die niemals Gegenwart war.

Im zweiten Kapitel „Offenbarung oder die allzeiterneuerte Geburt der Seele“ wird die geistig-existentielle Sinnerschlossenheit unseres In-die-Sprache-Gestelltseins angesprochen.¹² In diesem dialogischen Sinnvollzug des Miteinander-sprechen-Könnens ereignet sich die eigentliche geistige Menschwerdung eines jeden einzelnen Menschen sowie der Menschheit. Denn die Seele eines jeden Menschen – in Heideggers Worten: das Dasein in seiner Eigentlichkeit – vermag sich nicht aus sich selber zu finden, sondern nur vom Anderen her angesprochen und auf den Anderen hin antwortend. Doch kann dieses Ereignen von Sinnverständigung, so sehr es ein dialogisches ist, nicht aus sich selbst abgeleitet werden, denn die Sprache ist keine naturhafte Gegebenheit, aber auch nicht Werk menschlicher Erfindung, sondern eine den Menschen – und nur ihnen – verliehene Gabe, sich verstehen und verständigen zu können. Dies eben ist das Wunder der Offenbarung im „wirklich Gesprochenwerden der Sprache“ (GS II, 194).

Dieses In-den-Sinn-gerufen-Werden ist kein einmaliger Akt, sondern ereignet sich fortwährend in allem Sinngeschehen. In diesem Ereignen von Sinnverstehen und Sinnverständigung liegt „das Erlebnis einer Gegenwart“, ja, im „sprechenden Denken“ erschließt sich dem Selbst, das wir je selber sind, aus dem Angesprochensein durch den Anderen die neue zeitliche Dimension der allzeiterneuerten Gegenwärtigkeit. So liegt in der Sprache – wie Rosenzweig erläuternd in „Das neue Denken“ aufführt – sowohl das existentielle „Bedürfnis des andern“ als auch, „was dasselbe ist“, ein „Ernstnehmen der Zeit“ (GS III, 151 f.) in ihrem Gegenwärtigsein.

Das dritte und letzte Kapitel des zweiten Teils „Erlösung oder die ewige Zukunft des Reichs“ beginnt mit der Berufung der Nächstenliebe. „Liebe deinen Nächsten. Das ist, so versichern Jud und Christ,

12 Bernhard Casper, *Das dialogische Denken* (1968), 2002; Adam Zak, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft*, 1987.

der Inbegriff der Gebote“ (GS II, 229). Im Grunde liegt in der Sinnverständigung, die sich in allem Sprechen mit Anderen ereignet, bereits das sittliche In-die-Verantwortung-gerufen-Sein durch und für den Anderen und treibt zur Verwirklichung dieser sittlichen Aufgegebenheit voran. Nur auf diesen Anspruchshorizont sittlichen Menschseins hin kann sich die Eigentlichkeit menschlicher Existenz ganz erfüllen.

Mit ihm wird eine dritte Dimension menschlicher Existenz, die der Sittlichkeit, betreten, und in ihr erschließt sich uns auch die dritte Zeitform, die der Zukunft. Der Anspruchshorizont der Sittlichkeit ist fortdauernd auf die noch ausständige Zukunft gerichtet (GS II, 250). „Die Zukunft wird erlebt nur in der Erwartung [...]. So ist sie [...] ein Kommen. Sie ist das[,] was kommen soll. Sie ist das Reich“ (GS II, 245). Aber das Reich kommt nicht von sich aus, sondern es muß durch die sittliche Tat der Nächstenliebe erstrebt und erwirkt werden. Doch in diesem Hoffen auf das Kommen des Reichs liegt ein Moment, das nicht erwirkt und erstritten werden kann, da die Unverfügbarkeit seines Eintretens grundsätzlich nur messianisch für jeden Augenblick erhofft werden kann. „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 [...] Die Erlösung ist also Ende, vor dem alles Angefangene in seinen Anfang zurück-sinkt.“ (GS II, 269)

Erst die drei Zeitdimensionen zusammen erschließen die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz. Wie später Heidegger betont schon Rosenzweig, daß Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht auseinander hervorgehen, aber anders als Heidegger sind bei ihm die Ekstasen der Zeitigung nicht auf die Jemeinigkeit des Daseins allein, sondern von vornherein auf einen gemeinsamen menschlichen Horizont von Geschichtlichkeit bezogen. Alles Da-sein ist grundsätzlich immerwährende Vergangenheit, alles Sinnverstehen und alle Sinnverständigung ist allzeiterneuerte Gegenwart und aller sittlicher Anspruch ist fortdauernde ausständige Zukunft, nur er-innernd und er-zählend bzw. er-wartend und vorweg-nehmend können wir uns Vergangenes und Zukünftiges vergegenwärtigen, niemals aber verändern dabei Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft ihr strukturelles Gefüge gegeneinander. Nur gemeinsam bilden diese Zeitdimensionen die Grundlage der menschlichen Geschichtlichkeit und der Sinnhorizonte menschlichen Wirkens und Hoffens in der Geschichte.

3. Fazit

Hier will ich abrechnen und nur noch ein ganz kleines Fazit ziehen, das in nichts anderem bestehen soll als in der expliziten Zusammenfassung dessen, was in der Konfrontation selbst schon implizit angesprochen wurde.

Auch Rosenzweig geht es wie Heidegger um die Endlichkeit unserer Existenz und die Immanenz unserer Zeitlichkeit. Dies war es, was Rosenzweig im letzten Text vor seinem Tode „Vertauschte Fronten“ (1929), in dem er Bezug nimmt auf das Streitgespräch zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger in Davos, von dem er gehört und gelesen hatte, für Heidegger Partei ergreifen ließ.¹³ Aber ihm werden die gravierenden Unterschiede ihrer existenzphilosophischen Positionen nicht bewußt, und sie können ihm auch nicht aus den wenigen Informationen, die er hatte, bewußt werden.

Heideggers Behauptung der Endlichkeit des Daseins und der Immanenz der Zeit ist die trotzige Entschlossenheit, die Schuld der Geworfenheit auf sich zu nehmen. Dabei ist Heidegger ängstlich darum bemüht, Fragen nach dem Woher, Wohin und Warum der Geworfenheit gar nicht erst aufkommen zu lassen. Diese entschieden atheistische Position ist sicherlich erleichternd und erfrischend, aber sie wird in *Sein und Zeit* durch die Ausgrenzung zentraler existenzphilosophischer Fragestellungen erkaufte. Demgegenüber macht die entschieden religiöse Rede Rosenzweigs den Zugang zu seinem Werk für alle die weitaus schwerer, die nicht in einer ähnlichen religiösen Haltung stehen. Wenn wir aber den Mut aufbringen, uns philosophisch auf Rosenzweigs Werk einzulassen, werden wir belohnt durch einen größeren Problemreichtum.

Das erste Problem, das sich aus der Konfrontation beider Positionen stellt, hatte schon Karl Löwith aufgeworfen.¹⁴ Kann die Immanenz der Zeitlichkeit überhaupt gedacht werden, wenn wir den Gedanken der Ewigkeit leugnen? Wird dadurch nicht die Zeit ihrer Zeitlichkeit beraubt und selbst zu einer schlechten, weil unaufgeklärten Ewigkeit erhoben? Von Rosenzweig können wir lernen, wie Ewigkeit als messianischer Augenblick der Aufhebung von Zeit gedacht zu werden

13 Franz Rosenzweig, „Vertauschte Fronten“ (1929), (GS III, 235 ff.)

14 Karl Löwith, „Martin Heidegger und Franz Rosenzweig. Ein Nachtrag zu ‚Sein und Zeit‘“ (1942).

vermag, um gerade so der zeitlichen Immanenz und geschichtlichen Endlichkeit unserer Existenz innezuwerden.

Wir können dies aber nur, wenn wir überhaupt neben der Existenz noch einen zweiten Pol des Sinns zulassen. Bei Heidegger gibt es eine solche Sinndimension nicht. Schon Heideggers Frage nach dem „Sinn von Sein“ und der „Wahrheit der Existenz“ ist so gestellt, daß Sinn und Sein, Wahrheit und Existenz in eins zusammenfallen müssen, der Sinn liegt im Sein und die Wahrheit in der Existenz selbst, und nach einem Sinn darüber hinaus zu fragen, ist nicht möglich.

Ganz anders findet bei Rosenzweig die menschliche Existenz erst durch die Sinnhorizonte von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung zu sich selbst. Schon das bloße Da-sein, in dem wir uns existierend vorfinden, ist in einen kreatürlichen Sinnzusammenhang gestellt. Dieser Sinnzusammenhang der Schöpfung ereignet sich immer schon durch alles kreatürliche Da-sein und so auch durch uns selbst hindurch, lange bevor wir in der sprachlichen Sinnsphäre uns selber bewußt werden. Daher liegt in diesem Moment der Schöpfung für Rosenzweig zugleich die zeitliche Dimension der Vergangenheit, nicht im Sinne von Gewesensein, denn das kreatürliche Da-sein ist immerwährend anwesend, sondern im Sinne von immer schon Vorausgegangensein. Wo wir uns des kreatürlichen Daseins bewußt werden, dort haben wir auch für es – so weit es in unserer Macht steht – Verantwortung zu tragen. – Ein Gedanke, durch den Rosenzweig Hans Jonas' *Prinzip Verantwortung* vorwegnimmt.¹⁵

Das Zentrum der Sinnsphären bildet die Offenbarung, die sich in der Gegenwärtigkeit sprachlichen Sinnverstehens und sprachlicher Sinnverständigens ereignet. Sprache ist kein bloßes Geschöpf der Natur, aber auch keine Erfindung der Menschen. In der Sprache offenbart sich den Menschen Sinn, dabei ist aber die Sprache keine abgehobene Ideenwelt, denn sie ereignet sich immer nur in der Gegenwärtigkeit des miteinander Sprechens. In diesem Sinngeschehen finden wir existentiell zu uns selbst, also niemals allein aus unserem je eigenen Dasein allein, sondern immer nur aus dem Angesprochenensein durch den Anderen – dieser Gedanke verbindet Rosenzweig mit seinem älteren Freund Martin Buber.¹⁶ Im Kontrast zu Rosenzweigs Ausführungen zu Sprache und Offenbarung läßt sich auch die Begrenzt-

15 Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 1979.

16 Martin Buber, *Ich und Du* (1923), in: *Das dialogische Prinzip*, 1973.

heit des „existenzialen Solipsismus“ Heideggers zeigen, denn Sprache und Offenbarwerdung können nicht ohne den Anderen gedacht werden.

Die dritte Sinnsphäre, in die die menschliche Existenz gestellt ist, ist die Dimension der Nächstenliebe, der Anspruch des Anderen, die Aufgegebenheit der Sittlichkeit, an der sich zugleich die zeitliche Dimension der Zukunft erschließt. Zukunft bekommt überhaupt erst von diesem sittlichen Anspruch her einen Sinn, und dieser Sinn ist stärker als der je eigene Tod – hieran knüpft, wie oft betont, Emmanuel Levinas an.¹⁷ Wenn wir diesen Gedanken aufgeben, den Platon erstmals in ganzer Unerbittlichkeit im zweiten Buch der *Politeia* ausgesprochen hat, so geben wir nicht nur alle Philosophie, sondern auch alle Humanität auf. Heideggers Versuch, die Eigentlichkeit unserer Existenz aus dem Vorlaufen in den eigenen Tod, aus dem Gewissen als Ruf, entschlossen sein Dasein zu sein, und aus der Zeitlichkeit als Sorge des Daseins um sich selbst, abzuleiten, ruiniert nicht nur die Zeitdimension der Zukunft, sondern birgt in sich den Keim von Inhumanität.¹⁸

Da Heidegger alle Zeitdimensionen auf die Zeitlichkeit als die Sorge des Daseins um sich selbst zusammenzieht, vermag er auch nicht Geschichte existenzphilosophisch als unser Engespanntsein in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu fassen. Wäre seine Daseinsanalyse in sich konsequent, so müßte er zugeben, daß seine letzte Bestimmung der Geschichtlichkeit als Bindung an das Schicksal und das Erbe des Volkes keine existenzial-ontologische, sondern, in seiner Rede: eine ontische ist. Die geschichtliche Zukunft als das auf uns zukommende Geschick, das wir anzunehmen und zu tragen haben, zu bestimmen, bedeutet, Geschichte als sittlich aufgegebene nicht mehr denken zu wollen.

Natürlich können wir geschichtliche Zukunft nicht einfach errichten und erzwingen, wie auch Rosenzweig unterstreicht, aber wir können uns ihr existentiell nur dort als dem Kommenden stellen, wo wir nicht nur mitbedenken, daß schon das kreatürliche Da-sein ein in die Zukunft noch offener und wachsender Prozeß ist, sondern und vor allem wo wir selbst, von unserem sittlichen Sinnanspruch her, immer und immer wieder neu das Kommende als Reich zu erstreben trach-

17 Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, (franz. 1978), 1992.

18 Vgl. Hassan Givsan, *Heidegger – das Denken der Inhumanität*, 1998.

ten. Das Kommende gerade nicht als Geschick hinzunehmen, sondern gegen das bloß Geschickte in seiner Barbarei anzukämpfen, damit sich Geschichte als sittliche erfüllen möge – das ist auch das Anliegen von Ernst Blochs *Prinzip Hoffnung*.¹⁹

Die menschliche Existenz ist nicht nur Existenz, sondern als menschliche steht sie zugleich in einem Sinnanspruch. Wir mögen Rosenzweigs religiöse Darlegungen als onto-theologische zurückweisen, aber niemals dürfen wir uns auf eine Daseinsanalyse reduzieren lassen, die uns allein auf die Geworfenheit unserer Existenz einzuschränken versucht, denn ein Existieren ohne Sinnhorizont beraubt uns der Menschlichkeit unserer menschlichen Existenz.²⁰

19 Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (1918,²1923), 1975.

20 Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Denken aus geschichtlicher Verantwortung*, 1999.

Exkurs V: Geschichtsphilosophie und Theologie*

Vorbemerkung

In der Einleitung seines Buches *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* schreibt Karl Löwith: „So verstanden“ – gemeint ist die Frage nach dem „letzten Sinn“ – „ist alle Philosophie der Geschichte ganz und gar abhängig von der Theologie, d. h. von der theologischen Ausdeutung der Geschichte als eines Heilsgeschehens.“ (Löwith WuH 11)¹

Verweilen wir einen Moment lang bei der Explikation dieses einleitenden Satzes: Wenn es um den „letzten Sinn“ geht, so grenzt *alles* Fragen an die Theologie, nicht nur die Philosophie der Geschichte, sondern auch die Philosophie der Natur, denn auch der letzte Sinn des Naturzusammenhangs, zu dem wir selbst gehören, kann nur theologisch – in einem weiten philosophischen Selbstverständnis genommen – geklärt werden.

Diese Aussage impliziert jedoch auch die umgekehrte Einsicht: Da in den Wissenschaften die Sinnfrage nicht gestellt zu werden vermag, können weder die Natur- noch die Geschichtswissenschaften in einen Bezug zur Theologie treten. Nur das, was erscheint, können die Wissenschaften aufgreifen und bestimmen. Das Warum, Weshalb und Wozu kann von ihnen nicht befragt werden, es bleibt ihnen unerfaßbar und unbegreifbar. Der Geschichte als Gegenstand der Geschichtswissenschaft kann ebensowenig ein Sinn unterlegt werden wie der Natur als Gegenstand der Naturwissenschaft. Bei aller wissenschaftlichen Geschichtsschreibung geht es immer nur – wie es Theodor Lessing treffend charakterisierte – um eine „nachträgliche Sinngebung des Un-

* Vorgetragen auf der Internationalen Tagung der Martin-Buber-Stiftungsprofessur für Jüdische Religionsphilosophie vom 4.-7. Juli 2004 an der Universität Frankfurt a.M., erscheint in: Myriam Bienenstock (Hg.), *Der Geschichtsbegriff: eine theologische Erfindung?* (Religion in der Moderne), Würzburg 2006.

1 Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 1953.

sinnigen“.² Dies unterstreicht auch Karl Löwith: „Das Problem der Geschichte ist innerhalb ihres eigenen Bereichs nicht zu lösen. Geschichtliche Ereignisse als solche enthalten nicht den mindesten Hinweis auf einen umfassenden, letzten Sinn. Die Geschichte hat kein letztes Ergebnis. Eine Lösung ihres Problems aus ihr selbst hat es nie gegeben und wird es nie geben, denn die menschliche Geschichtserfahrung ist eine Erfahrung dauernden Scheiterns.“ (Löwith WuH 175)

Allerdings scheint mir Karl Löwith mit dieser Charakterisierung des Problems zu voreilig zu sein und zu weit zu gehen, da er zu unmittelbar von der wissenschaftlichen Bestimmung der Historie zur theologischen Sinnfrage wechselt und dadurch die eigentliche geschichtsphilosophische Problematik überspringt. Genauso wie es unabhängig von den Naturwissenschaften eine Naturphilosophie gibt, die nach dem uns selbst mit umfassenden Wirklichkeitszusammenhang der Natur fragt, ohne daß dabei schon theologische Letztfragen berührt werden müssen, so gibt es auch eine geschichtsphilosophische Klärung der menschlichen Geschichte, die mehr als die bloße Zusammenfassung historischer Faktizitäten beinhaltet und doch auch nicht die *letzten* theologischen Sinnfragen aufwirft.

Wenn geschichtsphilosophisch – zwar noch nicht nach dem letzten, wohl aber nach dem Sinn der menschlichen Geschichte aus sich selbst bestimmt gefragt wird, so geht es nicht – wie wir spätestens seit Kant wissen – um die vergangene Geschichte in ihrer empirischen Faktizität, sondern um das Bedenken der uns *sittlich* aufgegebenen Geschichte. Dieser sittliche Horizont der Geschichte oder geschichtliche Horizont der Sittlichkeit – beides ist ein und derselbe Problemzusammenhang – kann und muß sehr wohl aus sich selbst heraus geschichtsphilosophisch bedacht werden. Erst wenn wir darüber hinaus nach dem *letzten* Sinn von allem fragen, treten wir unweigerlich in den Horizont theologischer Fragen ein.

Dieser den Menschen aufgegebene Zusammenhang von Sittlichkeit und Geschichte wird von Löwith nicht genügend berücksichtigt. Dadurch zieht sich seine Erörterung zu voreilig auf die Alternative: empirische Weltgeschichte in ihrem faktischen Verlauf *oder* religiös herbeigesehnte Eschatologie zusammen, ohne das dazwischen liegende Problem geschichtlicher Aufgabenhorizonte zu bedenken, das – kantisch gesprochen – weder wissenschaftlich bestimmend noch theo-

2 Theodor Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* (1919), 1983, 84.

logisch überschwänglich, sondern nur in reflexiver Urteilskraft thematisiert werden kann.

Insofern Löwith diese geschichtsphilosophische Dimension übergeht und Wissenschaft und Glauben unvermittelt nebeneinander stellt, entläßt er im Nachwort seines Buches *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* den Leser in ein Dilemma: „Denn wie sollte man sich die Geschichte als einen kontinuierlichen Prozeß in Form eines geradlinigen Fortschreitens vorstellen können, [...] ohne Anfang und Ende? Das moderne Geschichtsdenken hat darauf keine eindeutige Antwort. [...] Der neuzeitliche Geist ist unentschieden, ob er christlich oder heidnisch denken soll. Er sieht auf die Welt mit zwei verschiedenen Augen: mit dem des Glaubens und mit dem der Vernunft.“ (Löwith WuH 189)

Da ich meine, daß damit noch nicht die letzten Klärungen über die Differenz und den Zusammenhang von Geschichtsphilosophie und Theologie geleistet sind, möchte ich das Thema an einigen mir zentral erscheinenden Fragestellungen erneut aufrollen. Dabei werde ich die Geschichtswissenschaft, die sich mit der Erfassung und Deutung des faktischen Geschichtsverlaufs befaßt, jedoch die Sinnfrage gar nicht erst aufzuwerfen vermag, gänzlich ausklammern und nur nach dem Zusammenhang von *Geschichtsphilosophie* im eigentlichen Sinne und Theologie als philosophischem Letztproblem fragen.

Ich beginne dabei zunächst – wie Löwith³ – mit Hegel, für den Geschichtsphilosophie und Theologie zusammenfallen, werde dann an Feuerbach und Marx sowie Nietzsche und Heidegger zwei entgegengesetzte Versuche der gänzlichen Loslösung der Geschichtsphilosophie von der Theologie und mit Bloch und Jonas die immanente Selbstbegrenzungen dieser beiden Richtungen untersuchen, um abschließend an Schelling und Rosenzweig einen weitergehenden Klärungsversuch anzusprechen, der ausdrücklich wieder Geschichtsphilosophie und Theologie in einen Vermittlungszusammenhang stellt, jedoch ganz anders als bei Hegel.

3 Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, 1950.

*Der Mensch als Moment des absoluten Geistes –
Georg Wilhelm Friedrich Hegel*

Obwohl Hegel ausdrücklich die Philosophie über die Religion stellt, trägt seine Philosophie insgesamt theologische Züge, da er die dialektische Bewegung der Philosophie als Selbsterkenntnis des absoluten Geistes versteht. Die ursprünglich – in den theologischen Jugendmanuskripten bis 1800 – aus dem Verständnis des christlichen Glaubens erwachsene Dialektik des endlichen und unendlichen Geistes weitet Hegel seit den Jenenser Jahren auf die Philosophie insgesamt aus. Was zur Konsequenz hat, daß nicht mehr die Religion die höchste Erkenntnisstufe der Philosophie darstellt, sondern daß nun die Philosophie in ihrem absoluten Wissen zum Wissen des Absoluten selbst wird. „Gott ist also hier *offenbar*, wie *er ist* [...]; er ist da, als Geist. Gott ist allein im reinen spekulativen Wissen erreichbar und ist nur in ihm und ist nur es selbst, denn er ist der Geist, und dieses spekulative Wissen ist das Wissen der offenbaren Religion.“ (Hegel 3, 554)

Von nun an verfolgt Hegel die philosophische Ausarbeitung einer Philosophie des absoluten Geistes, in der dieser in einem dialektischen Prozeß über die Entäußerung in sein Anderes und die Einholung seines Anderen zu sich selber als Geist kommt. Das hier vollzogene Übergreifen des Geistes über sich und sein Anderes geht jedoch nur deshalb in einem sich in sich schließenden Vermittlungskreis auf, weil Hegel sich gar nicht erst auf die Wirklichkeit als das Andere des Geistes in ihrer Andersheit als Natur und als menschlicher Geschichte einläßt, sondern nur den *Begriff* der Wirklichkeit, als den durch den Geist hervorgebrachten und durch ihn begreifend einzuholenden, aufnimmt. Hegels Dialektik ist keine geschichtliche, sondern eine des *Begreifens*, dessen prozessuale Struktur sich im bewußtwerdenden Zu-sich-selber-Kommen des Geistes erfüllt.

Auch dort, wo Hegel ausdrücklich die Weltgeschichte thematisiert, geht es ihm nicht um das Weltgeschehen in seiner Kontinuität oder gar die Menschheitsgeschichte in ihrem Werden, sondern es ist der absolute Geist, der sich durch das Handeln der Menschen hindurch, jedoch hinter deren Rücken, als „List der Vernunft“ durchsetzt. Dies kommt sehr anschaulich in Hegels häufig zitierter, meist jedoch falsch verstandenen Bestimmung der Weltgeschichte zum Ausdruck: „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben.“ (Hegel 12, 32)

Hier wird keineswegs vom Bewußtwerden der Menschen in ihrer Freiheit gesprochen, sondern von der Freiheit des Selbstbewußtwerdens des Geistes durch die Weltgeschichte hindurch.⁴ Zwar kann sich dieser Begreifensprozeß nur im menschlichen Bewußtsein vollziehen, nämlich als das geschichtsphilosophische Begreifen der Freiheit des absoluten Geistes, aber weder sind für Hegel dabei die Menschen die Subjekte des Emanzipationsprozesses noch ereignet sich der „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ in geschichtlicher Kontinuität. Vielmehr bekundet sich der Fortschritt gleich einem unterirdisch wühlenden „Maulwurf“ (Hegel 20, 462), der die Ergebnisse seiner Arbeit in die Geschichte hinaus auswirft, an ganz verschiedenen Orten und in ganz unterschiedlichen Epochen.

Grundsätzlich kann dabei das dialektische Begreifen der Weltgeschichte, das notwendig nur in der jeweiligen Gegenwart ihren Standort haben kann, nur die bisher ereignete Geschichte nachbedenken – in Hegels Philosophie der Geschichte kann es keine Thematisierung des Problems der Zukunft geben. In diesem Begreifen der bisherigen Weltgeschichte wird die Philosophie der Geschichte zum „Weltgericht“ an dem, was Leben und Geist der Völker zum Bewußtwerden der Freiheit des absoluten Geistes vollbracht haben. Jedoch bereitet sich Hegels Geschichtsphilosophie – wie Löwith treffend zeigt (Löwith WuH 59) – eine eschatologische Schlinge, durch die das Ende, das jede Gegenwart strukturell gegenüber der Vergangenheit darstellt, als das Ende und die Vollendung der Geschichte schlechthin erscheint: „Denn die christliche Welt ist die Welt der Vollendung; das Prinzip ist erfüllt, und damit ist das Ende der Tage voll geworden“. (Hegel 12, 413 f.)

Insgesamt wird an diesen Bestimmungen deutlich, daß Hegels Philosophie der Geschichte eine gottesdienstliche Funktion hat, insofern sie den Glauben verkündet, daß der Geist in der Weltgeschichte, über die Schlachtbank hinweg, die sie für die Menschen und Völker bedeutet, mit Notwendigkeit die Freiheit des Geistes voranbringt: „Daß die Weltgeschichte dieser Entwicklungsgang und das wirkliche Werden des Geistes ist, unter dem wechselnden Schauspiele ihrer Geschichten – dies ist die wahrhafte Theodicee, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte. Nur *die* Einsicht kann den Geist mit der Weltgeschichte und der Wirklichkeit versöhnen, daß das, was geschehen ist

4 Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Bildung, Emanzipation und Sittlichkeit*, 1991, 211.

und alle Tage geschieht, nicht nur nicht ohne Gott, sondern wesentlich das Werk seiner selbst ist.“ (Hegel 12, 539)

Gerade in dieser Einsicht, daß durch die Greuel der menschlichen Geschichte hindurch der Geist Gottes in der Weltgeschichte das „Wahrhaftige, Ewige, an und für sich Allgemeine“ (Hegel 12, 491) vollbringt, bahnt sich der Übergang zur letzten Gestaltung des Zu-sich-selberkommens des absoluten Geistes an, in der die philosophische Erkenntnis Gottes zur Selbsterkenntnis Gottes in seiner Selbsterfüllung wird, in der sich der Geist im philosophischen Zu-sich-selberkommen als absoluter sich selbst „betätigt, erzeugt und genießt“ (Hegel 10, 394).

Gegen diese Absolutsetzung des Geistes und die damit verbundene eigentümliche Verschmelzung von Geschichtsphilosophie und Theologie bei Hegel, die weder dem Problem der menschlichen Geschichte noch der Frage nach dem Absoluten gerecht wird, sind – systematisch gesehen – zwei entgegengesetzte Versuche mit unterschiedlicher Stoßrichtung angetreten, die einerseits das ganz Andere des Geistes betonen sowie andererseits durch eine radikale Negation der Theologie die Philosophie der Geschichte allein aus sich selbst zu begründen bemüht sind.

*Der geschichtsmaterialistische Humanismus –
Ludwig Feuerbach*

Der zentrale Kritikpunkt Feuerbachs ist, daß Hegel in seiner Philosophie die Vernunft zum absoluten Geist hypostasiere, so daß sowohl die wirkliche Natur als auch und vor allem die wirklichen menschlichen Subjekte in ihrer Sinnlichkeit und in ihren mitmenschlichen Beziehungen zu bloßen Prädikaten und Momenten degradiert werden. Um die wirkliche Natur und die wirkliche Geschichte in ihrer Subjektivität anzuerkennen, gilt es die spekulative Philosophie Hegels umzukehren. Auf die wirklichen Menschen in ihrer natürlichen Leiblichkeit und in ihren sozialen Bezügen bezogen heißt dies: „Der Mensch denkt, [...] nicht die Vernunft. [...] Die neue Philosophie hat daher zu ihrem Erkenntnisprinzip, zu ihrem Subjekt [...] nicht den absoluten, d. i. abstrakten Geist, kurz, nicht die Vernunft in abstracto, sondern das wirkliche und ganze Wesen des Menschen. Die Realität, das Subjekt der Vernunft ist nur der Mensch. [...] Nur das Menschliche ist

das Wahre und Wirkliche; denn das Menschliche ist nur das Vernünftige; der Mensch das Maß der Vernunft.“ (Feuerbach III, 315)

Schon hieran wird deutlich, daß die Umkehr der spekulativen Philosophie Hegels hin zu einer in der Natur verankerten materialistischen Anthropologie für Feuerbach keineswegs – wie beim Materialismus des 18. Jahrhunderts – eine schlichte Berufung auf die Naturbestimmtheit des Menschen und eine Absage an seine Vernunft bedeutet. Vielmehr ist für Feuerbach das Prinzip der neuen Philosophie „*der denkende Mensch selbst – der Mensch, der ist und sich weiß als das selbstbewußte Wesen der Natur, als das Wesen der Geschichte*“. (Feuerbach III, 240) Daher sind auch die höchsten Ideale des Menschen – wie z. B. die Gerechtigkeit, Güte, Liebe –, die die Theologie und spekulative Philosophie bisher auf das göttliche Wesen bzw. den absoluten Geist außer dem Menschen projizierten, keineswegs abzutun, sondern als praktisch aufgegebene Zielbestimmung des „*eigenen Wesens des Menschen*“ zu begreifen und im Miteinanderhandeln der Menschen in die Geschichte hinein zu verwirklichen. „*Das höchste und letzte Prinzip der Philosophie ist daher die Einheit des Menschen mit dem Menschen. Alle wesentlichen Verhältnisse [...] sind nur verschiedene Arten und Weisen dieser Einheit. Selbst der [sich in Hegels Philosophie verselbständigende] Denkakt kann nur aus dieser Einheit begriffen und abgeleitet werden.*“ (Feuerbach III, 322)

Karl Marx

Direkt an Ludwig Feuerbach anschließend, aber noch entschiedener holt auch Marx die Philosophie in den Horizont der gesellschaftlich handelnden Menschen zurück. Die Subjektivität des Begreifens der Welt liegt nirgends anders als in den praktisch handelnden menschlichen Subjekten selbst. Aber ausdrücklich gegen Feuerbach argumentierend, hält Marx mit Hegel an der Dialektik fest, die jedoch nun – an die Subjektivität der praktisch handelnden Menschen gebunden – zu einer geschichtlichen, menschheitspraktischen wird (Marx MEW 40, 510 ff.). Marx versteht die Geschichte als den dialektischen Prozeß geschichtlicher Subjektwerdung der gesellschaftlich handelnden Menschen aus, durch und zu ihrer weltgeschichtlich bewußten Praxis.

Mit dieser geschichtlich umgeformten Dialektik geht es Marx um das Begreifen des Prozesses der Menschheitsgeschichte selbst. Substrat

und Subjekt dieses Prozesses sind die Menschen, zwar nicht die „vereinzelt Einzelnen“, sondern vielmehr die Menschen, die in gemeinsamer Produktion, Arbeit und Praxis ihr Leben erhalten und gestalten. Indem die Menschen in ihrer gesellschaftlichen Produktion verändernd in die Welt eingreifen, verändern sie auch ihre Lebensverhältnisse und damit sich selbst.⁵

Solange die immer schon in Gesellschaft produzierenden Menschen die von ihnen selbst hervorgebrachten Gesellschaftsverhältnisse zunächst noch nicht als ihre Produkte erkennen, sondern sie als gottgewollte Naturgegebenheit erfahren und hinnehmen, sind sie ihrer Subjektivität entfremdet, geraten in Abhängigkeit von den selbst hervorgebrachten Verhältnissen. Erst wenn die Menschen sich ihrer Entfremdetheit und der Verkehrtheit bewußtwerden, daß nicht sie die Verhältnisse, sondern die Verhältnisse sie bestimmen, können sie in revolutionärer Praxis die verkehrten Verhältnisse umwälzen und in solidarischer Praxis zu bewußten Subjekten der ihr aufgegebenen Geschichte werden (Marx MEW 3, 424). Die Positivität sittlichen Menschseins liegt also nicht – wie bei Feuerbach – bereits in der vorfindlichen menschlichen Praxis selbst, um durch aufklärende Bewußtmachung, verwirklicht zu werden, sondern sie muß erst gegen die entfremdeten ökonomischen Verhältnisse, die die Menschen gesellschaftlich bewußtlos selbst hervorgebracht haben, und gegen deren herrschende Gewalt revolutionär erkämpft werden.

In diesem Sinne eines dialektischen Vorgriffs auf die *praktisch* mögliche und notwendige Subjektwerdung der Menschen antizipiert Marx die Zukunft als geschichtliche Aufgabe der frei assoziierten Individuen. „Die Geschichte wird sie bringen, und jene Bewegung, die wir *in Gedanken* schon als eine sich selbst aufhebende wissen, wird in der Wirklichkeit einen sehr rauen und weitläufigen Prozeß durchmachen. Als einen wirklichen Fortschritt müssen wir es aber betrachten, daß wir von vornherein sowohl von der Beschränktheit als dem Ziel der geschichtlichen Bewegung, und ein sie überbietendes Bewußtsein erworben haben.“ (Marx MEW 40, 553)

Letzten Sinnfragen glaubt Marx enthoben zu sein, indem er im Anschluß an Feuerbachs Religionskritik den Menschen zum höchsten Wesen für den Menschen erklärt und nach einer Begründung aus dem Absoluten nicht weiter fragt. Hierin liegt sicherlich eine Grenze

5 Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis*, 1981, 87.

der Marxschen Theorie, aber in ihrer Konzentration auf die Dialektik der den Menschen sittlich aufgegebenen Gesellschaftspraxis vermag Marx die Konturen einer Geschichtsphilosophie zu entwickeln, die bis heute ihren menschlichen und menschheitlichen Anspruchscharakter nicht verloren hat.

*Das Selbstverständnis aus dem Seinsgeschick –
Friedrich Nietzsche*

Was Nietzsche umtreibt, ist die ihn mit Feuerbach verbindende Frage, wie der Mensch sich allein aus sich selber in der Welt zu bestimmen vermag, nachdem der Gottesgedanke ein für alle mal beseitigt ist. „Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! [...] Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet – wer wischt dies Blut von uns ab? [...] Es gab nie eine größere Tat – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!“ (Nietzsche II, 127)

Aber anders als Feuerbach sucht Nietzsche die neue Selbstbestimmung des Menschen gerade nicht durch eine Rückholung der vergöttlichten Ideale in die Praxis der Menschen zu gewinnen, sondern allein aus der Rückbindung des Menschen in den Willen des Lebens, was zugleich eine radikale Abweisung aller sittlichen Werte bedeutet.⁶ Von diesem Sich-Einfinden in das Lebensgesetz und das Geschichtstelos des Werdens und Vergehens als „ewiger Wiederkunft“ läßt Nietzsche die Tiere des *Zarathustra* sprechen: „Siehe, wir wissen, was du lehrst: daß alle Dinge ewig wiederkehren und wir selbst mit, und daß wir schon ewige Male dagewesen sind, und alle Dinge mit uns. Du lehrst, daß es ein großes Jahr des Werdens gibt, ein Ungeheuer von großem Jahre: das muß sich, einer Sanduhr gleich, immer wieder von neuem umdrehn, damit es von neuem ablaufe und auslaufe.“ (Nietzsche II, 466)

Dieser Bejahung des „Willens zum Lebens“, des „Willens zur Macht“ steht jedoch nicht nur der Glaube an einen die Welt auf ein Sinnziel hin lenkenden Gott entgegen, sondern auch die ganze aus

6 Siehe Timo Hoyer, *Nietzsche und die Pädagogik*, 2002.

Gott abgeleitete jüdische und christliche Moral der Nächstenliebe und des Mitleids für das Armselige, Schwächliche und Kränkliche, die in säkularisierter Form auch in die Ideale der demokratischen und sozialistischen Politik eingedrungen sind. Das Unglück dieser jüdisch-christlichen „Sklavemoral“, die von „der Stärke verlang[t], daß sie sich *nicht* als Stärke äußere“ (Nietzsche II 789),⁷ gilt es durch eine radikale „Umwertung aller Werte“ zu überwinden, um so den unerbittlichen „Willen zur Macht“ des Gott ersetzenden „Übermenschen“ zur Geltung kommen zu lassen (Nietzsche III, 634).

Nietzsche selbst sieht sich nur als Vorbote des Kommenden – als Kündiger von Gottes Tod und einer Zukunft „jenseits von Gut und Böse“. Erst der künftig erlösende Mensch wird der von der jüdisch-christlichen Religion und Moral befreite Übermensch und neue Herren-Mensch sein, der sich für immer von allen moralischen Skrupeln frei zu machen vermag, der das Gesetz des Lebens zum eigenen Gesetz der Menschenzucht und Menschenzüchtung zum Starken und Großen erhebt: „Aber irgendwann, in einer stärkeren Zeit, als diese morsche, selbstzweiflerische Gegenwart ist, muß er uns doch kommen, der *erlösende* Mensch [...]. Dieser Mensch der Zukunft [...], der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts – *er muß einst kommen*“ (Nietzsche II, 837).

Martin Heidegger

Nietzsches Denken ist ganz und gar vom Ressentiment gegen die jüdische und christliche Religion getragen. Aus dieser Gefühlsgeladenheit seines Protestes erwächst die literarische Brillanz seiner Rhetorik, aber den Kerngehalt seiner Aussage hat philosophisch erst Martin Heidegger systematisch zu Ende geführt, dessen Seinsphilosophie damit zum radikalen Antipoden zu Hegels Philosophie des absoluten Geistes wird. Die maßgebliche geschichtsphilosophische Fundierung und Überhöhung des a-theistischen Denkens Nietzsches wird besonders in Heideggers Brief *Über den Humanismus* (1946) deutlich.

7 Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Denken aus geschichtlicher Verantwortung*, 1999, 126.

Ausdrücklich verbittet sich Heidegger jegliche Rückführung des Seins als ereignendem Existieren auf das, was die Metaphysik Gott nennt. Denn mit Gott wird eine Instanz der Sinnsetzung und Zielgebung jenseits des Seins angesprochen. Ein solches Jenseits aber gibt es für Heidegger – wie für Nietzsche – grundsätzlich nicht. Der ganze Sinn und die ganze Wahrheit des Seins liegt im Existieren allein, in dem sich der Mensch als geworfen vorfindet. „Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins ‚geworfen‘, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hütet, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine. Ob es und wie es erscheint, [...] entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins.“ (Heidegger ÜdH 19)⁸

Nicht nur die gottsetzende Religion, auch der Humanismus – bis hin zu Feuerbach und Marx – verbleibt in der Seinsvergessenheit der Metaphysik und verstellt mit seinen geschichtlichen Zwecksetzungen einer vermeintlich durch die Menschen zu errichtenden humaneren Welt die Rückbindung des Menschen an das „Geschick des Seins“. Dabei darf jedoch – wie Heidegger unterstreicht – die Rede „gegen den ‚Humanismus‘“ nicht als „eine Verteidigung des In-humanen und eine Verherrlichung der barbarischen Brutalität“ (Heidegger ÜdH 32) verstanden werde – ein Mißverständnis, in das Nietzsches Denken nicht ohne leichtfertiges Mitverschulden geraten war. Das Jenseits des Humanismus führt nicht hinter ihn zurück, sondern über ihn hinaus, läßt ihn im „Andenken an das Sein“ als „zum Sein gehörig“ erfahren.

Dies führt nun zum höheren geschichtlichen Selbstverständnis des Menschen aus dem Seinsgeschick, das gerade keine anthropologisch-geschichtsmaterialistische Selbstbestimmung aus sich selbst darstellt – allerdings auch keine „ewige Wiederkunft“ meint –, sondern ein sich Verstehen aus dem Geschick des Seins. „Das Geschehen der Geschichte west als das Geschick der Wahrheit des Seins aus diesem [...]. Das aber sagt, geschickhaft gedacht: Es gibt sich und versagt sich zumal.“ (Heidegger ÜdH 23) Dieses Geschick des Seins, das die Geschichte ist, schickt den Menschen sowohl das „Gute“ und „Heile“ als auch das „Böse“ und „Grimmige“. Auch die „Wesensherkunft des Nichtens“ liegt „nicht in der bloßen Schlechtigkeit des menschlichen Handelns“. „Das Nichten west im Sein selbst und keineswegs im Da-

8 Siehe dazu Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Denken aus geschichtlicher Verantwortung*, 1999, 192.

sein des Menschen. [...] Das [Sein] erst gewährt dem Heilen Aufgang in Huld und Andrang zu Unheil dem Grimm. Nur sofern der Mensch, in die Wahrheit des Seins ek-sistierend, diesem gehört, kann aus dem Sein selbst die Zuweisung derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen.“ (Heidegger ÜdH 43 ff.)

Diese ungeheuerlichen Sätze, mit denen seinsgeschichtlich jegliche menschliche Barbarei entschuldigt werden kann, formuliert Heidegger 1946 unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg und der gerade offenkundig gewordenen Verbrechen von Nazi-Deutschland gegenüber den Juden Europas. Damit steht er an Radikalität wider Gott und den Humanismus – wenn auch philosophisch durchdacht – kaum derjenigen Nietzsches nach.⁹

Versuche der Rückgewinnung des Absoluten

Beide Versuche, das Menschsein in der Geschichte ohne Gottesbezug zu bestimmen, schlagen ganz verschiedene Wegrichtungen ein: Während Feuerbach und Marx sich bemühen, daran festzuhalten, daß die Menschen auch ohne Gott unter einem sittlichen Auftrag der Sinngebung der Geschichte stehen, stellen Nietzsche und Heidegger eine solche Selbstsinnbestimmung des Menschen grundsätzlich in Abrede und versuchen die Geschichte als Lebensprozeß oder Seinsgeschick zu verstehen, in das sich der Mensch zu fügen hat. Gerade gegeneinander gehalten, werden ihre Schwächen offenkundig, die darin liegen, daß sie die Frage nach dem „letzten Sinn“ gar nicht oder nicht radikal genug stellen. Doch aus beiden Traditionen bricht die abgetane Frage wieder hervor.

Ernst Bloch

Im Schlußkapitel „Karl Marx, der Tod und die Apokalypse“ seines Buches *Geist der Utopie* (1918) entwirft Ernst Bloch die Konturen seiner a-theistischen Religion, die den geschichtsmaterialistischen

9 Siehe Hassan Givsan, *Heidegger – das Denken der Inhumanität*, 1998.

Humanismus von Marx in einen absoluten Sinnhorizont zu stellen versucht. „Karl Marx“ steht bei Bloch für die praktische Umsetzung des erhofften Wir-Horizonts der Geschichte, für die konkrete Realisierbarkeit des „sozialistischen Gedankens“. Aber wenn es um die letzten Sinnfragen geht, können wir philosophisch dabei allein nicht stehen bleiben. „Was wirtschaftlich kommen soll, die notwendige ökonomisch-institutionelle Änderung, ist bei Marx bestimmt, aber dem neuen Menschen [...], dem Sittlichen selber ist hier noch nicht die wünschenswerte Selbständigkeit in der endgültigen sozialen Ordnung zugewiesen“ (Bloch GdU 303-306).

Das Schwellenproblem zu dieser den sozialistischen Gedanken überhöhenden metaphysischen, ja religiösen Perspektive ist das Problem des Todes. Gewiß, es gibt gerade eine sozialistische Überwindung der individuellen Todesfurcht, ein Versprechen auf ein irdisches Fortleben unseres sozialpolitischen Einsatzes und Kampfes. Alle Märtyrer der Emanzipationsbewegungen gaben ihr Leben hin für die Hoffnung, daß ihr Einsatz dem Sieg der Befreiung diene, daß ihre Taten fortleben in der Freiheit der kommenden Generationen. Aber all diese Hoffnungen auf ein irdisches Fortleben unserer Wirksamkeit sind selbst nur von kurzer Reichweite und Dauer, sind selbst – wie alles Irdische – von der Vergänglichkeit bedroht (Bloch GdU 329).

Der Tod ist die Gegenmacht aller Hoffnungen, aller Sinnstiftungen, vor allem, wenn wir den Tod der ganzen Menschengattung mitbedenken. Angesichts des Menschheitstodes relativiert sich jedoch der sozialistische Gedanke, denn angesichts des letzten Umsonst des Todes verlieren alle Zielhorizonte der Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Menschlichkeit ihren Sinn und ihre Dignität. Die Frage nach dem Sinn der Welt über den Menschheitstod hinaus ist für Bloch eine erzmateriellistische Frage, denn gerade wenn wir das Seelisch-Geistige nicht als etwas von außen Hinzukommendes, sondern als Hervorbringung des Weltprozesses selbst begreifen, so stellt sich die Frage nach dem Verbleib des Seelischen-Geistigen über den Tod hinaus materialistisch unausweichlich.

Philosophisch können wir uns daher der Letztfrage, der Frage nach der Apokalypse, nicht entziehen. „Apokalypse“ bedeutet für Bloch zweierlei: zum einen das Weltende in einer Naturkatastrophe, durch die die Menschheit und die irdische Welt vorzeitig im Erdentod versinken, zum anderen meint Apokalypse – sehr jüdisch und christlich – das Weltenende in seiner offenbarten Sinnerfüllung. Noch ist völlig unentschieden, ob unsere Welt in einem „absoluten Umsonst“ der

Sinnauslöschung oder im „absoluten Überhaupt“ der Sinnerfüllung enden wird.

Wir können das Weltenende im Sinne der Offenbarung theoretisch nicht vorweg festlegen. Aber die Orientierung unseres Hoffens, unserer konkret-utopischen Selbstsuche und Sinnfindung muß auf die Möglichkeit einer positiv-apokalyptischen Sinnerfüllung bezogen bleiben, da von ihr her alle anderen Sinnhorizonte der Menschlichkeit ihre letzte Legitimation erhalten. Bloch scheut sich nicht, die den Erdentod überbietende apokalyptische Hoffnung in betont jüdischen und christlichen Metaphern zu umschreiben, aber was er anstrebt, ist keine Glaubenskonfession, sondern eine „erzketzerische“, eine a-theistische Religion, denn allein in uns Menschen reift der Gott, der stärker ist als aller Tod:

„Wir leben und wissen nicht, wozu. Wir sterben und wissen nicht, wohin [...] Und doch, es bleibt uns hier, die wir leiden und dunkel sind, weit hinaus zu hoffen. [...] Denn wir sind mächtig; nur die Bösen bestehen durch ihren Gott, aber die Gerechten – da besteht Gott durch sie, und in ihre Hände ist die Heiligung des Namens, ist Gottes Ernennung selber gegeben, der in uns rührt und treibt, geahntes Tor, dunkelste Frage, überschwängliches Innen, der kein Faktum ist, sondern ein Problem, in die Hände unserer gottbeschwörenden Philosophie und der Wahrheit als Gebet.“ (Bloch GdU 343-346)¹⁰

Hans Jonas

In eigentümlichem Kontrast und zugleich auch in frappierender Ergänzung steht dem der a-religiöser Gottesmythos von Hans Jonas gegenüber. Während für Bloch Gott im Hoffnungshorizont durch das sittliche Handeln der Menschen erst wird, liegt für Jonas Gott dem Evolutionsprozeß der Welt selbst zu Grunde und ruft den sich aus ihm bewußtwerdenden Menschen in die verantwortliche „Hütung“ seines Werks.

Hans Jonas steht vermittelt über seinen Lehrer Martin Heidegger in der Tradition Nietzsches und schreitet doch mit seinem Bekenntnis zur Verantwortung unseres Menschseins für das Sein über beide hinaus, denn weder ist der Sinn der Geschichte eine zu bejahende

10 Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Denken aus geschichtlicher Verantwortung*, 1999, 210.

„ewige Wiederkunft“ des Gleichen noch ein lediglich hinzunehmendes Seinsgeschick, sondern kosmisch verstanden ist die Geschichte ein evolutionärer Prozeß, der in uns Menschen zu einer neuen Dimension der Gefährdung, aber auch sinngebender Verantwortung findet.

In seinem Buch *Prinzip Verantwortung* (1979) ringt Hans Jonas um eine naturphilosophisch fundierte ökologische Ethik, die sich gegen das uns heute so bedrängende Problem des Exterminismus zu stemmen vermag. Angesichts der immer bedrohlicher auf uns zukommenden technischen Möglichkeit der Selbstausrottung der Menschheit müssen wir uns – so führt Jonas aus – zu allererst der metaphysischen und zugleich ethischen Frage stellen, ob „uns die Zukunft der Menschheit und des Planeten am Herzen liegen soll“ (Jonas PV 61).

Der Evolutionsprozeß hat uns in die Freiheit gesetzt, aus eigener Willkür und Selbstherrlichkeit auch zerstörend in die Natur einwirken zu können. Nun sind wir zwar Subjekte unseres freien Handelns, aber doch nicht Subjekte unseres Daseins; wir sind vielmehr in die Subjektivität des kosmischen Evolutionsprozesses gestellt. Insofern haben wir nicht das Recht, uns und das Leben auf Erden zu zerstören, sondern haben „das Erbe einer vorausgegangenen Evolution zu wahren“ (Jonas PV 72), denn der Mensch hat nicht das Recht, den Selbstmord der Menschheit zu betreiben und damit kommenden Generationen Dasein und Freiheit zu nehmen. „Also ist der Imperativ, daß eine Menschheit sei, der erste, soweit es sich um den Menschen allein handelt.“ (Jonas PV, 92) Und das bedeutet, daß uns eine Verantwortung aus dem Sein zuwächst, vor der wir unser Handeln zu rechtfertigen haben – dies nennt Jonas „die Hütung des ‚Ebenbildes‘“ (Jonas PV 392 f.).

Was uns jedoch besonders interessiert, ist Hans Jonas' darauf aufbauende Rede *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. Mit „Auschwitz“ werden wir sowohl mit dem barbarischen Gipfel des a-sittlichen Nihilismus des 20. Jahrhunderts konfrontiert, aber darüber hinaus auch mit der beginnenden Selbstvernichtung der Menschheit. Gott ist für den gläubigen Juden – so führt Jonas aus – seit je her der „Herr der Geschichte“ mit dem das Volk Israel einen geschichtlichen, in die Zukunft weisenden Bund eingegangen ist. Das Schweigen Gottes zum unsäglichen Leid von Auschwitz, zur Entmenschung der Opfer, zur unerbittlichen Abschachtung aller, die sich als Juden bekannten oder die als Juden abgestempelt worden waren, stellt „selbst für den Gläubigen den ganzen überlieferten Gottesbegriff in Frage“ (Jonas GnA 14). Nach Auschwitz kann Gott niemals mehr als „Herr der Geschichte“

begriffen werden. In der endgültigen Absage an die Vorstellung eines Schöpfer- und Herrschergottes steht Jonas Bloch keineswegs nach. Trotzdem bleibt es – wie Jonas zu Recht betont – eine philosophische Aufgabe, am Gottesbegriff neu zu arbeiten, um dadurch einem weiteren möglichen Auschwitz entgegenzuwirken. Sein Verständnis von Gott kleidet Hans Jonas in einen philosophischen Mythos:

„Im Anfang, aus unerkennbarer Wahl, entschied der göttliche Grund des Seins, sich dem Zufall, dem Wagnis und der unendlichen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben. Und zwar gänzlich [...], damit Welt sei, und für sich selbst sei, entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner Gottheit, um sie zurückzuempfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt oder vielleicht auch entstellt durch sie. [...] Jeder Artunterschied, den die Evolution hervorbringt, fügt den Möglichkeiten von Fühlen und Tun die eigene hinzu und bereichert damit die Selbsterfahrung des göttlichen Grundes. [...] Und dann zittert er, da der Stoß der Entwicklung, von seiner Schwungkraft getragen, die Schwelle überschreitet, wo Unschuld aufhört und ein gänzlich neues Kriterium des Erfolgs und Fehlschlags vom göttlichen Einsatz Besitz ergreift. Die Heraufkunft des Menschen. [...] Mit dem Erscheinen des Menschen erwachte die Transzendenz zu sich selbst und begleitet hinfort sein Tun mit angehaltenem Atem, hoffend und werbend, mit Freude und mit Trauer, mit Befriedigung und Enttäuschung – und, wie ich glauben möchte, sich ihn fühlbar machend, ohne doch in die Dynamik des weltlichen Schauplatzes einzugreifen.“ (Jonas GnA 20-24)

Die geschichtliche Bewährung des Menschseins

Eine faszinierende Erzählung, deren Nähe zu Blochs Erzählung der durch uns werdenden Heiligung offenkundig ist, jedoch von Jonas verleugnet wurde.¹¹ Aber bei beiden hören wir doch auch heraus, daß etwas an diesen Erzählungen nicht stimmt. Denn wäre Gott gänzlich in das Werden des Weltprozesses aufgelöst, wäre er dieser selbst, so könnte er sich weder zum Evolutionsprozeß entschließen, noch könnte

11 Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Zur Dialektik von Mensch und Natur“, in: K. Rohrbacher (Hg.), *Zugänge zur Philosophie Ernst Blochs*, 1995, 69.

er am Geschichtsprozeß leiden, genauso wenig wie es eine Heiligung des Weltprozesses durch das Wirken der Menschen geben kann, wenn ihr nicht ein göttlicher Ermöglichungsgrund zugrunde liegt. Gerade das Ungenügende der Versuche von Bloch und Jonas führt uns zu einer Traditionslinie zurück, die von vornherein andere Wege beschritt.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Schon in ihren gemeinschaftlichen jungen Jahren gingen Schelling und Hegel unterschiedliche Wege zum absoluten Idealismus. Für Schelling gibt es kein Übergreifen des Geistes über sich und sein Anderes, sondern die absolute Einheit von Vernunft und Wirklichkeit ist die Einheit von bleibenden Differenzen. Nur so kann Schelling den umfassenden Entwurf einer Naturphilosophie vorlegen, der die wirkliche Natur in ihrem Werdeprozeß bedenkt, und die Konturen einer Geschichtsphilosophie skizzieren, die die Geschichte – ähnlich wie Kant – als etwas dem sittlichen Handeln der Menschen mit Aufgegebenes versteht. Erst von hierher kann und muß Gott, zwar nicht theoretisch als Gegebenheit, wohl aber als ein praktisches Postulat thematisiert werden. Denn dort, wo wir auf eine humanere Welt hoffend an ihrer Verwirklichung arbeiten, da setzen wir *in* unserem Handeln, ob wir davon wissen oder nicht, ob wir dies anerkennen oder nicht, das „Postulat des Dasein Gottes“ (Kant KpV, IV, 254 f.) voraus. So schreibt Schelling im *System des transzendentalen Idealismus* (1800) den praktischen Zusammenhang von Geschichte und Gott antizipierend: „Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten“ – von Gott. Doch ist Gott nicht unabhängig von uns, sondern er „offenbart und enthüllt [...] sich nur sukzessiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so daß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht *wäre*, [insofern] sind wir Mitdichter des Ganzen, und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen. [...] Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann [...]. – Dort, wo sie vollendet sein wird, [...] wird auch Gott *sein*.“ (Schelling III, 602-604)

Diese – Bloch vorwegnehmende und zugleich überhöhende – Bestimmung des durch uns werdenden Gottes reicht Schelling ab der *Freiheitsschrift* (1809) nicht mehr aus – was ihm vor allem in Gegnerschaft zu Hegel klar wird –, denn Dasein und Freiheit Gottes müssen

als ermöglichender Einheitsgrund von Sinn und Existenz praktisch vorausgesetzt sein, wenn eine sittliche Sinnggebung menschlicher Geschichte erstrebbar sein soll. Diese wechselweise Fundierung von sittlicher Selbstfindung und Gotteserweis in der und durch die Geschichte selbst ist Schellings Projekt der positiven Philosophie, die in der *Philosophie der Offenbarung* (1832)¹² gipfelt.

Das grundlegend Neue der positiven Philosophie Schellings ist, daß sie sich ausdrücklich als „geschichtliche Philosophie“ versteht. Hier wird Geschichte nicht als Gegenstand der Erkenntnis genommen, sondern existentiell als Horizont unseres praktischen Seins erfahren. Unvordenklich ist der Mensch in die Existenz gestellt, doch für Schelling kann – und darin unterscheidet er sich vorweg von Heidegger – die menschliche Selbstfindung und Sinnbestimmung nur vor Gott als Sinnstifter der Welt geschichtlich offenbar und erfüllt werden – hierin nimmt er Jonas vorweg und überhöht ihn zugleich.

Da die Geschichte zur Zukunft hin grundsätzlich offen ist, kann es nie einen abschließenden Beweis Gottes geben, sondern nur das nie beendbaren Ringen des Menschen um und mit Gott, um daraus für sein geschichtliches Handeln Sinnstiftung zu finden.¹³ „Aber eben darum ist dieser Beweis *selbst* [...] die ganze positive Philosophie, – diese ist nichts anderes als der fortgehende, immer wachsende, mit jedem Schritt sich verstärkende Erweis des wirklich existierenden Gottes, und weil das Reich der Wirklichkeit, in welchem er sich bewegt, kein vollendetes und abgeschlossenes ist [...], sondern ein seiner Vollendung fortwährend entgegengehendes ist, so ist auch der Beweis *nie* abgeschlossen, und darum auch diese Wissenschaft nur Philosophie.“ (Schelling XIII, 130f.)

Franz Rosenzweig

Rosenzweig betont ausdrücklich, daß sein „neues Denken“, das ebenfalls ein geschichtliches ist, sich aus der Nachfolge der positiven Philosophie Schellings versteht. Wie bei Schelling meint dabei „geschicht-

12 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (1832), 1992.

13 Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Bruchstücke zur Dialektik der Philosophie*, 1974, und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *„Von der wirklichen, der seyenden Natur“*, 1996.

liches Denken“ nicht ein theoretisches Begreifenwollen der Geschichte, wie bereits aus dem ersten, sich von Hegels Idealismus abgrenzenden Teil des *Stern der Erlösung* hervorgeht, sondern die existentielle Positionsfindung des Menschen in der wirklich erfahrenen Geschichte. Dies verbindet sein „neues Denken“ ohne Zweifel mit dem Heideggers, der ja ebenfalls an Schellings positiver Philosophie anknüpft. Aber in der inhaltlich Durchführung sind sie durch Welten getrennt.¹⁴

Dreifach erfährt sich der Mensch in die Geschichte gestellt – so führt Rosenzweig im zweiten Teil des *Stern* aus –, zunächst findet er sich in den kreatürlichen Sinnzusammenhang der Schöpfung gestellt vor. Wobei Schöpfung nichts anderes meint, als daß der Mensch sich gleich aller Kreatur und mit ihr als daseinend in der Welt vorfindet. „Die Welt ist vor allem [...] da. Einfach da.“ Und in dieses Schon-dasein der Welt sind wir selbst mit einbezogen. In diesem Schon-dasein liegt das zeitliche Moment „des Vergangenen“ (GS II, 146 f.). Keineswegs ist damit gemeint, daß die kreatürliche Natur etwas Abgeschlossenes und Gewesenes sei, vielmehr ist sie immerwährendes Werden und Wachsen, aber der Gegenwart menschlichen Bewußtseins geht das kreatürliche Dasein, in das es selber eingebunden bleibt, unerreichtbar voraus.

Die zweite Dimension geschichtlicher Erfahrung ist die der Offenbarung, unter der wir philosophisch unsere Sinnerschlossenheit in der Sprache zu verstehen haben. Sprache ist keine kreatürliche Gegebenheit, sondern das Ereignis, das sich im Sprechen der Menschen miteinander vollzieht. In diesem Ereignen von Sinnverständigung liegt „das Erlebnis einer Gegenwart“, ja im „sprechenden Denken“ erschließt sich dem Selbst, das wir je selber sind, die neue zeitliche Dimension der allzeiterneuerten Gegenwärtigkeit. So liegt in der Sprache sowohl das existentielle „Bedürfnis des andern“ als auch, „was dasselbe ist“, ein „Ernstnehmen der Zeit“ (GS III, 152) in ihrer Gegenwärtigkeit.

Die dritte Dimension geschichtlicher Erfahrung begegnet uns im Gebot der Nächstenliebe, in ihm erschließt sich uns der Anspruch der Sittlichkeit. Auf diesen Anspruchshorizont sittlichen Menschseins hin kann sich erst die Eigentlichkeit unserer geschichtlichen Existenz erfüllen. Als Anspruchshorizont steht sie in der Zeitdimension der Zukunft, der fortdauernd ausständigen Zukunft. Das Zukünftige ist

14 Karl Löwith, „Martin Heidegger und Franz Rosenzweig. Ein Nachtrag zu ‚Sein und Zeit‘“ (engl. 1942), 1960. Siehe auch Kapitel 5.

„nur zu fassen durch das Mittel der Vorwegnahme. [...] Die Zukunft wird erlebt nur in der Erwartung. [...] So ist sie [...] ein Kommen. Sie ist das[,] was kommen soll. Sie ist das Reich.“ (GS II, 245) Aber das Reich kommt nicht von sich aus, sondern es muß vielmehr durch die sittliche Tat der Nächstenliebe erstrebt werden.

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gehen nicht auseinander hervor und ineinander über, sondern nur durch sie gemeinsam ist unsere geschichtliche Existenz umschrieben. Doch damit ist für Rosenzweig zwar der Sinn der menschlichen Geschichte ausgesprochen, aber noch nicht der „letzte Sinn“ ausgelotet, der uns nur über alle geschichtliche Zeit hinaus in der Wahrheit und Ewigkeit Gottes ansichtig wird. Die Ewigkeit ist kein zeitlicher Zustand nach der Zeit, sie kann nicht geschichtlich erwirkt und erstritten werden, sondern die erlösende Heimholung eines jeden einzelnen von uns, genauso wie des Ganzen von Welt und Geschichte. Es ist ein Ereignis, das grundsätzlich messianisch jeden Augenblick von außen an Welt und Geschichte herantreten kann.¹⁵ „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; [...] die Stunde weiß allein Er, der das Heute jeden Augenblick erlöst zur Ewigkeit.“ (GS II, 269)

Gerade aus diesem Horizont der Erlösung erweist sich Gott als die Wahrheit, so ist er Ursprung und Zielpunkt. Eine Wahrheit, die wir nicht begreifend einzuholen vermögen, sondern die sich uns als Sinn unserer geschichtlichen Existenz erschließt. „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 [...]; daß er Wahrheit ist, sagt uns zuletzt doch nichts anderes, als daß er – liebt.“ (GS II, 432)

Diese Wahrheit, die uns in unserer geschichtlichen Existenz offenbar wird, kann von uns nicht anders beantwortet werden als durch die Bewährung unseres Lebens. Daher lautet der Schlußsatz des *Stern der Erlösung*: „INS LEBEN“ (GS II, 472). Denn der „letzte Sinn“ unseres geschichtlichen Seins vor Gott kann – wie Rosenzweig in „Das neue Denken“ (1925) erläutert – nicht darin liegen, Gottes Anwesenheit in der Geschichte zu begreifen, sondern daß wir uns, vor ihn

15 Siehe zu den Parallelen bei Walter Benjamin: Heinz Eidam, *Discrimen der Zeit*, 1992.

gestellt, geschichtlich bewähren: „Das Buch ist kein erreichtes Ziel, auch kein vorläufiges. Es muß selbst verantwortet werden. [...] Wahrheit hört so auf, zu sein, was wahr ‚ist‘, und wird das, was als wahr – bewährt werden will. Der Begriff der Bewährung der Wahrheit wird zum Grundbegriff dieser neuen Erkenntnistheorie“ (GS III, 160).

Schlußbemerkung

Geschichtsphilosophie und Theologie fallen nicht zusammen, weil Sinn und Existenz nicht zusammenfallen können, weder im absoluten Geist, der das Sein in sich aufzuheben versucht, noch im Seinsgeschick, das selber der Sinn sein soll. In jeder dieser Extrempositionen geht das je andere Moment unter.

Wohl kann es eine Geschichtsphilosophie unter Absehung der Theologie geben, die sich allein auf das Problem der geschichtlichen Verwirklichung menschlicher Sittlichkeit konzentriert. Sie muß aber letztlich eingestehen, nur eine Philosophie begrenzter Reichweite zu sein, wie dies Kant bereits aufgewiesen hat. Sittlichkeit ist zwar als Faktum der praktischen Vernunft aus sich selbst begründbar, aber ohne das Postulat des Daseins Gottes entbehrt sie nicht nur des Horizonts der Hoffnung, sondern auch des Antriebs zu ihrer geschichtlichen Verwirklichung.

Wo nach dem „letzten Sinn“ von allem, nach der letzten Vermittlung von Sinn und Existenz gefragt wird, kommen wir um eine Inbezugsetzung von uns selbst, die wir diese vermittelte Einheit in unserer fragenden Existenz selbst sind, mit der absoluten Affinität von Sinn und Existenz, die wir Gott nennen, nicht herum.

Dies ist es, was wir von Schelling und Rosenzweig¹⁶ lernen können, auch dann, wenn wir im eigenen Versuch der Einlösung dieser Aufgabe andere Wege einschlagen.

16 Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings*, 1963; ders., *Bruchstücke zur Dialektik der Philosophie* (1974), ders., *Franz Rosenzweig*, 1991 sowie ders., *Denken aus geschichtlicher Verantwortung* (1999).

Schriften von Rosenzweig und Siglen

Die Schriften Rosenzweigs werden, falls nicht ausdrücklich anders vermerkt, zitiert nach:

Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I–IV*, Den Haag 1976 ff.

GS I Bd. I: *Briefe und Tagebücher* (zwei Teilbände)

GS II Bd. II: *Der Stern der Erlösung* (seitenidentisch mit der Taschenbuchausgabe, Frankfurt a.M. 1988)

GS III Bd. III: *Zweistromland. Kleinere Schriften*.

GS IV,1 Bd. IV: *Sprachdenken im Übersetzen* (Teil 1: *Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi*;

GS IV,2 Teil 2: *Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift*).

HuS I + II Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat* (1920), 2 Bde., Aalen 1962.

GrBr Franz Rosenzweig, *Die „Gritli“-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huussy*, hg. von Inken Rühle und Reinhold Mayer, Tübingen 2002.

Die Briefe werden mit dem Sigel (GrBr) und dem Datum zitiert, damit sie auch in der im Auftrag des Eugen Rosenstock-Huussy Fund von Michael Gormann-Thelen herausgegebenen Internet-Edition leicht aufzufinden sind: www.eugen-rosenstock-huussy-research-institute.de

Büchlein Franz Rosenzweig, *Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* (1922), hg. von Nahum N. Glatzer, Königstein/Ts. 1984.

Franz Rosenzweig, „Zu einer Stelle aus Martin Bubers Dissertation“, in: *Aus unbekanntem Schriften*. Festschrift zu Martin Bubers 50. Geburtstag, red. von Franz Rosenzweig und Ludwig Strauß, Heidelberg 1928 (GS III, 713 ff.).

Martin Buber, „Offenbarung und Gesetz. Aus Briefen an Franz Rosenzweig“, in: *Almanach des Schocken-Verlags* (1936), 147–154.

Edith Scheinmann-Rosenzweig, „Franz Rosenzweig – Martin Buber, ein Briefwechsel über Tradition im Judentum“, in: *Emuna. Horizonte zur Diskussion über Israel und das Judentum*, 5 (1970), 90–92.

Franz Rosenzweig, „*Innerlich bleibt die Welt eine*“. *Ausgewählte Schriften zum Islam*. hg. und eingeleitet von Gesine Palmer mit einem Nachwort von Yossef Schwartz. Berlin 2003.

*Die Schrift. Verdeutsch von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, 4 Bde., Heidelberg*¹⁰1981.

Andere Siglen

- Bloch GdU Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (1918,²1923), Frankfurt a.M. 1975.
- Buber JuJ Martin Buber, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Köln 1963.
- Buber IuD Martin Buber, *Ich und Du* (1923), in: Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1973.
- Cohen BdR Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915), *Werke*, Bd. 10, Hildesheim 1996.
- Cohen ErW Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens* (1904, ²1907), *Werke*, Bd. 7, Hildesheim 1981.
- Cohen JS *Hermann Cohens jüdische Schriften*, 3 Bde., hg. von Bruno Strauß, eingel. von Franz Rosenzweig, Berlin 1924.
- Cohen LrE Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), Hildesheim/New York 1977.
- Cohen RdV Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), , Darmstadt 1966.
- Ehrenberg HdK Hans Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers. Eine Wegweisung*, Würzburg 1920.
- Ehrenberg PdP Hans Ehrenberg, *Die Parteilung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer* [1911], Essen 1998.
- Heidegger SuZ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen 1963.
- Heidegger ÜdH Martin Heidegger, *Über den Humanismus* (1946), Frankfurt a.M. o.J.
- Hönigswald GdE Richard Hönigswald, *Grundfragen der Erkenntnistheorie* (1931), Hamburg 1997.
- Jonas GnA Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a.M. 1987.
- Jonas PV Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M. 1979.
- Löwith WuH Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953.

Literaturhinweise

- Francesca Albertini, *Das Verständnis des Seins bei Hermann Cohen. Vom Neukantianismus zu einer jüdischen Religionsphilosophie*, Würzburg 2003.
- Shomo Avineri, „Rosenzweig’s Hegel Interpretation: Its Relationship to the Development of His Jewish Reawakening“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, 2 Bde., Freiburg/München 1988, Bd. II, 831 ff.
- Leo Baeck, *Von Moses Mendelssohn zu Franz Rosenzweig. Typen jüdischen Selbstverständnisses in den letzten beiden Jahrhunderten*, Stuttgart 1958.
- Angelica Bäumer und Michael Benedikt (Hg.), *Dialogdenken – Gesellschaftsethik. Wider die allgegenwärtige Gewalt gesellschaftlicher Vereinnahmung*, Wien 1991.
- Yaacov Ben-Chanan, *Juden und Deutsche. Der lange Weg nach Auschwitz*, Kassel 1993.
- Schalom Ben-Chorin, „Franz Rosenzweig und das Ende des deutschen Judentums“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, 2 Bde., Freiburg/München 1988, Bd. I, 57 ff.
- Michael Benedikt, „Das Ende der idealistischen Philosophie und der Übergang von der Dialogphilosophie zur Gesellschaftsethik. Dargestellt an Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig und Franz Fischer“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, 2 Bde., Freiburg/München 1988, Bd. II, 697-712.
- Isaac Bernays, *Der Bibel’sche Orient – Eine Zeitschrift in zwanglosen Heften*, München 1821.
- Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (1918,²1923) (GdU), Frankfurt a. M. 1975.
- Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (1959), Frankfurt a. M. 1967.
- Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (1961), Frankfurt a.M. 1970.
- Joseph Bloch, *Der nationale Zwist und die Juden in Österreich*, Wien 1886.
- Hugo Gotthard Bloth, „Was geschah im ‚Leipziger Nachtgespräch‘ am 7.7. 1913 zwischen den Freunden Rosenstock, Franz Rosenzweig und Rudolf Ehrenberg?“, in: *Mitteilungsblatt der Eugen Rosenstock-Huessy-Gesellschaft* (1982).
- Pierre Bourdieu, *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Frankfurt a.M. 1975.
- Günter Brakelmann, *Hans Ehrenberg. Ein jüden christliches Schicksal in Deutschland*, Bd. 1: *Leben, Denken und Wirken 1883–1932*, Bd. 2: *Widerstand, Verfolgung und Emigration 1933–1939*, Waltrop 1997 und 1999.

- Bernhard Breslauer, *Die Zurücksetzung der Juden an den Universitäten Deutschlands. Denkschrift im Auftrage des Verbandes der Deutschen Juden*, Berlin 1911.
- Martin Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, Frankfurt a.M. 1906.
- Martin Buber, *Die Legende des Baalschem*, Frankfurt a.M. 1908.
- Martin Buber, *Drei Reden über das Judentum* (1911), zitiert nach Martin Buber, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden* (JuJ), Köln 1963, 4-143.
- Martin Buber, „Begriff und Wirklichkeit. Brief an Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Cohen“, in: *Der Jude*, Jg. 1 (1916–1917), 281-289.
- Martin Buber, *Ich und Du* (1923) (IuD), in: Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1973.
- Martin Buber, „Offenbarung und Gesetz. Aus Briefen an Franz Rosenzweig“, in: *Almanach des Schocken-Verlags* (1936), 147-154.
- Martin Buber, *Hinweise*, Zürich 1953.
- Martin Buber, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Köln 1963.
- Martin Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Heidelberg 1973.
- Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1973.
- Martin Buber, *Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*, Heidelberg 1985.
- Ignaz Bubis, *Ich bin ein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. Ein autobiografisches Gespräch mit Edith Kohn*, Köln 1993.
- Nikolai von Bubnoff und Hans Ehrenberg (Hg.), *Östliches Christentum. Dokumente. I: Politik, II: Philosophie*, München 1923 und 1925.
- Regina Burkhardt-Riedmiller, *Franz Rosenzweigs Sprachdenken und seine Erneuerung humanistischer und jüdischer Lerntraditionen*, Frankfurt a.M. 1995.
- Werner J. Cahnman: „Friedrich Wilhelm Schelling and The New Thinking of Judaism“, in: Werner J. Cahnman, *German Jewry. Its History and Sociology*, ed. J. G. Maier, J. Marcus, Z. Tarr, New Brunswick and Oxford 1989.
- Berhard Casper, *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber* (1967), Freiburg/München 2002.
- Bernhard Casper, „Zeit – Erfahrung – Erlösung. Zur Bedeutung Rosenzweigs angesichts des Denkens des 20. Jhs.“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, 2 Bde., Freiburg/München 1988, Bd. I, 553 ff.
- Bernhard Casper: „„Ereignis‘. Bemerkungen zu Franz Rosenzweig und Martin Heidegger“, in: Bernhard Casper, *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*, Paderborn 2004, 85-100.
- Arthur A. Cohen, *Der natürliche und der übernatürliche Jude. Das Selbstverständnis des Judentums in der Neuzeit*, Freiburg/München 1966.
- Hermann Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte* (1883), in: *Werke* 5/I, Hildesheim 1977 ff.

- Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis* (1902) (LrE), hg. von Helmut Holzhey, Hildesheim/New York 1977.
- Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens* (1904, 1907) (ErW), *Werke*, Bd. 7, hg. von Helmut Holzhey, introduction by Steven S. Schwarzschild, Hildesheim 1981.
- Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915) (BdR), *Werke*, Bd. 10, hg. von Helmut Holzhey, Einleitung von Andrea Poma, Hildesheim 1996.
- Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919) (RdV), 2. Aufl., hg. von Bruno Strauß, Berlin 1929, Darmstadt 1966.
- Hermann Cohens jüdische Schriften* (JS), 3 Bde., hg. v. Bruno Strauß, eingel. v. Franz Rosenzweig, Berlin 1924, Bd. II: *Zur jüdischen Zeitgeschichte*.
- Ferdinand Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente* (1921), Frankfurt a.M. 1980.
- Meister Eckharts Mystische Schriften. In unsere Sprache übertragen* von Gustav Landauer (1903), Wetzlar 1978.
- Hans Ehrenberg, *Die Eisenhütten-technik und der deutsche Hüttenarbeiter*, Stuttgart und Berlin 1906.
- Hans Ehrenberg, *Kants mathematische Grundsätze der reinen Naturwissenschaft*, Leipzig 1910.
- Hans Ehrenberg, *Kritik der Psychologie als Wissenschaft*, Tübingen 1910.
- Hans Ehrenberg, *Die Geschichte des Menschen unserer Zeit*, Heidelberg 1911.
- Hans Ehrenberg, *Die Parteilung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer* [1911] (PdP), hg. von Michael Gormann-Thelen, Wilfried Gärtner und W. L. Hohmann, Essen 1998.
- Hans Ehrenberg und Herbert Link (Hg.), *Hegels Erstes System*. Nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin hg., Heidelberg 1915.
- Hans Ehrenberg, *Tragödie und Kreuz*, 2 Bde., I *Die Tragödie unter dem Olymp*, II *Die Tragödie unter dem Kreuz*, Würzburg 1920.
- Hans Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers. Eine Wegweisung* (HdK), Würzburg 1920.
- Hans Ehrenberg, „Neue Philosophie“, in: *Frankfurter Zeitung* (29. Dez. 1921).
- Rudolf Ehrenberg, *Ebr. 10,25. Ein Schicksal in Predigten*, Würzburg 1920.
- Rudolf Ehrenberg, *Theoretische Biologie vom Standpunkt der Irreversibilität*, Berlin 1923.
- Hans Ehrenberg, *Disputation. Drei Bücher vom Deutschen Idealismus*. I: *Fichte*, II: *Schelling*, III: *Hegel*, München 1923–1925.
- Hans Ehrenberg, *Autobiographie eines deutschen Pfarrers*, hg. und bearb. von Günter Brakelmann, Waltrop 1999.
- Walter E. Ehrhardt, *Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern. Lehrstunden der Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.
- Leonard H. Ehrlich: „Rosenzweigs Begriff der Zeitigung aus den Quellen des Judentums“, in: Wolfdieterich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, 2 Bde., Freiburg/München 1988, Bd. II, 731–744.

- Leonard H. Ehrlich, *Fraglichkeit der jüdischen Existenz. Philosophische Untersuchungen zum modernen Schicksal der Juden*, Freiburg/München 1993.
- Heinz Eidam, *Discrimen der Zeit. Zur Historiographie der Moderne bei Walter Benjamin*, Würzburg 1992.
- Gerda Elata-Alster and Benyamin Maoz, „Some Basic Principles of Psychotherapy in the Light of the Philosophical Writings of Franz Rosenzweig“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, 2 Bde., Freiburg/München 1988, Bd. II, 713 ff.
- Emil Fackenheim, „The Systematic Role of the Matrix (Existence) and Apex (Yom Kippur) of Jewish Religious Life in Rosenzweigs’s ‚Star of Redemption‘“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, 2 Bde., Freiburg/München 1988, Bd. II, 567 ff.
- Emil Fackenheim, „Die jüdische Rückkehr in die Geschichte. Philosophische Fragmente über den Staat Israel“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Vergegenwärtigungen des zerstörten jüdischen Erbes. Franz Rosenzweig-Gastvorlesungen Kassel 1987–1998*, Kassel 1997, 298–317.
- Victor Fariás, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 1989.
- Ludwig Feuerbach, *Werke in sechs Bänden*, Frankfurt a.M. 1975 ff.
- Pierfrancesco Fiorato und Hartwig Wiedebach, „Hermann Cohen im Stern der Erlösung“, in: Martin Brassler (Hg.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung“*, Tübingen 2004, 305 ff.
- Franz Fischer, *Proflexion – Logik der Menschlichkeit. Späte Schriften und letzte Entwürfe 1960–1970*, hg. von Michael Benedikt und Wolfgang W. Priglinger, Wien 1985.
- Adolph Fischhof, *Österreich und die Bürgschaften seines Bestandes*, Wien 1869.
- Else Freund, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes „Der Stern der Erlösung“* (Breslau 1933), Hamburg 1959.
- Albert M. Friedlander, *Das Ende der Nacht. Jüdische und christliche Denker nach dem Holocaust*, Gütersloh 1995.
- Friedrich Georg Friedmann, „Franz Rosenzweigs Neues Denken. Sein Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, 2 Bde., Freiburg/München 1988, Bd. I, 399 ff.
- Wayne Froman: „Vom Ereignis: Rosenzweig and Heidegger“, in: W. McNeil (ed.), *Proceedings of the 1999 Heidegger Conference of North America* (2001).
- Adolf Gaisbauer, *Davidstern und Doppeladler. Zionismus und jüdischer Nationalismus in Österreich 1882–1918*, Wien/Köln/Graz 1988.
- Hassan Givsan, *Heidegger – das Denken der Inhumanität. Eine ontologische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken*, Würzburg 1998.
- Nahum N. Glatzer, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, New York 1953, 2. Aufl. 1961.

- Nahum N. Glatzer, „Das Frankfurter Lehrhaus“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, 2 Bde., Freiburg/München 1988, Bd. I, 303 ff.
- Heinz-Jürgen Görtz, *Tod und Erfahrung. Rosenzweigs „erfahrende Philosophie“ und Hegels „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“*, Düsseldorf 1984.
- Heinz-Jürgen Görtz, „Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Jüdisch-christliches Religionsgespräch als ‚Entdeckungsreise‘ in ein ‚neues Denken‘“, in: Heinz Kremers/Julius H. Schoeps (Hg.), *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch*, Stuttgart/Bonn 1988, 90 ff.
- Friedrich Gogarten, *Glaube und Wirklichkeit*, Jena 1928.
- Martin Goldner, „Franz Rosenzweig in seiner Krankheit“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, 2 Bde., Freiburg/München 1988, Bd. I, 327 ff.
- Hermann Levin Goldschmidt, *Dialogik. Philosophie auf dem Boden der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1964.
- Eveline Goodman-Thau, *Zeitbruch. Zur messianischen Grunderfahrung in der jüdischen Tradition*, Berlin 1995.
- Peter Eli Gordon, *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*. Berkeley/Los Angeles/London 2003.
- Eberhard Grisebach, *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, Halle/Saale 1928.
- William W. Hallo, „Die Aufgabe des Freien Jüdischen Lehrhauses. Ein neuer Blick in den Auftrag Franz Rosenzweigs an Rudolf Hallo“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Vergegenwärtigung des zerstörten jüdischen Erbes. Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen Kassel 1987–1998*, Kassel 1997, 147 ff.
- Hegels Erstes System*. Nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin hg. von Hans Ehrenberg und Herbert Link. Eingeleitet von Hans Ehrenberg, Heidelberg 1915.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke* in 20 Bdn., hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1970.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, hg. von der Nordrhein-westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff.
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927) (SuZ), Tübingen 1963.
- Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), 4. erw. Aufl., Frankfurt a.M. 1973.
- Martin Heidegger, *Über den Humanismus* (1946) (ÜdH), Frankfurt a.M. o.J.
- Erich Heintel, *Das Totalexperiment des Glaubens. Zu Ferdinand Ebners Philosophie und Theologie*, Wiener Neustadt 1982.
- Rudolf Hermeier (Hg.), *Jenseits all unsres Wissens wohnt Gott. Hans Ehrenberg und Rudolf Ehrenberg zur Erinnerung*, Dreieich 1987.
- Richard Hönigswald, *Über die Grundlagen der Pädagogik* (1918), München²1927.
- Richard Hönigswald, „Vom Problem der Idee“, in: *Logos*, Bd. XV (1926).

- Richard Höningwald: „Vom philosophischen Problem der Romantik“, in: *Euphorion* 30 (1929).
- Richard Höningwald, *Grundfragen der Erkenntnistheorie* (1931) (GdE), hg. von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Hamburg 1997.
- Richard Höningwald, „Vom philosophischen Problem des religiösen Glaubens“, in: *Zeitschrift für Religionspsychologie* 5 (1932), 49-63.
- Rivka Horwitz, *Buber's Way to „I and Thou“*, Philadelphia/New York/Jerusalem 1988.
- Rivka Horwitz, „Warum ließ Rosenzweig sich nicht taufen?“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, 2 Bde., Freiburg/München 1988, Bd. I, 79 ff.
- Rivka Horwitz, „Hamann und Rosenzweig über die Sprache oder: Die Wiederkehr des Mythos“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Vergegenwärtigungen des zerstörten jüdischen Erbes. Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen Kassel 1987–1998*, Kassel 1997, 231 ff.
- Timo Hoyer, *Nietzsche und die Pädagogik. Werk, Biographie und Rezeption*, Würzburg 2002.
- Joachim Israel, *Martin Buber. Dialogphilosophie in Theorie und Praxis*, Berlin 1995.
- Joachim Israel, „Martin Bubers Moralphilosophie“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Vergegenwärtigungen des zerstörten jüdischen Erbes. Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen Kassel 1987–1998*, Kassel 1997, 79-94.
- Wilhelm G. Jacobs, *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.
- Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (PV), Frankfurt a.M. 1979.
- Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* (GnA), Frankfurt a. M. 1987.
- Dietmar Kamper, „Das Nachtgespräch vom 7. Juli 1913. Eugen Rosenstock-Huessy und Franz Rosenzweig“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, 2 Bde., Freiburg/München 1988, Bd. I, 97 ff.
- Immanuel Kant, *Werke* in 6 Bdn., hg. von Wilhelm Weischedel, Wiesbaden 1956 ff.
- Hans Keilson, „Die Faszination des Hasses. Das Verhältnis von Juden und Christen in Deutschland“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Vergegenwärtigungen des zerstörten jüdischen Erbes. Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen Kassel 1987–1998*, Kassel 1997, 253 ff.
- Hans Keilson, *Wohin die Sprache nicht reicht. Essays – Vorträge – Aufsätze 1936–1996*. Mit einem Nachwort von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Gießen 1998.
- Klaus-Michael Kodalle, *Schockierende Fremdheit. Nachmetaphysische Ethik in der Weimarer Wendezeit*, Wien 1996.

- Peter Koslowski, *Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2001.
- Ingrid Kräling (Hg.), *Juden in Kassel 1808–1933. Eine Dokumentation anlässlich des 100. Geburtstages von Franz Rosenzweig*, Kassel 1986.
- Dietfried Krause-Vilmar, „Streiflichter zur neueren Geschichte der Jüdischen Gemeinde Kassel“, in: Jens Flemming/Dietfried Krause-Vilmar/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Juden in Deutschland. Geschichte und Gegenwart*, Kassel 2006.
- Gustav Landauer, *Meister Eckharts Mystische Schriften. In unsere Sprache übertragen* von Gustav Landauer (1903), Wetzlar 1978.
- Emil Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Tübingen 1911.
- Moritz Lazarus, *Was heißt national? Ein Vortrag*, 2. Aufl., Berlin 1880.
- Henri Lefebvre, *Metaphilosophie. Prolegomena* (fr. 1965), Frankfurt a.M. 1975.
- Gotthold Ephraim Lessing, *Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen* (1779), Stuttgart 1983.
- Theodor Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* (1919), München 1983.
- Marianne Leuzinger-Bohleber und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *„Gedenk und vergiß – im Abschaum der Geschichte“. Trauma und Erinnern. Hans Keilson zu Ehren*, Tübingen 2001.
- Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (franz. 1978), Freiburg/München 1992.
- Emmanuel Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz* (franz. 1983), Freiburg/München 1985.
- Emmanuel Levinas, *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, München 1991.
- Werner Licharz (Hg.), *Lernen mit Franz Rosenzweig*, Frankfurt a.M. 1984.
- Werner Licharz und Manfred Keller (Hg.), *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Bericht einer Beziehung*, Frankfurt a.M. 1986
- Adolph Lichtigfeld, *Philosophy and Revelation*, London 1937.
- Wolfram Liebster, „Die Kirche als das Zwischen reich. Hans Ehrenbergs Beitrag zur Ekklesiologie im Dialog mit Franz Rosenzweig. Eine Studie zu Hans Ehrenbergs theologischem Erstlingswerk ‚Die Heimkehr des Ketzers‘ (1920), in: *Berliner Theologische Zeitschrift NF 8* (1991).
- Karl Löwith, „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* (1954); wieder abgedruckt in: K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart 1960, 68–92.
- Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart 1950.
- Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (WuH), Stuttgart 1953.

- Salomon Maimons *Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben* (1792/93), in: Salomon Maimon, *Gesammelte Werke*, 7 Bde., Hildesheim 1965 ff.
- Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris 1927.
- Karl Marx / Friedrich Engels, *Werke* in 42 Bden. (MEW), Berlin 1956 ff.
- Eugen Mayer (Hg.), *Franz Rosenzweig. Eine Gedenkschrift im Auftrag des Vorstandes der Israelitischen Gemeinde*, Frankfurt a.M. 1930.
- Reinhold Mayer, *Franz Rosenzweig. Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung*, München 1973.
- Ephraim Meir, *Letters of Love. Franz Rosenzweig's Spiritual Biography and Oeuvre in Light of the Gritli Letters*, New York etc. 2006.
- Ephraim Meir, *The Rosenzweig Lehrhaus. Proposal for a Jewish House of Study in Kassel Inspired by Franz Rosenzweig's Frankfurt Lehrhaus*, Ramat Gan 2005.
- Herrmann Meyer (Hg.), *Franz Rosenzweig. Ein Buch des Gedenkens*, Berlin 1930.
- Kornelis Heiko Miskotte, *Het wezen der Joodsche Religie* (1932), *Verzameld Werk*, Bd. VI, Kampen 1982.
- Franz Joseph Molitor, *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*, 4 Bde., Münster 1827–1855.
- Stéphane Mosès, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs* (1982), München 1985.
- Stéphane Mosès, *Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem*, Frankfurt a.M. 1992.
- Friedrich Nietzsche, *Werke* in 3 Bdn., hg. von Karl Schlechta, München 1954 ff.
- Heinz Paetzold, *Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext*, Darmstadt 1994.
- Jos. M. H. op't Root und Max Hamburger, „Das Freie Jüdische Lehrhaus – früher und heute“, in: Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, 2 Bde., 1988, Bd. I, 361 ff.
- Platon, *Werke* in 8 Bdn., Darmstadt 1970 ff.
- Fred Rosenbaum, „Lehrhaus Then and Now“, in: Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, 2 Bde., 1988, Bd. I, 353 ff.
- Eugen Rosenstock, *Europa und die Christenheit*, Kempten/München 1919.
- Eugen Rosenstock, *Angewandte Seelenkunde*, Darmstadt 1924.
- Eugen Rosenstock-Huessy, *Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine Leibhaftige Grammatik in vier Teilen*, 2 Bde., Heidelberg 1963.
- Eugen Rosenstock-Huessy, *Ja und Nein. Autobiographische Fragmente*, Heidelberg 1968.
- Eugen Rosenstock-Huessy, *Judaism Despite Christianity: The 'Letters on Christianity and Judaism' between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*, introd. by Harold M. Stahmer, Alabama 1969.
- Rafael N. Rosenzweig, „Deutscher und Jude. Franz Rosenzweigs Weg zum jüdischen Volk“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, Freiburg/München 1988, Bd. I, 65 ff.

- Norbert M. Samuelson, „The Concept of ‚Nichts‘ in Rosenzweig’s ‚Star of Redemption‘“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, 2 Bde., Freiburg/München 1988, Bd. II, 643 ff.
- Edith Scheinmann-Rosenzweig, „Franz Rosenzweig – Martin Buber, ein Briefwechsel über Tradition im Judentum“, in: *Emuna. Horizonte zur Diskussion über Israel und das Judentum*, 5 (1970), 90–92.
- Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings *Sämtliche Werke* in 14 Bdn., hg. von Karl F. A. Schelling, Stuttgart-Augsburg 1856 ff.
- Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*, hg. von Manfred Schröter, München 1966.
- Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, hg. von Walter E. Ehrhardt, 2 Bde., Hamburg 1992.
- Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1821), 2 Bde., hg. von Martin Redeker, Berlin 1960.
- Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings*, Wiener Diss. 1963.
- Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Bruchstücke zur Dialektik der Philosophie. Studien zur Hegel-Kritik und zum Problem von Theorie und Praxis*, Ratingen 1974.
- Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie*, Freiburg/München 1981.
- Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Kritische Philosophie der gesellschaftlichen Praxis. Die Marxsche Theorie und ihre Weiterentwicklung bis in die Gegenwart“, in: *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens*, 5 Bde., hg. v. Herbert Stachowiak, Hamburg 1989, Bd. III, 144–184.
- Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Freiburg/München 1991.
- Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Bildung, Emanzipation und Sittlichkeit. Philosophische und Pädagogische Klärungen*, Weinheim 1993.
- Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Zur Dialektik von Mensch und Natur“, in: Klaus Rohrbacher (Hg.), *Zugänge zur Philosophie Ernst Blochs*, Frankfurt a.M. 1995.
- Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Von der wirklichen, von der seyenden Natur“. *Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.
- Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Erkennen – Monas – Sprache. Internationales Richard-Hönigswald-Symposion Kassel 1995*, Würzburg 1997.
- Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Weit hinaus zu hoffen“. Kritisches zu Blochs humanem Atheismus, in: Francesca Vidal (Hg.), „Kann Hoffnung enttäuscht werden?“ (Bloch-Jahrbuch 1997), Mössingen-Talheim 1998, 12–30.
- Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Denken aus geschichtlicher Verantwortung. Wegbahnungen zur praktischen Philosophie*, Würzburg 1999.

- Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Erfüllung und Ende der ‚ersten Philosophie‘“, in: W. Schmied-Kowarzik, *Denken aus geschichtlicher Verantwortung*, Würzburg 1999, 94-109.
- Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Rosenzweig – Ein Leben und Werk in Beziehungen“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Denken aus geschichtlicher Verantwortung*, 146-168.
- Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Rückkehr zur theosophischen Gnosis Franz von Baaders“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50, 6 (2002), 973-977.
- Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929). Internationaler Kongreß Kassel 1986*, 2 Bde., Bd. I: *Die Herausforderung jüdischen Lernens*, Bd. II: *Das neue Denken und seine Dimensionen*, Freiburg/München 1988.
- Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Vergegenwärtigungen des zerstörten jüdischen Erbes. Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen. Kassel 1987–1998*, Kassel 1997.
- Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Auseinandersetzungen mit dem zerstörten jüdischen Erbe. Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen. Kassel 1999–2005*, Kassel 2004.
- Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Franz Rosenzweigs „neues Denken“*. *Internationaler Kongreß Kassel 2004*, 2 Bde., Bd. I: *Selbstbegrenzendes Denken – in philosophos*, Bd. II: *Erfahrene Offenbarung – in theologos*, Freiburg/München 2006.
- Gershom Scholem, *Judaica I*, Frankfurt a.M. 1963.
- Eva M. Schulz-Jander (Hg.), *Schrift und Spur*, Kassel 1993.
- Wieland Schulz-Keil, „Judentum als Kritik, Protest und Mahnung“, in: *Frankfurter Rundschau*, Nr. 81 (Ostern 1980).
- Steven Schwarzschild: *Franz Rosenzweig and Martin Heidegger: The Turn to Ethnicism in Modern Jewish Thought*, ed. Maimon Schwarzschild and Almuth S. Bruckstein, MS 1999.
- Johannes Ernst Seiffert, *Das Erzieherische in Martin Bubers chassidischen Anekdoten*, Takatsuki 1963.
- Johannes Ernst Seiffert, *Pädagogik der Sensitivierung*, Lampertsheim 1975.
- Ernst Simon, *Brücken. Gesammelte Aufsätze*, Heidelberg 1965.
- Ulrich Sonnemann, „Duldertum, nicht aus Ithaka“, in: *Prisma. Die Zeitschrift der Gesamthochschule Kassel*, Nr. 23 (1980).
- Harold Stahmer, „‘Sprachbriefe’ und ‚Sprachdenken‘: Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock-Huessy“, in: *Berliner Theologische Zeitschrift*, 3, 2 (1986), 307-389.
- Harold Stahmer, „*Speak that I may see Thee*“, New York 1968.
- Joseph Tewes, *Zum Existenzbegriff Franz Rosenzweigs*, Meisenheim a.G. 1970.
- Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965, ²1977.
- Heinrich von Treitschke, „Unsere Aussichten“, in: *Preussische Jahrbücher*, Bd. 44 (Nov. 1879), 559-576.

- Heinrich von Treitschke, „Noch einige Bemerkungen zur Judenfrage“, in: *Preußische Jahrbücher*, Bd. 45 (Jan. 1880), 85-95.
- Stefan Walz, *Staat, Nationalität und jüdische Identität in Österreich vom 18. Jahrhundert bis 1914*, Frankfurt a.M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1996.
- Gerhard Wehr, *Martin Buber*, Reinbek bei Hamburg 1968.
- Viktor von Weizsäcker, *Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Vorlesungen über Naturphilosophie* (1919/1920), Göttingen 1954.
- Hartwig Wiedebach, *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, Hildesheim/Zürich/New York 1997.
- Hartwig Wiedebach, „Religionsphilosophische Tendenzen im deutschen Judentum: Hermann Cohen, Martin Buber, Franz Rosenzweig“, in: Daniel Hoffmann (Hg.), *Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2002, 15-28.
- Reiner Wiehl, „Logik und Metalogik bei Cohen und Rosenzweig“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, 2 Bde., Freiburg/München 1988, Bd. II, 623 ff.
- Reiner Wiehl, „Denkpsychologie und Denkontologie. Richard Hönigswalds und Wolfgang Cramers Philosophien der Subjektivität“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Erkennen – Monas – Sprache. Internationales Richard-Hönigswald-Symposium Kassel 1995*, Würzburg 1997.
- Reiner Wiehl, *Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays*, Frankfurt a.M. 1996.
- Reiner Wiehl, *Zeitwelten. Philosophisches Denken an den Rändern von Natur und Geschichte*, Frankfurt a.M. 1998.
- Reiner Wiehl, *Subjektivität und System*, Frankfurt a.M. 2000.
- Robert S. Wistrich, *Die Juden Wiens im Zeitalter Kaiser Franz Josephs*, Wien/Köln/Weimar 1999.
- Adam Zak, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs*, Stuttgart 1987.

Drucknachweise

„Rosenzweig“, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. XXII, Berlin: Duncker & Humblot 2005, 86-87.

„Franz Rosenzweig – Der Stern der Erlösung“, in: Joachim Valentin, Saskia Wendel (Hg.), *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000, 32-50.

„Einführende Bemerkungen zu Schelling und Rosenzweig“, in: Eveline Goodman-Thau, Gert Mattenklott und Christoph Schulte (Hg.), *Kabbala und Romantik* (Conditio Judaica 7), Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1994, 59-68.

„Hans Ehrenbergs Einfluss auf die Entstehung des *Stern der Erlösung*“, in: Martin Brassler (Hg.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung“* (Conditio Judaica 44), Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2004, 71-117.

„Hans Ehrenbergs christliche Antwort auf Franz Rosenzweigs jüdische Herausforderung“, in: Claus Dierksmeier (Hg.), *Die Ausnahme denken. Festschrift zum 60. Geburtstag von Klaus-Michael Kodalle*, 2 Bde., Würzburg: Königshausen & Neumann 2003, Bd. II, 65-74.

„Der christlich-jüdische Dialog zwischen Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg“, in: Klaus Dethloff, Rudolf Langthaler, Herta Nagl-Docekal und Friedrich Wolfram (Hg.), *Orte der Religion im philosophischen Diskurs der Gegenwart* (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 5), Berlin: Parerga Verlag 2004, 227-246.

„Die Vision einer Gemeinschaft von Juden und Christen in Deutschland Streiflichter zu einem von Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg in Kassel diskutierten Traum“, in: Wilfried Hansmann und Timo Hoyer (Hg.), *Zeitgeschichte und historische Bildung. Festschrift für Dietfrid Krause-Vilmar*, Kassel: Verlag Winfried Jenior 2005, 178-194.

„Vernunft und Offenbarung. Zum Gespräch von Cohen und Rosenzweig“, in: G. Gigliotti, I. Kajon, A. Poma (Eds.), *Man and God in Hermann Cohen's Philosophy*, Padova: CEDAM 2003, 131-152.

„Cohen und Rosenzweig zu Vernunft und Offenbarung“, in: Rudolf Langthaler (Hg.), *Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts*, Wien: Böhlau Verlag 2006.

„An den Rändern von Philosophie und Religion. Bemerkungen zu Hermann Cohen, Franz Rosenzweig und Richard Höningwald angeregt durch Reiner Wiehl“, in: Eveline Goodman-Thau (Hg.), *Zeit und Welt. Denken zwischen Philosophie und Religion*, Heidelberg: C. Winter Verlag 2002, 15-30.

„Die Grenzen der Philosophie. Gedanken zu Metaphysik – Metalogik – Metaethik im Anschluß an Franz Rosenzweig“, in: Karen Gloy (Hg.), *Unser Zeitalter – ein postmetaphysisches?* (Studien zum System der Philosophie 6), Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, 343-352.

„Martin Buber und Franz Rosenzweig. Stationen einer Freundschaft“, in: Eveline Goodman-Thau (Hg.), *Martin Buber – Denken und Wirken*, Heidelberg: C. Winter Verlag 2006.

„Jude und Deutscher‘ – Hermann Cohen, Martin Buber und Franz Rosenzweig“, in: Jens Flemming/Dietfried Krause-Vilmar/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Juden in Deutschland. Geschichte und Gegenwart* (Kasseler Philosophische Schriften 39), Kassel: kassel university press 2006.

„Dasein als „je meines“ oder Existenz als Aufgerufenheit. Zur Differenz existenzphilosophischer Grundlegungen bei Martin Heidegger und Franz Rosenzweig“, in: Johannes Weiß (Hg.), *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*, Konstanz: UVK-Verlag 2001, 197-217.

„Rosenzweig und Heidegger. Beginn einer Debatte“, noch unveröffentlichter Vortrag (5.5.2005).

„Geschichtsphilosophie und Theologie“, in: Myriam Bienenstock (Hg.), *Der Geschichtsbegriff: eine theologische Erfindung?* (Religion in der Moderne), Würzburg: Echter Verlag 2006.

„Der Ausbruch aus dem Idealismus und die Sinnerfahrung unseres geschichtlichen Daseins“, in: Luc Anckaert, Martin Brassler and Norbert Samuelson (Eds.), *The Legacy of Franz Rosenzweig. Collected Essays*, Leuven: Leuven University Press 2004, 91-103.

„Rosenzweigs ‚neues Denken‘ im 75. Jahr nach seinem Tod“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Franz Rosenzweigs „neues Denken“*. *Internationaler Kongreß Kassel 2004*, 2 Bde., Freiburg/München: Karl Alber Verlag 2006, Bd. I, 45-65.

Es ist nicht zu übersehen, daß diejenigen, die vom postmetaphysischen Zeitalter sprechen, vor allem die Überwindung der Thematisierung des Absoluten intendieren, das Ende der Frage nach den letzten Dingen fordern und den Tod Gottes verkünden. Und wir alle, die wir selbst diesen Themen stillschweigend aus dem Weg gehen, gestehen damit – gewollt oder ungewollt – der Rede vom postmetaphysischen Zeitalter in dieser Beziehung eine gewisse Berechtigung zu.

Gerade auch um diesem Kleinmut der heutigen Philosophie entgegenzutreten, soll in Auseinandersetzung mit Franz Rosenzweigs Glaubensphilosophie gezeigt werden, inwiefern sie sich sowohl einerseits von der alten Metaphysik absetzt, indem sie die Grenzen philosophischer Erkenntnis absteckt, als auch andererseits der perennen Aufgabe philosophischer Letztbegründung verpflichtet bleibt und sich als »neues Denken« den letzten Fragen unseres Menschseins in der Welt und vor Gott stellt.

ISBN-13: 978-3-495-48244-5

ISBN-10: 3-495-48244-X



9 783495 482445