

Friedrich Georg Friedmann

Judentum, Christentum, Deutschtum

Zur Aktualität Franz Rosenzweigs

Die Frage nach der Aktualität eines Denkers läßt sich auf zweierlei Weise stellen. Zum einen: Welche Bedeutung haben für uns die Antworten, die dieser einst auf seine eigenen Fragestellungen gegeben hat? Zum anderen: Inwieweit können seine Aussagen heute als gültige Antworten auf unsere Fragestellungen angesehen werden? Im Zusammenhang mit Franz Rosenzweig sollen drei seiner Anliegen hervorgehoben werden: erstens seine Kritik am System Hegels und die Entwicklung eines eigenen Systems; zweitens seine Auseinandersetzung mit der Beziehung von Judentum und Christentum und, drittens, seine, wenn auch nur gelegentliche, Beschäftigung mit dem, was man in Ermangelung eines besseren Wortes als Deutschtum bezeichnen könnte.

Liest man Rosenzweigs Schriften im Licht der uns heute beschäftigenden Probleme, so kann man in ihnen wichtige Anregungen finden in bezug auf Fragen wie: Was heißt – und wie findet man – seine eigene Identität? Was kann oder sollte menschliche Kommunikation bedeuten? Wie ist geistige und kulturelle Kontinuität möglich in einer Zeit, die durch einen so radikalen geschichtlichen Bruch gekennzeichnet ist, wie ihn die Geschichte des Dritten Reiches darstellt?

Krise der Assimilation

Das Grundereignis, das den Parameter des Lebens und Wirkens Franz Rosenzweigs bildete, war, wie bei vielen anderen deutsch-jüdischen Denkern seiner Zeit, die Krise der jüdischen Assimilation an die deutsche Gesellschaft und Kultur. Diese Krise war im Grund eine geistige, in der Natur der Assimilation selbst liegende, und kaum durch äußere Ereignisse veranlaßt. So spielte zum Beispiel im Leben Rosenzweigs, der, 1886 geboren, 1929, also vor der nationalsozialistischen Machtübernahme, starb, der Antisemitismus keine wesentliche Rolle.

Um die Natur der Krise der deutsch-jüdischen Assimilation zu verstehen, müssen wir kurz auf ihren Ursprung und ihre Entwicklung eingehen. Die Assimilation war eine Begleiterscheinung der politischen Emanzipation der Juden, die durch die Französische Revolution angeregt und zuerst in Preußen, dann im Lauf des 19. Jahrhunderts in anderen deutschen Ländern durchgeführt wurde.

Die Problematik lag auf jüdischer Seite darin, daß die Juden bis zu ihrer Umwandlung in deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens geschlossene Gemeinschaften bildeten, in denen alle Aspekte des Lebens eng miteinander verflochten waren, und dies im Sinn der göttlichen Verheißung, daß die Juden ein Volk von Priestern seien, deren Aufgabe es war, an der Vollendung bzw. der Erlösung der Welt aktiv mitzuwirken. Diese Aufgabe wurde dadurch erfüllt, daß der einzelne jeden Augenblick seines Lebens der Weisung, dem Gebot Gottes unterwarf. Praktisch bedeutete dies im Galut, im Exil, daß in Ermangelung des Tempels die Synagoge, oder was man „Schul“ nannte, als Zentrum des geistigen Lebens diente, in dem jeder einzelne aufgerufen war, zu „lernen“, das heißt, sich mit dem Wort Gottes zu befassen sowie mit den Schriften derer, deren Weisheit und Frömmigkeit sie zu Vorbildern ihrer Nachkommen machte.

Die Auflösung der geschlossenen jüdischen Gemeinschaften und der Eintritt der Juden in die mehr oder minder offene deutsche Gesellschaft hatten zur Folge, daß die Grundsubstanz des jüdischen Lebens, jenes Amalgam, das alle Elemente und Aspekte jüdischer Existenz verband, zu einer einzigen Dimension menschlichen Daseins, nämlich zu einer Konfession, reduziert wurde. Machte man die Gegenprobe und addierte jüdische Konfession und deutsches Staatsbürgertum zusammen, so ging die Rechnung jedoch keineswegs auf. Zwischen der neuen Summe und dem alten Ganzen blieb ein Rest, den nicht nur die sensibleren Geister unter den Juden, sondern auch die Antisemiten, wenn auch in radikal verschiedener Weise, wahrzunehmen vermochten.

Rosenzweigs erste Reaktion auf die Wahrnehmung jenes „Rests“ war ähnlich wie bei Kafka eine Anklage gegen den Vater, dem er vorwarf, daß er ihm sein jüdisches Erbe vorenthalten habe. Später folgten ernste Gespräche und Korrespondenzen mit seinen Vettern Hans und Rudolf Ehrenberg sowie mit Eugen Rosenstock. Rudolf Ehrenberg, der einen jüdischen Vater und eine christliche Mutter hatte, war als Kind evangelisch getauft worden; die als Juden geborenen Hans Ehrenberg und Eugen Rosenstock nahmen das Christentum als junge Männer an. Dabei hatte Rosenzweig dem Vetter Hans ausdrücklich zur Taufe geraten; denn er fühlte, daß sie beide in einer christlichen Kultur lebten und es keinen Grund gäbe, an dieser nicht voll und ganz teilzunehmen – es sei denn, es bestünde eine klare, fortdauernde Bindung an die jüdische Tradition, was bei dem Vetter nicht der Fall war.

„Bekehrung“

Als Folge eines langen und intensiven Gesprächs, das Rosenzweig 1913 mit Eugen Rosenstock und Rudolf Ehrenberg führte, geriet er in eine Krise, die er selbst später als „Zusammenbruch“ bezeichnete. Das Gespräch, das im Zusam-

menhang mit Selma Lagerlöfs Roman „Die Wunder des Antichrist“ stattfand, war nicht so sehr ein Wettstreit zwischen zwei überzeugten Christen einerseits und einem in seinen Überzeugungen wenig gefestigten Juden andererseits als eine Auseinandersetzung zwischen dem vom Glauben an eine göttliche Offenbarung getragenen Rosenstock und dem einem solchen Glauben noch fremden, dem Relativismus seiner Zeit ergebenden Rosenzweig. Daß Rosenzweig sich kurz danach ebenfalls entschloß, sich taufen zu lassen, war wohl in erster Linie eine Folge des Eindrucks, den die Tatsache auf ihn machte, daß ein Mann von der Intelligenz und Integrität Rosenstocks das Christentum angenommen hatte. Allerdings kam es dann doch nicht zur Taufe: Rosenzweig wollte als Jude, nicht als Heide Christ werden und besuchte deshalb an den wenige Monate später fallenden hohen jüdischen Feiertagen einen jüdischen Gottesdienst. Dieses Ereignis bewegte ihn, zum Judentum zurückzukehren, ja gleichsam zum erstenmal bewußt sein Judentum anzunehmen.

Über den Vorgang der „Bekehrung“ hat Rosenzweig sich nie ausgesprochen. Aus seinen Schriften, vor allem aber aus seinen Briefen an die Vettern und an Rosenstock können wir jedoch den Schluß ziehen, daß es sich nicht um eine Bekehrung im üblichen Sinn des Wortes handelte. Es scheint sich vielmehr um ein existenzphilosophisches Erlebnis gehandelt zu haben, um einen Übergang von einem allgemein gültigen, vom einzelnen Philosophen im Idealfall unabhängigen und in seinen praktischen Konsequenzen für diesen unverbindlichen Denken zu einem aus eigener Erfahrung und eigener Not hervorgegangenen Philosophieren, dessen Wahrheit, wie Rosenzweig später sagte, es in den Opfern des Alltags zu „bewähren“ galt.

Nun gehört zur Erfahrung die eigene, wenn auch gelegentlich verschüttete Tradition, in Rosenzweigs Fall der Offenbarungsglaube seiner Vorfahren. Dazu kam seine Beschäftigung mit Schopenhauer und Kierkegaard, vor allem aber mit Schellings „Philosophie der Offenbarung“ und dessen Fragment „Die Weltalter“ sowie mit einem in Hegels Handschrift erhaltenen Text, in dem Rosenzweig ein Werk Schellings zu erkennen glaubte. All dies trug dazu bei, daß Rosenzweig versuchte, eine eigene Philosophie der Offenbarung zu entwickeln. Seine eingehenden Kenntnisse des Hegelschen Denkens führten dazu, daß Rosenzweigs Philosophie zwar von Hegel ausging, im Grund jedoch eine Kritik Hegels darstellte. Mit der Entwicklung einer Philosophie der Offenbarung ergab sich für Rosenzweig wie von selbst ein zweites Thema: die Beziehung von Judentum und Christentum; denn Judentum und Christentum waren für ihn die einzig legitimen Gestalten der Offenbarung, die sich, wie er meinte, zwar gegenseitig ausschlossen, aber auch ergänzten. In diesem Zusammenhang können wir von einer Komplementarität zweier Heilsgeschichten sprechen.

Philosophie der Offenbarung

Rosenzweig hat, wie Hegel selbst, in dessen Philosophie den Höhepunkt und die Erfüllung der abendländischen Philosophie gesehen. Innerhalb der Geschichte dieser Philosophie lassen sich drei Phasen unterscheiden: eine metaphysische, eine kritische und eine systemschaffende. Die metaphysische Phase, die mit den Griechen begann, ging von einem allumfassenden Sein aus, das gegeben war und nicht von dem menschlichen Vermögen abhing, es zu denken oder zu erkennen. Diese Phase wurde von Kant abgelöst, der die menschliche Erkenntnisfähigkeit einer strengen Kritik unterwarf. Er bestand darauf, daß wir nichts erkennen können, was wir nicht vorher erfahren haben. Was wir erfahren ist jedoch nicht die Wirklichkeit selbst, sondern nur die Wirklichkeit, wie sie sich unserem Wahrnehmungsvermögen darstellt. Dieses geschieht nach Prinzipien, die diesem Vermögen gleichsam innewohnen und die wir in das, was wir wahrnehmen, hineinprojizieren.

Die systemschaffende (oder moderne idealistische) Philosophie geht einen Schritt weiter. Für sie handelt es sich nicht um ein menschliches Subjekt, das im Wahrnehmungs- oder Denkprozeß die Erscheinungsformen der Welt bestimmt, sondern um ein absolutes, quasi göttliches Subjekt, das selbst die Welt als Objekt seiner Erkenntnis schafft. Der Modus dieses Aus-sich-selbst-Herausschaffens und des Wiedererkennens des Geschaffenen als eines Eigenen ist das, was wir Dialektik nennen.

Rosenzweig moniert, daß im Hegelschen System die Beziehung von absolutem Subjekt und individuellem, menschlichem Subjekt nicht klar zutage tritt. Er sieht eine Gefahr, daß das menschliche Subjekt, also mein Ich, vom absoluten Subjekt vereinnahmt bzw. als Mittel der eigenen Verwirklichung verwendet wird. Vor allem kritisiert er die Behandlung bzw. Vernachlässigung von seiten der Philosophie des individuellsten aller Ereignisse, nämlich des Todes. Im Zeitalter der Metaphysik hatte die Philosophie versucht, Endlichkeit und Tod dadurch zu überwinden, daß sie die Existenz einer zeitlosen Wirklichkeit annahm, der auch die menschliche Seele angehörte, sobald sie sich (im Augenblick des Todes) vom menschlichen Körper getrennt hatte. Im Zeitalter des Idealismus wurde die Wirklichkeit des Todes verneint oder, was Rosenzweig für noch schlimmer hält, einfach übersehen. Der Tod des einzelnen wirklichen Menschen, der nur persönlich gestorben werden kann, wurde im rein gedachten Universum Hegels einfach vergessen.

Gerade die Erfahrung des Ersten Weltkriegs, dessen Irrationalität der Hegelschen Auffassung vom rationalen Fortgang der Weltgeschichte widersprach, bewegte Rosenzweig, zur Forderung, den Tod „nach allen Verhüllungen und Vertuschungen der bürgerlichen Welt in diesem Augenblick, in dem er nackt und schamlos alles Leben überflutete“, neu zu begreifen „und als Erfahrung in ein

verändertes Bewußtsein“¹ zu heben. Die Erfahrung des Todes führt zur unerschütterlichen Gewißheit einer Realität, die nicht durch Denken allein erfaßt werden kann. Dieses Ureigenste und Einmalige, das wir in der Erfahrung des Todes entdecken, mögen wir mit dem Wort „Existenz“ bezeichnen.

Rosenzweig erinnerte an Schellings Überzeugung, daß das Denken nur die Wesenheit, die Eigenschaften der Dinge, nicht das Sein, die Wirklichkeit selbst, erhellt. Dies kann nur gläubig erfahren werden. Wissenschaft im Sinn des reinen, voraussetzungslosen Denkens ist notwendigerweise wirklichkeitsfremd. Das Hegelsche Subjekt aber ist lediglich ein denkendes oder erkennendes: Es nimmt Phänomene wahr, die es selbst ins Leben ruft, nicht aber Wirklichkeiten, die unabhängig vom eigenen Denken existieren. Das Rosenzweigsche „existentielle“ Subjekt nimmt wahr, indem es einem radikal anderen begegnet, das zu ihm spricht, sich ihm offenbart. Erfahrung ist hier ein Ereignis der Begegnung: An Stelle der Hegelschen Dialektik von Subjekt und Objekt tritt die biblische Dialogik von Ich und Du, von Gott und Mensch.

In jener Tradition, die Rosenzweig das „Alte Denken“ nennt, vor allem aber im Idealismus, wird der Philosoph, gerade indem er sich von der Wirklichkeit seines konkreten Ich löst, zum Sprachrohr des absoluten Ich oder Selbst. Er ist stolz auf die Zeitlosigkeit der Resultate seines Denken. Im „Neuen Denken“ dagegen ist er wie Du und Ich. „Der Mensch hörte auf, quantité négligeable für seine Philosophie zu sein.“² Für Rosenzweig gibt es übrigens „keine andere Möglichkeit, objektiv zu sein, als daß man ehrlich von seiner Subjektivität ausgeht“³.

Rosenzweig versucht in seiner Kritik des Hegelschen Idealismus eine Philosophie zu entwerfen, die den Bedürfnissen des modernen Menschen entspricht und als Ersatz für die in der kritischen Epoche der Philosophie aufgelöste Metaphysik gelten mag. Er steht dabei der Aufklärung nur insoweit kritisch gegenüber, als diese Aberglauben oder konventionellen Glauben mit dem Glaubensakt verwechselt. Sein Anliegen ist es, Vernunft mit Glauben neu zu versöhnen. Dabei spielt, wie bei anderen Denkern seiner Zeit, Sprache eine wichtige Rolle. Während das idealistische (oder reine) Denken die Übereinstimmung von Sprache mit Denken, das heißt vor allem mit begrifflichem Denken, verlangte, ist für Rosenzweig Sprache das Primäre. Sie hat ihren Ursprung in Offenbarung und ist dem Mythischen und Poetischen keineswegs fremd. Alle Philosophie, zitiert Rosenzweig Schelling, wird deswegen, wie sie in ihrer Kindheit „von der Poesie geboren und ernährt“ worden ist, „einst wieder zur Poesie zurückkehren“⁴.

Judentum und Christentum

Ein zweites Thema Rosenzweigscher Überlegungen ist die Bedeutung der Beziehung von Judentum und Christentum. Dies ist zuerst 1916 in einer Korre-

spondenz mit Rosenstock-Huessy ausgeführt, als Rosenzweig an der mazedonischen und Rosenstock an der Westfront stationiert waren, dann 1917 in einem Brief an den Vetter Rudolf Ehrenberg, 1920 im „Stern der Erlösung“ und 1925 in einem „Das Neue Denken“ überschriebenen Nachwort zu diesem Werk. Rosenzweig akzeptiert in diesem Zusammenhang die Verkündigung des Johannesevangeliums, wonach niemand zum Vater kommt, es sei denn durch den Sohn, fügt jedoch hinzu: anders aber, wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm ist.

Die Verbundenheit mit Gott, die der Jude durch seine Geburt aus dem auserwählten Volk besitzt, erwirbt der Heide durch seinen Glauben an Christus, den Gottessohn. In beiden Fällen steht ein Opfer im Mittelpunkt. Diese Opfer – das auf Moriah und das auf Golgatha – haben im Gegensatz zu allen heidnischen Opfern gemeinsam, „daß nichts dadurch erreicht wird, . . . sondern daß das Opfer selbst das Bleibende des Glaubens und damit das Bleibende schlechtweg wird“. Ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Opfern besteht jedoch darin, daß es sich im Christentum um das Opfer der Person Christi handelt, beim Judentum um das seiner Existenz als Volk; denn Abraham opfert nicht nur den einzigen Sohn, sondern „den Sohn der Verheißung und dem Gott der Verheißung“. Rosenzweig hätte hinzufügen können, daß die beiden Opfer sich auch darin unterscheiden, weswegen sie vollbracht werden: Christus erlöst den einzelnen Menschen von Sünde und Tod. Abraham erlöst nicht, sondern Gott verheißt ihm, daß in seinen Nachkommen die Vollendung der Welt, der Schöpfung sowie der Menschheit vorweggenommen werden wird.

Es folgt, daß das jüdische Volk sich nicht mit Hilfe einer *Differentia specifica* unter das Genus Volk subsumieren läßt. Im Gegensatz zu anderen Völkern ist es nicht aus dem Mutterschoß der Natur entsprungen. Vielmehr war es der eine Gott, der nicht wie die Götter anderer Völker erdgebundene Kraft, sondern reine Stimme ist, der Abraham befahl, sich aus dem Land seiner Geburt zu entfernen und in ein Land zu ziehen, das Gott ihm zeigen würde.

Trotzdem stellt Rosenzweig fest, daß die eigentliche Heimat der Juden das Exil ist, angefangen mit dem ägyptischen über das babylonische bis zu dem, das mit der Zerstörung des zweiten Tempels begann und nunmehr etwa 1900 Jahre besteht. Exil bedeutet für Rosenzweig nicht nur eine politische oder geographische Tatsache, ein Leben in der Fremde, unter den Völkern, sondern auch eine theologisch fundierte Gegebenheit; mit Gottes Erwählung von Abraham und von dessen Nachkommen hat das Gottesreich schon angefangen. Zwischen Gottes Bestätigung der Verheißung gegenüber Abraham und der endzeitlichen Erfüllung dieser Verheißung besteht kein eigentlicher geschichtlicher Zwischenraum, keine Zwischenzeit, wie Rosenzweig sie zwischen dem Tod Christi und seinem zweiten Kommen zu sehen meint. Das Gottesreich als Ausdruck der Ewigkeit in der Zeit hat für den Juden schon begonnen, als er die Erfüllung des Gesetzes auf sich nahm.

Denn das Gesetz bedeutet für den Juden nicht, wie die traditionelle christliche Interpretation glaubt, eine Last, die im Gegensatz zur göttlichen Gnade steht. Rosenzweig sieht im jüdischen Gesetz lediglich eine menschliche Formulierung des offenbarten göttlichen Gebots, das identisch mit Liebe ist und zur Erlösung führt. „Erst der Mensch in seiner Trägheit macht aus den Geboten durch die Art, wie er sie hält, Gesetz.“⁵

Rosenzweig spricht von der Freiheit und von der Zeitlichkeit Gottes. Er erinnert uns an Schellings Vorstellung von Gott als einem ewig Werdenden. Allerdings „wird“ Gott nicht, indem er etwa ein anderer wird, sondern indem er identisch ist mit dem Werden der Offenbarung. Das Werden Gottes, seine Zeitlichkeit, tastet seine Überzeitlichkeit nicht an. Im Gegenteil: „Nur weil er immer da sein wird, sich ereignen wird, ‚wenn du ihn anrufst‘, ist er dann auch der ewig Seiende.“⁶ Rosenzweig spricht von der Freiheit Gottes, wenn er sagt: „Es gibt keinen gebauten Tempel, der ihm so nah wäre, daß der Mensch sich dieser Nähe getrösten dürfte, und keinen, der ihm so fern wäre, daß sein Arm nicht leicht auch dorthin langen könnte, keine Richtung, aus der er nicht kommen könnte, keine, aus der er kommen müßte, keinen Holzblock, in dem er nicht vielleicht einmal Wohnung nimmt, und keinen Davidpsalm, der sein Ohr immer erreicht.“⁷

Für Rosenzweig liegt die Aufgabe des Judentums gegenüber dem Christentum darin, „das ewig mahnende Denkmal eures *Nochnicht*“ zu sein; „denn ihr, die ihr in einer *ecclesia triumphans* lebt, habt einen stummen Diener nötig, der euch allemal, wenn ihr in Brot und Wein Gott *genossen* zu *haben* glaubt, zuschreit: Herr, gedenke der letzten Dinge.“⁸ Die Endzeit, das zweite Kommen Christi, steht noch aus. Die Rolle der Juden als Mahner, Mahner allein durch ihre Gegenwart, macht sie, wie Rosenzweig meint, zum inneren Feind der Christenheit. „Denn mögen sie fluchen, mögen sie donnern, mögen sie sich kratzen so viel sie wollen, sie werden uns doch nicht los, wir sind die Laus in Eurem Pelz.“⁹ Rosenzweig spricht in diesem Zusammenhang von Kirche und Synagoge. Das Zeitalter der Kirche entspricht in etwa dem der Synagoge. Allerdings ist die Synagoge ein Phänomen des Exils; erst nach der Zerstörung des ersten Tempels hat sie sich konstituiert. Sie ist nicht mit der Geburt des Judentums entstanden – im Gegensatz zur Kirche, die von Christus selbst gestiftet wurde.

Rosenzweig stellt fest, daß Kirche und Synagoge sowohl die Offenbarung des Alten Bundes als auch die Endhoffnung gemeinsam haben. Der Unterschied, aber auch das Aufeinander-angewiesen-Sein, besteht darin, daß die „Synagoge unsterblich, aber mit gebrochenem Stab und die Binde vor den Augen . . . selbst auf jede Weltarbeit verzichten“ muß, um diese der Kirche zu überlassen, in der sie „das Heil für alle Heiden in aller Zeit“ erkennt¹⁰. „Darum findet die Kirche allezeit, wenn sie vergißt, daß sie ein Ärgernis ist und sich mit dem ‚Allgemeinmenschlichen‘ ausgleichen“ – d. h. mit der Welt und den Mächtigen der Welt Kompromisse schließen möchte – „in der Synagoge die stumme Mahnerin . . . und daher weiß die

Kirche, daß Israel aufbewahrt wird bis zu dem Tag, wo der letzte Grieche eingegangen, das Werk der Liebe vollendet ist und der jüngste, der Erntetag der Hoffnung anbricht.“¹¹

An diesem Erntetag „wird auch der Sohn sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat“ (1 Kor 15, 28). An diesem Punkt, wo Christus aufhört, der Herr zu sein, hört Israel auf, erwählt zu sein: „An diesem Tag verliert Gott den Namen, mit dem ihn allein Israel anruft; Gott ist dann nicht mehr ‚sein‘ Gott. Bis zu diesem Tage aber ist es Israels Leben, diesen ewigen Tag in Bekenntnis und Handlung vorwegzunehmen, als ein lebendes Vorzeichen dieses Tages dazustehen, ein Volk von Priestern, mit dem Gesetz, durch die eigene Heiligkeit den Namen Gottes zu heiligen.“¹²

Judentum und Deutschtum

In den Schriften Rosenzweigs nimmt die Behandlung der Beziehung von Judentum und Deutschtum, verglichen mit der Kritik Hegels und der Entwicklung eines neuen philosophischen Systems sowie mit der Erörterung des Verhältnisses von Judentum und Christentum, nur einen relativ geringen Platz ein. Es handelt sich im wesentlichen um seine Einleitung in die Akademieausgabe der jüdischen Schriften seines Lehrers und Freundes, des Neukantianers Hermann Cohen, sowie um gelegentliche Bemerkungen in Briefen, die er von der Balkanfront an die Eltern schickt, sowie um Besprechungen mit Martin Buber über die Opportunität einer neuen Übersetzung der hebräischen Bibel ins Deutsche.

Hermann Cohen, der erste jüdische Ordinarius der Philosophie in Deutschland, hatte nach dem Ausspruch des Historikers Heinrich von Treitschke „Die Juden sind unser Unglück“ und seitdem die Studentenschaft antisemitisch geworden war „sein Schillerkolleg nicht mehr gelesen, weil er“, wie Rosenzweig schreibt, „dieses intimste Herzensbekenntnis zum deutschen Geist nicht vor Augen ablegen wollte, die sein Deutschtum mit unwürdigem Mißtrauen ansahen“¹³. Fünfunddreißig Jahre später, nach Beginn des Ersten Weltkriegs, schrieb Cohen einen Aufsatz für die New Yorker „Staatszeitung“, der den Juden Amerikas, ja eigentlich der ganzen Welt, die Pietät für Deutschland, von dem die geistige Erneuerung des Judentums seit Mendelssohn ausgegangen sei, als für ihr zweites Vaterland ans Herz legte¹⁴.

Rosenzweig selbst schwankt während des Ersten Weltkriegs zwischen banal-patriotischen Rechtfertigungen deutscher Kriegspolitik und Äußerungen einer gewissen Gleichgültigkeit gegenüber dem deutschen Schicksal. Er meint: „Die großartige ungeteilte Empfindung des Angegriffenseins, mit der Deutschland in den Krieg hineinging, dankt es eben dieser seitenblicklosen Ehrlichkeit der letzten Vorkriegsjahre.“ „Deutschlands Diplomatie durfte, wo ein im härtesten Sinn weltgeschichtliches Schicksal den Mund auftun wollte, nicht die kleine Sprache der

zweckbewußten ‚realpolitischen‘ Sphäre sprechen.“ „Keine berechnende Diplomatie hätte so ungeahnte Ziele jemals verwirklichen können . . . Nur die reckenhafte ‚Tumbheit‘ . . . mit der Deutschland seinem Krieg entgegenging, hat es vermocht.“¹⁵ Andererseits hatte Rosenzweig schon am 9. September 1914 geschrieben: „Ich habe noch nie gewußt, wie ganz und gar nicht ich mich als Deutscher fühle, wie seit dem Kriegeausbruch. Wäre ich nicht materiell bis zu einem gewissen Grade ebenfalls in der Lage, einen deutschen Sieg wünschen zu müssen, so wüßte ich gar nicht, warum ich gerade den Deutschen, Österreichern und Türken den Sieg wünschen sollte und nicht den Franzosen, Russen und Japanern.“¹⁶

Es ist schwer zu sagen, inwieweit persönliche Erlebnisse eine Rolle gespielt haben. Da gab es den Erlaß des preußischen Kriegsministeriums vom 11. Oktober 1916, der eine Judenstatistik bei den Streitkräften anordnete. Da gab es ferner Verzögerungen in der Beförderung Rosenzweigs zum Offiziersanwärter. Er schreibt an die Eltern: „Der Herr Leutnant hält es allerdings für taktlos, wenn ein Offizier einem direkt ins Gesicht sagt: Wie können Sie als Jude Offizier werden wollen?“¹⁷

Sicher ist, daß Rosenzweig sehr wohl unterscheidet zwischen zeitgeschichtlichen Erlebnissen und den für ihn zeitlosen Werken der deutschen Kultur. Hier ist er ein Vorgänger anderer deutsch-jüdischer Persönlichkeiten, etwa Hannah Arendts, die 1933 beim Abschied von Karl Jaspers bekannte, daß ihre Heimat die deutsche Sprache, Dichtung und Philosophie sei. Den Konflikt bringt Rosenzweig mit einer gewissen Wehmut zum Ausdruck: „Unsere Arbeit wird uns von Deutschland höchstens posthum honoriert, aber darum tun wir sie doch, solange wir sie tun, für Deutschland.“ Und schließlich: „Wenn das Leben mich einmal auf die Folter spannen würde und mich in zwei Stücke reißen, so wüßte ich freilich, mit welcher der beiden Hälften das Herz, das ja unsymmetrisch gelagert sei, mitgehen würde; ich wüßte auch, daß ich diese Operation nicht lebendig überstehen würde.“¹⁸

Sind Judentum und Christentum als sich gegenseitig ergänzende Gestalten der Heilsgeschichte vergleichbar, so gehören Judentum und Deutschland verschiedenen Bereichen an. Im Gegensatz zum deutschen nimmt das jüdische Volk nicht an der Geschichte teil. Der Jude ist deshalb nach Rosenzweig der Fremde, der das Land besitzt, „ohne je völlig hinwiederum von ihm besessen zu werden . . . Der Boden darf ihm nie Scholle werden“. Erdfremdheit bedeutet ihm „Kampf des höheren Lebens gegen das Versinken in die Bedingtheiten des Bodens und der Zeit“¹⁹. Juden nehmen, wenn überhaupt, nicht als Juden, sondern nur als Bürger eines anderen Landes an der Geschichte teil. Das Leben in der Fremde, das Exil, bedeutet für den Juden jedoch kein Nomadentum. In Zeiten der Duldung durch nichtjüdische Religionen, Kulturen oder Staaten gehen Juden vorübergehende Symbiosen mit diesen ein. Mit deren Ende – im mittelalterlichen Deutschland und

im Spanien der Reconquista durch Vertreibung oder Zwangstaufe, im Deutschland der Nazizeit durch die „Endlösung“ – geschieht etwas Eigenartiges: Die Überlebenden unter den Juden nehmen die Sprache derer in die Fremde mit, mit denen sie eine Zeitlang zusammengelebt haben. In ihr, der Sprache, scheint sich die Zeitlosigkeit der großen Sprachschöpfungen mit jener Zeit- und Geschichtslosigkeit des jüdischen Volkes zu vereinigen. Man denke nur an das Jiddische, das Spanische oder an das Deutsche. In diesem Zusammenhang nimmt Rosenzweigs Hauptwerk „Der Stern der Erlösung“ eine besondere Stellung ein: In ihm finden wir etwa die gleiche Anzahl versteckter Zitate Goethes oder Hölderlins wie der hebräischen Bibel.

Da das Christentum, wie Rosenzweig ausdrücklich vermerkt, im Gegensatz zum Judentum, auch eine geschichtliche Mission zu erfüllen hat, also Heilsgeschichte und Profangeschichte in ihm eng verbunden sind, kann Rosenzweig nicht umhin, das Christentum in seiner zeitgeschichtlichen Bindung zu erleben. Er spricht von „atheistischer Theologie“, wobei er neben dem liberalen Neuprotestantismus wohl auch an die Theologie seines späteren Freundes Martin Buber denkt. Diese Theologie sieht „das menschliche Leben Jesu als das Leben des großen Lehrers und das Christentum als die Lehre dieses Lehrers“ an. Zur rationalistischen Vermenschlichung tritt die mystische: Man versucht, „das Göttliche als die Selbstprojektion des Menschlichen an den Himmel des Mythos zu verstehen“. „Statt der Menschwerdung behauptete man so das Menschsein Gottes, statt seines Niedersteigens zum Berge der Gesetzgebung die Autonomie des Sittengesetzes.“²⁰

Umgekehrt ist auch die deutsche Sprache von der Geschichte des Protestantismus, genauer: von Luthers Übersetzung der Bibel, geprägt. Im Mai 1925 wendet sich der Verleger Lambert Schneider an Martin Buber mit dem Vorschlag, die hebräische Bibel neu ins Deutsche zu übersetzen. Buber wiederum wendet sich an Rosenzweig, um dessen Mitarbeit zu gewinnen. Rosenzweig zögert jedoch und hält lediglich eine jüdisch revidierte Lutherbibel für möglich und erlaubt. Er weiß, daß es bei Übersetzungen einen Augenblick gibt, in dem sich „das Wunder der Vermählung der beiden Sprachgeister“ vollzieht²¹. Die Lutherbibel ist in diesem Sinn nicht nur Symbol der sichtbaren Kirche der Reformation, sondern auch Grund einer neuen, durch die „Schrift“ geprägten Ebene der deutschen Sprache. An ihrer Gültigkeit möchte Rosenzweig nicht rütteln. Andererseits erkennt er, daß wer „nunmehr ins Deutsche übersetzt, . . . in irgend welchem Maße ins Christliche übersetzen“ muß²². Diese Einsicht führt ihn und Buber dazu, eine vollständig neue Übersetzung der hebräischen Bibel zu unternehmen und Geist und Rhythmus der hebräischen Sprache in ein Deutsch zu übertragen, das nicht von Jahrhunderten christlichen Denkens und Glaubens geprägt ist²³.

Franz Rosenzweig und die Gegenwart

Wenden wir uns der Aktualität Franz Rosenzweigs für unsere eigene Zeit zu und betrachten als erstes die Frage nach individueller oder kollektiver *Identität*, so sehen wir, daß er den Tatbestand, der diesem Modewort entspricht, nicht, wie wir es gelegentlich tun, mit Identifikation verwechselt. Identifikation bezieht sich auf etwas Fertiges, in sich Geschlossenes, während Rosenzweig Identität als einen Vorgang sieht. Identität bedeutet für ihn nicht die Unterordnung eines einzelnen unter einen Begriff, wie es in einer Definition geschieht, etwa, Herr X. ist Jude oder Christ. Auch die klassische Definition mittels Genus und Differentia specifica – Herr X. ist deutscher Jude – befriedigt ihn nicht. Seine Ablehnung von Identität als Identifikation mit etwas Fertigem, Festumschriebenem trägt in der Praxis zu seiner kritischen Einstellung gegenüber dem Zionismus sowie der religiösen Orthodoxie bei. Rosenzweig sieht einen jüdischen Staat als ein in der Nachfolge europäischer Nationalstaaten des späten 19. Jahrhunderts entworfenen Gebilde an, in dem die Herrschaftsverhältnisse ein für allemal ethnisch bestimmt seien und so den Anspruch jeder anderen ethnischen Gruppe automatisch ausschließen. Bei der religiösen Orthodoxie handelt es sich für ihn ebenfalls um ein geschlossenes System, und zwar von ein für allemal fixierten Gesetzen. Das Gesetz ist also hier nicht, wie Rosenzweig es gern sehen würde, lediglich eine aus menschlicher Trägheit entstandene vorübergehende Formulierung ewig lebendiger göttlicher Weisung.

Für Rosenzweig ist das, was wir Identität nennen, eben kein Faktum, sondern ein Vorgang, der zwischen dem Eigenen und einem entsprechenden Anderen stattfindet. So handelt es sich im Fall von Juden und Christen nicht nur um eine Komplementarität, sondern letztlich um eine Dialektik der Heilsgeschichten. Das jeweils Eigene darf sich nicht durch den Ausschluß des Anderen definieren, sei es indem es von der „Verstocktheit“ des Anderen spricht, sei es indem es den eigenen Anspruch auf Auserwähltheit zu Selbstgerechtigkeit pervertiert. Dialektik der Heilsgeschichten bedeutet, daß die Beziehung zwischen Eigenem und Anderem unter einer gemeinsamen Vorsehung steht; daß sich die Offenbarung nur im gemeinsamen Umgang ganz erfüllt; daß es die Aufgabe des Juden wie des Christen ist, den Anderen in seiner lebendigen Eigenheit zu bestärken, um gemeinsam in einer Welt der Anfechtung, der Not und der Verzweiflung zu bestehen.

Die Aktualität des Beitrags Rosenzweigs zur Frage der *Kommunikation* wurde in der Zeit seit seinem Tod durch die Entwicklung neuer Medien verstärkt. Für viele Menschen bedeutet Kommunikation heute die Übermittlung von Informationen, die Verschiebung von Daten von einem Punkt zu einem anderen, ohne daß die Person, die übermittelt oder die die Information empfängt, in ihrer Persönlichkeit oder spezifischen Existenz tangiert wird. Gewiß ist eine Vielfalt von Informationen, die wir empfangen, auf vielen Gebieten von großem Nutzen für unser

individuelles wie kollektives Funktionieren; gleichzeitig überfordert die Menge der zur Verfügung stehenden Informationen sowohl unsere Aufnahmefähigkeit als auch die Fähigkeit, nach eigenen Kriterien und Kategorien auszuwählen und zu verarbeiten, also das zu vollziehen, was wir Erfahrung nennen. Wir müssen vielmehr die Auswahl anderen überlassen, die größere technische Kompetenz besitzen. Praktisch bedeutet dies, daß wir einen wesentlichen Teil unserer Eigenständigkeit aufgeben und uns notwendigerweise in zunehmendem Maß zu Passivität verführen lassen.

Für Rosenzweig bedeutet Kommunikation in erster Linie Vermittlung. Im Sinn seiner Philosophie kann man von zwei eng miteinander verbundenen Ebenen sprechen, einer gleichsam vertikalen und einer horizontalen. Die vertikale oder liturgische Ebene bezieht sich direkt auf die Offenbarung: Hier dringt die Ewigkeit, dringt Gott in die Zeit ein. In christlicher Sicht bedeutet dies Inkarnation oder Eucharistie, in jüdischer etwa die Vorwegnahme der Ewigkeit in der Feier des Sabbat. Die vertikale oder liturgische Vermittlung verursacht die horizontale oder eschatologische: Das ewige Gebot, das Liebe ist, mündet in die Welt menschlichen Tuns, das die Endzeit, das Königreich Gottes auf Erden, im Auge hat.

Praktisch bedeutet dies, daß kein Mensch allein bestehen kann. Rosenzweigs Leben und Schaffen ist ohne seine Freunde nicht denkbar. Es handelt sich vielmehr um eine Reihe, besser: ein Geflecht von Begegnungen, das einerseits durch die Offenheit der gegenseitigen Wahrnehmung, andererseits durch die Ahnung göttlicher Fügung bedingt war. In solchen Begegnungen, die jeweils den Kern der sich Begegnenden trafen und zu grundlegenden Wandlungen führten, waren die Gespräche Ausdruck ursprünglicher Offenbarung. Dabei waren die Teilnehmer nicht in erster Linie Repräsentanten kirchlicher Institutionen, sondern religiöser Traditionen, die sie nach je eigener Erfahrung artikulierten.

Sowohl in der vertikalen als auch in der horizontalen Ebene lassen sich theoretische Elemente – Suche nach Wahrheit – und praktische Elemente – Bewährung der Wahrheit – unterscheiden. In die vertikale Ebene fällt der größere Teil von Rosenzweigs Philosophie der Offenbarung sowie der Liturgie, in der wir die ewige Wahrheit als zyklisch wiederkehrendes Ereignis erleben bzw. bewahren: Im heiligen Jahr nimmt, so Rosenzweig, der Mensch die Ewigkeit in irdischer Zeit vorweg. In der horizontalen Dimension finden wir als theoretischen Beitrag eine Fülle von philosophischen, geschichtlichen, soziologischen Schriften Rosenzweigs sowie seiner Freunde, von Rosenzweigs „Hegel und der Staat“ und Hans Ehrenbergs „Die Parteilung der Philosophie“ zu Eugen Rosenstock-Huessys „Soziologie“ oder „Europäische Revolutionen“. Im praktischen Bereich sehen wir eine Vielfalt von Versuchen, Gemeinschaften in eschatologischer Absicht zu gründen: Rosenzweigs Freies Jüdisches Lehrhaus in Frankfurt, Rosenstock-Huessys Schlesische Arbeitslager, den Patmos-Verlag, die von Buber, Wittig und von Weizsäcker herausgegebene Zeitschrift „Kreatur“.

Nach Rosenzweig, der nach Ende des Ersten Weltkriegs ein Angebot des Historikers Friedrich Meinecke ablehnte, sich zu habilitieren und eine akademische Laufbahn anzutreten, nimmt der Mensch an der Wahrheit nur teil, insoweit er sie in seinem Leben zur Geltung bringt. Rosenzweig sieht einen aufsteigenden Weg von den trivialen wissenschaftlichen Wahrheiten „über die Wahrheiten, die der Mensch sich etwas kosten läßt, hin zu denen, die er nicht anders bewähren kann als mit dem Opfer seines Lebens, und schließlich zu denen, deren Wahrheit erst der Lebenseinsatz aller Geschlechter bewähren kann“²⁴. Diese Idee Rosenzweigs von den Wahrheiten, die man sich etwas kosten läßt, scheint ein Indiz dafür zu sein, daß es neben dem Bruch in der deutschen Geschichte, den wir mit dem sogenannten „Dritten Reich“ verbinden, eine geistige Kontinuität gibt, auch wenn sie nicht unmittelbar in die Augen springt. Diese Kontinuität besteht unter anderem darin, daß Rosenzweigs Freund und Kontrahent Eugen Rosenstock-Huessy Lehrer von Helmut von Moltke war und daß seine Ideen, vor allem die der Schlesischen Arbeitslager, Eingang in die Vorstellungen der Kreisauer über die Struktur des Nach-Nazi-Deutschland fanden. Zu den Wahrheiten, die nur mit dem Opfer des Lebens bewährt werden können, gehört wohl auch Rosenzweigs „Stern der Erlösung“, nach dessen Vollendung er acht Jahre – bis zu seinem Tod im Alter von 43 Jahren – an totaler Lähmung litt. Zu ihnen gehören gewiß die Schriften und Taten jenes religiös motivierten Widerstands, die gegen die Lüge und Unmenschlichkeit der Machthaber einer rein profanen Geschichte als Zeugen der Heilsgeschichte und Träger sittlicher Substanz ihr Leben opferten.

Was aber bedeutet all dies für uns? Wie können wir in unserem eigenen Leben verwirklichen, was uns als Einsichten vernünftig und aktuell erscheinen mag? Wir haben im Zusammenhang mit dem Problem der Identität von einer Dialektik der Heilsgeschichten, der jüdischen und der christlichen, gesprochen. Zwar gibt es heute wieder einige Juden in Deutschland; aber das deutsche Judentum, wie Rosenzweig es verstand, das Vorbedingung für jene Dialektik war, ist im Aussterben begriffen. So erfreulich es ist, daß christliche Theologen und Philosophen sich weltweit in wachsendem Maß mit den Gedanken Rosenzweigs beschäftigen oder daß, vor allem in Frankreich, die philosophische Tradition Rosenzweigs durch Denker wie Levinas oder Mosés am Leben erhalten und weiterentwickelt wird, es löst nicht das Problem der wenigen Überlebenden jener Tradition in Deutschland selbst.

Wie kann der einzelne, isolierte Jude die Wahrheit liturgisch bewähren, wenn Liturgie als Träger stets eine Gemeinde voraussetzt und die Gemeinde, in die er hineingeboren wurde, längst zerstört oder zerstoßen ist? Gewiß wird es auch weiter, vielleicht sogar in verstärktem Maß, Begegnungen zwischen Menschen geben, seien sie Juden oder Christen oder Nachkommen des religiös motivierten Widerstands, die versuchen, in der ihnen jeweils eigenen Weise die Wahrheit zu bewähren. Gewiß wird es vor allem junge Menschen geben, die im Glauben an eine

geistesgeschichtliche Kontinuität durch Befragung Überlebender und durch die Sammlung schriftlicher Zeugnisse derer, die sich die Wahrheit etwas kosten ließen, Grundlagen schaffen für ein größeres Maß an Besinnlichkeit. Fraglich bleibt, ob es je wieder ein deutsches Judentum geben wird. Und was könnte dies für die Zukunft des Christentums in Deutschland bedeuten? Kann das Judentum gleichsam ersatzweise sein eigenes Leben im Christentum weiterfristen? Oder wird mit dem Aussterben der deutschen Juden auch die Vorbedingung jener Dialektik der Heilsgeschichten zunichte? Wird auch die Kirche zugrunde gehen oder lediglich als ein leeres Gehäuse uns an vergangene Zeiten erinnern?

Die Antwort wird nicht zuletzt davon abhängen, ob wir die Wissenschaften, wie wir es heute nur allzu gern tun, als Selbstzweck oder zu unserem eigenen Ruhm betreiben, oder, wie Rosenzweig uns zu lehren versucht, um die Wahrheit im Gebot der Liebe zu empfangen und im Alltag zu bewähren.

ANMERKUNGEN

¹ M. Susmann, *Gestalten und Kreise* (Stuttgart 1954) 297.

² H.-J. Görtz, *Tod und Erfahrung* (Düsseldorf 1984) 397.

³ Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher* (B) 1154.

⁴ Rosenzweig, *Zweistromland* (Z) 23. ⁵ B 979.

⁶ Vgl. G. Scherer, *Offenbarung, Judentum und Christentum im Denken Franz Rosenzweigs*, in: *Freiburger Rundbrief* 28 (1976) 37.

⁷ Rosenzweig, *Ges. Schriften*, Bd. 3, 154. ⁸ B 285. ⁹ B 280. ¹⁰ B 135. ¹¹ B 136. ¹² B 135.

¹³ Z 200. ¹⁴ Z 218. ¹⁵ Z 264f. ¹⁶ B 174. ¹⁷ B 369. ¹⁸ B 887f. ¹⁹ Z 169, 537.

²⁰ Z 687, 692, 693. ²¹ Z 755. ²² B 699.

²³ Vgl. R. Lux, *Ivri Anochi – Ein Hebräer bin ich*, in: *Die Zeichen der Zeit* 40 (1986) 300.

²⁴ *Ges. Schriften*, Bd. 3, 159.