

Franz Rosenzweig: Denker der unbedingten Verantwortung

„Mir ist im Jahre 1913 etwas geschehen, was ich ... 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. ... Ich war aus einem (durchaus habilitierbaren) Historiker zu einem (durchaus unhabilitierbaren) Philosophen geworden. ... Das Wesentliche ist doch, daß mir die Wissenschaft überhaupt nicht mehr die 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 679 f.)¹. Wer war dieser Franz Rosenzweig, der Autor dieser im August 1920 an den berühmten Historiker Friedrich Meinecke gerichteten, ziemlich verrätselten Zeilen, dessen Todestag sich am 10. Dezember 1999 zum siebzigsten Male jährte? Was prägte sein Denken? Wenn die Beobachtung Bernhard Caspers zutrifft, nach der sich Rosenzweigs Denken „ganz wesentlich autobiographisch“ zugetragen habe², muß eine mögliche Antwort in der wechselweisen Befragung von Denken und Leben gesucht werden.

Zwischen Relativismus und absoluter Wahrheit

Franz Rosenzweig wird am 25. Dezember 1886 in Kassel geboren³. Seine Familie ist assimiliert, sein Vater gehört als wohlhabender Fabrikant zu den angesehenen Bürgern der Stadt. Zwar besucht die Familie an den jüdischen Jahresfesten und auch am Sabbat die Synagoge einer liberal-jüdischen Gemeinde. Doch bleibt der Vollzug jüdischer Frömmigkeit in der Familie und deren näherer Umgebung eher oberflächlich. Von einer jüdisch ausgerichteten Erziehung Rosenzweigs kann daher kaum gesprochen werden. Daher versteht es sich auch, daß einige Verwandte wie der Philosoph Hans Ehrenberg, der Biologe Rudolf Ehrenberg sowie der Jurist und Philosoph Eugen Rosenstock bereits zum Christentum übergetreten waren.

Nach dem Abitur studiert Rosenzweig zunächst in Göttingen, München, Freiburg und schließlich in Berlin Medizin. Hat er bereits neben seinem Medizinstudium historische und philosophische Vorlesungen gehört, so wechselt er endgültig zum Sommersemester 1908 in das Studium der Geschichte und Philosophie in Berlin und Freiburg. Bei dem Historiker Friedrich Meinecke promoviert er

1912 mit einer Arbeit, mit der er – spätestens als es nach dem Ersten Weltkrieg 1920 als zweibändiges Werk erschien – in der Hegelforschung Epoche machen sollte: „Hegel und der Staat“⁴.

Damit sind schon zwei der wesentlichen Momente zu erkennen, aus deren Konstellation schließlich die integralen Bestandteile von Rosenzweigs Denkens herauswachsen sollten. Auf der einen Seite steht die Faszination für den historistischen Ansatz Meineckes. Dieser wollte dem geschichtlichen Faktum gegenüber philosophischen Geschichtskonstruktionen Recht geben. Doch bleibt er dabei wegen der drohenden Gefahr eines geschichtstheoretischen Relativismus sowie einer vorwiegend ästhetischen Geschichtsbetrachtung für Rosenzweig nicht unproblematisch. Man schreibt bei Meinecke mit, so Rosenzweig bereits in einem Brief aus dem Jahr 1908, „weil es rasend schön ist. Er behandelt die Geschichte, als wenn sie ein platonischer Dialog wäre und nicht Mord und Totschlag“ (GS I 88). Darum zerbricht ihm „die wissenschaftliche Neugier wie der ästhetische Stoffhunger“ (GS I 681) um ihrer selbst willen.

Da also Rosenzweig von der Frage nach der Wahrheit von Geschichte nicht lassen wollte, steht auf der anderen Seite seine Auseinandersetzung mit Hegel. Dieser begreift die Geschichte als den Ort des sich selbst zum Absoluten Geist verwirklichenden Logos. Jedes geschichtliche Ereignis ist ein als solcher erkennbarer, notwendiger und insofern sinnvoller Schritt in der Entfaltung der absoluten Wahrheit. Damit wird die Geschichte als Ganze, so Rosenzweigs Interpretation, „göttlich“, „Theodizee“ (GS I 113). Trotz der Möglichkeiten Hegels in der Abweisung eines wahrheitstheoretischen Relativismus mußte doch dessen System gerade für den an der Faktizität des geschichtlichen Ereignisses interessierten Rosenzweig schon wegen der Einordnung des Besonderen ins Allgemeine schwerste Probleme aufwerfen.

Geschichte einer Wende: die Entdeckung der Offenbarung

In dieser Spannung zwischen Hegels Anspruch auf die Erkenntnis absoluter Wahrheit und Meineckes historischem Relativismus befand sich Rosenzweig an einem „Wendepunkt seines Lebens“⁵. Er wußte um die Unausweichbarkeit der Frage nach unbedingter, absoluter Wahrheit, und dies im Bewußtsein darum, daß er über diese metaphysische Frage die Geschichte nicht abwerten darf. Wie aber diese Aporie auflösen?

Man könnte nun auf eine mögliche Bedeutsamkeit des Offenbarungsglaubens verweisen. Offenbarung als Wort Gottes, als Mitteilung, gar als Selbstmitteilung der absoluten Wahrheit verstanden, böte ja den geforderten Punkt unbedingter Geltung. Insofern postuliert auch Rosenzweig die Möglichkeit, den „Begriff der historisch-überhistorischen Offenbarung ins Zentrum der Wissenschaft zu

rücken“ (GS III 689). Doch für den an Hegels Idee der Aufhebung der Offenbarung im absoluten Wissen, der Aufhebung des subjektiven Standpunkts des Philosophen in die Bewegung des Absoluten Geistes geschulten Rosenzweig blieb ein vernünftiges Sprechen aus dem Glauben heraus irrational, blieben Philosophie und Glaube streng getrennt.

Dann aber findet in der Nacht des 7. Juli 1913 jenes berühmte Gespräch mit Eugen Rosenstock statt, in dem Rosenzweig die wohl entscheidende Entdeckung seines Lebens machen sollte. Er schreibt im Rückblick an Rudolf Ehrenberg:

„Deshalb war ich ... durch Rosenstocks einfaches Bekenntnis ... mit einem Schlage entwoffnet. Daß ein Mensch wie Rosenstock mit Bewußtsein Christ war ..., dies warf mir meine ganze Vorstellung von Christentum, damit aber von Religion überhaupt und damit von meiner Religion, über den Haufen“ (GS I 133).

Durch das Beispiel des bewunderten Rosenstock, der den angeblichen Gegensatz von Offenbarung und Vernunft in seinem Leben versöhnte, stürzt sein Relativismus endgültig zusammen. Was dieses Nachtgespräch und die Zeit unmittelbar danach erst zu dem schlechthin Initiierenden für Rosenzweigs weiteres Denken, Leben und Glauben macht, hat er nur selten autobiographisch dargelegt. Die wenigen bekenntnisthaften Äußerungen dazu zeigen, daß ein subjektives Erwählungserlebnis hinter jenem Offenbarungsgedanken steht, der fortan zur Grundkategorie seines Werkes wird, insbesondere seines Hauptwerkes „Der Stern der Erlösung“. 1923 spricht Rosenzweig in einem Brief an Rudolf Hallo von der „einen Wirklichkeit“, die jemanden im Gegensatz zu den „siebenundneunzig einhalb Möglichkeiten, die es ‚gibt‘“, erst wirklich orientiert und herausfordert leben läßt, weil er sie erfahren hat im verpflichtenden, möglicherweise nur einmal auftretenden „großen Augenblick“ (GS I 890), der in vielen kleinen Augenblicken zu bewähren ist. Mit einem enthusiastischen Spiritualismus hat das gleichwohl nichts gemein. Spricht Rosenzweig in diesem Kontext eher von „Tod und Auferstehung“ (GS III 586), so konkretisiert er im Rückblick 1920:

„Es ist eine große Tat der Gnade, daß Gott mich einmal im Leben aus dem Leben herausgerissen hat. Von Juli bis September 1913 war ich völlig bereit zu sterben – alles in mir sterben zu lassen. Aber das kann nicht zur Regel gemacht werden. Die meisten Menschen leben nur einfach ihr Lebensschicksal, ihre Lebensbestimmung und weiter nichts. Es ist das Besondere in uns, daß Gott in unserem Fall nicht nur durch unser Leben zu uns gesprochen hat; darüber hinaus hat er das Leben um uns herum einstürzen lassen wie die Kulissen einer Theaterdekoration, und auf der leeren Bühne hat er mit uns geredet“ (GS I 675).

Das Judentum und die Einheit von Denken und Leben

Wenn aber die Offenbarung sowohl die menschliche Existenz ganz einfordert wie auch die nach Wahrheit auslangende Vernunft unbedingt orientiert, dann tut

sich eine doppelte Perspektive auf: Ein vernünftiges Sprechen von einem subjektiven Standpunkt heraus erscheint philosophisch verantwortbar, ja möglicherweise unabdingbar. Und: Eine solche Verankerung des Denkens im existentiellen Vollzug des Subjekts fordert aus sich heraus seine praktische Bewährung. Für Rosenzweig wird Erkenntnis fortan zum „Dienst“ (GS I 680) an den lebensgeschichtlichen Fragen der Menschen, von denen er sich im Gegensatz zum erfahrungslosen Wissenschaftsbetrieb seiner Zeit grundsätzlich bewegen läßt. Die Grundlagen seiner im „Stern“ ausgebreiteten Wahrheitstheorie, die er „messianische Erkenntnistheorie“ nennt, sind hier angelegt⁶.

Dementsprechend war mit dieser Kehre Rosenzweigs zum Glauben die Konsequenz verbunden, dies auch persönlich nachzuvollziehen. Bereits seine emphatische Zustimmung zur Taufe seines Vetters Hans Ehrenberg läßt jedoch vermuten, daß Rosenzweig ebenfalls Christ werden wollte. Im Hintergrund stehen dabei hegelsche Motive. Gegenwärtiger Offenbarungsglaube kann danach nur ein christlicher Glaube sein, weil in der abendländischen Kultur das Christentum die spezifische Manifestation der Offenbarung darstellt.

Allerdings will er den Übertritt zum Christentum in bewußter Anlehnung an die Situation des Urchristentums als Jude vollziehen. Es ist bekannt, daß Rosenzweig sich von nun an intensiven judaistischen Studien unterzog und vor seiner geplanten Taufe am Rosh-Hashanah- sowie am Jom Kippur-Gottesdienst am 11. Oktober 1913 in einer kleinen Berliner Synagoge teilnahm. Was sich aber genau dort zutrug, läßt sich höchstens indirekt erschließen. Jedenfalls kommt es nach Rosenzweigs Umkehr zum Offenbarungsglauben nochmals zu einer überraschenden Wende. In einem Brief an Rudolf Ehrenberg 1913 vermerkt Rosenzweig:

„Ich bin in langer und, 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.).

Rosenzweig bekennt sich zum Entsetzen insbesondere der christlichen Freunde Hans Ehrenberg und Eugen Rosenstock zum jüdischen Glauben.

Wie ist diese, dem paulinischen Damaskusereignis vergleichbare „einzigartige Umkehr“ zu deuten⁷, diese „wahre Bekehrung“⁸? Nach Elie Wiesel war es das Gebet, das Rosenzweig „retten und ihn zu seinem Volk zurückführen sollte“⁹. Rosenzweig entdeckte in der Synagogaal-Liturgie das Sprachmilieu, in dem sein inneres Erlebnis der Gottesgegenwart mit der geschichtlichen Offenbarung in wechselseitiger Bestätigung konvergierte und auch in einer Weise intersubjektiv objektiviert werden konnte, die sowohl der subjektiven wie der geschichtlichen Offenbarung angemessen war¹⁰. Außerdem hat er auf ein dünnes „Fädchen Tradition (Jom Kippur, Sederabend und Barmizwa)“ verwiesen, an den sich diese Umkehr „ankristallisieren konnte“ (GS I 1197).

Und doch begab sich Rosenzweig damit selbst mehr auf einen Weg, als daß die

entscheidenden Probleme bereits bewältigt gewesen wären. Es galt zum einen, den Weg der „Rückkehr und der Rückeroberung“ zu beschreiten¹¹. Deshalb die nochmals intensivierten Studien bei Hermann Cohen in Berlin, der seinerseits im hohen Alter zum Judentum zurückgekehrt war. Zum anderen galt es genauer zu durchdenken, wie Philosophie aus glaubender Existenz möglich sein könne, um die Objektivität von Wahrheit nicht in subjektivistische Beliebigkeit auszuhöhlen. Und wie war im Licht dessen Offenbarung zu deuten?

Es verrät bereits typische Züge für sein Denken, daß er diese Fragen nicht in der Idylle der philosophischen Schreibstube angeht. Sein Werk entfaltet sich vielmehr in Briefen. 1914 zieht Rosenzweig zunächst als Krankenpfleger, dann im September 1914 als Freiwilliger in den Krieg. Nach Einsätzen in Frankreich ist er ab 1916 als Flakhelfer auf dem Balkan stationiert. Hier entsteht 1916 jener berühmte Briefwechsel mit Eugen Rosenstock, in dem er seine Entscheidung für das Judentum zu rechtfertigen versucht. Dieser Briefwechsel ist bis heute angesichts seiner Authentizität und inneren Wahrhaftigkeit sowie angesichts des erreichten Reflexionsniveaus ein Meilenstein für das Gespräch zwischen Juden und Christen. In einem Brief vom 18. November 1917 an Rudolf Ehrenberg legt Rosenzweig erstmals die Konzeption seines Hauptwerkes „Der Stern der Erlösung“ vor. Daher bezeichnet er diesen Brief später auch die „Urzelle“ des „Stern“¹².

Diesen „Stern der Erlösung“, in dem er die ihn bedrängenden Fragen reflektiert und zu lösen versucht, entwirft er in weiten Teilen auf Feldpostkarten an seine Eltern, bevor er ihn in einer „fieberhaft-genialen Ekstase“ von August 1918 bis Februar 1919 niederschreibt¹³. Nach einer Malariaerkrankung im November 1918 aus der Armee entlassen, übersiedelt der soeben verheiratete Rosenzweig nach Frankfurt¹⁴. Inzwischen hat er das Angebot Meineckes zur historischen Habilitation abgelehnt. Konsequenter in der praktischen Bewahrheitung seiner erwähnten Entdeckung einer verwandelten Philosophie distanziert er sich in dem bereits eingangs zitierten Brief von rein wissenschaftlich-ästhetischer Neugier und läßt Erkenntnis zum Dienst an anderen Menschen werden. Er verabschiedet sich vom akademischen Wissenschaftsbetrieb und gründet das Freie Jüdische Lehrhaus, dessen Leiter er wird. Nicht Wissenschaft des Judentums, sondern das gemeinsame Lernen steht in dieser Art jüdischer Volkshochschule im Vordergrund. In diesem Geist ist auch sein 1921 verfaßtes „Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand“ geschrieben. Die zentrale These des 1. Buchs des „Stern“, wonach in Anlehnung an Friedrich Wilhelm Schelling bloße Reflexion zur Lähmung, zur Geisteskrankheit führe, wird hier für das interessierte Publikum in einfacher Sprache dargestellt¹⁵.

Doch was er soeben begonnen hatte, konnte Rosenzweig nicht zur vollen Entfaltung bringen. Als Fernwirkung einer Kriegsverletzung bricht ab Mitte Januar 1922 eine heimtückische Krankheit aus. Die Amyotrophe Lateralsklerose führt bald zu einer vollständigen Lähmung Rosenzweigs, bindet ihn ab Sommer 1922

total an seine Wohnung, schließlich an sein Bett. Im Oktober überträgt er die Leitung des Jüdischen Lehrhauses an Rudolf Hallo, im Dezember versagt seine Schreibfähigkeit, im Mai 1923 auch die Sprache. Nur mit Hilfe einer eigens für ihn konstruierten Vorrichtung konnte sich Rosenzweig durch eine Bewegung seiner Augenlider verständigen, wobei seine Frau Edith die Impulse übersetzen und schließlich verschriftlichen mußte. Trotz dieser Lage entfaltet er eine umfangreiche Korrespondenz. Er verfaßt wichtige Artikel, so die Zusammenfassung seines Denkens 1925 mit dem Titel: „Das neue Denken“. Übersetzungen des wohl berühmtesten mittelalterlichen jüdischen Dichters Jehuda Halevi legt er vor und widmet sich ab 1924 mit Martin Buber der Verdeutschung der Schrift. Bei dieser umfangreichen Publikationstätigkeit verwundert es kaum, daß die posthum veröffentlichten Gesammelten Schriften in 6 Teilbänden mehrere tausend Seiten füllen. Bei sich zusehends verschlechternder Gesundheit stirbt Rosenzweig wenige Tage vor seinem Geburtstag am 10. Dezember 1929.

Bruch mit der Substanzphilosophie

Wie aber hat Rosenzweig die eben aufgeworfenen Fragen zu lösen versucht? Für Rosenzweig beruhen die entstandenen Probleme wesentlich auf der Struktur der gesamten abendländischen Philosophie, genauer: auf der gesamten substanzmetaphysisch-idealistischen Tradition von den Vorsokratikern bis Hegel. Diese Tradition von „Jonien bis Jena“ (S 13) faßt er mit dem Begriff „Altes Denken“ ebenso plakativ wie doch etwas vergrößernd zusammen. Daher versteht sich sein Ansatz, sein „Neues Denken“ als Totalabrechnung wie als Gegenentwurf dazu. Bestätigt durch seine eigenen Kriegserfahrungen ging Rosenzweig an Hegels Geschichts-teleologie deren Unwahrheit, die „Lüge“ (S 5), ja der ideologische Verblendungszusammenhang auf. Diese Metaphysik beansprucht vor dem Hintergrund der Identität von Wissen und Sein die ganze Wirklichkeit denken zu können. In langen Reflexionen aber zeigt Rosenzweig die inneren Aporien.

Zum einen könne dies nur um den Preis geschehen, die unendliche Transzendenz Gottes und die absolute Freiheit Gottes in ein universales System einzuordnen und damit auszuhöhlen. Gott würde letztlich auf das Maß menschlicher Vernunft zurechtgestutzt. Zum anderen würde dieses System an der zerbrechlichen Endlichkeit der Welt wie der individuellen Freiheit und Verantwortung des Menschen vorbei denken, auch die Welt und den Menschen dem Allgemeinen unterordnen. Geschichte wäre nur noch Ort der Entfaltung und des Zusichselbstkommens des Absoluten Geistes, aber nicht mehr das Ereignis unvertretbarer Freiheiten. Damit wäre auch die Zeitlichkeit, ja echte Zeit überhaupt stillgestellt. Letztlich, so die vernichtende Kritik, handelt es sich beim Alten Denken um den verzweifelten, aber sich diese tiefe Verzweiflung verbergenden, und am Ende aus-

sichtslosen Versuch, „die Angst des Irdischen abzuwerfen, dem Tod seinen Giftstachel, dem Hades seinen Pesthauch“ zu nehmen (S 3). An dieser Faktizität des sterblichen, freien Menschen zerbricht der logische Zwang zum System, zur „Totalität“ (Emmanuel Levinas). Im Tod und in der Freiheit des Menschen zeigt sich eine Andersheit, ein Etwas, das eben nicht mehr zu denken ist. Es läßt sich nicht alles ausdenken, nicht alles durch die Vernunft bewältigen. Nicht alles, schon gar nicht die Geschichte geht immer schon gut aus. An der Endlichkeit, Sterblichkeit und an der Freiheit des Menschen zerbricht jedes idealistische System¹⁶.

Neuentwurf des Denkens im Licht der Offenbarung

Was aber bleibt? Der „Stern der Erlösung“ stellt letztlich nichts anderes dar als den Versuch, Kreatürlichkeit, Individualität, Verantwortung, Geschichte und nicht zuletzt die messianische Erwartung des kommenden Gottes für denkerisch ausweisbar, aber eben nicht mehr ableitbar zu halten. Rosenzweig macht also nichts Geringeres zu seinem Anliegen als das „Nicht-Synthetisierbare, die Differenz zu denken“¹⁷. Dafür mußte die zugrunde gelegte Vernunftkonzeption von Grund auf verwandelt werden. Im ersten Buch des „Stern“ zersprengt Rosenzweig die letzte, denkerisch vorausgesetzte Einheit von allem, das idealistische „All des Denkens und Seins“ (S 21) in drei aufeinander nicht zurückführbare „Substanzen“ Gott, Welt, Mensch. Er zeigt, daß diese Elemente vorreflexiv in der Erfahrung der geschichtlichen Wirklichkeit notwendigerweise mitgegeben sind, daß sie aber nur unter Abstraktion von dieser Erfahrung zu denken sind.

Damit hat er die Basis für seinen Neuansatz gelegt. Denn nun kann er die Wirklichkeit als ereignishaftes, zeitliches Verhältnis „zwischen“ diesen Substanzen rekonstruieren. Er kann sie also als Geschichte denken. Er sieht in der Wirklichkeit das frei gestiftete, dialogische, von der Erwartung des „heute“ hereinbrechenden Gottesreiches zeitlich dynamisierte Beziehungsgeschehen zwischen Gott, Welt, Mensch.

Rosenzweig entfaltet dieses Beziehungsgeschehen im zweiten Buch des „Stern“ als Schöpfung („Zwischen“ Gott und Welt), als Offenbarung („Zwischen“ Gott und Mensch), als Erlösung („Zwischen“ Welt und Mensch). Dieses Beziehungsgeschehen ist in keinen umfassenderen Begründungs- und Verstehenszusammenhang mehr einzuordnen oder denkerisch abzuleiten. Der radikale Neuansatz des Denkens wird damit klar. Im Zentrum steht nicht mehr eine sich selbst begründende, sich selbst denkende Vernunft. Es charakterisiert Rosenzweig vielmehr als einen bewußt aus jüdischem Glauben heraus Denkenden, wenn er seinen Entwurf um die unerwartet sich schenkende Erfahrung von radikaler „Andersheit“ herum gruppiert. Diese Erfahrung in ihrem unbedingten, befreienden Anspruch und ihrer unbedingten Orientierung nennt er „Offenbarung“.

Wer den „Stern der Erlösung“ zur Hand nimmt, wird schnell feststellen, daß dieses Buch sich einer gewöhnlichen Lektüre entzieht. Man versteht ihn nicht, wenn man ihn von vorne bis hinten liest. Wie die Jahresringe eines Baumes um dessen Herz ist „Der Stern der Erlösung“ um das Ereignis der Offenbarung herum aufgebaut, das er im zweiten Buch, dem Mittelteil, entfaltet. In Anlehnung an die jüdische Tradition sieht er diese Offenbarung im Liebesdialog gegeben, wie er sich im biblischen Hohenlied verkörpert. Alles ist auf dieses Ereignis hin geschrieben (wie das erste Buch) oder von ihm her geschrieben (wie das dritte Buch). Freilich muß diese spezifische, biblisch inspirierte Offenbarung streng von der Offenbarung im weiteren Sinn unterschieden werden. Zwar nennt Rosenzweig seinen „Stern“ einmal einen Bibelkommentar „unter Weglassung des Textes“ (GS I 1196). Weil aber die biblisch gemeinte Offenbarung sich durch das Ereignis einer Andersheit, also durch das Ereignis der Offenbarung im weiteren Sinn, hindurchvermittelt, darf der „Stern“ niemals ungebrochen theologisch interpretiert werden.

Standpunktdenken und unbedingte Verantwortung

Die Pointe des Neuen Denkens liegt in der konstitutiven Abhängigkeit des Denkens von diesem sich ereignenden Ereignis der Andersheit, also in der Sprache Rosenzweigs „im Bedürfen des anderen, und was dasselbe ist, im Ernstnehmen der Zeit“ (DND 151 f.). Daher versteht er sein Denken als antwortendes Denken, als Nach-denken einer Erfahrung, daher als „erfahrende Philosophie“ (DND 144). Der Rückgang auf die Vernunft wird ersetzt durch den Rückgang auf die geschichtliche Erfahrung. Diese Erfahrung ist nicht begrifflich zu fassen. Von ihr kann ein selbst von ihr unbedingt angegangener, in ihr Geschehen verwickelter Denker nur erzählen. Schon hier wird ersichtlich, warum Rosenzweig mit Martin Buber und Ferdinand Ebner zu den Begründern des „Dialogischen Denkens“ gezählt wird. „Statt wie alles frühere Denken vom Es oder vom Ich“ geht sein Denken „vom Wechselverhältnis von Ich und Du“ aus (GS III 230).

Auf diese Weise wird der Sprache ein wahrheitsfähiger Rang eingeräumt. Rosenzweig steht damit auch im Kontext des sogenannten „linguistic turn“, der „linguistischen Wende“ der Philosophie zu Beginn unseres Jahrhunderts. Dieser aus Offenbarung gespeiste Ansatz will dialogisches, sich in der Sprache zutragendes Sprachdenken sein, welches im „subjektiven Standpunkt“ (S 57) geschichtlicher Philosophie seinen Ausgangspunkt hat. Nicht der Philosoph als Ort des Absoluten Geistes, wie ihn Hegel konzipiert hatte, sondern der Standpunktphilosoph dominiert das Neue Denken. Diese Philosophie erwächst aus „biographischer Konfession“ (GS I 410). Sie ist immer ein Denken „für“ und „zu“ jemandem, was ihren praktischen wie ethischen Kern unter Beweis stellt. Denkt der

Denker stets aus der geschichtlichen Begegnung mit dem anderen Menschen heraus, ist er selbst in seiner Verantwortung unbedingt herausgefordert.

Gleichwohl weiß Rosenzweig um die mit dieser radikalen Erneuerung des Denkens vollzogene Gratwanderung zwischen der Auflösung letzter Wahrheitsansprüche einerseits und Hegels Idealismus andererseits. Daher beansprucht auch Rosenzweig das Ganze denken zu wollen, nun aber in einer vom Ereignis des Anderen aus transformierten Vernunft. Dieses „System der Philosophie“ (DND 140), wie Rosenzweig selbst sagt, darf nun jedoch nicht mehr eine denkerisch vorausgesetzte Alleinheit entfalten, die sich im dialektischen Prozeß nur immer wieder selbst anschaut und sich gewissermaßen als „Schutz gegen Gott“ (S 17) auf ihre Immanenz reduziert hat. Rosenzweigs System beruht vielmehr auf einem endzeitlichen Einheitsgedanken, der die Einheit als dynamisches, von Gott geschenktes Gut endzeitlicher Hoffnung erwartet. Dabei zeigt er sich auch in kritisch-gebrochener Form von der Tikkuntheorie der jüdischen Mystik, der Kabbala, beeinflusst: Erst in der eschatologischen Vollendung jenes erlösenden Prozesses, in dem die in die Materie versprengten göttlichen Funken eingesammelt werden, wird dort die universale Einheit hergestellt¹⁸.

Auf dieses neugefaßte System reflektiert Rosenzweig im dritten Buch des „Stern der Erlösung“. Dieses System beruht auf dem Ereignis von Beziehungen. Es ist relational, zeitlich strukturiert gedacht. Im Bruch mit dem Monismus Hegels liegt ein Bruch zwischen der Totalität des Denkens und der Unendlichkeit Gottes. Daher kann Rosenzweig diese starke Betonung der Beziehung in einem Brief plastisch sein „philosophisches Relativitätsprinzip“ (GS I 48) nennen.

Rosenzweigs Arbeiten gelten als schwierig. Namentlich an seinem „Stern der Erlösung“, der von vielen für eines der tiefsten und gewaltigsten philosophischen Werke unseres Jahrhunderts gehalten wird, seien, wie Gershom Scholem in einer Rede zum dreißigsten Tage nach Rosenzweigs Tod in Jerusalem sagte, viele zweifelt: „Es zählt nicht zu den Büchern, von denen man behaupten könnte, man habe es unschwer verstanden.“¹⁹ Allein schon deshalb, allein schon wegen der gelegentlich sperrigen Sprache und der Tiefe der Reflexion, erklärt sich die sehr zögernd einsetzende Rezeption zunächst in der Philosophie, sodann auch in der Theologie. Und nie ist Rosenzweig „en vogue“ gewesen wie ein Martin Heidegger, ein Theodor W. Adorno oder wie gegenwärtig vielleicht ein Emmanuel Levinas. Wo aber liegt die Bedeutung seines Denkens auch 70 Jahre nach seinem Tod? Vor allem wohl darin, gegen die metaphysische Aushöhlung von Individualität und Zeit den Rang von Geschichte und messianischer Erwartung betont zu haben, ohne die Unbedingtheit subjekthafter Verantwortung etwa wie in postmodernen Reduktionismen zu verharmlosen.

ANMERKUNGEN

- ¹ Die Schriften Rosenzweigs werden im Text wie folgt zitiert: GS: F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*. IV Bde. (6 Teilbde.) (Haag-Dordrecht 1976–1984); DND: *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“*; in: GS III 139–161; S: *Der Stern der Erlösung. Mit einer Einführung von R. Mayer u. einer Gedenkrede von G. Scholem* (Frankfurt 1990).
- ² B. Casper, *Zur Einführung*, in: GS I, XIII.
- ³ Zum Folgenden W. Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken u. gelebte Bewährung* (Freiburg 1991) 125 ff.; A. Zak, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs* (Stuttgart 1987) 18–41; B. Grümmе, „Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht“. Überlegungen zur Rede von Erlösung bei Karl Rahner u. Franz Rosenzweig (Altenberge 1996) 262–307.
- ⁴ F. Rosenzweig, *Hegel u. der Staat*, 2 Bde. (München 1920; Neudruck Aalen 1962).
- ⁵ Zak (A. 3) 24.
- ⁶ Vgl. B. Grümmе, „Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist“. Aspekte einer messianischen Erkenntnistheorie bei Franz Rosenzweig, in: *Orientierung* 60 (1996) 78–84.
- ⁷ E. Levinas, *Außer sich. Meditationen über Religion u. Philosophie* (München 1991) 101.
- ⁸ St. Moses, *System u. Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs* (München 1985) 31.
- ⁹ E. Wiesel, *Macht Gebete aus meinen Geschichten. Essays eines Betroffenen* (Freiburg 1987) 34.
- ¹⁰ Vgl. Zak (A. 3) 28 ff.
- ¹¹ E. Levinas, *Zwischen zwei Welten. Der Weg Franz Rosenzweigs*; in: *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, hg. v. G. Fuchs (Frankfurt 1987) 32.
- ¹² Vgl. GS III 125–139.
- ¹³ E. Levinas, *Vorwort von Emmanuel Levinas*; in: *Moses* (A. 8) 9.
- ¹⁴ Vgl. Schmied-Kowarzik (A. 3) 45 ff.
- ¹⁵ F. Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden u. kranken Menschenverstand*, hg. v. N. N. Glatzer (Düsseldorf 1964).
- ¹⁶ Inzwischen hat sich die Position im Streit über die Ursprünge des Neuen Denkens durchgesetzt, nach der Rosenzweigs Erfahrungen im Ersten Weltkrieg die letzte Bestätigung für eine bereits vorher entwickelte Konzeption boten, die er allerdings erst unter dem Eindruck seiner Fronterlebnisse zum Abschluß gebracht hat: vgl. seinen Brief aus dem Jahr 1910 (GS I 112 ff.); insgesamt Grümmе (A. 3) 283; neuerdings R. Munz, „Obs nach dem Krieg schön zu leben sein wird?“. Franz Rosenzweigs u. Ludwig Wittgensteins Schreiben im Ersten Weltkrieg; in: *FZPhTh* 33 (1998) 480–505.
- ¹⁷ Levinas (A. 11) 15.
- ¹⁸ Vgl. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (Zürich 1957) 267–314.
- ¹⁹ G. Scholem, *Franz Rosenzweig u. sein Buch „Der Stern der Erlösung“*; in: S 523–549; hier: 529.