



Francesco Barba

Das Denken Rosenzweigs  
zwischen Theologie und Philosophie  
Eine Herausforderung für das Christentum

kassel  
university   
press

Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge

Francesco Barba

Das Denken Rosenzweigs zwischen Theologie und Philosophie

# Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 6

Herausgegeben von  
Heinz Eidam und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Die *Kasseler Philosophischen Schriften* waren ursprünglich eine Reihe der *Interdisziplinären Arbeitsgruppe für philosophische Grundlagenprobleme* der Universität Kassel, in der von 1981 bis 2004 insgesamt 38 Bände und Hefte erschienen. 2006 wurde die *Interdisziplinäre Arbeitsgruppe für philosophische Grundlagenprobleme* nach generellen universitären Umstrukturierungen aufgelöst, obwohl sie ohne Zweifel durch 25 Jahre hindurch das Profil der Universität Kassel mit großen Kongressen, internationalen Symposien, Ringvorlesungen und eben durch ihre Schriftenreihe erfolgreich geprägt hat. Die dadurch verwaisten *Kasseler Philosophischen Schriften* werden nun in einer *Neuen Folge* unter veränderter Herausgeberschaft fortgeführt.

Francesco Barba

Das Denken Rosenzweigs  
zwischen Theologie und Philosophie

Eine Herausforderung für das Christentum

kassel  
university



press

Die vorliegende Arbeit wurde vom Fachbereich Geistes- und Kulturwissenschaften der Universität Kassel als Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.) angenommen.

Erster Gutachter: Prof. Dr. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Zweiter Gutachter: Prof. Dr. Paul-Gerhard Klumbies

Tag der mündlichen Prüfung: 13. Dezember 2012

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar

ISBN 978-3-86219-700-2 (print)

ISBN 978-3-86219-701-9 (e-book)

URN: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:000237017>

2013, kassel university press GmbH, Kassel

[www.upress.uni-kassel.de](http://www.upress.uni-kassel.de)

Satz: Frank Hermenau, Kassel

Druck und Verarbeitung: docupoint GmbH, Barleben

Printed in Germany

# Inhalt

Danksagung	7
Einleitung	9
I. Atheistische Theologie	21
1. Die Reden über das Judentum von Buber als Antrieb für die Rosenzweigsche Polemik	21
2. Cohens Schrift <i>Die religiösen Bewegungen der Gegenwart</i>	38
3. Verarbeitung und Ausgestaltung der <i>Atheistischen Theologie</i>	47
4. Der Beitrag Ellen Keys zu Rosenzweigs Kritik an der Kulturreligion	49
5. Weitere Anmerkungen aus den Tagebüchern über die christliche Theologie	62
6. Die Leben-Jesu-Theologie als eine Atheistische Theologie	65
II. Die Leben-Jesu-Theologie und die „Volksjudentums- Theologie“	89
1. Die „Volksjudentums-Theologie“	89
2. Der Rückfall in die Mythologie	94
3. Rosenzweigsche Umkehrung und Umwertung	100
III. Indifferenz der Verwirklichung und der Persönlichkeit. Bemerkungen zur <i>Atheistischen Theologie</i>	107
1. Der Persönlichkeitsbegriff	107
2. Das „schon am Ziel sein“ des Christentums	117
3. Das Beispiel Schleiermachers und die Theologie der Innerlichkeit	124
4. Gott als „Ausgeburt des Menschlichen“	134
5. Gegen die Innerlichkeit, oder die Verankerung im Vater	140
6. Der Triumph der Gegenwart. Die Theologie der Permanenz	145
IV. Der Begriff einer Theologie der Permanenz	149
1. Die Permanenz	149
2. Die Wiederholung der Indifferenz	157
3. Der <i>pseûdos</i> als Nicht-Wahrheit der Wahrheit. Von der Betrügerei	164
4. Mozart, Goethe und Myskin	178
5. Die Lösung der menschlichen Selbstherrlichkeit	181

V. Sein und Notwendigkeit . . . . .	185
1. Die <i>Urzelle</i> und <i>Das neue Denken</i> . . . . .	185
2. Das Gleichheitszeichen . . . . .	188
3. Die „Ist-Frage“ und der „Ist-Satz“ . . . . .	199
4. Die ‚SchlieÙe‘ . . . . .	212
5. Die Zeit als Prinzip der Unverwechselbarkeit der Tatsächlichkeiten	221
VI. Vergangenheit und Zukunft. Die <i>auctoritas</i> der Geschichte . . . . .	225
1. Das Wunder der Vergangenheit. Die Umkehrung des Zeitverhältnisses . . . . .	225
2. Die drei Aufklärungen . . . . .	228
3. Die Aufgabe einer neuen Theologie und einer neuen Philosophie	240
4. Die <i>auctoritas</i> der Geschichte, oder die Überwindung der Zerstörung der Erfahrung und die Wiedergewinnung der Eschatologie . . . . .	251
5. Vergangenheit und Wahrheit. Der Grundzug einer theistischen Theologie . . . . .	254
6. Die Hoffnung als Zug der neuen Theologie und Philosophie . . . . .	260
VII. Jesus Christus in Ehrenbergs <i>Heimkehr des Ketzers</i> . . . . .	265
1. Vorbemerkungen . . . . .	265
2. Das Jesus-Problem bei Ehrenberg. Jesus und Christus: Eine ketzerische Interpretation . . . . .	272
3. Der johanneische Christus . . . . .	292
VIII. Die Epochen der Kirche bei Rosenzweig und bei Ehrenberg . . . . .	301
1. Das petrinische und das paulinische Zeitalter bei Rosenzweig . . . . .	301
2. Die Hoffnung . . . . .	314
3. Die johanneische Vollendung . . . . .	319
4. Die Epochen der Kirche bei Ehrenberg . . . . .	322
5. Das Ketzerchristentum . . . . .	331
IX. Der Ketzler und sein Werk . . . . .	353
1. Das Erlösungserlebnis bei Rosenzweig und Ehrenberg . . . . .	353
2. Doppelheit der Erlösung. Messianismus und menschliches Handeln bei Ehrenberg und Rosenzweig . . . . .	358
3. Patmos. Das „schon am Ziel sein“ des Christentums . . . . .	365
4. Die Figur des Ketzlers und sein Werk . . . . .	369
5. Das Amt des Ketzlers als Aufhebung der Verzögerung des Kommens des Reichs . . . . .	377
Schlussbemerkungen . . . . .	383
Schriften Rosenzweigs und Siglen . . . . .	395
Andere Siglen . . . . .	396
Literaturhinweise . . . . .	396

## Danksagung

Diese Arbeit ist als Dissertation an der Universität Kassel entstanden. Prof. Dr. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik möchte ich besonders danken. Obwohl wegen der Ferne philosophische Gespräche von „Angesicht zur Angesicht“ in der letzten Phase meiner Forschung unmöglich waren, hat mir Prof. Dr. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, dank eines dichten ‚Mailwechsels‘, immer neue Anregungen zum Nachdenken über die Philosophie Rosenzweigs gegeben. In der Zeit der Bearbeitung für die Veröffentlichung hat er mich auch menschlich sehr unterstützt. Ebenso herzlich danke ich Prof. Dr. Paul-Gerhard Klumbies für die Betreuung, besonders in Bezug auf die theologischen Themen, die ich aus einer philosophischen Perspektive betrachtet habe.

Ich möchte mich ferner für die Disputation auch bei Prof. Dr. Rolf-Peter Warsitz und bei Prof. Dr. Heinz Eidam bedanken, nicht nur weil sie meine Arbeit aufmerksam gelesen haben, sondern auch für ihr Interesse an meinen philosophischen Positionen. Sie haben außerdem die Disputation nicht nur auf bürokratische Anliegen reduziert, sondern eine wirklich spannende philosophische Konfrontation und interessante Auseinandersetzung möglich gemacht.

Prof. Dr. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik und Prof. Dr. Heinz Eidam bin ich sehr dankbar, da sie mir die Möglichkeit gegeben haben, meine Schrift in der Reihe „Kasseler Philosophische Schriften“ zu veröffentlichen.

Prof. Dr. Hans Martin Dober sei herzlich für die reizvollen philosophischen und theologischen Gespräche und für den anregenden ‚Mailwechsel‘ gedankt. Durch unseren Gedankenaustausch wurde ich mit vielen philosophisch-theologischen Ideen konfrontiert und habe neue religionsphilosophische Impulse bekommen.

Frau Kathrin Meckbach danke ich sehr für die sorgfältige und unermüdete Lektüre und Korrektur meiner Arbeit.

Mein größter Dank gilt aber meinen Eltern: An ihrer Unterstützung hat es mir nie gemangelt. Ohne ihre Hilfe, ihre liebevolle Nähe, und nicht zuletzt ohne ihre Bereitschaft, mich ökonomisch zu unterstützen, wäre es mir unmöglich gewesen, diese Arbeit zu veröffentlichen.

Trotz der Ferne hat Livio nie aufgehört, bei mir zu sein. Unsere mehr als zehnjährige Freundschaft hat mir oft die Kraft gegeben, auch in schwierigen Momenten nicht aufzugeben. Ich danke ihm sehr.

Auch Gabriela war immer bei mir, trotz der 10.000 km, die zwischen uns standen. Sie hat ‚Den Ozean‘ überwunden, um mich zu begleiten. Ihr ist diese Arbeit gewidmet.





## Einleitung

Die erste systematische Schrift, in der Rosenzweig die eigene jüdische Perspektive über die Offenbarung ausdrückt, wenn auch nicht veröffentlicht, ist die kurze polemische Schrift *Atheistische Theologie*, die Rosenzweig im Jahr 1914 gegen Buber und den Prager zionistischen Kreis schreibt.

Der Text ist sowohl ein Archimedespunkt des gesamten Rosenzweigschen *iter* und seines Verständnisses der Offenbarung als auch unserer Arbeit. In der Tat hat die Perspektive der Offenbarung in der *Atheistischen Theologie* schon alle Charakteristiken des Offenbarungsgedanken, obwohl sicher *in nuce*, als roter Faden der gesamten Konzeption Rosenzweigs.

Was wir aber in dieser kurzen Einleitung erklären möchten, sind eigentlich zwei hermeneutische Linien, denen wir gefolgt sind: Einerseits sind wir der Meinung, dass das Verständnis der Offenbarung, zu dem Rosenzweig gelangt ist, die Konsequenz und die Reifung von mehreren Komponenten ist, die zusammenströmen (und eben zum ersten Mal in der *Atheistischen Theologie*). Andererseits denken wir, dass die erste Opposition in dem Denken Rosenzweigs, so wie sie aus den Briefen und Tagebüchern der ersten Periode seines intellektuellen Leben bis zur *Atheistischen Theologie* auftaucht, eine Opposition ist, die gleichzeitig zwei entgegengesetzten Bedürfnissen entspricht, d. h. dem Bedürfnis eines völligen Subjektivismus einerseits und einer völligen Objektivität (oder „Totalismus“) andererseits.

Diese zwei Extreme, wie wir zeigen möchten, sollen nicht getrennt bleiben, sondern sich versöhnen, aber nicht aufgehoben werden, sondern als Subjektivität und Totalismus weiterbestehen: Das wird nur dank des Werks der Offenbarung ermöglicht, die gleichzeitig fast zu einem *principium individuationis* für die menschliche Wirklichkeit werden muss. Aber um zu dieser Ermöglichung zu gelangen, braucht sich Rosenzweig nicht nur für das eigene ‚Judesein‘ wieder-zu-entscheiden, sondern wird auch einen interessanten philosophischen Weg gehen, auf den wir an dieser Stelle nur hinweisen werden.

Wir können doch sagen, dass die zwei Hauptquellen, an denen sich Rosenzweig orientiert, in dem Versuch eine Lösung des Streits von Subjektivismus und Objektivität zu finden, einerseits Nietzsche und Kant und andererseits Goethe sind. Nietzsche ist für Rosenzweig die Überwindung von jeglichem objektiven Charakter der Wissenschaft und der Philosophie; Goethe, besonders der alte Goethe, stellt für Rosenzweig einen wichtigen Antrieb für

die Objektivität dar, obwohl Rosenzweig über ihn anmerkt, er habe sein ganzes Leben lang zwischen Subjektivismus und Objektivismus geschwankt, wie Rosenzweig in einer Notiz vom 11.1.1906 (GS I, 18) schreibt. Nicht zu unterschätzen ist der Einfluss von Meinecke ab dem Jahr 1908, als Rosenzweig nach Freiburg kommt, um Geschichte und Philosophie zu studieren, und der in Rosenzweig die Skepsis und den Relativismus der Ideengeschichte weckt.<sup>1</sup> Auch die einfache Opposition zwischen Goethe und Nietzsche kann am besten sein Schwanken zwischen zwei Polen erklären, wenn wir die folgenden Worte Rosenzweigs selbst in Betrachtung nehmen: „Nietzsche Methode: das Mißtrauen – die ‚Skepsis‘. Goethesche Methode: das Erstaunen – die ‚Anschauung‘“ (GS I, 28). Tatsächlich hält sich Rosenzweig für einen Skeptiker, einen „ἀγέωμέτητος“ (GS I, 30), ein Wort, das er von Plato übernimmt. Mit diesem Wort meint Plato die Unfähigkeit, ‚objektiv‘ zu sein. Daher schreibt Rosenzweig, um den eigenen Subjektivismus zu betonen: „Ich bin ja Skeptiker und ἀγέωμέτητος, daher ist für mich Philosophie nur – ‚nur‘ – Ausdruck einer Persönlichkeit“ (GS I, 30). Es ist sicher interessant, zu bemerken oder den Gedanken zu wagen, dass Rosenzweig mit dieser Beobachtung nicht nur seine Skepsis betonen will, sondern dass er vielleicht schon überzeugt ist, sicher nicht wie in der Zeit der Verfassung der *Urzelle*, dass eine Philosophie komplett unabhängig von dem Ausdruck einer Persönlichkeit, d. h. jenseits des „-iert“ von dem, der philosophiert, nicht möglich ist. Aber wie gesagt, das kann nur ein Wagnis sein.

Die Objektivität Goethes scheint jedoch für Rosenzweig nicht genug zu sein, um seine Bedürfnisse nach Objektivität zu befriedigen: Die Objektivität Goethes ist in der Tat, wie auch schon zitiert, ein „Erstaunen“, eine „Anschauung“: Sie besteht also nicht in der Erkenntnis, sondern in der „ästhetischen Kontemplation. Nun ist aber die ästhetische Haltung nur eine Form des ‚Quietismus‘, sie lehrt uns zwar, die Welt objektiv wahrzunehmen, nicht jedoch, wie man leben soll. Im übrigen definiert Goethe wie Kant die Welt der Erfahrung und des Bedingten als die einzige uns Erreichbare, nur mit dem Unterschied, daß Kant die Welt der Phänomene ‚rechtfertigt‘, während Goethe sie ‚verklärt‘“.<sup>2</sup>

Es ist aber wichtig hervorzuheben, dass, unseres Erachtens, die Suche Rosenzweigs nach einer gültigen Orientierung, die die objektiven Koordinaten und gleichzeitig den Wert des Subjekts schützen kann, nicht eine rein

<sup>1</sup> Vgl. S. Mosès, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, mit einem Vorwort von E. Lévinas, München 1985, 29; U. Bieberich, *Wenn die Geschichte göttlich wäre. Rosenzweigs Auseinandersetzung mit Hegel*, Bamberg 1990, 19 ff.

<sup>2</sup> S. Mosès, *System und Offenbarung*, 29.

theoretische Frage ist, sondern eben, wie gesagt, Ausdruck eines Bedürfnisses, d. h. dem Bedürfnis nach einer Orientierung, die nicht auf reine intellektuelle Übung zu reduzieren ist. In diesem Sinne könnten wir, unter anderem, eine Notiz vom 13.6.1906 zitieren, in der die zwei Richtungen, eine fast religiöse und eine als Orientierung in der ‚Welt der Phänomene‘, deutlich sind und sie fast treffen. In der Notiz geht es in der Tat um Pantheismus und Deismus: „Der Deist sucht die Ursache der Welt außerhalb der Welt, der Pantheist innerhalb. Beides ist die letzte Steigerung einer Betrachtungsweise, die entweder bei jeder Erscheinung fragt: woher kommt das? Oder: was ist das? – hier genetische, da morphologische Betrachtung; hier der *historisch* empfindende Mensch, dort der *Anschauende*, der ‚ästhetische‘ Mensch. [...] Wo also Pantheismus und Deismus zugleich erscheint – wie beim fertigen Goethe - da ist das religiöser Ausdruck für das Nebeneinander der genetischen und ästhetischen Betrachtung“ (GS I, 34). Hier ist fast das Beispiel der Rosenzweigschen Suche nach einer Perspektive zu sehen, die aber nicht in einem synthetischen Sinne die zwei Bedürfnisse zu überwinden hat. Diese Perspektive lässt sich also nicht als Gegensatz von historischem und ästhetischem Mensch verstehen, sondern in den Termini eines extremen Subjektivismus, der nicht unbedingt auf sich selbst zu verzichten hat, aber gleichzeitig auch nicht auf ein Außen verzichten muss, ein ‚Außen‘, das nicht nur „Anschauung“ ist, das nicht nur den innerlichen Quietismus garantiert, sondern das die Hauptcharakteristik einer Totalität besitzt, die aber das Subjekt in sich nicht verdaut.

Noch im Jahr 1906, neben der vibrierenden und existentiellen Suche nach einem eigenen ‚Standpunkt‘, nimmt Rosenzweig das Problem der Religion wahr, und beginnt nach einem für seine Zukunft wesentlichen Thema zu fragen, d. h. nach dem Problem des Verhältnisses zwischen Religion und Ethik. In dieser Zeitspanne beschäftigt er sich mit der Lektüre eines Aufsatzes von Ellen Key und später mit dem epochemachenden Buch von Schweitzer über die Leben-Jesu-Forschung (das erstmals unter dem Titel *Von Reimarus zu Wrede* im Jahr 1906 erschien), zwei Autoren, besonders letzterer, auf die wir in dem ersten Kapitel eingehen werden und die wir von besonderer Wichtigkeit für Rosenzweig wahrgenommen haben. Wir möchten nur einen Passus zitieren, um schon hier die Dimension der Problematik zu zeigen. Rosenzweig merkt in einer Notiz an, welche „Ursachen“ eine Religion produzieren kann: Die „metaphysische[n] Gedanken“, die „Eu- oder Kakadaimonistische[n] Stimmungen“, die „[m]ythologisierende Veranlagung“, der „Nationalismus“: „Im Laufe der Zeit kann sich der Schwerpunkt der Religion von einer Säule auf die andere verschieben. Nie aber kann sie sich auf die *Ethik* stützen. Denn diese entsteht außerhalb der Religion (durch den

Verkehr der Menschen untereinander); und *wird nur von der Religion in ihren Machtbereich gezogen*, um sie zu unterstützen“ (GS I, 37). Und weiter: „Ad Thema: Ethik und Religion. Die Ethik ist nur zugehörig zur Religion wie Wein zum Trinkglas“, und gleich darauf: „Und gehört die Ethik nicht etwa als No. 5 den Quellen der Religion? *Nein!* Denn sie ist keine Quelle, keine schaffende Urkraft, sondern selbst ein Geschaffenes; ja, als Nebeterminanten wirken bei ihrer Entwicklung die ‚vier Quellen‘ selbst mit“ (GS I, 38). Dieser Punkt ist sehr wichtig, weil er bestätigt, dass das *iter* zur *Atheistischen Theologie* in einem bestimmten Gewebe von Problemen besteht: Religion und Ethik, Subjektivismus, Totalismus und Offenbarung, Mensch und Absolutheit. Eines dieser Probleme, und ein sehr wichtiges, ist eben, wie schon angedeutet, das Problem des Verhältnisses zwischen Religion und Ethik: Auch dieser Aspekt, der die kritischen Anmerkungen der *Atheistischen Theologie* nähren wird, wie wir ausführlich sehen werden, ist von wesentlicher Wichtigkeit.

Rosenzweig findet die Opposition zwischen einem sogenannten „Totalismus“ und einem Subjektivismus auch in dem Kontext der Interpretation Nietzsches, in Termini von der Opposition zwischen einem christlichen Totalismus (also nicht mehr von der bloßen Wissenschaft oder der wissenschaftlichen Objektivität) und einem griechischen Subjektivismus: „Die Rückkehr aus dem christlichen Totalismus zum griechisch naiven Subjektivismus“ (GS I, 40). Diese Anmerkungen stützen sich auf zwei Vorträge von Nietzsche Interpretieren Horneffer, die Rosenzweig besucht hat. Horneffer argumentiert durch die Notizen von Rosenzweig: „Der Grieche kennt Wissenschaft, voraussetzungsloses Streben nach Erkenntnis, der Orientale kennt nur Offenbarung“. Die Fundamente dieses Gegensatzes wären: der Grieche geht von sich aus; der Jude von der Gottheit, vom Weltganzen. Dieser Gegensatz wäre der geahnte. Ich will die beiden Richtungen als *Individualismus* und *Totalismus* unterscheiden“ (GS I, 39).

Wir zitieren diese Stellen, wie gesagt, weil gerade diese zwei parallelen Richtungen die Suche Rosenzweigs voran treiben und zusammen in die *Atheistische Theologie* einmünden werden. Aber auch in der Zeit dieser Notizen, in dem also unseres Erachtens entscheidenden Jahr 1906, ist das „Universalitätsstreben“ Rosenzweigs „wesentlich geworden“ (GS I, 45). Die Frage ist dann: Welches Universalitätsstreben meint hier Rosenzweig? Meint Rosenzweig jetzt den Objektivismus der Naturwissenschaften, der ästhetischen Anschauung von Goethe, oder den ‚orientalen‘ Totalismus? Angesichts dieser Fragen ist es also kein Zufall, dass eben im Jahr 1906 Rosenzweig über die jüdische Religion nachzudenken beginnt. Im August 1906, zum Beispiel, schreibt Rosenzweig, auch in Bezug auf die Opposition Leben

und Denken in einem religiös geprägten Zusammenhang: „Der Mensch ist zum Menschsein auf der Welt, – l’chaj l’roj, zum Leben, zum Schauen. Das Denken ist ihm nur ein Schutz, gegen die Fülle der Gesichte“ (GS I, 56). Diese wenigen Notizen, die wir als Beispiel zitieren, sollen nicht eine ausführliche Rekonstruktion des Denkweges Rosenzweigs bis zur *Atheistischen Theologie* zeigen, sondern vielmehr die Intensität und die Termini der Entwicklung Rosenzweigs bis zu der Grundposition, die er in der Schrift vom 1914 einnimmt und darstellt.

Besonders aber im Jahr 1908 ist bei Rosenzweig eine große Perspektivänderung zu bemerken: Zwar ist er immer auf der Suche nach der intimsten und eigensten Dimension der Offenbarung, aber es scheint, als ob die Offenbarung schon jetzt einen Vorrang einnimmt und fast in der Art betrachtet wird, die in dem reifen Denken Rosenzweigs zu finden ist: „Der religiöse Mensch braucht ebensowenig die Transcendenz seines Gottes (das ‚Gegenüber‘) zu beschönigen, wie der Wissenschaftler innerhalb seiner Wissenschaft über den ‚Gegenstand‘ erkenntnistheoreteln soll“ (GS I, 76). Die Transcendenz ist jetzt in den Gedankenkreis Rosenzweigs mit einem äußerst interessanten Akzent eingetreten. Was auch unser Anliegen angeht, ist, dass der ‚Begriff‘ von „Gegenüber“ aufgetaucht ist, und dass wir auf ihn oft hinweisen werden.

Die Entdeckung der Dimension eines Gegenübers, von der Offenbarung und eines offenbarenden Gottes, hat begonnen. Es bleibt aber übrig zu verstehen, wie die ‚alten‘ Probleme, der alte Gegensatz zwischen Subjektivismus und Totalismus angesichts der Offenbarung und des Gegenübers zu deuten ist.

Auf einige Passagen möchten wir trotzdem noch hinweisen, um die Homogenität der Suche Rosenzweigs nach der Offenbarung als Lösungsprinzip der Opposition Subjektivismus und Totalismus in ihrem ganzen *iter* am besten deutlich zu machen.

Noch im Jahr 1908 sind wichtige Aspekte zu lesen, die definitiv eine Entwicklung in dem religiösen Selbstbewusstsein Rosenzweigs bestätigen, nicht zuletzt dank der Lektüre Schellings und kraft der ersten kritischen Positionen Hegels gegenüber. Rosenzweig beschäftigt sich in diesem Jahr zum Beispiel mit Schleiermacher, und die Notizen über Jesus und die „romantische Christologie“ Schleiermachers sind zahlreich (die Haltung Rosenzweigs Schleiermacher gegenüber ist eigentlich schon sehr kritisch). Aber auch andere wichtige Namen des Christentums sind in dieser Zeitspanne in den Tagebüchern zu finden, zum Beispiel Semler, Reimarus usw.; Autoren, die mit Wichtigkeit in die Perspektive der *Atheistischen Theologie* einmünden, oder, besser gesagt, die die Auffassung der *Atheistischen Theologie* ‚vorbereiten‘.

Das Jahr 1908 (bzw. 1907/1908) ist, unseres Erachtens, ein entscheidendes Jahr für die Entwicklung des Denkens Rosenzweigs auch dank der häufigen Kontakte mit Hans Ehrenberg und der (auch) philosophischen Auseinandersetzungen.<sup>3</sup>

Damit meinen wir nicht, dass die Religion auf die Philosophie ‚reduziert‘ wird, die Religion als erlebte und existentielle absolute Erfahrung. Jedoch zeigt sich in dieser Periode ein potentieller Beitrag für die Entwicklung des Selbstbewusstseins Rosenzweigs sehr deutlich auch in Bezug auf philosophische Aspekte: Wie gesagt, zum Beispiel, im Verhältnis zu Hegel und Schelling, und damit mit der Thematisierung der absoluten Transzendenz von Gott gegenüber der Welt, des absoluten Unterschieds zwischen Religion und Vernunft, zwischen Religion und Ethik usw. Wichtige Überlegungen und Gedanken in einem ‚religiösen‘ Zusammenhang sind noch im Jahr 1909 zu finden. Rosenzweig befindet sich in der Zeit der geschichtlichen, noch stark hegelianisch geprägten Vorbereitung seines Beitrags für den Kongress in Baden-Baden von 1910. Es ist nicht zu übersehen, dass Albert Schweitzer, Hauptquelle der *Atheistischen Theologie*, auch zu dem Kongress von Baden-Baden eingeladen wurde (obwohl er nicht kam), und daher ist zumindest der Name des Theologen seit diesem Jahr für Rosenzweig schon bekannt.

Wir denken, es sei wichtig zu bemerken, dass sich gerade in diesem Jahr das Konzept der Objektivität und der Universalität (Totalismus) von dem der historischen Objektivität zu lösen beginnt und die Objektivität als Totalismus des Gegenübers immer mehr Wichtigkeit bekommt. Die Objektivität der Wissenschaften tritt also fast in den Vordergrund.

An dieser Stelle möchten wir nur auf einige bedeutende Passagen hinweisen, die eben die religiöse und philosophische Entwicklung Rosenzweigs bestätigen, die als Voraussetzungen zur *Atheistischen Theologie* führen werden. Es ist also zum Beispiel anzumerken, dass Rosenzweig im Jahr 1910 über das Judentum in Termini wie „Mein Judentum“ schreibt (es ist nicht zu vergessen, dass er aus einer jüdischen assimilierten Familie kommt): „Mein Judentum ist dogmatisch überall dem heutigen Judentum fremd: ich glaube an die Sünde und an die Notwendigkeit des Mittlers (des ‚am jisrael‘). Daß Gott aber tatsächlich dem einzelnen Sünder verzeiht, wenn er ihn im Chor des am jisrael anruft, daß Gott dieses Volk auserwählt hat, um durch es die ganze Menschheit und ebenso seine eigenen Glieder zu erlösen, – das ist ein

<sup>3</sup> Vgl. W. Schmied-Kowarzik, *Hans Ehrenbergs Einfluß auf die Entstehung des Stern der Erlösung*, in: M. Brasser (Hg.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung“*, Tübingen 2004, 73–74.

Dogma, so hanebüchen, so über alle Vernunft, daß auch das christliche Dogma nicht ‚absurder‘ sein kann“ (GS I, 107).

Das Problem der Verbindung zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven ist das Problem eines Objektiven, das in der Lage ist, das Bedürfnis von einem Gegenüber zu befriedigen, das Problem einer Totalität, die sich nicht auf die wissenschaftliche Objektivität reduzieren lässt, und das sich wie eine unaufhaltsame Suche ergibt, wie schon erinnert. Das Problem lässt sich in der Tat nicht so einfach lösen, weil die Totalität des Gegenübers eben als Gegenüber bleiben muss, aber deswegen nicht eine pseudo-Totalität sein muss. Und noch wichtiger, wie wir sehen werden, ist Folgendes: Die Totalität des Gegenübers, eben als Gegenüber, als Außen, ist nicht in der Lage, die Subjektivität, im Sinne des Wertes eines ‚Etwas‘, „ein unerbittliches, nicht wegzuschaffendes Etwas“ (GS II, 5), zu überwinden, zu löschen oder einzuverleiben, wie es in dem Fall der hegelschen Totalität wäre.

In einer entschiedenen Geste gegen die Romantik von Schleiermacher, als Rückfall in einen abstrakten Subjektivismus, und in einer sicheren Verleugnung des Hegelschen Totalismus als Immanentismus oder von „Hegels religiöse[m] ‚Intellektualismus‘“ (GS I, 112), schreibt Rosenzweig an Hans Ehrenberg aus Kassel am 26.9.1910 Worte von unausweichlicher Wichtigkeit: „Wir heute betonen das Praktische, den Sündenfall, die Geschichte, letztere nicht wie Schleiermacher als in der Zeit auseinandergelegtes Sein für die Anschauung des Beschauers, sondern *als Tat des Täters*. Daher weigern wir uns auch, ‚Gott in der Geschichte‘ zu sehen, weil wir die Geschichte (in religiöser Beziehung) nicht als Bild, nicht als Sein sehen wollen; sondern wir *leugnen* Gott in *ihr*, um ihn in dem Prozeß, durch den sie *wird*, zu *restaurieren*. Wir sehen Gott in jedem ethischen Geschehen, aber nicht in dem fertigen Ganzen, in der Geschichte; denn wozu brauchten wir einen Gott, wenn die Geschichte göttlich wäre, wenn alle Tat, in dieses Becken fließend, ohne weiteres göttlich, gerechtfertigt würde. Nein, jede Tat wird sündig, wenn sie in die Geschichte tritt (der Täter wollte nicht, was wurde) und deshalb muß Gott den Menschen erlösen nicht durch die Geschichte, sondern wirklich – es bleibt nichts andres übrig – als ‚Gott in der Religion‘. Für Hegel war die Geschichte göttlich, ‚Theodizee‘; die Tat – als vorgeschichtliche, moralische, subjektive – ohne weiteres ungöttlich, ‚Leidenschaft‘, ‚Individuum‘, ‚gute Absicht‘, ‚Ritter der Tugend‘. Für uns ist die Religion die ‚einzig wahrhaftige Theodizee‘ – Der Kampf gegen die Geschichte im Sinne des 19. scl. ist uns deshalb zugleich Kampf für die Religion“ (GS I, 112).

Mit dieser Geste, die die Reifung sowohl des eigenen Standpunkts über die Religion als auch einer eigenen philosophischen Position, die sicher einen direkten Einfluss auf die Determination der religiösen Haltung bei Rosen-



zweig hat (oder besser gesagt, und wie schon erinnert, die zwei Ebenen wirken gegenseitig aufeinander), stellt Rosenzweig den ersten deutlichen Baustein seines Denkens.

Der *iter* Rosenzweigs gelangt an einen Wendepunkt im Jahr 1913, als er endlich schreiben kann: „Ich hatte geglaubt, mein Judentum christianisiert zu haben. In Wahrheit hatte ich umgekehrt das Christentum judaisiert“ (GS I, 133). Dieser Passus befindet sich in dem bekannten Brief an Rudolf Ehrenberg vom 31.10.1913. In diesem Brief kann Rosenzweig entschieden äußern: „Ich bleibe also Jude“ (GS I, 133.)

Mit der ‚Wiederannahme‘ dieser Tatsache, die eigentlich schon vorher da war (d. h. die Tatsache seines Judeseins), und mit der steigenden Überzeugung seines Judentums, entwickelt Rosenzweig bis zum Jahr 1914 die Hauptgedanken, die die Perspektive der *Atheistischen Theologie* nähren.

Und neben der Wiederentdeckung der eigenen ‚Tatsächlichkeit‘, des eigenen Judeseins, beginnt Rosenzweig im Jahr 1914, dem Jahr der *Atheistischen Theologie*, ausführlich über die Konvergenzpunkte, die gleichzeitig nichts anderes sein können als Divergenzpunkte, mit dem Christentum, nachzudenken: Einerseits in einer Annäherung eben an die *Atheistische Theologie* (mit den Gedanken aus Schweitzer, die verschiedenen Ideen und Theorien über den ‚historischen Jesus‘ usw.); andererseits in der Vertiefung der Relation zwischen Christentum und Judentum, die mit der Zeit viele Umwege gehen und eine der bekanntesten Eigentümlichkeiten von Rosenzweigs Hauptwerk *Der Stern der Erlösung* sein wird, in dem Christentum und Judentum, „ewiger Weg“ und „ewige Wahrheit“, „am gleichen Werk“ nebeneinander arbeiten.

Wir verweisen hier nur auf zwei Passagen, die beispielweise die Wichtigkeit der Überlegungen Rosenzweigs des Jahres 1914 über Offenbarung, Christentum und Judentum vorstellen. An einer Stelle etabliert sich bereits von nun an für Rosenzweig die Differenz zwischen Judentum und Christentum geradezu als ‚notwendige doppelte‘ Kraft (wie auch gerade erinnert). Vor allem interessant ist hier die gegenseitige Angewiesenheit aufeinander von jüdischem Prophetismus und christlicher Offenbarung, die im *Stern* eine wesentliche Rolle zu spielen hat (auch in der Konstruktion der Fokussierung der Kraft auf das Heute im Christentum und auf die Zukunft im Judentum): „Das Judentum hat seine Einheit von Natur im Blut, d. h. hinter sich, in der Idee durch die prophetische Offenbarung, d. h. vor sich. Das Christentum dagegen ist Kirche nur durch die aus der Person Jesu entspringende Entwicklung, d. h. es muß seine Offenbarung *hinter* sich haben, weil es keine natürliche sondern erst eine durch die Offenbarung *gestiftete* Gemeinschaft ist“ (GS I, 158). Die Partikularität des Judentums ist also ein Schon, das gleich-

zeitig (durch die prophetische Offenbarung) ein Nochnicht ist (im *Stern* nach dem Paradox des Schon-jenseits-der-Geschichte-Sein, aber auch teilweise des Noch-in-der-Geschichte-Seins). Das Christentum gründet seine eigene Kirche in der Person Jesu und muss die Offenbarung als Geschehenes, auf das sich die Gemeinschaft gründet, notwendig hinter sich haben. Und am Schluss des zitierten Passus, in dem Rosenzweig die Übertragung der Kategorie „schon am Ziel Sein“ auf das Christentum bei Hermann Cohen *tout court* ablehnt, erklärt er noch einen wesentlichen Aspekt seiner Philosophie, d. h. die Unberechenbarkeit des „Gegenübers“, hier der Offenbarung, sowohl im Judentum als auch im Christentum, aber aus der Perspektive der messianischen ‚Einheit‘ der zwei Konfessionen: „‚Jesus Christus‘ und ‚die Tage des Messias‘, Neues Testament und Talmud, sind wirklich die beiden Äste der einen gemeinsamen prophetischen Offenbarung. [...] Niemand kann der Offenbarung vorschreiben, wie weit sie sich ausbreiten solle“ (GS I, 158). Und noch ein Passus bestätigt, wie *in nuce* einige Themen des *Sterns* über die Beziehung zwischen Christentum und Judentum schon da sind: Am 29.6. 1914 schreibt Rosenzweig: „Die jüdische Exklusivität war weltgeschichtlich deswegen notwendig, damit das Christentum aus einem *allen* Völkern fremden Volk kam. So wie die räumliche Entferntheit des Offenbarungsberges vom Lande Israel vielleicht der Anlaß zur Transzendenz und Universalisierung des Gottesbegriffs war, so wieder die Absolute Völkerfremdheit Israels“ (GS I, 165).

In diesem Kontext ist also noch etwas hervorzuheben, eine Stelle von wesentlicher Wichtigkeit in den Rosenzweigschen Tagebüchern, in der die Affinität Rosenzweigs mit dem späten Schelling statt Hegel deutlich wird, und bei der das ‚Außen‘, das „Gegenüber“, zum Archimedespunkt seiner ‚neuen‘ Deutung des Judentums als (auch) Offenbarungs-Religion und Philosophie wird. Dieser Passus ist der, unseres Erachtens, der uns am besten helfen kann, die Perspektive der Offenbarung in seiner doppelten Matrix von Totalismus und Bewahrung und gleichzeitig Bewahrung der Subjektivität, in ihrer Unwiederholbarkeit und Einzigkeit, zu verstehen. Noch im Jahr 1914 merkt Rosenzweig also an: „Für Hegel ist das Einerlei von Gott und Welt da in jeder Zeit; das *Werden* der Welt wird nicht geleugnet – im Gegenteil; aber es wird mit dem Werden Gottes nicht 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 seiner eignen Geschichte noch immer transzendent“ (GS I, 161).

Genau wie in Schellings Spätphilosophie ist die Geschichte die Geschichte von Gott, aber Gott ist nicht in ihr („wir *leugnen* Gott in *ihr*“): In einem Sinne besteht zwischen Geschichte (die wegen der Rolle der Schöpfung bei Rosenzweig keine bloß heidnische oder säkularisierte Geschichte ist) und Gott, da Gott und Geschichte zwei bleiben, eine Distanz, die für die Geschichte immer eine neue ursprüngliche Distanz sein muss, eine Urdistanz. Durch dieses immer anfängliche Fremdsein Gottes der Geschichte gegenüber aber kann Gott in jedem Moment, in jedem Augenblick, kraft der Unberechenbarkeit der Offenbarung, in die Geschichte hereinstürzen, in sie hereindringen, ‚unerwartet‘, unmöglich *a priori* zu definieren, wenn nicht auch *a posteriori*, da das Hereinbrechen immer gleichzeitig eine Erneuerung der Geschichte, der Jetztzeit der Geschichte ist, in die die Offenbarung einbricht. Und gerade die Urdistanz ist Ermöglichung der Offenbarung als Bewegung, *salto mortale* zwischen Welt und Gott und nicht onto-logische Analogie (und das ist sicher ein Verdienst der Kritik von Rosenzweig an der Ontologie: Die Überwindung des Analogieprinzips). Als Bewegung, kraft des Hereinstürzens in die Geschichte in jedem Augenblick, ergibt sich aber also die Offenbarung als ein paradoxes *principium individuationis*, das die Kreatürlichkeit in ihrer ‚Dichte‘, in ihrem Dasein zwingt. In diesem Sinne ist die Offenbarung aber auch Bewährung des Daseins, da sie ein kontinuierliches Anwenden von Gott zum Menschen ist, eine Bewahrung, die die Menschen immer zu ihrem Eigen-Sein zwingt. Besonders angesichts der Offenbarung als Wort oder besser als ‚Zeitwort‘. Der offenbarende Gott offenbart sich dem Menschen mit dem Wort „Du“. Der Mensch erkennt sich ‚wirklich als sich‘ an und antwortet Gott ebenfalls mit „Du“. Die Kreatur ist also zu jedem Zeitpunkt immer ‚de-finiert‘, weil sie in ihrem ganzen Dasein in der Zeitgeschichte bestätigt wird, bewährt aber auch bewahrt, und hier ist die Bedeutung der Offenbarung als *principium individuationis* deutlich. Die Kreatur wird aber immer zu einer ‚relativen Absolutheit‘<sup>4</sup>, eben als relatives-absolutes Subjekt (im *Stern* ist zu sehen, wie die Dynamik der ‚mehreren All‘ zu keinem Paradox führt, sondern zu einer ganz logischen Folge). Da aber die Offenbarung immer ein Gegenüber bleibt und bestätigt, fällt ihr Charakter von Absolutheit, von Totalismus, der auf die Geschichte von einem ‚Außen‘ wirkt, nicht weg, sondern sie gewinnt immer neue Bedeutungen.

Die Urtrennung zwischen Gott und Welt ist also Ermöglichung der Überwindung des *aut aut* zwischen Totalismus und Subjektivismus. Aus dieser Perspektive ist die Urtrennung die wesentliche Voraussetzung für die totale und

<sup>4</sup> Wir benutzen diesen Ausdruck, den Rosenzweig in Bezug auf andere benutzen wird, wie wir sehen werden, also nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur zur Orientierung.

immer bestehende Ermöglichung eines Subjekts, sei es Gott oder Mensch, das sich notwendig als völliges Gegenüber konstituiert, und sich daher nur als Totalismus ergibt: Gott ist in Bezug auf Mensch und Welt ein Gegenüber, und der Mensch ist vor Gott ein Gegenüber. Die Bewegung der Offenbarung ist also die Ermöglichung, oder besser das sichtbare Werden des Zwei-Seins von Welt und Geschichte in ihrer Trennung und Zusammenwirkung, die aber immer eine Trennung bleibt.

Wir denken, dass gerade dieser Punkt die heimliche Voraussetzung der *Atheistischen Theologie* ist, und das erreichte Ziel des *iter*, durch den Rosenzweig zur *Atheistischen Theologie* gegangen ist. Seine ‚Offenbarungsphilosophie‘ und ‚Offenbarungsreligion‘ finden in dieser Schrift eine erste, obwohl kurze, systematische Darstellung, gerade in einer solchen Auffassung von der Offenbarung und des Bezuges der Offenbarung zur Geschichte, zum Begriff von Volk und Auserwähltheit.



# I. Atheistische Theologie

## 1. Die Reden über das Judentum von Buber als Antrieb für die Rosenzweigsche Polemik

Rosenzweig soll anfänglich, auf Bubers Einladung hin, einen Aufsatz für einen geplanten zweiten Sammelband *Vom Judentum* schreiben, ein Sammelband, der in dem Buberschen Kreis von Bar Kochba<sup>1</sup> entstehen soll: „Als ihn [Rosenzweig] Martin Buber, den er [Rosenzweig] im Frühjahr 1914 erstmals besuchte, zur Mitarbeit an einem geplanten zweiten Sammelband *Vom Judentum* auffordert, liefert Rosenzweig im Artikel ‚Atheistische Theologie‘ eine scharfe Polemik gegen Buber und seinen Kreis.“<sup>2</sup> Buber seinerseits akzeptiert den Aufsatz Rosenzweigs nicht und gibt ihn zurück.<sup>3</sup> Darauf schreibt Rosenzweig am 10.7.17 an die Eltern: „‚Atheistische Theologie‘? April 1914 in Kassel, bestimmt für das damals geplante zweite Sammelbuch des Bar Kochba ‚Vom Judentum‘. Eine Chuspe? Nicht wahr? Refüsiert mit der Begründung, das erste Sammelbuch habe schon zuviel über Ansichten von den Dingen gehandelt, das zweite solle nun möglichst nur von Dingen selbst sprechen. Buber scheint es selbst gelesen zu haben. – So habe ich eine Buber- und eine Cohenkritik unter meiner ‚Theologischen Jugendschrift‘“ (GS I, 422). Dass Rosenzweig in diesem Brief die *Atheistische Theologie* auch als eine Cohenkritik bezeichnet, könnte die Bedeutung der Rosenzweigschen Schrift für die Entstehung der Schrift *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart* von Cohen beweisen, die auf April 1914 datiert ist, wie wir später kurz erläutern werden: In diesem Fall würde sich auch diese Schrift wie ein Antrieb für die Polemik Rosenzweigs ergeben, besonders im Verhältnis zum Problem der Reduktion der Religiosität zu Moralität oder Sittlichkeit, und zum folgenden Problem der „Verdiesseitigung“ (GS III, 697) als das Verwischen der absoluten Transzendenz.

Auf die „berühmten“ *Reden* wird Rosenzweig noch im Jahr 1917, drei Jahre nach der *Atheistischen Theologie*, in einem Brief an die Eltern, in dem auch eine kritische Position Rosenzweigs gegenüber Cohen angedeutet wird,

<sup>1</sup> Vgl. G. Wehr, *Martin Buber. Leben – Werk – Wirkung*, München 2010, 88 ff.; 135 f.

<sup>2</sup> W. Schmied-Kowarzik, *Rosenzweig im Gespräch mit Ehrenberg, Cohen und Buber*, Freiburg/München 2006, 163.

<sup>3</sup> G. Wehr, *Martin Buber*, 135 f.

hinweisen: „... in dem anderen Sammelband (vom Geist des Judentums) stehen doch auch die berühmten ‚drei Reden‘; die müßt ihr vor allem lesen, weil von da aus die ganze ‚Prager Richtung‘ ausgeht“. Und weiter: „Das Beste was er gemacht hat ist aber seine Polemik mit Cohen. Dennoch stehe ich ihm genau so fern wie ich Cohen stehe“ (GS I, 365).<sup>4</sup>

In einem Brief an Margrit Rosenstock vom 22.3.1919, an den August 1914 erinnernd, schreibt Rosenzweig: „Wäre nun der Krieg nicht gekommen, so stünde ich heute ja schon mitten in etwas drin. Ich wollte ja nur Hegel noch zu Ende schreiben. Den Antibuberaufsatz ‚Atheistische Theologie‘ schickte ich damals an das Jahrbuch mit einem Begleitbrief, worin ich schrieb, es wäre mir ganz recht, wenn sie ihn mir refüsierten, denn ich empfände mich auf diesem Gebiet noch nicht als veröffentlichungsreif. Und dennoch war ich bereit, schon anzufangen“ (GrBr 258). In einem früheren Brief an Margrit Rosenstock vom 9.4.1918, in dem auch von dem Bild von Schweitzer, das der Freund Picht Rosenzweig in Baden-Baden gezeigt hatte, gesprochen wird, schreibt Rosenzweig: „‚Atheistische Theologie‘ ist natürlich ‚vor den Toren‘, aber nicht weil *ich* damals noch vor den Toren gewesen wäre, sondern weil es für den Druck geschrieben war“ (GrBr 70). Diese Briefe besagen, dass Rosenzweig auch nach einigen Jahren die Frühschrift von 1914 nicht als einen unreifen Versuch wahrnimmt, sondern als eine Schrift, die in sich schon von Anfang an bestimmte Züge seines Denkens trägt. Besonders in dem Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18.11.1917, in der sogenannten *Urzelle des Sterns der Erlösung* (GS III, 125–138) geht Rosenzweig auf den zentralen Punkt der *Atheistischen Theologie* ein, die Offenbarung, und berichtet damit über die Wichtigkeit dieser Frühschrift für sein Denken, besonders über die Kontinuität zwischen den Gedanken der *Atheistischen Theologie* und einer schon entwickelten und reifen Perspektive, die sich in der *Urzelle* findet. Der „Archimedespunkt“ der Philosophie Rosenzweigs ist dann nicht eine plötzliche Erscheinung, die im Jahr 1917 zu entstehen beginnt, sondern wäre vielmehr eine graduelle und kontinuierliche Entwicklung, die erstmalig in die Schrift von 1914 in einer strukturierten Form einfließt. So schreibt Rosenzweig an Ehrenberg: „Du entsinnst dich vielleicht noch: auf unserer Harztour 1914, wir traten grade aus einem Tannenwald heraus, am ersten Tag, und sprachen davon, ob und wie man rein philosophisch oder auch nur überhaupt an irgend welchen aufzeigbaren Kriterien die Offenbarung von aller eigenmenschlichen Erkenntnis abgrenzen könnte“ (GS III, 125). Und weiter berichtet Rosenzweig direkt auf die *Atheistische Theologie* bezogen: „Ich fühlte das Ungenügende auch gleich damals, aber

<sup>4</sup> In dem Band *Vom Geist des Judentums* stehen die Reden aber nicht.

alles Nachdenken über den als Zentralbegriff gemeinten und gewollten Begriff der Offenbarung (es war nicht meine Schuld, daß ein programmatisches Bekenntnis zu diesem Begriff damals ungedruckt blieb, in dem Aufsatz ‚Atheistische Theologie‘, den ich dir übrigens eben da im Harz vorlas), also alles Nachdenken brachte immer nur geschichtsphilosophische, nie rein begriffliche Ergebnisse“ (GS III, 125). Rosenzweig nennt hier die *Atheistische Theologie* ein programmatisches Bekenntnis zum Begriff der Offenbarung.<sup>5</sup> Aus den Briefen Rosenzweigs geht also hervor, dass die *Atheistische Theologie* in der Erinnerung des Autors der erste Ausdruck bleibt, in dem der Archimedespunkt der Rosenzweigschen Philosophie durchscheint. Die Wahrnehmung, die Rosenzweig selbst von der Frühschrift hat, ist für uns von großer Wichtigkeit, da sie beweist, wie und mit welcher Intensität sich die Gedanken Rosenzweigs aus der ersten philosophischen Zeit bis zur *Atheistischen Theologie* entwickeln, und erlaubt uns festzustellen, dass die *Atheistische Theologie* in der Tat die erste Bestätigung solcher Gedanken in einer schon reifen Form ist.

Die *Atheistische Theologie* ist also ein Wendepunkt in dem *iter* Rosenzweigs, und daher kommt der entschlossene und scharf polemische Charakter der Schrift, polemisch besonders gegen die 1911 erschienenen *Drei Reden über das Judentum*<sup>6</sup> von Martin Buber. Um nun die Dynamik und den Kontext, aus denen heraus Rosenzweigs Kritik an Buber entsteht, zu thematisieren, ist es sicherlich unumgänglich, die *Atheistische Theologie* im Angesicht dessen zu analysieren, was wir in der Einleitung über die neue Perspektive, die Rosenzweig mit der Reifung der Bedeutung des Begriffs der Offenbarung erlangt hat, herausgefunden haben. Jene neue Perspektive, die eine wahre und wirkliche Herausforderung für die Philosophie darstellt. Dies geschieht, weil die Offenbarung im philosophischen und persönlichen Horizont Rosenzweigs gewisse philosophisch-theologische Termini neu konfiguriert und somit in einem neuen Licht erscheinen lässt sowie eine Dislokation aus ihrem üblichen Kontext, wie der Ethik, Metaphysik, Kosmologie vollzieht. Um jedoch Rosenzweigs Kritik an Bubers *Reden* konkretisiert nachvollziehen zu können, müssen wir zeitlich zu eben jenen *Reden* zurückkehren und erkennen, dass Rosenzweigs Kritik an Buber keinesfalls nur eine trotzbende Pole-

<sup>5</sup> W. Ullman, *Offenbarung als philosophisches Problem. Franz Rosenzweig „Urzelle“*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Franz Rosenzweigs „neues Denken“*, Bd. II: *Erfahrene Offenbarung – in theologos*, Freiburg/München 2006, 809.

<sup>6</sup> M. Buber, *Drei Reden über das Judentum*, zitiert nach M. Buber, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Gerlingen 1993 (JuJ). Über die Reden vgl. H. Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880–1930*, Nachwort: 1930–1960 von R. Weltsch, Köln 1961, 91 ff.



mik, sondern darüber hinaus eine rational begründete Kritik ist, die sich aus dem Wandlungsprozess Rosenzweigs vom Historisch-Philosophischen zu einem Religiösen hin ergibt.

Die *Reden* von Buber sind das Ergebnis von Vorträgen, die Buber in Prag für den zionistischen Kreis Bar Kochba, dessen prominenteste Mitglieder Max Brod, Hugo Bergmann, Robert Weltsch und Hans Kohn waren<sup>7</sup>, hält. Buber nimmt die Einladung jenes Vereins an und „tritt [...] nach mehrjähriger Pause 1909 erstmals wieder als Redner vor einem größeren jüdischen Zuhörerkreis“<sup>8</sup> auf. Die Vorträge in Prag und die darauf folgenden *Reden* haben einen sehr starken Einfluss auf die jüdische Jugend der Zeit bewirkt, einen Einfluss, der, wegen der neuartigen Fragestellung zum Judenproblem bei Buber im Verhältnis zu der zionistischen Sichtweise von Herzl, entscheidend ist: Herzl, demzufolge „die Sehnsucht nach einem Judenstaat [...] ihre Ursache ausschließlich in den Beziehungen der Juden zu ihrer Umwelt [hatte]. Buber stellte in seiner ersten Rede über das Judentum die Frage auf eine andere Grundlage: Welchen Sinn hat es, daß wir uns Juden nennen? Was bedeutet es in jedem einzelnen Leben, in dem innern Recht und Wesen jedes Lebens, daß wir Juden sind ...“<sup>9</sup> Entscheidend für den Buberschen Einfluss auf die jüdische Jugend ist also nicht zuletzt, dass Buber „die Judenfrage als eine individuelle Frage, als die Frage eines [des] einzelnen Juden, und damit als die Frage nicht einer äußern Not oder eines äußern Mangels, sondern als das Problem einer innern seelischen Einstellung und Entscheidung“<sup>10</sup> erfasst. Aus den ersten *Reden* geht hervor, dass das Problem ein *wesentliches* Problem ist, welches sich aus der Frage nach dem Wesen des Volkes und seiner Verwirklichung als nationales Volk ergibt: Zumindest ist dies Rosenzweigs Rezeption der *Reden*.

Laut Buber verwirklicht sich das Judentum als Volk in der Geschichte durch drei Grundideen: „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.“<sup>11</sup> Dieser geistige Prozess

<sup>7</sup> G. Wehr, *Martin Buber*, 88. H. Kohn, *Martin Buber*, 91.

<sup>8</sup> G. Wehr, *Martin Buber*, 88. Vgl. H. Kohn, *Martin Buber*, 90.

<sup>9</sup> H. Kohn, *Martin Buber*, 92.

<sup>10</sup> H. Kohn, *Martin Buber*, 91–92. „The revolutionary element in Buber’s ‚Three Speeches‘ is one that today we might call, existentialist, for it turned the ‚Jewish Question‘ from an abstract question about whether Jews are to be considered members of a race, nation, or common creed to that of the deepest personal meaning of Judaism to the Jew himself“: M. Friedman, *Martin Buber’s Life and Work. The Early Years 1878–1923*, Bd. 1, New York 1981, 130.

<sup>11</sup> JuJ, 32.

entwickelt sich jedoch als der innere Kampf „um die reine Erfüllung der Volkstendenzen“.<sup>12</sup> In jeder Idee kämpft das Streben nach der Verwirklichung mit den ‚niedrigen‘ Volkstrieben: Der Kampf hat die Befreiung dieser Ideen „aus der Enge der Volkstriebe“ zum Ziel.<sup>13</sup>

Der Prophetismus, Buber zufolge ein geschichtlicher und geistlicher Entwicklungsprozess der drei Grundideen des Judentums, wird von der Einheitstendenz des Judentums erzeugt. „Die große Gottessehnsucht der Propheten“<sup>14</sup>, der Prophetismus, ist „nur ein Stadium des großen geistigen Prozesses, der Judentum heißt“.<sup>15</sup> Die Idee, die mit dem Prophetismus ihren „Gipfel“ erreicht hat, „verdünnt, entfärbt sich“ in dem Schema, „welches die Herrschaft des späten Priestertums und die des beginnenden Rabbinismus charakterisiert“.<sup>16</sup> Aus dem inneren Kampf der Einheitsidee erhebt sich der Chassidismus, um in der Gegenwart wieder unterzugehen. Buber erwartet also von und in der Gegenwart, dass das jüdische Ideal in einer neuen, höchsten Form oder in einem neuen ‚Moment‘ dazu führt, dass die Grundideen des Judentums wieder emporkommen können.

Die Idee der Tat entkristalliert sich aus dem formalen „Zerimonialgesetz. Gegen diese Erstarrung empört sich die Tattendenz, sie sondert sich ab und schafft jene Lebensgemeinschaften, die an Stelle des leergewordenen Gesetzes wieder die lebendige, mit Gott verbindende Tat zu üben begehren.“<sup>17</sup> Dieses ‚Moment‘ strahlt historisch z. B. aus dem Buch Jeremias. Als zweites ‚Moment‘ des Entwicklungsprozesses der Tatideen begegnen wir dem, was „irriger und irreführender Weise, Urchristentum genannt wird.“<sup>18</sup> Diese „Geistesrevolution“ wäre nichts anderes als ein „Ur-Judentum“. Die Betonung des jüdischen Ursprungs und der Zugehörigkeit des Christentums zu dem Ur-judentum ist eine interessante Vorwegnahme vieler Ideen der Philosophie der Religion, der politischen Theologie, der Theologie des 20. Jahrhunderts (man denke nur an Schmitt oder Taubes). Die „nazarenische Bewegung“ gehört also der „Geistesgeschichte des Judentums“ an.<sup>19</sup> „Aber der Kampf um die Tatidee ließ nicht nach; in ewig neuen Formen füllte er die

<sup>12</sup> Ebd., 33.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd., 40.

<sup>15</sup> Ebd., 32.

<sup>16</sup> Ebd., 34.

<sup>17</sup> Ebd., 36.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Ebd., 38

Jahrtausende.<sup>20</sup> Eine neue Form des Judentums gipfelt, wie gesagt, im Chasidismus.

Die Idee der Zukunft, die, abgesehen von der Polemik Rosenzweigs gegen Buber, einige Verwandtschaften mit der Idee der Zukunft bei Rosenzweig aufweist, entsteht aus dem am höchsten entwickelten „Zeitsinn“ des Juden, der „weit stärker entwickelt ist als sein Raumsinn“.<sup>21</sup> Diese Idee sorgt sich um die kommenden Generationen immer wieder und weiter, „so daß alle Realität des Daseins sich in der Zukunftfürsorge auflöst. Aus dieser Idee entsteht der Messianismus, der „die am tiefsten originale Idee des Judentums“ ist.<sup>22</sup> Aber genau wie in der Einheitsidee und in der Tatidee „wiederstreben die Volkstrieb der Vergeistigung und trüben die Reinheit der Erfüllung“<sup>23</sup> und „auch hier entbrannte ein Kampf, der Kampf zwischen dem messianischen Ideal und der Übertragung messianischer Vorstellungen auf die Person des Führers und Meisters“ (d. h. Jesus).<sup>24</sup> Dies ist die Stunde des Untergangs des Messianismus durch das Urchristentum. Die Überwindung dieser Dekadenzphase ergibt sich mit dem modernen Sozialismus: Er ist eigentlich eine „Verkleinerung, Verengung, Verendlichung des messianischen Ideals, wenn auch von der gleichen Kraft, der Zukunftsidee, getragen und genährt [...] Die Zukunftsidee wird sich über ihn hinaus wieder in das Unendliche, in das Absolute heben.“<sup>25</sup> Der ununterbrochene Kampf zwischen den Grundideen und den Volkstrieben, die Sehnsucht nach der Einheit und der Nicht-Einheit der Juden seit der postexilischen Zeit nähren eine bestimmte Charakteristik des Juden, eine Charakteristik, die *in* dem Juden, *in* seiner Person, und nicht weniger in dem Volk selbst ‚vollendet‘ wird: „Das Judentum ist nicht einfach und eindeutig, sondern vom Gegensatz erfüllt. Es ist ein *polares* Phänomen.“<sup>26</sup> Die Charakteristik des Juden ist also seine „Dualität“.<sup>27</sup> Es ist klar, dass eine solche „Dualität“ das ursprüngliche Streben nach der Einheit determiniert. Diese Ursprünglichkeit ist die Spannung, die den Juden charakterisiert, so dass die Ursprünglichkeit der Dualität, und die Dualität an sich als ursprüngliche dem Juden innewohnt. In dem begrifflichen Zusammenhang der *Reden* ist jene Dualität die *charakteristisch* jüdische Polarität. Die Polarität, die in dem Juden verwurzelt ist, „das Mysterium der Urzwei-

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Ebd., 39.

<sup>22</sup> Ebd., 40.

<sup>23</sup> Ebd., 41.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Ebd., 42

<sup>26</sup> Ebd. 19.

<sup>27</sup> Ebd.

heit“, determiniert in dem Judentum „das Streben nach Einheit, nach Einheit im einzelnen Menschen. Nach Einheit zwischen den Teilen des Volkes, zwischen den Völkern, zwischen der Menschheit und allem Lebendigen. Nach Einheit zwischen Gott und der Welt.“<sup>28</sup> Das Erschaffen einer „*unmittelbaren* Einheit“ ist „der Urprozeß des Juden“.<sup>29</sup> Genau wie das ursprüngliche Phänomen der Polarität, der Urzweiheit, den Juden betrifft, als ob es eine ‚Kategorie‘ des Daseins des Juden wäre, ist die Aufgabe, eine unmittelbare Einheit zu erschaffen, der Urprozess der Juden als Volk, als Nation: In der Tat sind nach Buber „die Juden [...] eine Nation. Ja gewiß, sie sind eine; wie es der Form nach eine jüdische Religion gibt, so gibt es der Wirkung nach eine jüdische Nationalität: sie erweist sich im Leben der Juden zwischen den Völkern.“<sup>30</sup> Die Einheit der Juden in einer Nation ist nicht nur ein Bedürfnis der Juden, sondern die Menschheit bedarf ihrer: „die Menschheit [hat] des Judentums bedurft“: „Es geht hier um Grösseres als das Schicksal eines Volkes und den Wert eines Volkstums; es geht um urmenschliche und allmenschliche Dinge.“<sup>31</sup> Wenn aber das Streben nach Einheit, das von der Urzweiheit genährt ist, eine Voraussetzung des jüdischen Volkes ist und sich in dem jüdischen Volk ergibt, dann bedeutet es, dass das Volk, als urmenschliches und allmenschliches Element, und das Bewusstsein des Volkes allein die unmittelbare Einheit, zum Beispiel durch die Erhebung einer jüdischen Nation, erschaffen kann.

Folgendes ist dann die Herausforderung einer Erneuerung des Judentums nach Buber: „Das wahre Leben des Judentums, wie jedes schaffenden Volkes wahres Leben, ist das, welches ich das absolute genannt habe; dieses einzig ist fähig, ein nicht lediglich aggressives oder defensives, sondern ein positives Volksbewußtsein, das Bewußtsein der unsterblichen Substanz des Volkes zu schaffen.“<sup>32</sup>

Was aus den Worten Bubers aufblitzt, ist, dass das Volk, als jüdisches Volk, in der Lage ist, wie oben kurz angedeutet, nach dem Absoluten zu streben. Das Volksbewusstsein wäre dann die tragende Kraft und das Mittel, um das vollkommene Ideal des Judentums zu erreichen. Der Teufelskreis macht sich gerade in der Möglichkeit bemerkbar, sobald das Volksbewusstsein, d. h. das Bewusstsein, welches das Volk von sich hat, Substanz des Volkes werden kann. Volk und Volksbewusstsein wären beliebig die unsterb-

<sup>28</sup> Ebd., 22.

<sup>29</sup> Ebd., 23.

<sup>30</sup> Ebd., 11.

<sup>31</sup> Ebd., 19.

<sup>32</sup> Ebd., 42.

liche Substanz ihrer selbst. Das Problem ist dennoch nicht nur der logische Kurzschluss eines Volksbewusstseins, welches aus dem Volk entspringt und trotzdem Substanz des Volkes wird, sondern die theologische Beschränktheit, die Rosenzweig der Buberschen Auffassung zuschreibt: Nicht Gott, nicht die Offenbarung, und nicht die Wahl des Volkes als *Gottes Tat*, sondern das Volk und sein Selbstbewusstsein machen es zur eigentlichen Substanz des Judentums. Eine Erneuerung des Judentums muss nach Buber „in tieferen Schichten anheben, auf dem Grunde des Volkesgeistes, da wo einst die großen Tendenzen des Judentums geboren wurden“.<sup>33</sup> Die *Rede über das Judentum* fließt also nur in der engen Perspektive des Volkes, seines Selbstbewusstseins und Charakters zusammen. Was an Bubers Auffassung für Rosenzweig problematisch sein dürfte, ist weniger die Auffassung über die Geistesgeschichte des Judentums durch die drei Ideen, sondern dass jede Idee ihre Begründung aus dem „Volkscharakter“<sup>34</sup> nährt. Das Volk wird gleichzeitig zum Grund, Mittel und Ziel erkoren. Die Konzeption des jüdischen Volkes, welches aus seinem inneren Selbst seine Substanz begründet (um daher das Volk selbst zu begründen), kann nichts anderes sein als eine „Projektion“, genau wie es bei Kant, nach der Perspektive der *Atheistischen Theologie*, das Ideal der ‚Projektion‘ des moralischen Subjekts sein könnte. Zu „Selbstherrlichkeit“ ist hier das Volk gekommen, genau wie der Mensch der Gegenwart zu Selbstherrlichkeit wird, nach der Theologin Ellen Key, wie es später gezeigt wird.

Um die Anklage der Projektion herum baut sich die Polemik gegen eine Theologie ohne Gott, eine atheistische Theologie.

Obwohl die ersten zwei *Reden*, die in einer sehr propagandistischen Form geschrieben sind, ganz fernab von der Rosenzweigschen Perspektive stehen, muss Rosenzweig die dritte Rede entweder einigermaßen interessiert oder beeindruckt haben. Auf jedem Fall ist es interessant, gleichzeitig die Affinitäten und die Grunddifferenzen der Zukunftsdimensionen zwischen der dritten *Rede* Bubers und der bestimmenden Charakteristik der Rosenzweigschen Philosophie zu betonen.

Im Besonderen meinen wir hier die messianische Dimension der Zeit bei Buber, das „Kommen“, welche, unseres Erachtens, in engem Zusammenhang zu Rosenzweig steht.

Aus der Zukunftsidee entsteht „die am tiefsten originale Idee des Judentums“: Der Messianismus. „Man bedenke: in der Zukunft, in der ewig urfernen, ewig urnahen Sphäre, fliehend und bleibend wie der Horizont, in dem

<sup>33</sup> Ebd., 43.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 34; 35; 39.

Reich der Zukunft, in das sich sonst nur spielende, schwankende, bestandlose Träume wagen, hat der Jude sich unterfangen, ein Haus für die Menschheit zu bauen, das Haus des wahren Lebens.<sup>35</sup>

Das Kommen wird von Buber als etwas dargestellt, das „jeder Augenblick verbürgte“ und „Gott verbürgte“: „Das Kommen war nicht in naher Zeit, nicht in ferner Zeit, es war in der endgültigen Zeit, in der Fülle der Zeit, am Ende der Tage: in der absoluten Zukunft.“<sup>36</sup> Die Absolutheit der Zukunft ist eine, die nicht wegen ihrer Absolutheit nie erreichbar ist. Die Zukunft wird mit dem Wort Absolutheit bezeichnet, weil sie wirklich das Ende der Tage ist, sie ist schon das Hereinbrechen Gottes, das Ende der Zeit und der ‚Anfang‘ der Ewigkeit: Ein krasser Einschnitt in dem immer-noch Heute der Zeit; die Zukunft bleibt trotzdem absolut, nicht in einem quantitativen Sinne, sondern in einem qualitativen Sinne, also als wesentlich und absolut Nichts (in Bezug auf jedes ‚Heute‘), immer-noch Nochnicht, aber als solche immer schon da, ein Kommen.<sup>37</sup> Der Messianismus ist also ein Grundgedanke für Buber ebenso wie für Rosenzweig. Nicht zuletzt, weil in den *Reden* die Zukunftsidee mit der Idee der Tat und der persönlichen und individuellen Verantwortung streng verbunden ist. Dieser Aspekt konstituiert einen Grundgedanken des *Sterns der Erlösung*, der mit der Thematisierung der Nächstenliebe besonders greifbar wird, nach der die Seele das Vaterhaus verlassen muss, um das Gebot zu erfüllen (GS II, 229 ff), um dem Reich nahe zu kommen, das Reich, das „jeden Zoll [...] ein Kommen“ ist (GS II, 245). Die Tat ist dann bei Rosenzweig doch eine „Vorwegnahme“ – aber nicht eine Vorwegnahme des Reiches, sondern in Richtung des Reiches; die Zukunft bleibt absolute Zukunft im Sinne der (vom Menschlichen her) unerreichbaren Zukunft (eben weil sie absolute Zukunft ist). Aber schon vor dem *Stern* war das Verhältnis zwischen dem Augenblick, der Tat und der Ewigkeit für Rosenzweig ganz klar. Auch vor dem *Stern* ist für Rosenzweig das Kommen eine Bedrohung, die an jeder Tat und jedem Augenblick der Ewigkeit (als eigentliche Möglichkeit jedes Augenblicks) hängt: „Jede Tat müßte so getan werden, als ob das Schicksal der Ewigkeit daran hinge“. Das ist so, weil das

<sup>35</sup> Ebd., 40.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Diese Mehrdeutigkeit der Zukunft bei Rosenzweig, auch als Transzendenz gemeint, kann sicher einige Aspekte der dialektischen Theologie erinnern: In diesem Sinne sind die zwei Dimensionen der Zukunft und Transzendenz als Schon und Nicht gleichzeitig präsent. Die Dimension der Transzendenz als Nichts der Menschen und der Welt muss also wahrgenommen werden: Gott bleibt transzendent, er wendet sich an den Menschen, weil er es so will, und nicht die Menschen. Eine mögliche Überwindung dieser anscheinenden Paradoxie ist unsere Hypothese, das Problem der Doppelheit der Erlösung bei Rosenzweig, auf die wir am Ende der Arbeit eingehen werden.

„Heute“ des Messias immer-noch-nicht ist und weil überall die „Funken“ des messianischen ‚Heute‘ verstreut“ sind; dieses Heute will „nicht nur die Brücke zum Morgen sein“, sondern es ist „das Sprungbrett zur Ewigkeit“: „Das heißt: ich weiß nicht, ob es schon im nächsten Moment oder wann sonst erreicht, wirklich wird“ (Brief an G. Oppenheim vom 5.2.1917, GS I, 344–345). Ein ‚vorwärts-Sprung‘ wäre jedoch kein Sprung zur Ewigkeit, sondern ein Rückfall ins Nichts. Das ganze Kapitel über die Offenbarung im *Stern der Erlösung* versucht auch das Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit, Gegenwart und Zukunft und Reich Gottes zu thematisieren und zeigt deutlich, dass der Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit absolut ist, der nur mit dem „Hereinstürzen“ Gottes ‚überwunden‘ werden kann. Das messianische Heute ist also nicht etwas, das erreicht werden kann, sondern es ist vielmehr eine Herkunft.

Hier ist dann ein wesentlicher Unterschied, genauso wesentlich wie die Affinität, zwischen Buber und Rosenzweig zu betonen. Ein solch wesentlicher Unterschied zwischen der Perspektive Bubers und der Perspektive Rosenzweigs besteht in der Bedeutung des Volkes als Vermittlung zwischen dem Relativum und dem Absolutum, die bei Buber sehr präsent ist: „Und das, was kommen sollte, das war wohl oft etwas Relatives, die Befreiung eines gepeinigten Volkes und seine Sammlung um Gottes Heiligtum, aber auf den Gipfeln war es das Absolute, die Erlösung des Menschengesistes und das Heil der Welt, und da war jenes Relative als das Mittel zu diesem Absoluten gefühlt.“<sup>38</sup> Sicher ist der messianische Gedanke Bubers ein Streben nach dem Absoluten, dem ‚wirklichen Absoluten‘, der ‚absoluten Zukunft‘, d. h. jenseits jedes Nochnicht; jedoch ergibt sich hier eine kausale Relation zwischen dem Relativen und dem Absoluten, eine Relation, die nach der Offenbarungsperspektive Rosenzweigs – die schon an sich eine Überwindung des Hegelismus und jeglicher Vermittlung ist – nicht bestehen kann. Die Zukunftsdimension bei Rosenzweig ist, als Kommen, ein ‚absolutes Kommen‘ ohne Vermittlung, ist die Plötzlichkeit des Hereindringens; da die Trennung zwischen Ewigkeit und Zeit stark ist, ist es ein qualitativer Unterschied und nicht ein quantitativer, wie wir schon gesagt haben.

Ein weiterer wesentlicher und möglicher Unterschied zwischen der Zukunftsdimension in Bubers *Reden* und in Rosenzweigs Denken besteht in der Bedeutung des Wortes „Ziel“. So schreibt Buber nach den oben zitierten Worten: „Hier war zum erstenmal in aller Macht das Absolute als das *Ziel* verkündet, als das in der Menschheit und durch sie zu verwirklichende Ziel.“<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Ebd., 41.

<sup>39</sup> Ebd.

Dem Ziel (nicht als Ende der Tage gedeutet) kann also „oft etwas Relatives“ folgen, als Ziel, eben der „Gipfel“ eines (bestimmten) Prozesses, in dem „jenes Relative als das Mittel zu diesem Absoluten gefühlt“ ist.<sup>40</sup> Obwohl für Buber nur das Absolute das Ziel ist, kann sich für Rosenzweig das Ziel zu erreichen nicht als das Resultat eines graduellen und vermittelten Prozesses ergeben, und am wenigsten als ein Prozess der Menschheit. Doch im *Stern der Erlösung* ist, wie gesagt, das Gebot der Nächstenliebe eine Annäherung an die Erlösung, jedoch ist diese Annäherung nur möglich durch die sich immer-wieder-erneuernde und vergegenwärtigende Kraft der Offenbarung, die Kraft der menschlichen Verantwortung, die nur Gegenwart sein kann; durch die Erneuerung der Offenbarung ist das Immer-noch mit dem ‚Nochnicht‘ streng verbunden, ‚bedingt‘. Die Menschheit, in Form des Volkes, kann für Rosenzweig nicht die tragende Kraft der Geschichte sein: Nur die Offenbarung, die überhaupt kein Prozess ist, ist die wirkende Kraft der Geschichte. Das Kommen ist eine Erwartung und das Reich ein ‚Geschehen durch das sich-Ereignen‘. Die Idee einer Verwirklichung impliziert den Prozess, wie man in der Buberschen *Rede* bemerkt, und nicht die un-bedingte Plötzlichkeit des Ereignisses. Weil gerade das Kommen ein Kommen ist, und zwar ein Kommen als Her-kunft, von einem „dort aus“ (GS II, 132), das immer in der absoluten Zukunft stattfindet, ist die Möglichkeit einer ‚graduellen‘ Überwindung des aktuellen aion für den Menschen allein nicht möglich.

Auch die Rosenzweigsche Anschauung der Welt als Wesen, das immer-noch kein Wesen, aber von Anfang an erschaffen ist, eine immer-werdende Welt also, die ein vollkommenes und erfülltes Wesen hingegen nur am Ende sein können wird, macht eine solche Erfassung des Problems des Messianismus, als Ziel durch ein Relativum, unmöglich. Das Bubersche Schema ‚Relatives – Mittel – Absolutes‘ erweist sich als unakzeptabel für das Denken Rosenzweigs: Zwischen einem *relativum* und einem *absolutum* kann für Rosenzweig kein Zwischenweg bestehen. „Jeder Augenblick“ wird im *Stern sensus litteralis* verstanden: Die Zwischenzeit (nämlich zwischen Schöpfung und Erlösung) ist keine *epoché*, ist keine leere Zeit, die der Erfüllung bedarf.

<sup>40</sup> Ebd. Das Relative existiert für Rosenzweig nicht: Die Bubersche Dimension des Relativen und des Zieles kann, nur aus einem Verständnis von der Erlösung als immer zukünftige Möglichkeit verstanden werden, und nicht als schon bestehende Wirklichkeit. Im Gegensatz dazu ist bei Rosenzweig die Dimension einer erlebten und erlebbaren Erlösung zu finden. Das Problem verweist also auf eine ‚Doppelheit‘ der Erlösung, auf die wir später eingehen werden. Es ist also klar, dass der Begriff des Prozesses in der Philosophie Rosenzweigs von keiner Bedeutung ist, wenn die Erlösung in dem jüdischen Volk, als Zeuge des Endes in dem „Nochnicht“ (und daher nicht im Sinne eines Immanentismus oder Pantheismus), schon da ist.



Genauer gesagt: Die Zeit leidet unter der Abwesenheit des Reiches, ist aber keine leere Zeit; eher ist sie Die Zeit, die einzige mögliche Zeit, weil das Reich die voll-endete Überwindung der Zeit als solche ist. Im Reich löst sich jedes Ziel, jedes *relativum*. Die Zeit ist also ein Paradoxon: Sie ist Zeit, nur weil sie keine Ewigkeit ist, sie ist Unterschied, Differenz. Die Zeit öffnet sich nicht wie eine Wunde *in der* Ewigkeit, denn wenn es so wäre, würde die Zeit lediglich eine Station auf dem Wege zum Absoluten sein. In diesem Fall würde der Mittelbegriff in der Rosenzweigschen Ontologie wieder eingefügt werden. Die Ontologie Rosenzweigs würde sich als eine Ontologie der *ousia* als Kontinuität des sub-stantiellen Seins erweisen. Die Zeit als Unterschied-Möglichkeit und die Ewigkeit selbst als absoluter und nicht-gradueller Unterschied würden alsdann gelöscht werden. Diese Aspekte werden im weiteren Verlauf weiter erforscht werden. Vorderhand müssen wir jedoch wieder zu den *Reden* zurückkehren, indem wir uns folgendes, oben bereits einmal angeführtes Zitat erneut vor Augen führen: „Das wahre Leben des Judentums [...] ist das, welches ich das absolute genannt habe; dieses einzig ist fähig, ein nicht lediglich aggressives oder defensives, sondern ein positives Volksbewußtsein, das Volksbewußtsein der unsterblichen Substanz des Volkes zu schaffen.“<sup>41</sup> Ein solches Bewusstsein kann aber nicht, wenn wir den impliziten Konsequenzen des Offenbarungsgedankens Rosenzweigs folgen, von selbst das Volk als jüdisches Volk schaffen. Hier ist das Verhältnis zwischen dem Volk und dem Bewusstsein des Volkes umgekehrt worden. Das Volk kann das Bewusstsein des Volkes schaffen, aber das Bewusstsein des Volkes nicht das Volk an sich als erwähltes (*Auserwählt sein setzt eine konstitutive ursprüngliche Passivität voraus*<sup>42</sup>). Es *wurde* erwählt und seine

<sup>41</sup> Ebd., 42.

<sup>42</sup> Vgl. dazu I. Rühle/R. Mayer, *Über den Begriff der Erwählung. Franz Rosenzweig als jüdischer Theologe*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), Franz Rosenzweigs „neues Denken“, Bd. II, 1044. Es ist für uns doch schwierig, dem Beitrag von Rühle und Mayer ganz zuzustimmen, da er etwas zweideutig zu sein scheint. Einerseits betont man in dem Aufsatz, was wir mit dem Wort Passivität bezeichnen haben, d. h. das erwähltworden-sein des Volkes durch Gott: Gegen die Vorwürfe, die den Gedanken des auserwählten Volkes als eine Selbsterlichkeit wahrnehmen, stellt Rosenzweig „dagegen die These, daß die Vorstellung von der Auserwähltheit den Volksbegriff erst entgöttere. Gerade indem ein Volk sich nämlich als von Gott erwählt bezeichne, könne es sich nicht mehr mit diesem gleichsetzen, sondern lediglich als Werkzeug Gottes verstehen. Erwählung ermöglicht demnach erst die rechte Unterscheidung zwischen Gott und Volk und verhindert so dessen Apotheose“ (ebd., 1047). Gerade als Werkzeug Gottes haben der Mensch und das Volk vor Gott eine konstitutive Passivität, aber, gerade weil er Werkzeug Gottes ist, wird der Mensch dann aktiv, um die Erlösung zu ‚erreichen‘: Man akzeptiert die Berufung und/oder die Auserwähltheit, doch man wird aktiv, um den Auftrag Gottes zu bewahren, aber nur weil dieser von Gott ist und aus Gott kommt, und nicht von und aus dem Menschen. Der Mensch muss deswegen auf seine Eigent-

Erwähltheit wurde an ihm offenbart. Nur deswegen und damit kann es sich jüdisches Volk nennen und seine „Substanz“ anerkennen: Diese „Substanz“ ist eher Substanz von Gott aus, und weil sie nur von Gott aus zur Substanz gemacht wird, bedeutet es, dass das Volk keine Sub-stanz sein kann: Jede Begründung des jüdischen Volkes, und jede Erneuerung des Volkes als geschichtliche Kraft, eine Kraft, mit der sich die Geschichte weiter hinaus tragen kann, soll keine immanente Kraft an dem Volk selbst sein. Das jüdische Volk als ein *in se* und *per se* sich erneuerndes und sich als jüdisch begründendes Volk muss Rosenzweig wie eine Tautologie vorgekommen sein. Anders gesagt: Das Bewusstsein des Volkes als jüdisches Volk genügt nicht als Begründung und Erneuerung der Volkeskraft: Die Kraft der Erneuerung und der Begründung des Volkes als *per se* jüdisches soll an einer anderen Quelle zapfen. Diese Quelle ist für Rosenzweig endgültig die Offenbarung. Aus dieser Perspektive ist der Rosenzweigsche Gedankengang ‚einfach‘ und ‚linear‘: Das jüdische Volk ist nicht nur ein Volk, sondern das Volk, jüdisches Volk, eben weil es erwählt worden ist. Es ist dann Objekt einer ‚Bewegung‘ und nicht die Bewegung seiner Erwähltheit selbst. Die Provokation der *Atheistischen Theologie* besteht genau in diesem Punkt, in der Unmöglichkeit, ohne Transzendenz, ohne den Offenbarungsgedanken, das Bewusstsein *eines* Volkes von dem Bewusstsein des *jüdischen* Volkes zu unterscheiden. Wenn nur das Bewusstsein des Volkes oder die „Idee“ oder die „Tendenzen“, die dem Volk zugrunde liegen, das Volk erschaffen könnten, wie könnte man dann das Judentum von einem bloßen „Volkstum“ unterscheiden? Die ‚Idee‘ der Offenbarung und Erwähltheit ist gerade die *conditio sine qua non*, das Judentum als Volk von *einem* Volk zu unterscheiden, das nicht durch eine Offenbarung begründet wurde. In diesem Sinne dient die

lichkeit verzichten, um eigentlich vor Gott zu sein. Das ist im eigentlichen Sinne unsere Bedeutung von Passivität. Und deswegen ist die Erwählung und die Berufung keine Gnade, sondern eine „Bürde“, eine „Last, die zu tragen viel Kraft kostet“ (ebd., 1050). Und weiter: „Demnach hatten Juden keine Wahl. Ihre Erwählung akzeptierten sie vielmehr (nur) unter Zwang, gar unter Androhung des Todes!“ (ebd., 1050). Mit einem Schicksal, das nicht erst der Mensch entscheidet, sondern Gott, kann man als Mensch nur entscheiden, was man mit diesem Schicksal ‚machen‘ darf, möchte, muss (GS I, 700 f). Andererseits betont man den aktiven Aspekt der Erwählung, fast im Widerspruch mit anderen Deutungen in dem Aufsatz (wie zum Beispiel ebd., 1049). Wir denken, dass die Zweideutigkeit in dem ständigen Schwanken zwischen der Interpretation des Wir des Glaubens als Wir des Volkes und der Dimension der Erfahrung des Glaubens, im Angesicht der Erwählung oder der Berufung, die nicht unbedingt mit dem Volk zu tun haben müssen, besteht (ebd., 1050–1051). Doch sind wir mit der ‚Konjunktur‘ zwischen der äußersten Passivität und daher der folgenden Aktivität ganz einverstanden: „Noch in der äußersten Passivität konnte Rosenzweig demnach eine Möglichkeit zu eigener Aktivität ent-decken“ (ebd., 1051).

Betrachtung Bubers nicht dazu, die unbedingten Bedingungen der „Substanz“ des jüdischen Volkes zu verstehen. Wichtiger wäre es hervorzuheben, dass Buber grundsätzliche Aspekte des Volkes betrachtet, die eben nur Aspekte *des* Volkes sind, Projektion des Volkes, das sich als jüdisches Volk anerkennt. Die ‚Anerkennung‘ liegt aber nicht im Volk selbst. Das Paradoxon, die Polarität des Charakters des Judentums ist, dass seine Begründung nicht im Grunde des Volkes liegt, sondern immer irgendwo(-wann)-*anders*. Die Identität, die *Eigen*-tlichkeit, ist für das Judentum nur durch die radikale Geste der Ent-*eignung* möglich (die Auserwähltheit und die Offenbarung *Gottes*), sodass die ‚Identität‘ des Judentums (als Volk) immer eine Identität *per* Differenz ist: Das Volk ist es selbst, nur weil es dank Anders es selbst geworden ist (und in diesem Sinne ist die Perspektive der Buberschen *Reden* nicht mehr haltbar). Gott erwählt das Volk, das dank der Auserwähltheit Volk (*Gottes*) wird. Wenn unsere Voraussetzungen angenommen werden können, dann ergibt sich eine Überwindung jener kategorialen *Unwidersprüchlichkeit*. An dieser Stelle tut es Not, zu beobachten, wie einerseits ‚rein‘ philosophische und hermeneutische Probleme streng mit den theologischen verbunden sind und wie andererseits die Bubersche Struktur der *Reden* und sein Verständnis des Problems fast an eine Kantsche Moralphilosophie anknüpfen.

Die Ausschaltung der Identität als Grundprinzip entsteht beispielsweise auch in dem Unterschied zwischen einer Rosenzweigschen Theologie des Exils und einer Buberschen Theologie des Urjudentums<sup>43</sup>, die ihre eigene Begründung im Prophetismus findet. Buber ist in Bezug auf die Theologie (oder auf das Judentum) des Exils sehr deutlich. Er unterscheidet mit Kraft die „Urjuden“ von den „Galuthjuden“, d. h. den Exiljuden: „Urjuden aber nenne ich den, der in sich der großen Kräfte des Urjudentums bewußt wird und sich für sie, für ihre Aktivierung, für ihr Werkwerden entscheidet.“<sup>44</sup> Nur

<sup>43</sup> Vgl. R. Meyer, *Zeit ist's. Zur Erneuerung des Christenseins durch Israel-Erfahrung*, Gerlingen 1996, 248.

<sup>44</sup> JuJ, 25. „Aber auch Buber muß zugeben, daß der andere große Prophet des babylonischen Exils eine Ausnahme zu seinem Begriff der Prophetie bildet. Und welche tiefgreifende Ausnahme stellt Deuterocesaja dar!“ (J. Taubes, *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, hg. von A. und J. Assman, W. D. Hartwich und W. Menninghaus, München 2007, 59), der auch für Rosenzweig von großer Bedeutung ist. Zwischen Buber und Rosenzweig ist dann nicht die Rede von einem prophetischen Messianismus gegen einen Offenbarungsglauben, sondern es geht in diesem Fall um zwei verschiedene Deutungen der Propheten. Die ‚prophetische Perspektive‘ Rosenzweigs ist sicher die, die sich in dem Deuterocesaja, wie auch die Fragmente von 1914 bestätigen, gründet. Die Opposition besteht dann zwischen einem Prophetismus der Völker (oder der Nationen) und einem Prophetismus der Tempel oder der ‚Weltgeschichte‘. Aus diesen zwei Perspektiven entstehen klar zwei verschiedene Theologien.

die „Urjuden“ sind fähig, die nationale und prophetische Idee zu erfüllen. Dieses Detail müsste, denken wir, von Rosenzweig bemerkt worden sein, da er eine solche Unterscheidung nicht trifft. Einerseits hat sich Rosenzweig immer kritisch dem Zionismus gegenüber geäußert; andererseits könnte die Philosophie Rosenzweigs, besonders ihr jüdisch-theologischer Teil, als eine ‚theologische Philosophie des Exils‘ geltend gemacht werden. Die bloße Offenbarung strahlt überall in die Zeit und in den Raum aus, sodass sie nicht der Möglichkeit dient, etwas Beschränktes wie den Begriff von Volk oder Nation zu betrachten. Rosenzweig selbst hätte, nicht zu Unrecht, als ein „Galathjude“ wahrgenommen werden können, nicht aus einer biografischen, historischen oder ‚geo-politischen‘ Perspektive, sondern aus einer philosophischen heraus.

Was wir vorher als ‚kantische‘ Matrix der Gedanken Bubers anerkannt haben, ist das, was Rosenzweig in der *Atheistischen Theologie* kritisch mit dem Wort „Projektion“ benennt: Es ist die Tendenz oder die Überzeugung Bubers, dass die Erneuerung des Judentums – und durch das Judentum die Erneuerung der Menschheit – und daher die Überwindung des Judentums als „Konfession“ sich aus dem Bewusstsein des Volkes selbst speisen könnte. Es geht nicht nur um einen Unterschied zwischen der zionistischen Tendenz Bubers und der ‚antizionistischen‘ Tendenz Rosenzweigs. Es geht zunächst und zumeist um die Offenbarung als ‚tragende‘ Kraft der Geschichte, also nicht mehr eine Persönlichkeit im Sinne des Rankeschen und Meineckeschen Modells, nicht mehr Persönlichkeit als Vertreterin und Trägerin einer Epoche, wie sie in den Notizen Rosenzweigs nachzuweisen ist. Das nationale Problem des Judentums hätte ohne Offenbarung keinen Sinn, weil es eben auf seine bloße „Nationalität“ beschränkt werden würde. Rosenzweig distanziert sich nicht *a priori* von der Bedeutung des jüdischen Volkes für die Weltgeschichte, unter der Bedingung der Anerkennung, dass das jüdische Volk von Gott nicht durch sich selbst zur Erwähltheit kommt: „Für die Geschichte, ich meine nicht ihre ‚Erklärung‘ der ‚Ursprünge‘, sondern als in ihr lebendige Kraft, gibt es nur eine einzige Rasse, das ist die jüdische. Bei uns allein ist Volkstum und Blut (durch die Offenbarung) in eine unlösliche historische Beziehung gesetzt. – Bei allen andern Völkern ist nur das Volkstum, nicht das Blut historisch lebendig, das Blut bloß dunkle Prähistorie“ (GS I, 156 vom 14.6.1914). Bei der Betrachtung dieser letzten Notiz Rosenzweigs ist das Datum von eminentem Interesse, wenn man bedenkt, dass die Datierung der Notiz in den Zeitraum fällt, in dem sich Rosenzweig intensiv mit den Schriften Cohens, Bubers und der Problematik des Prophetismus und des Messianischen beschäftigt. In einem späteren Brief vom 11.1.1917 an Gertrud Oppenheim werden die Überzeugungen, die Rosenzweig in der Zeit der

*Atheistischen Theologie* entwickelt, noch fundierter, eben im Angesicht der Rabbinismus- und Prophetismusfrage: „Der Volksbegriff lehrt mich hier sehen nur was das jüdische ‚Volk‘ *nicht* ist“, denn „Esra und Nehemia hatten keinen *Staat* gegründet [...], sondern einen *Tempel*“ (GS I, 333). Die folgende Bemerkung ist sehr wichtig, da sie die Natur des *Sterns* auch als Verfassung einer jüdischen postexilischen Theologie verständlich macht: In Bezug auf Esra und Nehemia bemerkt Rosenzweig: „[...] hier erhält man die wirkliche Konstituierung; alles Ältere ist nur Vorgeschichte; das vorexilische Volk ist zugrundegegangen wie alle andern Völker der alten Welt; einzig die in seinem Schoße entstandene ‚jüdische Bewegung‘, die sich in der *Gemeinde* Esras als Synagoge erstmalig öffentlich-rechtlich konstituierte, ist geblieben. Wir sind ‚Juden‘, nicht ‚Israeliten‘“ (GS I, 333–334).

In Äußerungen Bubers, wie beispielsweise der folgenden: „Wie es der Form nach eine jüdische Religion gibt, so gibt es der Wirkung nach eine jüdische Nationalität: sie erweist sich im Leben der Juden zwischen den Völkern.“<sup>45</sup> wird also der starke Kontrast Bubers zu Rosenzweig deutlich.

Wir sind trotzdem überzeugt, dass das Problem, welches Buber gesetzt hat, nicht bloß ein nationalistisches Problem ist, oder nicht nur ein solches darstellt. Die Aufmerksamkeit, die Buber Problemen und Ideen des Prophetismus, der Zukunft, der Zeit zukommen lässt, weist auf eine existenzielle Wahrnehmung des jüdischen Daseins (mit oder ohne Nation) hin, welches auch in Rosenzweigs *Stern* vorhanden ist und dessen Ursprung in den größten Beispielen der Religiosität verwurzelt ist: In denen der Propheten, am häufigsten und tiefsten in der Person Jesaja (die auch für Rosenzweig ein unausweichliches Moment des Judentums wird), oder in der Eile und in dem Streben nach dem kommenden Reich von Paulus. Die Idee der Zukunft ist für Buber ein Bestandteil des Judentums (obwohl in den *Reden* an den Volkscharakter gebunden). Der existentielle Charakter der Zeit wurde aber auch von Buber anerkannt: „alle Realität des Daseins [löst] sich in der Zukunftsfürsorge“.<sup>46</sup> Die Zukunftsfürsorge „erweckt [...] im Juden den Messianismus“.<sup>47</sup> Was Rosenzweig in der Zeit der *Atheistischen Theologie* in Bezug auf Bubers Zukunft als *Kommen* (noch) nicht als wichtig verstand, ist die gemeinschaftliche oder politische Dimension der Zukunft als absolute Zukunft. Das Politische wird in Bubers Ansichten über den Sozialismus<sup>48</sup>, der

<sup>45</sup> JuJ, 11.

<sup>46</sup> JuJ, 40.

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> Es geht hier um die „Zukunftsidee des Sozialismus von Marx“ (W. Schmied-Kowarzik, *Rosenzweig im Gespräch*, 164).

für ihn eine neue Art des Messianismus darstellt, deutlich, nicht zuletzt dank der Ideen Landauers, die einen starken Einfluss auf Buber ausübten.<sup>49</sup>

Genauso wird Rosenzweig auf die Frage nach der persönlichen Verantwortung – im Briefwechsel aus dem Jahre 1917 mit Hans Ehrenberg in Bezug auf das anscheinend widersprüchliche Verhältnis zwischen dem ‚weltlichen Status‘ der Juden und ihres ‚schon am Ziel sein‘ – im *Stern der Erlösung* mit dem Thema der Nächstenliebe reagieren.

Das Jude-sein Rosenzweigs entwickelt und verstärkt sich in der Auseinandersetzung mit Rudolf und Hans Ehrenberg und mit Rosenstock: Das „Ich bleibe also Jude“ (GS I, 133) entsteht in dem schwierigen Dialog mit der Christlichkeit, und auch 1917 (und später) wird sein Judentum immerfort auf die Probe gestellt, besonders von Rosenstock. Diese anscheinende Schwäche der Entwicklung Rosenzweigs wird der Archimedespunkt seines philosophischen und theologischen Bewusstseins. Die Genialität des durchdringenden Textes *Atheistische Theologie* ist tatsächlich der Vergleich zwischen der Geschichte der Leben-Jesu-Theologie und dem Judentum, oder, wie Rosenzweig in der *Atheistischen Theologie* schreibt, der Judenvolks-Theologie. Die Quellen dieses Vergleichs sind jedoch bei Albert Schweitzer zu suchen, aber sehr wahrscheinlich auch in der Polemikschrift des Freundes Nietzsches, namentlich Franz Overbeck in seinem Werk *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*.

Diesem letzten Aspekt wird in einem eigenen, später folgenden Kapitel die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. Zunächst jedoch ist es erforderlich,

<sup>49</sup> „Landauer, like Buber, had no Marxian theory of historical development, dialectical or otherwise, that made the revolution inevitable. On the contrary, for both Landauer and Buber, human will and decision, the path that man himself takes, have a decisive influence upon the unfolding of the future. Like Buber in his early dialectic of religion and culture, Landauer contrasted that past which is living in us as movement and way and plunges at every moment into the future, with that other past that has become and must be destroyed and built anew“ (M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work*, 235). Diese politische Idee ist mit der messianischen Zukunftsidee, die in den Reden betrachtet wird, streng verbunden. Wir stimmen in diesem Punkt mit Taubes überein: Buber trennt die Apokalyptik von der Prophetie. Aus dieser letzteren entsteht der Messianismus. Während der Marxismus noch von dem Geist der Apokalyptik genährt wird, öffnet sich der Messianismus dem Individuum und seinem Handeln in der Geschichte. Den ‚Antikommunismus‘ übernimmt Buber von Moses Hess: „Wenn Buber daher seine Pfeile gegen die im Marxismus und in der deutschen Variante des Existentialismus grassierende Apotheosen der Geschichte richtet, führt er damit nur das Argument von Moses Hess fort“ (J. Taubes, *Vom Kult zur Kultur*, 56). Vgl. auch M. Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, Paris 1988; D. Di Cesare, *Introduzione. Buber e l'utopia anarchica della comunità*, in: M. Buber, *Sentieri in utopia*, Milano 2009, 7–34.

sich mit der Rezeption des Cohen-Textes *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart* durch Rosenzweig zu beschäftigen.

## 2. Cohens Schrift *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart*

Nicht nur die *Reden über das Judentum* fließen in den kontextuellen und inhaltlichen Bereich der *Atheistischen Theologie* ein, sondern auch, unseres Erachtens, *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart* von Hermann Cohen, auf die wir im Folgenden eingehen möchten, um die *Atheistische Theologie* zu kontextualisieren und daher besser zu verstehen.

Zwischen Rosenzweigs *Atheistischer Theologie* und der Schrift von Hermann Cohen, *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart* vom April 1914 ist ein auffälliger, aber noch nicht bemerkter zeitlicher und thematischer Zusammenhang. Auch Cohens Schrift ist eine Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie der Zeit und ein Vergleich zwischen der christlichen Theologie und ihrem wissenschaftlichen Wesen sowie dem Judentum und der ‚Wissenschaft des Judentums‘. Gegenüber der *Atheistischen Theologie* behält der Aufsatz Cohens eine inhaltliche Autonomie (und umgekehrt), man muss aber erkennen, dass auch die Schrift Cohens ein Beitrag zur *Atheistischen Theologie* gewesen sein kann. *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart*<sup>50</sup> erschienen, schon abgedruckt, gegen Ende April.<sup>51</sup> Aus den Rosenzweigschen Notizen vom Frühling 1914 liest man Bemerkungen und Hinweise auf die Schrift Cohens. Besonders im Mai 1914 gibt es viele Anmerkungen über Themen, die möglicherweise auf Cohen hindeuten: Die Überlegungen und Anmerkungen über den „Profetismus“ und den Deuterocesaja zeigen, dass sich Rosenzweig in dieser Zeit ausführlich mit den Schriften Cohens und auch Bubers auseinandergesetzt und eigene Gedanken dazu entwickelt hat<sup>52</sup>: Die Aufzeichnungen zum Prophetismus verknüpfen sich zum Beispiel mit den Gedanken Cohens (GS I, 158; 162). An dieser Stelle betrachtet Rosenzweig die Schrift Cohens *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart* (GS I, 157 ff.). Es ist jedoch schwierig zu bestimmen, ob die Schrift

<sup>50</sup> H. Cohen, *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart*, in: *Werke*, Band 16, *Kleinere Schriften V. 1913–1915*, bearbeitet und eingeleitet von H. Wiedebach, Hildesheim/Zürich/New York 1997, 121–162.

<sup>51</sup> Vgl. H. Wiedebach, Einleitung zu *Kleinere Schriften V 1913–1915*, in: H. Cohen, *Werke*, Band 16, XXVI.

<sup>52</sup> In diesen Zeitraum fällt auch Rosenzweigs Interesse an der Voraussagung, angefangen bei der Auslegung der Deuterocesaja. Vgl. GS I, 152 ff; 162 ff.

Cohens in die *Atheistische Theologie* einfließt: Einerseits datieren die schon erwähnten Briefe von Rosenzweig die Entstehung der *Atheistischen Theologie* auf April 1914. Andererseits ist die Anmerkung zu Schweitzers *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* über die Judastheorie des Theologen Paulus auf den 12.5.1914 datiert (GS I, 151). Von Ende Mai 1914 sind auch die Anmerkungen Rosenzweigs über den Prophetismus und die Frage nach dem ‚Knecht Gottes‘ im Deuterocesaja, der nicht ein Individuum sein sollte, wie nach Meinung des Forschers Bernhard Duhm, sondern das Volk (GS I, 152). In derselben Art und Weise wird das Thema des ‚Knechtes Gottes‘ auch bei Cohen betrachtet: So dass er „durchaus nicht eine Person bedeute, sondern lediglich das Volk Israel selbst, mithin in der prophetischen Auffassung Israels, als der messianischen Menschheit, diese selbst.“<sup>53</sup> Die Notizen Rosenzweigs und die Schrift Cohens scheinen hier übereinzustimmen. Und noch am 9.7.1914 zieht Rosenzweig eine Trennlinie zwischen der prophetischen unmittelbaren Erfahrung der Worte Gottes und der von Jesus: „Im profetischen Individuum wird nicht, wenigstens nicht im Augenblick der Profetie, auf den Unterschied von Profet und Gott reflektiert; Gott selber spricht durch den Mund des Profeten. Soweit der Profet auf sich selber reflektiert, erwacht in ihm der Widerstand als Mensch gegen die Offenbarung. Deshalb ist das Selbstbewußtsein Jesu absolut *nicht* das profetische. Er reflektiert ständig auf den Unterschied zwischen sich und Gott, um ihn ständig aufzuheben“ (GS I, 169). Ähnlich hebt Cohen in *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart* den wesenhaften Unterschied zwischen den Propheten und Jesus hervor, hier im Sinne des prophetischen Zukunftsideals: Cohen betont den Unterschied zwischen dem Vorwärtsblick der Propheten, die „immer nur die Zukunft im Sinne haben“, und dem Rückwärtsblick des Christentums<sup>54</sup>: Der christliche Glaube oder die „Frömmigkeit“ „liegt in der *Retrospektive*“, und versteht die Zukunft nur als „Wiederkunft des ehemals Erschienenen. Das ist das Widergeschichtliche in der allermodernsten Auffassung des Christentums.“<sup>55</sup> Die Verbindung von Christus mit den Propheten würde der Zukunftswahrnehmung Christi nicht helfen, „denn diese Verbindung bedeutet nur eine literarische, *nicht aber die sachliche mit dem prophetischen Grundgedanken von der ewigen Zukunft der Geschichte.*“<sup>56</sup> Auch für Rosenzweig konstituiert das Zukunftsideal die unterschiedliche „Orientierung des Judentums und Christentums“. Was Cohen nach Rosen-

<sup>53</sup> H. Cohen, *Werke* XVI, 139.

<sup>54</sup> Ebd., 138.

<sup>55</sup> Ebd., 139.

<sup>56</sup> Ebd.



zweigs Meinung „verpasst“ hätte, ist aber die „Notwendigkeit“ dieser „Orientierung“: „Das Judentum hat seine Einheit von Natur im Blut, d. h. hinter sich, in der Idee durch die prophetische Offenbarung, d. h. vor sich. Das Christentum dagegen ist Kirche nur durch die aus der Person Jesu entspringende Entwicklung, d. h. es muß seine Offenbarung *hinter* sich haben, weil es keine natürliche, sondern erst eine durch die Offenbarung *gestiftete* Gemeinschaft ist“ (GS I, 158).

Die Notizen vom 20.6.1914 sind aber ein Beweis für die Lektüre Rosenzweigs von Cohens Schrift. In seinen Notizen behandelt Rosenzweig direkt, wenn auch sehr kurz, einige Absätze aus Cohens Schrift (GS I, 157 f).

Es gibt also einen Zeitunterschied zwischen den Notizen in den Tagebüchern und den Briefen, der es unmöglich macht, nicht nur den präzisen zeitlichen Zusammenhang zwischen *Atheistischer Theologie* und *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart* festzustellen, sondern auch die Datumsangabe der *Atheistischen Theologie* in den Briefen Rosenzweigs und den Notizen dieser Zeit.

Jedoch ist es relevant für unsere Analyse, das Interesse Rosenzweigs an dem Messianismus und seine Deutung des Judentums näher zu betrachten: Es ist das Zeichen der Relevanz der Offenbarung, die zu einer „Erneuerung des Judentums“ führt. Die Entwicklung einer eigenen Perspektive auf das Judentum führt zu einer intellektuellen Unabhängigkeit Cohen gegenüber: In der Tat, als Rosenzweig „im Herbst 1913 an den Vorlesungen und Seminaren des 71jährigen Hermann Cohen“ teilzunehmen beginnt, „ist der junge, 27jährige Franz Rosenzweig bereits ein ausgeprägter, eigenständiger Denker“.<sup>57</sup> Ein Beispiel dafür ist die kritische Beschäftigung mit einigen Kernpunkten der Philosophie Cohens, beispielsweise die Übernahme einiger zentraler Aspekte der Philosophie Schellings, wie die *Trennung zwischen Welt und Gott*, der „absolute Unterschied“ zwischen „Offenbarung und Vernunft“.<sup>58</sup>

Die *Atheistische Theologie* ist dann zu verstehen als das Zusammenfließen der eigenen neuen ‚Erneuerung des Judentums‘, die die Offenbarung anbietet, und der kritischen Betrachtung (auch) der Philosophie von Buber und Cohen. *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart* stehen im Gegensatz zur *Atheistischen Theologie*: Man merkt, dass Cohens Art und Weise, die protestantische Theologie zu betrachten, aus einer Kantschen Matrix entsteht. Dieser Aspekt steht wieder im Gegensatz zur unmöglichen Ursprünglichkeit

<sup>57</sup> W. Schmied-Kowarzik, *Rosenzweig im Gespräch*, 115 f.

<sup>58</sup> GS I, 161; 162. Zur Auseinandersetzung Rosenzweigs mit der Philosophie Cohens in dieser Zeitspanne vgl. W. Schmied-Kowarzik, *Rosenzweig im Gespräch*, 119 ff.

des Ethischen bei Rosenzweig, in diesem Fall können wir sagen, des Sittlichen im Verhältnis zur Religion.

Die erwähnten Notizen vom 20.6.1914 über *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart* sind eine kurze, aber strenge Auseinandersetzung mit der Cohenschen Schrift. Der Wert dieser Auseinandersetzung liegt für uns darin, dass durch diese Konfrontation einige der zentralsten Kernpunkte der Perspektive der Offenbarung, die Rosenzweig in der *Atheistischen Theologie* zum ersten Mal systematisch entwickelt, und des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum auftauchen. Dass die Datierung von Rosenzweigs Lektüre der Schrift Cohens problematisch ist, vor allem wegen des Verhältnisses zur *Atheistischen Theologie*, wird z. B. an einer Anmerkung Rosenzweigs über Cohen deutlich. Rosenzweig zitiert deswegen den folgenden Satz aus Cohen: „Das Schicksal Gottes ruht auf den Schultern Israels.“<sup>59</sup>, und sich auf diesem Passus beziehend, betont Rosenzweig sehr kritisch: „Läse doch Buber das! Und sähe, wie nahe sich die beiden Judentümer stehen“ (GS I, 159). Wenn also diese Notiz auf den zeitlichen Zusammenfall von Rosenzweigs Lektüre der Schrift Cohens und der Verfassung der *Atheistischen Theologie* deutet, so müsste man diese Verfassung um einige Monate verschieben und bestätigen, so müssen *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart* ein weiterer Anstoß zur Umfassung der Themen der *Atheistischen Theologie* sein.

Es ist zu zeigen, dass auch in den Notizen von 26. und 27.6.1914 Hinweise auf Schweitzer, Buber und Cohen zu finden sind. Vom 26.6.1914 stammt das schon zitierte Fragment, das mit gewisser Sicherheit auf Schweitzer zurückzuführen ist: „Das Wunder hat seinen Platz im Centraldogma der Religion. Überall sonst ist es unzulässiger mythologischer Schmuck. Die Himmelfahrt Elia´ ist ganz unzulässig, die Jesu ganz richtig“ (GS I, 164). Schon am nächsten Tag findet sich in den Tagebüchern ein Fragment über Zionismus und Golujsjuden, das die *Drei Reden* Bubers wieder kritisch aufzunehmen scheint: „Die Kraft des Judentums wird bei den Zionisten liegen, aber seine Seele bei den Golujsjuden. So wie bisher seine Kraft bei den Reichen, aber seine Seele bei den Armen. Die Unglücklichen bleiben eben die wahren Juden; aber die Glücklichen sind um des äußeren Fortbestands willen dennoch auch nötig“ (GS I, 165). Wichtig ist hierbei die präzise Stellung Rosenzweigs gegen jegliche jüdische Volksbetrachtung, die unabhängig von der Offenbarung der Zentralpunkt jeglichen jüdischen Volksbegriffes ist, wie in den *Reden* Bubers und auch in Cohens Schrift von 1914.

<sup>59</sup> H. Cohen, *Werke* XVI, 146.

Weiter zu Rosenzweigs Verhältnis zu Cohens *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart* (die Hinweise auf Cohen und gleichzeitig auf Themen wie Offenbarung und Transzendenz sind in dieser Zeit zahlreich): „Was bedeutet die Alljährlichkeit des Weltgerichts bei uns? Daß wir ‚Schon am Ziel‘ sind. Deswegen kann der Zukunftsgedanke bei uns so rein diesseitig-moralisch gefaßt sein (Maimonides! Cohen!), weil das Jenseits religiös als schon gegenwärtig gewußt wird“ (GS I, 165). Das ‚Schon am Ziel-Sein‘ ist nach Rosenzweig eine Kategorie, die nur zum Judentum passt, aber nicht zum Christentum. Das ist auch das, was Rosenzweig Cohen vorwirft (in den Anmerkungen zu Cohens *Religiösen Bewegungen*): „Das Beschränkte an Cohens Standpunkt dem Christentum gegenüber ist, daß er es schon zu fertig sieht, zu sehr am Ziel. Da überträgt er die jüdische Kategorie des ‚Wir sind schon am Ziel‘ auf das Christentum, auf das sie gar nicht paßt“ (GS I, 157). Das ist nicht nur ein vorübergehender Aspekt einer Rosenzweigschen Anmerkung. Was hier nur ausgesprochen ist, wird der Kernpunkt des Verhältnisses zwischen Christentum und Judentum vor und in *Der Stern der Erlösung*: In der Tat, die Anwendung der jüdischen Kategorie auf das Christentum würde bedeuten, dass auch die Christen schon beim Vater wären, also die Erlösung schon gekommen wäre und es keine Geschichte mehr gäbe.

Die scheinbare Beobachtung gründet sich in Wahrheit auf die messianische Einsicht der Philosophie Rosenzweigs, die sich schon früh entwickelt. In einer messianischen Einsicht des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum wird diese Beobachtung ganz und gar relevant: Die „Ausschaltung Christi“ würde bedeuten, dass das relative Verhältnis zur Geschichte des Christentums schon seine Absolutheit<sup>60</sup> erreicht hätte, oder, anders gesagt, dass Christus für die Geschichte schon aufgehört hätte, zu gelten, d. h. dass die zweite Parousia schon geschehen wäre, und daher wären wir schon jenseits der Geschichte, in diesem Fall schon jenseits der jüdischen Messianität (Rosenzweig beschäftigt sich mit solchen Themen in GS I, 555 ff). Das Christentum muss daher eine ‚messianisch bedingte Verbindung‘ zum Judentum besitzen, aber nicht allein un-bedingt messianisch sein: Das Christentum muss daher ein ewiger Weg sein. Wie wir sehen werden, ist das Verständnis Jesu bei Rosenzweig in der *Atheistischen Theologie* ein eschatologisches,

<sup>60</sup> Das Problem, auf das wir hinweisen werden, könnte auch sein, dass Rosenzweig im *Stern* doch das Christentum als Absolutheit und ohne Widerspruch denken kann, wenn das Christentum eben als unmessianisch gedacht wird und umformuliert als „Ewiger Weg“: Die Absolutheit des Christentums als „Ewiger Weg“ weist also nicht auf eine jüdische Kategorie, weil das Christentum immer als zeitlich gedeutet wird. Das ist einer der zentralsten und problematischsten Punkte des Rosenzweigschen Verständnisses des Christentums.

aber nicht ein messianisches. Auf dieses Paradoxon werden wir zurückkommen, denn was Rosenzweig in der *Atheistischen Theologie* ausdrückt, kann in verschiedenen Richtungen interpretiert werden, jedoch, wie wir denken, nach einem einzig möglichen Muster. Aus diesem Grund, sei es jetzt nur *en passant* gesagt, sind wir überzeugt, dass Rosenzweig mit der Einsicht Cohens über Christentum und Christus nicht vollkommen einverstanden sein könnte. Wir werden nur einen Punkt der Schrift Cohens, in der die Figur Jesus im Zusammenhang des „neueren“ Protestantismus behandelt wird, kurz analysieren: „Christus wird nun aber nicht allein für den *geschichtlichen* Begriff der menschlichen Sittlichkeit behauptet, sondern dringlicher noch als Kernpunkt der *persönlichen* Frömmigkeit. Und gerade hierin sieht der ideale Protestantismus seinen vorzüglichen Inhalt und Wert.“<sup>61</sup> Diese Meinung steht offensichtlich im Gegensatz zu Rosenzweigs Betrachtung in der *Atheistischen Theologie*, denn eines ihrer polemischen Ziele ist eben der Kulturprotestantismus. Das Folgende ist noch interessanter: „Den alten Erlösungsglauben hat er [der ideale Protestantismus] aufgegeben, nach dem der mit der Erbsünde behaftete Mensch durch den stellvertretenden Tod Christi zur Seligkeit erlöst wurde. Jetzt soll die Erlösung vielmehr zwar nicht allein durch den Menschen, aber durchaus nicht ohne den Menschen selbst zustande kommen. Hierbei tritt nun eben Christus in die neue Funktion des ‚Helfers‘, des ‚Beistandes‘, nicht bloß des ‚Trösters‘“: Hier scheint für Cohen die Differenz zum Judentum „geringer zu werden“.<sup>62</sup> Auch für Rosenzweig wird die Differenz zwischen Judentum und Christentum kleiner. Jedoch in einem ganz anderen Sinne als für Cohen, zumindest in der *Atheistischen Theologie*: Beide – Christentum und Judentum – haben das „harte Merkmal“ des Göttlichen mit dem Geschichtlichen verwischt, und sind dann Kulturreligionen geworden. Was wir aus der *Atheistischen Theologie* gewinnen können, ist, dass Rosen-

<sup>61</sup> Ebd., 140.

<sup>62</sup> Ebd. Rosenzweigs Interpretation in der *Atheistischen Theologie* nähert sich paradoxerweise der Auffassung Cohens, aber mit einer anderen kritischen Sicht. In der Tat scheint für Rosenzweig die Differenz zwischen Judentum und Christentum geringer zu werden, weil das Merkmal der Offenbarung in der Geschichte verloren wurde. Was also für Cohen wegen seinem (Kantschen) Vertrauen an der Geschichte positiv ist, ist für Rosenzweig das Kennzeichen des Atheistischen sowohl des Christentums als auch des Judentums. Genau wegen dieser immanenten Aufhebung der Offenbarung in der Geschichte ergibt sich die Dominanz der Religion als *Kulturreligion*. Nur in der Zeit der Abfassung des *Sterns*, besonders in dem Briefwechsel mit Hans Ehrenberg taucht auch bei Rosenzweig eine Auffassung des Christentums auf, die gemeinsame Nuancen mit Cohens Deutung des Christentums hat: Es wird für Rosenzweig tatsächlich notwendig, im *Stern* das Christentum in einer fast heidnischen und kulturellen Dimension einzuschränken, besonders mit der Deutung des Christentums als „Ewiger Wer“.

zweig auch dem Christentum sicher durch eine „Judaisierung des Christentums“ die Möglichkeit gibt, seine ursprünglich übergeschichtlichen und daher eschatologischen Wurzeln wiederzugewinnen.

Diese Perspektive ergibt sich aber nur durch die Opposition gegen jegliche „Vermenschlichung“ des Göttlichen, beim Christentum und beim Judentum, die beide nur zur Gegenwarts- und Vernunftsreligionen bringen.

Ein weiterer möglicher Streitpunkt zwischen *Atheistischer Theologie* und *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart* ist die Frage nach der Offenbarung, der Transzendenz und der Sittlichkeit. Für Cohen ist die Transzendenz Gottes das „Urbild“, das „Urgesetz“ der Sittlichkeit.<sup>63</sup> Für Rosenzweig ist dies ein doppelter Fehler: Einerseits bedeutet es eine „Verdiesseitigung“, gegen die sich die *Atheistische Theologie* wendet, andererseits lehnt Rosenzweig jede Verbindung zwischen Sittlichkeit, Offenbarung und Transzendenz, eben im Namen der Transzendenz, jede Verbindung zwischen Religion und Ethischem als Zeichen einer „Vermenschlichung“ ab. In diesem Fall treffen nach Rosenzweig anscheinend zwei Strömungen, die mystische und die rationalistische, aufeinander: „Das letztthinnige Zusammentreffen von mystischer und rationalistischer Vermenschlichung (denn mehr als ein letztthinniges ist es doch nicht) leiht dem Versuch entschlossener Verdiesseitigung des Judentums seinen Schein von Berechtigung“ (GS III, 697).

Die logische Konsequenz einer Religion der Vernunft ist eben die Verdiesseitigung. Nicht die Transzendenz oder die ‚Rolle‘ Gottes für die Erlösung, sondern die Achse der Dynamiken zwischen Mensch und Gott wird automatisch im Diesseits umgestellt, da genau in dem Diesseits die Vernunft ihren natürlichen und möglichen Platz findet. Genau wie bei der Fokussierung des religiösen Diskurses über das Volk schon eine Umstellung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch (oder Volk) stattfindet, so führt auch in der Schrift Cohens die Betonung des Sittlichen zu einer Konzeption der wesentlichen Verbindung zwischen Vernunft und Gott über die Idee, und deswegen auch zu einer erneuerten atheistischen Vision des Volkes, wo Rosenzweig im Gegenteil den „salto mortale“ betont. In diesem Sinne ist das Umstellen eine Ent-ortung der semantischen und ontologischen ‚Gewichte‘ der Korrelation Gott – Mensch, und als Umstellen auch immer ein Verdrängen, anstatt eines Drängens, d. h. ein unaufhaltsames Drängen Gottes gegen die fragile Wand des Menschlichen. Wenn der *salto morale* nicht stattfindet, dann fällt auch das Judentum in den Grundfehler, der auch das Christentum betrifft: Die Selbstherrlichkeit der Menschheit, Menschheit als absolute Idee, die verwirklicht werden muss. Die Entwicklung des Persönlichkeitsbegriffs im

<sup>63</sup> Ebd., 150 ff.

Protestantismus kommt aus der irrigen Überzeugung, dass Jesus zu verwirklichen ist, und nicht unbedingt durch die zweite parousía, sondern auch über die großen Persönlichkeiten der Gegenwart. In der Tat setzt bereits die Idee, dass die Persönlichkeit Jesus' zu verwirklichen ist, die Bedingung voraus, dass Jesus an sich nicht eine vollkommene Verwirklichung ist, d. h. dass er nicht ein „so und nichts anders“, ein unwiederholbares Ereignis in der Menschengeschichte war. Hier öffnet sich eine Kluft zwischen Jesus, wie er war – für die Geschichte oder für den Glauben muss das eigentlich egal sein – und wie er sein sollte. Der Riss ist in der Person Jesus selbst vorhanden und in dieser Spannung zwischen dem Ereignis und der modernen Erwartung und Vorstellung hebt sich die Idee empor, der Prozess oder die Überzeugung von der Notwendigkeit, die Persönlichkeit Jesus in der menschlichen Sittlichkeit zum Beispiel durch die Absolutheit des Moralgesetzes immer wieder zu vollenden. Hier aber ist das zentrale Dogma des Christentums, das des Gottmenschen, schon überwunden: Man kommt nicht nur „durch ihn“ zum Vater, sondern ‚seit und ab ihm‘ durch diejenigen, die die Idee seiner Persönlichkeit vertreten und besser verwirklichen können. Hier, wie in der Analyse der *Atheistischen Theologie* deutlich wird, hebt sich die Idee der Menschheit als Mittel und Ziel der Verwirklichung der Religion empor. Im Judentum ist es eigentlich nicht anders. Die Frage richtet sich auch im Judentum auf die „Realisierung“ des „Urgesetzes der Sittlichkeit“. <sup>64</sup> Die „Realisierung“ ist dann immer Realisierung der menschlichen Befindlichkeit, da die Sittlichkeit das „eigentliche Problem“ der Menschheit ist. „Die Jenseitigkeit scheint sich aufzuheben, das muß sie auch.“ Sofern „die Realität [...] immer nur Realisierung [bleibt]“, so ergibt sich immer ein Rückfall in der Frage nach der Beziehung Mensch – Gott nur im Reiche „der sittlichen Handlung“ <sup>65</sup>, d. h. auf die Menschheit oder den „Staatenbund der Menschheit“, jenseits oder diesseits jeglicher Korrelation mit Gott. „Dieser Staatenbund der Menschheit ist die messianische Zukunft der Menschen,“ <sup>66</sup> schreibt Cohen. „An diese messianische Menschheit glauben wir als Bekenner des messianischen Monotheismus. Der messianische Gott ist der Erlöser der Menschheit und durch die Menschheit der Erlöser des Menschen.“ <sup>67</sup> Durch die Menschheit also wird Gott das „Urbild“ der Religion der Menschheit. Die Offenbarung wurde wieder vergessen, und mit ihr auch alle Perspektiven der Transzendenz, da die Frage nur um ein Ur-gesetz geht, um ein Urbild, um die Menschheit und

<sup>64</sup> Ebd., 154.

<sup>65</sup> Ebd.

<sup>66</sup> Ebd., 155.

<sup>67</sup> Ebd.

um die Handlungen der Menschen, und nicht um den Menschen als Empfänger der Offenbarung Gottes. Obwohl Cohen gegen den Pantheismus mit seiner Schrift vom 1914 kämpft, empfindet Rosenzweig seinerseits die Worte Cohens wie einen neuen Pantheismus. Die theoretische Ansicht der *Atheistischen Theologie* kann in vielen Passagen auch gut eine Reaktion auf das Verständnis des Judentums als Religion der Sittlichkeit in der Schrift Cohens sein. Besonders, wenn wir folgende Worte Cohens berücksichtigen: „Der Anstoß, den die populäre Bildung an Gott nimmt, bezieht sich hauptsächlich auf die *Transzendenz* Gottes. ‚Was wär’ ein Gott, der nur von außen stieße?‘ Bewegt der Einzige Gott aber nicht vielmehr mein Innerstes? Jedoch er bleibt in jenseitigen Wesen und ich suche, mit dem Dichter, den Gott *in mir selbst*, nicht den ‚über allen meinen Kräften‘. Die Jenseitigkeit Gottes ist anstößiger als selbst die Persönlichkeit.“<sup>68</sup> Es ist ein interessanter Zufall (wenn es nur ein Zufall ist), dass Rosenzweig in der *Atheistischen Theologie* auch Goethe zitieren wird, in einer sehr kritischen und polemischen Weise gegenüber den Versuchen der Kultur, die Transzendenz in ein „unwürdiges Gefäß“ (GS III, 693) zu zwingen, jedes „in mir selbst“ kann nichts anderes sein als ein „unwürdiges Gefäß“. Doch bewegt Gott auch das Innerste Rosenzweigs, allerdings von außen her. Ein Gott, der das Innerste bewegt und gleichzeitig „in mir selbst“ ist, kann nichts anderes als Ich sein. Und genau an diesem Punkt sind wir zu einer atheistischen Theologie gekommen. Die Transzendenz Gottes, das „jenseitige Wesen“, hat eine gegensätzliche Bedeutung für Rosenzweig. Für Rosenzweig geht es, wie oft erwähnt, um den absoluten Unterschied, um die Differenz, um absolute Transzendenz zwischen Mensch oder Volk und Gott. Das Anliegen Cohens fokussiert hier im Gegenteil auf die transzendente Dimension Gottes als Urbild des Menschlichen, innerhalb also des Sittlichen: „Das ist die schlichte tiefe, wahrhafte Bedeutung der *Transzendenz Gottes*. Gott ist wahrhaft ‚über allen meinen Kräften‘; denn er ist der Heilige, der das Urbild der menschlichen Sittlichkeit ist. Dieses Urbild ist nicht etwa nur Vorbild, sondern es bedeutet das *Urgesetz*.“<sup>69</sup>

Rosenzweig ‚antwortet‘ nicht nur mit der Betonung der Absolutheit der Transzendenz, sondern auch mit der Wahrnehmung Gottes als ‚Bedrohung‘ für die Menschheit, und auch für alle Urgesetze und Urbilde der Menschheit: Gott wird in die Geschichte hereinstürzen und hereindringen, von außen her, und die Geschichte wird die Zersplitterung ihres eigenen ‚Wesens‘ nicht ertragen, da ihr Wesen nur ein zeitliches und menschliches Wesen ist. Die Offenbarung, mit der Anwendung des Wortes Du an der einzelnen Men-

<sup>68</sup> Ebd., 150–151.

<sup>69</sup> Ebd., 151.

schen, jenseits jeglichem ‚-heit‘ wie das von Menschheit, wird die „Decke der Zeit“ – unter der „kein Tropfen Ewigkeit [...] hernieder“ rann (GrBr, 826)<sup>70</sup> – zerreißen, unter der die Menschen sich in Sicherheit finden und auch zur Selbstherrlichkeit werden können, und aus dieser Zersplitterung werden Tropfen von Ewigkeit als bedrohende Splitter herunterfallen, als Zeichen der qualitativen und ungeheuren Differenz zwischen Menschen und Gott, eine Differenz, die durch keine Sittlichkeit zu überwinden ist. Das bedrohliche Herunterfallen der Splitter von Ewigkeit führt nicht zur Möglichkeit einer weiteren Selbstherrlichkeit der Menschheit, die endlich in sich göttliche Strahlen besitzt. Die Splitter von Licht, die gefallen sind, sind vielmehr die Zeugen, dass Gott in jedem Augenblick, aber immer „von dort aus“ kommen kann: Dies ist die Geste der Enteignung aller Eigentlichkeiten der Menschen von Gott, die individualisierende Geste der Transzendenz, die die Menschgeschichte immer wieder in ihrer strukturellen Nicht-Substantialität einfügt. Dass man in der Geschichte Spuren von Gott finden kann, ist nur ein Hinweis auf eine ‚Nächstenheit‘, eine Prossimität, die immer noch Jenseitigkeit bleibt.

### 3. *Verarbeitung und Ausgestaltung der Atheistischen Theologie*

Obwohl die *Atheistische Theologie* als eine Gegenreaktion auf den zionistischen Kreis und die Veröffentlichungen des Pragueskreises entsteht, wäre es ein hermeneutischer Fehler, den Aufsatz als reine Polemik wahrzunehmen. Die *Atheistische Theologie* muss auch ‚an sich‘ betrachtet werden. Wenn es nicht so wäre, könnte man einerseits den Denkweg zur *Atheistischen Theologie* nicht richtig verstehen und andererseits ihren philosophischen und theologischen Wert nicht anerkennen, einen Wert, der im Gegenteil in einer absoluten Neuheit besteht. Die *Atheistische Theologie* ist ein unausweichlicher Punkt für die Rosenzweig-Forschung, sowohl für die Theologie und Religionsphilosophie (jüdische und christliche gleichzeitig) als auch für die Theologie und Philosophie der Geschichte. Jedoch hat sie bis heute die Aufmerksamkeit der Kritik nicht ausreichend geweckt.

Das Schriftstück *Atheistische Theologie* ist ein klarer und nüchterner Standpunkt und die Anerkennung der Krise der christlichen und jüdischen Theo-

<sup>70</sup> Über das „Gritilianum“ (GrBr, 826–831), vgl. Die Einführung und den ausführlichen Kommentar zu der italienischen Übersetzung von F. P. Ciglia, *Introduzione – Commentario*, in: F. Rosenzweig, *Il grido*, hg. von F. P. Ciglia, Brescia 2003, 7–24; 95–196.



logie und Philosophie an der „Schwelle“ des 20. Jahrhunderts; eine Krisendeutung, die im großen Stil Nietzsche und Overbeck geführt hatten.<sup>71</sup>

Die Frühschrift schildert eine Neuheit in dem philosophischen und theologischen Gespräch zwischen Christentum und Judentum. Hierzu dient Rosenzweig nicht nur eine dialogische und allgemeine Auffassung von dem Problem, sondern er lässt zwei bestimmte Richtungen von Christentum und Judentum zusammen treten (die „Leben-Jesu-Theologie“ und die „Volksjudentums-Theologie“) und benutzt als „Mittel“ den „Vergleich“ (GS III 687): Anders gesagt, geht es hier nicht ‚nur‘ um die privaten, obwohl entscheidenden, Gespräche Rosenzweigs mit Rosenstock, E. Ehrenberg und R. Ehrenberg, sondern um eine persönliche Auffassung eines bestimmten und beispielhaften Milieus der christlichen Theologie: „Seit einigen Jahren vollendet sich in der protestantischen Religionswissenschaft ein auch für den außenstehenden Zuschauer merkwürdiges Schauspiel: der Ausgang der Leben-Jesu-Theologie“ (GS III S 687). Die Hauptquelle für die Betrachtung des Problems ist das Buch Schweitzers *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, ein epochemachendes Werk, das erstmals unter dem Titel *Von Reimarus zu Wrede* im Jahr 1906 erschien und im Jahr 1913 mit dem Titel *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* neu aufgelegt wurde. Wir können sagen, dass die erste Hälfte der *Atheistischen Theologie* fast eine Umschreibung und Zusammenfassung des Buches Schweitzers ist und, von Schweitzers Betrachtung her, eine Überlegung zu den Auswirkungen der Leben-Jesu-Theologie.

Die Vorbereitung zur *Atheistischen Theologie* kann in die Zeit zwischen Februar und Mai 1914 eingeordnet werden: In einem Brief aus Berlin vom 8.2.1914 schreibt Rosenzweig an R. Ehrenberg: „Mit Badt zusammen [...] werde ich Buber kennen lernen.“ (GS I, 149). Und in einem anderen Brief von Anfang April 1914 an R. Ehrenberg lesen wir: „Ich war gestern, mit Badt und seiner sehr klugen und echten hier verheirateten Schwester, bei Buber“ (GS I, 150). In dieser Zeit trifft sich Rosenzweig regelmäßig auch mit Cohen in Berlin. Es ist daher kein Zufall, dass es genau in diesem Zeitraum in einer Anmerkung den ersten deutlichen Bezug auf Schweitzer gibt: „Die Judastheorie des Rationalisten Paulus (Schweitzer 57) gehört zum tragischen Typus des Marquis Posa“ (GS I, 151).

In den Anmerkungen zum Fragment des Tagebuches von Rosenzweig wird Schweitzers *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* auf 1913 datiert. Derselben ist in der Rosenzweig-Bibliothek die Ausgabe von 1913 vorhanden. Rosenzweig kennt das Buch aber schon in der Zeit des Kongresses in Baden-

<sup>71</sup> Vgl. A. U. Sommer, *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffengenossenschaft“ von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck*, Berlin 1997.

Baden von 1910 und wird es während der Abfassung der *Atheistischen Theologie* wieder durchgelesen und sich Notizen gemacht haben. In der Tat wird Schweitzer auch auf den Kongress von Baden-Baden eingeladen: „Wir hofften, auch Albert Schweitzer aus Straßburg, dessen Werk über die Leben-Jesu-Forschung eben berühmt wurde, dort zu sehen, er ist aber nie erschienen.“ (V. v. Weizsäcker, zitiert in GS I, 96). In der Tat wird Rosenzweig selbst an Schweitzer und sein Buch im Zusammenhang des Kongresses von Baden-Baden erinnern und explizit auf die Lektüre des Buches in der Zeit hinweisen. Und über die oben erwähnte Lektüre schreibt Rosenzweig: „Ich habe damals [1910] dadurch Schweitzer gelesen, denn Hans besuchte mich in Freiburg als er daran arbeitete und trug mir auf, ihm Schweitzer von der dortigen Bibliothek zu besorgen, damit er während der Freiburger Tage weiter darin lesen könnte.“ (GrBr 269)<sup>72</sup>. Rosenzweig hat also 1914 das Buch Schweitzers erneut gelesen, tiefgehend analysiert und es für die *Atheistische Theologie* verwendet.

#### 4. Der Beitrag Ellen Keys zu Rosenzweigs Kritik an der Kulturreligion

Im Jahr 1906 ist die Lektüre eines Artikel der Theologin Ellen Key aus Rosenzweigs Tagebüchern nachweisbar. Der Absatz über Key ist besonders wichtig, da er im thematischen und zeitlichen Kreis zwischen der ersten Ausgabe des Werkes *Von Reimarus zu Wrede* und der *Atheistischen Theologie* steht. Wichtig ist er auch, weil Ellen Key den Kulturprotestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts nicht nur in seinen allgemeinen ‚Strömungen‘ kritisiert, sondern auch in Bezug auf die Leben-Jesu-Theologie.

In der auf den 27.3.1906 datierten Notiz schreibt Rosenzweig: „Ellen Key greift in der ‚Gegenwart‘ die Richtung der modernen liberalen Compromiss-Theologen an, die in Jesus das absolute Ideal des Menschen sehen wollen, der je gelebt hat. Sie widerlegt diese Meinung mit guten Beispielen“ (GS I, 37).

In dem Artikel *Der alte und der neue Glaube*<sup>73</sup> betrachtet Key die liberale Theologie in einer sehr kritischen Art. In dem Aufsatz finden wir viele Ge-

<sup>72</sup> In dem Brief an Margrit Rosenstock vom 29.4.1918 schreibt er: „Liebes Gritli, ich hatte dir Schweitzers Bilder nicht gleich zurückgeschickt, du kriegst sie aber noch. Ich wusste etwas wie er aussieht, denn Picht hatte mir, ich glaube im Sommer 10, in Baden-Baden einmal ein Bild von ihm gezeigt“ (GrBr, 70).

<sup>73</sup> E. Key, *Der alte und der neue Glaube*, in: *Die Gegenwart. Wochenschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben*, hg. von A. Heilborn, 35. Jahrgang Band 69, Berlin den 17. März 1906, 168 ff.

danken über die neuprotestantische Theologie, die für Rosenzweig eine Anregung für das Verständnis des Problems zwischen Religion und Kultur in der christlichen Theologie sein müssen. Ellen Keys Aufsatz steht in der Tat jeglichen Versuchen, Jesus zu idealisieren, sehr kritisch gegenüber, womit die Grundgedanken von *Der Alte und der neue Glaube* Affinitäten mit der Rosenzweigschen Behandlung der Leben-Jesu-Theologie aufweisen. Ellen Key bemerkt zuerst, dass der „idealmenschliche‘ Christusglaube“ als „eine Befreiung von der Last und Enge der früheren Versöhnungslehre“ empfunden werden kann. Nach dieser „Bewegungsfreiheit“ steht man „vor der Wahl, ganz zum Geheimnis des Kreuzes zurückzukehren oder ganz zu der Selbstherrlichkeit der Menschheit vorzuschreiten“<sup>74</sup>. Diese Worte entsprechen fast unverändert der Herausforderung für die christliche Religion, wie sie Rosenzweig sieht: Der Mut, das Paradoxon „wahrer Mensch und wahrer Gott“ wieder zu gewinnen (GS III, 689) oder das Risiko, auf das Rosenzweig in der ganzen *Atheistischen Theologie* hinweist, dass sich die Menschlichkeit, durch den Vermenschlichungs- und Verinnerlichungsprozess des Göttlichen, zur Gottheit macht, also zur „Selbstherrlichkeit“, und die Polarität, die nur zwischen Mensch und Gott, oder Volk und Gott als eine *äußere* Polarität bleiben muss, zu einer inneren Polarität gemacht wird.

Im letzten Fall wäre es nicht mehr möglich, den Menschen und das Volk (als Ideal der Menschen und der Idealmenschen und auch als das Ideal des Volkes zu verstehen) unter dem „harten Merkmal des wirklich in die Geschichte getretenen“ zu denken (GS III, 690): Idealer Mensch und ideales Volk sind jetzt die, die aus dem „eigenen Schoße“ das Göttliche herausgezogen haben, aus dem Menschlichen selbst, sodass das Leben Goethes zum Ideal des Menschen geworden ist (GS III, 689), oder aus dem Volkscharakter, der zum Wesen des Volkes geworden ist (GS III, 694). „Wählt man das letztere [die Selbstherrlichkeit der Menschheit]“, so Key, „dann kommt eines Tages die begeisternde Gewißheit: die Absicht des Lebens mit mir ist, daß ich die höchsten Möglichkeiten meines Wesens erreichen soll; nach meinem eigenen Ideal, nicht nach Jesu Bild soll ich den Stoff meines Wesens bearbeiten; meine Ahnung von dem höchsten wirklichen Leben zu verwirklichen, ist mein ‚Seligkeitsmittel‘.“<sup>75</sup> Immer noch ist das Ideal der Menschheit und gleichzeitig das Menschenideal zur Maßnahme des Verständnisses des Göttlichen geworden, mit einer Umkehrung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, eine Umkehrung, die später in der Analyse der *Atheistischen Theologie* deutlich wird, und der Rosenzweig eine andere Umkehrung entgegen-

<sup>74</sup> Ebd. 168.

<sup>75</sup> Ebd.

setzen muss. Jenseits des Dogmas ist Jesus jetzt das Vorbild der Menschheit und die Menschheit muss ihn in einer immer neuen menschlichen Form verwirklichen. Diese Verwirklichung kann aber nichts anderes sein als eine *substitutio*, und nicht eine *imitatio Christi*: Es geht hier darum, das Vorbild *der Menschheit* zu verwirklichen, innerhalb der Menschheit und nur für die Menschheit: „Denn hat die Behauptung von einem Erlösungsbedürfnis irgend eine Bedeutung, dann muß dies bedeuten: gleich einem Wachs Jesu Gepräge auf seiner Persönlichkeit zu empfangen, denn ohne dies kann Jesus nicht das erlösende Vorbild werden.“<sup>76</sup> Die umgekehrten Beziehungen zwischen Glauben und Geglaubten sind deutlicher geworden: Jesus ist nicht, sondern muss das erlösende Vorbild *werden*, d. h. nicht unbedingt ‚durch ihn‘ führt der Weg zur Erlösung, sondern durch ihn führt der atheistische Weg zur Menschheit: „Solange darum Jemand Jesus, gleichviel in wie menschlicher Form, als unentbehrlich verkündet, um ein wahrhaft menschliches Erdendasein leben zu können, dehnt sich eine Kluft zwischen den alten Menschen, die den Menschen als einen Gnadensuchenden in einem fertigen, aber gefallenen Dasein sehen, und den neuen, die mit ihrem ganzen Sinn, ihrer ganzen Kraft und ihrer ganzen Seele sich nicht Jesusähnlichkeit, sondern Menschwerdung in immer höherer Form weihen.“<sup>77</sup> Wie oben gesagt, ist das Problem, das mit Key auftaucht, folgendes: Dass es das Ziel der neuen Theologie des Lebens Jesu ist, einst das Dogma überwunden zu haben und die Persönlichkeit Jesu kennen zu lernen, aber nicht um diese Persönlichkeit auf den Altar des Glaubens zu stellen, sondern um von dieser Persönlichkeit, von ihren menschlichen-allzumenschlichen Zügen, belehrt zu werden, und sie nach der Belehrung zu ersetzen und Lehrer der Menschen unter Menschen zu werden. Es ist bereits an diesem Punkt nicht schwierig zu verstehen, was „atheistische Theologie“ heißen kann: Es geht nicht nur um eine Theologie ohne Gott, sondern, mit Rosenzweig und über Rosenzweig hinaus, um eine Theologie, die Jesus durch die Menschheit ersetzt und die Menschheit selbst in den Tempel stellt. Auf diesen Punkt werden wir zurückkommen, weil hier eine wichtige Diagnose der Moderne auftaucht, die bereits Nietzsche *par excellence* geführt hat ( nach dieser Diagnose das Antichristliche im Christentum das ‚Menschlich-Allzumenschliche‘ ist). Das Problem ist also hier nicht mehr die Menschwerdung, sondern das Menschsein Gottes, Menschsein als höchstes Ideal der Menschheit selbst, die zur ethischen vollkommenen Menschheit wird, durch ein entsprechendes Ideal, ihres Ideals, das von Gott *der Menschheit*. Nicht eine kenotische Darstellung ist im Spiel, sondern die ethisch-atheisti-

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> Ebd.

sche Deutung des Christus-Ideals ohne Vater: „Statt der Menschwerdung behauptete man das Menschsein Gottes“ (GS III, 693) als Zweck der Menschheit aus dem (Erlösungs)-Bedürfnis der Menschheit selbst. Genau wie bei Rosenzweig in der *Atheistischen Theologie* ist nach dem Untergang des Dogmas vom historischen Jesu nur ein mythologischer „Schmuck“ geblieben, so ist für Key „der geläutertste Jesusglaube [...] ein Ueberrest jenes Dualismus, in dem die Menschheit geschmachtet hat.“<sup>78</sup> Der Dualismus, als Überrest des dogmatischen Gottesmenschen, ist gerade das Paradoxon, das nach Rosenzweig die Theologie wieder tragen muss, um das Risiko zu vermeiden, atheistisch zu werden. Im Gegensatz dazu ist der Versuch, die Menschwerdung in der Jesusähnlichkeit (d. h. etwas wesentlich anderes als Jesus selbst) zu weihen, schon der atheistische Zug der christlichen Theologie, die Jesus aus der Ferne des Ursprungs zur Aktualität der Kultur herausgezogen hat: In diesem Versuch liegt der erste und auch endgültige Schritt auf den Weg zur Selbstweihung der Menschheit, soweit die Jesusähnlichkeiten nur vom Menschen, anders als von Jesus, vertreten werden können. Erst musste also die Theologie den Begriff der ‚Entwicklung‘ in der ‚Persönlichkeit‘ des Erlösers formulieren (GS III, 688–690): Mit diesem ersten Prozess konnte man die rein menschlichen Züge fixieren und sie, abgesehen von dem Zusammenhang ihrer Entstehung und in einer tendenziösen Auslegung, auf den reinen Menschen Jesus reduzieren.

Die „Persönlichkeitsentwicklung“ muss deswegen bedeuten, „daß ich all dies [alle menschliche Züge Jesu] auf meine Weise thun kann.“<sup>79</sup> Die Persönlichkeitsentwicklung und der Persönlichkeitsbegriff sind nur das Spiegelbild des menschlichen Bedürfnisses seiner „Vervollkommnung“ in einem Entwicklungsgang, der unabhängig von der „Christusverwirklichung der Menschheit“ geworden ist.<sup>80</sup> Wenn dies aber so ist, und sei es nur en passant gesagt, wenn die Persönlichkeit Jesu für und in der Theologie nur das Spiegelbild des Menschlichen ist, dann bedeutet es, dass es nicht nur um eine ‚Projektion‘ geht, sondern zumeist und zunächst um das Problem des Simulacrum. Als die Theologie mit entschiedenen und entscheidenden Schritten in die Wissenschaft getreten ist, war es schon klar, schon seit Nietzsche und Overbeck, dass alle Versuche, Jesu wiederzuerstehen und ihn aus der Vergessenheit der Vergangenheit zu retten, untergehen mussten. Es ist also kein Wunder, dass schon bei Ellen Key im Jahr 1906 von Verfälschung die Rede ist und bei Rosenzweig im Jahr 1914 von einer atheistischen Theologie, einer

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>79</sup> Ebd., 169.

<sup>80</sup> Ebd., 168.

Theologie ohne Gott. Der Untergangsprozess, oder die Phase des göttlichen Bildes, war immer noch eine brennende Frage, auch nach der Jahrhundertwende. „Obgleich diese Christusfälschung in unserer Zeit weiter verbreitet ist denn je, so ist sie durchaus nichts Neues.“<sup>81</sup> Die Christusfälschung überwindet die reinen Grenzen der Auslegung und musste durch jegliches „aneignende[s] Gefühl“ (GS III, 688) der Gegenwart auch mit der Kraft des Ästhetischen verstanden werden: „Goethes Wahrheitsliebe, die bei ihm eins mit dem Stilgefühl war, würde in dem Jesusbild des Neuprotestantismus eine ebenso große Stilwidrigkeit gefunden haben.“<sup>82</sup> Nicht nur das Stilgefühl, sondern „das Leben Goethes“ selbst ist zur „heimliche[n] Voraussetzung dieses Lebens Jesu“ geworden (GS III, 689).<sup>83</sup> Mit dem Stilgefühl musste man letztlich auch die „Einheit zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit herstellen, daß man aus Golgotha einen Weinberg macht. Es giebt jetzt nicht allein keine Christen, sondern bald auch keinen Christus mehr, seit der Mensch, dessen größte Größe seine Unzeitgemäßheit war, ‚zeitgemäß‘ geworden ist.“<sup>84</sup> Die Zeitgemäßheit zeigt nicht die Kraft in der Zeit, sich zu setzen, um das Neue zu schaffen und um das ‚Alte‘ zu erneuern, sondern ist ein Krisensymptom, das sich aus der wissenschaftlichen Anschauung der Welt ergibt. Die Unzeitgemäßheit ist im Gegensatz dazu die Kraft, sich momentan genug zeitlos zu fühlen, um alles von Anfang an wieder zu schaffen und zu erneuern. Wir können sagen, dass man Jesus nur unzeitgemäß ‚verstehen‘ kann, da Jesus selbst unzeitgemäß war. Aber in der Zeitgemäßheit wurde „das Christentum als Religion“<sup>85</sup> aufgehoben. „Als Religion“: Es ist

<sup>81</sup> Ebd., 169.

<sup>82</sup> Ebd.

<sup>83</sup> Die frühe Kritik Rosenzweigs an die Kulturreligion ist also in seiner Herangehensweise bis zur *Atheistischen Theologie* der Position (u. a.) von Ellen Key sehr ähnlich. In der *Atheistischen Theologie* lehnt Rosenzweig auch „Cohen[s] Ansätze zu einer streng rationalistischen Umdeutung des Offenbarungsbegriffs“ ab (GS III, 690). Jedoch im *Stern*, in der Auffassung von dem Christentum, verfällt Rosenzweig in die Kulturdeutung der Religion, gerade zum Beispiel in der Vision von Goethe, „der einzige Christ, so wie ihn Christus gewollt habe“ (GS II, 308): In diesem Fall ist der Widerspruch, oder die innere Inkohärenz zwischen der *Atheistischen Theologie* und dem *Stern* besonders auffällig (die oben zitierten Passus sind also paradigmatisch: Vgl. GS III, 698 und GS II, 308). Nicht zuletzt scheint die Vision des Christentums als „ewiger Weg“ äußerst problematisch, da sie eine ähnliche Vision konstituieren kann, wie jene des Entwicklungsprozesses: Im Fall eines ‚ewigen Weg‘ ist das Problem die Unberechenbarkeit des Endes, das *iter* lässt sich aber von dem Entwicklungsprozess nicht so einfach differenzieren. Auf einige Kernpunkte dieser Problematik werden wir später noch eingehen. Jetzt sei aber hervorgehoben, dass die Frühphase des Denkens Rosenzweigs, unseres Erachtens, sich im *Stern* schattieren wird.

<sup>84</sup> Ebd.

<sup>85</sup> Ebd.

nicht zu klären, ob Key damit einen Hinweis auf Overbeck gibt, aber wir gehen bereits kurz voraus, dass nach der Interpretation Overbecks das Christentum als Religion aufgehoben wird, als die Theologie in das Christentum das wissenschaftliche Element hereingegossen hat. Für Overbeck entsteht die Theologie nur in der Distanz zwischen dem direkten religiösen Erleben (nicht aber in der Form einer Verinnerlichung oder Psychologisierung des Religiösen) und der Religion, wenn die Religion nicht von selbst die Kraft tragen kann, um die Widersprüche zu behalten und sie wieder in das Erleben der Religion hineinzufügen. Die Theologie (als Wissenschaft), als heterogenes Element zur Religion, ist wesentlich un-religiös.<sup>86</sup> Mit der Wissenschaft wurde die Theologie, das Christentum in seiner ursprünglichen Direktheit des Erlebens, in seinem „Vollzugszusammenhang“<sup>87</sup> verloren, d. h. das Christentum als Religion wurde aufgehoben. Aber für Key, genauso wie für Rosenzweig, ist es nicht ein epochales und unbestreitbares Schicksal des Christentums (wie für Nietzsche, aber besonders für Overbeck<sup>88</sup>). Hier muss man die Perspektive oder Lichtquelle ändern: „Um Jesum überhaupt behalten zu können, müssen wir ihn in jeder Darstellung bekämpfen, durch die wir zu ihm in ein anderes Verhältnis kommen als das, in dem wir zu jeder anderen menschlichen Lichtquelle stehen, einer Lichtquelle, die zu gewissen Zeiten oder Stunden oder Augenblicken im Leben einen Strahl in unsere Dunkelheit sendet, uns aber zu anderen Zeiten und Stunden nicht zu leuchten vermag.“<sup>89</sup>

Die Versuche, Jesus vom Dogma zu befreien, scheinen in Wahrheit das „aneignende Gefühl“ der menschlichen Gestalt von Jesus zu definieren und zu beherrschen. Aus dieser Befreiung folgt nur ein Idealmensch, der den menschlichen Bedürfnissen entspricht, der wesentlich anders als Jesu selbst ist: „Aber so lange man Jesum als den Idealmenschen aufstellt, wird man hingegen gezwungen, Vergleichen zwischen seinen Worten und Handlungen und denen anderer großer Menschen anzustellen.“<sup>90</sup> Ähnlich, und mit Recht, schreibt Rosenzweig in der *Atheistischen Theologie*: „Das Leben Goethes war die heimliche Voraussetzung dieses Leben Jesu, wie es die

<sup>86</sup> Vgl. F. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, reprografischer Nachdruck der 2., um eine Einleitung und ein Nachwort vermehrten Auflage, Leipzig 1903, Darmstadt 1974. In dieser Ausgabe sind Vorwort und Nachwort der Auflage von 1913 vorhanden, die Rosenzweig liest und, eben wegen der Einleitung und dem Nachwort, für wichtig hält (GS I, 494).

<sup>87</sup> Der Begriff ist aus M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, in: *Gesamtausgabe*, Band 60, Frankfurt am Main 1995, 63 f.; 80.

<sup>88</sup> Ebd., 162. Vgl. A. U. Sommer, *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums*, 28 ff.

<sup>89</sup> E. Key, *Der alte und der neue Glaube*, 169.

<sup>90</sup> Ebd.

deutsch-liberale Theologie zum Glaubensbrennpunkt zu machen hoffte. Zeitstimmung und Einzelforschung waren im Bunde“ (GS III, 689).

Ellen Key zeigt, als sei es ein inneres Schicksal des Christentums, wie unverständlich die bedeutendsten Grundideen der Lehre Jesu für die Gegenwart geworden sind: Die Gegenwart versucht tatsächlich, die Lehre Jesu aus der Perspektive der Gegenwart selbst zu verstehen, sodass nichts im festen Standpunkt des Glaubens bleibt. Alles wird in eine neue Form übersetzt, damit Alles wieder verständlich wird: Dies ist z. B. bei Jesus' Liebesbegriff der Fall: „Daß wir zu einer verinnerlichten Auffassung des Wesens der Liebe gelangt sind, beruht ja zum großen Theile darauf, daß Jesu Worte Generation für Generation weiter tonten und dabei eine immer grössere Tragweite erlangten. Aber wenn jetzt – theils durch Jesum, theils durch unzählige Andere – das Seelenleben Jahrtausende hindurch vertieft und verfeinert worden ist, so ist es eine Thorheit, zu verlangen, [dass] der moderne Mensch sich zwingen soll, noch immer in jeder Hinsicht in Jesu die höchste Höhe des Seelenlebens zu sehen. Wir wissen, daß schon ein großer Theil des Seelenlebens der Vergangenheit im Christenthum nicht Platz finden konnte. Um wieviel undenkbarer ist es dann nicht, daß Jesu Seelenleben heute Alles und Alle umspannen sollte.“<sup>91</sup>

Die Kluft zwischen dem Leben Jesu und jedem Leben der Gegenwart beruht auf der Distanz, die sich zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart eröffnet. Diese Distanz macht es unmöglich, Jesu zu folgen, und delegitimiert jeglichen Willen der Gegenwart wie Jesu zu sein, nicht zuletzt durch eine ‚Umspannung‘. Nicht dem Leben Jesu ist zu folgen oder gar dieses zu verwirklichen, sondern durch den Glauben seine Lehre zu erfüllen oder das Paradoxon des Kreuzes eben als unerträgliches Paradoxon des sterbenden Gottmenschen zu ertragen (und damit konsequenterweise auch die ‚Wiederkehr‘ der Eschatologie in das Christentum, d. h. die Spannung zwischen dem Unerlösten und der vollendeten Erlösung zu ertragen). Wenn es anders wäre, wenn also das Leben Jesu tatsächlich zum Sinnbild gemacht worden wäre, hätte man Jesu ersetzt.

Mit „guten Beispielen“ (GS I, 37) zeigt Ellen Key, wie groß die Distanz zwischen den Reden Jesu und den modernen ‚übersetzen‘ ist, die Persönlichkeiten wie Spinoza, Herder, Whitman, Jacobsen, Jean Paul, Maeterlinck hervorgebracht haben. Der Prozess der Selbstherrlichkeit wird immer deutlicher; die Distanz zwischen dem modernen Menschen und Jesus zeigt sich in einer solchen Unüberwindbarkeit, dass die Theologin äußern muss: „Aber für die neuen Menschen ist das Christenthum entbehrlich geworden, seit sie eingesehen haben, daß die Sünde und die Sorge zum Entwickle-

<sup>91</sup> Ebd., 170.



lungsverlauf gehört. Das Kreuz ist nicht mehr ihr Sinnbild. Dieses ist wieder das Rad geworden, das Zeichen der Sonne und der Bewegung, der ewigen Bewegung, durch die wir gestiegen sind und unablässig steigen werden, auch zu höheren Stufen als zu der, auf welcher Jesus stand.“<sup>92</sup>

Rosenzweigs Reaktion auf Keys Aufsatz ist sehr positiv. Die Tatsache, dass Ellen Keys Beitrag Rosenzweig bei der *Atheistischen Theologie* beeinflusst hat, ist bereits durch seine Notizen, in denen er sich explizit auf Key bezieht, bewiesen. Die Gemeinsamkeit ihrer Gedanken lässt sich in Bezug auf die Kritik an der Kulturreligion im spezifischen Zusammenhang des Problems der modernen Figur Jesu feststellen. Außerdem verweisen die Notizen auf das Interesse Rosenzweigs an dem Problem der Bedeutung Jesu für das Christentum und an der epochalen Bedeutung der Befreiung des dogmatischen Gottmenschen. Diese Befreiung wird nicht etwa im Kontext der Wissenschaft, z. B. ihrer historisch-kritischen Methode, gedacht, sondern im Angesicht der Offenbarung als solche.

Als erstes ist also zu bemerken, dass Rosenzweig die „liberale Compromiss-Theologie“ ebenso „brüchig“ empfindet wie jene Theologie, die Jesus als das „Ideal des Menschen, der je gelebt hat“ (GS I, 37) versteht. In dem Fall der „liberalen Compromiss-Theologie“ wird Jesus als Ideal spiritueller Vollkommenheit der Menschheit verstanden, eine Vollkommenheit, die jeder große Mensch (zum Beispiel Goethe) erfahren, erleben und erreichen kann: Solche Tendenzen der liberalen Theologie sind auch von Schweitzer dargestellt worden und nicht zuletzt implizit widerlegt. Rosenzweig wird also ‚durch Schweitzer‘ den Gedanken der liberalen Theologie von einer ‚Vermenschlichung‘ Jesu (im Sinne einer atheistisch-sittlichen Abgrenzung des Christentums als Offenbarungsreligion) widersprechen. Desweiteren ist festzustellen, dass Rosenzweig Ellen Keys Aufsatz mit dem folgenden Satz kommentiert: „Sie widerlegt diese Meinung mit guten Beispielen“ (GS I, 37). Dies verdeutlicht, dass Rosenzweig wesentlich mit der kritischen Position Ellen Keys einverstanden ist und dass er das Problem der Religionskultur nicht nur als ein allgemein ‚kulturelles‘ Problem seiner Zeit berücksichtigt, sondern auch als Problem der Leben-Jesu-Theologie an sich, d. h., dass Rosenzweig durch die Grundidee der Offenbarung einen spezifischen ‚Bereich‘ der neutestamentlichen Wissenschaft behandelt. Obwohl Rosenzweig ‚wieder‘ Jude ist, oder vielmehr geblieben ist, versteht er das Problem in einer klaren und ernüchterten Nähe zur christlichen Theologie, oder konkreter formuliert: Er versteht das Problem als ein theologisches Problem das *Christentum als Religion* betreffend. Sicherlich strebt Rosenzweig hier auch

<sup>92</sup> Ebd.

aus einer dogmatischen Perspektive nach dem Verständnis der Problematik des Lebens Jesu. Hierdurch wird das Problem für die Philosophie der Geschichte auch relevant. Das Verständnis Rosenzweigs ist auch deshalb so beeindruckend, weil es für das Christentum fruchtbar gemacht werden kann. In diesem Licht erscheint die *Atheistische Theologie* gleichzeitig als ein wertvoller Beitrag zur Philosophie, Religion, Religionsphilosophie und zum Selbstbewusstsein des Protestantismus (und seiner Wissenschaft).

Unsere Hypothese ist dann, dass Rosenzweig das Problem der Leben-Jesu-Theologie sowohl theologisch als auch philosophisch versteht. Dass er die Voraussetzungen und Auswirkungen der Leben-Jesu-Theologie auch theologisch so tief erkennt, führt nicht unbedingt zu einer Christianisierung Rosenzweigs. Im Gegenteil, unseres Erachtens, wie gezeigt wird, ist Rosenzweigs theologisches Verständnis des Problems Jesu so tief, eben weil es aus einer Judaisierung des Christentums besteht und überhaupt nicht einfach philosophisch ist. In dem bekannten Brief an Rudolf Ehrenberg von 31.10.1913 schreibt Rosenzweig: „Ich hatte geglaubt, mein Judentum christianisiert zu haben. In Wahrheit hatte ich umgekehrt das Christentum judaisiert“ (GS I, 133). Die beeindruckende Äußerung Rosenzweigs ist nicht zu unterschätzen: Sie bringt somit das Christentum, mit Rosenzweig und über Rosenzweig hinaus, zurück auf seine ursprüngliche eschatologische Wurzel, die in den Evangelien mit der Verkündigung Christi über die Nähe des Reich Gottes zu erweisen ist und bei Paulus in der Verkündigung des *novum*, das Christus verkörpert und ist. Dass Rosenzweig sich über solche Judaisierung bewusst wird, darauf weist sicher sein „Ich bleibe also Jude“ (GS I, 133) hin, zeigt aber auch gleichzeitig, dass er zu einem ‚existentiellen Verstehen‘ und Wissen (das Wissen, das aus dem Erfahren des Glaubens entspringt, aus der Lebenserfahrung, aus der Faktizität, die erst sich ergibt und aus der, fast in einem zweiten Moment, alle Begriffe entstehen)<sup>93</sup> des Judentums und des Christentums gelangt: Nur weil er Jude geblieben ist, nur weil er aus einer jüdischen Perspektive das Christentum wahrnimmt, kann er auch das Christentum in seiner Ursprünglichkeit und Eigenart erkennen. Mit Rosenzweig bewährt sich die paulinische Rede: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.“ (Röm 11, 18). Dieses Christentum ‚ernst nehmen‘ führt zum Verständnis des Grundcharakters des Christentums, den die christliche Theologie selbst vergessen hatte (oder wollte): Zum Beispiel die Eschatologie als Grundcharakter des Christentums. Die *Atheistische Theologie* ist dann

<sup>93</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 89; 145. Vgl. dazu F. Fadini, *Tempo e rivoluzione. Per una lettura heideggeriana di san Paolo*, in C. Scilironi (Hg.), *San Paolo e la filosofia del Novecento*, Padova 2004, 65–104.

ein Beweis dafür. Man muss dann nachweisen, ob die Darstellung Rosenzweigs des Grundcharakters des Christentums, wie er in der *Atheistischen Theologie* auftaucht, auch im *Stern der Erlösung* vorhanden ist.

Im Moment betonen wir wieder, dass die Offenbarung und die Perspektive und Orientierung der Kenntnis, die sich mit der Offenbarung konstituieren, Rosenzweig die Möglichkeit geben, die Beziehung von Christentum und Judentum wesentlich in dem Zusammenhang der Erlösung zu verstehen, also sowohl das Christentum als auch das Judentum als prinzipiell eschatologische und messianische Religionen zu begreifen, die zueinander in einer engen Verbundenheit stehen.

Was dieses Verständnis Rosenzweigs konnotiert, sind die dogmatische, die theologische, die existentielle und auch die philosophische Perspektive. Werden die Bedingungen einer am Dogma orientierten Perspektive nicht erfüllt, würde das Potential der *Atheistischen Theologie* als Diagnose und Anerkennung einer Krise verkannt werden. Wenn also ein rein philosophisches Interesse genährt werden würde, würde auch die philosophische Theologie Rosenzweigs in einen Atheismus gestürzt werden.

Um zum Diskurs um die „Compromiss-Theologie“ zurückzukommen, können wir an dieser Stelle den ersten möglichen Ablehnungsgrund der protestantisch liberalen Theologie aufzeigen: Bei der Frage nach dem historischen Jesus wird Rosenzweigs Überzeugung vom absoluten Unterschied und der qualitativen Distanz zwischen ‚wirklicher‘ Religion (in der der Mensch „Empfänger der Offenbarung“ ist „und, als solcher, Gegenstand des Glaubens“, GS III, 697) und Ethik (sowie ihrer „Projektion“) noch stärker.

Dieses Problem zeigt sich in Rosenzweig, unseres Erachtens, als implizite *Ablehnung der Analogie*. Als Ablehnung der Analogie wird automatisch die Wichtigkeit der absoluten Differenz als Transzendenz (und umgekehrt) betont, sodass die ‚Bewegung‘ von Mensch zu Gott ausgeschlossen, dafür aber die Bewegung des ‚Du‘ von Gott *zum* Menschen hervorgehoben wird.

Die Transzendenz folgt also zwei Bewegungen, einer Bewegung von Gott über den Gott der Metaphysik hinaus (in einer interessanten Umkehrung von Nietzsches Überwindung der Metaphysik<sup>94</sup>) und einer Bewegung von Gott aus seiner Entfernung zur Menschenwelt, nach dem ‚außer-sich-setzen‘ von Gott formuliert. Das ‚meta‘ der Meta-physik des *Sterns* ergibt sich also in diesen zwei Bewegungen. Sie sind zwar Transzendenz, wenn jedoch so

<sup>94</sup> *De facto* ist es genau das, was Rosenzweig auch im *Stern* betont (GS II, 9 f.). Rosenzweig und Nietzsche sind beide zum Punkt der Verneinung der Tradition gekommen, aber dieser Schritt begibt sich auf entgegengesetzte Wege: Sobald Rosenzweig den Gott der Onto-theologie überwunden hat, kann er zum Gott der ‚Meta-physik‘ zurückkehren.

konjugiert, ist Transzendenz eine Betonung des Differenzprinzips und infolgedessen und nach der zweiten Bewegung (die von Gott zur Menschenwelt), Betonung der Möglichkeit als Zeichen der Transzendenz, die, weil sie eben die *Bewegung* von Gott zur Menschenwelt ist, das Seinsreich als Einheit bricht, die Eindeutigkeit der οὐσία bricht und das Sein in der ermöglichten Möglichkeit zerschlägt. Nicht zuletzt ist die ermöglichte Möglichkeit des Seins als Geschichte, als Reich des Geschehens zu verstehen. Auf diesen Brennpunkt wird noch einmal zurückzukehren sein. Zunächst ist zu erwähnen, dass Rosenzweig, bereits in den ersten Jahren des philosophischen Studiums, die Religion in den Grenzen der Vernunft tatsächlich als eine Begrenzung auffasst. Aufgrund der strengen und kritischen Auseinandersetzung mit Kant überschreitet Rosenzweig jegliche Begrifflichkeiten und Konzeptionen der Ethik als schaffende Urkraft und umfasst das Ethische als Geschaffenes, als ‚Derivat‘, Erzeugnis der Schöpfung, „unwürdiges Gefäß“, in dem es nicht möglich ist, die Offenbarung einzuschränken. Im Jahr 1906, in einer Notiz vom 29.3.1906, zwei Tage nach den niedergeschriebenen Anmerkungen zu Ellen Keys Aufsatz und zu der liberalen Theologie, schreibt also Rosenzweig: „Die Ethik ist nur zugehörig zur Religion wie Wein zum Trinkglas.“ Die Ethik „ist keine Quelle, keine schaffende Urkraft, sondern selbst ein Geschaffenes“ (GS I, 38). Deswegen, und wie schon bemerkt, stellt diese Notiz eine bedeutungsvolle Etappe des religiösen und philosophischen *iter* Rosenzweigs dar, und *in nuce* ergibt sie sich fast als ein programmatischer Hinweis auf sein Verständnis der Absolutheit der Transzendenz, so wie dieser in der *Atheistischen Theologie* ausführlich formuliert wird.

Zur Unterstützung unserer Hypothese über das Verständnis des Problems Jesu und das Verhältnis Religion-Ethik bei Rosenzweig sollten allerdings mit Recht die folgenden Worte zitiert werden, die gegenüber einer „Religion der Ethik“ eher kritisch eingestellt sind: „Diese Klippe des Compromisses, auf die sich die moderne protestantische Theologie zu retten sucht, ist ebenso brüchig wie die andre, auf der Harnack steht: ‚Geist des Christentums‘ – die christliche Ethik. Als ob reine Ethik jemals eine Religion erzeugen oder ernähren könnte“ (GS I, 37). Wichtig ist, dass diese Anmerkungen bei Rosenzweig nicht nur anfängliche und jugendliche Gedanken allgemein über die Religion sind, sondern dass sie einen kontinuierlichen Gedankenprozess in Rosenzweigs Reifegang charakterisieren. In einer Anmerkung vom 12.8.1910 lesen wir: „Im Grunde würde ich vielleicht den Widerspruch in meinem Leben auch als Christ zu empfinden haben, weil ich ja orthodoxer Christ wäre. Religion duldet keine Kultur neben sich. Nie hat Luther die Grundlagen dieser modernen Kultur, die selbst für sich religiöse Verehrung beansprucht, gelegt. In dem Verhältnis zwischen Religion und Kultur war er viel-

mehr Vollender des Mittelalters, Testamentsvollstrecker des Thomas. Erst das 18. scl. gebar (nicht erzeugte) unsern Kulturbegriff, und die Auseinandersetzung zwischen dieser Cultura sive Deus und dem alten Gott erfüllt das 19.; daß sie zu einem dauernden Abschluß gekommen ist, werden wir Väter des 20. am wenigsten sagen.“ Und noch weiter, in einer Umkehrung und ‚Übersetzung‘ oder Aktualisierung der *sola fide* Luthers, die genau an die Probleme und Auswirkungen der Leben-Jesu-Theologie erinnert: „Die Heutigen aber übersetzen Luthers ‚sola fide justificamur‘ so: ‚fide quacumque justificantur‘“ (GS I, 104).

Die Verbindung zwischen Ethik und Leben-Jesu-Theologie verursacht eine substanzielle und eigentlich atheistische Einschränkung des Göttlichen in der Vernunft. Auf diese Einschränkung folgt eine Verdiesseitigung der Transzendenz und besonders für die Tradition der Leben-Jesu-Theologie eine Vermenschlichung des Göttlichen. Als Folge dieser Vermenschlichung und auch Verinnerlichung der Transzendenz innerhalb der beschränkten Grenzen des Menschlichen, wie in der oben zitierten Notiz zu bemerken ist und wie es ausführlich analysiert wird, tritt die wesentliche Umkehrung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott in die reine Ethik ein, d. h. nach der Rosenzweigschen Perspektive des Menschen der Erkenntnis erzeugt die Religion Gott, zieht ihn aus ihrem eigenen Schoße und wird deswegen zum Gott Gottes (Schöpfer von Gott). In diesem Sinn wird man immer in den Immanentismus fallen, wodurch der Immanentismus, als Anthropozentrismus, immer der Sieg des Menschlichen über das Göttliche ist. Wenn aber die abendländische Geistes- und Religionsgeschichte immer noch ein Anthropozentrismus ist, mit seinem höchsten Bestandteil in der Vernunft, dann bleibt sie, obwohl in verschiedenen und vielfältigen ‚Formen‘, wesentlich eine heidnische und atheistische Geistesgeschichte.

Für Rosenzweig besetzt dieser Aspekt der protestantischen Theologie einen zentralen thematischen Punkt: Der Versuch, Jesus zu ‚vermenschlichen‘, ‚einzudeutschen‘ (wie im 19. Jahrhundert bei vielen liberalen Theologien), konstituiert bereits an sich eine Diagnose der Moderne, die aus dem Versuch besteht, die Figur Jesus zu retten und sie in der Gegenwart zu repositionieren, damit sie immer wieder verständlich für die Gegenwart sein kann. Was Rosenzweig für falsch annehmen sollte, ist nicht nur der ‚Rettungsversuch‘ der neutestamentlichen Wissenschaft, sondern das ‚Wie‘ die protestantische Theologie (und Kultur) versucht, Jesus zu retten, und überhaupt, dass die Theologie nicht bemerkt hat, dass ein Versuch nicht nötig war und ist: Die Offenbarung soll den Glauben begründen, und nicht die Offenbarung, in der Person des Sohnes Gottes, soll durch die Rechtfertigung einer Glaubenslehre begründet werden. Wie wir später mit der Analyse der *Atheis-*

*tischen Theologie* hervorheben werden, sind in diesem letzten Fall die Verhältnisse Glauben-Geglaubtes umgekehrt worden.

Im Gegensatz dazu, unseres Erachtens, bedeutete es für die moderne theologische Wissenschaft die Vermenschlichung und dann den Umwandlungsprozeß Jesu zum Ideal sowie die Möglichkeit, Jesus aus dem unlebendigen Christus des Dogmas loszureißen und wieder in der Form des Ideals in die Gegenwart zu versetzen. In der Tat distanziert sich das Ideal von der bloßen Wirklichkeit: Die Frage sollte nun heißen: Wie verändert sich die Position der eigentlichen Figur Jesu in der Wirklichkeit durch das Postulat eines Ideals, d. h. dass das Ideal, um Ideal *der* Menschheit zu werden, jenseits seiner Verankerung in der (geschichtlichen) Wirklichkeit existieren muss, um un-wirklich zu werden.

Genau diesem Versuch gegenüber ist Rosenzweig äußerst kritisch, da es in erster Linie die Ausschaltung der Göttlichkeit Jesu (als Mengengott), und dieser Logik folgend, die Trennung, oder besser gesagt, die indirekte aber unbedingte Negation Gottes (als Vater Jesu) ist. Die Gefahr ist also, dem Vater zu widersprechen: Aus einer jüdischen Perspektive könnte diese Gefahr selbstverständlich nicht akzeptabel sein, und zu einem neuen Marcionismus führen. Hier steht, wenn es so interpretiert werden darf, die Genialität des Zwiegesprächs zwischen Judentum und Christentum in der Rosenzweigschen Schrift von 1914.<sup>95</sup>

Wie vorher erwähnt, hat Rosenzweig folglich das Christentum judaisiert, wobei eine solche „Judaisierung“ des Christentums paradoxerweise im Einklang mit der christlich-eschatologischen Perspektive steht, nicht zuletzt auch mit der von Schweitzer. Auch bei Schweitzer gilt jeglicher Versuch, Jesus in die Gegenwart zu setzen, als eine gewaltige Übersetzung, der letzte und verzagte Versuch, Jesus für die Gegenwart verständlich zu machen und ihn dadurch an die Kultur herantreten zu lassen. Der Jesus der Religion verwandelt sich in den Jesus der Kultur: Die Überlegungen zur Religionskultur in

<sup>95</sup> Wie wir auch früher angedeutet haben, wird zu analysieren sein, ob diese Einstellung Rosenzweigs der des *Sterns* widerspricht: In der Tat wird in dem *Stern*, worauf wir später hinweisen werden, ein ‚markionitisches Verständnis‘ des Christentums praktisch notwendig, denn wenn es nicht so wäre, würde die Wahrnehmung des Christentums auch als Religion des Vaters dem Judentum Rosenzweigs (aus den Rosenzweigschen Perspektiven) widersprechen. Dieser Aspekt wird klarer in dem Dialog mit Hans Ehrenberg. Wir haben aber an dieser Stelle diesen Aspekt hervorgehoben, um zu verdeutlichen, dass es im Moment unmöglich ist, die anscheinende Paradoxie unseres Diskurses und den anscheinenden Widerspruch zwischen einer Vision des Christentums und der anderen zu überwinden. Im *Stern* werden wir die Voraussetzungen des Rosenzweigschen Verständnisses des Christentums praktisch überwinden müssen. Aber auf dieses komplexe Gewebe werden wir noch eingehen.

der *Atheistischen Theologie* werden Rosenzweig, an Overbeck annähern (wie in dem oben erwähnten Fragment vom 12.8.1910: „Religion duldet keine Kultur neben sich.“). Mit einer gewissen und doch eindrucksvollen Prägnanz betont Rosenzweig im Juni 1914 (in der Abfassungszeit der *Atheistischen Theologie*): „Deshalb sind die Versuche, Jesus einzudeutschen, oder einzuarianisieren, nichts als Heidentum. Wenn der Arier den Arier vergöttert, so war alles vergebens. Daß der Deutsche einen Juden vergötterte, war schon kaum mehr Menschenanbetung. Deshalb ist auch das Fortbestehen der Juden nötig. Denn ohne dies wäre Jesus den Christen ein ‚Mensch‘ und seine Vergötterung wieder Selbstvergötterung, er ihnen kein wirklich Fremdes“ (GS I, 165). Dieser Notiz entnimmt man die messianische Rolle des Judentums für die Menschengeschichte, aber auch die politische Theologie oder die ‚Ökonomie der Erlösung‘, die im *Stern* und in vielen Gedanken Rosenzweigs die Verhältnisse zwischen Christentum und Judentum charakterisiert.

##### 5. Weitere Anmerkungen aus den Tagebüchern über die christliche Theologie

Auf einige Strömungen der Theologie kommt Rosenzweig im Jahr 1908 zurück, als er, im Einklang mit dem damaligen Versuch, nach Hegelschem Schema eine historische Rekonstruktion der Geschichte zu fassen, den Pietismus in eine metaphysische, anthropologische und kritische Epoche einteilt. In diesem Fragment werden Petersen, Stilling und Semler erwähnt: „Im Pietismus läßt sich unterscheiden eine metaphysische (*Petersen*), anthropologische (*Stilling*), kritische (*Semler*), Epoche“ (GS I, 81). Und in Bezug auf Semler: „Bei Semler tritt da, wo er am größten ist (als *Gelehrter*), im zweiten Teil, die ‚pietistische‘ Lebensform zurück“ (GS I, 81). Es ist unmöglich, die exakte Quelle dieser Anmerkungen nachzuvollziehen. Dennoch ist es nicht schwierig, zu verstehen, dass ein unermüdlicher Leser wie Rosenzweig auf die Namen Stilling und Peterson zum Beispiel durch die ‚Forschung‘ über Herder und Goethe gekommen sein könnte. Stilling und Petersen, letzterer ein Wegbereiter der Erweckungsbewegung<sup>96</sup>, werden nicht in Schweitzers Werk genannt. Semler wird von Schweitzer betrachtet, dennoch bedeutet das nicht, dass Rosenzweig Semler nur über Schweitzer kennt: Semler ist ein berühmter Pietist und Ausleger der Urkunde<sup>97</sup>, und daher ist es nicht schwierig,

<sup>96</sup> Vgl. W. Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen 1997, 77 ff.

<sup>97</sup> Vgl. ebd., 35 ff.

sich vorzustellen, dass Rosenzweig, nicht zuletzt in seiner Lektüre über die Geschichte der Kirche und der Theologie, auf den Namen Semler gestoßen ist. Trotz unserer Hypothesen über die Quellen dieser Anmerkungen bleiben die Notizen aus dieser Zeit eine problematische Stelle in der intellektuellen Biographie Rosenzweigs: Neben den oben genannten Hypothesen können wir vermuten, dass das Interesse am Pietismus aus den Diskussionen mit Ehrenberg oder als Antrieb aus Keys Essay entsteht, oder (es geht aber um indirekte Bezüge, die Rosenzweig, wie schon gesagt, findet) als er Herder und Goethe intensiv liest. Auch ist es aber möglich, dass das Buch von Dörner (GS I, 102) über die *Geschichte der protestantischen Theologie*<sup>98</sup> eine weitere Quelle der Rosenzweigschen Betrachtungen ist.

Eine Anmerkung, die in den Zusammenhang der Notizen aus dem Jahr 1908 gehört, könnte ihrem Inhalt nach auf Schweitzer hinweisen (oder auf eine deutliche ‚Horizontgemeinschaft‘): „Das ‚Leben‘ steht in der überlieferten ‚religiösen‘ Form; der Inhalt ist außerhalb gestellt. Tritt das Leben aus jener Form heraus und fehlt der große Lebensgehalt – so hat man die typische Aufklärerbiographie.“ Und weiter: „*Sokrates* die dunkelste große Gestalt der Geschichte. Christus durchaus nicht dunkel, weil wir ihn durch das Christusbild der Jahrhunderte ersetzen – nur als *dies* lebt er. Aber ein ‚Sokratesbild der Jahrhunderte‘ gibt es nicht. In Platon liegt er nicht drin wie Christus im Christentum, er scheint nur Anlaß, nicht Keim des Platonismus“ (GS I, 81).<sup>99</sup> Der Schlüssel für die Interpretation der liberalen Theologie und für die Interpretation des Verständnisses Rosenzweigs von Christus liegt genau in den Worten „nur als *dies*“: Christus sei also kein eschatologisches ‚Gegenüber‘, er fungiert sicherlich als ‚geschichtlicher Heilsbringer‘, nie jedoch als völlige Objektivität, als ein ‚Gegenüber‘, das *hic et nunc* gelebt hat, sondern nur „Figur“ und „Persönlichkeit“ ist, die nur im Christusbild der Überlieferung existiert und bestehen bleibt. Anders gesagt: Dass wir Christus „durch das Christusbild der Jahrhunderte“ ersetzt haben, und dass er „nur als *dies*“ lebt, bedeutet wesentlich, dass wir nur den kulturellen Ausdruck der Jahrhunderte kennen, und dass der Christus der Religion seit langem verloren ist, da er nur als ‚Ersatz‘ lebt und leben kann.

In dem oben erwähnten Fragment ist der terminologische Übergang von „Christus“ zu „Christusbild“ signifikant: Rosenzweig zeigt damit, das Schick-

<sup>98</sup> K. A. Dörner, *Geschichte der protestantischen Theologie, besonders in Deutschland, nach ihrer principiellen Bewegungen und im Zusammenhang mit dem religiösen, sittlichen und intellektuellen Leben betrachtet*, München 1867. Vgl. E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Band V, Gütersloh 1960, 386 ff.

<sup>99</sup> Vgl. J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Berlin 2007, 67.



sal der theologischen Wissenschaft als historisch-kritische Methode verstanden zu haben.

Was wir von Beginn an herausstellen wollten, tritt nun sichtbar hervor: Die Beziehungen zwischen Kultur, Geschichte und Religion werden deutlich. Um erst später klar zu Tage tretende Motive vorweg zu nehmen, könnten wir provokant die Frage stellen: Worin liegt der Unterschied zwischen *dem* Christus und *einem* Christusbild? Oder auch: Worin liegt der grundlegende Unterschied zwischen dem „Christusbild der Jahrhunderte“ und Goethe, der durch die Überlieferung und die Kultur zur neuen Figur Jesus werden kann? Dass Christus der „Keim des Christentums“ ist, im Gegensatz zu Sokrates für den Platonismus, beweist den historisierenden Prozess, der die grundlegende und ‚qualitative‘ Differenzierung zwischen den kulturellen Gegebenheiten darstellt, die einen Christus als Vorbild produzieren und in denen Christus historisch erschien.

Es sind die Notizen Rosenzweigs von 1914, besonders die ab Mai dieses Jahres, die explizite Anmerkungen über Schweitzer aufweisen und die später direkt in die *Atheistische Theologie* einfließen werden. Besonders ins Auge fällt hier die Notiz vom 12.5.1914, die bereits oben erwähnt wurde: „Die Judastheorie des Rationalisten Paulus (Schweitzer 57) gehört zum tragischen Typus des Marquis Posa“ (GS I, 151). Rosenzweig nimmt an dieser Stelle auf die Beschreibungen Schweitzers Bezug, der sich wiederum auf die Interpretationen des Verrats von Judas an Jesus beim Rationalisten Dr. Paulus bezieht.<sup>100</sup> Es ist daher kein Zufall, dass Rosenzweig während seiner Lektüre in Bezug auf die Judastheorie von Paulus anmerkt, sie sei direkt mit der Messianität Jesu verbunden.

Als eine weitere Bestätigung der Lektüre, Bearbeitung und Fruchtbarmachung der Themen der *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* für die *Atheistische Theologie* kann man eine Anmerkung vom 6.6.1914 zitieren, in der Schweitzer zwar nicht namentlich genannt ist, jedoch die Spuren seines Werks bei Rosenzweig unübersehbar sind: „Das Wunder hat seinen Platz im Centraldogma der Religion. Überall sonst ist es unzulässiger mythologischer Schmuck. Die Himmelfahrt Elia' ist ganz unzulässig, die Jesu ganz richtig“ (GS I, 164). Mit der historischen Betrachtung der Evangelien, erst mit Paulus und Hase, und dann besonders mit Strauß, wird das Wunder tatsächlich als „mythologischer Schmuck“ betrachtet. Hier sieht es so aus, als sei Rosenzweig im Begriff, statt die historische Zulässigkeit oder Unzulässigkeit der Himmelfahrt Elias zu betonen, die Unfähigkeit der Wissenschaft, die Mög-

<sup>100</sup> A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Gesammelte Werke in fünf Bänden*, Band 3, München 1974 (A. Schweitzer, GW 3), 110 f.

lichkeit eines Wunders wahrzunehmen oder als falsch zu verstehen, hervorzuheben, da Wissenschaft und Geschichte sich nicht aus gleichem Boden nähren. Anders gesagt: Die Historie (und die Wissenschaft) besitzt theoretisch kein Fundament, um die Himmelfahrt Elias von der Himmelfahrt Jesu zu unterscheiden, da nur der Glaube ein solches Fundament darstellen kann.

In diesem Fall muss jede rein historische Betrachtung des Wunders in die Unbegründetheit fallen, da eben die Historie selbst ‚nicht der Grund ist‘, sie muss das Fundament ihrer Erklärungskraft außerhalb ihrer selbst suchen.

### 6. Die Leben-Jesu-Theologie als eine Atheistische Theologie

Nach dem oben genannten programmatischen Auftakt der *Atheistischen Theologie*, in der Rosenzweig die Anwendung des Vergleichs als „Mittel“ (GS III 687) für seine Betrachtung ansagt, weist er auch auf die mythologische Auffassung über das Leben Jesu bei Drews hin: „Schon ehe Drews mit unzureichenden Mitteln ihr den Todesstoß zu versetzen suchte, war sie [die Leben-Jesu-Theologie] innerlich am Ende gewesen; die Kämpfe um die Geschichtlichkeit Jesu haben das bloß weithin sichtbar gemacht; die eigentliche Arbeit war schon vorher geschehen“ (GS III 687). Dieses entschlossene Urteil Rosenzweigs ist auch inhaltlich ähnlich bei Schweitzer zu finden. Tatsächlich war „die eigentliche Arbeit schon geschehen“. Nach den ersten Rationalisten, nach Strauß und der liberalen Theologie waren schon alle Voraussetzungen einer vollkommenen Kritik an der Evangeliengeschichte geschaffen. Mit Drews gelangte die Forschung an einen toten Punkt. Schweitzer drückt sich über Drews folgendermaßen aus: „Er [Drews] redet fast, als ob vor ihm das Problem nie erfaßt und nie verhandelt worden wäre und streitet, als ob nie ein ‚Theologe‘ auf die Gefahren, die der Religion aus der einseitig historisierenden Richtung des modernen freisinnigen Christentums erwachsen, aufmerksam gemacht hätte.“<sup>101</sup>

Jedoch ist die Rekonstruktion Rosenzweigs am Anfang der *Atheistischen Theologie* keinesfalls nur eine Zusammenfassung des Problems des Lebens

<sup>101</sup> „[...] Drews behauptet die Ungeschichtlichkeit Jesu. Das haben andere vor ihm getan. Von diesen sind Bruno Bauer und Kalthoff ihm in kritischer Sachkenntnis und Robertson und Smith in Konsequenz bei der Durchführung der Hypothese überlegen. Er selbst ist also bestenfalls ein geschickter Epigone, der die in Frage kommende Behauptung nicht besser und nicht schlechter begründet hat als die anderen. Die Theologie hat sich schon vor ihm mit dem Problem der Ungeschichtlichkeit Jesu auseinandergesetzt und wird es auch nach ihm noch tun“ (A. Schweitzer, GW 3, 713).

Jesu bei Schweitzer. Schweitzer ist sicherlich die Hauptquelle des Rosenzweigschen Textes, dennoch bietet Rosenzweig eine einzigartige Fragestellung in Bezug auf die Leben-Jesu-Theologie in der Geschichte des Protestantismus. Obwohl die Meinung über Drews als eindeutiger Hinweis auf Schweitzer erscheint, versucht Rosenzweig die von Schweitzer dargestellten geschichtlichen Auswirkungen der Leben-Jesu-Theologie mit und über Schweitzer hinaus zu etablieren. In diesem Sinne zeigt sich Rosenzweig nicht nur an der Geschichte der Forschung interessiert, d. h. sein Interesse geht über das einer reinen Gelehrtenübung hinaus. Im Gegenteil widmet er sich den dogmatischen und theologischen Konsequenzen der Forschung über die Geschichtlichkeit Jesu: An diesem Punkt offenbart sich der Übergang – sowohl bei Rosenzweig als auch bei Schweitzer, wenn auch in unterschiedlichen Arten und Weisen, terminologisch und theoretisch divergierend – von einer Leben-Jesu-Forschung zur Entstehung dieser Forschung als ein theologisch relevantes Problem einer Theologie des Lebens Jesu.

Rosenzweig zeigt kein Interesse an den ersten Rationalisten, die er als „ein Stück primitiv-kritischer Geschichtswissenschaft“ wahrnimmt, da es sich für ihn ‚nur‘ um eine bloße *Geschichtswissenschaft* handelt. Zumeist und zuerst widmet er sich „aufbauend-systematischer Theologie. Die Vorbedingungen einer solchen lagen im achtzehnten Jahrhundert vielmehr in den Ansätzen Lessings, Herders, Kants und vieler kleinerer um sie herum, das menschliche Leben Jesu als das Leben des großen Lehrers und das Christentum als die Lehre dieses Lehrers darzustellen“ (GS III 687).

Der Übergangspunkt von einem geschichtswissenschaftlichen zu einem dogmatischen Verständnis der Konsequenzen dieser Forschung, d. h. das theologische und geschichts-theologische Verständnis der von Schweitzer dargestellten Forschung, ist für Rosenzweig die Kreation, das „Herstellen“ eines Jesus. Das Darstellen Jesu und seiner Lehre wurde von Rosenzweig mit Recht als eine historisch bedingende Herstellung angesehen: „Darstellen hieß Herstellen“ (GS III 687). An diese plakative Passage ist zu erinnern – auf diese werden wir später zurückkommen –, da die theologischen und geschichtlichen Implikationen der Jesus-Forschung, die mit Rosenzweig und über Rosenzweig hinaus klarer werden, in diesen Worten zu finden sind. Hier entsteht, unseres Erachtens, die Herausforderung, die Rosenzweig mit der *Atheistischen Theologie* für die christliche Theologie einführt. Vorderhand ist es nötig, mit der Analyse der ersten Hälfte der Schrift Rosenzweigs fortzufahren, und dafür werden wir auch als „Mittel“ den „Vergleich“ benutzen, d. h. den Vergleich Rosenzweig-Schweitzer.

Wir haben erwähnt, dass Rosenzweig die „Vorbedingungen“ der Leben-Jesu-Theologie in Herder, Lessing und Kant „und viele[n] kleineren um sie

herum“ und nicht in dem Wolfenbütteler Fragmentist oder in den nachfolgenden Epigonen wie Drews erkennt: Für Rosenzweig bekunden sich die Vorbedingungen der Leben-Jesu-Theologie *de facto* in der Aufklärung (und das bleibt die Grundeinstellung Rosenzweigs auch im *Stern*, z. B. GS II, 109–110), d. h. in dem ersten Versuch, Jesus der gegenwärtigen Vernunft anzupassen: Der Versuch der Aufklärung war keine Erklärung des Christentums, sondern der Versuch, eine Religion *der* Aufklärung zu schaffen. Die Beschaffenheit der Aufklärung besteht in dem historischen Herstellen einer Religion der Vernunft. Betonenswert an dieser Stelle ist, dass Rosenzweig in diesem Sinn die kantische Philosophie historisiert und sie in einen historisch breiteren Prozess eingliedert. Mit „Lessing, Herder, Kant“ kreiert die Vernunft eine Religion aus sich selbst heraus, damit die Religion zum Vernunftskorrelat werden kann. Dies ist der Preis, den die Religion zahlen muss, um als Religion der Gegenwart auffassbar zu werden: Eine Religion der Ethik zu sein oder des projizierten Ideals. Der Unterschied zwischen Ethik und Religion wird, wie bereits erwähnt, schon früh von Rosenzweig erkannt und damit auch die Notwendigkeit der Transzendenz und des Unterschieds zwischen Vernunft und Offenbarung betont. Die früheren Fragmente über Ethik und Religion beweisen diesen Aspekt.

Man könnte einen weiteren Parallelismus zwischen Rosenzweig, der die Herstellung des „Lehrers“ thematisiert, und Schweitzer erwähnen, die in den Worten des letzteren Ausdruck finden. Bezüglich Reimarus und Semler schreibt Schweitzer: „So bricht die grossartige Overtüre, in welcher alle Motive der kommenden Leben-Jesu-Forschung anklingen, mit einer jähren Dissonanz ab, bleibt für sich, unvollendet, und leitet zu nichts.“<sup>102</sup> Dies ist auch die Perspektive, die Rosenzweig in der *Atheistischen Theologie* darstellt. Die früheren Rationalisten und später Drews haben kein Bild von Jesus hergestellt. Mit dem Unterfangen „primitiv-kritischer Geschichtswissenschaft“ (so Rosenzweig), wurde ‚nur‘ eine Kritik an der Geschichte der Evangelien, mit der Zeit schärfer geworden, unternommen, aber keine eigentliche Kritik der Evangelien. Dieser Aspekt wurde schon von Baur in Bezug auf Strauss und all jene, die nach diesem gekommen sind, anerkannt<sup>103</sup>, nämlich, dass die Kritik an der Geschichte der Evangelien der wirkliche *modus operandi* vieler kritischer Auslegungen des 19. Jahrhunderts geworden ist. Erst Reinhard und Herder, Kant und Lessing haben den Christus *in die Idee* übertragen und zwar durch den Versuch, wie oben gesagt, Jesus in der Gegenwart (und in der

<sup>102</sup> A. Schweitzer, GW3, 79.

<sup>103</sup> F. C. Baur, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, hg. von F. F. Baur, unveränderter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1864, Darmstadt 1973, 20–26.

Vernunft) zu repositionieren: „Dabei ist dieser ältere Rationalismus, wie jede kraftvolle Periode des menschlichen Denkens, total unhistorisch. Er sucht nicht die Vergangenheit, sondern sich selbst in der Vergangenheit. Das Problem des Lebens Jesu ist für ihn gelöst in dem Augenblick, wo es ihm gelungen ist, Jesus seiner Zeit nahezubringen, ihn als den großen Lehrer der Tugend darzustellen und zu zeigen, daß seine Lehre identisch ist mit der vom Rationalismus vergötterten Vernunftwahrheit.“<sup>104</sup> Hier sieht man sehr deutlich die Nähe Rosenzweigs zu Schweitzer. Die Vergötterung der Vernunftwahrheit wird programmatisch bei Reinhard: „Die Hauptsache blieb aber für ihn die Vermählung der Religion mit der Vernunft. Die Vernunft sollte ihre Freiheit durch die Religion erhalten und diese selbst sollte dem richtenden Urteil der Vernunft nicht entzogen werden, sondern alles prüfen und nur das Beste behalten. ‚Die Eigenschaften einer Religion, welche fähig sein soll, die Religion der ganzen Menschheit zu werden, lassen sich nach diesen Voraussetzungen leicht finden: sie muß nämlich sittlich faßlich, geistig sein‘.“<sup>105</sup> Dass die Religion geistig zu einem Gespenst wird, ist ein Aspekt, der im weiteren Verlauf dieser Arbeit konkreter gefasst werden wird.

Die ersten Äußerungen Rosenzweigs sind jetzt klarer geworden: Die Religion muss Religion der Aufklärung, im Sinne von Vernunftwahrheit, werden, um vom Verstand begriffen werden zu können. Man müsste die Vermählung zwischen Religion und Vernunft also historisch erfüllen. Wenn die Religion *anders* als die Vernunft gewesen wäre (oder geworden wäre), hätte man die Religion in der Gegenwart nie verstehen können. Die Vernunft muss aber nicht nur die Religion zu dieser Vermählung zwingen, sondern die Religion selbst auch ‚erschaffen‘ und zwar durch die wirkliche, ‚hergestellte‘ Figur Jesus. Das Herstellen ist, aus der Rosenzweigschen Perspektive, sicherlich eine Befreiung von der Transzendenz. Mit der Aufklärung nach Rosenzweigschem Verständnis wird klar, dass diese Befreiung aus dem Menschlichen das Göttliche, oder besser gesagt, die Idee Gottes, herausziehen muss und durch einen logischen Sprung, eine Analogie, ihre objektive Wahrheit bestimmen und feststellen muss, als ob die Wahrheit (die Vernunftwahrheit) der menschlichen Wahrnehmung Gottes genüge, um die Tatsächlichkeit Gottes zu beweisen. Eine Tatsächlichkeit, die nach der Struktur des Denkens Rosenzweigs höher als der philosophische Begriff von Wahrheit und ‚Idee‘ steht. Die Geste des ‚Herausziehens‘ ist also, durch eine letztlich autoreferentielle, in sich allein bleibende menschliche Nicht-Bewegung machbar, da der Mensch sich, in einer Projektion, nur an sich selbst wendet. Die beeindruckenden und

<sup>104</sup> A. Schweitzer, GW 3, 82.

<sup>105</sup> Ebd., 89.

vielsagenden Worte Blochs werden zur Betonung unseres thematischen Zusammenhangs an dieser Stelle angeführt: „Da geht einer in sich. Das bessert ihn, wie er meint. Doch das merkt niemand, bleibt er darin zu lange. Er tritt dann oft nur auf sich selber herum.“<sup>106</sup> Aus einer jüdischen Perspektive ist das ‚In sich bleiben‘ des Glaubens das, was Rosenzweig den *Reden* Bubers vorwirft und was Buber selbst in der Vorrede der zweiten Ausgabe der *Reden* in Frage stellt.<sup>107</sup> Auch im *Stern der Erlösung* wird Rosenzweig die Religion des ‚In sich geschlossenen Bleibens‘ zum Beispiel durch die Figur des Mystikers problematisieren (GS II, 231).

Anhand dieser wenigen Stellen der *Atheistischen Theologie* tritt das Problem einer ‚Deduktion‘ Gottes hervor, und somit auch das Problem der Deduktion der Offenbarung (als Aus-druck des Inneren); aus dem engen und „unwürdigen Gefäß“ des Menschen tritt eine Gegenbewegung im Verhältnis zum Offenbarungsbegriff und ‚Religionsbegriff‘ auf.

Die Auseinandersetzung mit diesem Problem charakterisiert die Gedankenwege Rosenzweigs im *Stern der Erlösung* und davor bereits in den frühen Notizen und Briefen bis zur Fertigstellung der *Atheistischen Theologie*, sodass diese, wir betonen es wieder, nicht nur eine interessante Frühschrift ist, sondern eine der bedeutungsvollsten Etappen des Rosenzweigschen Wegs zum *Stern der Erlösung*. Man bemerke darüberhinaus, dass Rosenzweig im Angesichte der Offenbarung auch im *Stern der Erlösung* die Möglichkeit der Projektion und eines aus dem Menschlichen herausgezogenen Gottes nicht akzeptieren kann, weil sich der Mensch nicht durch eine Idee oder eine Vernunftwahrheit an Gott wenden kann: Im Gegensatz dazu steht Gott, der durch die Offenbarung die anfängliche Geschlossenheit des Menschen zerbricht und sie in ‚Erschlossenheit‘ umkehrt, in dem ‚sich-zur-Schau-Stellen‘ des ermöglichenden Mit-seins. In diesem Sinne haben wir bereits bemerkt, dass das Präfix meta- von Metaphysik im *Stern der Erlösung* die Bewegung von Gott aus markiert, der außer sich existiert und sich an der Menschen wendet – nicht das Gegenteil ist der Fall. Diesen Aspekt können wir auch als die ‚paulinische Seite‘ des Rosenzweigschen Denkens markieren. Man denke an die vollkommene *epoché dieser Welt*, τοῦ αἰῶνος τούτου, bei Paulus in dem ersten Korintherbrief bis zum eschatologischen Brennpunkt von 1 Kor 15.<sup>108</sup>

<sup>106</sup> E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches, Werkausgabe*, Bd. 14, Frankfurt am Main 2009, 29.

<sup>107</sup> JuJ, 3 ff.

<sup>108</sup> Vgl. K. Barth, *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1. Korinther 15*, München 1953.

Der Projektionscharakter der Theologie, die christliche Leben-Jesu-Theologie und die Volksjudentums-Theologie bestehen also aus einer umkehrenden (atheistischen) Relation zwischen Mensch oder Volk und Gott: Nicht die Offenbarung bietet dem Menschen oder dem Volk die Möglichkeiten, sich an Gott zu wenden, sondern die Theologie selbst ist jene, die den Inhalt des Glaubens festlegt: Die Theologie bestimmt Gott und was Gott ist, nicht etwa wie in der meta-physischen Bewegung, in der Gott allein die Theologie als menschlich-historisches ‚Produkt‘ enthüllt: „Der Mensch sucht nicht Gott; aber Gott sucht den Menschen [...]. Der Mensch wird gefunden, nicht weil er sucht, sondern – *obwohl* er sucht, denn sein Suchen ist Irren.“<sup>109</sup> Wenn es anders wäre, wäre Gott immer nur das Produkt der menschlichen Fähigkeit, Welten hinter der Welt zu kreieren.

Um mit einem Motto die bisherige Projektionsbewegung, die Rosenzweig in der Geschichte der Leben-Jesu-Theologie zur Kenntnis nimmt, zu bezeichnen, könnte man sagen, dass das Fundament mehr als nur falsch ist: Es ist umgekehrt und umgedreht gesetzt.

Seinerseits hat Herder die Leben-Jesu-Theologie weiter entwickelt und ist den Rationalisten Paulus und Strauss so nah gekommen, dass er als „ein Prophet von Strauß“ wahrgenommen werden kann. Im Angesichte unserer Betrachtung ist ebenfalls wichtig, dass Herder „erkennt, daß alle Harmonisierungen zwischen Synoptikern und Johannes unhaltbar sind.“<sup>110</sup> Was bei Herder das Herstellen sein kann, ist das Verständnis der Evangelien aus dem Ästhetischen des Verstands: „Reine Geschichte darf man aber bei den drei ersten Evangelien ebensowenig suchen wie beim vierten. Sie sind das heilige Epos der Messianität Jesu, in dem die Geschichte des Helden nach dem prophetischen Wort des Alten Testaments dargestellt wird. Auch hierin ist Herder ein Prophet von Strauß. Im Grund bedeutet Herder eine Reaktion der Kunst gegen die Theologie. Die Evangelien sollen, wenn man darin das Leben Jesu finden will, nicht mit Gelehrsamkeit, sondern mit Geschmack gelesen werden.“<sup>111</sup>

Die klare, aber gleichzeitig maskierte Kritik Schweitzers an jeglicher Religion der Vernunft, die die Religion der Aufklärung im Sinne der Vernunftwahrheit ist, zeigt bereits anhand der ersten Zitate die tiefe Rezeption, die das Werk Schweitzers bei Rosenzweig erfahren hat. Die kritische Perspektive Schweitzers der Vernunftwahrheit gegenüber und die Formulierung einer sogenannten konsequenten Eschatologie sind, unseres Erachtens, ein

<sup>109</sup> GrBr, 104.

<sup>110</sup> A. Schweitzer, GW 3, 91.

<sup>111</sup> Ebd., 93.

weiterer Beweis der Affinität Rosenzweigs zu Schweitzers Fragestellung zum Problem Jesu, nicht zuletzt als Paradigma einer allgemeinen Kritik an der Religion des ‚Inneren‘. Schweitzer hingegen betrachtet Kant nicht direkt, aber die von ihm bezüglich zu Herder betrachteten Teile könnten mit Recht auf Kant rückführbar sein: Unsere Bemerkungen haben gezeigt, wie die Hinweise auf die ‚Accommodation‘ der Religion an der Vernunft eine implizite Kritik Rosenzweigs an Kant, besonders an seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, sein können (diese Kritik ist auch bei Rosenzweig vorhanden).<sup>112</sup>

Die Religion ‚an Jesus‘ „muß nämlich sittlich faßlich, geistig sein“: Geistig heißt nicht mehr historisch und mit historisch meinen wir nicht, historisch-kritisch zu untersuchen. Hier ist das epochale Leben gemeint, das das Reich Gottes un-vernünftig, „mit Torheit und Ärgernis“ (1 Kor 1, 18), angekündigt hat. Die Religion muss aber seit der Aufklärung sittlich und geistig sein: Paradoxerweise kommt man hier, in dem Zusammenhang von Sittlichkeit und Geistigkeit, auf eine Art und Weise von Immanentismus, der jede mögliche Transzendenz und auch Eschatologie verwischt hat. Jesus als Sohn Gottes musste verschwinden und mit den Begriffen von *Figur* oder *Persönlichkeit* wiederhergestellt, ‚über-setzt‘ und ersetzt werden. Eine Tatsache muss geistig werden, um als immergültig zu gelten. Das Leben Jesu ist nun „das Leben des großen Lehrers“ geworden und seine Lehre gleicht „geistige[n] Kräfte[n]“: „Gelang es, in der ‚Lehre Jesu‘ die geistigen Kräfte aufzuzeigen, die fähig wären, noch in der Gegenwart lebendigen Inhalt zu geben, so war als möglich erwiesen, Christentum jenseits des Dogmas von Christus zu haben“ (GS III 687). Das war das Ziel und die letzte Hoffnung, nicht nur der Aufklärung, sondern auch der späteren liberalen Theologie: Es ging um die Befreiung von Jesus, die Wiedergeburt Jesu für die Gegenwart und in der Gegenwart. Wenn die historische und dogmatische Entwicklung des Christentums Christus ‚zu‘ sehr dogmatisiert hat, bedeutet es nicht, dass Christus eine bloße Figur ist, die nur aus dem Dogma entsteht: Mit dieser Geste haben die Theologie und die Philosophie jenseits des Dogmaproblems

<sup>112</sup> I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hg. von B. Stangneth, Hamburg 2003. In einem Brief an Rosenstock vom Oktober 1916 schreibt Rosenzweig: „Ich habe so lange keine Ursache mehr gehabt, mich um die Kantianer zu kümmern. Auch wenn ich Kant selber las (letzthin den ‚ewigen Frieden‘, im Februar die ‚Religion innerhalb der Grenzen‘), fand ich nie Veranlassung dazu“ (GS I, 255). Es ist hier unmöglich, die Problematik der Rezeption von Kant bei Rosenzweig, die sehr artikuliert ist, näher zu betrachten. Wir können aber nur eine Evidenz betonen, d. h. die komplette Ferne zwischen dem Gewebe Vernunft-Offenbarung bei Kant und dem bei Rosenzweig. Bei Rosenzweig ‚fällt‘ die Offenbarung immer außerhalb der Vernunft, es ist die Jenseitigkeit der Vernunft, ein ‚etwas an der Vernunft‘.



als geschichtlichem Fortschritt eine Lehre entdeckt, die die unpassende Trennung der Vernunft zwischen Jesus und Christus, zwischen der menschlichen und göttlichen Seite des Gottmenschen überwunden hat. Für die ursprüngliche Gemeinde gilt aber diese Trennung nicht, nicht weil die erste christliche Gemeinde, die die Person Jesus vor sich hatte, Jesus nicht gleichzeitig als Christus wahrgenommen hat, sondern weil es zwischen Christus und Jesus überhaupt keinen Unterschied gab, da Jesus nur *quam* Christus gefolgt wurde. Die Aufklärung genau wie die liberale Theologie, obwohl auf unterschiedliche Art und Weise, haben den scheinbaren Unterschied zwischen Christus und Jesus als ein unerträgliches Paradox für die Vernunft aufgefasst und dieses Paradoxon daher als Folge einer dogmatischen Entwicklungsgeschichte verstanden. Das Paradoxon aber muss für den Glauben nicht historisch-kritisch betrachtet werden, sondern als struktureller Bestandteil des Glaubens an sich berücksichtigt werden. Letzten Endes wurde das dogmatische Problem nur als eine Folge der „Verweltlichung“ und des Geschichtlich-werdens des Christentums betrachtet. Eine Vergegenwärtigung der Figur Jesu musste also die Vernunftwidrigkeit der Gegenwart befriedigen. Um die Vernunftwidrigkeit zu befriedigen, musste sich die Forschung vom Dogma wegbewegen. Wie Rosenzweig es mit der Formel „jenseits des Dogmas“ ausgedrückt hat, so äußert sich Schweitzer: „Die geschichtliche Erforschung des Lebens Jesu ging nicht von dem rein geschichtlichen Interesse aus, sondern sie suchte den Jesus der Geschichte als Helfer im Befreiungskampf vom Dogma. Dann, als sie vom *πάθος* befreit war, suchte sie den historischen Jesus, wie ihrer Zeit verständlich war.“<sup>113</sup>

Was die Theologie in der Tat versucht hat, war nicht die schaffende Kraft des Gottesmenschen in der Geschichte zu begreifen, sondern nur die geistige Kraft, die unabhängig von der Geschichte und der Göttlichkeit Jesu sein muss, wieder vorzulegen. Die Göttlichkeit des Gottesmenschen wurde aber nicht als Voraussetzung seiner geistigen Kraft verstanden; man musste im Gegenteil solche Voraussetzungen überwinden. In diesem Sinne wurden die Geschichte und das *hic et nunc* der ‚Tatsächlichkeit‘ Jesus-Christus überwunden. Dieses *hic et nunc* war paradoxerweise genau der Jesus-Christus ‚vor dem Dogma‘ und nicht eine bloße Herstellung durch die Jahrhunderte des Dogmas. Ohne die anfängliche Tatsächlichkeit, ohne die Geschichte von Jesus-Christus eben als Geschichtlichkeit, musste und konnte man alles ‚geistig‘ wahrnehmen und ‚geistig‘, spirituell machen, d. h. alle Kräfte der Geschichte, als solche, nur im Sinne geistiger Kräfte verstehen: „Die Aufklärung konnte – wohlgemerkt, wenn es möglich war – ihren Frieden mit der

<sup>113</sup> Ebd., 47.

stärksten Geistesmacht der Vergangenheit schließen; das wahre Christentum, eben das Christentum Jesu, lehrte nichts anderes, als sie selber; nur die Kirche, die das Christentum Jesu durch den Christus des Christentums verdeckt hatte, war zu beseitigen: das Christentum selber blieb in Kraft, ja trat erst jetzt wieder in seiner reinen Urgestalt ans Licht. Statt den Gottmenschen zu glauben, galt es sich von dem Lehrer belehren zu lassen“ (GS III, 687–688).

Mit der Aufklärung, und noch deutlicher mit der Romantik, nimmt man die Geistesmacht des Christentums Jesu wieder auf – als sei er eine geheimnisvolle Kraft, die nie in der Geschichte (aber nicht von der Geschichte als ihre innere geistige Kraft) und daher nie in einer wirklich verwirklichten Person vollendet gewesen wäre – mit der Beseitigung der Kirche und der Figur des dogmatischen Christentums.

Das Problem der Modernität war, den wahren Jesus des wahren Christentums zu entdecken: Nicht verstanden wurde aber, dass dieses Bedürfnis nur eine Konsequenz des vollkommenen Verschwindens von Jesus aus der Geschichte war, nicht zuletzt wegen seiner Vergeistigung oder seines ‚Gespenst-werdens‘. Hier wurde wieder einmal die Ursache mit der Wirkung verwechselt: Die Notwendigkeit, den wahren Jesus zu finden, hat die Vergeistigung Jesu verursacht. Da der wahre Jesus schon seit langem aus der Geschichte verschwunden war, musste man, genau wie Rosenzweig schreibt, diese Figur erfinden, also herstellen. Wenn diese Figur nicht in der überlieferten Geschichte vorhanden ist, muss man sie in einer rein geistigen Form herstellen: Jetzt sucht man nicht Jesus, sondern etwas anderes, etwas, das die Modernität als ‚Jesus‘ verstehen kann, eine Urgestalt, die in der Lage ist, in der Geschichte gültig zu sein; gleichzeitig darf diese Figur nicht geschichtlich, nicht der vernichtenden Macht der Geschichte (und der historisch-kritischen Methode) unterstehen. Eine Urgestalt, die für alle individuell gültig sein kann, muss ein Lehrer sein, von dem man immer lernen kann, eine Individualität haben, die universalisiert werden kann, weil sie ohne historische Eigenschaften ist, also eine ‚Beliebigkeit‘ hat, die doch ‚geistig‘ verstanden werden kann, die aber geistig nicht wirklich auf die Geschichte wirken kann. Man hat also versucht, die Krankheit zu heilen, ohne zu merken, dass das Heilmittel die Krankheit selbst war. Die Voraussetzungen der historischen Forschung waren bereits die Symptome der historischen Krankheit. Das Heil selbst war die Krankheit (als Prozess der Verinnerlichung, Vergeistigung von Jesus).

Was aber Rosenzweig mit Recht verstanden hat, ist der Umwandlungscharakter der Forschung, die immer und überall Jesus und seine Sprache zu übersetzen versucht hat, ohne ihm wirklich zuzuhören. Die Interpretation Jesu als eines Lehrers musste deswegen ohne Folge bleiben: „Es erwies sich

als unmöglich. Eben die Einsicht der Romantik, daß nicht Lehre, und lehrte sie die Wahrheit selber, die Welt zu beherrschen berufen sei, sondern nur lebendig wirkende ‚Individualität‘, ließ die Auffassung Jesu als des Lehrers veraltet erscheinen, noch ehe sie recht hatte ausgebildet werden können“ (GS III, 688). Die große geistige Individualität, die sich vor der Geschichte als Kraft darstellt und der Geschichte neue Kraft geben kann, ist ein Ausdruck besonders der Philosophie Hegels, und in der Theologie, noch immer unter dem Einfluss Hegels, von Schleiermacher und Strauss, dem Zerstörer der alten Tafeln der biblischen Auslegung. Mit Schleiermacher<sup>114</sup> ergibt sich nach Rosenzweig der Übergang von dem Begriff des ‚Lehrers‘ zum Begriff der ‚Persönlichkeit‘. Mit dem Begriff Persönlichkeit, so glaubte man, hat sich das Menschenleben „der tötenden Macht der Geschichte entzog[en]. Nach diesem Gedanken, so schien es, konnte man nun das Dasein Jesu fassen, mußte man es fassen, wenn man dem Dogma auszuweichen einmal entschlossen war“ (GS III, 688). Diese nicht gestorbene Kraft, eine Urkraft, ist aber das weitere Zeichen des Prozesses der Verinnerlichung der Gestalt Jesu, die von der Geschichte in die Innerlichkeit verschoben und damit entfernt wurde. Bereits der Begriff des Lehrers als Bezeichnung für Jesu deutet eine bestimmte Entkräftung des Eschatologischen an, so wie es uns im Neuen Testament und in den Briefen des Paulus erscheint. Der Lehrer, als einfacher Lehrer, kann eine Lehre zeigen, und durch die Lehre wurden die Einzelnen in der privaten Seligkeit der Seelen belehrt: Die Grundprobleme der ‚Lehre‘ Jesus, wie die Nähe des Reiches Gottes, das Ende der Zeit, die Auferstehung vom Tod – dieses letzte ist besonders wichtig für Judentum und Christentum, auch im Denken Rosenzweigs, weil es Symbol oder besser Tatsache ist; der Sieg Gottes über den Tod, d. h. der Sieg eines Gottes, der in das Menschliche mit Gewalt eindringen kann, im Gegensatz zu Gottheiten des Olymps (GS II, 36) – wurden verdrängt oder bloß vergessen. Diese Grundaspekte der christlichen Lehre konnten mit der Vernunft und der Wahrheit der Vernunft nicht übereinkommen. Infolgedessen hat es sich historisch als ‚einfacher‘ dargestellt, jene Lehre als bloße Mythologie zu bezeichnen, oder als Teil eines nicht ursprünglichen Christentums. Die Urgestalt des Meisters, des Lehrers, wurde von allen Charakteren, die mit der Vernunft nicht zusammenpassten, befreit. Jetzt, mit der Überwindung der aufklärerischen Perspektive, mit dem Romantikbegriff von Persönlichkeit, ist die Schwierigkeit, die Lehre eines Lehrers anzuerkennen, überwunden.

<sup>114</sup> Vgl. dazu W. Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, 46 ff.

Rosenzweig lässt diesen Prozess mit Schleiermacher und mit seinem Glauben an die „Einzelperson“ beginnen. Hier empört sich die Einzelheit, die unsterbliche Individualität, die trotzdem wieder ‚spiritualisiert‘ und verallgemeinert werden muss, um jenseits der Geschichte als Zeitlichkeit emporzukommen: „Schleiermacher fand das lösende Wort, daß ‚das Hervortreten einer Offenbarung in einer Einzelperson in der menschlichen Natur vorbereitet und als die höchste Entwicklung ihrer geistigen Kraft‘ anzusehen sei. Nicht ‚Lehrer‘ also, sondern ‚Persönlichkeit‘ war das menschliche Wesen Jesu, woraus das Christentum entsprang, heute wie dereinst vor 1800 Jahren“ (GS III, 688).

In diesem Sinne setzt der Persönlichkeitsbegriff das Herausziehen Jesu aus der Geschichte voraus, als Macht, die über die Geschichte hereinstürzen kann: Nicht als die Macht, die in der Geschichte verwirklicht werden kann, sondern als Macht, die in der Geschichte immer wiederkommen kann.

In diesem Herausziehen besteht die Entstehung der Persönlichkeit, die als Teil des Fortgangs *der* Geschichte nur als sittliches Gespenst leben kann, als „ewige Kraft“: Die ewige Kraft ist das letzte *residuum* eines innerlichen und verinnerlichenden Prozesses, dessen Ziel es ist, aus der Persönlichkeit (Jesu) herauszufinden, als ob aber der geistige Kern dieser Individualität nicht gegen die Zeit gestellt ist. Solche ‚Spiritualisierung‘ und ‚Verallgemeinerung‘ erfüllt sich in dem Begriff von Persönlichkeit, der im 19. Jahrhunderte herrschte. Es ist also kein Zufall, dass Schweitzer sich über Schleiermachers Interpretation des Leben Jesu so äußert: „Schleiermacher sucht nicht den Jesus der Geschichte, sondern den Jesus-Christus seiner Glaubenslehre, d. h. die historische Persönlichkeit, die zu dem von ihm aufgestellten Selbstbewußtsein des Erlösers paßt.“<sup>115</sup> Auf Schleiermacher wird Rosenzweig in *Der Stern der Erlösung* zurückkommen, in dem Teil über das Wunder (GS II, 111), das ein anderer wichtiger Aspekt der neutestamentlichen Wissenschaft des 19. Jahrhunderts ist.

Der Art und Weise, mit der Rosenzweig in der *Atheistischen Theologie* Strauss betrachtet, entspricht erneut das gesamte Schema von Schweitzer. Schweitzer betont sicherlich die zerstörerische Kraft der historisch-kritischen Methode von Strauß, nach dem von dem Leben Jesu fast alles wie eine mythologische Fabel aussah. Über Strauß schreibt Schweitzer plakativ: „Wenn die Existenz des Herrn auch in eine historische Zeit fällt und man kaum ein Menschenalter zwischen seinem Tod und der Abfassung der Evangelien ansetzen will, so reicht doch diese Zeit schon hin, um das Historische mit Mythischem durchsetzt werden zu lassen. Die Sage beginnt ihr geschäftiges

<sup>115</sup> A. Schweitzer, GW 3, 129.

Werk sogleich nach dem Tode der großen Persönlichkeiten.“<sup>116</sup> Jedoch hebt Schweitzer auch die Hegelsche Methode des Theologen hervor: Nach solcher Methode kann man nach Strauss die Grundaspekte der Persönlichkeit Jesu im Leben halten, sogar seine Eschatologie.

Seinerseits unterstreicht auch Rosenzweig die (schwierige) Relation zwischen den hegelschen Gedanken von Strauss und dessen kritischer Methode: „Straußens großartiges noch aus Hegelschem Geiste genährtes Unternehmen, die Entstehung des Christentums zu begreifen rein aus den übermächtigen Notwendigkeiten der Geschichte und ihrer ewigen Wahrheit, scheiterte schließlich nicht an der Entrüstung der Zionswächter, sondern an dem Widerspruch jener romantischen Richtung, der die Persönlichkeit als die starke geschichtliche Kraft galt. Kein anderer als Strauß selber erkannte das im Grunde an, als er ein Menschenalter nach dem ersten sein zweites ‚Leben Jesu‘ ausgehen ließ, worin die Erklärung des Christentums aus dem Wesen des Mythos zurücktrat hinter dem Versuch, den Menschen Jesus als individuellen Charakter zu umreißen“ (GS III, 688).

Strauss wird der Eckstein vieler folgender Leben Jesu, z. B. dem von Renan, dessen Leben Jesu von Rosenzweig als ein „aus den Ingredienzien der deutschen Geschichtsanschauung und -forschung zusammengebrautes Effektstück“ bezeichnet wird (GS III, 688). Auch die Terminologie von Renan ist im Grunde die, die von der deutschen liberalen Theologie angewandt wurde, jetzt nur mit einem künstlichen Geschmack, damit wird Jesus als „reizender Lehrer“, „Genie“ und „Held“ gezeigt (mit dieser Terminologie hat Renan den Hass Nietzsches verdient<sup>117</sup>). Genau wie Rosenzweig von „Effektstück“ spricht, definiert Schweitzer das Leben Jesu von Renan als „christliche Kunst“.<sup>118</sup> Schweitzer zitiert einen Passus aus dem Jesus von Renan, der ein Paradigma

<sup>116</sup> Ebd., 152.

<sup>117</sup> „Die Versuche, die ich kenne, aus den Evangelien sogar die Geschichte einer ‚Seele‘ herauszulesen, scheinen mir Beweise einer verabscheuungswürdigen psychologischen Leichtfertigkeit. Herr Renan, dieser Hanswurst in psychologis, hat die zwei ungehörigsten Begriffe zu seiner Erklärung des Typus Jesus hinzugebracht, die es hierfür geben kann: den Begriff Genie und den Begriff Held (‚héros‘). Aber wenn irgend Etwas unevangelisch ist, so ist es der Begriff Held“ (F. Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum, Kritische Gesamtausgabe in 15 Bänden*, Bd. VI, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York 1988, 199). „Diesen Winter habe ich auch Rénans *Origines* gelesen, mit viel Bosheit und wenig Nutzen. Diese ganze Geschichte kleinasiatischer Zustände und Sentiments scheint mir auf eine komische Weise in der Luft zu schweben. Zuletzt geht mein Mißtrauen jetzt bis zur Frage, ob Geschichte überhaupt möglich ist? Was will man denn feststellen? – etwas, das im Augenblick des Geschehens selbst nicht ‚feststand‘?“ (F. Nietzsche/F. und I. Overbeck, *Briefwechsel*, hg. von K. Meyer und B. von Reibnitz, Stuttgart/Weimar 2000, 354).

<sup>118</sup> A. Schweitzer, GW 3, 289-290.

für unser Verständnis der *Atheistischen Theologie* sein kann, und wir glauben mit Sicherheit, dass das Werk auch Rosenzweig, in Bezug auf den Gedanken über die Idealisierung und ‚Enteschatologisierung‘ des ehemaligen Gottmenschen, beeindrucken musste: „Ruhe jetzt in deiner Glorie, edler Bahnbrecher ... Du Sieger über den Tod, ergreife Besitz von deinem Reiche, in das dir, auf der Königsstraße, die du gebahnt hast, Jahrhunderte von Anbetern folgen werden.“ Und noch weiter: „Jesus wird nicht übertroffen werden. Sein Kultus wird sich immerfort verjüngen; seine Legende wird endlos Tränen hervorrufen; seine Leiden werden die besten Herzen erweichen; alle Jahrhunderte werden verkünden, daß unter den Menschensöhnen kein größerer geboren ist als Jesus.“<sup>119</sup> Mit diesem Wort wird deutlicher, dass Jesus nicht mehr der Gottmensch ist, und dass er endgültig als ein Held und eine beeindruckende Persönlichkeit in der Geschichte verstanden wird: Nicht nur das Dogma ist also überwunden, sondern auch die Gottheit Jesu. Der Übergang von Religion zur Kulturreligion ist geschehen. Die Gottheit Christi wurde *tout court* aus der Modernität gelöscht. Es ist kein Zufall, dass sich die Hauptkritik gegen Renans Jesus richtete, um „die Gottheit Christi und das Wunder zu retten“.<sup>120</sup>

Mit Strauss und Renan wird die Leben-Jesu-Theologie zum Hauptthema der liberalen Theologie. Rosenzweig sagt dazu: „Seitdem blieb auf Jahrzehnte das Leben Jesu das Steckenpferd der liberalen Theologie“ (GS III, 688). Und noch schärfer schreibt Schweitzer: „Die meisten der nun kommenden Leben-Jesu hatten auch so gar nichts Aufregendes. Sie waren nur Varianten des in den sechziger Jahren aufgestellten Typus, Varianten, deren Nuancen die Theologen allein verstanden, im übrigen gleich in der Anlage und im Resultat.“<sup>121</sup> Mit den kommenden Leben-Jesu wurde viel der früheren Kritiken verloren. Sie sind nur Varianten ad thema: „Im Grunde sind die Werke von Renan, Strauß, Schenkel, Weizsäcker und Keim nur verschiedene Ausführungen eines in den Grundzügen feststehenden Schemas. [...] Um die Werke von Schenkel und Weizsäcker zu erhalten, braucht man nur bei Strauß die prinzipielle Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes zu erweichen, daß das vierte Evangelium irgendwie als Geschichtsquelle im höheren Sinn gewertet werden kann, und die Markushypothese an die Stelle der von Strauß adoptierten Tübinger Auffassung zu setzen. Diese Operation ist nur äußerlich und berührt die eigentliche Auffassung über das Leben Jesu nicht, da durch die Aufnahme des Johannes der Markusplan wieder zerstört

<sup>119</sup> Ebd., 298.

<sup>120</sup> Ebd., 298.

<sup>121</sup> Ebd., 327.

wird und die geistige Vergewaltigung der Synoptikern durch Strauß einer nebenhergehenden Geltendmachung jenes ‚in höherem Sinne geschichtlichen Evangeliums‘ fast gleichkommt. Die ganze Diskussion über die Quellen steht mit der tatsächlichen Gewinnung des Bildes Jesu nur in losem Zusammenhang.<sup>122</sup>

Viel wurde also von dem Leben Jesu Strauss' verloren. Strauss versuchte, wie viele andere, Jesus entzudogmatisieren, bzw. mit dem Abbau der überlieferten Figur des Urstifters des Christentums zu beginnen: „Sie wollten ihn [Jesus] darstellen als einen einfachen Menschen, ihm die Prachtgewänder, mit denen er angetan war, herunterreißen und ihm die Lumpen wieder umwerfen, in denen er in Galiläa gewandelt hatte.“<sup>123</sup> Strauss wollte Jesus und die Geschichte des Urchristentums sicherlich nicht zerstören. Wie Rosenzweig erwähnt hat, sollte die Hegelsche Matrix der Forschung von Strauss „die starke geschichtliche Kraft“ der Persönlichkeit retten, obwohl man nicht mehr den korrosiven Bestandteil der Kritik verhindern könnte: Die Persönlichkeit als Ziel der Menschheit gilt historisch nur als der Notausgang, den die Forschung brauchte, um Jesus von der Vergangenheit zu retten. Die Persönlichkeit soll also als prinzipielle Voraussetzung eine ewige Gültigkeit haben, die aus der Vermählung von Ewigkeit und Wirklichkeit entsteht, sodass die Wirklichkeit nicht eine Feststellung der Form in dem Wirklichen der Zeit ist: „Und diese Idee der Gottesmenschlichkeit, als des Zieles der Menschheit, das sich in jeder Persönlichkeit verwirklichen soll, ist das Ewig-Wirkliche an der Person Jesu, welches keine Kritik zerstören kann.“<sup>124</sup> Das erste Leben-Jesu von Strauss hatte einen „Reichtum“ – der mit dem zweiten Leben-Jesu verloren wurde – „denn es war ganz von dem Hegelschen Gedanken über die Verwirklichung der Idee durchgezogen.“<sup>125</sup>

Was sich mit Strauss erfüllt, ist die Überwindung der zwei Pole der Leben-Jesu-Theologie, der supranaturalistischen und der rationalistischen: „Daß die Zeit zu diesem Unternehmen gekommen ist, erkennt er an dem Zustand der Erschöpfung, in dem sich die Theologie befindet.“<sup>126</sup> Es wird also jetzt Zeit, um jene supranaturalistischen und naturalistischen Voraussetzungen zu überwinden. „Die mytische Deutung“ ist nun „die Synthese“ aus der supranaturalistischen Theses und aus der rationalistischen Antithesis.<sup>127</sup> Die Absicht von Strauss ist nicht, wie gesagt, die Religion zu zerstören. Im

<sup>122</sup> Ebd., 314.

<sup>123</sup> Ebd., 48.

<sup>124</sup> Ebd., 153.

<sup>125</sup> Ebd., 306.

<sup>126</sup> Ebd., 154.

<sup>127</sup> Ebd.

Gegenteil wollte Strauss den ursprünglichen Jesus befreien: „In dieser Befreiung des Geistes und in dem Bewußtsein, Jesus als Schöpfer der Menschheitsreligion nicht antasten zu können, geht Strauß an die historische Arbeit und schlägt den Verputz herunter, wissend, daß sein Pickel dem Stein nichts anhaben kann.“<sup>128</sup> Die Philosophie Hegels, mit dem Grundgedanken der Verwirklichung der Idee, fungierte als Schutz gegen die historisch-kritische Methode, die die Einheit der Bibel zerstört hatte. Seinerseits könnte man mit der Idee des „Ewig-Wirklichen an der Person Jesu“ das Unendliche, das mit dem Dogma verloren war, in Jesu wiederfinden: „Hegels Philosophie hatte ihn befreit; sie hatte ihm das Verhältnis von Idee und Wirklichkeit aufgeklärt, ihn zur höheren Erkenntnis der spekulativen Christologie geführt und ihm die Augen für jene geheimnisvolle Durchdringung von Endlichkeit und Unendlichkeit, Gott und Mensch geöffnet.“<sup>129</sup>

Jedoch ist die Hegelsche Philosophie selbst bei Strauss etwas, das die Unmöglichkeit Jesu, wirklich geschichtlich zu sein, konnotiert. Tatsächlich verwirklicht sich die Idee nie vollkommen in einer (und in seiner) Persönlichkeit. Trotzdem ist es für Strauss nicht wichtig, zu beweisen, dass sich die göttliche *Idee* in der Persönlichkeit Jesu vollkommen realisiert hat: „Darum ist es im letzten Grunde indifferent, bis zu welchem Grade die Gottesmenschlichkeit sich in der Person Jesu realisiert hat, denn lebendig ist die Idee in dem Gemeinbewußtsein derer, die durch die sinnliche Erscheinung jener Idee angeregt sind und in deren Vorstellung jene historische Persönlichkeit so einging ...“<sup>130</sup> Auf diesen wesentlichen Aspekt der Persönlichkeitsfrage und auf ihre Implikation müssen wir später zurückkommen.

Im Moment muss dazu nur gesagt werden, dass der Persönlichkeitsbegriff zum Archimedespunkt der Leben-Jesu-Theologie wird. Nur mit dem Begriff der Persönlichkeit (und ihrer Verwirklichung) kann man die Voraussetzungen und gleichzeitig die Auswirkungen der Leben-Jesu-Theologie für den Glauben und das Schicksal der Figur Jesu verstehen. Rosenzweig seinerseits hat in der *Atheistischen Theologie* die Bedeutung dieses Begriffs gut erkannt: „Die Zuversicht, mit der man das Ergebnis kritischer Geschichtswissenschaft in dem Allerheiligsten des Glaubens aufstellen zu können meinte, ist nicht zu verstehen, wenn man sich nicht jene allen gemeinsame Voraussetzungen vom unendlichen Werte der Persönlichkeit gegenwärtig hält“ (GS III, 688).

<sup>128</sup> Ebd., 153–154.

<sup>129</sup> Ebd., 152.

<sup>130</sup> Ebd., 153.



Der Persönlichkeitsbegriff konnte eine weitere Verschiebung der Jesusfrage in der Forschung ertragen: Das Problem war also das Verständnis und die Konstitution einer Persönlichkeit, die, auch unter der harten Bedingung der Entleerung der Figur Jesu, mit der Symbiose von Ewigkeit und Endlichkeit als gültiger Hinweis auf Jesus immer noch fungieren konnte. Diese Funktion war aber, wie es in den Worten Schweitzers und Rosenzweigs auftaucht, ein bloßes Mittel, durch den sich die Gegenwart auf Jesu beziehen konnte, ohne dass sich die Persönlichkeit zumeist und zunächst als Persönlichkeit *von* Jesus ergab. Hier öffnet sich wieder eine Distanz zwischen Jesus und der Formulierung des Persönlichkeitsbegriffs, da die Persönlichkeit eben nur ein Hinweis auf Jesus ist. Erst mit Schleiermacher und dann mit Strauß und Renan wird deutlicher, dass sich Jesus nur zu einem gewissen Grad in seiner Persönlichkeit verwirklichen konnte. Deswegen spricht Schweitzer von einer gewissen Indifferenz gegenüber der Verwirklichung der Jesusfigur durch seine Persönlichkeit. Auch deswegen konstituiert die von dem Dogma einmal garantierte Nähe zwischen Jesu und dem Menschen ein ungelöstes Problem. Dieses Problem verschärft die Möglichkeit, dass eine Individualität von einer anderen Individualität verstanden wird. „Das Gefühl, daß kein Mensch den anderen versteht, daß Fremdheit gesetzt ist zwischen den nächsten so gut wie zwischen den fernsten und die Persönlichkeit in die Mauer ihrer eigenen Individualität eingeschlossen bleibt, begann zu rebellieren gegen jene Voraussetzung, nach der das Leben eines anderen in seiner vollen menschlichen Einzigkeit erfaßt schlechthin allgemeingültig sein und ein Mensch als bloßer Mensch, ja gerade als solcher, der Menschheit das werden sollte, was ihr der Gottmensch des Dogmas hatte sein können“ (GS III, 689).

Doch die Persönlichkeit sollte die immerwährende Präsenz Jesu in allen Epochen garantieren; gleichzeitig bedroht der Begriff von Individualität aber die Verständnismöglichkeit einer Individualität von einer anderen Individualität.

Hier ist hervorzuheben, dass die hermeneutisch-philosophischen und die historisch-wissenschaftlichen Voraussetzungen zu einem gemeinsamen Punkt kommen. Aus dem letzterem Zitat scheint, dass Rosenzweig im Begriff ist, auf diesen Punkt hinzuweisen, der eine Notwendigkeit für die Forschung zu werden scheint (die Schweitzer bei jedem betrachteten Forscher immerfort erwähnt). Da „die Persönlichkeit in die Mauer ihrer eigenen Individualität eingeschlossen bleibt“, versucht man diese Individualität und ihre Gedanken aus dem historischen Zusammenhang, in dem sie entstehen, zu erklären und zu verstehen: Das Spätjudentum und die ursprüngliche Gemeinde: Wenn die Gedanken Jesu aus der Gemeinde entstanden sind, dann könnte man die Einzigkeit seiner Individualität überwinden und seine Gedanken historisieren.

Die Forschung „glaubte in dem menschlichen Bilde Jesu Züge zu entdecken, die ihn bei aller persönlichen Eigenart doch so tief in den geistigen Boden seiner Zeit und seines Volkes verwurzelt erwiesen, daß es immer schwerer erschien, diese ‚Fremdheit‘ des auf wissenschaftlichem Wege gewonnenen Wesensbildes noch mit dem aneignenden Gefühl zu überwinden“ (GS III, 689). Ein Wesensbild oder ein aneignendes Gefühl, wie bei Schleiermacher und allgemein bei der Theologie der Persönlichkeit, genügen nicht mehr, um die Eigenart des Menschen zu begreifen. In der Tat versuchte man nicht, die Eigenart Jesu zu begreifen, sondern sie zu überwinden. Für die Kritik sind die Einzigartigkeiten seiner Persönlichkeit und seiner Reden (z. B. die Ankündigung des Reiches) so tief fremd für die Gegenwart geworden, dass sie aus seiner Persönlichkeit herausgerissen werden müssen.

Diese Charakteristik der Forschung ist seit Strauss ein Grundzug vieler Autoren, zum Beispiel von Bruno Bauer: „In dem Augenblick, wo er [Bruno Bauer] nach diesen Präliminarien in die Untersuchung eintritt, nimmt er noch an, daß eine große, einzigartige Persönlichkeit, durch den Eindruck ihres Selbstbewußtseins in einem gewissen Kreise, wo sie als Idealgestalt weiterlebte, die messianischen Ideen zur Wirklichkeit weckte, und daß die Tat des Urevangelisten darin bestand, das Leben dieses Jesus, der für die Gemeinde Christus ist, so zu entwerfen, wie es nach dieser Schätzung sein mußte, wie der vierte es entwarf von der Voraussetzung aus, daß Jesus die Offenbarung des Logos war.“<sup>131</sup> Und weiter: „Das Leben, das in der evangelischen Geschichte pulsiert, ist zu lebendig, als daß es sich aus der Sage [bzgl. Strauß] erklären könnte; es ist wirkliches ‚Erleben‘, nur nicht das Erleben Jesu, sondern das Erleben der Gemeinde.“<sup>132</sup> Die ‚Entleerung‘ von Jesu ist hier zur Vollendung gekommen, da kein einziger Aspekt seines Leben und seiner Lehre, wie sie in den Evangelien und in den Paulus-Briefen stehen, lebendig geblieben ist. Das Leben und die Lehre Jesu sind bloße Projektion der Vorstellungen der Gemeinde geworden.

Wir haben Bauer angesprochen, weil Rosenzweig auch explizit auf die Gedanken der theologischen Linken hinweist und er hierdurch der Schweitzerschen Gedankenreihe folgt: „Schon wurden die auf der theologischen Rechten nie verstummten Bedenken auch auf der Linken, im eigenen Lager der Leben-Jesu-Theologie, laut“ (GS III, 689).

Die ‚Glaubensgedanken‘, die das Urchristentum angeregt hatte, wurden von dem Gewebe Wissenschaft-Kultur abgelehnt, weil sie nicht verständlich sein konnten: Die Imminenz des Reiches, die Parousia, die Eschatologie, die

<sup>131</sup> Ebd., 243.

<sup>132</sup> Ebd., 244.

Soteriologie gehörten Epochen, in der die Wissenschaft nicht nötig war, da nur der Glauben herrschte, und die Distanz zwischen dem Erleben und der Lehre Jesu noch nicht breit genug geworden war, um Raum für die Entstehung der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Auslegung bieten zu können. Die Animosität der Interpolation war noch nicht geschichtlich nötig. Mit der ‚wissenschaftlichen Theologie‘ öffnet sich in dem Alten und Neuen Testament ein Riss: Der Untergang der Einheit der Bibel ist zum Beispiel in der Geschichte nicht nur ein Problem der Auslegung oder ein bloßes literarisches Problem, sondern eine epochale theologische Krux, die nicht mehr überwunden werden konnte.

Bei solchen Voraussetzungen und bei den Grundproblemen der Leben-Jesu-Forschung, zur Leben-Jesu-Theologie geworden, verschwindet der bloße Mensch, den die Kritik in ihrer unaufhaltsamen Wut der historischen Auslegung und in der genauso unaufhaltsamen Überwindung des Glaubens entblößt hat, aber nicht behalten konnte, aus dem geschichtlichen Horizont. Mit Worten, die dem scharfen Stil Schweitzers ähneln, schreibt Rosenzweig: „Der bloße Mensch vertrug das helle Licht des Glaubensbrennpunkts, in das man ihn hineinzustellen versucht hatte, nicht“ (GS III 689).

Auf solche Worte Rosenzweigs können wir die von Schweitzer über das Schicksal der Leben-Jesu-Forschung folgen lassen: „Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück. Das eben befremdete und erschreckte die Theologie der letzten Jahrzehnte, daß sie ihn mit allem Deuteln und aller Gewalttat in unserer Zeit nicht festhalten konnte, sondern ihn ziehen lassen mußte. Er kehrte in die seine zurück mit derselben Notwendigkeit, mit der das befreite Pendel sich in seine ursprüngliche Lage zurückbewegt.“<sup>133</sup>

Dem Verlorenen gegenüber legen sich mehrere *aut aut* auf, die Rosenzweig als Frage ausdrückt: „Mußte an Stelle der historischen die philosophische Theologie, an Stelle der Leben-Jesu- die Christusidee treten?“ (GS III, 689).<sup>134</sup> Musste man auf den wahren Mensch verzichten und nur auf den

<sup>133</sup> Ebd., 873.

<sup>134</sup> Schon in diesem Zusammenhang erscheint bei Rosenzweig die Wichtigkeit, eine Philosophie zu stiften, die in der Lage sei, das Geschichtliche zu begreifen, das ‚Unvor-

wahren Gott, als zweiten Pol des dogmatischen Paradoxons, rekurrieren, „oder gilt es wieder den Mut zum ganzen Paradoxon zu gewinnen? Und wird es möglich sein, den Begriff der historisch-überhistorischen Offenbarung ins Zentrum der Wissenschaft zu rücken? Vor dieser Entscheidung steht im gegenwärtigen Augenblick das wissenschaftliche Bewußtsein des Protestantismus, von hier werden die Kämpfe der nächsten Zukunft entspringen“ (GS III, 689). Die von Rosenzweig für das Christentum formulierte Herausforderung klingt wie ein endgültiges ‚entweder-oder‘: Nach dem „Schiffbruch“ (GS III, 689), den die evangelische Theologie mit der Leben-Jesu-Forschung erlitten hat, musste man einen anderen Weg antreten, um Jesus aus der Geschichte nicht zu verlieren. Keine „Kompromiss-Theologie“, die die Kultur und den Kultus gleichzeitig zu retten glaubt, kann ein wirklicher Ausweg für das Problem der Leben-Jesu-Theologie sein. Deswegen ergibt sich die Alternative von Rosenzweig fast rhetorisch ausgedrückt wie das schwierigste *aut aut*: Entweder das Paradoxon zu verlassen, da ein Paradoxon die Bedürfnisse weder der Gegenwart noch der Vernunft befrieden kann, oder den Mut wieder zu gewinnen, um das Paradoxon zu ertragen. Nicht nur die Formulierung Rosenzweigs ist erstaunlich für die Fähigkeit, das ‚theoretische Schicksal‘ der Theologie des 19. Jahrhunderts vorzusehen, sondern auch weil sie programmatisch für dieselbe Philosophie Rosenzweigs ist: Das Paradox der Offenbarung als Faden, der durch die Geschichte läuft (aber nicht *in ihr!*) und der die Geschichte bestimmt; deswegen ist die Offenbarung ein Paradox, die gleichzeitig übergeschichtlich bleibt, ‚wirkliche Transzendenz‘, und daher die Geschichte ‚frei lässt‘, geschichtlich zu sein. Dieses Paradoxon ist eine fundamentale Eigenschaft der Rosenzweigschen Philosophie. Die Offenba-

denkliche‘, das Vorlogische, eben weil Geschichtliche. Dieser Versuch kann nur von einer positiven Philosophie, im Sinne Schellings, unternommen werden, d. h. von einer Philosophie, „durch die wir uns existentiell aus der unvordenklich vorausliegenden Existenz verstehen“ (W. Schmied-Kowarzik, *Vom Gottesbeweis zum Erweis Gottes*, in Y. Amir-Y. Turner-M. Brasser (Hg.), *Faith, Truth, and Reason. New Perspectives on Franz Rosenzweig's „Star of Redemption“*, Freiburg 2012, 20). Wenn jede Philosophie die Offenbarwerdung Gottes begreifen will, dann muss sie sich als positive Philosophie – und d. h. als Philosophie, die das Geschichtliche als unvordenklich zu verstehen versucht – zu einer „philosophische Religion“ umkehren, nach dem Desiderat Schellings, das Rosenzweig schon von der *Atheistischen Theologie* (mit der Formulierung des notwendigen Übergangs von der historischen zur philosophischen Theologie) bis zum Stern und zum Neuen Denken für sich beansprucht, wie wir, besonders in Bezug auf unsere Betrachtung des Wunders und der ‚auctoritas der Geschichte‘, noch unterstreichen werden. In Bezug auf Schellings „philosophische Religion“ (F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Stuttgart/Augsburg 1858, 194) in dem Rosenzweigschen Zusammenhang vgl. C. Belloni, *Filosofia e rivelazione. Rosenzweig nella scia dell'ultimo Schelling*, Venezia 2002, 49.

rung ist die schon erwähnte ‚doppelte Bewegung‘ des ‚meta-‘ (der Metaphysik Rosenzweigs), die sich an den Menschen wendet, und also fast als *principium individuationis* für den Menschen gilt. Gleichzeitig ist sie die Bewegung des ‚meta-‘ im Sinne eines Jenseits jeglicher metaphysischer Vorstellungen der Philosophie, die aus der Konjunktur Sein-Denken entstehen. Daher bleibt sie das Undenkbare, nicht aber in einem mystischen Sinne, vielmehr weil sie Transzendenz im Sinne von Verneinung der Immanenz ist. Die Offenbarung ‚fällt‘ nie in den Kreis von Denken-Sein herein: Sie ist undenkbar, da sie sich jenseits des Seins und seiner Geschichte ergibt. Sie ist aber mit der Geschichte verbunden, weil sie „von dort aus“ in die Geschichte hereinstürzen kann, und sie kann es, eben weil sie „von dort aus“ herkommt: Es geht also um „das Menschliche unter der Gewalt des Göttlichen“ (GS III, 692).<sup>135</sup> Aus dieser Perspektive ist die Offenbarung Betonung der Tat Gottes („Tat des Täters“, GS I, 112), die, als konstitutives Differenzprinzip, sich nicht in die Geschichte der Alleinheit von Sein und Denken einschreibt (da sie schon immer jenseits des Seins ist und nur als anders-als-Geschichte die Geschichte berührt, ohne also Geschichte zu sein).

Für das Christentum, besonders aus der schwierigen Perspektive der Leben-Jesu-Forschung und ihrer Ergebnisse, entspricht die Wiederaufnahme des Eschatologischen der ursprünglichen Charakteristik des Glaubens, oder besser, bedeutet das Verständnis der Religion nicht aus der Perspektive der atheistischen Theologie oder der Geschichtswissenschaft, sondern aus der menschlichen Perspektive, der die Religion entspricht, folgendes: Der Glauben als ein Erleben ohne Distanz. Dieses Erleben ist aber nicht die ‚Direktheit des Lebens‘, weil es keine Distanz mehr gibt. Hier ist noch ein Paradoxon zu registrieren. Eine grundlegende Geste der Geschichte der Philosophie des Abendlandes ist der Versuch gewesen, die Trennung zwischen Subjekt und Objekt zu überwinden. Solche Überwindungsversuche haben zu einem „aneignenden Gefühl“ geführt, sodass der Gegenstand in die Logik des Alles-Inneren wieder hereingezogen wurde. Das Problem ist aber, dass „von der Gegenständlichkeit des Gegenstandes und des Selbststandes [...] kein Weg zum Dinghaften des Dinges“ führt.<sup>136</sup> Das Paradoxon ist also, dass eine Nähe im Sinne von Distanzlosigkeit und Entfremdungslosigkeit besteht, nicht, im spezifischen Fall der Leben-Jesu-Theologie, aus der Überwindung der (historischen) Distanz, sondern in dem Ertragen der ursprünglichen Distanz, als

<sup>135</sup> Rosenzweig greift in der *Atheistischen Theologie* oft zu einer Terminologie, die die „Gewalt Gottes“ und das gewaltige Hereintreten und Hereinstürzen in die Geschichte unterstreicht. Vgl. GS III, 692–695.

<sup>136</sup> M. Heidegger, *Das Ding*, in: *Vorträge und Aufsätze*, Teil II, 1967, 39.

Distanz von dem Anfänglichen, als Ertragen der Spannung zwischen der ursprünglichen Ankündigung der ersten und der zweiten noch nicht vollendeten *parousía*, d. h. der Versprechung des Immernoch der Zukunft als Bestandteil des Christentums (im Einklang mit dem judaisierenden Verständnis des Christentums bei Rosenzweig). Um dieses Ertragen weiter zu tragen, muss man ‚etwas‘ zum Er-tragen geben, und das ist das ‚Da-sein‘, das ‚Da-draußen-sein‘, das ‚in der Distanz-sein‘ zu Jesu. In diesem Sinne muss Jesus, und überhaupt die Lehre des Reichs, uns gegen-*stehen*, als eine Bedrohung gegen unsere Erwartungen, das Schachmatt unseres Wartens und Erwartens: „Über Zeit und Stunde [Περί δὲ τῶν χρόνων καὶ καιρῶν], Brüder, brauche ich euch nicht zu schreiben. Ihr selbst wißt genau, daß der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht.“ (1 Thess 5, 1-3).

Die Überwindung der Distanz zwischen uns und dem ‚ursprünglichen‘ Jesus ist trotzdem keine Überwindung der Entfernung als Entfremdung. Ganz im Gegenteil, der Versuch, die Entfernung durch die Persönlichkeit und die Idee der Gemeinde als Entstehung der Gedanken Jesu zu überwinden, hat die Entfernung und Entfremdung erhöht, vergrößert. Die Persönlichkeit hat als „Überrest“<sup>137</sup> von sich selbst Jesus hinter sich gelassen. „Allein das hastige Beseitigen aller Entfernungen bringt keine Nähe; denn Nähe besteht nicht im geringen Maß der Entfernung.“<sup>138</sup>

Mit dem Hinweis auf die Gottheit als ein ‚da-draußen‘, eine „Gegenständlichkeit des Gegenstandes“, ist nicht das Vorhandensein Gottes als bloße Zuhandenheit des Denkens zu deuten (Gott ist bei Rosenzweig gar nicht denkbar, er ist weder die heimliche Grundlage des Bundes von Denken und Sein, noch in dem denkbaren Sein eingesperrt. Er ist in der Gegenwartigkeit der Offenbarung erlebbar, weil sein Du dem menschlichen Ich zugewandt ist. Die „Gegenständlichkeit des Gegenstandes“ bringt also vielmehr das ‚uns-gegenüber-Sein‘ Gottes als ein ‚Gegen-*stehen*‘ zum Ausdruck, das als solches die Zurückführung seines ‚Gegen-*bleiben*‘ auf die Denkbarkeit und das Ich der klassischen Metaphysik unmöglich macht. Die Zuhandenheit betrifft nicht nur die Zuhandenheit *des* ‚Zeuges‘, sondern die Zurückführung der Vorhandenheit durch die Denkbarkeit des ‚Dinges‘ im Kreis der Onto-theologie der All-Einheit der Metaphysik, nicht zuletzt mit der Geste der Verinnerlichung in der All-Einheit der Denkbarkeit und der Brauchbarkeit (und in der Denkbarkeit und der Brauchbarkeit der All-Einheit). Dieses ‚nicht-zur-Verfügung-Sein‘ des Gegenstandes als ‚gegenüber-Sein‘ fällt dann notwendig immer aus der traditionellen Ontologie (und *meta*

<sup>137</sup> E. Key, *Der alte und der neue Glaube*, 168.

<sup>138</sup> M. Heidegger, *Das Ding*, in: *Vorträge und Aufsätze*, Teil II, 37.

der Metaphysik) hinaus, insofern diese die Gegenstände Gott-Welt-Mensch als Objekte der *ratio* betrachtet.<sup>139</sup> Was irreführend scheinen kann, ist die Betonung der Notwendigkeit, die später deutlicher scheinen wird, die „Gegenständlichkeit des Gegenstandes“ (hier im Sinne eines Gegenüber-Sein) als „das Stehen des Entgegenstehenden.“<sup>140</sup> In welcher Beziehung kann „das Besondere“, der Mensch als Einzelner, stehen, wenn nicht zu seinem ‚Gegenüber‘?<sup>141</sup>

In der mehrmals erwähnten Bewegung des Rosenzweigschen ‚meta-‘ kann weder das Subjekt noch das Objekt in den Kreis der ontologischen Objektivierung hereinfließen, weil „das Stehen des Entgegenstehenden“, und nicht des Gegenstehenden, die *existentia* betrifft (die Überwindung der Metaphysik ist in der Tat nicht zuletzt Überwindung der technischen Anwendung der „Gegenständlichkeit“). Daher kann weder das Objekt in seiner verfestigten Gegenständigkeit erkannt werden (als Objekt der Erkenntnis), noch das Subjekt als erkennendes Subjekt, das sich selbst als Objekt perzipiert, zum Objekt der Erkenntnis werden. In beiden Fällen sind wir wieder außerhalb der Grenzen der transzendentalen Philosophie. *Ein Entgegenstehen bleibt ein positionierendes positioniertes Entgegenstehen als Gegenüber-Sein*, so dass nie die Frage „nach der Möglichkeit des Entgegenstehens“ zur Frage nach dem „sichernden“ und „rechnenden Vorstellen“, d. h. der „Frage nach der Erkennbarkeit“ im Kantschen Sinne, werden kann. Das rechnende und sichernde Vorstellen stürzt in der „neuzeitliche(n) Gestalt der Ontologie“, d. h. der „Transzendentalphilosophie, die zur Erkenntnistheorie wird.“<sup>142</sup> In diesem Sinne, als Überwindung der Frage nach der Erkennbarkeit und der Gebräuchlichkeit, bleibt, in Bezug auf die Rosenzweigsche Philosophie, das Entgegenstehen als Gegenüber-Sein außerhalb des Horizonts des ontologischen Transzendentalismus, d. h. jenseits der *essentia*. Mit dem Problem der

<sup>139</sup> Vgl. H. M. Dober, *Die Zeit ernst nehmen. Studien zu Franz Rosenzweigs „Der Stern der Erlösung“*, Würzburg 1990, 47 ff.

<sup>140</sup> M. Heidegger, Überwindung der Metaphysik, in: *Vorträge und Aufsätze*, Teil I, Neske 1967, 64.

<sup>141</sup> Heidegger fragt sich: „Wer ist innerhalb dieser natürlichen Metaphysik der Mensch selbst? Ist er nur ein Ich, das durch die Berufung auf ein Du erst recht sich in seiner Ichheit, weil in der Ich-Du-Beziehung, verfestigt?“ (ebd.). Wir würden mit einem Ja und einem Nein antworten. Doch ist die Bewegung der Berufung, die ‚Erweckung‘ einer Ichheit immer auf ein Du zurückgeführt, aber nicht verfestigt, weil nicht nur ein Du existiert. Das *Gritianum* und die *Philosophie der Offenbarung* Rosenzweigs folgen dieser wesentlichen Struktur. Gleichzeitig handelt es hier und bei Rosenzweig, aus dieser Perspektive betrachtet, eben um die Struktur des Sich-geben eines Ich, aber nicht um eine ‚wesenhafte‘ Verfestigung, also nicht um ein Ich als Wesen. In diesem letzten Fall wäre der Diskurs anders und komplizierter.

<sup>142</sup> Ebd.

Spannung zwischen Innerem und Äußerem ist jegliches Inneres und Äußeres wieder eine äußere Dynamik, die nur in der Spannung als solche entstehen kann. Um eine Spannung als *oppositio* zu haben, muss jeder Pol der *oppositio* außerhalb des anderen bleiben. Und um eine Dynamik der Spannung geht es in der Philosophie Rosenzweigs, insofern das Besondere als Besonderes betrachtet wird und insofern die Dynamik der Spannung auf einer anderen Ebene verstanden wird: Als messianische Spannung, die nur mit und durch das Hereinbrechen Gottes unterbrochen werden kann.

Und weiter: Da das Gegenüber-Sein des Gegenstandes nicht zur Denkbarkeit zurückzuführen ist, eben weil es ein ‚rein‘ Äußeres ist, ein immergegenüber, ist es auch unmöglich, die Idee Gottes (genau wie die von Mensch und Welt) auf das Ich der Philosophie zurückzuführen. Das Jenseits des Inneren-Ichs von Gott (und von Mensch und Welt) ergibt also eine radikale Überwindung der Voraussetzungen der kritischen und idealistischen Philosophie. In diesem Sinne ist dieses Jenseits des Ich (das Ich denke), als Äußeres und Gegenüber-Sein, eine Destruktion des Transzendentalsubjekts.<sup>143</sup>

Jetzt kann die Frage nach dem Erlebnis und der Distanz deutlicher werden. Das Erleben ohne Distanz ist also nicht als ein Erleben zu verstehen, das, um ‚etwas‘ ohne Distanz zu erleben, dieses ‚Etwas‘ in die Innerlichkeit durch eine Verinnerlichung des Gegen-stehens versetzt. Als Gegen-Stehen steht es außer uns. Vielmehr ist dieses Erleben das Treffen der unbeugsamen Andersheit jedes Äußeren, das als solches uns gegen- und gegenüber-steht, jenseits der Innerlichkeit der Verinnerlichung, nicht zuletzt weil wir schon ‚da draußen‘ sind. Wenn es so gedacht wird, ist das Göttliche die höchste Ent-eignung jeglichen an-eignenden Gefühls, das sich *par excellence* in der Persönlichkeit äußert. Und weiter: Die Distanz als Entfernung charakterisiert eine unaufhaltsame Spannung zwischen den zwei Polen, somit wird die zentrale Achse immer von einem Pol zu einem anderen gezogen, da jede Entfernung gleichzeitig eine Ent-fernung, Positionierung einer Position und Disposition ist. Das Treffen ist also immer ein Hinweis-auf, und als solche Betonung der Fremdheit des Anderen, Betonung des Äußeren gegen jegliches mystische Innere und jegliches verinnerlichte (nicht mehr) Äußere (hier ist die Nähe zwischen Rationalismus und Mystik zu erwähnen, die Rosenzweig in der *Atheistischen Theologie* hervorhebt: GS III, 696–697). Ein ‚Dadraußen‘ muss also immer Da-Sein. Wenn es nicht so wäre, dann wäre die Geste des Glaubens, wie in der Tat die Leben-Jesu-Theologie an ihrer problematischen Stelle gezeigt hat, eine ‚falsche Bewegung‘, ein, wie schon erwähnt, ‚In-sich-Bleiben‘.

<sup>143</sup> Vgl. E. Lévinas, *Vorwort* zu S. Mosès, *System und Offenbarung*.



Auch deswegen hat Rosenzweig mit seiner ‚Judaisierung‘ des Christentums doch die Schwäche und die atheistischen Voraussetzungen der christlichen Theologie entdeckt, aber gleichzeitig hat er die Brennpunkte des Christentums erkannt, die Punkte, die wieder und weiterleben dürften und wieder grundlegend werden sollten.

## II. Die Leben-Jesu-Theologie und die „Volksjudentums-Theologie“

### 1. Die „Volksjudentums-Theologie“

Die ‚zweite Hälfte‘ der *Atheistischen Theologie* beschäftigt sich direkt mit der jüdischen Volksfrage. Angesichts der Themen, mit denen Buber sich in den *Reden über das Judentum* auseinandersetzt, wird hier die Polemik Rosenzweigs deutlicher. Jedoch äußert sich hier Rosenzweig nicht nur von einer destruktiven Perspektive aus, sondern auch von einer konstruktiven: Der „Antibuberaufsatz“ ist, wie auch der Teil, in dem Rosenzweig sich mit der christlichen Theologie beschäftigt, eine programmatische Ansage seiner Philosophie und eine Anfrage an das Judentum, das unter dem Grundgedanken der Offenbarung verstanden werden muss. Zwischen diesen ‚zwei Hälften‘ gibt es sicher eine Kontinuität. Wir werden sehen, dass die Begriffe von Persönlichkeit und von Projektion einen gleich problematischen Zusammenhang darstellen, die gleichen Konsequenzen bringen können. Außerdem werden wir sehen, mit Rosenzweig und über Rosenzweig hinaus, um die Offenbarung als Archimedespunkt eines klaren Verständnisses des Judentums und des Christentums zu setzen, dass die Begriffe von Persönlichkeit und Projektion, in der jüdischen und christlichen Religion und in der Philosophie, potentiell auf die Maschen des All-gemeinen, auf das totalisierende All-Sein zurückzuführen sind. Nicht nur in dem Verständnis des Verhältnisses des Judentums zum Christentum, sondern auch in dem methodischen „Vergleich“ werden die Implikationen der Umfassung des Problems der Leben-Jesu-Theologie bei Rosenzweig deutlicher.

Mit Ausnahme von „Cohens Ansätze[n] zu einer streng rationalistischen Umdeutung des Offenbarungsbegriffs“ haben die „ältere[n] religionsphilosophische[n] Versuche des neunzehnten Jahrhunderts“, den Begriff „auserwählte[s] Volk“ zu erklären, in Wirklichkeit diesem Begriff „unbedenklich“ gemacht: „Es war zur Erweichung ähnlicher Art gekommen, wie sie in der klassischen deutschen Philosophie mit der Christusgestalt vorgenommen war. So wie diese zum Gedanke des idealen Menschen entleert worden war, so wurde unter uns der Volksgedanke zur idealen Menschheitsgemeinde umdeutet – und in beiden Fällen *das harte Merkmal des wirklich in die Geschichte getretenen und von aller anderen Wirklichkeit unterschiedenen Göttlichen verwischt*“ (GS III, 690; unsere Hervorhebung). Der originale Parallelismus zwischen der Leben-Jesu-Theologie und der „Volksjudentums-

Theologie“ zeigt sich wie eine scharfe und kritische Diagnose der christlichen und jüdischen Theologie des 19. und auch noch 20. Jahrhunderts. Eine Diagnose, die sich noch schärfer und kritischer äußert, wenn man die folgenden Worte Rosenzweigs liest: „Denn zwar konnte jene Vermenschlichung des bisher für göttlich Gehaltenen, wodurch sich die Aufgabe eines menschlichen Leben Jesu dem christlichen Theologen jener Zeit empfahl, auch als das verlockende Ergebnis einer s.v.v. Volksjudentums-Theologie erscheinen“ (GS III, 690). Der große Unterschied zwischen den Versuchen der Leben-Jesu-Theologie und der Volksjudentums-Theologie liegt in der Natur der Frage selbst, oder, anders formuliert, an dem Unterschied zwischen einer Einzelperson und einer Gemeinde. Während eine Einzelperson zum Ideal der Menschheit oder „idealen Menschheit“ werden kann, kann die Volksindividualität, eben weil sie die Individualität eines Volkes ist, nicht universalisiert werden.<sup>1</sup> Von Rosenzweig wurde die Unmöglichkeit einer entsprechenden Universal-Individualität, wie sie sich für das Leben Jesu ergeben hat, auch für die nicht universalisierbare Volksindividualität betont. Rosenzweig weist auf die Versuche Fichtes und Hegels hin, die das Volk und die Menschlichkeit so zu vereinigen versucht haben, „daß das Volk aus seinem Schoße die Ideen zu gebären habe, ohne welche die Menschheit ‚vergehen‘ würde“ (GS III, 691). Nach dieser Voraussetzung, und nicht zuletzt nach Hegels Lehre „vom Sterben der weltgeschichtlichen Völker nach Erfüllung dieser ihrer Menschheitsaufgabe“, konnte einer der christlichen entsprechende jüdische Wissenschaft nicht entstehen. Solche Wissenschaft „hätte einer Theorie bedurft, die ihr ermöglichte, das reine Dasein eines Volkes, nicht erst seine Leistung, als ewige Menschheitsnotwendigkeit<sup>2</sup> zu verstehen; und ein solches Analogon zur romantischen Persönlichkeitsidee war für den Gedanken des Volkstums noch nicht entwickelt“ (GS III, 691). Seit den „neuesten Jahrzehnten“ denkt man, „daß das Volk unabhängig von sachlichen Leistungen einfach aus seinem Dasein das Recht dazusein schöpft“ (GS III, 691).

<sup>1</sup> Rosenzweig wendet am tiefsten den Vergleich an, nicht wie Cohen, dessen Text mehr wie ein apologetischer Text gegenüber dem Christentum wirkt. Im Gegensatz dazu versucht Rosenzweig zu zeigen, wie die ähnliche methodologische Wurzel von Christentum und Judentum, hier abgesehen von ihren Voraussetzungen, notwendig zu unterschiedlichen Folgen führen kann. Trotzdem merkt Rosenzweig nicht, dass, *stricto sensu*, auch ein Einzelleben oder eine Einzelperson, eben als solche, nicht zu einem Ideal oder einem Ideal-Typus werden können. Wenn diese Aspekte als Fehler von Rosenzweig verstanden werden dürfen, ist es notwendig zu unterstreichen, dass er gerade diesen Fehler mit der Formulierung einer Metaethik überwinden wird.

<sup>2</sup> Im Gegensatz dazu, wie schon erwähnt, betont Buber: „Es geht hier um Grösseres als das Schicksal eines Volkes und den Wert eines Volkstums; es geht um urmenschliche und allmenschliche Dinge“ (JuJ, 19).

Aus diesem Grunde betont Rosenzweig: „[...] die Frage nach dem Sinn dieses Daseins scheint ihre Berechtigung verloren zu haben“ (GS III, 691). Es scheint aber nur so: Hier taucht der Unterschied zwischen einer Volksjudentums-Theologie und einer atheistischen Theologie des Volks auf. In Wirklichkeit ist nicht die Frage an sich oder der Begriff vom Volk atheistisch, sondern die Voraussetzungen und Vorbedingungen der Frage können atheistisch werden: „Sie scheint es nur; in Wahrheit bleibt sie so berechtigt wie sie war; ja nur um ihretwillen geschah jene scheinbare Entgeistigung des Volks zur Rasse, des ‚nationalen‘ zum ‚völkischen‘ Gedanken“ (GS III, 691). Das Daseinsrecht liegt jetzt in dem eigenen Charakter des Volkes, im Blut, in den Grundideen des Judentums, in dem Volkswesen – ein Wesen, das das Volk selbst und sein ‚Charakter‘ ist. Rosenzweig wendet hier die Terminologie der *Reden über das Judentum* gegen Buber an. Es liegt besonders an dem Problem des Wesens, dass Rosenzweig das atheistische Potential einer Theologie des jüdischen Volks erkennt: „[...] es wird nun auf Grund dieses Begriffs von ‚völkischem Wesen‘ für das historische Volk eine ähnliche Auswertung seines realen Daseins möglich, wie sie für den historischen Menschen durch den Begriff der ‚Persönlichkeit‘ aufging. Auch auf jüdischer Seite konnte es jetzt zu einer atheistischen Theologie kommen“ (GS III, 692).

Das Volk, ohne seine Relation zu Gott durch die Erwähltheit, die die Offenbarung erfüllt, wird jetzt zu einer „entleerte[n] Schale“. Was bleibt, ist Wut und Streben nach der Einheit, die das Volk nur aus sich selbst herausziehen kann. Das Volk bleibt also ohne Fundament: Man bestimmt jetzt die Erwähltheit des Volkes durch das Volk an sich, durch sein Wesen, und nach seinem Charakter und seinen Grundideen strebt man zu Gott. Es ergibt sich also eine Umkehrung der theologischen Ordnung, dadurch wird Gott fast nur als Konsequenz des Strebens des Volkes gedeutet, somit ist das Fundament des Volkes das Volk an sich, Simulacrum nur des Glaubens an sich selbst, sodass „an seinen ‚Wesen‘ die Welt genesen wird“. Auch in diesem Fall ist hervorzuheben, dass die theologische Umkehrung des Verhältnisses (und der Berechtigung) zwischen Volk und Gott zu einer umgekehrten Relation zwischen Glaube und Geglaubten führt. Mit dieser Umkehrung öffnete sich in dem Volk oder in seinem „Wesen“ der Abgrund der Unbegründetheit. Die religiöse Unbegründetheit – hier sei Unbegründetheit nicht die Grundlosigkeit der Onto-theologie, die als Grundlosigkeit schon eine Überwindung der Metaphysik ist, die Gott als Grund und *ousía* versteht – verwischt das harte Merkmal Gottes und setzt das Geschaffene in schaffende Kraft um. Die tragende Kraft der Geschichte ist dann hier das Volk an sich geworden, d. h. das Volk, das dank seines Wesens und durch sein Wesen erwählt ist, und nicht durch die Tat Gottes.

Hier ist die Rede von dem Teufelskreis der Selbstpredikabilität einer ‚Tatsache‘: In der *Urzelle* des *Stern der Erlösung* und im *Stern der Erlösung* (G II, 53) wird Rosenzweig Gott mit der Formel  $A = A$  bezeichnen. „Die Gottformel  $A = A$ “ (GS II, 54) beruht aber auf einer Voraussetzung, die Rosenzweig in der *Urzelle* erklärt. Mit dieser Erklärung lässt sich die gemeinte Gottformel bei Rosenzweig von anderen ähnlichen Gleichungen der Geschichte der Philosophie unterscheiden. In der Tat ist die Formel  $A = A$  bei Rosenzweig nicht als das logische Zeichen des Selbstbewusstseins zu verstehen, d. h. als der Akt, mit dem sich das Denken begreift. Das sich-Ergreifen des Denkens, als  $\nu\eta\sigma\iota\varsigma \nu\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ , verweist auf die Identität von Sein und Denken (als Totalität) und ist damit die Reduktion der Realität auf das Bewusstsein. Gott ist bei Rosenzweig  $A = A$ , *nur weil er ursprünglich schon jenseits der Zweiheit ist, auf die die Formel  $A = A$  weist*. Gott ist daher  $A = A$ , nur weil er ursprünglich ein reines A ist: „Daraus sieht man, daß das ‚Sein‘ Gottes noch von seinem Begriff (Selbstgenügsamkeit) getrennt werden muß. So muß auch die Wirklichkeit der Vernunft noch getrennt werden von ihrem Begriff (Selbstbewußtsein,  $\nu\eta\sigma\iota\varsigma \nu\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ,  $A = A$  Fichtes). Es gibt ‚in‘ (oder besser: ‚an‘) der Vernunft etwa Außervernünftiges, etwas was vom Wahrheitsbegriff nicht erfaßt wird [...]. Dieses Etwas an der Vernunft jenseits (*logisch* gesprochen: ‚jenseits‘) der Vernunft ist eine Einheit, die *nicht* die Einheit Zweier ist: nicht als Gleichung zu formulieren, sondern Einheit *abseits* von Zweiheit, das Gleichheitszeichen in den beiden Gleichungen, aber, zum Unterschied von seiner Verwendung dort, nicht als Gleichheitszeichen, sondern als *Wirklichkeit*, nicht hypothetisch [...], sondern kategorisch [...]“ (GS III, 128). Das Hypothetische des = stellt die Gleichheit (zwischen A und A, oder A und B) nur als Konsequenz einer Beziehung dar (und dann und daher eine Gleichheit). Das Kategorische bei Rosenzweig ist aber die Wirklichkeit, die vor aller Beziehung steht. Gott ist daher vor allem logische und ontologische Aussage. Gott ist das Ursprüngliche, er geht seinem Selbst vorher (in diesem Punkt bezieht sich Rosenzweig auf die Lurjanische Kabbala: GS III, 128). Das Gleichheitszeichen = zwischen A und A ist dann bei Rosenzweig die „Selbstäußerung“ Gottes, der sich aus seinem Selbst vorstellt, nach der Formel  $A = A$ . Wenn aber mit dem Gleichheitszeichen  $A = A$  die logische „Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstand“ (GS III, 128) gedeutet wird, und dieses Gleichheitszeichen an Gott angewandt wird, der wie gesagt vor allem Gleichheitszeichen ist, dann würde man in dem Teufelskreis der Prädikation sein, denn die Prädikation ist von dem Denken in Bezug auf ein „Etwas“ gemacht, das jenseits alles Seins und Denkens steht. Gott wird wieder verdiesseitigt und auf das logische Prinzip der *adaequatio* (Sein = Denken,  $A = A$ ) angewandt. Wir reden vom Teu-

felskreis, weil das Volk als Wesen und Jesus als Persönlichkeit (Ausdruck des Menschlichen, der Kultur) erst das Gleichheitssymbol zwischen sich und dem absoluten (qualitativen) Anders darstellen, wobei dieses Anders jenseits aller Gleichheit und Beziehung ist. Dann reduzieren sie das absolute und qualitative Anders auf sich selbst, wobei das  $A = A$  nichts anderes ist als Ausdruck des Identischen, das sich in der Gleichheit mit sich selbst darstellt, als ob es aber als Anders wahrgenommen wäre: Das Volk als Wesen, und Jesus als Persönlichkeit, denken das Andere und streben nach der Wahrheit der ‚Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstand‘, insofern sie selbst gleichzeitig die Vorstellung und der Gegenstand sind. Nur Volk und Persönlichkeit folgen anscheinend der logischen Formel des Differenzprinzips, das jede *adaequatio* oder Übereinstimmung theoretisch voraussetzt, weil sie in Wahrheit jenseits und diesseits des = bleiben. Der Kurzschluss registriert sich dann, wenn sie in dem unveränderten alles-gleich-setzen des = nur anscheinend die Differenz in der Wiederholung des Gleichen einfügen, wobei aber die Differenz zwischen einem Diesseits und einem Jenseits des = schon verwischt wurde (Jesus nicht mehr als Jesus, sondern als Persönlichkeit, das erwählte Volk nicht mehr als erwählt, sondern als „bloße[s] Volkstum“). Auf diesen Aspekt als mögliche ‚formale Formel des Bösen‘ werden wir erst später zurückkommen.

Wir haben bereits gesagt, dass mit der Umkehrung des Verhältnisses zwischen Gott und Volk (von Volk zu Gott, und nicht umgekehrt) das Volk auch seine Berechtigung verloren hat. Das Volk kann aber nicht diese Berechtigung als recht-fertig-zu sein „aus seinem Schoße“ deduzieren. Nach den *Reden* Bubers scheint es aber, dass das Volk Gott selbst deduzieren könnte. Das ist aber nur ein Teil des Problems, da es sich hier eigentlich nicht um eine ‚Deduktion‘ handelt: In diesem Fall kommt auch die Kritik Rosenzweigs an dem Alles-Denkbaaren des Idealismus oder an der Verdiesseitigung von Kant oder Spinoza vor. In der Tat ist hier die Deduktion als die Bewegung zu verstehen, die von dem Selbst zum Selbst wiederkommt (die Formel  $A = A$  nach der Interpretation von oben), d. h. die Verneinung der Transzendenz in der Immanenz der Projektion.

Aus den Worten Bubers wird deutlich, dass das Volk, als jüdisches Volk, in der Lage ist, nach einem Absoluten zu streben. Das Volksbewusstsein wäre dann die tragende Kraft, um das vollkommene Ideal des Judentums zu erreichen (oder zu verwirklichen, wie für die Persönlichkeitsfrage). Und weiter: Der Teufelskreis registriert sich gerade in der Möglichkeit, dass das Volksbewusstsein, d. h. das Bewusstsein, das das Volk von sich hat, zum Wesen des Volkes werden kann. Volk und Volksbewusstsein allein wären beliebig unsterbliche Wesen. Das Problem ist dennoch nicht nur der logische

Kurzschluss zwischen dem Volk und dem Volksbewusstsein, das sich aus dem Volk erzeugt und trotzdem Substanz des Volkes ist, sondern die theologische Beschränktheit, zumindest nach Rosenzweig, der Buberschen Auffassung: Nicht Gott, die Offenbarung und die Wahl des Volkes als Tat von Gott, sondern das Volk, sein Selbstbewusstsein und das Blut wurden zur Substanz des Judentums gemacht. Wie wir schon gesagt haben, aber in diesem Zusammenhang ist die Wiederholung angebracht, wird das Volk zum Grund, Mittel und Ziel gleichzeitig. Die Konzeption eines jüdischen Volkes, das aus seinem Inneren ‚seine Substanz gründet‘, um daher das Volk selbst zu begründen (hier wird der erwähnte logische Widerspruch noch deutlicher), kann nichts anderes sein als eine „Projektion“, genau wie bei Kant nach Rosenzweigs Meinung das Ideal nur ‚Projektion‘ des moralischen Subjekts ist.

## 2. *Der Rückfall in die Mythologie*

Die Theologie, sowohl die christliche als auch die jüdische, fließt also in den Rahmen des Mythos ein, weil sie nicht fähig ist, die Trennlinie zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen zu ziehen und daher die mythische Konzeption der heidnischen Götter nach der Formel ‚Alles in Allem‘ vorlegt. Die Vermenschlichung, bei der Leben-Jesu-Theologie durch den Begriff von Persönlichkeit und bei der Volksjudentums-Theologie durch den Wesenscharakter des Volkes, führt zur Selbstprojektion, eben weil das Göttliche nur als Produkt des Menschen- oder Volkswesens gesehen wird, und daher ist der Mythos „das Übermenschliche als Ausgeburt des Menschlichen“, aufgrund dessen besteht der Mythos darin, „daß des Menschen gläubiges Verhalten zum Glaubensinhalt erklärbar, und zwar ‚rein menschlich‘ erklärbar wird“ (GS III, 692–693). Das Herausziehen des Göttlichen aus dem Schoße des Menschlichen ergibt dann die Tilgung jener Trennung des ‚gegenüber-Seins‘ und ‚getrennt-Seins‘ von Mensch und Gott. In diesem Fall ist die Mythologie das Eins-werdens von Mensch und Gott<sup>3</sup>, die Überwindung jeglicher Trennung

<sup>3</sup> C. Belloni, *Filosofia e rivelazione. Rosenzweig nella scia dell'ultimo Schelling*, 179 ff. Aus dieser Perspektive ist das Mythologische mit der Mystik streng verwandt, und deswegen lehnt Rosenzweig in der *Atheistischen Theologie* die Mystik ab. Es ist jedoch notwendig, eine Differenzierung der Mystik bei Rosenzweig durchzuführen: „Er [Rosenzweig] war Mystiker und Kritiker der Mystik. Mystik ist die Erfahrung der Nähe Gottes, für Rosenzweig spürbar in der Schechina, der Anwesenheit Gottes unter seinem Volk [...] Viele Mystiker gaben sich mit der Nähe Gottes nicht zufrieden, sondern zielten

nicht aber in Richtung einer *unio mystica*, die im Fall des jüdischen Volkes nicht möglich wäre, sondern wieder als Geste des aneignenden Gefühls, die Aneignung, eine typische Geste der totalitären und totalisierenden Philosophie des Alles (und Folge der Aufklärung und besonders der deutschen Romantik<sup>4</sup>): Gott wird Eigentum der Menschen. Die Offenbarung macht solche Aneignung unmöglich (die Aneignung, der Wille anzueignen, ist in diesem Sinne ein typischer Grundzug der Philosophie des Alleins als gewaltige Philosophie der Inklusion). Die Neutralisierung der Aneignung durch die Offenbarung geschieht nicht nur dank des Hinweises der Offenbarung auf die Transzendenz, die als solche nicht angeeignet werden kann, sondern wegen der ‚Bewegung‘ der Offenbarung, dem schon erwähnten ‚meta‘ der Offenbarung. Gott stürzt in die Geschichte herein, dringt in die Geschichte ein. Da er stürzt, da er herein-kommt, da er kommt („wie ein Dieb in der Nacht“), setzt das Kommen als Bewegung eine Distanz voraus, eine Trennung.<sup>5</sup> Der ‚Kontakt‘ mit der Geschichte, die Begegnung von Mensch und Gott ist dann jederzeit gleichzeitig die Betonung einer Urtrennung, die Betonung des atheistischen Charakters (hier klar in einem neu gedeuteten Sinne) des Menschlichen an sich (vor der Offenbarung). Die Bedrohung, die Gott für die Menschen darstellt, ist das Hereinbrechen als Möglichkeit, die in jedem Augenblick geschehen kann. Der Mensch positioniert sich also kontinuierlich an den Zeitgrenzen des Kommens, da der Mensch der eschatologischen Zeit innewohnt. Und eben weil Gott in die Geschichte herein-tritt, ist die Unangehörigkeit Gottes zur Weltgeschichte zu betonen, eine Nichtangehörigkeit, die das wesentliche Nichts von Gott für die Menschengeschichte konstituiert. In der messianischen Zeit (und aus einer jüdischen und christlichen Perspektive darf man immer von messianischer Zeit reden) ist Gott für die Individuation als ktisis (als Kreatur) und für die Weltgeschichte das „Nichts“, die Enteignung jeglicher Authentizität.

auf das Einswerden mit der Gottheit. Letzteres hat zur Konsequenz, daß das religiöse Subjekt sich selbst aufgibt. Rosenzweigs Begriff der Religion zielt auf eine Verstärkung, nicht auf eine Aufhebung des religiösen Subjekts. [...] Rosenzweigs Unterscheidung zwischen der Erfahrung der Nähe Gottes und der Einswerdung mit Gott setzt voraus, daß Gott der Welt transzendent ist und das Subjekt sich selbst genügt“ (H. Hermann, *Gott eine Tatsache? Vernunft und Offenbarung bei Rosenzweig*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929). Internationaler Kongreß Kassel 1986*, Bd. I, *Die Herausforderung jüdischen Lernens*, Freiburg/München 1988, 468 f.

<sup>4</sup> C. Belloni, *Filosofia e rivelazione. Rosenzweig nella scia dell'ultimo Schelling*, 172 ff.

<sup>5</sup> „Die Trennung ihres [Welt, Gott, Mensch] ‚Seins‘ wird hier vorausgesetzt, denn wären sie nicht getrennt, so könnten sie einander nichts tun“ (GS III, 150).



Nach Rosenzweig ist bei Bubers Fragestellung des Volksproblems jegliche Trennung in dem begrifflichen Horizont des Projektionsproblems verwischt und Gott ist endgültig eine rein sittliche Idee geworden, die die Spaltung oder „Polarität“ im Inneren des Menschlichen nährt: Ein ‚Draußen‘ kann in der Mythologie nicht existieren: „Alles in allem“ ist noch die Formel des Reiches des Inneren. So ist das Volk „die menschliche Wirklichkeit, die sich schon als solche einem positivistischen gewissenhaften Geschlecht zum Glaubensinhalt empfiehlt“ (GS III, 692).

Und wieder benutzt Rosenzweig als Mittel seiner Betrachtung den Vergleich: „So hatte die Leben-Jesu-Theologie dem harten Dogma ausweichen zu können geglaubt, wenn sie mit aller Gewalt auf Jesus den Menschen und nur auf den Menschen wies“ (GS III, 692). Der Mythos, der nach der Betrachtung von Strauss das Produkt der Urgemeinde war, erlaubt also der christlichen Theologie, den Gottmenschen als rein menschliche Erscheinungsform in der Persönlichkeit zu erfassen (er ist also für Rosenzweig das paradigmatische Beispiel der Vermenschlichung). Die Mythologie betrifft aber nicht nur die christliche Theologie in dem Konstruktionsgedanken des menschlich-allzumenschlichen Jesus, sondern auch die Volksjudentums-Theologie: „Der Mythos ist in beiden Fällen das Übermenschliche als Ausgeburt des Menschlichen gefaßt“ (GS III, 692). Der Unterschied besteht darin, dass, während für die Gestalt Jesu der Mythos die menschliche Konstruktion ist, die sich an ihm kristallisiert hat, für die Volksjudentums-Theologie die Idee des Gottesbundes aus dem Judentum entsteht. Die Reduktion auf das Diesseits und die Erkennbarkeit des Göttlichen werden aber von dem gleichen Prozess geleitet: „Dennoch ist in beiden Fällen das Wesentliche dies, daß des Menschen gläubiges Verhalten zum Glaubensinhalt erklärbar, und zwar ‚rein menschlich‘ erklärbar wird“ (GS III, 693). Aus diesem Zusammenhang entsteht der wesentliche Unterschied zwischen einer Theologie der Offenbarung und einer Theologie der Mythologie. Der substanzielle Unterschied liegt darin, wie bereits oben kurz dargestellt, dass mit der Mythologie die Trennung zwischen Gott und Mensch gelöscht wird: Der Gott der Mythologie ist ohnmächtig, selig beobachtet er das Schicksal der Menschheit, aber er hat keine Macht über den Tod.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Es ist aber hervorzuheben, dass die Perspektive des Mythos, besonders beim Christentum, eine eigentliche Frage nach dem Heiligen und seinem Sinn stellen kann. Das Heilige ist mythologisch, sobald in ihm der transzendente Kern der religiösen Erfahrung hervorgehoben wird, und nicht die Transzendenz des Göttlichen, das sich zum Menschen wendet. Und eben die Erfahrung der Transzendenz ist gleichzeitig Erfahrung der konstitutiven Trennung zwischen Mensch und Gott, ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘. Subjekt und Objekt verschmelzen zusammen in der Erfahrung des Heiligen. Das Ich ist überall und

Mit der Persönlichkeit oder Volkheit, die aus der mytho-*poietisch* menschlichen Handlung hervorwuchs, geschieht die Überwindung der „Herrlichkeit“ Gottes. Die ‚Theologie der Mythologie‘ stellt letztlich den Sieg des Heidentums gegen die Offenbarungsreligion dar: „Das ist der letzte Sinn der ganzen Bewegung. Die Unterschiedenheit von Gott und Mensch, dieser furchtbare Anstoß für alles neue und alte Heidentum, scheint beseitigt“ (GS III, 693). Das geschieht, weil, wir betonen es wieder, die Offenbarung in der doppelten und paradoxen Bewegung besteht, die einerseits den absoluten Unterschied zwischen Mensch und Gott darstellt, genauso wie zwischen Gott und Vernunft; andererseits ist es dieser Unterschied, der als Trennung die Korrelation zwischen Geschichtlichem und Übergeschichtlichem, „Zeitlichem und Überzeitlichem“ wiederherstellt: Um die Aufspaltung, das Getrennt-sein zwischen Menschlichem und Göttlichem zu überwinden, muss man sich erst an der Trennung festhalten. Die Aufgabe des Menschen ist es, diese Trennung anzuerkennen, um *dann* auf das Streben nach Einheit am Ende zu hoffen. Wenn das Streben nach Einheit nicht durch die Gedanken der Trennung zwischen Mensch und Gott verstanden wird, dann fällt man in ein neues Heidentum oder man setzt das Streben nach der Einheit als ersten und ursprünglichen Akt des Volks, das im Gegenteil nur ein ‚Derivat‘ sein kann.

Die Gegenbewegung „der ganzen Bewegung“, die Rosenzweig unternimmt, ist die, welche die Trennung als die Aufspaltung versteht, die das Fortfahren in der Geschichte als Heilsgeschichte nährt. Dieses Fortfahren ist kein Streben, das durch unendliche Mittel immer verwirklicht werden muss, sondern das Weitergehen in der Geschichte, das in jedem Augenblick ‚ausgeschaltet‘ werden kann, da das ‚Ziel‘ in dem Noch-nicht schon-immer da ist. Es ist also kein ewiger „Fortschritt“, sondern vielmehr eine kontinuierliche unbestimmbare und unbestimmte Erwartung in der Geschichte, Augenblick nach Augenblick, in dem Reich des Geschehens (und nicht des Ereignisses, das hier zu verstehen ist als der Augenblick des Hereinbrechens Gottes in die Geschichte, als das Ereignis, das alle menschlichen Eigenschaften und Eigentümer enteignet). Jedoch geht ein geschichtlicher Auftrag für die Menschen aus der Offenbarung hervor (zum Beispiel mit der Nächstenliebe, und besonders mit der Erschlossenheit des Selbst zum Anderen): Das Verhältnis des Menschen zur Zukunft, die als solche immer ein Kommen bleibt, ist eher ein ‚praktisches‘ Verhältnis: Der „Begriff von *Geschichte*“, der sich also ergibt, ist zu deuten „als [der] Gang von der theoretischen Unberechenbarkeit

wird eins mit dem Objekt und umgekehrt. Die Logik ist also eine Logik der Einheit. Wie oben erwähnt, ist das auch das Problem der Mystik.

des Vergangenen zu der praktischen Unberechenbarkeit der Zukunft“ (GS I, 406).

Diese Rosenzweigsche Gegenbewegung, mit dem Verständnis vom Charakter des Geschaffenen (als Kreatur) und des Außer-der-Geschichte-Seins von Gott, führt die Aufspaltung über das Subjekt hinaus (sei es Individualität oder Volk). Diese Gegenbewegung, die eine Überwindung jeglicher mythologischer Deutung der Verhältnisse Gott-Mensch, Volk-Gott und Geschichte-Gott ist, stellt die Aufspaltung als ungeheuere Spannung zwischen Innen und Außen dar, die nicht dialektisiert sein kann, so dass die Spannung eine wesenhafte Opposition bleibt, nicht zuletzt zwischen Menschen und Gott. Die Welt, jetzt befreit von allen Gottheiten, die ihn innewohnten, hat ein Gegenüber, ein Entgegen. Dieses Außen, das früher ungedacht war, ist jetzt die Bedrohung gegen die Welt, die schutzlos geblieben ist. Als sie nichts da-draußen hatte, war sie ein einziges All, in dem „Alles in Allem“ war.

Die werdende Welt und die Geschichte sind jetzt immer-noch bedroht von dem Hereinbrechen Gottes, der außen steht. Die metalogische Welt des *Sterns der Erlösung* ist dann die Überwindung der mythologischen Welt, und in der Bewegung des ‚meta‘ stellt die Welt auch außen die Dynamiken der Verinnerlichung und Aneignung des Alles-in-Allem-Sein dar: „Diese metalogische Welt bot aber, gerade weil sie gottlos war, keinen Schutz gegen Gott“ (GS II, 17). Die Frage ist also folgende: Wenn dieses ‚Gegen‘ der Trennung in eine Opposition verwandelt werden kann, wenn die Welt, und hier ist auch die Menschheit gemeint, jetzt zum einzigen All geworden ist, und wenn überhaupt nichts mehr voll von Gottheiten ist, dann kann man die Frage als die Frage nach der ursprünglichen und radikalen Freiheit der Menschen (und der Geschichte) stellen, das ist das atheistische Potential der menschlichen Natur (in einem neuen Sinne konfiguriert), da ihr theistischer Grund nicht in der Welt ist, nicht ‚praktisch‘ ist, nicht von dem Subjekt entsteht.

Im Moment ist es aber wichtig, den Charakter der Rosenzweigschen Kritik zu erkennen, die jegliche Polarität außerhalb des Subjekts stellt, so dass die nicht dialektisierbare Spannung zwischen einem Inneren und einem Äußeren besteht, und nicht zuletzt zwischen einem Ja und einem Nein.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Ist nicht die Passage von dem Ja bis zum Nicht vielleicht der entscheidende Moment des Atheismus Nietzsches? Nietzsche erkennt Gott an, und *dann*, mit Gott gegenüber, verneint er Gott, wie sich nach dem Passus des *Sterns der Erlösung* interpretieren lässt (GS II, 20). Wenn aber die Voraussetzungen unserer Hypothesen, die vorher nur angedeutet wurden, von einem Gott, der sich als absolute Transzendenz, als absolutes Anders, in seiner Andersheit, auch als Nichts des Menschlichen ergibt, richtig sind, dann ist der wirkliche und radikalste Atheismus Nietzsches nicht in der Negation Gottes zu erkennen,

Die atheistische Theologie versteht aber als zwei Pole des Problems der nun anscheinenden Spannung die „Menschenwerdung“ oder „das Menschsein Gottes“ und den übergeschichtlichen Gott, „das Niedersteigen zum Berge der Gesetzgebung“ und „die Autonomie des Sittengesetzes“ (GS III, 693). Die Transzendenz ist wiederzugewinnen und mit ihr der Sinn der Geschichte im Angesichte der Transzendenz. Aber mit der Leben-Jesu-Theologie und der Volksjudentums-Theologie wurden das Andersein von Gott und die zentrale Rolle der Offenbarung fast verloren, auch bezüglich dem Plexus Erwähltheit-Volk. In der Tat behauptete man „überhaupt statt der Offenbarungsgeschichte bestehendes menschliches Wesen, worin Geschichte mehr abrollte, als daß es selber Geschichte erlitt“ (GS III, 693–694).

Die Problematik eines Äußeren und eines Inneren betrifft das Volk nur in einem „menschlich immanenten“ Sinne, so dass die „Zweiheit“ nicht mehr als das Gegenübersein zwischen Mensch und Gott gilt, sondern zwischen „Charakter“ und „Wesen“, die die „Polarität“ des Lebens der Juden und des jüdischen Volks determinieren. Wie vorher kurz dargestellt, versteht Rosenzweig die Polarität am tiefsten, nicht nur in der geringen Form „zwischen der Forderung des Gesetzes und den Trieben des Herzen“ (GS III, 694), wie bei Bubers *Reden*. In Gegensatz dazu besteht die Spannung hier „zwischen der Erwähltheit des berufenen Volks und diesem Volk selber. Nur diese letzte Spannung besitzt jene Einzigartigkeit, die der jüdischen ‚Polarität‘ überhaupt beigemessen wird; nur sie steigert Gegensätze, wie sie im Wesen jedes Volks und überhaupt jedes Lebendigen aufzuspüren sind, zum Unausmeßbaren einer metaphysischen Spannung; nur aus dieser höchsten Entzweiung kann der ewige Daseins-Sinn unserer Volkheit hervorgehen: der sich ständig erneuernde Trieb, unbedingteste Zweiheit zur unbedingtesten Einheit zu versöhnen“ (GS III, 694).

Die wirkliche Polarität findet ihren Platz nicht in dem Geringsten des Menschlichen: Die theologische Frage nach der Polarität muss die Ganzheit des Problems anfassen, das als theologisches Problem die Offenbarung und die Erwähltheit in Frage stellen muss: „Wie ferner der Polaritätsbegriff im Grunde nur den Kampf zwischen übermenschlicher Offenbarung und menschlicher Unbereitschaft ins Innermenschliche übersetzt, der im Widerspruch zu

sondern in dem *Jasagen* und in der Beschwörung von Zarathustra „Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu“ (F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und für Keinen*, Kritische Gesamtausgabe, hg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. VI/1, Berlin 1968, 9). In der Tat: „Einst war der Frevel an Gott der größte Frevel, aber Gott starb, und damit starben auch diese Frevelhaften. An der Erde zu freveln ist jetzt das Furchtbarste und die Eingeweide des Unerforschlichen höher zu achten, als den Sinn der Erde!“ (Ebd.). Der Übermensch selbst ist „der Sinn der Erde!“

allem sonstigen Verhältnis zwischen menschlichem Urheber und geistigem Erzeugnis das Gebiet der religiösen Erscheinungen, und nur dieser, kennzeichnet, davon wurde schon gehandelt“ (GS III, 696).

Genau wie bei der Leben-Jesu-Theologie, stellt Rosenzweig dar, wird die Offenbarung auch bei der Volksjudentums-Theologie durch die Vermenschlichung und Verinnerlichung der Transzendenz geleitet. Auch bei der Theologie des jüdischen Volks muss man die Kraft wiedergewinnen, die Last des Übermenschlichen und Übergeschichtlichen zu ertragen. Um eine Last geht es, weil nicht das Volk über seine ‚eigene‘ Erwähltheit entscheiden kann, sondern weil es erwählt wird, als ob es sich in einer konstitutiven Passivität befindet, so dass es nur indirekt über sein eigenes Schicksal entscheiden könnte.

In dieser kurzen Betrachtung kehrt Rosenzweig die ganze Perspektive des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott um, und entwickelt, wie kurz oben behandelt, das Fundament für seine Konzeption der Verbindung zwischen Geschichte und Offenbarung.

### 3. Rosenzweigsche Umkehrung und Umwertung

Bei der Darstellung einiger Probleme der Leben-Jesu-Forschung haben wir bemerkt, dass die Theologie hauptsächlich durch eine Umkehrung die Verbindung zwischen Geschichte und Jesus oder Geschichte und Offenbarung umgesetzt hat und von dieser Umkehrung determiniert wird. Sie ersetzt das Merkmal, das „harte Merkmal“ des Gottesmenschen in der Geschichte durch den Begriff von Persönlichkeit. In diesem Sinne wird sie nicht nur eine atheistische Theologie, sondern eine ‚teuflische Theologie‘. Die Umkehrung besteht auch darin, dass das Menschliche zum Göttlichen geworden ist, wodurch das Göttliche jetzt *tout court* nur das Menschliche ist. Solche atheistische Theologie erscheint im Christentum mit der Formulierung des Persönlichkeitsbegriffs und des Verwirklichungsgedankens. Die Person Jesu, die einmal in die Geschichte als Gottesmensch eingetreten ist, um das Reich Gottes, das Reich des Vaters anzukündigen, wird genau wie das jüdische Volk entleert und statt seiner geschichtlichen und religiösen ‚Wirklichkeit‘ wird die Persönlichkeit – als leere und „entleerte Schale“ (genau wie für den Volksbegriff, GS III, 691), als ein Verinnerlichungsprozess, als eine innerliche Form, die nur indirekt und nicht unbedingt ein Verhältnis zu Jesus hat – durchgesetzt. Die Entleerung ist die *conditio sine qua non*, mit der man das Göttliche zur reinen ‚Beliebigkeit‘ machen kann, eine Leere. Auch in der

Betrachtung des auserwählten Volks ergibt sich eine atheistische Theologie als „Verwischung“ des Göttlichen aus der Geschichte. Rosenzweig formuliert seine Äußerungen in einer prägnanten Art und Weise: „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“ (GS III, 692). In der Betrachtung Bubers hat das Volk, nach Rosenzweigs Interpretation, sich selbst projiziert und ist daher Inhalt des Glaubens geworden.<sup>8</sup> Im Christentum und im Judentum sind die Verhältnisse zwischen dem Glaubensgegenstand und dem Gläubigen nicht nur verdreht, sondern auch überwunden. Mit der Verinnerlichung der Transzendenz, der Reduktion von allem Äußeren in ein Inneres, fällt das ‚Draußen‘, die Exteriorität, das schon erwähnte „harte Merkmal“ des Göttlichen, des einmal in die Geschichte wirklich eingetretenen, das als ‚Gegenstand‘ (und Fundament) des Glaubens gilt. Der Mensch ist jetzt gleichzeitig „Glauben und Geglaubte[s]“. Mit einer weiteren Umkehrung muss Rosenzweig die Exteriorität gegen das immer gleiche Innere wieder bestimmen. Mit der Bestätigung der Unmöglichkeit der Aufhebung des Äußeren kann das Innere nicht mehr nach der Totalität und totalisierenden Herrschaft streben.

Die erste Umkehrung, die die atheistische Theologie zur Verinnerlichung und Neutralisierung jeglicher Transzendenz geschafft hat, führt „zu um so kühneren Konstruktionen des Verhältnisses, das zwischen Glauben und Geglaubtem bestand“ (GS III, 692), so dass das Verhältnis Gott-Mensch, „Glauben und Geglaubtem“ gedreht worden ist. Wie schon gesehen, registriert man in dieser Stasis ein Paradox: Die Theologie verschenkt die Geschichte an ein „Etwas“, das aber allein immer neue Geschichte schaffen kann (und an Etwas, das allein nur Geschichte geben kann und über die Geschichte emporsteigt). Die Umkehrung, die Rosenzweig versucht, ist eine, die die Offenbarung wieder zu dem zentralen Punkt des ‚Dogmatischen‘ bringt. Diese Geste verzweigt sich in zwei Richtungen: Einerseits wurde die Achse des Glaubens zu der Offenbarung, die die Priorität der Transzendenz als absolutes bestimmt, verschoben: Andererseits, nach der obengenannten Gegenbewegung, hebt diese Verschiebung oder Umsetzung die Geschichte als ‚Ort‘ der göttlichen Gewalt hervor. Dieser ‚Raum‘ kehrt die Verhältnisse zwischen Mensch und Gott in Bezug auf die atheistische Theologie wiederum: Diese neuen Verhältnisse ergeben sich aber nicht wegen einer neuen Hypostasierung des Menschlichen, sondern kraft des Bruchs der mythologischen Seligkeit. Die Geschichte wird wieder zur Heilsgeschichte, und besonders zur Erlösungsgeschichte, dadurch aber leidet die Geschichte unter dem Drang des Göttlichen, das sich für die

<sup>8</sup> Hier verdeutlicht sich auch die politische Aktualität des Denkens Rosenzweigs.

Geschichte als eine Bedrohung konfiguriert: Die Geschichte ist es doch, die gerettet werden muss, aber der Akzent fällt auf die Gewalt Gottes, so dass die Geschichte ihre Würdigkeit nur als Objekt der Gewalt des Gottes gewinnt, der den Tod beseitigt hat.

Dass die Geschichte ihre Würdigkeit nur in Form einer wesenhaften ‚Passivität‘ bekommt, als Form des Leidens unter dem immer möglichen Hereinbrechen als Gewalt, dass jegliche Form von Diesseits die Würdigkeit einer Kreatur nur im Namen ihrer Entpotenzierung erreicht, nur im Bezug auf ihr Ende, das ist die Folge des Verlustes der Vorherrschaft des Inneren, als Paradigma des Diesseits. Hier registriert sich der Umbruch jeder möglichen Entsprechung zwischen dem Inneren und dem Äußeren, Diesseits und Jenseits, zeitlich und überzeitlich, geschichtlich und übergeschichtlich. Die Entsprechung oder Korrespondenz, die vorher im Namen des mächtigen Inneren-Diesseits gestellt wurde, ist jetzt verloren, da das Innere nicht mehr die Last der Transzendenz tragen kann. Das Diesseits, das früher die Herrschaft und kein ‚Gegenüber‘ hatte, ist jetzt selbst zum ‚Gegen‘ und ‚Gegenüber‘ geworden: Es ist der Gegen-stand *des* (gen. sub.) Übergeschichtlichen, das, in Bezug auf ein so unpotenziertes und nicht mehr herrschendes Inneres-Diesseits, nicht anders scheinen kann, als die wesenhafte Gewalt dem Inneren gegenüber. Hier entsteht wieder eine oben nur angedeutete und unheimliche Frage, auf die wir später zurückkommen werden: Zeigt sich eine so konfigurierte und verstandene Transzendenz vielleicht nicht als Negation jedes Inneren-Diesseits als Inneres und Diesseits? Anders formuliert: Ist nicht dann die Transzendenz, die sich ereignen wird, die unheimliche und radikalste Enteignung und Verwischung der Menschengeschichte? Und weiter: Wenn das Hereinbrechen Gottes immer-noch möglich, jeden Augenblick möglich ist, und das Nochnicht-Paradigma des Zeitlichen ist, das in dem ‚Noch‘ genauso wie in dem ‚Nicht‘ besteht, ist dann nicht in jedem Augenblick das Menschliche enteignet von seinen substantiellen Eigenschaften? Wegen der Transzendenz ist dann die Weltgeschichte einerseits, wie oben kurz formuliert, mögliche a-theistische Freiheit; andererseits wird diese Freiheit gegen das Risiko gestellt, dass mit dem immer-noch möglichen Hereinbrechen Gottes alle ihre konstitutiven Eigentlichkeiten enteignet werden. Das ist, unseres Erachtens, eine Hypothese, die aus dem Rosenzweigschen Feld formuliert werden darf und muss, um die Hermeneutik des Problems der Transzendenz bei Rosenzweig am besten zu verstehen.

Wenn Rosenzweig die Wichtigkeit des harten Merkmals des einmal in die Geschichte *wirklich* hereingetretenen Gottes betont, meint er nicht nur die Möglichkeit oder die Sicherheit, dass es immer noch in der Zukunft (als unsere innerliche Herkunft geschehen kann. Rosenzweig betont damit auch

die Nicht-Zugehörigkeit Gottes zu der Geschichte und demzufolge die Passivität der Geschichte gegenüber Gott, die Geschichte als der Gewalt Gottes unterworfen. Die Nicht-Zugehörigkeit Gottes zu der Geschichte bedeutet, dass er anders als die Geschichte ist, und dass er das Nichts der Geschichte sein kann. Der Mensch, der in der Geschichtlichkeit ‚wohnt‘, gewinnt die Dimension des Göttlichen wieder, nicht nur als Nicht-Zugehörigkeit zu sich selbst, sondern in der Zugehörigkeit zu Anderen: Er wird von dem Eigentum enteignet, das die atheistische Theologie mit der Zurückführung des Anderen auf das Innere zu beherrschen glaubte.<sup>9</sup>

Um die Bedeutung der Rosenzweigschen Umkehrung (die in Bezug auf die atheistische Theologie eine ‚Umwertung‘ ist) und die Dringlichkeit dieser Umkehrung (als Gegenumkehrung der atheistischen Umkehrung) zu verstehen, lohnt es sich, die folgenden Worte Rosenzweigs zu zitieren, die den größten Sinn der atheistischen Umkehrung zeigen: „Der Glaubensgegenstand verliert so seine schlechthinige Innermenschlichkeit, er tritt dem Einzelnen wiederum gegenüber; der bloß menschliche Inhalt des Glaubens wird, abgesehen von seiner Ganzheit, an einem bestimmten Punkt wieder ‚dogmatisch‘ maßgebend“ (GS III, 695). Die atheistische Umkehrung, der Rosenzweig seine Umkehrung entgegensetzen will, hat ihre Vollkommenheit erreicht, aber die Aufgabe einer Theologie der Offenbarung ist es dagegen, den Glaubensgegenstand aus der Enghheit der Innermenschlichkeit und dem Gegenüber, von Gott und von Mensch, göltig zu machen. Für die Theologie des Lebens Jesu bestimmt diese vollkommene Umkehrung eine neue Wahrnehmung Jesus: Nicht mehr als Persönlichkeit, sondern als Lehrer; jetzt aber als Lehrer, der von seiner eigenen Persönlichkeit lehrt, ohne dass seine Persönlichkeit von Zeit zu Zeit in einer neuen Persönlichkeit aufgenommen wird: „Es ist das Gleiche, wenn in der Leben-Jesu-Theologie aus dem Ganzen der Persönlichkeit wieder ein einzelner Punkt, etwa ihr nach neustprotestantischer Anschauung ja das Christentum vom Judentum scheidender ‚Gottvaterglaube‘ als der Inhalt ihrer Sendung herausgegriffen wird und so die ‚Persönlichkeit‘ des Geglauten wieder die Züge des ‚Lehrers‘ annimmt, des Lehrers nun freilich in dem neuen Sinn, daß er das, was Kern seiner Persönlichkeit<sup>10</sup> ist,

<sup>9</sup> Und das ist eine weitere Bedeutung der atheistischen Theologie.

<sup>10</sup> Rosenzweig weist, vielleicht unbewusst, auf eine Lösung der Persönlichkeitsfrage hin. Wenn jetzt Jesus von sich selbst lehrt, vom Kern seiner Persönlichkeit, bedeutet das, dass er nicht anders als er selbst werden kann, nicht mehr übersetzbar werden kann, und nicht durch andere Persönlichkeiten der Kultur verwirklicht werden kann. Kern seiner Persönlichkeit ist aber der Vater. In diesem Sinne versteht hier Rosenzweig den ‚paulinischen‘ Jesus, nicht den Jesus der Evangelien, der direkt mit dem Willen des Vaters verbunden ist. Das heißt, dass Rosenzweig hier entweder die Meinung der „neustpro-



nun auch ‚lehrt‘. So wird beim jüdischen Volk das, was der Kern seines Wesens ist, nun zugleich für den Einzelnen doch Gesetz“ (GS III, 695).

Jesus lehrt jetzt, was seine Persönlichkeit ist und damit wird er wieder dogmatisch: Die Persönlichkeit ist nicht mehr ein unbestimmter Grad von Verwirklichung, die als unbestimmte Persönlichkeit immer auf andere mögliche Verwirklichungen und Persönlichkeiten hinweisen muss. Jesus lehrt, was er ist, d. h. dass es keinen Unterschied zwischen der Wirklichkeit seiner Persönlichkeit und der möglichen Verwirklichung gibt. Jesus wird also wieder zum Kern des Glaubens, nicht zum „Überrest“<sup>11</sup>, und deswegen wieder dogmatisch für den Einzelnen. Wenn Jesus auf sich selbst und nicht auf anderes hinweist, stellt er sich außerhalb jedes Versuchs von Verinnerlichung. Die Dynamiken zwischen einem Inneren und einem Äußeren sind widersetzlich, die Polarität wurde also jenseits des Subjekts gestellt. Jenseits des Subjekts: Die apotropäischen Dispositive, mit der die Theologie ohne Offenbarung die Jenseitigkeit Gottes und seine Bedrohung harmlos zu machen versuchte, wurden jetzt deaktiviert. Die Diskurse der Theologie ohne Offenbarung bleiben vor dem Hereinbrechen Gottes machtlos: „Das Menschliche ist hier wie dort durchgebrochen, das Übermenschliche droht durch die Bresche in den Bezirk der atheistischen Theologie einzudringen“ (GS III, 695).

Der Mensch ist also wieder „gegenüber“: Der Mensch ist gegenüber Gott und Gott dem Mensch gegenüber. In diesen Sinne haben wir oft gesagt, dass es bei Rosenzweig eine Doppelbewegung gibt, die auch ein Paradoxon sein kann. Die Negation der Immanenz und der Betonung der Transzendenz oder in diesem Zusammenhang des Übergeschichtlichen, ist gleichzeitig eine Betonung der Geschichte: Rosenzweig ist weit von jener mystischen Verneinung der Geschichte und des Zeitlichen entfernt. Der Gegensatz zwischen geschichtlich und übergeschichtlich ist kein *aut aut*, sondern eine ‚Implikation per Differenz‘, und genau durch diese Differenz kann die Geschichte als Möglichkeit existieren. Die Offenbarung zieht doch eine Trennlinie zwischen Gott und Welt, und in dieser qualitativen Distanz entsteht jegliches „Gegenüber“, mit dem die Geschichte und das Menschliche ihre Eigentlichkeit er-

testantischen Anschauung“ (GS III, 695) betonen will, die Jesus von dem Vaterglaube und von dem Altem Testament getrennt hat, oder dass er selbst eine Trennlinie zwischen Christentum und Judentum immer noch im Sinne der protestantischen Theologie ziehen will, die er theoretisch mit der *Atheistischen Theologie* kritisiert hat. Diese (indirekte) Auffassung des Problems wird sich bei Rosenzweig mit der Zeit ändern, von dieser wird sich der Philosoph distanzieren, um unbedingt die Voraussetzungen einer Dimension des Christentums als Kulturreligion (ohne Vater, d. h. unmessianisch) zu betonen, damit diese Vision zum ganzen Aufbau des *Sterns* passen kann.

<sup>11</sup> E. Key, *Der alte und der neue Glaube*, 168.

reichen können. Es bleibt trotzdem noch eine offene Frage, auf die wir später eine Antwort zu geben versuchen werden: Wenn die Betonung der Geschichte und der Eigentlichkeit der Menschen durch die qualitative Differenz, die die Transzendenz ist, nicht ein zerstörerisches Potential hat, wenn also die Geschichte per Differenz zu setzen eine Delegitimation der Geschichte an sich implizieren würde, wenn also die Geschichte unter der Gewalt Gottes steht, und diese Gewalt eine Bedrohung für die Geschichte ist, da sein Hereinbrechen die Geschichte jeden Augenblick zu ihrer Vollendung führen kann, ist dann nicht die Trennlinie zwischen der Befreiung aus der Enge des Geschichtlichen und dem „Da“ der Existenz und der zerstörerischen und delegitimierenden, enteignenden Gewalt Gottes unerträglich dünn, zu dünn? Ist aus einer christlichen Perspektive nicht die letztendliche Bedeutung zum Beispiel des *hōs mē* von 1 Kor 7, 29–32 unter anderem der endgültige Sinn eines hoffnungslos-Seins, als ontologische Kategorie, weil jede Berufung sich in eine Widerrufung umkehren muss<sup>12</sup>, ein ohnmächtig-sein Gott gegenüber, eben gerade weil die Menschen nicht Gott sind, und Gott das Nichts des Menschlichen ist? Doch aus der Transzendenz ist die Bewegung der Offenbarung auch ein Setzen der Geschichte. Könnte aber dieses Geschichtesetzen nicht eine Entleerung von allen Eigentlichkeiten des Menschlichen sein?

Vorderhand ist wieder zu betonen, dass das Gegenübersein des Menschen die Akzeptanz der Rolle vom Empfänger der Offenbarung ist, und dass das ‚Gegenüber‘ Gottes die „Urdistanz“, die Trennung ist, die das ‚Aussichheraustreten‘ Gottes überwinden kann.<sup>13</sup> Dieses ‚Aussichheraustreten‘ und die Terminologie, die es schon in der *Atheistischen Theologie* bezeichnet, charakterisiert den messianischen Aspekt des Denken Rosenzweigs.

Der Mensch selbst wird, wie gesagt, das Gegenüber: Seine Position kommt aus seiner Positionierung Gott gegenüber. Der Mensch wird von Gott

<sup>12</sup> Vgl. G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt am Main 2006, 34 ff.

<sup>13</sup> Genau in diesem Gewebe liegt die Ambivalenz des Denkens Rosenzweigs, auf die wir in diesem Buch oft angespielt haben: Jede Ambivalenz besteht darin, dass das Denken Rosenzweigs gleichzeitig immer zwei entgegengesetzte Gesten impliziert: Der Mensch als Empfänger der Offenbarung und als Erfüller des Gebots der Nächstenliebe, der existentiell immer einen ‚geschichtlichen Auftrag‘ hat. Jedoch, eben weil der Mensch seinen geschichtlichen Auftrag von der Offenbarung bekommt, setzt man eine konstitutive und strukturelle Passivität voraus, damit der Mensch nie allein jeden Auftrag schaffen kann. Die Urdistanz und die völlige Transzendenz Gottes sind doch die Möglichkeit des Ereignisses des Wortes Du in der Geschichte, aber sie unterstreichen gleichzeitig auch ihre Fremdheit gegenüber der Welt, die nur Gott überwinden kann. Darin besteht auch einerseits das Motiv der Kritik Rosenzweigs an Hegel und andererseits die Annahme der Philosophie Schellings.

positioniert: Gott als Gegenüber stellt sich gleichzeitig dem Menschen gegenüber. Die vollkommene Umkehrung gewinnt hier einen ihrer bedeutsamen Aspekte: Nicht Gott ist Gegenstand des Glaubens, sondern der Mensch ist der Gegenstand des göttlichen Willens. Der Mensch ist „Empfänger der Offenbarung und, als solcher, Gegenstand des Glaubens“ (GS III, 697). Die Positionierung und das Positioniert-werden entstehen aus einer gleichen göttlichen Bewegung, die die Bewegung der Liebe ist. Die Verantwortung des Erwählt-werdens oder Berufen-seins ist die Last, die der Mensch tragen muss, nicht weil der Mensch es so will, sondern weil Gott es so will. Diese vollkommene Umkehrung hat hier fast paulinische Nuancen: „Gott selber macht sich, nicht menschlicher Vorwitz ihn, von der Bezeugung des Menschen abhängig“ (GS III, 696). Gott erwählt und beruft durch die Offenbarung: Hier wird die konstitutive Passivität, auf die wir hingewiesen haben, noch deutlicher: Die Suche nach Gott oder nach Jesus, die die Leben-Jesu-Theologie und die Volksjudentums-Theologie unternommen haben, zeigt sich als eine reine Illusion. Aus einer christlich dogmatischen Perspektive widerspricht zum Beispiel die Lehre der Berufung. Aus einer jüdisch dogmatischen Perspektive widerspricht diese Suche der Erwähltheit als erwählt-werden. Man betont hier wieder die Passivität oder den kontradiktorischen und paradoxen Charakter jeder Berufung, die sich sofort in eine Widerrufung umkehrt, nicht zuletzt weil, wie nach den schon zitierten Worten aus einem Brief Rosenzweigs an Margrit Rosenstock, nicht der Mensch Gott sucht, sondern „Gott sucht den Menschen [...]. Der Mensch wird gefunden, nicht weil er sucht, sondern – *obwohl* er sucht, denn sein Suchen ist Irren.“ (GrBr 104). Aber genau in diesen Worten und in den Bemerkungen, die wir gemacht haben, ergibt sich die totale Umkehrung oder Umwertung des immanenten Charakters der atheistischen Theologie.

### III. Indifferenz der Verwirklichung und der Persönlichkeit. Bemerkungen zur *Atheistischen Theologie*

#### 1. Der Persönlichkeitsbegriff

Kehren wir auf das Problem der Persönlichkeit zurück. Wir haben gesagt, dass Rosenzweig die Wichtigkeit des Persönlichkeitsbegriffs erkennt, was die folgenden Worte der *Atheistischen Theologie* beweisen: „Die Zuversicht, mit der man das Ergebnis kritischer Geschichtswissenschaft in dem Allerheiligsten des Glaubens aufstellen zu können meinte, ist nicht zu verstehen, wenn man sich nicht jene allen gemeinsame Voraussetzungen vom unendlichen Werte der Persönlichkeit gegenwärtig hält“ (GS III 688).

Die Funktion der Persönlichkeit besteht darin, dass sie der Theologie die Möglichkeit der Zuschreibung eines unendlichen Wertes der Person Jesu bietet, somit ergibt sich die Persönlichkeit als unendlicher Wert nicht nur in Bezug auf Jesus: Die Funktion der Persönlichkeit ist die, *auch* abgesehen von Jesus, einen solch unendlichen Wert einer Individualität zuzuschreiben. Wenn der Persönlichkeitsbegriff, und nicht die Persönlichkeit *von* Jesus, ein unendlicher Wert ist, bedeutet das, dass sich die Absolutheit einer Individualität in der Persönlichkeit realisiert, unabhängig von der Individualität als bestimmte Bestimmtheit und von den Zügen dieser Individualität, die sich zu realisieren haben, und abgesehen davon, ob überhaupt in einer Individualität etwas zu verwirklichen ist oder nicht. Gleichzeitig, da ein bestimmter Grad von Indifferenz in der Persönlichkeit einer bestimmten geschichtlichen Individualität besteht, ist es gleichgültig, ob diese Persönlichkeit Goethe, Jesus, Darwin oder Mozart sei.

Allerdings, wie teilweise schon erwähnt, steht der Persönlichkeitsbegriff als indifferente Universalisierung des geschichtlichen Besonderen nicht im Kontrast mit der Forschung, da diese selbst die Persönlichkeit aus historisch-kritischen Voraussetzungen produziert hat. Als die Forschung die Einheit der Schrift zerstreute, die Gedanken Jesu aus den Vorstellungen und Erwartungen der Gemeinde entstehen ließ, den „sogenannten historischen Jesu“ verlor – da die Geschichte der Evangelien keine Geschichte, sondern bloße Fabel, Mythologie ist – da brauchte die Forschung einen Notausgang. Die Persönlichkeit, als Medium zwischen dem Besonderen und dem Absoluten, war dieser Notausgang. Nur ist die Persönlichkeit, genau wie vorher die historische Forschung, vom Mittel zum Zweck geworden, sodass sie nicht mehr als Brücke zwischen der geschichtlichen Individualität Jesu und ihrem un-

endlichen Wert fungiert, sondern als Brücke zwischen *einer* geschichtlichen Individualität und ihrer Universalität und dann, als die geschichtliche Individualität sich als ein Problem für die Forschung ergab, als dauerhafte Universalität *jeder* Persönlichkeit. D. h., dass sich die Persönlichkeit von der Individualität, von der sie Persönlichkeit war, entfernt und entfremdet hat. Wenn die Geschichte Jesus als konkrete Person verloren hat, dann hat sie versucht, die von ihm „ewig-wirklichen“ Züge im Leben zu halten, ohne aber zu merken, dass Jesus schon verschwunden war. Die Persönlichkeit konfiguriert sich also wie eine Illusion: Die Theologie glaubte, mit der Persönlichkeit die Voraussetzungen ihrer Forschung (Jesus aus der Flucht der Phänomene) zu retten<sup>1</sup> und Jesus selbst gegenwärtig zu halten, obwohl man in Wirklichkeit das Gegenteil erreichte.

In diesem Sinne erhält man auch eine gewisse Indifferenz gegenüber der Verwirklichung von Jesus in seiner Persönlichkeit. Auch in diesem Fall sind die schon zitierten Worte von Schweitzer in Bezug auf Strauss wieder passend: „Darum ist es im letzten Grunde indifferent, bis zu welchem Grade die Gottesmenschlichkeit sich in der Person Jesu realisiert hat, denn lebendig ist die Idee in dem Gemeinbewußtsein derer, die durch die sinnliche Erscheinung jener Idee angeregt sind und in deren Vorstellung jene historische Persönlichkeit so einging.“<sup>2</sup>

Genau das Problem der Entstehung der Gedanken Jesu aus seiner Umwelt kann zum Beispiel das Paradigma sein, aus dem wir die ersten kritischen Schritte auf dem Weg der Erörterung der Persönlichkeitsfrage machen können. Doch gibt es eine unvermeidliche Relation zwischen dem Einzelnen und der Umwelt, allerdings wurde das Problem aber von der neutestamentlichen Wissenschaft, unseres Erachtens, falsch oder zumindest zweideutig gestellt. Mit der Überzeugung von der Entstehung der Gedanken Jesu (und in einigen Fällen von Jesus *tout court*) hat die neutestamentliche Wissenschaft die Grundgedanken der Predikation Jesu als bloße Mythologie bezeichnet, d. h. in diesem Fall als Projektion der Erwartungen der Gemeinde an die Figur Jesu. Mit dieser Geste hat die Theologie, besonders seit Strauss, obwohl wir den Fall von Bauer vorher erwähnt haben, *de facto* nicht nur die Einzelheit und Einzigartigkeit Jesu verwischt, sondern die Messianität Jesu selbst, Jesus als Gottmensch, Gottessohn: Wenn z. B. die Lehre des Reiches

<sup>1</sup> In dem schon zitierten Brief an Overbeck äußert Nietzsche mit Prägnanz einen wesentlichen Zweifel, der fast zum Schicksal für die Leben-Jesu-Theologie geworden ist: „Zuletzt geht mein Mißtrauen jetzt bis zur Frage, ob Geschichte überhaupt möglich ist? Was will man denn feststellen? – etwas, das im Augenblick des Geschehens selbst nicht ‚feststand‘?“ (F. Nietzsche/F. und I. Overbeck, *Briefwechsel*, 354).

<sup>2</sup> A. Schweitzer, GW 3, 153.

der bloße Ausdruck der Vorstellungen der Gemeinde ist, im Spätjudentum verankert, dann wurde der Gottheit Jesu widersprochen. Ein solches Widersprechen ereignet sich bei der christlichen Theologie, als sie versucht, Jesus zu retten. In diesem Sinne ist die Theologie, wenn das Problem so gedacht werden kann, nicht nur eine paradoxe Theologie, sondern eine atheistische Theologie. Das Problem des Verhältnisses zwischen Jesus und der Gemeinde führt dann zu einem gewissen ungedachten Punkt, in dem Jesus überwunden werden muss, da er entweder nie existiert hat, oder ein außergewöhnlicher Mensch war, der die messianischen Antriebe der Urgemeinde wieder erweckt hat: In beiden Fällen fällt das Christentum in den Abgrund, weil es seinen Grund, Jesus, *a priori* verloren hat, und wird also eine bloße, in sich geschlossene Wiederholung eines leeren Kultus (d. h. ohne ‚Objekt‘, ohne ‚gegenüber‘).

Die Frage nach der Angehörigkeit Jesu zu der ersten Gemeinschaft muss dann anders konjugiert werden: „Der soziale Ausdruck dafür ist die Anerkennung eines Wesens als Person. Sie besagt, daß an diesem Ort Persönlichkeit möglich und gefordert ist. Persönlichkeit ist also Verwirklichung dessen, was in der Person und nur in ihr möglich ist: daß das Seiende seiner selbst mächtig werde.“<sup>3</sup> Das widerspricht nicht unseren Meinungen in Bezug auf die Entstehung der Gedanken Jesu aus der Gemeinde, und widerspricht auch nicht dem, was wir gesagt haben und sagen werden. Es ist zu bemerken, dass hier die Rede davon ist, „was in der Person und nur in ihr möglich ist“: D. h. dass dem Grundprizip von Joh 14, 6-7<sup>4</sup> nicht widersprochen wurde. Außerdem ist es hier nicht mehr „indifferent, bis zu welchem Grade die Gottesmenschlichkeit sich in der Person Jesu realisiert hat“, weil kein Überrest zwischen der Persönlichkeit *von* Jesus und jeglicher Verwirklichung oder Realisierung der Gottesmenschlichkeit besteht. „In der Person und *nur in ihr*“: Die Idee hat nicht bloß die Wirklichkeit, oder besser, die Tatsache überwunden, dass eine Persönlichkeit *diese* Persönlichkeit ist. Die ‚einfache‘ Tatsache und Wirklichkeit sind schon die vollkommene Realisierung, eben weil sie Tatsache und Wirklichkeit sind. Es besteht hier kein ontologischer Rest zwischen dem Reellen und dem Möglichen. Die Wiederholung in der

<sup>3</sup> P. Tillich, *Das religiöse Fundament des moralischen Handelns. Schriften zur Ethik und Menschenbild*, Gesammelte Werke, Bd. III, Stuttgart 1965, 83.

<sup>4</sup> „Niemand kommt zum Vater außer durch mich. Wenn ihr mich erkannt habt, werdet ihr auch meinem Vater erkennen“. Dem *Theologumenon* Rosenzweigs wurde nicht widersprochen. Wir haben in der Tat interpretiert, dass eine Negation der Gottheit Christi, eine „Ausschaltung Christi“, gleichzeitig eine Verneinung des Vaters wäre, weil das „schon am Ziel sein“ der Juden noch nicht stattfindet. Auch der messianischen Rolle des Judentums wäre in diesem Sinne widersprochen worden.

Geschichte des Möglichen ist in diesem Fall Wiederholung, Wiederkehr des Möglichen als das Reelle. In diesem Sinne wurde die Möglichkeit einer Wiederkehr Jesu nicht gelöscht, d. h. die Möglichkeit der Zukunft als solche (die Spannung zwischen dem ‚schon‘ und dem immer-noch-nicht der zweiten *parousía*). Im Gegensatz dazu wurde hier die Möglichkeit des Wiederkommens Jesu durch andere Typen, die nicht Jesus sind, verhindert. Aus der philosophischen Betrachtung hebt sich ein theologisches Problem empor, d. h. das Problem der *pseudóchristoi* und der *pseudoprofētai* vom Mk 13, 21–22: „Wenn dann jemand zu euch sagen wird: Siehe, hier ist der Christus! Siehe, da ist er!, so glaubt es nicht. Denn es werden sich erheben falsche Christusse und falsche Propheten, die Zeichen und Wunder tun, so daß sie die Auserwählten verführen würden, wenn es möglich wäre.“

Die Möglichkeit der Persönlichkeit als Ideal-Typus ist keine wirkliche ermöglichende Möglichkeit und ‚Zukunftsquelle‘, sondern nur atheistische Wiederholung des ursprünglichen Betrug. Die neuen „Christusse“ sind die Symptome einer Verirrung: Man versucht in einem *Verwandlungsprozess* das Anfängliche mit der Folge dieses Anfänglichen zu tauschen, in einer Dialektik von Tauschen und Täuschen als innere Logik, die von der unveränderbaren Ebene des Denkens als Denken und Sein ermöglicht wird. Daher sind zuletzt die neuen Christusse eine bloße Projektion der Epochen: Goethe statt Jesus. Nicht zu überwinden ist dann die Möglichkeit. Im Gegenteil ist die hier gedeutete Möglichkeit Chiffre des Seins geblieben, im Sinne des Sieges über die *pseudóchristoi* im Namen des „nur in ihr“, das allein in einer christlich messianischen Hinsicht ermöglichende Möglichkeit ist!

Wichtig ist auch, dass die Frage nach dem Verhältnis zwischen Jesus und der Gemeinde uns die Möglichkeit gibt, über die Spannung zwischen dem Inneren und dem Äußeren weiter nachzudenken. Im Gegensatz zu einigen neutestamentlichen Strömungen des 19. Jahrhunderts kann man äußern, dass Jesus von seiner Umwelt nicht bloß und völlig aufgenommen war, da zwischen ihm und seiner Umwelt eine Spannung, ein ‚Gegenüber-sein‘ bestand: „Die Voraussetzung der geschlossenen Persönlichkeit ist die Geschlossenheit der Welt als Gegenstand. Sie hat eine Seite, nach der sie der Welt gegenüber offen ist. [...] Die Möglichkeit zu dieser Spannung aber ist dadurch gegeben, daß die Freiheit dem zur Persönlichkeit bestimmten Einzelwesen als unbedingte Forderung entgegentritt, daß das Seiner-selbst-mächtig-Werden nicht der Willkür überlassen bleibt, sondern als unbedingter Anspruch jede Willkür verneint. Wäre es anders, so würde der Akt, in dem die Persönlichkeit sich gegen die Welt stellt, jederzeit zurückgenommen werden können.“<sup>5</sup> Die neu-

<sup>5</sup> Ebd., 85.

testamentliche Wissenschaft des 19. Jahrhunderts hat tatsächlich den „Akt, in dem die Persönlichkeit sich gegen die Welt stellt“, zurückgenommen. Das geschah, weil die Persönlichkeit erst entleert und zur universellen Form des Universalen gemacht wurde. In der Persönlichkeit musste die universale Form der Göttlichkeit Jesu aufgehen, die in Jesus nicht aufgehen konnte. In diesem Sinne besteht ein urgründlicher Unterschied zwischen Jesus und dem, was Jesus für die Menschheit hätte sein können. In diesem letzten Fall tritt aber das Problem der Projektion wieder auf und wird das „nur in ihr“ wieder verneint.

Die Möglichkeit des Wiederkommens der Person Jesu durch andere Persönlichkeiten liegt in dem falschen Willen, Jesus gegenwärtig zu halten, weil man dadurch nicht von einer Vergegenwärtigung reden muss, sondern von einer hermeneutischen Vergewaltigung. Die Voraussetzungen, um Jesus gegenwärtig zu halten, bestehen aus der obengenannten Entleerung der Person Jesu durch seine Verallgemeinerung und Verinnerlichung, da die Person, als unausweichliches geschichtliches Ereignis, allgemein-gültig werden kann, nur wenn sie vorher von ihrer ‚Tatsächlichkeit‘ befreit wird. Daher folgt wie bei einem Korollar, dass die reine und leere Form des Ideals wieder durch andere Typen erfüllt werden kann: D. h. es ergibt sich hier die beliebige Vertauschbarkeit eines Typus mit einem anderen (der nicht unbedingt Jesus sein muss). Die Beziehung zwischen einer Person (oder einem Seinenden als Existenz) und dem Sein (als Da-sein) wird in einer gewissen Form getrennt und auf das Allgemeine-Sein (als *essentia*) zurückgeführt. Das Problem der Persönlichkeit muss deswegen neu gedeutet werden. Die obengenannte Befreiung ist in der Tat Befreiung *von* Jesus, und nicht Befreiung Jesu aus dem dogmatischen Umfeld. Sie ist Indifferenz gegenüber einer Persönlichkeit als dieses *hic et nunc*, das nicht verwandlungsfähig ist, d. h. dass sie nicht einfach durch eine andere realisierte Person-Persönlichkeit vertauscht werden kann: „Persönlichkeit ist dasjenige individuelle Sein, das sich zum universalen Sein erhebt. Das Seiende wird ja dadurch frei, daß es sich über seine unmittelbar gegebene Form erhebt. Aber das wäre noch keine Freiheit, keine Selbstmächtigkeit, wenn es die eigene Form mit einer anderen vertauschte. Freiheit ist nicht Verwandlungsfähigkeit.“<sup>6</sup> Hier ist der Grundfehler der Romantik: „Persönlichkeit ist nicht Möglichkeit unbegrenzten Formwechsels, wie die Romantiker zum Teil meinten. Sie übersahen, daß sie damit den Ort aufgaben, auf dem sich allein Persönlichkeit erheben kann, das individuelle Sein.“<sup>7</sup> Wenn es so gemeint ist, dann wird die Persönlichkeit zum Ort der semantischen

<sup>6</sup> Ebd., 84.

<sup>7</sup> Ebd.



und ontologischen Wiederschreibung jedes ‚Inhalts‘, der eben diese Persönlichkeit nicht ist oder war, nicht sein könnte oder musste: „Die romantische Persönlichkeit gerät darum in die Entleerung und Entmächtigung unbegrenzter Einfühlungsfähigkeit, sofern dieser keine übergreifende, allem Wechsel gegenüber freie Einheit die Waage hält.“<sup>8</sup> Wenn wir die obengenannte Grundrelation zwischen einer Persönlichkeit und der Welt als gegenseitige bestimmte bestimmende Ko-relation annehmen (die *de facto* auch zwischen Mensch und Gott und Mensch und Welt in Rosenzweigs *Stern der Erlösung* zu erweisen ist), dann müssen wir sagen, dass „der Weltbegriff [...] das notwendige Korrelat zum Persönlichkeitsbegriff“ ist, also dass es sich, im Gegensatz zu dem *aut aut* der Leben-Jesu-Theologie des 19. Jahrhunderts in Bezug auf Jesus und die Gemeinde, nicht um ein *aut aut* handelt, sondern vielmehr um ein *et*, das die unaufhaltsame Unmöglichkeit der Verfestigung des Entgegenstehenden bestimmt und durch sie bestimmt wird. Wenn der Weltbegriff so gedeutet werden kann (auch als ontologischer Ort, der nach der ursprünglichen Spannung die Zugehörigkeit Jesu zu *seinem Sein* betont und in dem er als *sein Sein* entsteht), dann folgt diese Bemerkung: „Die Erhebung des Individuellen zum Allgemeinen bedeutet nicht Wechsel der Form, sondern Erhebung zur universalen Form, die jedem Einzelnen innewohnt, also Erhebung zur Welthaftigkeit.“<sup>9</sup> Aber mit dieser Geste wird das Gegenüber-sein als äußere Trennung, und damit die konstitutive Spannung, wieder vorgelegt, nicht nur zwischen Jesus und der Gemeinde, sondern zwischen Jesus und jedem Einzelnen, in dem doch eine universale Form innewohnt, aber nur als seine universale Form, d. h. immer anders als Jesus. Die Religion ist sicher auch Erleben ohne Distanz (zum Beispiel in der typischen Eile der messianischen Zeiten), weil aber die Distanz das Erleben innerlich nährt, und die Distanz nicht durch das Enteignen gewonnen wird. Hier ist die Persönlichkeit in ihrer freien Einheit gerettet. „Eine solche aber kann es in der Konsequenz des romantischen Verhaltens nicht geben, da die romantische Persönlichkeit des zufälligen Seins, auf dem sie ruht, niemals wirklich mächtig wird, sondern in der Absicht, sich einzufühlen, sich in anderes zu verwandeln, in Wirklichkeit sich selbst ungeformt, unbemächtigt mit sich führt.“<sup>10</sup> Genau dieses Einfühlen, das nichts anderes als ein sich-einfühlen ist, konkretisiert sich in dem aneignenden Gefühl, mit dem die Figur Jesu aneignen wollte. Die Aneignung als gewalttätige Geste, mit der das Andere zum Eigenen gemacht wird (d. h. mit der das Andere in das Selbst zurückgeführt wird),

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Ebd.

führt durch das Gefühl zur Unmittelbarkeit. Die Unmittelbarkeit, die Religion zu erleben, wurde aber nicht gedeutet, als sich in dem Vollzugszusammenhang der Religion zu befinden, sondern als die Spannung zu überwinden und das Religiöse als die sichernde bloße Präsenz jedes Anderen.

In diesem letzten Fall entsteht das Erleben der Religion aus dem aneignenden Gefühl: Jesus und seine Lehre werden durch dieses Gefühl auf die Entleerung und Entmächtigung zurückgeführt, da das Gefühl in diesem Zusammenhang mit dem Allgemeinen streng verbunden ist – eine Entleerung und Entmächtigung, die Jesus wesentlich verwandlungsfähiger macht. Jesus als Entleerung und Entmächtigung kann sich verwandeln, nur weil er erst von allen wesenhaften Ko-Relationen zwischen ihm und seiner Um-Welt, zwischen ihm und *seinem* Sein, ‚befreit‘ wird. Jetzt, als entleerte Form, kann das Höchste ‚seiner‘ Persönlichkeit unterschiedslos durch Goethe, Darwin oder Beethoven als leere Schale verwirklicht und realisiert werden. Er ist wirklich, als „Typus des Erlösers“, ein „Idiot“<sup>11</sup> in dem eigentlichen Sinne Nietzsches. Die Unmittelbarkeit als Alles-in-Sich-Sein und Alles-in-Sich-Haben ist Betonung der unveränderbaren Nowendigkeit und der Überwindung des Horizonts der Möglichkeit, die die ‚neue‘ Theologie beseitigt hat. Seinerseits ist Rosenzweig überzeugt, dass die Verwischung des Eschatologischen auch aus dem Christentum zu einer Kulturreligion führen könnte. In einem Brief vom 23.10.1913 an die Mutter, in dem Rosenzweig sich streng mit der Position des Pfarrers Jaechk auseinandersetzt, nicht zuletzt über eine gewisse Ablehnung der Eschatologie auch im Christentum im Namen einer „Verbundenheit des innersten Herzens mit Gott“ und über die „kirchliche Lehre“ des Gottesvaters als Vater aller Menschen, fragt sich Rosenzweig: Wenn der Weg zum Vater nur durch Jesus geht, „warum nicht ebenso gut durch Goethe, durch Beethoven oder durch Darwin“ (GS I, 130). Dass dieser Punkt nicht nur eine bloß vorübergehende Polemik über die gegebene Gelegenheit ist, wird in dem bedeutungsvollen und zentralen Brief an Rudolf Ehrenberg vom 31.10.1913 deutlich, in dem Rosenzweig dem Freund die Entscheidung mitteilt, Jude zu bleiben („Ich bleibe also Jude“, GS I, 133). Er stellt dem Freund kritisch die Frage: „Warum grade Jesus und nicht (oder: nicht auch) Goethe“ (GS I, 136). Rosenzweig formuliert in der Tat diese Frage erneut in einer Notiz vom 27.9.1914, d. h. in der Zeitspanne der Beschäftigung mit der *Atheistischen Theologie*. Hier ist es mehr als eine Frage, denn Rosenzweig bietet schon eine Antwort auf sein ‚warum nicht auch Goethe oder Mozart oder Darwin‘, hier aber in Bezug auf die ‚Christologie‘ Dostojewskis: „Das Problem des Dostojewskischen Idioten ist die Christo-

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *Der Antichrist*, 199.

logie. Der Fürst ist nur menschlicher Christus. Deshalb muß er kaputt gehen“ (GS I, 175). Zu diesem Problem müssen wir aber nachher zurückkehren, bei der Betrachtung der Kulturreligion und der Permanenz.

Die Geschlossenheit und verformte, nicht verwandlungsfähige Persönlichkeit ist dagegen die, die vor der Welt als notwendiges Korrelat steht. Hier gewinnt die Persönlichkeit eine Konsistenz, eher eine ‚Dichte‘. „Dadurch“ – d. h. in dem Weltbegriff als notwendiges Korrelat des Persönlichkeitsbegriffs – „daß das Seiende als universale Form dem Einzelnen gegenübertritt, wird dieser in seiner selbst mächtig. Der die Welt setzende Akt ist die Tat, in der das Seiende sich von seiner Unmittelbarkeit losreißt, in der es sich auf sich selbst stellt und alles Seiende sich gegenüberstellt.“<sup>12</sup> Wir kommen also zu einem Wendepunkt, um das Problem der Persönlichkeit besser zu verstehen. Die Persönlichkeit (Jesu) wurde von vielen Leben-Jesu-Theologien zum universalen Sein erhoben, zum All als All von Sein und Denken (da, wenn sich das Sein und das Denken entsprechen, ein Besonderes überall denkbar geworden ist). Um die Persönlichkeit Jesu zu definieren, vorzustellen, musste man die Ursprünglichkeit der Verbindung Jesu als Person und Persönlichkeit von dem Sein als sein Sein losreißen.

Die Zugehörigkeit der Persönlichkeit zum All-Sein erlaubt die Denkbarkeit und Vergegenwärtigung der Persönlichkeit, aber nur als entleerte Form eines verlorenen Ursprungs. Nun, „die Erhebung des Individuellen zum Allgemeinen“ ist die Voraussetzung jeder Philosophie und Theologie, die die Konjunktion zwischen Denken und Sein als gültig bezeichnet: Wenn eine Persönlichkeit nicht ein Allgemeines wäre, d. h. wenn die Persönlichkeit nicht dem Reich des Allgemeinen-Seins angehörte, wäre ihre Denkbarkeit unmöglich. Wenn die Denkbarkeit, nach den Voraussetzungen des Vorstellens des „sichernden“ und „rechnenden“ Vorstellens der Erkennbarkeit, nicht auf dem Sein, als ‚technisches‘ Problem behandelt, begründet wäre, dann wäre die Person in ihrer Persönlichkeit nicht mehr fassbar. Eine so gedeutete Persönlichkeit wäre aus ihrem Sein so entfernt, dass die Tat (die für Rosenzweig ein Grundaspekt des Glaubens ebenso wie die Offenbarung Gottes in der Geschichte ist, wie z. B. in GS III, 693 mit dem Thema des „Hereinbrechen des tätigen Göttlichen über das ruhende Menschliche“) als „der die Welt setzende Akt“ nicht nur unmöglich wäre, da sie immer an eine Besonderheit gebunden ist, sondern auch unnötig und unnutzbar. Die Entfremdung und Entfernung der Persönlichkeit aus dem Sein als ihr Sein bietet also die Möglichkeit, die Distanz zu dem Ursprung zu überwinden, genau wie nach den Voraussetzungen der pietistischen und supranaturalistischen Leben-Jesu-Theologie, aber

<sup>12</sup> P. Tillich, *Das religiöse Fundament des moralischen Handelns*, 84.

in der Tat auch von Strauss. Hier tritt der Begriff von Unmittelbarkeit ein. Die Unmittelbarkeit ist die heimliche Voraussetzung der Leben-Jesu-Theologie, dadurch, als Effekt der Entleerung der Persönlichkeit Jesu und der Tilgung der Eschatologie, ist die Persönlichkeit immer und auch durch unterschiedliche Formen zu erleben, besonders in der Art und Weise der Verinnerlichung, sodass der Glauben und das Geglaubte immer ein Fakt des Herzens sein und bleiben müssen, eine entpotenzierte unvollendete Vollen- dung in der Geschichte. Die Offenbarung wird in diesem Sinne nicht als Transzendenz wahrgenommen, die auch aus einer christlichen Perspektive immer-noch in die Geschichte hineinbrechen kann, sondern als unmittelbare Erfahrung des Selbst, das sein eigenes Selbst als „Gefäß“ der Offenbarung erfährt, nicht aber die Offenbarung. Das Gegenüber-Sein von Jesus als Gott- mensch wurde *tout court* verwischt im Namen einer immanenten und atheis- tischen Innerlichkeit, da kein Bezug auf eine äußere und von dem Willen des Menschen unabhängige Offenbarung bleibt. Das Seiende stellt nicht mehr alles Seiende gegenüber, weil es alles Seiende und das All-Sein ist, und da es zum allgemeinen und universalen Sein geworden ist, wird es zur reinen Un- differenzierung des Alles, das kein Besonderes ist.

Wir sind aber zu zwei Kernpunkten der atheistischen Theologie gekom- men. Das All-Seiende-Sein stellt für uns einerseits wieder die Frage nach der Onto-theologie. Andererseits sind wir wieder zum Feld der Mythologie (GS III, 693) zurückgekommen.

Wie bereits erwähnt, könnte „der Akt, in dem die Persönlichkeit sich gegen die Welt stellt, jederzeit zurückgenommen werden können. Das All würde, wie es im echt dämonischen Kronos-Mythos geschieht, seine Kinder verschlingen. Aber der unbedingte Anspruch, der aus der Tiefe des eigenen und des fremden Seins an die Persönlichkeit ergeht, sich als Persönlichkeit dem Kosmos gegenüber zu behaupten, zeigt dem entdämonisierten Blick, daß die letzte, tragende Tiefe des Seienden und ihr letzter, unbedingter Sinn Selbst- mächtigkeit ist.“ – im Gegensatz also zur Leben-Jesu-Theologie, nach der der letzte Sinn und die tragende Tiefe des Seienden Jesus eben die Überwin- dung der Mächtigkeit Jesu als tragende Macht der Geschichte ist. „Damit ist der Punkt erreicht, wo die Persönlichkeit ihr Fundament hat: Das Seiner- selbst-mächtig-Sein ist die eigentliche, die letzte Macht des Seins; und diese setzt sich existentiell, erscheinend in der Persönlichkeit durch.“<sup>13</sup> Gerade diesen Punkt hat der Persönlichkeitsbegriff der Leben-Jesu-Theologie ver- passt. Wenn die Persönlichkeit als letzte Macht des Seins, als das Seiner- selbst-mächtig-Sein, das sich als existentiell bezeichnet, erkannt worden wäre,

<sup>13</sup> Ebd., 85.

wäre die Person Jesu auch in der Distanz, die das eschatologische Wiederkommen erlaubt, als tragende Kraft und letzte Macht nicht zuletzt der Geschichte erkannt. Eine so gedeutete Persönlichkeit entspricht der christlichen Verkündigung. Aus dieser Perspektive kann Tillich freilich nur sagen, dass die Überwindung der Persönlichkeit „Widerspruch gegen unser Wesen und, wenn es religiöse Weihe erhalten wollte, Dämonie“ hieße.<sup>14</sup> In diesem Sinne wäre also die Überwindung der Persönlichkeitsidee nicht Überwindung, sondern „Überwundensein. Die unbedingte Anerkennung der Persönlichkeitsidee oder des seiner selbst mächtigen Seins als Tiefe des Seins ist ein Ausdruck für die Überwindung dämonischer Persönlichkeitszerstörung und mit der christlichen Verkündigung unlöslich verbunden.“<sup>15</sup> Doch die Dämonie „der Unpersönlichung und Rückkehr in die primitive Weltbundenheit“<sup>16</sup> bedroht die Religion. Die Persönlichkeit, von Tillich gedeutet, hebt sich sicher gegen jede Dämonie empor. Das Problem ist, dass gerade diese Dämonie durch die Persönlichkeitsidee die Geschichte gewonnen hat und in die Geschichte eingetreten ist: Die Persönlichkeit, die als ihre letzte Hoffnung die Leben-Jesu-Theologie kreierte hat, ist solche Dämonie, und die Persönlichkeit Jesu ist letztlich der Ausdruck einer dämonischen Tendenz für die Aspekte, die wir bis jetzt analysiert haben: Die Überwindung des Besonderen als Überwindung der Einzigkeit und Einmaligkeit Jesu, die Erhebung und gleichzeitig Aufhebung des Individuellen zum Allgemeinen, die Entkräftung der Transzendenz, d. h. der Offenbarung in der Person Jesu und Überwindung ihrer Gottheit, die Tilgung der Eschatologie. Dieser letzte Aspekt ist der, der die Leben-Jesu-Theologie am meisten als dämonisch konnotiert, da er auf eine Geschichte hinweist, die ihre tragende Hoffnung verloren hat, sodass die Geschichte am Ende nicht erfüllt, vollendet zu sein scheint. Eine solche Geschichte wird dann nicht nur heidnische Geschichte, sondern einerseits unerlöste Geschichte, andererseits Geschichte, die ihr Geglaubtes beseitigt und überwunden hat. Eine gottlose Geschichte wurde paradoxerweise in und aus einer christlichen Perspektive entwickelt, sodass diese Perspektive die gottlose Geschichte zu nähren scheint. In dieser Geschichte finden nur die Pseudopropheten und Pseudochristi ihren richtigen und von der Theologie gerechtfertigten Ort. Das ist das Unbehagen der Theologie und der christlichen Religion an der Wende des 19. Jahrhunderts. Noch ein weiterer Aspekt aber ist vielleicht der Unbehagendste: Dass man nur in solcher Geschichte, in der die Pseudopropheten und Pseudochristi unablässig entstehen können, die

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ebd., 85–86.

Überzeugung gewinnt, dass Jesus durch andere Typen ersetzt werden kann, wegen seiner unerfüllten Realisierung und Verwirklichung als Persönlichkeit. Die hier gedeutete Persönlichkeit, die aus der Schrift Rosenzweigs und aus der hier entwickelten Hypothese entsteht, ist aber die prinzipielle Anleitung zur einer atheistischen Theologie.

## 2. Das „schon am Ziel sein“ des Christentums

Aufgrund dieser Beobachtungen ist es nun interessant, wenn nicht notwendig, über das Thema des „schon am Ziel sein“ einen kleinen *excursus* zu machen, um danach erneut einige Kernpunkte der Persönlichkeit und des Problems des Bösen zu betonen. Die Frage nach der Unübertragbarkeit der jüdischen Kategorien auf das Christentum öffnet in der Tat den Raum für eine weitere Vertiefung und hermeneutische Problematisierung des Begriffs der Persönlichkeit, wie ihn Rosenzweig darstellt, und führt zum Kern einer philosophischen und theologischen Interpretation des Standpunkts des Christentums, sofern es in den Termini der Indifferenz der Wiederholung im Lichte der Rosenzweigschen Betrachtung der Offenbarung und des Hereinstürzens des Göttlichen „durch die Bresche“ der atheistischen Theologie betrachtet wird. Es wird sich uns in der Tat die Möglichkeit bieten, mit anderen und weiteren Termini die Bedeutung einer atheistischen Theologie zu erklären, im Angesichte des Verdiesseitigungsbegriffs, der Tilgung der Eschatologie und des Persönlichkeitsbegriffs, der, wie wir sehen werden, sich als ein Teufelskreis ergibt.

Wir haben bereits hervorgehoben, dass Rosenzweig die Übertragung der Kategorie „schon am Ziel sein“ auf das Christentum ablehnt. Mit dieser Ablehnung zieht Rosenzweig eine Trennlinie zwischen dem Status des Judentums, das in seiner Ewigkeit schon beim Vater ist, und dem des Christentums, das immer noch ‚unterwegs‘ ist, d. h. wesentlich geschichtlich. Doch hat die Betonung dieses Aspekts bei Rosenzweig auch für das Christentum selbst eine spezifische Bedeutung, sofern das Eschatologische im Christentum wieder denkbar sein wird. Wir werden nachfolgend diese Problematik erklären. Es geht aber um eine Problematik, die vermutlich eine wesentliche Diskrepanz im Denken Rosenzweigs in Bezug auf das Christentum zeigt, eine Problematik, die erst mit einigen Bemerkungen über den Status des Christentums im *Stern der Erlösung* völlig verständlich wird. Es wird dann, nach unserer Interpretation, einen Bruch geben zwischen der Interpretation des Christentums, wie es von uns aus der Perspektive der *Atheistischen Theo-*

logie interpretiert wurde, und dem Verständnis des Christentums und seiner historischen und heilsgeschichtlichen Rolle im *Stern*. Nicht zuletzt beruht dieser Bruch auf der strengen Auseinandersetzung mit Rosenstock und Ehrenberg, wie wir erwähnen werden. Anders gesagt: Rosenzweig ist in der Zeit der Abfassung der *Atheistischen Theologie* sicher kein christlich gefärbter Jude. Jedoch hat die *Atheistische Theologie* unvermeidlich starke Konsequenzen auf das Christentum: Die Frühschrift Rosenzweigs kann nicht wie eine christliche Schrift interpretiert werden, sondern wie eine Schrift, die das Christentum, besonders die liberale Theologie, stark problematisiert. Bis jetzt haben wir die interpretatorische Geste Rosenzweigs wieder aufgenommen, um das Christentum aus der Perspektive der (und einer) *Atheistischen Theologie* weiter zu problematisieren. Diese Problematisierung hat bis jetzt wesentlich zwei interpretatorische Wege verfolgt: Eine philosophische und eine theologische Hermeneutik, die, in Bezug auf einige Autoren, Rosenzweig eingeschlossen, zusammen gehen könnten.

Aus unseren weiteren problematisierten Aspekten der Kritik Rosenzweigs an dem Christentum als Kulturreligion entsteht der obengenannte Bruch zwischen dem Christentum, das wir direkt mit der *Atheistischen Theologie* zu behandeln versuchten, und dem Christentum des *Sterns der Erlösung*. Die folgenden Beobachtungen, die das Problem des „schon am Ziel sein“ berühren, öffnen schon eine Quantität von Problemen, besonders in Bezug auf den Status des Christentums als wesentlich eschatologische Religion, wie wir es bis jetzt interpretiert haben. Es geht dann um die Notwendigkeit, die Problematik Rosenzweigs am besten darzustellen und auch über Rosenzweig hinaus zu gehen.

Aus einer christlichen Perspektive würde die Übertragung des „schon am Ziel sein“ auf das Christentum eine wesentliche Entkräftung der (christlichen) Geschichte als Heilsgeschichte bedeuten, da die Geschichte in ihrer eschatologischen und immer-künftigen Kraft deaktiviert würde. Wie schon erwähnt, besteht der Wert dieser Anmerkung Rosenzweigs *aus einer jüdischen Perspektive* aus der vielleicht indirekten, aber unausweichlichen Anerkennung der Wichtigkeit der christlichen Eschatologie und gleichzeitig der Wichtigkeit dieses Eschatologischen für das Judentum (wie das gesamte Schema des *Sterns* und besonders das letzte Buch des Werkes zeigt). Wenn das Christentum nicht eschatologisch wäre, würde es heißen, dass Jesus an sich die Vollendung ist. Im diesem Sinne wäre die „Ausschaltung Christi“ schon geschehen und daher wäre auch das Christentum schon beim Vater. Wie schon gesagt, ist eine solche Perspektive nicht nur unerträglich für Rosenzweig und für das Judentum an sich, sondern auch für christliche ‚Strömungen‘, die das Christentum eschatologisch verstehen. Einerseits können

wir aus der jüdischen Perspektive auch brachylogisch und grob sagen, dass, da es immer noch Weltgeschichte gibt, die Vollendung in Jesus nicht haltbar ist (die Menschheit ist noch-nicht beim Vater und bleibt damit unerlöst); andererseits ist aus der Perspektive des eschatologischen Christentums die Interpretation des ‚alles in Jesus vollendet‘ nicht haltbar, weil die Gegenwart, jegliche Gegenwart, nur die leere Wiederholung der anfänglichen Macht wäre und der Kult definitiv in die Hände der Kultur gefallen wäre. Eine Geschichte nach der Geschichte wäre eine profane Geschichte, die die heilige Geschichte überwunden hätte.

Aber gerade hier, in diesem Konvergenzpunkt zwischen Christentum und Judentum und unter dem Zeichen des Bösen, entsteht die atheistische Gegenbewegung der christlichen Theologie: Die Geschichte der Leben-Jesu-Theologie hat *par excellence* den Wert des „schon am Ziel sein“ auf das Christentum übertragen und die Vollendung nur in Jesus stark betont, mit Folgen auch für die christliche Lehre der Erlösung und der Auferstehung, wie wir später zeigen werden. Die ‚dogmatische‘ und philosophische Problematik zeigt sich in diesem Konvergenzpunkt spannend: In der Tat sind wir zu einem Punkt gekommen, an dem man, wie für ein endgültiges *aut aut*, entweder die Eschatologie im Christentum als wesentlichen Aspekt der christlichen Religion bejahen *oder* auf das Eschatologische im Christentum verzichten muss. Aber das Problem lässt sich nicht nur auf eine Auseinandersetzung zwischen Bejahung oder Ablehnung der Eschatologie im Christentum beschränken, sondern führt zu einem wesentlichen Paradox. In beiden Fällen, mit der Bejahung oder Ablehnung des Eschatologischen innerhalb einer christlichen Perspektive, würden wir tatsächlich in ein Paradox hineinfallen: Einerseits könnte die Gültigkeit des „schon am Ziel sein“ für das Christentum betont werden (und so wäre das jüdische Verständnis Rosenzweigs betrogen); andererseits würde sich mit der Betonung der Eschatologie im Christentum (d. h. aus einer christlichen Perspektive mit der Ablehnung des „schon am Ziel sein“) das Nochnicht als ‚eschatologischer Pfeil‘ konnotieren, und daher auf die Lehre des Gottesreichs verweisen, als ein Noch-nicht-da, das aber auf die *höhere Wirklichkeit* des Vaters (die Wirklichkeit, die nur der Vater ist), als Hereinbrechen in die Geschichte, mit der *Imminenz* und Dringlichkeit der Ewigkeit wartet. Das Nochnicht des Christentums, die Wirklichkeit des Eschatologischen im Christentum, würde dann sowohl für das eine wie für das andere Verständnis die Position von Rosenzweig verraten, da die Voraussetzungen des christlichen Nochnicht sich auf das sichere und imminente Kommende des Reichs beziehen. Aus dieser Perspektive hätte das Problem eines ewigen unterwegs-Seins des Christentums keinen Sinn. Jesus kommt, um die Nähe des Reichs zu verkündigen. Er ist überzeugt, wie Paulus auch,



dass die Figur dieser Welt vergehen muss: „parághēi gàr tò skēma toū kós-mou toúto“ (1 Kor 7, 31). Das Paradox besteht dann darin, dass Rosenzweig uns zu einem hermeneutischen Verrat zwingt.

Man sollte aber jetzt nicht Themen vorwegnehmen, die erst in dem Kontext einer Analyse einiger Teile des *Sterns* besser betrachtet werden. Es genügt, jetzt wieder zu dem Problem der Übertragung der jüdischen Kategorie auf das Christentum zurück zu kommen, eine Übertragung, die genau mit der Leben-Jesu-Theologie besonders deutlich wird: Die Kategorie schon-am-Ziel-Sein kann gerade in den Wirkungen der Leben-Jesu-Theologie *par excellence* erläutert werden und zur Schau kommen und sich in dieser Theologie und Geschichte der Theologie als wesentlicher und problematischer Aspekt zeigen. Einen Widerspruch muss daher unsere Betrachtung hervorheben.

Wenn das Christentum, wie oben erwähnt, schon am Ziel wäre, hätte die christliche Geschichte ihre Vollendung und Erlösung schon erreicht und das konstitutive Nochnicht des Geschichtlichen schon überwunden: Alle Menschen wären dann schon beim Vater. Obwohl mit anderen Termini, hat Overbeck äußerst überzeugend gezeigt, wie problematisch das Überleben des Christentums in der Geschichte und in der Welt nach der (noch-)nicht gekommenen zweiten *parousia* ist. Die Position Overbecks ergibt sich wie ein *tertium* im Verhältnis zu der reinen Ablehnung oder Bejahung der Eschatologie: Der Theologe merkt doch, dass das Christentum in der ursprünglichen Gemeinde die Wiederkehr Christi in der Imminenz einer konkreten Zeit erwartet hat und dass daher die Charakteristik des Urchristentums die Verneinung der Welt war.<sup>17</sup> Da aber das von Jesus angekündigte Reich des Vaters mit (und nach) der *parousia* nie gekommen ist, um die Menschheit zu erlösen, ist Overbeck fast gezwungen, dies Paradox bis zur letzten Konsequenz zu führen und angesichts der Verweltlichung und des Fortgehens der Geschichte die *finis christianismi* anzukündigen, ohne aber in eine Religion der Kultur oder des Herzens hineinzufallen. Mit der Grundproblematik des Schon und des Nochnicht hat sich dann Overbeck in seinem Denken und Leben am tiefsten auseinandergesetzt, sodass er eigentlich der Seismograph der theologischen Krise ist – Krise im Sinne der Anerkennung der Nicht-Vollendung der eschatologischen Versprechung des Neuen Testaments. Die Negation der Welt war in diesem Sinne das eigentliche Zeichen des Urchris-

<sup>17</sup> F. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, 33 ff (Diese Idee durchdringt aber fast die ganze Schrift). Über die Frage nach der Weltverneinung vgl. O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich 1962, 190 ff.; über die Zeitauffassung bei Jesus vgl. die äußerste interessante Studie von H. Weder, *Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum*, Neukirchen-Vluyn 1993.

tentums, die Welt aber hat sich weiter ‚verweltlicht‘ und ist zur Geschichte geworden, zur Weltgeschichte. An diese Perspektive muss erinnert werden, da die Ablehnung oder die Annahme der Theorie der Weltverneinung (und daher das Problem der Verweltlichung in der Welt-geschichte von Jesus) auch einige Grundaspekte des Verständnisses Jesu als Figur *der* Gegenwart in der ‚neueren‘ Theologie, wie zum Beispiel in der existenzialen Theologie Bultmanns, erklären kann.<sup>18</sup> In der Tat, Bultmanns Auffassung über die Mythologie bietet dem Theologen die Möglichkeit, die Gegenwart Jesu auf eine andere Weise zu sehen, die nicht unbedingt mit dem Problem des historischen Anfangs und mit seiner historischen Persönlichkeit zu tun hat.<sup>19</sup>

Auch aufgrund dieser Perspektive können wir laut sagen, dass die „Ausschaltung Christi“ für das Christentum die Überwindung jeglicher Spannung zwischen dem Schon und dem Nochnicht (und dem Nicht des Noch-nicht) bestätigt, und daher die perfekte Lösung und der Ausweg des auch von Rosenzweig ausgedrückten Problems des „wie lange?“ ist (GS I, 358). In der Leben-Jesu-Theologie, wir betonen es wieder, taucht das Problem des Nochnicht, die Nicht-Anerkennung des Noch-nicht, paradigmatisch auf. In diesem Sinne fällt der Akzent immer auf das Schon, sofern aber dieses Schon nicht das Schon der Schöpfung ist, nicht die Verwurzelung des Christentums in der Religion des Vaters heißt: Im Gegenteil ist es die Überwindung des Schons der Schöpfung in dem Schon des Alles-vollendet im Namen der ewigen Prä-

<sup>18</sup> R. Bultmann, *Jesus*, München/Hamburg 1959. „Teuer erkauf ist hierbei das Nachdenklich Bleibende an Bultmanns so sehr viel immanenter wirkendem Ansatz, nämlich dem des ‚Präsentischen‘“ (E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, 71–72).

<sup>19</sup> Vgl. R. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*, Gütersloh 1964. Wir sind überzeugt, dass Bultmanns Auffassung über die Offenbarung und die Eschatologie schlechthin im Kontrast zu der von Rosenzweig steht, und dass die Kritik Blochs an Bultmann diesen Kontrast gut zeigen kann: „Wovon [von einer endzeitlich-kosmischen Apokalyptik] das Neue Testament doch ebenfalls voll ist, kraft lauter sprengendem ‚neuen‘ Äon und gewiß nicht nur aus je-meiniger Existenz in ebensolche Existenz hineinsprechend, bloß als Seelen-, nicht als Weltkrise. Das Bultmannsche merzt freilich dies Eschatologische, ob es auch ein Mythos durchaus ist, nicht gänzlich aus, nur er holt es aus dem historisch-kosmischen Sprengraum und dem Christus, der so hoch-explosiv darin eingelassen ist, gleichfalls in die einsame Seele und ihren Bürgergott zurück“ (E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, 70.) Mit der „präsentischen Eschatologie“ und mit dem Begriff „präsentischen“ kann sich nicht nur das Problem des Immanentismus ergeben: Die größte Gefahr bei dieser ‚Privatisierung‘ der Eschatologie ist die Reduktion der Rettung, und gemeint ist damit die Erlösung, zum Akt von privater Gnade, zum Rettungsakt des einzigen Einzelnen, zur individuellen Befreiung, die weder ein christlicher noch ein Rosenzweigscher Gedanke ist. Über das Problem der Mythologie bei Bultmann in einem Rosenzweigschen Kontext vgl. Z. Levy, *Über Franz Rosenzweigs Auffassung des Mythos*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929). Internationaler Kongreß – Kassel 1986*, Bd. II: *Das neue Denken und seine Dimensionen*, Freiburg/München 1988, 987–999.

senz der schon vollendeten Vollendung: Nicht wie bei Rosenzweig vergegenwärtigt also die Offenbarung das Schon der Schöpfung und konvertiert ihren vergangenen Charakter wieder in die mächtige Kraft *der* Zukunft, sodass die Schöpfung, erst als Weissagung<sup>20</sup>, gleichzeitig das Reich ankündigt, das auch von dem Schon der Schöpfung und dann von der Liturgik des Volkes selbst, als ewiges Volk, vor der Geschichte bezeugt wird (wie unter anderem in GS II, 332; 380). Einem anderen Schema entsprechend ist in der Tat das ewige Schon (oder das ewige Noch als fort-dauernde nicht-vollendete-Vollendung des Schon) des Christentums<sup>21</sup> in Bezug auf Jesus die wesentliche Entkräftung des Schons des Vaters und daher Depotenzierung der Offenbarung (in diesem Fall) genau durch Jesus als Bezeugung des Kommenden der *basileia* des Vaters auch im Christentum<sup>22</sup>: Die Entkräftung des Schons des Vaters ist gleichzeitig Entkräftung oder bloße Ausschaltung der Zukunft des Kommendens; und weiter ist es gerade der „Stifter des Christentums“, die Offenbarung durch den Sohn, der diese Offenbarung ohnmächtig macht. Ein weiterer Kurzschluss ist hier völlig sichtbar geworden

Wenn das ewige Noch-nicht aus der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu (verstanden als das „Seiner-selbst-mächtig-Sein“, das „die letzte Macht des Seins“ ist) entsteht, wenn das Paradoxon der „historisch-überhistorischen Offenbarung“ (GS III, 689) und ihrer Wahrheit, nach der Jesus für Christen ursprünglich und anfänglich ist und die gleichzeitig Jesus ankündigt, nicht anerkannt wird, dann ist das Schon im Christentum keine Versprechung und Verheißung und keine Ankündigung des Kommenden durch Jesus. Alles wird nur mit Jesus erreicht (oder, wie vorher angedeutet, ausgelöscht, und genau durch Jesus): Er weist nicht mehr auf den Vater hin, und so entkräftet kann er nur ewige Gegenwart sein: Es wäre, wie die Worte Lukas 17,21 interpretiert

<sup>20</sup> „Der Schöpfer ist auch der Offenbarer. Die Schöpfung ist die Weissagung, die erst durch das Wunderzeichen der Offenbarung bestätigt wird. Es ist nicht möglich, die Schöpfung deswegen zu glauben, weil sie eine zureichende Erklärung des Welträtsels bietet. Wer von der Stimme der Offenbarung noch nicht erreicht ist, hat kein Recht, den Gedanken der Schöpfung, als wäre er eine wissenschaftliche Hypothese, anzunehmen“ (GS II, 149). „Im Aufleuchten eines solchen Augenblicks wohnt die Kraft, das geschaffene Sein, das von diesem Aufleuchten getroffen wird, aus dem geschaffenen ‚Ding‘ umzufärben in ein Zeugnis eines geschehenen Offenbarens. Jedes Ding ist ein solches Zeugnis, schon weil es geschaffenes Ding und die Schöpfung selber schon die erste Offenbarung ist“ (GS II, 180).

<sup>21</sup> Oder die Permanenz des ewigen Noch. Die Frage, auf die wir antworten werden müssen, ist: Betont nicht auch Rosenzweig das Christentum als ewiges Noch? In diesem Sinne werden wir uns in der Situation befinden, die Frage nach dem Christentum im *Stern der Erlösung* anders deuten zu müssen.

<sup>22</sup> Vgl. H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze*, Stuttgart 1989. Vgl. auch C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Herts 1965.

worden sind, „Das Reich Gottes ist in Euch“, und nicht „mitten unter Euch“ („ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν“).<sup>23</sup> Das „in Euch“ wird zur theologischen Rechtfertigung jeglicher Gegenwart, kultureller und atheistischer, und ersetzt das „in“ *und* „durch Ihn“.

Christus als ewige Gegenwart, die nicht „letzte Macht des Seins“ sein kann, da er nur auf ein unvollendetes Jetzt hinweist, entspricht die Verwischung der Zukunft im Christentum im Namen eines Augenblicks, der sich ohne Ende und unvollendet wiederholt, ohne weitere Möglichkeit einer Vollendung, weil gerade die Kraft, die die Zeit in Richtung Zukunft *zieht*, ausgeschaltet ist. Jetzt kann ein solcher Christus nur als eine innere Wahrheit und Herzensseligkeit gelten: Seine Persönlichkeit ist ein zu einfaches Vorhandensein und Zuhandensein geworden, eine bloße Innerlichkeit, die, nach der Verdiesseitigungskritik Rosenzweigs, in der menschlichen Macht ist. Es ist in diesem Sinne, wie wir sehen werden, dass Jesus wesentlich ersetzt werden muss: Jesus als bloße Idee, die auf die Innerlichkeit übertragen werden darf, eine Innerlichkeit, die gleichgültig und *unmittelbar* von allen Menschen ist (dies ist zum Beispiel teilweise die Perspektive Schleiermachers); es folgt, dass Jesus nichts mehr in der Geschichte und über die Geschichte bewirken kann, sondern in der Geschichte durch andere Typen ersetzt werden muss, die, eben weil sie *nicht* Christus *sind* und daher keine Macht haben, die in Richtung Zukunft zieht, das Ewig-Wirkliche an Jesus wiederholen können, sofern das Ewige jenes ist, welches wie in einem Kreis der ewigen Gegenwart wiederholt wird, jenseits des Merkmals der differenzierenden Differenz, die Jesus, in seinem nicht „von der Welt“ (Joh. 17,14), aber trotzdem „in der Welt“-Sein, auch als Paradigma der qualitativen Differenz zwischen Gegenwart und Zukunft (eine Differenz, die auch zwischen Transzendenz und Immanenz und Schon und Noch-nicht dekliniert werden kann<sup>24</sup>), darstellt.

Die Übertragung der äußeren, über die Geschichte mächtigen Wahrheit auf das Herz, auf die innere fortdauernde Gefühls- oder Vernunftwahrheit, setzt die anfängliche Entleerung *der Tat* Jesu voraus. Das Schon selbst ergibt sich dann als leere Wiederholung des Inneren/Selbst, des Schemas der Denk-

<sup>23</sup> E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, 177 f.

<sup>24</sup> Gerade in der Nicht-Anerkennung der wesentlichen Differenz zwischen Schon und Noch registriert sich der Kurzschluss der Wiederholung des Undifferenzierten: Das Schon wird indifferent zum Noch, und das Noch zum Schon, ohne Hinweis auf das konstitutive Nicht des Noch. Die Wege zur Vergangenheit und Zukunft sind daher gesperrt, man wiederholt die Wiederholung ohne Inhalt; die Wiederholung ist Wiederholung des Unwiederholbaren (da ‚es‘ nicht wiederholt wird, sondern wiederkommt), d. h. Darstellung der wesentlichen Falschheit.

barkeit, die nicht zuletzt in einen bestimmten ontologischen Prinzip liegt, ein Aspekt, der im Moment aber nicht betrachtet werden muss. Im Moment ist nur wichtig zu betonen, dass es eine Wiederholung in der onto- und theologischen Überschneidung und Kreuzung von Schon-Denkbarkeit-Ein-Alles-Sein gibt. Wir werden erst später versuchen, diese Konjunktur aus einer spezifischen Auslegungswende heraus zu erklären, die einige Aspekte des Begriffs des Seins betrachten wird. In Bezug auf solche Bemerkungen wird es dann die Möglichkeit geben, über eine Wiedergabe von Jesus in der Geschichte nicht mit den Termini der Wiederkehr, sondern der Wiederholung ohne Differenz zu argumentieren.

### 3. Das Beispiel Schleiermachers und die Theologie der Innerlichkeit

Wir haben gesagt, dass die Betonung der Unmöglichkeit der Übertragung der jüdischen Kategorie auf das Christentum paradoxerweise der Theologie der Innerlichkeit vieler Theologien des 19. Jahrhunderts entspricht. In der Tat würde sich hier das Paradoxon konfigurieren, dass die jüdische Kategorie „schon am Ziel sein“ tatsächlich auf das Christentum verweisen würde.<sup>25</sup> Um das Problem verständlicher zu machen, benötigen wir wie gesagt weitere Anmerkungen über die Theologie des Lebens Jesu.

Die oben angedeuteten Strömungen der Theologie, auf die wir noch kurz zurückkommen werden, haben die Gedanken Jesu über das Kommen des Reiches als bloße Problematik der Innerlichkeit verstanden. Die noch nicht gekommene zweite *parousia* ließ die Christen nicht nur auf den Gedanken der Wiederkehr Jesu verzichten, sondern führte in einigen Fällen auch zu der eindeutigen, aber endgültigen Trennung zwischen Altem und Neuem Testament (d. h. mit der Ablehnung des Vaters durch das Schon-Alles-in Christo). Diese Trennung und die folgende Ablehnung des eschatologischen und messianischen Jesu beruhen auf der Überzeugung, dass sich nur mit und in Jesus die Zeit vollendet hat, dass Jesus an sich die Vollendung der Zeit gewesen ist. In diesem Sinne, wenn also nichts übrig, nichts mehr zu erwarten ist, d. h. kein Äußeres mehr existiert, kann alles auf die Innerlichkeit zurückgeführt werden, sodass die Erlösung durch und in Christo und der Christus

<sup>25</sup> Wenn das Verständnis der Offenbarung Jesu als Vollendung dem Schon als ewiges Noch entspricht, widerspricht nicht dann Rosenzweig selbst im *Stern* der jüdischen Kategorie des „schon am Ziel Sein“ mit seinem Verständnis des Christentums als ewiges Noch, eigentlich um solches Risiko zu vermeiden? Dieser Teufelskreis soll später vertieft werden.

„in Euch“ zum Brennpunkt des christlichen Glauben wird: Das „in Euch“ ist jetzt eigentlich der Grund des Glaubens, nach der atheistischen Umkehrung des Verhältnisses Subjekt-Objekt, das Rosenzweig in der *Atheistischen Theologie* angedeutet hat. So ist es zum Beispiel bei der „romantische[n] Christologie“ von Schleiermacher<sup>26</sup>, der die Wahrheit des Christentums in dem Gefühl und in der persönlichen Frömmigkeit stiftet: „Wir verzichten also hier auf jeden andern Beweis für die Notwendigkeit und Wahrheit des Christentums als den jeder in sich selbst trägt, indem er sich bewußt ist, daß seine eigne Frömmigkeit keine andere Gestalt annehmen kann als diese, und indem er sich in deren geschichtlichem und innerem Zusammenhang befriedigt fühlt: und das ist der Beweis des Glaubens.“<sup>27</sup>

Das Problem der Projektion, das in der *Atheistischen Theologie* konfiguriert wurde, wird in der Religion sehr deutlich in der Frage nach dem Gefühl in der Theologie Schleiermachers. Das Gefühl ist in der Tat die unentbehrliche Voraussetzung, auf der die Möglichkeit, die Religion zu ‚fühlen‘, ruht. Das Gefühl als (unbestimmt) transzendentaler ‚Ort‘ des Menschlichen, in dem das Unendliche unmittelbar ‚erfahrbar‘ werden kann. In diesem Sinne ist der Mensch wieder zum „unwürdigen Gefäß“ der Offenbarung geworden.

Nicht die „Begriffe und Erkenntniße“ sind tatsächlich in der Lage, die Religion zu ‚verstehen‘, sondern nur durch das Gefühl ist die Religion erreichbar. Und jedoch ist auch das Gefühl der Religion gegenüber begrenzt: Es ist nur das Vehikel, um die Religion von anderen menschlichen Erfahrungskreisen zu unterscheiden. Nicht das allgemeine Gefühl kann also die Religion erfahren, weil das Religiöse nur unmittelbar und individuell erfahrbar ist.<sup>28</sup> Jedoch liegt die individuelle Erfahrung der Religion nur in dem Menschen und in dem Gefühl, d. h. „das unmittelbare Selbstbewußtsein, wie

<sup>26</sup> Vgl. z. B. F. D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt (1821/1822)*, Kritische Gesamtausgabe, I. Abt. Band 7,1, Berlin/New York 1980, § 18 S 61 ff (die Kritische Gesamtausgabe wird im Folgenden als KGA mit Nennung von Abteilung und Bandzahl zitiert). Über Schleiermacher vgl. E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, 364 ff.; W. Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, 46 ff.; A. Schweitzer, *GW* 3, 129. Wertvoll ist das Werk von K. Nowak, *Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland*, Göttingen 1986.

In Bezug auf die romantische Christologie Schleiermachers und allgemein auf die „idealistische Christologie“ verweisen wir auf die sehr interessante Arbeit, der wir in vielen Punkten zustimmen, von von X. Tilliette, *La christologie idéaliste*, Paris 1986.

<sup>27</sup> KGA, I, 7,1, 68.

<sup>28</sup> O. Brino, *Introduzione a Schleiermacher*, Roma-Bari 2010, 19.

es, wenn nicht ausschließend, doch vorzüglich einen Zeittheil erfüllt [...]“.<sup>29</sup> Die Frömmigkeit selbst ist eigentlich ein Gefühl<sup>30</sup>, die „Bestimmtheit des Gefühls“.<sup>31</sup> Das Problem ist aber, dass die Religion, wie wir bald sehen werden, fast unabhängig zu ihrem ‚Objekt‘ oder ‚Inhalt‘, zu einer Sorte von Kult verkommt. In der Tat erklären „die heftigen und erschütternden Gefühle der Religion“<sup>32</sup> nicht, *was* die Religion ist und worin sie besteht (‚was‘ ist ihr Fundament); alle Fragen nach Gott oder Jesus müssen wieder auf die Religion *an sich* zurückkommen. In diesem Sinne ergibt sich eine Logik der Gleichgültigkeit des ‚Objekts‘ der Religion, welche dann zu einer Wechselfähigkeit des Verhältnisses Subjekt-Objekt führen kann: Die Religion als Entäußerung der Unendlichkeit führt zur Unendlichkeit, wir können aber sagen, dass damit nicht unbedingt die Unendlichkeit Gottes gemeint sein muss.

Die ‚mythologische‘ Perspektive des „Göttlichen in uns“, die Schleiermacher durch das Thema des Gefühls entwickelt, und das Problem der Verbindung zwischen Mensch als „unwürdigem Gefäß“ und Göttlichem, außerdem die Konfiguration des Schemas Alles-Ein, das schon die *Atheistische Theologie* kritisiert, ist in dem folgenden Passus sehr deutlich (genau wie eine Art und Weise des Spinozismus, der Schleiermacher nicht fremd ist<sup>33</sup>):

<sup>29</sup> KGA, I, 7,1, 26.

<sup>30</sup> „Die Frömmigkeit an sich ist weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls“ (KGA, I, 7,1 S 26); vgl. auch KGA I, 13,1 S 25. Man siehe J. Rohls, *Frömmigkeit als Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit. Zu Schleiermachers Religionstheorie in der „Glaubenslehre“*, in: K. V. Selge (Hg.), *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, 1/2, Berlin/New 1985, 221 ff.; 225.

<sup>31</sup> KGA, I, 7,1, 26. „Die Frömmigkeit ist die höchste Stufe des menschlichen Gefühls, welche die niedere mit in sich aufnimmt, nicht aber getrennt von ihr vorhanden ist“ (KGA I, 7,1, 33). Vgl. J. Rohls, *Frömmigkeit*, 221. Schleiermacher betont die Wichtigkeit des Gefühls in seinem wesentlichen Verhältnis zur Religion: „Ihr Wesen [das der Religion] ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinem eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Paßivität ergreifen und erfüllen lassen“ (KGA I,2, 211). Und weiter: „Jede Anschauung ihrer Natur nach [ist] mit einem Gefühl verbunden [...]. Euere Organe vermitteln den Zusammenhang zwischen dem Gegenstande und Euch, derselbe Einfluß des letzern, der Euch sein Dasein offenbaret, muß sie auf mancherlei Weise erregen, und in Eurem innern Bewußtsein eine Veränderung hervorbringen. Dieses Gefühl, das ihr freilich oft kaum gewahr werdet, kann in andern Fällen zu einer solchen Heftigkeit heranwachsen, daß Ihr des Gegenstandes und Eurer selbst darüber vergeßt [...]“ (KGA I,2, 218).

<sup>32</sup> Ebd., 219.

<sup>33</sup> Man bedenke nur zum Beispiel, dass die Vermittlung, eigentlich die Vermittlung Christi zwischen Unendlichem und Endlichem, auch die Vermittlung eines jeden werden kann, da jeder von der Entäußerung der Unendlichkeit partizipieren und daher ein Vermittleramt vertreten kann. Das Wichtigste für solche Gedanken ist das Problem des einzigen Wesens, die Substanz Spinozas. In Bezug auf die Vermittlung vgl. den interessanten

„Zuerst erinnert Euch, daß uns jedes Gefühl nur in so fern für eine Regung der Frömmigkeit galt, als in demselben nicht irgend ein Einzelnes als solches, sondern in und mit diesem das Ganze als die Offenbarung Gottes uns berührt, und also nicht Einzelnes und Endliches, sondern eben Gott, in welchem ja allein auch das Besondere Ein und Alles ist, in unser Leben eingeht, und so auch in uns selbst nicht etwa diese oder jene einzelne Function, sondern unser ganzes Wesen, wie wir damit der Welt gegenüber treten und zugleich in ihr sind, also unmittelbar das Göttliche in uns, durch das Gefühl erregt wird und hervortritt.“<sup>34</sup>

Schleiermacher fasst die Religion als eine Entäußerung der Unendlichkeit auf<sup>35</sup>, eine Religion, die „sich ihrer Unendlichkeit entäußert hat, und in oft dürftiger Gestalt unter den Menschen erschienen ist“.<sup>36</sup> Die Religion entäußert sich als das Unendliche, das jenseits jedes Menschenverstandes steht. Gegen alle Rationalisierungen der Religion, gegen jegliche Religion der Erkenntnis, kann Schleiermacher behaupten: „Die Religion aber ist ihrem Begriff und ihrem Wesen nach auch für den Verstand ein Unendliches und Unermeßliches; sie muß also ein Princip sich zu individualisieren in sich haben weil sie sonst gar nicht dasein und wahrgenommen werden könnte.“<sup>37</sup> Die Frage ist dann, wie man die Religion nach ihrem Inhalt, dem Subjekt, im Sinne unserer ersten Betrachtung über die ‚Rosenzweigsche Umwertung‘ bestimmen kann; anders gesagt: Das Risiko besteht darin, dass sich die Religion an sich als Unendliche entäußert und nicht die ‚Unendlichkeit‘ in der Religion als „Gott in der Religion“. In diesem Fall könnte Gott „in der Religion“ nie von dem Menschen erfahren werden (sich an dem Menschen offenbaren), wie es auch der absolute Empirismus Rosenzweigs möchte, sofern wie bei Schleiermacher ein vorkategorischer Punkt in dem Gefühl existiert.

Aufsatz von J. Clayton, *Theologie als Vermittlung. Das Beispiel Schleiermachers*, in: K. V. Selge (Hg.), *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, Bd. II, Berlin/New York 1985, 899–915, besonders 903–904. In Bezug auf die Präsenz Spinozas bei Schleiermacher stimmen wir mit der kritischen Interpretation von Tilliette überein. Tilliette ist der Meinung, dass bei Schleiermacher die Vermittlung an sich den Vermittler überwindet. Vgl. X. Tilliette, *La christologie idéaliste*, 50 ff.).

<sup>34</sup> KGA I.12, 119. Die Folge des Passus scheint einerseits eine Bestätigung der Kritik Rosenzweigs an dem Projektionsgedanken in der Religion, andererseits und gleichzeitig eine Antwort auf die *Atheistische Theologie* zu sein: „Wie könnte also Jemand sagen, ich habe Euch eine Religion geschildert ohne Gott, da ich ja nichts anders dargestellt, als eben das unmittelbare und ursprüngliche Sein Gottes in uns durch das Gefühl. Oder ist nicht Gott die einzige und höchste Einheit?“ (ebd.). Das Entscheidende des Passus ist „in uns“.

<sup>35</sup> KGA I.2, 294.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> KGA I.2, 296.



tiert, der eigentlich keine Offenbarung benötigt, um ‚in Kontakt mit Gott‘ zu kommen. Aber hier würde man noch in die atheistische Mystik einfallen. Und gerade in diesem Punkt sieht man ganz klar, unseres Erachtens, wie fern die Rosenzweigsche Perspektive von der Schleiermachers ist. Laut Schleiermacher: „[...] so vergeßt fürs erste jede einzelne und das was für ihr charakteristisches Merkmal gehalten wird, und sucht von innen heraus erst zu einer allgemeinen Idee darüber zu gelangen was eigentlich das Wesen einer bestimmten Form der Religion ausmacht, so werdet Ihr finden, daß gerade die positiven Religionen diese bestimmten Gestalten sind unter denen die unendliche Religion sich im Endlichen darstellt.“<sup>38</sup> Einerseits wird die Vermittlung zwischen Endlichem und Unendlichem in Christo zur Vollkommenheit gebracht.<sup>39</sup> Andererseits fließen die zwei Prinzipien in das Gefühl ein. Eine solche transzendente Erfahrung *der* Religion (man sollte besser von einer vorkategorischen Dimension der Religion sprechen, eine unvermittelte Dimension des Gefühls, d. h. vor jeglicher Opposition mit Gegenständen) führt unausweichlich immer noch in die untrennbare Sphäre des Subjekt-Objekts. Aus der Analyse der *Atheistischen Theologie* ist uns jetzt die Äußerung erlaubt, dass ein spezifischer Aspekt des Antihegelismus Rosenzweigs nicht nur in der Ablehnung der Offenbarung innerhalb des Systems, sondern auch in der Ablehnung der Vereinigung Subjekt-Objekt besteht, die die anfängliche Trennung zwischen Gott und Mensch (und Welt) ungültig machen würde.

Nach diesen allgemeinen Voraussetzungen, die immer noch an die Kernpunkte der Verallgemeinerung und Verinnerlichung führen, und in Übereinstimmung damit, was wir in dem vorigen Teil über die Schrift *Atheistische Theologie* geschrieben haben, ist es kein Wunder, dass auch bei Schleiermacher Jesus das Urbild ist, welches für alle Menschen ein sittliches Beispiel werden muss. In der Tat, wenn jeder ein Vermittleramt vertreten kann<sup>40</sup>, so dass jeder durch Christus eine weitere Vermittlung verkörpern darf (nicht zuletzt, da jeder an der Substanz partizipiert), dann wird Jesus zum Sittlichkeitsbeispiel des Menschen, d. h. in seiner Innerlichkeit.

So behauptet Schleiermacher von dem „Urheber“: „So bewundere ich nicht die Reinigkeit seiner Sittenlehre, die doch nur ausgesprochen hat, was

<sup>38</sup> KGS I.2, 298.

<sup>39</sup> „Jedes erhaben einfache Gemüth in einer besonderen Situation muß einen großen Charakter in bestimmten Zügen darstellen; das Alles sind nur menschliche Dinge: aber das wahrhaft Göttliche ist die herrliche Klarheit, zu welcher die große Idee, welche darzustellen er gekommen war, die Idee daß Alles Endliche höherer Vermittlungen bedarf um mit der Gottheit zusammenzuhängen, sich in seiner Seele ausbildete“ (KGA I.2, 321). Vgl. J. Clayton, *Theologie als Vermittlung*, 902 f.

<sup>40</sup> J. Clayton, *Theologie als Vermittlung*, 903.

alle Menschen, die zum Bewußtsein ihrer geistigen Natur gekommen sind, mit ihm gemein haben, und dem weder das Aussprechen noch das Zuerst einen größeren Werth geben kann; ich bewundere nicht die Eigentümlichkeit seines Charakters, die innige Vermählung hoher Kraft mit rührender Sanftmuth.“<sup>41</sup> Im eigentlichen Sinne ist das Problem nicht das, was eine historische oder mythische Auffassung über die Persönlichkeit Jesu gesetzt hat. Die Kritik von Strauss hat gezeigt, dass auch die schärfste historisch-kritische Methode die Kernpunkte der Persönlichkeit des Erlösers nicht vergehen lassen könnte, da die heimliche Voraussetzung der Kritik Strauss', wie schon erwähnt, in der Philosophie Hegels besteht<sup>42</sup>: Einerseits hat Strauss fast nichts von dem historischen Jesus intakt gelassen, andererseits war aber das „Ewig-Wirkliche“ an Jesus immer-noch da. Auch bei Schleiermacher kann man, wie in dem oben zitierten Passus, beobachten, dass das Problem nicht die Kritik, die Methode oder die Auseinandersetzung zwischen historischem und mythischem Jesus ist. Vielmehr geht es um eine ‚Reduktion‘ Jesu auf eine Sittenlehre, auf Meister einer inneren Reinheit, die die Menschen erreichen können, aber so, dass man eine Wiederkehr und eine Hoffnung auf die Wiederkehr Jesu nicht mehr braucht. Schleiermacher hat Jesus erst idealisiert<sup>43</sup>, als Idee und Ideal einer Moral wurde er endgültig verinnerlicht, in dem Gemüt und Gefühl.<sup>44</sup> Was wir in dem Zusammenhang der *Atheistischen Theologie*

<sup>41</sup> KGA I.2, 321. Rosenzweig schreibt in seinem Tagebuch bzw. in der Notiz vom 21.9. 1910 interessanterweise diesen Passus Schleiermachers ab (GS I, 110).

<sup>42</sup> A. Schweitzer, GW 3, 153-154.

<sup>43</sup> Nicht zuletzt mit dem Christentum ist für Schleiermacher die Religion zum höchsten Punkt der Idealisierung gekommen: „Nirgends ist die Religion so vollkommen idealisiert, als im Christentum und durch die ursprüngliche Voraussetzung deßelben; und eben damit zugleich ist immerwährendes Polemisiren gegen Alles Wirkliche in der Religion als eine Aufgabe hingestellt, der nie völlig Genüge geleistet werden kann“; weil „alles Wirkliche zugleich als unheilig erscheint, ist eine unendliche Heiligkeit das Ziel des Christentums“ (KGA I.2, 318). Hier deckt sich Schleiermachers Interpretation des Wirklichen mit der von Rosenzweig: Rosenzweig wird die Wichtigkeit, wie wir in Kürze sehen werden, einer Religion als „Tat des Täters“ betonen, als „Gott in der Geschichte“ und „das Praktische“ in der Religion unterstreichen. Rosenzweig muss auch dem Schleiermacherschen Begriff von Religion als „Continuum“, das im Menschen „sein soll“, ablehnen. Rosenzweig kann diese Problematik, die auch aus einer jüdischen Perspektive betrachtet wurde, nicht akzeptieren (Rosenzweig lehnt zum Beispiel diesen Aspekt der Philosophie Cohens ab), da eine Verneinung des Hereinbrechens Gottes und der Plötzlichkeit des Hereinkommens zur Verneinung der Ewigkeit als Urplötzlichkeit führt, da die Ewigkeit an jedem Augenblick hängt. Die unendliche Aufgabe der Religion ist dann eine Problematik, die der Philosophie Rosenzweigs ganz und gar fremd ist.

<sup>44</sup> Schleiermacher äußert sich jedoch sehr kritisch über jegliche „Vermischung“ und „Verwandlung“ der Religion in „Philosophie und Moral“ (Vgl. KGA I.2, 309). Bei Schleiermacher findet dennoch eine gewisse „Vermischung“ von Religion und Moral statt. Vgl.

zu beschreiben versuchten, kommt eher exemplarisch wieder. In Bezug auf Jesus als Konvergenzpunkt zwischen Reinheit der Sittenlehre und „innige[r] Vermählung hoher Kraft“, d. h. der Möglichkeit, Jesus als Vermittlungspunkt zwischen Persönlichkeit und Menschheit zu verschmelzen, ist hervorzuheben, wie dieser Aspekt mit dem Charakter Jesu als Vermittlung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit einhergeht: Jesus als Vermittlung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit und Jesus als Urbild der Sittlichkeit fließen zusammen. In diesem Sinne wird eine unserer hermeneutischen Voraussetzungen noch deutlicher: Eine vollkommene sittliche Verinnerlichung wird nur möglich, wenn vorher eine Verallgemeinerung-Idealisierung zur Vollkommenheit gekommen ist.

Jesus ist doch Vermittlung zwischen Endlichem und Unendlichem, aber man betont die fast ursprünglichere Rolle der Religion im Verhältnis zum ‚Subjekt‘ der Religion, da eine sittliche Persönlichkeit, obwohl außerordentlich, nicht der Anfang der Religion sein kann: „Aber nie hat er behauptet, das einzige Objekt der Anwendung seiner Idee, der einzige Mittler zu sein, und nie hat er seine Schule verwechselt mit seiner Religion.“<sup>45</sup> Es sieht so aus, dass Schleiermacher damit die Ursprünglichkeit der Religion im Verhältnis zu Jesus unterstreichen und den Unterschied zwischen der ‚Religion Jesu‘ und der ‚Religion an Jesus‘ betonen möchte (man bemerkt sofort, dass dieser Aspekt auch ein wesentlicher Punkt der Christologie Nietzsches ist, darin zeigt sich ihr pietistischer Ursprung).

Was wir als Abstraktion, eigentlich als Verabsolutisierung der Religion als Religion an sich bezeichnet haben, wird an den gerade zitierten Worten Schleiermachers deutlich. Obwohl Schleiermacher von der totalen Abhängigkeit der Menschen zu Gott spricht, kann der Mensch nie ‚direkt‘ Gott erfahren: Nur durch das Gefühl, jenseits jeglicher Erkenntnisreligion, kann das Unendliche der Religion, in jedem Einzelnen, erfahren werden, oder besser, gefühlt werden. Gott wendet sich nie, wie bei Rosenzweig, direkt dem Menschen zu. In diesem Sinne wird auch die Rolle der Offenbarung sehr beschränkt, besonders in Bezug auf das irreligiöse Endliche: „Vergeblich ist jede Offenbarung“.<sup>46</sup> Man erfährt oder erlebt die Unendlichkeit und die Religion, aber nie die „Tat des Täters“, nie „Gott in der Geschichte“, nie „Gott in der Religion“.

A. Arndt, *Einleitung* zu F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg 2004, XI).

<sup>45</sup> KGA I.2, 322.

<sup>46</sup> KGA I.2, 317.

Eine besondere Stelle für unser Problem finden wir in der *Weihnachtsfeier*, in der Schleiermacher die schwierige Konjunktur zwischen Vergangenheit, kritischer Methode und Gegenwart zeigt, eine Konjunktur, die auch unsere Forschung in vielen Passagen begleitet hat. Schleiermacher schlägt eine interessante Interpretation vor, nach der die Erinnerung an den ‚Inhalt‘ der Evangelien, also Jesus, mehr bei Fest und Feier als in der Schrift vorhanden ist, genau wie bei vielen mündlichen Überlieferungen, die immer noch stärker als das Christentum am Leben geblieben sind. Die einzigartige Auffassung von dem Verhältnis zwischen Methode und Schrift (und in diesem Fall steht Schleiermacher wirklich jenseits der Polemik zwischen Rationalisten und Supranaturalisten)<sup>47</sup> wird in diesem Passus deutlich: „Was ich aber ferner gesagt, diese Erinnerung sei besonders schwierig zu erhalten gewesen, das meine ich so. Je mehr man überhaupt von einem Gegenstande weiß, um desto bestimmter und bedeutsamer läßt er sich auch darstellen, und je notwendiger er mit dem gegenwärtigen zusammenhängt, um desto leichter wird jede Veranstaltung, welche an ihn erinnern soll. Dieses aber fehlt bei Christo, wie es scheint, gar sehr. Denn das Christentum will ich allerdings als eine starke und kräftige Gegenwart gelten lassen; aber wie wenig hängt doch Christus, die wirkliche Person, damit zusammen! Was nemlich von seiner Versöhnung gelehrt wird, nehme ich auch, wie denn auch dies mehr auf einen ewigen Rathschluß Gottes sich gründet, als auf eine bestimmte einzelne Thatsache, und deshalb nicht in einem bestimmten Moment gesagt, sondern mehr über die Zeitgeschichte hinausgehoben und mythisch gehalten werden sollte. Christus aber als Stifter des Christenthums, und dies ist doch der Gehalt seines Lebens und die einzige Beziehung, in welcher seine erste Erscheinung in der Zeit kann gefeiert wird, hat nur eine dürftige Bedeutung. Denn wie Weniges kann man auf ihn selbst zurückführen, und wie bei weitem das Meiste ist andern und spätern Ursprungs!“<sup>48</sup> Das Paradox einer historisch-überhistorischen Offenbarung ist hier aufgelöst: Geschichte und Übergeschichte, oder das Hereinstürzen Gottes in die Geschichte und sein Verschwinden unter den Schlägen des Vergehens und der Kritik sind überwunden. Jesus wurde *tout court* „der tötenden Macht der Geschichte ent-

<sup>47</sup> Vgl. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zollikon 1981, 385; D. Lange, *Neugestaltung christlicher Glaubenslehre*, in: D. Lange (Hg.), *Friedrich Schleiermacher 1768–1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge*, Göttingen 1985, 87–90; W. Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, 45–46. Dass aber die Matrix der theologischen Gedanken Schleiermachers pietistisch ist, ist deutlich: vgl. z. B. W. Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, 77.

<sup>48</sup> KGA, I.5, 85–86.

zog[en]“ (GS III, 688): „[D]ürftig“ ist die Bedeutung seines historischen Lebens für die Geschichte und in ihr: „Nach diesem Gedanken, so schien es, konnte man nun das Dasein Jesu fassen, mußte man es fassen, wenn man dem Dogma auszuweichen einmal entschlossen war“ (GS III, 688). Der Streit, wie oben angedeutet, zwischen Rationalisten und Supranaturalisten, zwischen Geschichte und Überhistorischen, ist überwunden, nicht im Namen des Ursprungs, der die erneuerte Gegenwart gründet, sondern umgekehrt im Namen der Gegenwart, die ihren Ursprung rechtfertigt und gründet.<sup>49</sup>

Der Versuch, Jesus „der tötenden Macht der Geschichte“ zu entziehen, ist der typische Zug der Theologie Schleiermachers und seiner Zeit (und auch der Theologie nach Schleiermacher): Wir heben diesen Aspekt hervor, weil einer der wichtigsten Beiträge der Philosophie Rosenzweigs die Verstärkung der Vergangenheit und die Idee der Befreiung (auch) durch die Vergangenheit ist, die *ipso facto* auch zur Befreiung dank der Vergangenheit wird (diese Idee ist zum Beispiel Rosenzweig und Benjamin gemeinsam). Es ist also kein Zufall, dass Rosenzweig im *Stern der Erlösung*, als er erneut einige Aspekte der protestantischen Theologie in Bezug auf die Frage nach dem Wunder betrachtet, bei Schleiermacher verweilt und ihn als „Vertreter“ einer Theologie wahrnimmt, die versucht, wenn auch ohne Erfolg, sich von der Macht der Vergangenheit loszureißen: „In Schleiermacher hat dies ganze System von Verleugnung des fortdauernden Wertes der Vergangenheit und Verankerung des allzeit gegenwärtigen Erlebens des gläubigen Gefühls in die ewige Zukunft der sittlichen Welt seinen klassischen Vertreter gefunden“ (GS II, 111). Rosenzweig hat also, seit der *Atheistischen Theologie*, das Grundproblem der christlichen Theologie (besonders in Bezug auf das Leben Jesu) in der Wahrnehmung der Vergangenheit gesehen. Der große Unterschied zwischen Judentum und Christentum ist dann, dass die Schöpfung, während sie für das Judentum Verheißung und immer erneuertes Erlösungsversprechen ist, zu bloßer und toter Vergangenheit für die christliche Theologie wird, die sich nicht mehr von einer „historischen Weltanschauung“ befreien kann. In diesem Sinne ist die Vergangenheit der Schöpfung nicht Sprungbrett für die Zukunft, sondern eine Bedrohung; eine Bedrohung, die zwingt, einerseits die historische-kritische Methode zu verbreiten, und andererseits die theologischen Dogmen in die Innerlichkeit zu retten (die ‚neue Christlichkeit‘, im

<sup>49</sup> Obwohl aus einer ganz anderen Perspektive und mit anderen Eigenschaften gesehen, ist es bedeutungsvoll, dass eine solche Überwindung des Problems des Stifters des Christentums und des Ursprungs der Religion zum Beispiel den Weg für die Voraussetzungen der Interpretation Bultmanns vorbereitet. Man denke nur an die *Einleitung* in R. Bultmann, *Jesus*, 7–15.

eigentlichen und allgemeinen Sinne, kann auch als Reaktion auf die „tötende Macht“ der Vergangenheit verstanden werden; die Ergebnisse der historischen Weltanschauung müssen also das Wunder als bloße Mythologie erkennen).

Wie sehr Rosenzweig die Geschichte der evangelischen Theologie in ihrer wichtigen und schwierigen Konfrontation mit der Macht der Geschichte verstanden hat, und wie unser Versuch einer Rekonstruktion auch einiger Kernpunkte der Theologie der Leben-Jesu-Forschung in dem Rosenzweigschen Kontext nicht unangemessen scheinen sollte, wird von den folgenden Worten Rosenzweigs bewiesen: „Die Vergangenheit sollte doch für den Glauben unwichtig sein. Aber da sie nun doch einmal vorhanden war, so gilt es sie zu interpretieren, daß sie ihm wenigstens nicht lästig werde. Und das geschah denn auch aufs ausgiebigste. Der Weg war, dies Ziel einmal ins Auge gefaßt, höchst klar: das Vergangene muß die Züge der Gegenwart annehmen“ (GS II, 112). Einer der wichtigsten Streitpunkte der Theologie des 19. Jahrhunderts ist dann die Vergangenheit; eigentlich betrifft das Problem auch die Theologie des 20. Jahrhunderts, wie zum Beispiel die Frage nach der Entmythologisierung u. a. bei Bultmann, wie schon oben angedeutet: Das Problem, für welches die christliche Theologie eine Lösung sucht, ist der Versuch, die fortlaufende Gegenwart des Glaubens zu finden, nur dank der Befreiung von der Vergangenheit, ohne dabei zu beachten, dass gerade eine solche ‚Befreiung‘ nicht notwendig gewesen wäre. Aus dieser Perspektive verewigt man nur die Gegenwart, die aber, ohne Vergangenheit, zur unveränderten und totalitären Permanenz wird. Die Vergangenheit ist nicht eine Beschränkungskraft, sondern vielmehr die Kraft, die von der Offenbarung durch die Gegenwart kanalisiert wurde, und man merkt sofort, wie das Problem der Vergangenheit auf die Zukunft verweist. Das ist eigentlich die Rosenzweigsche Denkstruktur, auf die wir zurückkommen werden.

Ein Aspekt ist noch hervorzuheben: Die Konsequenzen einer Verabsolutierung des Christentums und Jesu (und der Gegenwart als philosophisches und theologisches Paradigma) im Sinne einer absoluten sittlichen Reinheit, wie bei anderen Autoren, führten Schleiermacher auch zur Trennung zwischen Altem und Neuem Testament und zu einem Antijudaismus. In diesem Sinne sind alle messianischen Ideen des Christentums dem Judentum zugeschrieben worden, denn wenn der Vater aus dem Christentum verwischt wurde, dürfen das Nochnicht und die Zukunft keine Rolle mehr spielen. Das Christentum bringt nur das Unendliche zur Vollkommenheit in der Gestalt des Sohnes. Im Gegensatz dazu wird das Judentum als „tote Religion“ verstanden und nicht zuletzt als „Corruption“.<sup>50</sup> Da „Christus [...] Alles und Eins

<sup>50</sup> Vgl. KGA I,2, 314–316.

geblieben“ ist<sup>51</sup>, das Alles-schon-vollendet, das wie gesagt jegliche Beziehung mit dem Vater und daher jeglichen eschatologischen Aspekt des Christentums ablehnt, sind die messianischen Züge Jesu als bloßes Erbe der „todte[n] Religion“ wahrgenommen worden (genau wie bei Nietzsches Typus des Erlösers, der nur von Paulus, dem „Dysangelist“, immer noch eschatologisch verstanden wurde, um Rom zu erobern<sup>52</sup>). Das Eschatologische am Christentum verschwindet, die messianische Idee gehört dem Judentum, am meisten der politische Messianismus, von dem Christentum als Tyrannei des jüdischen Volkes verstanden: Das ist ein Aspekt der Schriften Schleiermachers, dem Rosenzweig nicht entkommen ist.<sup>53</sup>

#### 4. Gott als „Ausgeburt des Menschlichen“

Aus der umrissenen Betrachtung Schleiermachers scheint es, dass ein objektives ‚Gegenüber‘ als Äußeres nicht erkannt wurde, mit dem Risiko eines erneuten Rückfalls in die subjektivistische Perspektive, d. h. in die mythologische Perspektive (wie in der *Atheistischen Theologie* konnotiert), die das Göttliche wieder zur „Ausgeburt des Menschlichen“ (GS III, 692) macht. Der von uns umrissene *excursus* über Schleiermacher (ein Autor, der sicher vertieft werden sollte) hatte zum Ziel, einerseits weitere Verständnismittel

<sup>51</sup> KGA I.2, 323. In Bezug auf die Interpretation einer vollkommenen Erlösung in Christo und nur in ihm vgl. vor allem KGA I.7,1, 61 ff.

<sup>52</sup> Vgl. F. Barba, *Il persecutore di Dio. San Paolo nella filosofia di Nietzsche*, Milano 2011; vgl. auch D. Havemann, *Der „Apostel der Rache“*. *Nietzsches Paulusdeutung*, Berlin/New York 2002; D. Havemann, *Evangelische Polemik. Nietzsches Paulusdeutung*, in: *Nietzsche-Studien*, 30 (2001), Berlin/New York, 175–186.

<sup>53</sup> In der strengen und sehr kritischen Auseinandersetzung mit Schleiermachers Denken (GS I, 109-113) im September des Jahres 1910 (GS I, 110) schreibt Rosenzweig die schärfsten Äußerungen des folgenden Passus aus den *Reden* Schleiermachers in sein Tagebuch ab: „Der Glaube an den Meßias war ihre [der jüdischen Religion] letzte mit großer Anstrengung erzeugte Frucht: ein neuer Herrscher sollte kommen um das Zion wo die Stimme des Herrn verstummet war in seiner Herrlichkeit wieder herzustellen, und durch die Unterwerfung der Völker unter das alte Gesez sollte jener einfache Gang wieder allgemein werden in der Begebenheit der Welt, der durch ihre unfriedliche Gemeinschaft, durch das Gegeneinandergerichtetsein ihrer Kräfte und durch die Verschiedenheit ihrer Sitten unterbrochen war. [...] Sie [die jüdische Religion] starb, als ihre heiligen Bücher geschlossen wurden, da wurde das Gespräch des Jehova mit seinem Volk als beendet angesehen, die politische Verbindung, welche an sie geknüpft war, schleppte noch länger ein sieches Dasein, und ihr Äußeres hat sich noch weit später erhalten, die unangenehme Erscheinung einer mechanischen Bewegung nachdem Leben und Geist längst gewichen ist“ (KGA I.2, 316).

anzubieten, mit denen die weiteren Probleme der Verwirklichung, der Wechselfähigkeit und der Wiederholung verstanden werden sollen. Andererseits sollen einige oben betrachtete Züge des Denkens Schleiermachers, wie die Hinweise auf die Notizen Rosenzweigs, eine Verknüpfung zwischen dem Rosenzweig vor der *Atheistischen Theologie* und dem Rosenzweig nach der *Atheistischen Theologie* weiter bestätigen, und anhand von Grundbegriffen wie Offenbarung, Transzendenz und Zukunft die Möglichkeit anbieten, eine Kontinuität oder Entwicklung bestimmter Problematiken in seinem Denken zu zeigen. Anders gesagt, haben wir die hermeneutische Geste unserer ersten Bemerkungen über den Gedankengang Rosenzweigs durch die Analyse der *Atheistischen Theologie* gewonnen, um jetzt die Aspekte, die in der Schrift Rosenzweigs aus dem Jahr 1914 angesprochen wurden, zu vertiefen. Unsere wenigen Seiten über Schleiermacher spielen also eine funktionelle Rolle: Sie werden uns wieder ins Zentrum sowohl der Rosenzweigschen Problematik als auch der Leben-Jesu-Theologie (aus der Rosenzweigschen Perspektive betrachtet) bringen, besonders unter Berücksichtigung einiger hermeneutischer Implikationen des Persönlichkeitsproblems.

Wie oben kurz angedeutet, beschäftigt sich Rosenzweig schon im Jahr 1910, noch vor der Abfassung der *Atheistischen Theologie*, mit Schleiermacher (GS I, 109–113). Mit Schleiermacher wird der Charakter vom ‚Totalismus‘ der Offenbarung überwunden, welchen Rosenzweig mit seinem anfänglichen *iter* wiedergewonnen hatte. Es ist daher kein Zufall, dass die Anmerkungen Rosenzweigs über Schleiermacher, wie schon erwähnt, schon seit der Frühphase seines Denkens schlechthin kritisch sind. In einer Notiz vom 18.9.1910 klingt das Urteil Rosenzweigs über Schleiermacher deutlich endgültig: „Ich bin froh, dass mir Schleiermacher aufhört, ein Wort zu sein. Wie raketenhaft schießt hier das 19. Jahrhundert aus dem Boden!“ (GS I, 109). Der Standpunkt Rosenzweigs gegenüber Schleiermacher findet sich aber in einem sehr interessanten und unausweichlichen Brief an Hans Ehrenberg vom 26.9.1910 – ein Brief, in dem Rosenzweig nicht nur die Opposition zu Schleiermacher thematisiert, sondern *in summa* die ganze und programmatische, obwohl anfängliche, eigene Auffassung über die Grundprobleme von Religion, Gott, Transzendenz, Geschichte. Es lohnt, den wichtigen Passus des Briefes komplett zu zitieren: „*Schleiermacher* ‚Reden‘, von denen habe ich viel gehabt; [...] das Verhältnis von Religion und Geschichte im 19. scl. Und heute ist mir daran klargeworden. [...] Das praktische Moment der Religion hat das 18. scl. in seiner Weise gesehen, Kant am tiefsten (auch Lessing). Das neunzehnte hat es abgelehnt. Das sieht man deutlich an Schleiermacher, der nicht bloß gegen die Moral polemisiert, sondern das Praktische da wo er die Religion als Synthesis des Praktischen und Theoretischen kon-



struiert, viel mehr vernachlässigt, als er selbst eigentlich beabsichtigt; er will das ‚Gefühl‘ als Mitte von Theorie und Praxis aufstellen, es rückt ihn aber doch zur Theorie hinüber. Hegels religiöser ‚Intellektualismus‘ gehört auch hierher. Wir heute betonen das Praktische, den Sündenfall, die Geschichte, letztere nicht wie Schleiermacher als in der Zeit auseinandergelegtes Sein für die Anschauung des Beschauers, sondern *als Tat des Täters*“, und programmatisch setzt Rosenzweig fort: „Daher weigern wir uns auch, ‚Gott in der Geschichte‘ zu sehen, weil wir die Geschichte (in religiöser Beziehung) nicht als Bild, nicht als Sein sehen wollen; sondern wir *leugnen* Gott in *ih*r, um Ihn in dem Prozeß, durch den sie *wird*, zu *restaurieren*. Wir sehen Gott in jedem ethischen Geschehen, aber nicht in dem fertigen Ganzen, in der Geschichte; denn wozu brauchten wir einen Gott, wenn die Geschichte göttlich wäre, wenn alle Tat, in dieses Becken fließend, ohne weiteres göttlich, gerechtfertigt würde. Nein, jede Tat wird sündig, wenn sie in die Geschichte tritt (der Täter wollte nicht, was wurde) und deshalb muß Gott den Menschen erlösen nicht durch die Geschichte, sondern wirklich – es bleibt nichts anders übrig – als ‚Gott in der Religion‘. Für Hegel war die Geschichte göttlich, ‚Theodizee‘; die Tat – als vorgeschichtliche, moralische, subjektive – ohne weiteres ungöttlich, ‚Leidenschaft‘, ‚Individuum‘, ‚gute Absicht‘, ‚Ritter der Tugend‘. Für uns ist die Religion die ‚einzig wahrhafte Theodizee‘ – Der Kampf gegen die Geschichte im Sinne des 19. Jhd. ist uns deshalb zugleich Kampf für die Religion“ (GS I, 112).<sup>54</sup> In diesem Brief sind schon einige Grundaspekte des künftigen Denkens Rosenzweigs enthalten. Der Passus wird daher unbedingt analysiert. Jedoch halten wir es für vorteilhaft, diesen Brief im Moment nicht weiter zu thematisieren, sondern stattdessen dem Leitfaden unserer Bemerkungen zu folgen und ihn besser zu entfalten. Damit erlauben wir uns, wie gesagt, wieder auf einige Kernprobleme der Geschichte der

<sup>54</sup> B. Casper, *Zeit – Erfahrung – Erlösung. Zur Bedeutung Rosenzweigs angesichts des Denkens des 20. Jahrhunderts*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, Bd. II, 555 ff.

Die Kritik hat jedoch bemerkt, dass es bei der Philosophie Schleiermachers eigentlich um die Praxis geht: So unterstreicht ein Teil der Forschung die Praxis und das ethische Moment als das wichtigste bei Schleiermacher (Vgl. W. H. Pleger, *Schleiermachers Philosophie*, Berlin/New York 1988). Doch glauben wir, dass die Praxis bei Schleiermacher vielmehr eine philosophische Form von *praxis pietatis* ist, die von der Praxis als Ethik zu unterscheiden ist. Andererseits ist, unseres Erachtens, die Frage nach dem ‚ethischen Moment‘ bei Schleiermacher (wie die der „Geselligkeit“ und „Gemeinschaft“) in Bezug auf die Einflüsse Spinozas, Fichtes und Kants erster *Kritik* auf Schleiermachers Philosophie zu stellen. In diesem Fall würde sich die Praxis deutlich nur als Folge ‚theoretischer‘ Voraussetzungen zeigen.

Leben-Jesu-Theologie einzugehen, um dann eine Theorie des Bösen als Wiederholung zu wagen.

Nicht nur bei Schleiermacher werden die Offenbarung und die Transzendenz als Ur-trennung zwischen Gott einerseits und Mensch und Welt andererseits von der All-Einheit einverleibt. Die von uns verfolgte ‚Strategie der Verinnerlichung‘ und daher der Ein-verleibung ist deutlich einsehbar in vielen Theologien dieser Zeit. Außer Schleiermacher ist dann die Vermittlungstheologie<sup>55</sup> (zum Beispiel von Ullman<sup>56</sup>) zu erwähnen, die Erweckungsbewegung<sup>57</sup>, der Supranaturalismus zum Beispiel von Neander<sup>58</sup> (oder von Schenkel<sup>59</sup>), nach dem mit der Person Jesu alles schon erreicht und vollendet wurde und nur das Herz als letzter Tempel Gottes übrig bleibt. Die Ablehnung der Zukunftsidee, die Schleiermacher mit diesen Theologen gemeinsam hat, hat noch eine andere Bedeutung und Begründung: Viele Theologen, wie zum Beispiel die oben genannten Theologen, waren tatsächlich überzeugt, dass Jesus von einer Wiederkehr und von dem Reich des Vaters nur in einem bloß symbolischen Sinn geredet hätte.<sup>60</sup> Das Kommen in Zeit und Raum in einer künftigen Nähe wurde als bloße jüdische Überzeugung, die in das Christentum Jesu einmündet, betrachtet. Diese theologische Position im 19. Jahrhundert kann in der Tat als eine politische Theologie verstanden werden: Aufgrund dieser Richtung entsteht nicht zuletzt ein gewisser Antisemitismus, der besonders mit der liberalen Leben-Jesu-Theologie von Renan oder mit der Theologie von Lagarde<sup>61</sup> zu Tage kommt. Bei Lagarde hat Jesus mit den

<sup>55</sup> E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, 386. In Bezug auf Schleiermacher vgl. J. Clayton, *Theologie als Vermittlung*.

<sup>56</sup> C. Ullmann, *Die Sündlosigkeit Jesu. Eine apologetische Betrachtung*, Gotha 1863. Vgl. E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, 364 ff.

<sup>57</sup> Cfr. W. Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, 78 ff.; E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, 375.

<sup>58</sup> J. Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit*, Bd. I: *Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert*, I/2, Tübingen 1997, 417–421; E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, 103–118. Der Name des Theologen Neander kommt in dem Briefwechsel zwischen Rosenstock und Rosenzweig vor (Rosenzweig also kannte das Werk von Neander); GS I, 233.

<sup>59</sup> D. Schenkel, *Das Charakterbild Jesu für die Gemeinde. Ein biblischer Versuch*, Wiesbaden 1864.

<sup>60</sup> Dieser Meinung, mit dem Begriff von Mythologie, ist auch R. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie*, 7–36. Sicher entsteht die Position Bultmanns aus komplett anderen Gründen als aus der oben betrachteten Theologiegeschichte. Außerdem gehört Bultmann einer anderen Epoche der Theologie an.

<sup>61</sup> Vgl. P. de Lagarde, *Die Religion der Zukunft*, in: *Deutsche Schriften*, 2. Auflage, München 1934; 262 ff.; P. de Lagarde, *Über das Verhältnis des deutschen Staates zur Theologie, Kirche und Religion. Ein Versuch Nicht-theologen zu orientieren*, 53 ff.; Vgl.

Christen, mit den Aposteln und mit Paulus nichts zu tun: Der Erlöser wurde wesentlich nicht verstanden. Jesus drückt seinen eigenen Gedanken ohne jegliches Verhältnis zum Vater aus und die frohe Botschaft ist Botschaft *des Selbst* (wir werden aber auf diese Konnotation der politischen Theologie als ‚Gegenbewegung noch weiter eingehen). Die christliche Theologie hat daher eine Trennlinie zwischen Christentum und Judentum gezogen, und Jesus, ohne eschatologische und messianische Bedeutung, kann nur eine besondere Persönlichkeit, ein sittliches Beispiel der Menschheit sein. Es ist jetzt klar geworden, was wir schon vorher und auch im Lauf der Betrachtung von Schleiermachers Gedanken angedeutet haben, d. h. die Tilgung der Zukunft und der Eschatologie und daher, was ein Kausalverhältnis wäre, die Erhebung des Subjekts zur Innerlichkeit als letzte *sancta sanctorum* der christlichen Religion. Die Idee und der Komplex von Persönlichkeit und Verwirklichung beschäftigen daher die Gegenwart und ihre Tempel: Die ‚politische Nachfolge‘, d. h. die Erwartung des Reichs und deswegen die *epoché* alles Seienden. In Bezug auf Paulus wird dieses Paradox (die *epoché* alles Seienden) ganz deutlich: „Die messianische Berufung hat gleichwohl keinen spezifischen Inhalt: Sie ist nichts anderes als die Wiederaufnahme derselben faktischen oder juristischen Zustände, *in die* man gerufen wird oder *zu denen* man berufen ist. [...] Diese Bewegung ist für den Apostel aber zuallererst eine Annullierung.“<sup>62</sup> Solche Annullierung beruht auf dem *hōs mē*, „als ob nicht“. Mit dem *hōs mē* ist „die messianische Berufung [...] die Widerrufung jeder Berufung“<sup>63</sup> geworden. Die *epoché* des Seienden und des faktischen Lebens wird in einem Passus des Paulus deutlich. Erst in 1 Kor 3, 22-23: „Es sei Paulus oder Apollos oder Kephas, es sei Welt oder Leben oder Tod, es sei Gegenwärtiges oder Zukünftiges, alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes.“ Die Bewegung der Zugehörigkeit ist die weitere und radikalste Verschiebung in Richtung des Sich-nicht-haben. Für Paulus hat die *ktisis* ihre Eigentlichkeit schon immer verpasst. Aber ein weiterer Passus beschreibt am besten die *epoché* des Seienden von der Macht Gottes (wenn nicht sogar die Vernichtung des Seienden und seine Bedeutung und Eigentlichkeit): „Und das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt: das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten.“ (1 Kor 1, 28).

dazu H. Stephan/M. Schmidt, *Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus*, 3. neubearbeitete Auflage, Berlin/New York 1973, 279 ff.

<sup>62</sup> G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, 33–34.

<sup>63</sup> Ebd., 34.

Zurück zur Verwirklichung als Gleichgültigkeit einer Typologie: Nicht im Sinne von *tipologia* oder *figura futurorum*<sup>64</sup>, sondern als wesentlich und gleichgültig wechselhaft ist Jesus untergegangen. Er ist für die Wirklichkeit Gespenst geworden.

Dem Gespenst Jesu entspricht seine ‚neue‘ Stellung in dem moralischen Subjekt: Mit dessen Zerstörung durch Nietzsche ist tatsächlich auch für die Theologie eine weitere „Radikalisierung der Subjektivität“, die sicher Schleiermacher *par excellence* geführt hat, schwierig geworden.<sup>65</sup> Die Kritik Nietzsches an dem sittlichem Subjekt und am Gewissensbegriff hat einerseits die Entwicklung der Theologie in ihrer subjektivistischen Richtung als unmöglich gezeigt, andererseits den Weg für eine neue Theologie vorbereitet.<sup>66</sup> In der von uns betrachteten Zeitspanne der Leben-Jesu-Theologie ist eine solche Wendung noch nicht geschehen. Die Probleme, die nach unserer Betrachtung entstanden sind, erlauben wieder, das Paradox zu registrieren, dass die Kategorie „schon am Ziel sein“ auf das Christentum wirklich „paßt“!

Die Vollendung ist endgültig ein Zustand des Herzens geworden und die Offenbarung ist nicht mehr als das „harte [...] Merkmal des wirklich in die Geschichte getretenen“ Gottes zu denken (GS III, 690).

Das Christentum, genau wie bei Rosenzweig, muss immer-noch geschichtlich sein (aber, über Rosenzweig hinaus, nicht-immer-geschichtlich), sodass sich sein innerliches Noch-nicht als ursprüngliche Kraft ergibt, die nach dem Reich *des Vaters* streben kann.<sup>67</sup> Einerseits wurde die Zukunftsidee in der Person von Christo durch die systematische Verinnerlichung beseitigt. Jesus ist da, aber nur in dem Gefühl, d. h. in dem Inneren, als leere Gestalt der Menschheit.<sup>68</sup> Andererseits verursacht der Verzicht auf den eschatologischen

<sup>64</sup> Vgl. E. Auerbach, *Figura*, in: *Archivum Romanicum*, 1939, 437–489; G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, 87 ff.

<sup>65</sup> W. Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, 77 ff.

<sup>66</sup> Ebd., 135; 169. Vgl. A. U. Sommer, *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“. Ein philosophisch-historischer Kommentar*, Basel 2000, 145–150.

<sup>67</sup> Eine Differenzierung zwischen dem „Nochnicht“ des judaisierten Christentums Rosenzweigs und dem „Nochnicht“ des eschatologischen Christentums ist trotzdem notwendig. Auf dieses Problem werden wir aber erst später ausführlich eingehen.

<sup>68</sup> Das ist der wesentliche Fehler in dem Typus des Erlösers bei Nietzsche, oder, wenn nicht Fehler, sind es die supranaturalistischen Aspekte der Figur Jesu bei Nietzsche: „Die Seligkeit wird nicht verheissen, sie wird nicht an Bedingungen geknüpft: sie ist die einzige Realität“ (F. Nietzsche, *Der Antichrist*, 203); „Das ‚Himmelreich‘ ist ein Zustand des Herzens. [...] Das ‚Reich Gottes‘ ist nichts, das man erwartet; es hat kein Gestern und kein Übermorgen, es kommt nicht in ‚tausend Jahren‘ – es ist eine Erfahrung an einem Herzen; es ist überall da. Es ist nirgends da...“ (ebd., 205); „Was heisst ‚frohe Botschaft‘? Das wahre Leben, das ewige Leben ist gefunden – es wird nicht verheissen, es ist da, es ist in euch: als Leben in der Liebe, in der Liebe ohne Abzug

Wert der Person Jesu eine programmatische ewige Verlängerung der Gegenwart und daher die Tilgung der Hoffnung und der Erwartung: Alles ist schon vollendet, Alles ist Schon, Alles ist ... Die Vergangenheit ist nur „Mummie“ oder „todte Religion“ (nach dem Ausdruck Schleiermachers) und die Zukunftsidee nur Projektion der jüdischen Apokalyptik, die Jesus mit seinem epochalischen Leben gelöscht hat. Weder Vergangenheit noch Zukunft: Was bleibt, ist die ewige Gegenwart; und die reine Überwindung der Vergangenheit bestimmt auch die Unmöglichkeit der Zukunft, wie Benjamins Thesen *Über den Begriff der Geschichte* mit Prägnanz zeigen<sup>69</sup> (in der Theologie hat zum Beispiel Cullmann auf das Problem der Beziehung zwischen Vergangenheit und Zukunft hingewiesen<sup>70</sup>).

### 5. Gegen die Innerlichkeit, oder die Verankerung im Vater

Die Geschichte mit ihrem Selbstherrlichkeitsprozess ist nun eine ewige Dauer, ohne „Orientierung“, unfähig vorwärts zu springen, da sie nur eine verfestigte und entkräftete Vergangenheit hinter sich oder überhaupt keine Vergangenheit mehr hat, die in der Lage ist, ein „Sprungbrett“ zu sein. Es ist das Reich des Ewig-Wirklichen, das schon in der Persönlichkeit durchgeblickt hat und das jetzt den Horizont des Seins als Zeit, die Zeitigung des Seins überwindet und das Sein als ewige, unveränderte und unverändernde *ousia* darstellt: Ein unheimliches *sub-stare*, das alle möglichen ‚Bewegungen‘ abbricht und das das Sein als Ort des Möglichen abschneidet.

Die Innerlichkeit ist also die bessere Lösung – die sich wie ein Prozess konfiguriert – für die fehlende Vergangenheit und die verschwindende Zukunft.

Streng verbunden mit unserer Betrachtung der *Atheistischen Theologie* und mit der *Atheistischen Theologie* selbst sind die folgenden Worte Blochs: „Die Aufklärer zuerst, dann – mit weniger Unschuld – die antisemitisch-libe-

und Ausschluss, ohne Distanz“ (ebd., 198). Hier ist die ‚orthodoxe‘ und supranaturalistische Matrix der Figur Jesu bei Nietzsche sehr deutlich.

<sup>69</sup> W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: W. Benjamin, *Gesammelte Schriften I/2*, hg. von R. Tiedmann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1979, 691–704; Über Rosenzweig und Benjamin, in Bezug auf die Frage nach Zeit und Geschichte, vgl. U. Hortian, *Zeit und Geschichte bei Franz Rosenzweig und Walter Benjamin*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, Bd. II, 815–828.

<sup>70</sup> O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 124 ff, 190, 195 ff. Cullmann bezieht die Vergangenheit und die Zukunft auf die „Mitte“, d. h. Christus.

ralen Theologen haben Jesus derart vom jüdischen Messiastraum abgerückt, soll heißen von der auch politischen Theologie. Dergleichen beginnt leider mit Renans ‚Leben Jesu‘, wurde wissenschaftlich zubereitet durch Holtzmann, Wellhausen, Harnack, endet mit einer reinen Innerlichkeit Christi ohnegleichen.“ Laut Bloch: „So wird die Eschatologie aus den Evangelien herausgeworfen, obwohl sie zu den philologisch am besten bezeugten Partien gehört, so hätte Jesus ein sozusagen rein ethisches Gottesreich verkündet, gänzlich außerhalb des apokalyptischen Traums, in dem seit Daniel die gesamte jüdische Frömmigkeit lebte.“ Und weiter, um unsere Wahrnehmung von Schweitzer und auch seiner Rolle für Rosenzweig zu unterstreichen: „Es ist ja ein Verdienst Albert Schweitzers (Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis, 1901), die richtigen Proportionen wiedergesehen zu haben, auch in der liberalen Theologie: Jesus hat die Ethik (als Buße, Vorbereitung aufs Reich) in die Eschatologie hingestellt, nicht die Eschatologie in die Ethik.“<sup>71</sup> Bloch hat mit Prägnanz die innerlichste Verbindung zwischen dem Verzicht auf die Vergangenheit (im Sinne des Vaters), der Tilgung der Eschatologie, dem Verschwinden der Zukunft und immer neuen Erhebungen von innerlichen Festungen behauptet. Die Zurücknahme der Eschatologie wird in einem neuen Zusammenhang die Verhältnisse zwischen Christentum und Judentum in ihrem messianischen Bund wieder und neu konfigurieren. Und noch wichtiger: Die so gestellte Frage nach der Eschatologie (das Gottesreich als rein ethisches Reich) ergibt sich als eine *politische Theologie der Permanenz* (auf deren Bedeutung wir später zurückkommen werden). Die Umkehrung dieser Bewegung, die Bloch betont, d. h. die Ethik untergeordnet unter die Eschatologie, zeigt uns zwei Orientierungen, eine in den Texten Rosenzweigs und eine in unserer Interpretation.

Einerseits wird die strenge Abhängigkeit der Ethik von der Religion auch von Rosenzweig in der Frühphase seines Denkweges hervorgehoben. Wir haben die Abhängigkeit der Ethik von der Religion im vorherigen Kapitel bereits zitiert, im Zusammenhang der Betrachtung von Ellen Keys Beitrag zum Denken Rosenzweigs: „Die Ethik ist nur zugehörig zur Religion wie Wein zum Trinkglas“: Ethik ist also „keine Quelle, keine schaffende Urkraft, sondern selbst ein Geschaffenes“ (GS I, 38). Diese Position bleibt auch in dem reifen Denken Rosenzweigs wesentlich unverändert.

Andererseits ist die von Bloch konfigurierte Frage nach der Eschatologie eine entschiedene ‚Reaktion‘ auf die politische Theologie der Permanenz, im Namen einer Theologie des Nochnicht. Es handelt sich, anders gesagt, um eine politische Theologie, die als ‚Objekte der Erlösung‘ dringlich nicht nur

<sup>71</sup> E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, 173–174.

Christen und Juden hat, sondern Menschen, und überhaupt die Unterdrückten und die ‚Sklenen‘ (wir können sagen, um Benjamin zu folgen, dass in jedem Moment die Geschichte immer wieder von Anfang an geschrieben werden muss, sofern es eine Geschichte der Unterdrückten immer noch gibt): Das Wort Jesu, so Bloch im Bezug auf Mark 13,10; 14,9, ist „unmißverständlich als religiös-politisches Heilswort fürs Ende des konkreten Elends, für den Beginn des konkreten Glücks“.<sup>72</sup> Und weiter: „Innerlichkeit gab es in bloßer Messiaserwartung schon genug, Himmel im geglaubten Droben übergang: es war die Erde, die den Heiland brauchte und das Evangelium.“<sup>73</sup>

Eine solche Theologie ergibt sich im weiteren Sinne als eine Theologie der Befreiung, eine politische Theologie, die ihre Matrix in der Hoffnung findet – Hoffnung als neue Kraft und Kraft, die der Liebe und dem Glaube neuen Stoß gibt (GS II, 316) – in einer spezifischen Dimension der Transzendenz, die in jedem Moment durch die Bresche des Diesseits hereindringen kann.

Ethik, Innerlichkeit, Liebe und sogar der Glaube (wie nach dem oben angedeuteten Passus aus dem *Stern*) verlieren ihren Sinn in der christlichen (und jüdischen) Religion, sofern sie nicht vor der Erwartung des kommenden Reichs gedacht werden. Die Hoffnung ist im Gegenteil die heimliche Kraft der Liebe und des Glaubens, weil sie sich ihre Kraft aus einer Quelle schöpft, welche jenseits des ‚Nacheinanders‘ der Zeit steht: „In die Hoffnung fügen sich die alten Kräfte, fügen sich Glaube und Liebe ein. Vom Kindersinn der Hoffnung her kriegen sie neue Kraft, daß sie wieder jung werden wie die Adler. Es ist wie ein neuer Weltmorgen, wie ein großes Vonvornanfängen, so als ob vorher noch nichts gewesen wäre. Der Glaube, der sich in der Liebe bewährt, die Liebe, die den Glauben in ihrem Schoße trägt, sie werden nun beide auf den Fittichen der Hoffnung emporgetragen. Über tausend tausend Jahre hofft nun der Glaube, sich in der Liebe bewährt, die Liebe, den wahren Glauben ans ein und allgemeine Licht der Welt gebracht zu haben“ (GS II, 316).

In diesem Sinne ist es unmöglich, sowohl die Frage nach dem Reich auf die Ethik zu gründen als auch das Problem des Reichs zu verinnerlichen (oder zu ‚psychologisieren‘): „Aus der Intention des Reichs folgt erst die der Liebe, und das Reich ist als kosmisch-katastrophales kein Ereignis der Psychologie, sondern eben des Kosmos, hin zum neuen Jerusalem. Jesus sah überhaupt keine Zeit mehr für einen Defaitismus bloßer Innerlichkeit, er lebte gänzlich in der öffentlichen, gut-prophetischen Anzeige des Täufers: ‚Tut

<sup>72</sup> Ebd., 176.

<sup>73</sup> Ebd.

Buße, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen‘.<sup>74</sup> Bloch unterstreicht nicht die Unmöglichkeit bei Jesus, die profane Zeit noch zu denken, sondern betont die äußere Dimension der Eschatologie, eben welche, die keine Zeit für den „Defaitismus bloßer Innerlichkeit“ duldet und dulden kann, da die Zeit kommen wird und nahe ist, sie ist in jedem Moment ein Jetzt. Und dieses Jetzt ist Betonung der plötzlichen Imminenz, auf die nur derjenige warten und sie erwarten darf, der „wie ein Dieb in der Nacht“ kommen wird. Wenn unsere Beobachtungen, die auf Rosenzweig beruht haben, richtig sind, können wir mit Bloch sagen: „In summa, Messias wie Evangelium bedeuten: Jesus hat sein Amt nie als abgeschwächtes, nämlich unweltliches aufgefaßt.“<sup>75</sup> Das Hervorkommen des Reichs, das kommende Reich, hat also eine weltliche Dimension: Weltliche Dimension heißt hier eine äußere Dimension, außerhalb jeder Innerlichkeit, auf jeglichen Verinnerlichungsprozess unreduzierbar. Das Sein Jesu ist auch ‚um-weltlich‘, und als solches nicht unweltlich. Die Betonung der räumlichen Dimension ist nicht die Betonung von einem spezifischen Hin oder Her, sondern hauptsächlich Dringlichkeit, Eile. Das Kommen ist ‚objektiv‘, es wird ‚da-draußen‘ sein, mit oder ohne unseren Willen. Der weltliche Charakter des Kommenden ist auch wichtig, weil er in einer gewissen Weise der Charakteristik der Welt als noch-nicht-fertig entspricht, die Welt als geschaffen, aber noch nicht erlöst, als Wesen, wie im *Stern der Erlösung*. Und unseres Erachtens ist bei Rosenzweig das Problem der Welt ein wesentliches Problem für seine Philosophie. In diesem Sinne hat die Offenbarung, und daher auch die Erlösung, eine ‚räumliche‘ Dimension: Wir betonen die Wichtigkeit der räumlichen Dimension der Offenbarung und Erlösung, aber nicht anstatt ihrer zeitlichen Dimension.<sup>76</sup> Hier ist die zeitliche Dimension der Offenbarung bei Rosenzweig nicht überwunden. Das Betonung des Räumlichen bei Rosenzweig, und allgemein ein wirkliches und wirkendes Verständnis des Problems der Eschatologie *und* des Messianis-

<sup>74</sup> Ebd., 174 f.

<sup>75</sup> Ebd., 175.

<sup>76</sup> Obwohl in einem anderen Sinne, reflektiert Rosenzweig über das Wo und das Wann in Christentum und Judentum in GS III, 88. Besonders interessant für das messianische Verhältnis von Judentum und Christentum, wie es im *Stern* zu lesen ist, sind die Gedanken Rosenzweigs, ist der folgende Passus: „Meine Verlegenheit, den Zeitpunkt der Offenbarung objektiv festzulegen [...], hat als Gegenstück die christliche Verlegenheit, den Träger des Christentums in der (und in irgendeiner) Gegenwart objektiv aufzuzeigen. Für das Christentum liegt der Zeitpunkt des Kreuzes absolut fest, aber das ‚Wo‘ des Christentums in der räumlichen Welt auszusprechen ‚ist Verlegenheit‘; umgekehrt bei uns; das jüdische Volk ist eine unbezweifelbare Realität in aller Zeit, aber das Wann seines Werden ist nicht festzulegen; das Dogma vom Sinai hat soviel Wert oder Unwert wie der Begriff der sichtbaren Kirche bei den Christen (symbolisch notwendig, real ungreifbar)“ GS III, 103.



mus, ist darauf zurückzuführen, dass die Worte, die Rosenzweig in der *Atheistischen Theologie* und im *Stern der Erlösung* formuliert, das Kommen Gottes charakterisieren (hereinstürzen, hereinbrechen, hereindringen usw.) und eine Bewegung zeigen; eine Bewegung, die sich von einem „von dort aus“ zum *hic et nunc* erfüllt. *Hic et nunc* ist die Zeit: Das Paradoxon der Zeit des Kommens ist, dass es eine Zeit ist, die in die Zeitlichkeit des *hic et nunc* hereinbricht um den Preis, die Zeitlichkeit selbst zu zerstören. Nur die Verbindung von Raum und Zeit in Bezug auf das Hereinbrechen charakterisiert das Kommen als Imminenz, als wirkliches und nicht bloß metaphorisches Kommen. Es ist eine solche Wahrnehmung, die es auch erlaubt, die Perspektive der christlichen Theologie zu überwinden, nach der die Offenbarung durch Jesus uns in unserer Zeitlichkeit betrifft, aber damit wird die Eschatologie als existenziale Theologie reduziert, die immer noch in einer innerlichen Beziehung mit Gott, welche sich jenseits einer allgemeinen Auffassung von der Erlösung positioniert, besteht. Hier, auf dem Räumlichen (gerade als Äußeres verstanden, d. h. jenseits der bloßen Innerlichkeit) beruht die innerlichste Überwindung der christlichen Theologie auch des 20. Jahrhunderts von dem jüdischen Messianismus. Jedoch ist es nicht wenig wichtig, dass die räumliche Dimension auf die Wände der Existenz drängt und sie zu einer ‚existentiellen‘ Eile macht. Das Problem des Räumlichen betrifft also die ‚Effektivität‘ der Nähe des Ereignisses der Erlösung, und genau wegen dieser effektiven und ‚räumlichen‘ Nähe drängt jede Effektivität, die jetzt nicht mehr nur auf das Innere reduzierbar ist, auf das Dasein als Unerträglichkeit der Anwesenheit des immer-noch Abwesens.

Wie gesagt, bekommt in dieser Dimension das Dasein eine ‚Dichte‘, eine weltliche Dimension, die eben, weil sie weltlich und räumlich ist, der Welt als wesentlich nicht fertig entspricht: Das Wesen-werden der Welt wird der Übergang ihrer Gestalt. Daher ist die Erwartung keine allgemeine Erwartung der Alltäglichkeit. In diesem Sinne wird die Eile Jesu, Paulus, die Eile des Juden verständlicher und gewinnt eine höhere Bedeutung. Die Räumlichkeit des Kommens gewinnt eine existentielle Charakteristik in Bezug auf die Welt als Um-Welt, als, wie vorher mit Tillich gesagt, notwendiges Korrelat zur Persönlichkeit. Das Räumliche als Bestandteil der Charakteristik der Reden Jesu über das Kommen ist gerade das, was die Theologie gerne vergessen hat: Wenn es nicht so gewesen wäre, hätte sie die „Exteriorität“ des Kommens anerkennen müssen, d. h. die Eschatologie als externes Ereignis ist nicht reduzierbar auf die Enge der Innerlichkeit: „Das Reich Gottes ist auch räumlich nahe, es ist hier in der Gemeinde derer, die sich zu ihm bekennen. [...] Gemeint und verkündet wird also statt dieser ruhigen Beobachtbarkeit einzig jäher Sprung, total verwandelnder *plötzlicher* Durchbruch. Jesus

spricht von Durchbruch in der Gemeinde seiner Bekenner; nur sie, die nicht erst langsam den Mantel nach dem Wind hängen, [...] sondern die in neuer Gemeinschaft jäh bereit, bereit, versiegelt sind, werden den ebenso urplötzlichen Einbruch des Reiches samt dem sehr wenig inwendigen Apokalyptikum bestehen, zu ihm gerüstet sein.<sup>77</sup>

Und genau gegen eine Theologie der Eschatologie und der Exteriorität steigt die Theologie der Permanenz empor, die Alles unendlich in einer kontinuierlichen Gegenwart festhält: Mit dieser Theologie erhebt sich die Notwendigkeit gegen die Möglichkeit, besonders gegen die höchste Möglichkeit eines noch möglichen Einbruchs des Reichs.

#### 6. *Der Triumph der Gegenwart. Die Theologie der Permanenz*

Es ist symptomatisch, dass in diesem Kontext von Wiederholung und nicht von Wiederkehr Jesu die Rede sein muss (trotzdem müssen wir erklären, was wir mit Wiederholung meinen, und wie eine Wiederholung gestorbene oder aktive Kraft für die Zukunft sein kann).

Auf den ersten Blick entspricht die Verneinung der Eschatologie der Bestätigung der Wiederholung Jesu. Der Gedanke der Wiederkehr ist dann noch mit der Eschatologie in zeitlicher und räumlicher Dimension verbunden. Um diesen Horizont und die Rede Jesu über das Kommen des Reichs zu verstehen, d. h. den Unterschied zwischen einer uneschatologischen Wiederholung und einer Wiederkehr (oder ermöglichenden Wiederholung), muss man erst die Wiederholung der Sich-zur-Vollkommenheit-gebrachten-Gedanken der Persönlichkeit als Erhebung des gesonderten Besonderen zur Allgemeinheit verstehen. Die Allgemeinheit ist denkbar, ist wesentlich Denkbarkeit (sie liegt in der Unveränderlichkeit des Seins, das immer mit sich selbst identisch bleibt, und wird daher jederzeit denkbar), da sie das Besondere als Differenz, nicht zuletzt als mögliche Transzendenz, ausgeschlossen hat (und mit der ‚Besonderheit‘ auch ihre Wiederkehr). Mit der „Erhebung des Individuellen zum Allgemeinen“ sind wir jetzt beim Brennpunkt der atheistischen Theologie im Christentum angelangt, und damit können die Begriffe von Verwandlungsfähigkeit und Wechselfähigkeit verständlicher werden. Das Allgemeine ist die Formel, nach der *ein* Jesus noch *denkbar* und wiederholbar ist. Die Wechselfähigkeit und die Verwandlungsfähigkeit charakterisieren

<sup>77</sup> E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, 178.

den spezifischen Aspekt der Leben-Jesu-Theologie oder von Jesus *tout court* in der Kulturreligion.

In diesem „Bezirk der atheistischen Theologie“ haben wir einige Schritte in Richtung der Wiederholung als Reproduktion des allgemeinen Selbst und seiner Selbst-Verständlichkeit für die Kultur gemacht (es ist die Kultur, die im Christentum das Werk des Erlösers verewigt und vergegenwärtigt, wie wir oben angedeutet haben, und nicht die Offenbarung: Hier liegt der größte Unterschied zwischen einer immanentistischen Philosophie und der Philosophie der Offenbarung nach Rosenzweigs Betrachtung des Verdiesseitigungsproblems in der *Atheistischen Theologie*).

Das Paradox einer historischen und überhistorischen Offenbarung wird in diesem Sinne vollkommen überwunden. Das gesonderte Besondere, das individuelle Sein, „das Seiner-selbst-mächtig-Sein“ als „letzte Macht des Seins“, in einer wirklich Rosenzweigschen meta-physischen und meta-ethischen Bewegung, nach der die „Persönlichkeit [...] nicht Möglichkeit unbegrenzten Formwechsels“ ist, wird im Gegenteil von einem Entleerungs- und Entmächtigungsprozess überfallen. Ausgehend von diesen Aspekten und durch das „aneignende Gefühl“ ist die Persönlichkeit Jesu, abgesehen von ihrem individuellen Bezug zum Sein und zum Kommenden, wiederholbar und reproduzierbar: Damit wird ihre immer gleich-gültige gegenwärtige Selbst-verständlichkeit garantiert. Hier ist die Umkehrung der atheistischen Theologie noch am Werk: Die kulturelle und nicht zuletzt philosophische Gegenwarts-perspektive gibt dem Anfang neue Kraft, und nicht, wie es sein sollte, der Anfang der Gegenwart (auf diesen Punkt werden wir noch einmal mit einem Beispiel zurückkommen).

Die zahlreichen Hinweise auf die Leben-Jesu-Theologie, die Andeutungen zu Nietzsches Christologie und die schon zitierten Worte Rosenzweigs über die Christologie Dostojewskis können jetzt erklärt bzw. in Bezug auf den Begriff der Wiederholung erläutert werden. Wie erwähnt, bemerkt Rosenzweig in einer Notiz vom 27.9.1914: „Das Problem des Dostojewskischen Idioten ist die Christologie. Der Fürst ist nur menschlicher Christus. Deshalb muß er kaputt gehen“ (GS I, 175). Sicher hat das Denken Nietzsches in dieser Zeit, aber nicht nur in dieser, für Rosenzweig eine wichtige Rolle gespielt.<sup>78</sup> Es ist bekannt, dass Dostojewski für Nietzsche der einzige ist, der

<sup>78</sup> C. Hufnagel, *Nietzsche im Stern der Erlösung*, in: M. Brassler (Hg.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung“*, Tübingen 2004, 291–303; C. Hufnagel, „Sünder und Schwärmer in einer Person“. *Nietzsche in der Philosophie Franz Rosenzweigs*, in: W. Stegmaier, D. Krochmalnik, *Jüdischer Nietzscheanismus*, Berlin/New York 1997, 82–89; R. A. Cohen, *Rosenzweig versus Nietzsche*, in: *Nietzsche-Studien*, 19 (1990), 346–366.

den Typus des Erlösers erraten hat.<sup>79</sup> Die Notizen Rosenzweigs – neben der zitierten Notiz auch die über „Goethe“ und „Mozart oder Darwin“ – heben genau das Problem der Wechselfähigkeit eines Christusbildes hervor: Wenn Jesus zum sittlichen Beispiel oder zum allgemein menschlichen Beispiel geworden ist, kann er nicht mehr Jesus, sondern nur „der Fürst“ sein. Der Fürst könnte aber nicht der Jesus der Evangelien oder der Jesus *der Religion* sein, sondern, als unentdeckter Ersatz Jesu, eine Figur, die wesentlich anders als Jesus ist. Das ist das Paradox: Wenn etwas anders als Jesus, aber trotzdem „im Namen“ Jesu ist, entsteht mit überzeugender Kraft das Problem des Bösen in seinen unbehagenden Nuancen.

Die Figur Jesu, als bloße Form ohne Inhalt, kann von dem Vertreter einer Epoche verkörpert werden. Die Verwandlung bietet jedem die Möglichkeit, wenn die Entleerung der spezifischen und eigenen Züge Jesu so ausgelöscht wurde, das Ideal Jesu (oder ein idealer Jesus) werden zu können. Nicht nur Goethe ist ein neuer Jesus, sondern jeder, der eine höhere Verwirklichung der Voraussetzungen einer Kultur zur Fülle bringt, in jeder Epoche. Die Typen Jesu beziehen sich immer auf die Gegenwart und sind die Fülle der Gegenwart und ihres Ideals, aber nur als pseudo-Christen. Die Eschatologie ist dann hier eine Gegenbewegung im Verhältnis zu Jesus: Hier geht es nicht um eine künftige Wiederkehr Jesu, sondern um die Verkörperung des Ideals einer Kultur. In diesem Sinne entstehen in jeder Kultur immer neue Christen, die von der allgemeinen Wiederholung des Seins als Selbst gerechtfertigt sind (da, wie gesagt, das Sein immer gleich zu sich selbst bleibt, das ist der Grund für die Unveränderlichkeit). Wenn also Jesus sich nicht vollständig verwirklicht hat, dann öffnet sich in der Spaltung zwischen der nicht vollständigen Verwirklichung Jesu und Jesus selbst die Möglichkeit von immer neueren Verwirklichungen, welche Verwirklichungen der Idee sind, aber als solche, d. h. als Idee, die jenseits des Seins Jesu steht, nicht unbedingt Jesus sein müssen; die Idee der Verwirklichung des Ewig-Wirklichen an Jesus bezieht sich auf die Idee von der *Ausführung* des Selbstbewusstseins (und hier kommt wieder das Problem der ‚Identität‘, die das Anderssein als Differenz beseitigt). Zwischen Jesus und seiner Verwirklichung entsteht dann nicht eine Differenz, sondern eine Indifferenz (gegenüber der ‚Tatsache Jesus‘, nicht

<sup>79</sup> „Jesus: Dostoiewsky Ich kenne nur Einen Psychologen, der in der Welt gelebt hat, wo das Christenthum möglich ist, wo ein Christus jeden Augenblick entstehen kann ... Das ist Dostoiewsky. Er hat Christus errathen: – und instinktiv ist er vor allem behütet geblieben diesen Typus sich mit der Vulgarität Renans vorzustellen [...]“ (F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889*, in: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von G. Colli und M. Montinari, VIII/3, Berlin/New York 1972, 203 (Fr. 15[9])).

gegenüber dem Begriff). Die Indifferenz, als Tilgung der Differenz, die Jesus als Mensch und Sohn Gottes ist, ist dann lebendig und zentrales Dogma des Christentum geworden.

Das Problem der Indifferenz kann aber anders formuliert werden. Da die Differenz als Indifferenz im Sinne der Überwindung der ‚Tatsache-Jesus‘ *versus* die Realisierung der Idee des Allgemeinen (das Ewig-Wirkliche) neu verstanden werden muss, muss sie zumeist und zunächst in der Logik des Selbst ( $A = A$ ) eingefügt werden. Daher ist die Differenz als Zeichen der Nicht-Identität gelöscht und muss gerade als Indifferenz (in Bezug auf das ursprüngliche Nicht-identische, das Jesus ist) gleich-gültig gelten.

Diese Logik,  $A = A$ , in Bezug auf unsere Frage nach Jesus, leitet die zwei Grundlinien der Problematik: Die Permanenz als Versuch, den Gedanken des Kommens zu beseitigen und ihn in der Verfestigung der unerneuerten Gegenwart fest zu halten<sup>80</sup>; und die Wiederholung, die nur entstehen kann, wenn sie auf einem unveränderten wesenhaften Grund liegt, d. h. das Sein als Identität (und die Identität von Sein und Denken, da Jesus immer verständlich werden muss, wie wir oft betont haben).

Jedoch zeigt sich die Wiederholung wesentlich brüchig: Einerseits wiederholt sich als Jesus, was nicht Jesus ist (und hier ergibt sich, wie gesagt, die Formel des Bösen als im-Namen-Jesu-Sein aber nicht-Jesus-Sein), andererseits wiederholt die Wiederholung nie, was einmal war, sondern nur, was nie gewesen ist: Die Leere zwischen Jesus und seiner Verwirklichung.

Diese zwei Grundlinien, die Permanenz und die Wiederholung in ihrer Problematik, sind jetzt ausführlicher zu betrachten.

<sup>80</sup> „Das Beharren im Sein aber, das Interessiertsein, hält sich dabei durch aufgrund des entschädigenden Ausgleichs, der in der Zukunft die im Moment geduldig und aus politischen Erwägungen gebilligten Konzessionen wieder aufwiegen soll. Die Seienden bleiben stets versammelt, gegenwärtig – in einer Gegenwart freilich, die sich dank der Erinnerung und der Geschichte ausdehnt zu einer wie die Materie determinierten Totalität; in einer Gegenwart ohne Sprünge und Unvorhersehbarkeiten, in der dem Werden kein Raum bleibt; in einer Gegenwart, die zu einem gut Teil aus ver-gegenwärtigten Vorstellung besteht kraft der Erinnerung und der Geschichte. Nichts ist unbegründet. Die Masse bleibt konstant, und es bleibt das Interessiertsein. Die Transzendenz ist Schein-transzendenz und der Friede unbeständig. Dem Eigennutz hält er nicht stand“ (E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München 1992, 27 f.).

## IV. Der Begriff einer Theologie der Permanenz

### 1. Die Permanenz

Die Permanenz ist der Akt, der in der verdiesseitigten Transzendenz liegt, der zur Rechtfertigung des Glaubens an dem Schon der Vollendung geworden ist.

Die Probleme der Permanenz und der Wiederholung fließen endgültig in die gleiche Logik: Die Verfestigung des Möglichen in dem Schema des Schon-Alles-vollendet (das dem philosophischen „Alles in Allem“ oder ‚Alles ist X‘ entspricht). Eine solche Verfestigung ist gleichzeitig Verfestigung des Seins in der Struktur der Unwidersprüchlichkeit, die nie unterbrochen werden kann. Das Göttliche als immer mögliches Hereinstürzen, das das *continuum* des Seins und der Zeit unterbricht, ist aus dem Horizont der Permanenz verwischt. In diesem Sinne ist das Schon des Christentums (oder die Verdiesseitigung im Judentum, wie Rosenzweig in der *Atheistischen Theologie* gezeigt hat) streng mit der Philosophie besonders seit Parmenides verbunden, die das All-Sein als jenes, das ‚immer nur sein muss‘, und die *ousia* als unveränderbare und unveränderte Substanz fixiert. Wie erwähnt, zeigen sich in der Tat die immer-noch mögliche Wiederkehr, die Eschatologie und die Zukunftsidee des Messianismus auch bei Rosenzweig wie ein Umbruch des Seins, als Umbruch des zeitlichen und ontologischen *continuum*, ein Nicht-Sein, welches aber nur in seinem Bezug auf das Sein ist (anders-als-Sein ...). Die Eschatologie und das Werk der Offenbarung sind eine kontinuierliche Erneuerung und gleichzeitig ein Ende des Seins, da in jedem Moment die Zeit endet und von Anfang an als ein absolutes *novum* erneuert wird. Die Erlösung ist ihrerseits schon jenseits des Horizonts des ‚philosophischen Seins‘ (oder des Seins überhaupt) und der Zeit. Die Erlösung (in der Form des Wartens auf das Andere) wirkt aber auf die Zeit, sodass sie nicht nur eine künftige Perspektive bleibt, sondern die konkrete und pulsierende Kraft des religiösen Lebens und der Zeit selbst, in der das religiöse Leben von Eile und Dringlichkeit charakterisiert wird (die Erlösung ist die Spannung des Lebens: Sie ist das Streben nach dem Nicht des Lebens, das stark in dem Noch der lebendigen Zeit verankert ist). Aber auf diesem Gedanken werden wir erst später hinweisen, da er, wie wir glauben, ein unausweichlicher Punkt der Rosenzweigschen Philosophie ist, den wir als Problem einer Doppelheit der Erlösung formulieren werden.

Die Rolle der *ousía* ist *in unserem Fall* als Bewahrung eines kulturellen Datums in dem Unveränderten, in der Permanenz des Schon zu verstehen. Im Gegensatz dazu fällt das Noch-Nicht unbedingt immer aus dem Kreis der *ousía*, da das „Nochnicht“ wesentlich ein Differenzierendes ist, das auf das Hereinstürzen der Offenbarung und auf die höhere Möglichkeit der Erlösung hinweist: Es weist nur hin, es bleibt eine ‚Koordinate‘ der Zeit, aber es will die Zeit hinter sich lassen. Diese doppelte Signifikation des Hinweises auf das Noch-nicht, da es noch und gleichzeitig nicht ist (und im gewissen Sinne immer-noch ein Nicht ist), bedeutet und konstituiert eben ein Differenzierendes, das, als solches, die Zeitlichkeit bestätigt, aber in ihrer labilen Struktur und Zerbrechlichkeit. Nicht zuletzt geht es um den Unterschied zwischen dem Sein, welches ist, weil es sein muss, und dem Sein, das nicht unbedingt sein muss, das in jedem Moment vor seiner eigenen inneren Zersplitterung steht. Das Sein *kann* sein, aber nicht unbedingt.

Das Schon der Theologie des Lebens Jesu ist dann unveränderte Permanenz einer anfänglichen nicht-Vollendung, anfänglich nur als gedachtes ursprüngliches Wesen des Seins. Ein solches Wesen, das oben angedeutet wurde, erlaubt die Verwirklichung in einfacher Dauer, d. h. im Sinne einer Aufbewahrung der Permanenz. Die Vollendung als Schon, das als ursprüngliches Wesen das ewige Schon der Gegenwart rechtfertigt, wird dann zur Voraussetzung einer logischen Immer-Gültigkeit, die die Bedürfnisse des logischen Denkens und des Zeitalters erfüllen muss.

Die Frage nach dem Schon kehrt sich dann in die Frage nach dem Noch um. Wir haben gesehen, dass das Schon nicht das Schon der Schöpfung ist, wie in der Denkstruktur Rosenzweigs. Das Schon ist in der Leben-Jesu-Theologie immer mehr das Schon der Überzeugung von der vollständigen vollendeten Vollendung in Jesus und nur in Jesus. Als nicht vollkommen verwirklichte Persönlichkeit muss die Vollendung sich dann wiederholen, allerdings in der ewigen Gegenwart; sie und die Figur Jesu sind kein Sprung in die Zukunft, sondern kontinuierliche, permanente Wiederholung des idealen Selbst, das Jesus zugeschrieben wurde, das aber gleichzeitig Jesus überwindet (als nicht unbedingt vollkommen verwirklichte Persönlichkeit). Was sich wiederholt, ist das Identische. In der Wiederholung gibt es kein *novum*, alle Augenblicke sind Reproduktion des schon Gewesenen und werden in die Identität zurückgeführt. Wenn dies die Struktur der Zeit der Wiederholung ist, dann wird auch der Grundaspekt der ‚merkwürdigen‘ Koexistenz von Zeit und Ewigkeit im Denken Rosenzweigs verwischt: Zeit und Ewigkeit stehen im Denken Rosenzweigs nicht in einem dialektischen Verhältnis zueinander, jedoch sind Zeit und Ewigkeit paradox verbunden. Die Ewigkeit liegt sicher nicht in der Zeit (als Geschichte), sie ist nicht die heimliche Voraussetzung

der Zeit. Wenn es so wäre, wäre die Ewigkeit eine Präsenz, die durch die Zeit zur Vollendung gebracht wurde. Das ist aber ein Zeichen des ‚alten Denkens‘. Die Ewigkeit ist vielmehr die Entortung der Zeit, das Anders-als-die-Zeit, die „von dort aus“ die Zeit vergehen lässt. Nicht aber in einem kausalen Verhältnis, also nicht als Kraft, die die Zeit schiebt, sondern – und dies ist unseres Erachtens ein fundamentaler Aspekt des *Sterns* – die Ewigkeit ergibt sich als Stoß, als Kraftstoß der Zeit, ohne dass die Ewigkeit ‚hinter der Zeit‘ sei: Die Ewigkeit ‚schiebt‘ die Zeit nicht (also nicht durch einen „Stoß“), sondern *zieht* die Zeit (GS II, 364).<sup>1</sup> In der Wiederholung zeigt sich eine solche Struktur unmöglich. Die Wiederholung setzt damit die Struktur der Zeit als Wiederholung des Identischen (im Namen des Anderen) voraus, damit der Augenblick einfache Repetition des vorherigen Augenblicks ist; wiederholt wird nur, was schon war: Was schon war, kann und muss nicht vergehen, da es auf dem Sein als immer Sich-selbst-Sein beruht. Die Wiederholung kann dann als technische ‚Reproduktion‘ verstanden werden. Der Augenblick fällt somit immer nur auf sich selbst wieder zurück, in der kontinuierlichen und unveränderten Reproduktion des Selbst (als heimlicher Kern, als Ewig-wirkliches, das auf seine eigene Verwirklichung wartet).<sup>2</sup> Da es aber um die nicht vollkommene Verwirklichung Jesu geht, versucht man das Nicht-Geschehen zu reproduzieren: Man registriert einen Kurzschluss, d. h. zwischen den Entstehungsmöglichkeiten der Persönlichkeit Jesu und dem, was nicht die Persönlichkeit gewesen ist. Da das Schon zum ewigen Merkmal der Permanenz (als ewige unveränderbare Gegenwart) geworden ist, da es keine Vergangenheit und Zukunft mehr hat, kehrt sich das Schon, in der Reproduktion als Aufbewahrung der Permanenz, in das totalisierende und totalitäre Noch um, als Zeichen der fortdauernden entmächtigten Schon-Vollendung des ‚in mir‘, d. h. abgesehen von jeglichem ‚durch mich‘, das auf den Vater verweist. Hier kann man auch *en passant* eine weitere Anmerkung

<sup>1</sup> Das ist, unseres Erachtens, der wesentliche Unterschied zwischen der Zeit-Auffassung Rosenzweigs und jener der philosophischen Tradition. Die Auffassung Rosenzweigs überwindet die ‚klassische‘ Zeitstruktur, auch von Aristoteles zum Beispiel. In diesem Sinne stellt sich die Position Rosenzweigs kritisch gegenüber der Geschichte „von Jonien bis Jena“. Das ist der fundamentale Unterschied zwischen unserer Interpretation und zum Beispiel der interessantesten und originalen Position von M. Del Prete, *Potentia quae transit in actum. Zu Rosenzweigs aristotelischer Eschatologie*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Franz Rosenzweigs „neues Denken“*. *Internationaler Kongress – Kassel 2004*, Bd. I: *Selbstbegrenzendes Denken – in philosophos*, Freiburg/München 2006, 346–358.

<sup>2</sup> Man denke an die von Hegel ausgedrückte Dynamik von „Kreis“ und „Ausführung“ in: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Bd. 3, Werke XX, Frankfurt am Main 1986, 24.



über die schon zitierte Notiz Rosenzweigs, die sich auf die Dostojewskische Christologie bezieht, anbringen. Beachtenswert ist, dass Rosenzweig indirekt die Reduzierung des Sohnes Gottes auf eine reine menschliche Natur kritisiert hat. Eine solche Einschränkung, die indirekt auch von der theologischen Bewegung, die wir betrachtet haben, im Namen Jesu als Idealmensch oder als Ideal der menschlichen Sittenlehre oder gar als Modell einer ideellen Menschlichkeit verfolgt und entwickelt wurde, führt zwangsläufig zu der schon angedeuteten Trennung zwischen Vater und Sohn, damit es wie in einem Kreis wieder möglich wird, an Jesus an sich zu glauben und Jesus als ‚Moralsubjekt‘ wahrzunehmen. „Das Problem des Dostojewskischen Idioten ist die Christologie“ ist in diesem Sinne die Nicht-Anerkennung des Ursprungs, oder mit den Worten Paulus gesagt: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Römer 11,18). Der Christologie Dostojewskis setzt sich die ‚Christologie Rosenzweigs‘ entgegen: Jesus, nicht Christus, muss trotzdem auf den Vater hinweisen: Was die Christologie Dostojewskis kaputt gehen lässt, ist gerade der fehlende Hinweis auf den Vater, und deswegen ist „der Fürst [...] nur menschlicher Christus“, oder umgekehrt, ist Christus nur ein menschlicher Fürst.

Wenn es so wäre, wenn Jesus als reine menschliche Figur nur ein mystisch gefärbtes Heidentum wäre, wäre er nicht in der Lage, ein ewiger und heiliger Weg zu sein, genau wie bei Rosenzweig das Christentum. Und der heilige Weg, obwohl ein ewiger Weg, muss zum Vater führen, in einer sehr interessanten Umkehrung des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum. Man geht nicht durch das Christentum (wie es die atheistische Theologie des Christentum möchte), sondern durch Christum, der jedoch, damit ein Christentum existiert, Christus sein und bleiben muss. Aber wenn die unbedingte Bedingung der Erlösung und des Kommens des Reichs nur „*dýnamis toū theōū*“ ist, dann ist das Zeugnis von diesem Kommen und von dieser *dýnamis* nur das jüdische Volk. Man merke also das Folgende: Wenn unsere Interpretation richtig oder zumindest akzeptabel ist, dann gewinnt das Christentum bei Rosenzweig noch einen eschatologischen Aspekt, gerade dank der unvermeidlichen jüdischen Perspektive, in der Rosenzweig sich existenziell positioniert, und die es erlaubt, die innere Kraft von theologischen und philosophischen Problemen in neuen Kombinationen zusammenzusetzen. Man hält es aber für notwendig, zurück auf das Problem des Schon zu kommen, wie es oben konfiguriert wurde und das auf jedem Fall mit der von uns vermuteten ‚Rosenzweigschen Christologie‘<sup>3</sup> streng verbunden ist.

<sup>3</sup> Es muss klar sein, dass wir mit dem Ausdruck ‚Rosenzweigsche Christologie‘ das Verständnis Rosenzweigs von der Figur Jesu im Zusammenhang mit dem Problem des

In Gegensatz zum Schon als ewiges Merkmal der Permanenz ist das Schon bei Rosenzweig, und auch im ‚Christentum des Vaters‘, nicht unveränderte Permanenz, sondern gleichzeitig Hinweis auf ein Rückwärts und auf ein Vorwärts: Das Vorwärts, dank des Hinweises des (Noch-)Nicht der Zukunft auf die Verheißung der Schöpfung, kehrt sich in ein Rückwärts um und das Rückwärts, dank des Hinweises des Schon der Schöpfung auf die immer neue Gegenwart der Offenbarung (dank ihres vergegenwärtigenden Werkes) und auf das Nicht der Erlösung, kehrt sich in ein Vorwärts um (mit dem Antlitz dem Schon der Schöpfung zugewendet, da sie eben Verheißung ist). Das Noch *zieht* daher seine *Potenz* zumeist aus dem Nicht des Noch-Nicht (aus etwas, das sich noch nicht ereignet hat). Wenn es nicht so wäre, würde es in eine inhaltslose Wiederholung hineinfliegen. Die Dynamik der *umgekehrten Zeitverhältnisse* bei Rosenzweig zeigt sich als wirkliche Reaktion gegen den Lauf der Zeit in der Ausführung des Prozesses, gegen den Prozess selbst: Wenn die ‚Vorwärts‘-Bewegung aus dem Nicht des Nochnicht entsteht, heißt das, dass die Kraft, die den Augenblick *zieht*, immer schon und noch jenseits des Augenblicks steht, was wir vorher schon angedeutet haben (und was wir noch in Bezug auf das betrachten werden, was wir als das *omne punctum* der Frage nach der Zeit und der Ewigkeit sowie des Problems der Zukunft im *Stern* wahrnehmen, d. h. GS II, 364–365).

Ohne den Hinweis auf das Nicht des Noch-Nicht – ein Nicht, das für das immer gültige Noch des Menschlichen-Geschichtlichen und der Kultur auch ein endgültiges Nicht<sup>4</sup> ist – würde die Eschatologie (als ‚immer-Vorwärtssprung‘) wieder getilgt und man würde wieder in der Mythologie zurückfallen, da die Mythologie das Eins-Werden von Mensch und Gott ist: In der ewigen Gegenwart des Herzens und der Wiederholung der Indifferenz entspricht die Mythologie tatsächlich dem Selbst- und Eins-werden der Differenz, d. h. der Reduktion des Anderen auf das Selbst (zwischen Mensch und Gott zum Beispiel). In der Kulturreligion muss jegliche Form von Kult mythologisch sein, nicht nur weil die Kultur so bestanden hat und sich dafür entschieden hat, sondern weil selbst die Voraussetzungen und Denkrichtungen

kritisierten liberalen Jesu meinen, wie es in der Auffassung der *Atheistischen Theologie* auftaucht. Wie manchmal schon erwähnt, werden wir uns fragen, ob ein solches Verständnis auch im *Stern* unverändert bleibt.

<sup>4</sup> Außer dem Bezirk jeglicher dialektischer Theologie, ist das jüdische Volk nicht *de facto* ein Ausnahmezustand zum Beispiel des menschlichen, staatlichen und gesellschaftlichen Lebens? Auf diese Frage sollen wir mit einem entschiedenen Ja antworten, und mit Rosenzweig, obwohl die Rosenzweigsche Theorie der Ungehörigkeit des jüdischen Volkes zum menschlich-geschichtlichen Leben etwas brüchig scheint. Vgl. S. Mosès, *System und Offenbarung*, 159 ff.

gen der Gegenwart, die auf der philosophischen und theologischen Tradition ruhen, das Vergangene oder besser das Geschehene nicht anders als mythologisch denken können (nicht zuletzt als Mythologie des Anfangs). In diesem Sinne muss der Kult selbst mythologisch werden, das ist das Schicksal der Geschichte. Aber genau hier liegt der große Wert des Rosenzweigschen Denkens: Als jüdischer Denker, der trotzdem stark im griechischen und hegelianischen Denken verankert bleibt, kann Rosenzweig dieselben Probleme der philosophischen Tradition betrachten, aber aus einem anderem Blickwinkel, sodass eine solche ‚Ansicht‘ alle Probleme ‚differieren‘ und dafür andere mögliche ‚Lösungen‘ darstellen kann. Daher ist die Zukunftsperspektive Rosenzweigs oder die Eschatologie, die den ganzen *Stern* durchdringt, die endgültige Verneinung der Permanenz, Erbschaft des abendländischen Denkens, das endgültig die Zukunft von jedem Bereich des menschlichen Lebens entfernt hat.<sup>5</sup> Deswegen haben wir diesen Aspekt mit Kraft unterstrichen.

Wir haben hervorgehoben, dass beim Christentum das Paradox gerade darin liegt, dass es seinen Christus in der Formel der unbeweglichen Permanenz des Schon-Noch ausgeschaltet hat. Noch ein weiterer Aspekt muss aber betont werden: Mit der Verinnerlichung der Persönlichkeit und mit der *systematischen* Entkräftung von Jesus – als Anfang für das Christentum, denn nur wenn der Anfang des historischen Augenblicks betrachtet wird, kehrt sich seine ursprüngliche Kraft in bewegungslose Mythologie des Anfangs um – ergibt sich, wie schon erwähnt, eine politische Theologie<sup>6</sup> (und deswegen haben wir das Wort ‚systematisch‘ benutzt), die die Gegenwart als Ewige-Gegenwart (als Ewig-Wirkliche können wir hier die Ewige-Gegenwart verstehen) gelten lässt und die sich auch ohne das Werk der Offenbarung immer gegenwärtig am Leben halten kann. Die politische Theologie, die wir meinen, ist aber nicht die, die z. B. aus einer ‚paulinischen Matrix‘

<sup>5</sup> Nicht zuletzt der Wert der Utopie, die auch eine wirkliche Orientierung für das Menschenhandeln und Menschenhoffen ist, und die bei Rosenzweig ein Bestandteil seines Denkens ist. Vgl. dazu, obwohl wir den Aufsatz oft fraglich und brüchig finden und viele Perspektiven von Mosès nicht einnehmen können, S. Mosès, *Politik und Religion. Zur Aktualität Franz Rosenzweigs*, in: W. Schmied-Kowarzik, *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, Bd. II, 855–875; P. Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio. Franz Rosenzweig (1886–1929)*, Roma 1998, 138 ff.; nicht direkt über Rosenzweig vgl. D. Di Cesare, *Introduzione. Buber e l'utopia anarchica della comunità*; M. Löwy, *Rédemption et utopie*; M. Löwy, *Messianisme et utopie dans la pensée juive européenne entre les deux guerres*, online Aufsatz: [http://www.babelonline.net/PDF09/L%C3%B6wy\\_messianisme\\_utopie\\_juive.pdf](http://www.babelonline.net/PDF09/L%C3%B6wy_messianisme_utopie_juive.pdf).

<sup>6</sup> Für eine Einführung zu politischen Theologien vgl. G. Filoramo (Hg.), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Brescia 2005.

entsteht<sup>7</sup>, oder die, die als Rückschlag gegen das Menschliche von dem Göttlichen konnotiert ist, wie bei der politischen Theologie des Paulus als Delegitimierung jeglicher weltlicher Ordnung, oder die dialektische Theologie<sup>8</sup>; es ist keine Theologie des Vaters und des Exils<sup>9</sup>, und auch keine der eschatologischen Hoffnung.<sup>10</sup> Und weiter ist es weder die politische Theologie der „Ausnahme“, wie die von Schmitt<sup>11</sup>, noch die mit einer anarchistischen Matrix von Ellul<sup>12</sup>, noch die politische Theologie als Befreiungstheologie<sup>13</sup> oder die Theorie der ‚Basiskirchen‘ wie bei Metz.<sup>14</sup> Bei der politischen Theologie der Permanenz geht es vielmehr um eine ‚Gegenbewegung‘.<sup>15</sup> Und nicht zuletzt Hans Ehrenberg, der mit seiner „Theologie des Vaters“ und seinem „Ketzerchristentum“ versucht hat, jenseits der Enge der liberalen Theologie und jenseits der einzelnen christlichen Kirchen zu treten, um damit eine „Una Sancta“ zu stiften.<sup>16</sup>

Das Modell der politischen Theologie, das wir am besten kennen, ist jenes, nach dem man z. B. durch eine bestimmte Theorie der Herrlichkeit

<sup>7</sup> J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.–27. Februar 1987*, München 1993; G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt*.

<sup>8</sup> Vgl. nicht zuletzt K. Barth, *Der Römerbrief*, (Zweite Auffassung 1922), Zürich 1954.

<sup>9</sup> Am Beispiel des schon zitierten *Atheismus im Christentum* von Bloch.

<sup>10</sup> J. Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 2005; und besonders *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh 1997.

<sup>11</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Berlin 1996.

<sup>12</sup> J. Ellul, *Anarchie et Christianisme*, Lyon 1988.

<sup>13</sup> Vgl. unter anderem G. Gutierrez, *Teología de la liberación*, Lima 1971; E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, México 1977 (ein Werk, das unseres Erachtens dem Rosenzweigschen Denken ‚verwandt‘ ist).

<sup>14</sup> J. B. Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967–1997*, Mainz 1997.

<sup>15</sup> D. h. eine Theologie als Suche nach dem Ursprung, die nur rückwärts schaut, ohne dass eine solche Rückwärtsbewegung die Möglichkeit zu einem Vorwärtssprung sei, sondern nur eine ewige Gegenwart. Wir finden z. B. eine ähnliche Kritik besonders beim jungen Nietzsche (in der *Geburt der Tragödie* und in der *Zweiten unzeitgemäßen Betrachtung*, eine Schrift, die schon der Anfang des revolutionären Verständnisses der Zeit im Denken Nietzsches ist). In einem theologischen Zusammenhang, direkt in Bezug auf unser Thema, hat Moltmann das Problem deutlich zusammengefasst: J. Moltmann, *Umkehr zur Zukunft*, München 1977, 116 ff.

<sup>16</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers. Eine Wegweisung*, Würzburg 1920. In dieser Arbeit haben wir versucht, die „Una sancta“ doch als überkonfessionelle Kirche, aber in eschatologischer Hinsicht wahrzunehmen, und nicht als Bekennende Kirche zum Beispiel aus einer sozialen Perspektive. Für diese Problematik verweisen wir auf G. Brakelmann, *Hans Ehrenberg. Ein judenchristliches Schicksal in Deutschland*, Bd. I, *Leben, Denken und Wirken 1883–1932*, Waltrop 1997, 146 ff.: Sehr interessant ist P. Noss, *Einheit als Vielheit: Hans Ehrenberg, die Ökumene und das interreligiöse Gespräch*, in: M. Keller-J. Murken (Hg.), *Das Erbe des Theologen Hans Ehrenberg. Eine Zwischenbilanz*, Berlin 2009, 77–97.

‚versucht‘, das ethische, politische, soziale oder allgemein weltliche Seiende zu überwinden oder ihm entgegenzustehen.

Im Gegensatz dazu versucht die Theologie der Permanenz das „Ewig-Wirkliche an der Person Jesu“ gelten zu lassen, sodass eine Figur des Erlösers immer noch gültig und denkbar – tatsächlich in der Form einer universalen Denkbarkeit – oder *reproduzierbar* sein kann: Es geht in der Tat nicht um Jesus, sondern um ‚etwas‘ an der Person Jesu. Aber da wie in einem Kreis der Mensch Jesus die Rechtfertigung des Kults *der* Gegenwart ist und da immer die Gegenwart auf dem Sein als Identität beruht, ist das ‚Etwas an Jesus‘ die politische Geste der Gegenwart, die Theologie der Permanenz, mit der die Gegenwart nicht in das Risiko gerät, in den wertlosen Abgrund hineinzufallen. Das Seiende als permanente Gegenwart muss deswegen geschützt werden und wird als permanente Gegenwart dann unausweichlich von totalitären Nuancen konnotiert.

Die Permanenz umzuwerten, heißt den Raum des Möglichen zurück zu gewinnen und gleicherweise in der Christlichkeit die Wirklichkeit Jesu wahrzunehmen, d. h. nicht zu verwirklichen: Die ‚Verwirklichung‘ Jesu ist der Vater, d. h. er ist unmöglich zu verwirklichen, weil die Verwirklichung den geschichtlichen Prozess voraussetzt. Das Reich steht aber immer-schon jenseits der Geschichte, d. h. jenseits jeglichen Verwirklichungsprozesses. Es geht letztlich darum, die Figur-Wirklichkeit Jesu als „Geschlossenheit“, als die Dichte der Persönlichkeit, als das „Seiner-selbst-mächtig-Sein“ zu verstehen. Doch ist die ‚Persönlichkeit‘ Jesu ‚Geschlossenheit‘ im Sinne des bereits erinnerten „Seiner-selbst-mächtig-Seins“; eine solche Geschlossenheit ist aber Entschlossenheit für das Kommen, für die Offenheit vor dem Vater. Sie ist also Überwindung des Verwirklichungsbegriffs und es geht nur um Jesus als an sich schon-immer-verwirklichte-Wirklichkeit.<sup>17</sup> In diesem Sinne werden wir nach der weiteren Betrachtung der Wiederholung und der Permanenz die Konjunktur Wirklichkeit-Möglichkeit-Wahrheit im *Stern* berücksichtigen müssen: Wirklichkeit, Wahrheit und Notwendigkeit sind in der Tat in der abendländischen Tradition zusammen gelaufen und haben sich immer weiter von der Kategorie der Möglichkeit entfernt.

<sup>17</sup> Entsteht hier aber nicht noch ein Widerspruch, sofern wir Jesus nur als verwirklichte Wirklichkeit wahrnehmen? Das Problem ist dann wieder, sich auf die Grundbestimmung der Wirklichkeit als Möglichkeit zu besinnen, die sich nicht verwirklicht (eben weil es einer Verwirklichung nicht bedarf), sondern die sich in der Wirklichkeit und über die Wirklichkeit hinaus ermöglicht (aber nicht ‚aus der Wirklichkeit hinaus‘), eine Wirklichkeit, die sich uns darbietet, als eine, die jenseits des Seins als Notwendigkeit steht. In diesem Sinne wäre die Möglichkeit die Wahrheit der Wirklichkeit.

## 2. Die Wiederholung der Indifferenz

Das Ewig-Wirkliche an Jesus setzt aber schon eine Distanz oder einen distanzierenden ‚Faktor‘ voraus, der nämlich Jesus nicht war. Wie schon gesagt, müssen alle Züge der überlieferten Tradition um Jesus, die Lehre des Reichs eingeschlossen, von der Auslegung der ‚reinen Tat Jesus‘ losgerissen werden. Dieser Notausgang war die einzige Möglichkeit für die Forschung, Jesus oder die Idee des Ewig-Wirklichen an Jesus am Leben zu erhalten. Das haftet an der schon angedeuteten Umkehrung: Nicht die Historie muss Jesus Geschichte anbieten, sondern Jesus muss der Geschichte eine Rechtfertigung, im Sinne von neuer Kraft, geben. Der Ursprung ist nicht nur ein blinder Rückwärtssprung, und die Gedenkfeier ist nicht in der Gegenwart, um die Gegenwart durch die Erinnerung an die Vergangenheit zu feiern: Es ist vielmehr ein Hereinbrechen in die Gegenwart des ‚nicht-historischen‘ Ursprungs. In der Gedenkfeier wiederholt man im eigentlichen Sinne nicht, man feiert das „Unwiederbringliche“ immer zum ersten Mal, somit kann man nicht von Wiederholung im strengen Sinne reden, da das Unwiederbringliche die Gegenwart feiert und erneuert und nicht das Gegenteil: „Wiederholen heißt sich verhalten, allerdings im Verhältnis zu etwas Einzigartigem oder Singulärem, das mit nichts anderem ähnlich oder äquivalent ist. Und vielleicht ist diese Wiederholung als äußeres Verhalten ihrerseits Wiederhall eines noch heimlicheren Bebens, einer inneren und tieferen Wiederholung im Singulären, das sie beseelt. In der Gedenkfeier liegt gerade dieses Paradox offen zutage: Ein ‚Unwiederbringliches‘ wiederholen. Nicht ein zweites und ein drittes dem ersten Mal hinzufügen, sondern das erste Mal zur ‚n-ten‘ Potenz erheben. Mit diesem Bezug zur Potenz verkehrt sich die Wiederholung, indem sie sich nach innen stülpt; es ist, wie Peguy sagt, nicht die Feier des 14. Juli, die den Sturm auf die Bastille erinnert oder repräsentiert, vielmehr ist es der Sturm auf die Bastille, der im voraus alle Jahrestage feiert und wiederholt [...]. Man stellt also die Allgemeinheit als Allgemeinheit des Besonderen der Wiederholung als Universalität des Singulären gegenüber.“<sup>18</sup> In diesem Sinne, um sich wieder auf die Worte Tillichs zu beziehen, wird nicht

<sup>18</sup> G. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, München 2007, 15–16. Die Erfahrung des ‚Unwiederbringlichen‘ als Gegenwart der Vergangenheit, oder Vergangenheit, die immer neue Gegenwart ist, ist die eigentliche Erfahrung und Wahrnehmung der Vergangenheit (der Geschichte) beim Judentum, es ist die Grundstruktur der jüdischen Erfahrung: „This accessibility of past to present is the [...] characteristic of a root experience in Judaism“ (E. L. Fackenheim, *God's Present in History: Jewish Affirmation and Philosophical Reflections*, New York/London 1970, 11. Siehe „Dialectical Contradictions“ 16–19, und allgemein 3–34).

das Besondere universalisiert, es geht auch nicht um eine Auflösung der Besonderheit in dem Allgemeinen-Sein, sondern das Besondere ist dank seiner ‚Unwiederbringlichkeit‘ das, was sich selbst immer hinausbringt.

Wenn das Verhältnis Vergangenheit-Gegenwart so gedeutet wird, dann, besonders aufgrund des jüdisch liturgischen Jahreskreises, handelt es sich nicht um den Versuch, ‚etwas‘ im Leben zu halten, sondern darum, durch die Wiederholung (durch die Feier) im Leben gehalten zu werden, in der ursprünglichen Beziehung mit dem ‚Geglaubten‘, das vom Objekt des Glaubens zum ‚handelnden Subjekt‘ wird, das sich zum Menschen verhält (und damit ist das Subjekt wieder in eine äußere ‚Realität‘ gestellt, nämlich von dem Anderen). In der Präfiguration der Zukunft findet jede Gegenwart eine Begründung und die Vergangenheit eine Befreiung von der Verfestigung der Naturgesetze. Die scheinbare Widersprüchlichkeit zwischen der Bedeutung der Einmaligkeit Jesu und seinem gegenwärtigen Charakter wurde überwunden, wenn man mit Konsequenz seinen Charakter der Präfiguration denkt. Wenn aber der Ursprung als Aufhebung vom Individuellen zum Allgemeinen gedacht wird, also als Ewig-Wirkliches an Jesus in dem Fall der Leben-Jesu-Theologie, so würde man, worauf Tillich hinweist, praktisch den Ursprung selbst überwinden, und damit auch seinen Präfigurationscharakter. Die ursprüngliche Macht, die der Zukunft immer neue Kraft schenkt, muss außerhalb des Systems bleiben, um eine immer neue Vergegenwärtigung anzubieten, und dies gilt, aus der Rosenzweigschen Perspektive, für das Judentum, und auch, theoretisch, für das Christentum, da es um die Offenbarung geht, und nicht um das Werk der Historie. In diesem Sinne ist das, was wir suchen, was wir gesucht haben, nicht die logische Potenz des Begriffs, sondern die Potenz *des* Besonderen jenseits der Logik der Identität. Die Potenz des Besonderen ist dann immer Hinweis auf Anderes, d. h. auf das, was außerhalb der Allgemeinheit steht und was sich auf den Begriff ohne mögliche Vorstellung bezieht, weil es letztlich immer um die unbegreifliche Existenz geht: „Es besteht ein großer Unterschied zwischen der Allgemeinheit, die stets eine logische Macht des Begriffs bezeichnet, und der Wiederholung, die von seiner Ohnmacht oder seiner realen Grenze zeugt. Die Wiederholung ist das reale Faktum eines Begriffs mit endlichem Inhalt, der als solcher zum Übergang in die Existenz gezwungen wird.“<sup>19</sup> Mit diesem Übergang in die Existenz *als Zwang* läßt die Wiederholung den Begriff hinter sich und die Existenz taucht ein in das begrifflose und endliche *positum* der Wirklichkeit jenseits des all-gemeinen Seins in der „Hypostase“ des Endlichen als Existierendem (eine Definition, die, unseres Erachtens, eine konkrete Weise vom

<sup>19</sup> G. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 29.

Sein des Seienden besinnt). Da auch die nicht-begrifflichen Bestimmungen (wie Raum und Zeit nach Deleuze) nur „Medien der Wiederholung“ sind – und damit ist „der reale Gegensatz [...] nicht ein Maximum an Differenz, sondern ein Minimum an Wiederholung, eine auf zwei reduzierte Wiederholung“ – erscheint die „Wiederholung [...] folglich als die begrifflose Differenz, die sich der unbestimmt kontinuierlichen begrifflichen Differenz entzieht“<sup>20</sup>, genauso wie das Ewig-Wirkliche unbestimmt kontinuierlich begrifflich ist und sich im Kreis bewegt. Eine solche ‚differierende‘ Wiederholung „drückt eine spezifische Macht des Existierenden aus, eine Hartnäckigkeit des Existierenden in der Anschauung, die jeder Spezifikation durch den Begriff widersteht, so weit man diese auch treiben mag.“<sup>21</sup> Deleuze spricht von „indifferenter Differenz“<sup>22</sup>, weil die Differenz hauptsächlich begrifflos ist, aber deswegen nicht inhaltslos: Das Problem, das sich in der Wiederholung und der Differenz bei Deleuze zeigt, ist das des Existierenden. Die Wiederholung als Ausdruck der Differenz versucht der „Spezifikation“ des Begriffs zu widerstehen und dagegen die „Hartnäckigkeit des Existierenden“ hervorzuheben. In dieser Perspektive hat die Allgemeinheit, die Aufhebung des Individuellen, das Besondere im Allgemeinen kein Recht mehr, die Wirklichkeit (besonders in Berücksichtigung der Verbindung zwischen Wirklichkeit und Wahrheit, als Prädizierbarkeit der Wirklichkeit aus der Denkbarkeit des Kausalzusammenhangs von Sein und Denken her) zu haben. *Die Differenz ist gegenüber dem Begriff und der Allgemeinheit der Vorstellung (oder Repräsentation) indifferent geworden.* Die von uns gemeinte Indifferenz der Wiederholung ist eine, die nur einen Begriff, d. h. das Absolute, wiederholt: Als Wiederholung der Allgemeinheit (und deren Vorstellung) ist sie dem Besonderen (oder Existierenden) gegenüber indifferent. Die Wiederholung steht in diesem Fall in keiner Relation zur Differenz: Die Wiederholung ist hier vielmehr die Permanenz der totalitären Identitätslogik.<sup>23</sup> Was zurück zu gewinnen ist, ist ein *positum*, das die Indifferenz Deleuzes verlangt, das jenseits der Philosophie der Identität steht und das der von uns gemeinten Indifferenz im Gegenteil widersteht. Anders gesagt: „Es handelt sich um die Frage, warum sich die Wiederholung nicht durch die Identitätsform im Begriff oder Repräsentation erklären läßt.“<sup>24</sup> Die Einschreibung der Differenz in den Begriff

<sup>20</sup> Ebd., 30.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Ebd., 33.

<sup>23</sup> Vgl. O. Pöggeler, *Rosenzweig und Hegel*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, Bd. II, 842.

<sup>24</sup> G. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 37.



ist etwas für eine Philosophie der Differenz, deren Voraussetzungen auch etwas gemeinsam mit unserer Perspektive haben – „fatal“.<sup>25</sup>

Soweit die Frage nach der Wiederholung zum Problem der Identität zurückführt, würde man immer nur eine „negative Explikation der Wiederholung“<sup>26</sup> geben, oder, nicht zuletzt, unseres Erachtens, die Explikation einer ‚negativen Wiederholung‘ oder die ‚Wiederholung des Falschen‘. Die Differenz wäre es also eine nur maskierte Identität von Differenz. Aber in der Wiederholung (in der „tiefsten“ Wiederholung), ist „überall das Andere“.<sup>27</sup> Die Wiederholung ist dann Wiederholung des Selben (das anders ist), und nicht unbedingt wie in unserem Fall des Selbst. Der Kern der Wiederholung ist die Differenz: Was uns zu einer Differenz oder einer Differenzierung von Wiederholungen führen kann, ist sicher problematisch. Erst Deleuze gelingt es, weiter zu folgen: In der Wiederholung von identischen und wiederholten Objekten „müssen wir aber ein geheimes Subjekt unterscheiden, das sich über sie hinweg wiederholt, das wahre Subjekt der Wiederholung. [...] Denn es gibt keine Wiederholung ohne ein Wiederholendes, nichts wiederholtes ohne wiederholende Seele.“<sup>28</sup> Die Wiederholung muss dann, mit Deleuze und über Deleuze hinaus, auf ein Wiederholendes zeigen und hinweisen: Das zeigt die Wiederholung nicht als bloße Repetition/Re-produktion, sondern als immer-wieder-neuer-Anfang, da es immer ‚jemanden‘ gibt, der wiederholt (genau wie beim Beispiel der Gedenkfeier). Ein solches Wiederholendes steht nicht jenseits der Wiederholung, sondern ist das, was sich wiederholt und mit sich alles andere wiederholen lässt. Nur in diesem Sinne besteht ein Unterschied zwischen einer reinen Reproduktion, oder einer begrifflichen Wiederholung, und einer schöpfenden Macht. Genau wie es einen Unterschied geben muss, wie gesagt, zwischen der Wiederholung und dem Wiederholenden: In diesem Sinne könnte es die Differenz sein, *welche zwischen Wiederholung und Wiederholendem besteht* (und es wird also problematisch für unsere Perspektive des Kontext Deleuzes selbst). Diese Differenz ist die Differenz, die zwischen einer Wiederholung ohne Inhalt, d. h. als formale Reproduktion des Identischen oder des Ewig-Wirklichen, und einer Wieder-

<sup>25</sup> „Dies ist das Prinzip einer Verwechslung, die für jene Philosophie der Differenz fatal ist: Man verwechselt die Zuweisung eines eigenen Begriffs der Differenz mit der Einschreibung der Differenz in den Begriff überhaupt – man verwechselt die Bestimmung des Differenzbegriffs mit der Einschreibung der Differenz in die Identität eines unbestimmten Begriffs. [...] Damit kann die Differenz nur noch ein Prädikat im Inhalt des Begriffs sein“ (G. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 54).

<sup>26</sup> Ebd., 33.

<sup>27</sup> Ebd., 43

<sup>28</sup> Ebd., 42.

holung als sich-immer-wieder-Geben des unaufhebbaren ursprünglichen gesonderten Besonderen besteht; ein Besonderes, das sich als sich-immer-wieder wesentlich in die Freiheit der Geste des sich-Gebens stellt, und deswegen ist es für jene Gegenwart eine immer-wieder-Gabe, da sie eine immer neuerneuerte Gegenwart der Gegenwart selbst anbietet.

Wenn in dem Fall die unausweichliche Differenz in dem Unterschied, in der Distanz zwischen Wiederholtem und Wiederholendem bestehen würde, dann stellte sich das Problem des *pseïdos*, da man notwendigerweise das Problem des ‚wer‘ in der Wiederholung oder in der Reproduktion-Perversion sehen könnte: Das Problem also des Wiederholenden und des pseudo-Wiederholenden (der Wiederholende der Identität). Aber die Wiederholung des Besonderen könnte eine Wunde in dem Sein öffnen, da als Besonderes das wieder-kommt, oder sich das wieder-holt, was die ‚interessierte‘ Fläche des Seins als Permanenz bricht und also in der ontologischen Unwidersprüchlichkeit einen Kurzschluss kreieren würde: Es kann sich nicht als ein ganzes *novum* ergeben, was schon war (oder was nie war, als was war), denn wenn es so wäre, würde die Unwidersprüchlichkeit des Seins in Frage gestellt. Und in der Tat wirken bei der „begrifflosen Singularität“ mögliche zerstörerische Mächte der Wiederholung, die als solche nicht von dem System absorbiert werden können, da ohne Begriff auch die Vorstellung oder die Vermittlung nicht möglich ist. In Bezug auf das Problem der „begrifflosen Singularität“ (d. h. die nicht universalisierbar, die in unserem Fall nichts anders als das Rosenzweigsche „-iert“ bedeuten würd<sup>29</sup>) muss man folgendes hervorheben: „Man stellt also die Allgemeinheit als Allgemeinheit des Besonderen der Wiederholung und der Wiederholung als Universalität der Singulären.“<sup>30</sup> Die Wiederholung Deleuzes ist dann vielmehr die ‚Form‘ der Universalität der Singularität, sodass kein Universalisierungsprozess nötig ist und keine Aufhebung des Singulären geschehen kann. Die Singularität gewinnt ihre Universalität nicht durch den Begriff oder die Universalität als solche, sondern durch die Geste der Wiederholung des „Unwiederbringlichen“. Die Unmöglichkeit, das sich-Wiedergeben des Unwiederbringlichen „durch die Identitätsform im Begriff oder in der Repräsentation“ zu erklären,

<sup>29</sup> Vor der Philosophie, welche „die Ideale sich ins Absolute verkriechen lassen“ hat, kommt plötzlich das Ich: „Ich ganz gemeines Privatsubjekt, Ich Vor- und Zuname, Ich Staub und Asche, Ich bin noch da. [...] Individuum ineffabile triumphans. Nicht daß es ‚philosophie‘-rt, ist das Erstaunliche, sondern schon daß es überhaupt noch da ist, daß es noch wagt zu japsen, daß es „...iert““ (GS III, 127).

<sup>30</sup> G. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 16.

weist dann auf die Singularität und folgend auf die Differenz hin.<sup>31</sup> In diesem Kontext lohnt es sich dann, die folgenden Worte Deleuzes zu zitieren, die auch extrem wichtig für unser Problem einer atheistischen christlichen Theologie sein können: „Denn unter welcher Bedingung wird die Differenz derart in einen ebenen Raum überführt und projiziert? Eben dann, wenn man sie gewaltsam in eine vorgängige Identität gezwängt hat, wenn man sie auf jenen Abhang des Identischen gestellt hat, der sie notwendig dorthin trägt und sie sich dort reflektieren läßt, wo das Identische sie haben will, nämlich im Negativen.“<sup>32</sup>

Der Zwang, mit dem die ‚Persönlichkeit‘ im weiteren Sinne in die Identität und Allgemeinheit des Ewig-Wirklichen eingeschrieben wurde, folgt der oben beschriebenen Dynamik. Gegen das Unwiederbringliche, das doch ein *positivum* ist, aber sich immer als *negativum* im Verhältnis zur Verbindung von Sein und Denken (die Denkbarkeit des Seins, die auf der Identität des Seins beruht) ergibt, gegen das Risiko der Unmöglichkeit eines das Vergangene ‚aktiven‘ Wiederbringens, empört sich die Philosophie und verlangt für sich das Recht, die Vergangenheit in der begrifflichen Wiederholung unter das Zeichen des Identischen „an Jesus“ wiederzubringen, ihn „gewaltsam in eine vorgängige Identität“ einschreibend. In diesem Sinne teilen wir auch die Anmerkungen Deleuzes über Hegel: „Die Differenz ist der wahre Inhalt der These, die Eigensinnigkeit der These. Das Negative, die Negativität fängt nicht einmal das Phänomen der Differenz ein, sondern erhält bloß deren Phantom oder Epiphänomen, und die gesamte ‚Phänomenologie‘ ist eine Epiphänomenologie.“<sup>33</sup>

Das Göttliche selbst ist für die irreligiöse Theologie der Verdiesseitigung ein Epiphänomen, und nur als solche, auf der Ebene des Anscheins, der *dóxa*, kann es Ersatz werden, durch das Pseudowiedergeben Jesu. Die Christologie muss von der Gegenwart als Epiphänomenologie verstanden werden. Die Proliferation der Kulturchristusse entspricht daher der Epiphänomenologie der Ursprünglichkeit Jesu oder der Epiphänomenologie des atheistischen Geistes, wie sie von der *Atheistischen Theologie* entdeckt wurde. Was aber wiedergegeben wird oder sich wiederholt, weist, wie oben gesagt, auf

<sup>31</sup> „Nicht die Differenz setzt den Gegensatz voraus, sondern der Gegensatz die Differenz; und weit davon entfernt, sie aufzulösen, d. h. auf einen Grund zu führen, entstellt und verfälscht der Gegensatz die Differenz. Wir behaupten nicht nur, die Differenz an sich sei nicht ‚schon‘ Widerspruch, wir behaupten vielmehr, sie lasse sich nicht auf den Widerspruch reduzieren und bringen, weil dieser weniger tief, und nicht etwa tiefer ist als sie“ (ebd., 77 f).

<sup>32</sup> Ebd., 78.

<sup>33</sup> Ebd., 79.

eine wesentliche Differenz hin, die wir jetzt über Deleuze hinaus verstehen müssen. Die Differenz zwischen der reinen begrifflichen Wiederholung und dem Wiederholenden bezieht sich auf eine Spezifität, die die Besonderheit des Wiederholenden ausspricht. Wie oft angedeutet, kann man hier unter dem Wiederholenden das Göttliche als unaufhebbares Subjekt verstehen, dass die Wiederholung ermöglicht und sich allein immer wieder als Vorwärtskraft über die Geschichte hinaus stellt. Wenn aber die Differenz in die Identität der Allgemeinheit, die in unserem Fall dem Ewig-Wirklichen an Jesus (oder die Einschreibung der Offenbarung in das System, die einen Grundaspekt der Rosenzweigschen Kritik an Hegel leitet) entspricht, eingeschrieben wurde, wird damit auch das ewige Merkmal des Göttlichen gelöscht, da es zwischen dem Göttlichen und der Reproduktion des Göttlichen keinen Unterschied mehr geben kann. In diesem Zusammenhang ist das Beispiel von Pierre Ménard als Autor des *Don Quijotte* – ein Beispiel, das auch Deleuze bringt<sup>34</sup> – aufschlussreich, wenn es auch anders als bei Deleuze verstanden wird. Die Reproduktion kann auch besser als das Ursprüngliche verstanden werden, besonders wenn sie den Bedürfnissen eines Publikums, einer Forschung, einer Zeit entspricht. Goethe und mit ihm Myskin, Darwin, Mozart, als Modell des Lebens Jesu oder als neuer Jesus *tout court*, sind sicher besser als der Jesus der Evangelien, dessen Reden für die Gegenwart unverständlich geworden sind. Das Problem ist dann wieder die Frage nach der Kultur und der Kulturreligion und das Problem der Verständlichkeit: Die zwei *Quijotte* sind identisch, aber der von Ménard ist reicher, genau wie der Jesus-Goethe viel besser ist. Nicht zuletzt geht es um eine Umwertung, eine Wert-Verdoppelung, die wir zum Beispiel im *Dorian Gray* von Wilde beobachten können: Die Wirklichkeit des Urbildes, das die wirkliche Natur des Bildes zeigt, ist nicht die Person als Urbild, sondern das Bild: Was in der Wirklichkeit vergeht, ist das Bild der Wirklichkeit als Urbild, aber was in der realen Wirklichkeit lebt, ist nicht das Urbild, sondern ein Bild, eine Kopie (als Korollar folgt, dass die Wirklichkeit eine Kopie geworden ist, nämlich die Kopie einer Kopie). Das Urbild ist Bild geworden, und das Bild, das eigentlich Urbild ist, wird nicht als solches anerkannt. Eine solche Wechselfähigkeit, die auch in diesem Fall keine Verneinung, sondern Verfälschung ist, ist dann zum Paradigma der Moderne geworden.

Aber zurück auf unser ursprüngliches Problem: Die Grenzen der Offenbarung, als historische-überhistorische Offenbarung, sind überwunden worden, und der verdiesseitigte Gott (oder Jesus: Uns interessieren jetzt die Wirkungen einer atheistischen Theologie allgemein), zum Beispiel der, welcher im

<sup>34</sup> Ebd., 14.

Tempel Gottes sitzt, ist zum Gott geworden (als Bild des Urbildes ...): „Der da ist der Widersacher und sich überhebt über alles, was Gott oder Gottesdienst heißt, also daß er sich setzt in den Tempel Gottes als ein Gott und gibt sich aus, er sei Gott“ (2 Thess 2, 4). Und hier taucht deutlicher und verständlicher die Korrelation, die wir bereits postuliert haben, zwischen dem Problem des Bösen und dem *pseüdos* auf.

### 3. Der *pseüdos* als Nicht-Wahrheit der Wahrheit. Von der Betrügerei

Unser Schwanken zwischen philosophischen und religiösen Problemen findet seine Begründung in der Überzeugung – die, wie wir glauben, als gültig akzeptiert werden kann – dass Rosenzweig sein „System“ in verschiedene Richtungen entwickelt hat, oder besser gesagt, dass die Rosenzweigsche Erneuerung der Philosophie, oder was Rosenzweig für Erneuerung und „neues Denken“ hält, in der intimen ‚Mitarbeit‘ und den Mitwirkungen nicht nur zwischen verschiedenen Perspektiven, sondern auch eben zwischen Philosophie, Theologie, Religion, Dogma, persönlichen Erfahrungen (Biographie Rosenzweigs) usw. liegt. Nur wenn man diese Multiplizität von Faktoren voraussetzt, kann die Kritik an der liberalen Theologie im Christentum und allgemein an der Kulturreligion vollkommen verstanden werden, unter der Bedingung, dass man die verschiedenen Wege, die erst zur *Atheistischen Theologie* und dann bis zum *Stern* geführt haben und in Erwägung gezogen werden, mitgeht. Unter dieser Bedingung kann die hermeneutische Arbeit versuchen, ausführlich zu sein, ohne die Angst, sich auf einen ‚Bereich‘ beschränken zu müssen. Brachylogisch gesagt: Wenn Rosenzweig von der *Atheistischen Theologie* bis zum *Stern* und darüber hinaus, wie die Notizen und die Tagebücher beweisen, durch seine eigene Erfahrung der Religion, durch das Jude-sein, durch die Gespräche mit Ehrenberg und mit Rosenstock über Christentum und Judentum oder mit Oppenheim – d. h. durch religiöse, dogmatische und theologische Perspektiven – und gleichzeitig durch die Vertiefung der Philosophie von Hegel und allgemein der Geschichte der Philosophie und der Geschichte, zu seinem „Archimedespunkt“ kommt, dann scheint es uns notwendig, die philosophischen und die religiösen Perspektiven auseinanderzusetzen, und deren Wirkungen und Folgen, wie im Fall der Leben-Jesu-Theologie, zu betrachten.

Ist es nicht Rosenzweig selbst, der von der *Atheistischen Theologie* bis zum *Stern* die Kritik an der Religion (der Kultur), die Verbindung zwischen Judentum und Christentum, die Philosophie „von Jonia bis Jenen“, d. h. Phi-

losophie, Geschichte, Theologie, Religion, zusammenfließen lässt, um die Offenbarung als Schlussstein seiner Philosophie zu thematisieren? Es ist so Rosenzweig selbst, der wiederum auf allen genannten Wegen geht, um die Offenbarung als Schlussstein seiner Philosophie darzustellen.

Unser hermeneutisches Fortfahren fokussiert dann nicht nur die Komplexität der Struktur des Denkens Rosenzweigs, sondern versucht, eine gleiche Komplexität auszudrücken: Aus der Vielfältigkeit des Denkens Rosenzweigs versuchen wir nicht nur eine einzige Ebene seiner Philosophie zu thematisieren, sondern wir erarbeiten, wie die vielfältigen Ebenen der Rosenzweigschen Struktur miteinander wirken, um damit ein hermeneutisches Muster darbieten und darstellen zu können, das sich nur anscheinend ‚jenseits Rosenzweigs‘ positioniert. Vielmehr geht es darum, einige Interpretationen Rosenzweigs bis zu dem Punkt zu führen, an dem die Voraussetzungen des Denkens Rosenzweigs unausweichlich auftauchen, um sie in der Gesamtheit und Komplexität ihrer Problematik zu zeigen. Auch unsere hermeneutische Geste bedeutet, jene Komplexität in ihrer Vielfältigkeit zu Tage kommen zu lassen, sodass unsere Hermeneutik gleichzeitig auch an sich, als selbstständige Kritik, gelten muss (sicher nach dem Muster und nach den impliziten oder expliziten Voraussetzungen der Rosenzweigschen Philosophie).

Unsere folgende Inanspruchnahme Platons muss jetzt als Beispiel nicht unangemessen scheinen, um das Problem des *pseûdos*, im Lichte der (‚schlechten‘) Wiederholung, der Kulturreligion, und der schon kurz erwähnten Proliferation des *pseudóchristoi*, der „Christusse“, zu betrachten. In der Tat führen alle unsere Anmerkungen immer zum Kernpunkt des Rosenzweigschen Denkens: Die Kritik an der Kulturreligion, die Kritik an der Ontologie ... Deswegen, im Namen der Vielfältigkeit der Ebenen des Rosenzweigschen Denkens, breiten wir einige Anliegen von Platon aus, als Annäherung und Andeutung an einen kurzen *excursus* über das Sein oder die Geschichte des Seins (in der Form von einfachen, obwohl notwendigen Hinweisen auf Aspekte der Ontologie), mit besonderer Berücksichtigung der Verbindung Sein-Notwendigkeit-Wahrheit, die uns unseres Erachtens direkt zu einigen zentralen Punkten des *Sterns der Erlösung* führen kann.

Die Wechselfähigkeit und die Indifferenz des Wiederholten als Indifferenz gegenüber dem, was sich wiederholt, ist eigentlich das Falsche. Obwohl nur angedeutet oder nicht explizit gesagt, haben wir die These gewagt, dass von Jesus (oder allgemein von der Offenbarung) keine wirkliche Negation durch die Kulturreligion ausgehen kann, sondern, aus einer ontologischen Perspektive (und das ist tatsächlich das Wagnis), nur eine Verfälschung. Die Voraussetzungen, auf der die Überzeugung beruht, dass Jesus in der Gegenwart immer noch fassbar und be-griffen ist, können freilich in der phi-

losophischen Tradition (nicht zuletzt als Geschichte des Seinsbegriffs) gefunden werden.

Wie oft erinnert, kann die Religion der Gegenwart (oder Kulturreligion), die Rosenzweig mit der *Atheistischen Theologie* angreift, ‚das Religiöse‘ immer noch verstehen, nur um den Preis, von ‚Übersetzung zu Übersetzung‘, das Religiöse als Identität des Seins darzustellen: In diesem Sinne, wie in einem Kreis, sind die Voraussetzungen, auf der die Gegenwart beruht, um eine Religion noch immer zu haben, auch gleichzeitig die Voraussetzungen der Religion, die die Gegenwart als wahre Religion wahrnimmt. Wie vorher nur angedeutet, haben wir hier z. B. die Voraussetzungen der Rosenzweigschen Kritik in der *Atheistischen Theologie* ernst genommen und radikalisiert: Mit der *Atheistischen Theologie* legt Rosenzweig nicht nur das Fundament für die nächste Thematisierung der Offenbarung, die ein neues Denken zu konnotieren hat, sondern auch für seine Kritik an der Ontologie. Dieser unser Schritt im Atheistischen liegt dann in der verborgenen Voraussetzung der ersten schärfsten Kritik Rosenzweigs an dem übrigen Begriff von Religion, der gleichzeitig eine neue kritische Perspektive gegenüber der Philosophie ist. In diesem Sinne, wir wiederholen es, muss es nicht seltsam aussehen, wenn in dieser Arbeit der Diskurs oft von einer rein philosophischen Ebene zu einer theologischen gewechselt ist: Das Verständnis der ‚Tatsache-Jesus‘ ist doch ein theologischer Aspekt, aber jedes Verständnis, das die Gegenwart von Jesus hat (oder allgemein von der Offenbarung, da wir, mit der Fokussierung des Problems Jesu, ein hermeneutisches Muster zeigen wollten), kann eine philosophische Problematik anbieten und darstellen. Der philosophische ‚Vorschlag‘ Rosenzweigs scheint dann noch überzeugender: Der Wille zur Destruktion der philosophischen Tradition geht mit einer Erneuerung der religiösen Perspektive einher und umgekehrt. Das Problem der Permanenz, der Wechselfähigkeit und der *pseudóchristoi* (und aus der schon beschriebenen Perspektive und mit Hilfe der Anmerkungen Rosenzweigs werden wir hier dies letzte Problem noch kurz analysieren) müssen dann als eine hermeneutische Geste verstanden werden, jetzt eine Geste im eigentlichen Sinne.<sup>35</sup> Sie will nämlich zeigen, wie der Vorschlag Rosen-

<sup>35</sup> Die Geste „ist [...] die Intention, die die Philosophie der Idee zuspricht – ist diese doch keineswegs, wie gemeinhin angenommen, ein unbeweglicher Archetyp, sondern vielmehr eine Konstellation, in der die Phänomene sich zu einer Geste zusammenstellen“ (G. Agamben, *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, Zürich-Berlin 2006, 52 f.). Und weiter: „[...] dann bricht die Geste die falsche Alternative zwischen Zwecken und Mitteln, die die Moral lähmt, auf und stellt Mittel vor, die sich *als solche* dem Bereich der Mittelbarkeit entziehen, ohne dadurch zu Zwecken zu werden. [...] *Die Geste ist die Darbietung einer Mittelbarkeit [medialità], das Sichtbarmachen eines Mittels [mezzo]*

zweigs einer Destruktion eigentlich ‚von Elea bis Jenen‘ vielleicht zur Not geführt hat, bestimmte Charaktere des Denkens zu problematisieren und eine neue Dimension der Religion zu gewinnen.

Nun, zurück auf unser Problem: Wenn die ‚Gültigkeit‘ Jesu für jede Gegenwart, *abgesehen* von Jesus und der Offenbarung an sich, ihre Rechtfertigung und immer Gleichgültigkeit dank der Verankerung in der *ousia* hat, in der Permanenz als spezifischer Zug des Seins als das unveränderte unveränderbare *sub-stare*, das nicht zuletzt die Geschichte als *continuum* bewahrt, wäre eine Negation des Gedachten (Jesus) als *positum* gleichzeitig Negation des Seins als Sein. Anders gesagt: Auch selbst aus der Perspektive der Permanenz und der ontologischen Voraussetzungen – die wir auch als Voraussetzungen der Gegenwart, um eine Religion zu haben und sie verständlich zu machen, wahrgenommen haben (und das ist der Punkt) – wäre eine wirkliche Negation des Religiösen unmöglich, da die Negation, das Nichtseiende, und noch tiefer das Nichtsein (oder *tout court* das Nicht), nicht sein muss. Die Negation, das Andersein muss wieder in das Sein eingefügt werden, um die ‚Kontinuität‘ des Seins zu bewahren. Hier aber entsteht etwas, dass man ‚Paradox des Parmenides‘ zu nennen vermag, d. h. das Problem der Symmetrie *pseûdos* – *dôxa* (wie wir kurz zeigen werden). Vorderhand, um sich dem Problem des *pseûdos* und dann dem Paradox des Parmenides anzunähern, muss man, obwohl brachylogisch, bis zum Ende *πατραλοίας*<sup>36</sup> werden.

Wie bekannt, sind in Platons *Sophistes* der Fremde und der Theaitetos auf der Suche nach dem Sophist, dem „Künstler im Streitgespräch [Ἀντιλογικόν]“.<sup>37</sup> Um den Sophist und seine Kunst zu entdecken, geht der Fremde einen komplexen Weg, der bis zum Verständnis des Nichtseienden und seines

*als solchem*. Sie lässt das In-einem-Medium-Sein [l'esser-in-un-medio] des Menschen erscheinen und öffnet ihm auf die Weise die ethische Dimension. [...] Die Geste ist in diesem Sinne Mitteilung einer Mittelbarkeit. Sie hat nicht eigentlich etwas zu sagen, denn was sie zeigt, ist das In-der-Sprache-Sein des Menschen als reine Mittelbarkeit“ (ebd., 54 ff.). Interessant ist, in dem Kontext der Sprachphilosophie Rosenzweigs und Benjamins: A. Hirsch, *Gespräch und Transzendenz. Eine Untersuchung zur Konzeption der sprachlichen Fremderfahrung bei Walter Benjamin und Franz Rosenzweig*, in: K. Garber/L. Rehm (Hg.), *global benjamin*, Bd. II, München 1999, 959–968, besonders der folgende Passus: „Indem das Gestische die Bedeutung in der Schwebe hält, weist es auf die Beziehung *zwischen* den unterschiedlichen Bedeutungskontexten hin. Wie in die Allegorie strahlt daher in den Gestus eine *Freiheit* aus, die von Beginn an konstitutiv für das Bedeuten einer gestischen Sprache ist. Im Gestus wird somit eine Dialogizität berührt, die immer noch ein *Mehr* an Bedeutung anzubieten hat und die sich aus diesem Grunde nie in schon Gewußtem und schon Bekanntem erschöpfen wird. Die gestische Sprache korrespondiert auf dieser Ebene deutlich mit dem allegorischen Zeichen“ (ebd., 964).

<sup>36</sup> *Sophistes*, 241d3.

<sup>37</sup> *Sophistes*, 232b6.



Sinnes führt. Auf dem Weg zum Sophist und zum Nichtseienden fragt man auch nach dem Problem des Bildes, also der Kunst, die ein Bild der Realität zu schaffen hat. Erst bei dieser Frage tauchen die Probleme dieses Suchens (die ersten Schritte zum Verständnis des Nichtseienden) auf.

Man kann die mimetische Kunst „die ebenbildnerische Kunst der Ebenbilder“<sup>38</sup> nennen. Jedoch handelt es sich hier (d. h. in unserem Fall, aber auch im *Sophistes*) nicht darum, den Status eines Ebenbildes zu verstehen, es geht vielmehr um die Kunst des „Trugbildes“, die nicht wirklich mimetische Kunst genannt werden kann. Die Kunst, die hier gemeint ist, ist die ein „Trugbild, nicht ein Ebenbild hervorbringende Kunst“, d. h. die „trugbildnerische“<sup>39</sup> Kunst. Was wir jetzt suchen, genau wie der Fremde, ist etwas, das „zu gleichen scheint und doch nicht gleicht – d. h. – ein Trugbild [ἄρ' οὐκ, ἐπεὶ περ φαίνεται μὲν, ἔοικε δὲ οὐ, φάντασμα]“.<sup>40</sup> Das φάντασμα, das zu gleichen scheint, ohne gleich zu scheinen (da es Nichts gleicht, weil es keine εἰκόνα, kein Nebenbild ist), führt zu einem Widerspruch oder zumindest zu einer ‚gewissen Ungewissheit‘: Das Trugbild führt erst nicht zu einem Unterschied zwischen Scheinen und Sein, sondern zwischen Scheinen und Scheinen. Es ist in Wirklichkeit aber kein Widerspruch, sondern etwas Strategisches: Falls etwas etwas gleicht, ohne aber gleich zu sein, würde der Fremde sofort in die Negation fallen: Deswegen muss das Problem auf der Ebene des Scheinens bleiben. Aber auch gleich zu sein ohne etwas zu gleichen, muss unausweichlich zu einer ersten Annäherung an den Kern des Problems führen, und so öffnet sich also auch auf der Ebene des Scheinens eine erste Spaltung, die das „nicht“ zwischen gleich zu sein und etwas nicht zu gleichen ist: „In Wahrheit, du Guter, wir befinden uns in einer höchst schwierigen Untersuchung. Denn dieses Erscheinen und dieses Scheinen, ohne zu sein, und dies Sagen zwar, aber nicht Wahres, alles dies ist immer voll Bedenklichkeiten gewesen schon ehemals und auch jetzt. Denn auf welche Weise man sagen soll, es gäbe wirklich ein falsches Reden oder Meinen, ohne doch schon, indem man es nur ausspricht, auf alle Weise in Widersprüchen befangen zu sein, dies, o Theaitetos, ist schwer zu begreifen.“<sup>41</sup> Wie oben gesagt, entsteht aber auch ‚nur‘ auf der Ebene des Scheinens entschieden das eigentliche Problem des *Sophistes*.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> *Sophistes*, 235d6.

<sup>39</sup> *Sophistes*, 236c3.

<sup>40</sup> *Sophistes*, 236b7.

<sup>41</sup> *Sophistes*, 236d9-e5.

<sup>42</sup> F. Fronterotta, *Introduzione, traduzione e note*, in: Platone, *Sofista*, Milano 2008, Fußnote 109, 303.

Wie wichtig, schwierig und riskant für den Fremden das Problem des *pháinein* ist, beweist der Passus, der den oben zitierten Worten des Fremdens folgt: „Diese Rede untersteht sich ja voraussetzen, das Nicht-seiende sei. Denn sonst gäbe es auf keine Weise Falsches als seiend. Parmenides der große aber, o Sohn, hat uns Kindern von Anfang an und bis zu Ende dieses eingeschärft, indem er immer ungebunden sowohl als in seinen Gedichten so sprach: „Nimmer vermöchtest du ja zu verstehn“, sagt er, „Nichtseiendes sei, sondern von solcherlei Weg halt fern die erforschende Seele.“<sup>43</sup> Hier sieht man aber etwas, das erklärt, mit Parmenides und über Parmenides hinaus, was genau der Eleate gestiftet hat: Wahrheit und Sein als notwendige Verbindung, und als notwendiges die Verbindung zwischen Wahrheit und Notwendigkeit. In der Tat ist das, was der Fremde auftauchen lässt, nicht nur der Unterschied zwischen einer wahren Kunst (die der Nebenbilder) oder einer falschen Kunst (die der Trugbilder). Hier geht es eigentlich um viel mehr: Man kann sofort verstehen, wie wichtig das Problem ist, oder warum dem Fremden dieser Punkt so wichtig vorgekommen ist, wenn wir die Frage nach den zwei Künsten anders formulieren: D. h. zwischen einem wahren Falschen und einem falschen Falschen! In diesem Sinne würde diese Frage fast an sich auf das Problem des Nicht-seienden als Seiendes hinweisen.

Interessant ist aber (wie wir sehen werden), dass ab diesem Moment, seitdem also der Fremde festgestellt hat, dass es auch eine Kunst von *phántasma* gibt, in dem Dialog die Verbindungen zwischen der Kunst des Trugbildes, *phántasma*, *pseûdos* und *dóxa* oder *doxázein* häufig werden (vgl. z. B. 240d ff.) und sich der Diskurs von anderen Terminologien wie *eikóna*<sup>44</sup> distanziert.

Hier ist aber Platon gezwungen, die Ideenlehre zu reformieren, um diese Klippe zu überwinden. Die Taktik Platons ist aber eine solche Erneuerung der Ideenlehre, nicht um die Grundsätze Parmenides zu überwinden, sondern um den Satz des „Vaters“ zu bewahren (dies werden wir in Folgenden zu beweisen versuchen).

<sup>43</sup> *Sophistes*, 237a3-a9.

<sup>44</sup> Vgl. z. B. *Sophistes*, 239d4 und 240a5. Es ist genau in dem Kontext der Zusammenwirkung von *doxázein pseudos* und *phántasma*, dass der Fremde die Hauptcharakteristik der falschen Rede betont, d. h. die Rede, die den Anspruch erhebt, zu sagen „τὰ ὄντα als „μη εἶναι καὶ τὰ μὴ ὄντα“ als „εἶναι“: Eine falsche Rede ist also „welche sagt, das Seiende sei nicht, und welche sagt, das Nichtseiende sei“ (*Sophistes*, 241a). Hier ist es aber zur Not geworden, „Gewalt“ dem Vater Parmenides zuzufügen, um den Status des Sein und des Nichtseienden zu überprüfen („Weil wir den Satz des Vaters Parmenides notwendig, wenn wir uns verteidigen wollen, prüfen und erzwingen müssen, dass sowohl das Nichtseiende in gewisser Hinsicht ist als auch das Seiende wiederum irgendwie nicht ist“ (*Sophistes*, 241d5-7). Wie oben gesagt, werden wir ausführlich auf solche Themen eingehen.

In diesem Zusammenhang, in welchem eine gewisse ‚Beschränkung‘ der Ideenlehre vorhanden ist<sup>45</sup>, tritt das Werden neben dem Sein in dem Dialog ein. Das „Gemeinschaft-Haben“ von Sein und Werden, als Folge der Gedanken über das „Vermögen“ („δύναμις“)<sup>46</sup>, das dem Sein und dem Werden *gemeinsam* ist, ist das Vermögen „zu leiden und zu tun“, ein Leiden oder eine Einwirkung, die als solche eben δύναμις sind.<sup>47</sup> Die δύναμις von Leiden oder Einwirken impliziert die Bewegung<sup>48</sup>: Der Fortgang des Diskurses von Platon konnotiert sich immer mehr wie eine ‚Lösung‘ für die Beschränktheit der früheren Ideenlehre.<sup>49</sup> Platon zeigt sich sicher verschmitzt, sei es *en passant* gesagt, und stellt eine sehr feine Denkstruktur dar: Die Lehre von Parmenides und selbst die Ideenlehre sind nicht überwunden und lassen sich von der Bewegung und dem Werden nicht ‚beunruhigen‘. Vielmehr ergibt sich hier eine stärkere Konjunktur von Sein und Denken in dem Übergang von dem Bewegungsproblem zum Verstandesproblem, νοῦς.<sup>50</sup> Die Verstärkung der Ideenlehre und eigentlich der Verbindung, unter dem Zeichen der Notwendigkeit, zwischen Sein und Denken sowie Sein und Wahrheit, die denkbar ist, weil das Sein ist, ist erfüllt. Und den Beweis, dass es hier um eine noch strengere, strategisch aber erneuerte Konjunktur zwischen Platon und Parmenides geht, und daher um eine strenge Verbindung zwischen Sein und Wahrheit sowie zwischen Sein und Notwendigkeit, können wir noch etwas hervorheben. Die vollendete Überwindung der Tradition für eine Verstärkung

<sup>45</sup> Diese Taktik Platons entsteht als Folge der Gigantomachie zwischen denen, die das Sein in die Ideen setzen (die Ideenfreunde: *Sophistes*, 248a4), und denen, die allein das Körperliche als seiend annehmen. In *Sophistes* 246b6-c4 ist laut einigen Forschern eine Selbstkritik Platons nachzuweisen: vgl. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951, § VI. Diese Selbstkritik, die eine Relativierung/Beschränkung der Ideenlehre sein könnte, wenn die Voraussetzung einer Selbstkritik gegeben ist, ist beweisbar in der Einschränkung dieser Theorie in *Sophistes*, 247d8-247e4 mit der Betrachtung des Begriffs von *dynamis*, „Kraft“ oder „Vermögen“.

<sup>46</sup> *Sophistes*, 247e1.

<sup>47</sup> *Sophistes*, 248a4 ff.

<sup>48</sup> *Sophistes*, 248e7 ff.

<sup>49</sup> Die Ideenlehre wird wahrscheinlich durch die Kritik des *Parmenides* und *Sophistes* abgeschwächt: Es wurde aber von einigen Forschern bemerkt, dass nicht die Ideenlehre an sich, sondern vielmehr ihre ‚Bedürfnisse‘ wieder bejaht wurden, ohne damit eine Lösung für die Probleme, die in den zwei Dialogen auftauchen, finden zu können (vgl. G. Sasso, *L'essere e le differenze. Sul „Sofista“ di Platone*, Bologna 1991, 90–91). Wir meinen auch, dass nicht die frühe Ideenlehre intakt bleibt, sondern dass, eben weil die Ideenlehre nicht intakt geblieben ist, sie eigentlich durch einen genialen *escamotage* zwar anders, aber stärker geworden ist: Die ontologische Anforderung Platons ist durch die schon erwähnte Beschränkung der Ideenlehre in ihrer Verbindung mit Parmenides stärker geworden, da jetzt auch eine Antwort auf das Problem des Werdens und der Wirklichkeit gegeben werden kann.

<sup>50</sup> Vgl. *Sophistes* 249b1–249b6 und besonders 249b8-c8.

aber dieser selben Tradition durch die genannte Erneuerung ist hier sehr deutlich und fast direkt programmatisch ausgedrückt: „Und der Philosoph – sagt der Fremde – also, der gerade dies am höchsten schätzt [gemeint ist „Wissenschaft, Einsicht und Verstand“: ἐπιστήμη, φρόνησις und νοῦς], ist, wie es scheint, deshalb auf alle Weise genötigt, weder von denen, welche des All es sein nun als Eins oder als viele Ideen setzen, es als ruhend anzunehmen, noch auch wiederum auf die, welche das Seiende durchaus bewegen, auch nur im mindesten zu hören, sondern, wie die Kinder zu begehren pflegen, muß er beides von dem Seienden und All, daß es unbewegt und daß es bewegt sei, sagen.“<sup>51</sup>

Mit der Bestätigung, dass die Bewegung und die Ruhe sind und dass beide sind<sup>52</sup>, weist Platon *ipso facto* auf die Vorrangstellung des Seins hin (das die dritte festgestellte Gattung ist).<sup>53</sup> In der Tat muss Platon, um die ersten drei größeren Gattungen, d. h. Bewegung, Ruhe und das Sein selbst, zu betrachten, immer auf das Sein jeder Gattung hinweisen, besonders in Bezug auf Bewegung und Ruhe (es wird aber nicht wesentlich anders in Bezug auf die übrigen zwei Gattungen, das Selbe und das Verschiedene). Das Problem des Nichtseienden, das entschieden schon mit den Differenzierungen von *eidōlon*, *phántasma*, *phaíneien* aufgetaucht ist<sup>54</sup>, wurde von dem Fremden nach einer kurzen Zusammenfassung des bisher gegangenen Weges jetzt unausweichlich zugegeben: „Wenn wir auch das Seiende und das Nichtseiende nicht mit völliger Deutlichkeit aufzufassen vermögen, es uns wenigstens an einer Erklärung darüber nicht fehle, soweit es die Art der jetzigen Untersuchung zuläßt, wenn es uns etwa möglich wäre, indem wir von dem Nichtseienden sagen, es sei wirklich nichtseiend, unbeschädigt davanzukommen.“<sup>55</sup> Nach diesem wichtigen Schritt zur scheinbaren Annahme des Nichtseienden werden dann noch zwei andere Gattungen vorgestellt, die schon erwähnt wurden: Das Selbe und das Verschiedene.<sup>56</sup> Aber hier entsteht eine interessante Trennung, die uns noch zwingt, über eine terminologische Wende in dem Dialog nachzudenken: Einerseits wird es fast zu einer grammatikalischen Notwendigkeit, eine Trennung zwischen θάτερον und ἕτερον in der Struktur des Dialogs einzufügen; andererseits sieht man in dem Zusammenhang der Betrachtung dieser zwei Gattungen, dass Platon sich meisterhaft von der Möglichkeit einer Bestätigung des Nichtseins als wirklich und an sich

<sup>51</sup> *Sophistes*, 249c10-d4.

<sup>52</sup> *Sophistes*, 252a5-10.

<sup>53</sup> Vgl. *Sophistes*, 250c1-2.

<sup>54</sup> Wie mit Recht bemerkt wurde: F. Fronterotta, Fußnote 225, 420.

<sup>55</sup> *Sophistes*, 254c6-d2.

<sup>56</sup> *Sophistes*, 254e2.

seiend löst. In dem letzten Fall ist die Strategie einfach und genauso wirkungsvoll: Das Verschiedene muss eine Gattung an sich sein, und nicht unter andere Gattungen geordnet werden: Wenn das Verschiedene unter die Gattung des Seins eingeordnet oder eingefügt würde, dann könnte das Nicht direkt in der Mitte des Seins entstehen und die Ontologie zu einer ‚Meontologie‘ machen. Das Selbe muss sich dann als vierte Gattung konstituieren („Als einen vierten Begriff zu jenen dreien müssen wir also das Selbe setzen“<sup>57</sup>), weil es unmöglich wäre, auch aufgrund des Unterschiedes zwischen Bewegung und Ruhe, dass beide sind, dass „Identisches [Selbes] und Seiendes eins sind [ταὐτὸ καὶ τὸ ὄν ἐν εἶναι]“.<sup>58</sup> Der strategische Zug Platons ist es also, das Verschiedene als fünfte Gattung zu nennen<sup>59</sup>: „Nicht aber könnte dies so sein, wenn nicht das Seiende und das Verschiedene [τὸ θάτερον] sich sehr weit voneinander entfernten; sondern wenn das Verschiedene [τὸ θάτερον] ebenfalls an jenen beiden Arten teilhätte wie das Seiende, so gäbe es auch [unter Verschiedenen] Verschiedenes, was nicht in Beziehung auf ein anderes verschieden wäre [τῶν ἐτέρων ἕτερον οὐ πρὸς ἕτερον]. Nun aber ergibt sich doch offenbar, daß, was verschieden ist, dies, was es ist, notwendig in Beziehung auf ein anderes ist.“<sup>60</sup>

Das Verschiedene ist also eine Gattung, und macht die Gattungen einander anders, ἕτερον: Somit ist aber der Unterschied des Verschiedenen und was verschieden ist nicht wirklich verschieden, d. h. die mögliche Negation ist der Individuation funktionell geworden, da *éteeron* nur ein Unterschied ‚kleineren Grades‘ ist, der nur unter den Gattungen entstehen kann und darf.<sup>61</sup> Das Verschiedene als Verschiedenes an sich scheint sich in den Hintergrund zu verschieben. In diesem Sinne ist das Verschiedene oder das Andere nicht direkt gegen(über) das Sein gerichtet, es ist nie ein „anders als Sein“: Wir können sagen, dass ein ἕτερον πρὸς τὸ ὄν der parmenidischen Voraus-

<sup>57</sup> *Sophistes*, 255c6-7.

<sup>58</sup> *Sophistes*, 255c4.

<sup>59</sup> Vgl. *Sophistes*, 255d9-e.

<sup>60</sup> *Sophistes*, 255d3-7.

<sup>61</sup> „If it is true that Plato treats separately two kinds of not, the likelihood is correspondingly diminished that he gives separate treatment to two kinds of is. For if he had distinguished an as of identity from an is of predication, we would expect him to carry the distinction through to negative contexts. Given a theory of two uses of is, Plato could have held a uniform theory of not. But his theory of not is not uniform, and it is implausible to suppose that he has a theory of the two uses of both of not and also of is. On this showing, Plato's is not a theory of different uses of is; it is a theory of different uses of not“ (F. A. Lewis, *Did Plato Discover the „Estin“ of Identity?*, in: *California Studies in Classical Antiquity*, 8 (1975), 136); „Plato's other concerns in the *Sophist*, moreover, suggest that he is more likely to hold a theory of the different uses of not“ (ebd., 137)

setzung wirklich widersprechen würde und Platon selbst wirklich und endgültig zu *πατραλοία* geworden wäre. Wir können dann unseres Erachtens behaupten, dass *éteron* eine ‚infrakategorische Modalität‘ des *interesse*<sup>62</sup> sei: „Ich glaube [...], daß von dem Seienden einiges an und für sich [*καθ'αυτά*] und einiges nur in Beziehung auf anderes [in Beziehung auf anders: *πρὸς ἄλλα*] immer so genannt werde.“<sup>63</sup> Damit ist aber das Verschiedene nicht eine Modalität des Seins an sich oder das Nichtsein *tout court*. In diesem Sinne, da es um eine Modalität des *interesse* geht, sodass die Dinge an sich oder in Beziehung auf anderes genannt werden sollten, bleibt alles fest in dem Sein: „Wir haben nicht nur gezeigt, daß das Nichtseiende *ist*, sondern auch, als was der Begriff des Nichtseienden sich seiend findet, haben wir aufgewiesen. Denn nachdem wir gezeigt, daß sie Natur des Verschiedenen *ist* und daß sie verteilt ist unter alles Seiende gegeneinander, so haben wir von jedem dem Seienden entgegengesetzten Teile derselben zu sagen gewagt, daß eben er in Wahrheit das Nichtseiende sei.“<sup>64</sup> Im Übrigen ist es derselbe Platon, der angibt, sich nicht gegen den Grundsatz Parmenides stellen zu wollen, und obwohl der Fremde behauptet, dass er und Theaitetos „über das Verbot“ Parmenides’ „hinaus [...] unfolgsam gewesen“ seien, muss der Fremde sofort nach dem oben zitierten Passus (in dem der Fremde sagt, dass „in Wahrheit das Nichtseiende sei“) betonen: „Also sage uns niemand nach, wir hätten das Nichtseiende als das Gegenteil des Seienden dargestellt und dann zu behaupten gewagt, es sei. Denn von einem Gegenteil desselben haben wir ja lange jeder Untersuchung den Abschied gegeben, ob es ist oder nicht ist und erklärbar oder auch ganz und gar unerklärbar“<sup>65</sup> und weiter: „Wir wollen also nicht zugeben, wenn eine Verneinung gebraucht wird, daß dann Entgegengesetztes angedeutet werde, sondern nur soviel, daß das vorgesezte ‚Nicht‘ [*τὸ μὴ καὶ τὸ οὐ*] etwas von den darauf folgenden Wörtern, oder vielmehr von dem Dingen, deren Namen das nach der Verneinung Ausgesprochene ist, Verschiedenes andeute.“<sup>66</sup>

<sup>62</sup> Mit *interesse* verweisen wir nicht nur auf die lateinische Bedeutung des Wortes und auf die Relation, durch das *éteron*, das *des* Seins ist, *zwischen* Seienden, sondern auch auf den, unseres Erachtens, ähnlichen Sinn und überhaupt auf die Bedeutung, die Lévinas diesem Wort gibt: E. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 26 ff. Die ‚Homogenität‘ des Seins würde die Trennung, im Fall Rosenzweigs zwischen den Elementen, genau wie zwischen jedem Ich und jedem Du, d. h. zwischen anderen, wie im Fall Buber und Lévinas, nicht tolerieren. Das *interesse*, als Ablehnung des Nichts, verneint „jedes Intervall des Nichts“, es ist also „Widerlegung der Negativität“ (ebd., 26).

<sup>63</sup> *Sophistes*, 255c15.

<sup>64</sup> *Sophistes*, 258d5-e3.

<sup>65</sup> *Sophistes*, 258e6-259a.

<sup>66</sup> *Sophistes*, 257b9-c3.

Und über das ‚Funktionellsein‘ des Nichtseienden für die Individuation des Seienden als solche sagt der Fremde weiter: „Was wir aber jetzt beschrieben haben, daß das Nichtseiende sei, widerlege uns entweder einer auf überzeugende Art, daß es unrichtig gesagt ist, oder, solange er das nicht vermag, sage auch er, wie wir, daß die Begriffe sich untereinander vermischen. Und da das Sein und das Verschiedene durch alles und auch durch einander hindurchgehen: so wird nun das Verschiedene als an dem Seienden Anteil habend freilich *sein* vermöge dieses Anteils, nicht aber jenes, woran es Anteil hat, sondern verschieden; als verschieden aber von dem Sein seiend, ist es ja offenbar ganz notwendig nichtseiendes Sein. Wiederum nun das Seiende, als am Verschiedenen Anteil habend, *ist* ja verschieden von allen andern Gattungen, und als von ihnen insgesamt verschieden *ist* es ja eine jede von ihnen *nicht*, noch auch alle andern insgesamt, sondern nur es selbst. So daß das Seiende wiederum ganz unbestritten tausend und zehntausenderlei nicht ist, und so auch alles andere einzeln und zusammengenommen auf gar vielerlei Weise ist und auf gar vielerlei nicht ist.“<sup>67</sup>

Das Verschiedene ist funktionell zur Unterordnung in Gattungen und zur Integrität des Seins, zum *interesse* des Seins. Wir können auch wagen zu theoretisieren, dass das Nichtseiende, wie angedeutet, eine ‚Modalität‘ des Seins ist und damit wirkt, um die Gattungen besser zu ordnen. In der Tat lesen wir weiter im *Sophistes*: „Also *ist* ja notwendig das Nichtseiende seiend, sowohl an der Bewegung als in der Beziehung auf alle anderen Begriffe. Denn von allen gilt, daß die Natur des Verschiedenen, welche sie verschieden macht von dem Seienden, jedes nichtseiend macht, und alles insgesamt können wir also gleichermaßen auf diese Weise mit Recht nichtseiend nennen und auch wiederum seiend, indem wir sagen, daß es sei, weil es Anteil hat am Seiendem.“<sup>68</sup> „Mit Recht“ kann man alles nichtseiend und „wiederum“ seiend nennen, wobei das Schlusswort gerade dieses „wiederum“, *πάλιν*, ist. Das „Wiederum“ ist nur auf der Ebene des homogenen Seins erlaubt, wo eine Wechselfähigkeit sein kann, sofern sie nicht gegen das Sein ist (und das würde sie nicht sein können, da nur das Sein den Wechsel jenseits des Widerspruches und der Negation erlaubt).

Das Nichtseiende ist, *weil* es auch Anteil am Seienden hat: Das Verschiedene ist also nie an sich gedacht, sondern es steht immer in der unvermeidlichen Beziehung zum Sein, und wirkt als ein *principium individua-*

<sup>67</sup> *Sophistes*, 258e6-259b7.

<sup>68</sup> *Sophistes*, 256d11-e4.

*tionis*, da alles nur dank des Anteils an dem Sein<sup>69</sup> und an dem Nichtseienden Selbst ist und bleibt: Man gewinnt das sich-Sein nur durch das Nichtseiende als *funktionelle* Modalität des Verhältnisses zwischen Gattungen und als wahres Identitätsprinzip.<sup>70</sup> Damit ist aber das Nichtseiende in das Reich des Seins stabil eingefügt, und noch weiter ist es das Nichtseiende, das dem Seienden (der Bewegung, der Ruhe usw.) hilft, um sich-selbst-Sein zu sein. Und deswegen ist es ein ‚systematischer Ordner‘ der Gattungen: Wie teilweise auch bei Hegel, annulliert man die Negation in der Bestätigung der Identität oder hebt die Verneinung auf, die zur Funktion der Bewegung (des „Ausführens“) des Systems in dem Weg durch Figuren und Momente bis zum Absoluten wird. Die Natur des Nichtseienden durchdringt die Realität, nicht als potentielle Verneinung, sondern als Rückfahrt in die Identität in des Seins durch das Verschiedene, das, wie gesagt, Gattungen und Ideen durchdringt: „Und durch sie [die Natur des Nichtseienden] alle, müssen wir sagen, gehe sie hindurch, indem jedes einzelne *verschieden* [ἐτερον] ist von den übrigen, nicht vermöge seiner Natur, sondern vermöge seines Anteils an der Idee des Verschiedenen [τῆς ἰδέας τῆς θάτερον].“<sup>71</sup> Das *éteron* aber, das müssen wir betonen und kehren damit auf die obengenannte terminologische Wende Platons zurück, ist auch anders als das Verschiedene. Während das Verschiedene auf einem höchsten Grad des Unterschiedes steht, wenn auch nicht dem Sein entgegen, ist das *éteron* ein anders-Sein innerhalb der Disposition und des einander-Seins von Gattungen und Ideen, die, weil sie einander-anders-sind und *wiederum* als einander-nicht-seiend, sie selbst sind. In *summa*: „Wenn wir Nichtseiendes sagen, so meinen wir nicht, wie es scheint, ein Entgegengesetztes [ἐναντίον] vom Seienden, sondern nur ein Verschiedenes [ἐτερον].“<sup>72</sup> Das Sein ist gerettet. Das Verschiedene im Sinne von ἐτερον ist weder ein θάτερον noch ein ἐναντίον des Seienden<sup>73</sup>, sondern eine spezifische Modalität des Verhältnisses des Seins mit verschiedenen Gattungen und des

<sup>69</sup> Vgl. F. A. Lewis, *Did Plato Discover the „Estin“ of Identity?*, 113–143. Besonders: „The fact that we can find a number of cases where subject- and predicate-form are non-identical is a far cry from showing that these can be treated as genuine instances of a general principle that nothing can participate in itself“ (ebd., 120).

<sup>70</sup> „Plato makes no move, therefore, towards a general theory of negation, in which the notion of otherness itself is decomposed into a use of ‚not‘ plus the notion of sameness“ (F. A. Lewis, *Plato on „Not“*, in: *California Studies in Classical Antiquity*, 9 [1976], 106)

<sup>71</sup> *Sophistes*, 255e3-6. Vgl. F. Fronterotta, *Introduzione*, § 4,3.

<sup>72</sup> *Sophistes*, 257b3-4.

<sup>73</sup> Zum Beispiel, „Plato turns to the sample predicate ‚not large‘, and offers a counterexample to show that it cannot be analyzed by the relation *enantion*, but only in terms of the relation *other*“ (F. A. Lewis, *Plato on „Not“*, 97).



Seins mit sich selbst.<sup>74</sup> Mit Rettung des Seins meinen wir, dass Platon mit diesem Zug auch die Wirklichkeit des *hic et nunc*, des Erscheinens, gerettet hat, bzw. sich von dem Nichtsein losgerissen hat (was eigentlich für die noch nicht ‚reformierte‘ Ideenlehre schwierig war), nicht zuletzt dank der Idee vom Anteil an dem Sein und der *κοινωνία* der Gattungen (wir bevorzugen die Übersetzung mit „Gattungen“ und nicht mit „Begriffe“, zum Beispiel in Bezug auf *κοινωνία* „τῶν γενῶν“<sup>75</sup>).

Die terminologische Wende, die das *éteron* einweicht, führt wie gesagt Platon zur Trennung von Verschiedenem und verschiedenem<sup>76</sup> und nähert uns dem Problem des *pseûdos* als (vor)letztem Akt auf der Bühne des Atheistischen, das wir gezwungen haben, sich bis zur letzten Konsequenz zu inszenieren.

Es ist also, wie es bereits bemerkt wurde, die Konjunktur von Termini, d. h. die Verbindung zwischen der Kunst des Trugbildes, *phántasma*, *pseûdos* und *dóxa*, die, unseres Erachtens und nach unserer Perspektive, am besten das Werk des *pseûdos* charakterisiert<sup>77</sup>: Es ist in dem ‚Kontext‘ der Zusammenwirkung dieser Terminologie, dass der Fremde die Hauptcharakteristik der falschen Rede skizziert, d. h. die Rede, die in Anspruch nimmt, zu sagen „τὰ ὄντα“ als „μὴ εἶναι καὶ τὰ μὴ ὄντα als εἶναι“.<sup>78</sup> Das Falsche, τὸ ψεῦδος, ist nicht Negation<sup>79</sup>, es ist auch kein Verschiedenes: Wenn es so wäre, hätte die Dialektik eine Lücke in dem *lógos* enthüllt, die mit Schwierigkeit gedeckt werden könnte, wenn nicht von der Sophistik selbst ... Also τὸ ψεῦδος hat mehr zu tun mit einem Urteil, die nichts mit dem *voûs* oder mit der *διάνοια* gemeinsam hat, sondern vielmehr mit der *δόξα*<sup>80</sup>, mit einem

<sup>74</sup> „And the different is the very form in virtue of which these non identities are said to hold. This, however, is to state the point shorn of the paradox that appears to accompany it. For as Plato shows, these cases of non identity commit us to saying that a subject can be any number of things which it also is not. As one might say with the notion of the is of identity in mind, a subject is predicatively many things with which it is not identical“ (F. A. Lewis, *Did Plato Discover the „Estin“ of Identity?*, 122).

<sup>75</sup> Vgl. z. B. *Sophistes*, 257a9.

<sup>76</sup> Vgl. F. A. Lewis, *Plato on „Not“*, 89–115.

<sup>77</sup> Termini, die z. B. ab *Sophistes*, 240d ff häufig werden und damit distanziert sich der Diskurs weiter von anderen Terminologie wie *eidōlon* und *eikona*. Vgl. z. B. *Sophistes*, 239d4 und 240a5.

<sup>78</sup> *Sophistes*, 241a.

<sup>79</sup> „To define the sophist, Plato must first overcome the objection that there can be no such thing as an image or illusion, and no falsity. If we insist that falsity is possible, we must suppose that not being is; in so doing, we flout Parmenides’ dictum that it can never happen that not beings are (237a3-9)“ (F. A. Lewis, *Plato on „Not“*, 90)

<sup>80</sup> Ohne damit die Auslegung zu erzwingen, darf man jedoch nicht vergessen, dass es im *Parmenides* und im *Sophistes* um die Ontologie Platons geht und eben um Parmenides,

falschen  $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ .<sup>81</sup> Die Definition des  $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ ,<sup>82</sup> in der sich zwei Passagen von *Sophistes* 241a und 260c1-4 miteinander verbinden, konnotiert also das Falsche als ein *tertium*, das weder  $\theta\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$  noch  $\epsilon\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ , weder Verschiedenes noch Nichtseiendes ist: Das  $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$  wird in der Tat nie als solches definiert. Das Falsche ist vielmehr ein Wechsel (im Sinne von Umstellung, Tauschbarkeit, Wandel), ein nur scheinbares Ersetzen, das *nur scheinbar* das Nichtseiende mit dem Seienden tauscht, und „wiederum“. Das Tauschen, als indifferentes Tauschen, ist eine Täuschung: „Und ist Falsches, so ist auch Täuschung [ $\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$  δὲ γε  $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$  ἔστιν ἀπάτη]“.<sup>83</sup> Jenseits dann des Verschiedenen und des Selben, des Nichtseienden und des Seienden, der  $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$  ergibt sich, wenn A als  $\neq A$  ausgesagt wurde: „[...] Aber aussagend Verschiedenes als Selbes und Nichtseiendes als seiend, wird eine solche aus Zeitwörtern und Hauptwörtern entstehende Zusammenstellung wirklich und wahrhaft eine falsche Rede“: das nicht Seiende als Seiendes und das Verschiedene als Identisches auszusprechen („Περὶ δὴ [...] λεγόμενα μέντοι θάτερα ὡς τὰ αὐτὰ καὶ μὴ ὄντα ὡς ὄντα“<sup>84</sup>), ist die τέχνη „τῶν ψευδοργῶν καὶ γοήτων“, „Die Kunst der Betrüger und der Zauberer“.<sup>85</sup> Denjenigen, der das Verschiedene als Selbes und das Nichtseiende als seiend aussagt, können wir mit Platon einen ‚Verfälscher‘ nennen, also der, der verstellt („τὸν δὲ εἰρωνικὸν μιμητὴν“<sup>86</sup>). Die entscheidenden Worte sind aber die von *Sophistes* 263d, wie gerade erwähnt (die sich auf *Sophistes* 241a beziehen): „θάτερα ὡς τὰ αὐτὰ καὶ μὴ ὄντα ὡς ὄντα“. ‚Anderes als Selbst und Nichtseiendes als seiend‘ ist das Schema des  $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ , der Betrügerei. Anders also als die Negation, ist das Falsche die Betrügerei, die entsteht, wenn man A nicht A, sondern  $\neq A$  als A prädiziert, oder, noch schlimmer, wenn man das Andere in das Identische einverleibt, und man damit in die Wiederholung des Identischen jenseits der Differenz fällt, wie es oben nach einigen Suggestionen von Deleuze betrachtet wurde. Das ist die Formel des Bösen in der Kulturreligion.

daher können Worte wie *dóxa* nicht anders als von einer interessanten Konnotation geprägt sein.

<sup>81</sup> Paradigmatisch ist dazu der Passus von *Sophistes*, 260c1-4.

<sup>82</sup> Vgl. *Sophistes*, 241a und 260c1-4.

<sup>83</sup> *Sophistes*, 260b6.

<sup>84</sup> *Sophistes*, 263d.

<sup>85</sup> *Sophistes*, 241b7.

<sup>86</sup> *Sophistes*, 268a8.

#### 4. Mozart, Goethe und Myskin ...

Aus dieser ontologischen Perspektive können wir jetzt den letzten Schritt zu einem vollkommenen Verständnis der Folgen der Kulturreligion oder des Mythos des Kults machen, nach dem Paradigma des erwähnten Bösen, das nichts anderes ist als die extreme Konsequenz der Verabsolutierung der Verdiesseitigung in der Form der Kultur. Anders gesagt, wird hier ein Teil des Diskurses, den wir mit der Analyse der *Atheistischen Theologie* angefangen haben, endlich ein Ende finden.

Nach der Betrachtung der ‚Nichtkategorie‘ des *tertium* am Beispiel von Platons *Sophistes* und nach der *Dynamik* der Wiederholung fragt man jetzt nach dem anders als Gott, anders als die Transzendenz und die Offenbarung. Auch im religiösen Bereich ist der  $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$  das *tertium*, das weder Gott (oder Jesus im Fall der liberalen Theologie) noch die Verneinung Gottes ist.<sup>87</sup>

Die Christologie des Fürsten oder von Goethe als „heimliche Voraussetzung“ des Lebens Jesu entspricht dem neutestamentlichen „da ist er“, als Akt der Betrügerei. Die teuflische Betrügerei konfiguriert sich dann als die Art und Weise, die Identität als Differenz zu präzisieren, als ob das Andere der Identität zukomme<sup>88</sup>. Die Kultur und ihr Kult müssen also mit allen Mitteln Jesus reproduzieren. Um diesen Zweck zu erreichen, folgt die Gegenwart der logischen Formel des Identischen, an die wir auch im vorigen Teil schon erinnert haben. Jesus kann jedoch nicht als A wiedergegeben werden, denn das A-an-Jesus ist nicht das A, das Jesus wirklich ist-war. Das A muss daher ein B als Ersatz haben, das als A wahrgenommen werden kann. Das A ist B (als  $\neq$  A), spricht die Identität A mit B aus und ergibt die oben erinnerte Tilgung der Differenz (die jetzt deutlich als Transzendenz gedacht werden kann). Damit ist aber das A, als Geschlossenheit, die „Seiner-selbst-mächtig-Sein“ ist, überwunden von B, das in jeder Epoche als Rest zwischen Jesus und seiner Verwirklichung gilt: Dieser Rest wird von jeweils anderen Persönlichkeiten (B) dieser Epoche einverleibt. B ist aber für jede Epoche unausweichlich ein vollkommenes A geworden, da nur in dem Identischen eine vollkommene

<sup>87</sup> Wir meinen damit auf keinen Fall in eine Christianisierung Platons zurückzufallen. Die Worte Platons bieten uns nur ein eigentliches Paradigma, fast eine begriffliche Brücke, um das von uns dargestellte Problem des *pseudos* und das der Permanenz im Neuen Testament aufgrund unserer Betrachtungen der Wiederholung, der Wechselfähigkeit, zu besser zu deuten.

<sup>88</sup> „Das Geistige allein ist das *Wirkliche*; es ist das Wesen oder *Ansichseiende*, – das sich *Verhaltende* und *Bestimmte*, das *Anderssein* und *Fürsichsein* – und [das] in dieser Bestimmtheit oder seinem Außersichsein in sich selbst Bleibende; – oder es ist *an und für sich*“ (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 28).

Verwandlung und Wechselfähigkeit ohne Verneinung möglich ist: Da das Sein ist und niemals nicht sein kann, muss das B Sein sein. Wenn das B, da das B das A sein will, aber keine Verneinung des A ergeben kann (die Verneinung würde das *interesse* unterbrechen), dann wird B wirklich zu A, wie Pierre Ménard als wirklicher Autor des *Quijotte*<sup>89</sup>: Es geht dann um eine Erscheinung, eine *dóxa*, den Anschein einer Negation, die aber keine Negation ist, also ein pseudo-A. In diesem Sinne ist das Problem eines Goethe-Jesu, Darwin-Jesu, Myskin-Jesu usw. zu verstehen. Aus dem entleerten Ideal entsteht das Problem des ‚pseudos‘, die Möglichkeit der Verfälschung als Logik der Wiederholung: Aus diesen Voraussetzungen ist die Proliferation des ‚da ist er‘ der ‚Christusse‘ *logisch* verstanden worden. Die ‚falsche‘ oder ‚schlechte‘ Wiederholung, von uns oft angedeutet, konnotiert sich als jene, die die Persönlichkeit als Möglichkeit unbegrenzten Formwechsels (im Gegensatz zu der ‚Persönlichkeit‘ als ‚nicht Möglichkeit unbegrenzten Formwechsels‘, wie von Tillich gemeint) wahrnimmt.

Die Proliferation produziert dann nur anscheinend Pluralität und Werden: Sie ist vielmehr unbegrenzte Produktion des Selbst, ein *continuum* des *interesse*. Da die Proliferation unberechenbare Pluralisierung des Selben ist, ist sie wesentlich ein totalitärer Akt: Der Plural als Singular gedeutet und ausgesprochen ist eben der totalitäre Anspruch des All-Seins.<sup>90</sup>

Das Folgende ist aber paradigmatisch für die Kulturreligion: Nicht nur um den Glauben an *phántasma* geht es, sondern, als unberechenbare Pluralisierung des Singulars, um das Paradox der vielen Namen nur in einem bzw. ‚meinem Namen‘ (nach der heimlichen Voraussetzung des Strebens nach der ‚Verbesserung‘, zum Beispiel in der Idee des Wachstums<sup>91</sup>): ‚Denn es werden

<sup>89</sup> Vgl. J. L. Borges, *Fiktionen (Ficciones). Erzählungen 1939–1944*, Frankfurt am Main 1992, 35–45.

<sup>90</sup> Deswegen sind wir mit Deleuzes Perspektive einer nomadischen anarchistischen Verteilung auf die Ebene des Seins als univok nicht einverstanden: „Die Worte ‚Alles ist gleich‘ können nur ertönen, aber als fröhliche Worte, vorausgesetzt sie werden *von* dem ausgesagt, was in diesem univoken gleichen Sein nicht gleich ist: Das gleiche Sein ist in allen Dingen unmittelbar gegenwärtig, ohne Vermittler und Vermittlung, obwohl sich die Dinge auf ungleiche Weise in diesem gleichen Sein aufhalten. Alle aber stehen in absoluter Nähe zueinander, und zwar dort, wohin die Hybris sie treibt, und ob groß oder klein, niedrig oder hoch – keines von ihnen partizipiert mehr oder weniger am Sein oder erhält es durch Analogie zugesprochen. Das univoke Sein ist nomadische Verteilung und gekrönte Anarchie zugleich“ (G. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 61).

<sup>91</sup> Wie dieser Aspekt bei Rosenzweig mit dem Problem der Ablehnung einer Vorstellung der Geschichte ohne Ende und, im Gegensatz dazu, mit dem Hereinbrechen Gottes in jedem Augenblick verbunden ist, ist hier deutlich genug: Nur ausgehend von einer Geschichte als Prozess nach der Entwicklung ist die Verwicklung möglich, aber in diesem Sinne muss Gott auch im Prozess sein.

viele kommen unter meinem Namen, und sagen: ‚Ich bin Christus‘ und werden viele verführen.“ (Matthäus 24, 5).

Auch die *pseudoi* Mozart, Goethe und Myskin verwirklichen die Idee Jesu *im Namen Jesu* (oder so wurde es in der Kulturreligion verstanden). In diesem Zusammenhang wird dann das Problem des Bösen mit der Formel „im Namen“ und „unter meinem Namen“ deutlich: Die Voraussetzung ist die immer notwendige *Rückführung zur Identität*. Bei Markus können wir den oben zitierten Passus lesen: „Wenn dann jemand zu euch sagen wird: Siehe, hier ist der Christus! Siehe, da ist er!, so glaubt es nicht. Denn es werden sich erheben falsche Christusse und falsche Propheten, die Zeichen und Wunder tun, so daß sie die Auserwählten verführen würden, wenn es möglich wäre.“ (Mk 13, 21–22). Das Gleiche bei Lk 21, 8. Und auch bei den schon zitierten Worten aus Markus: „Es werden viele kommen unter meinem Namen und sagen: Ich bin’s, und werden viele verführen.“ (Mk 13, 6). Bei Matthäus ist das „da ist er“ das typische Zeichen des Bösen (Mt, 24, 23). Das „unter meinem Namen“ entspricht auch dem Passus von Paulus, im 2. Thess 2, 4, in dem der Mensch der Gesetzwidrigkeit sich in den Tempel setzt und sagt, „er sei Gott“ (2. Thess 2, 4). Die *pseudochristoi* und *pseudoprophetai* widersprechen dann nicht Jesus, sie bekämpfen nicht den Propheten oder Gott, sondern sie versuchen, Gott zu ersetzen im Namen Jesu und zu überzeugen, dass sie wirklich der Prophet sind. Sie handeln immer im Namen Jesu und nie im Namen Satans. Da sie *pseudo* sind, müssen sie der Idee Jesu entsprechen, ihm zeigen („er ist da“, er ist hier ...): Die *pseudochristoi* und *pseudoprophetai*, die doch im Neuen Testament für das Böse handeln und sich zum Namen Christus umschreiben, verewigen die obenerwähnte Rückführung in die Identität, und müssen damit eigentlich Jesus sein, oder besser gesagt, wie Jesus scheinen (da sie nicht Jesus sein können), sie versuchen das Anderssein Jesu unter dem Zeichen des Selbst zu überwinden. In letzter Instanz konnotiert sich das Problem eines Kulturjesu als Problem der Wechselfähigkeit, und noch besser, als Problem der Gleichheit von Differenz und Identität, unter dem nivellierenden Zeichen der Indifferenz. In der Indifferenz wird aber alles in das Selbst zurückgeführt, besonders die Differenz.

In der Kulturreligion, von der Kritik Rosenzweigs her, können wir sagen, dass die *pseudochristoi* wie Goethe, Mozart, Myskin und Darwin nur das obige Schema wiederholen und sich in jeder Epoche als ein „da ist er“, als pseudos ergeben. Aber das Schicksal einer Epoche kann nur dieses sein: Dass im Namen der Wechselfähigkeit, die die Kultur erbaut hat und gültig gemacht hat, nicht mehr unterschieden werden kann zwischen einem Jesus und dem Jesus, und im weiteren Sinne, zwischen einem Simulacrum und Gott, da die Wechselfähigkeit die endgültige Gleich-gültigkeit aller Werte ist.

Wenn alle Werte aber gleich gelten, dann ist keine Unwertung mehr möglich, und die Wiederaufnahme des Befreiungsaktes der Erlösung, die das Evangelium und das ewige Volk bezeugt, jeweils in ihren eigenen Weisen und Termini, wird zur reinen Schwärmerei. Im Gegensatz dazu ist die Perspektive der Erlösung für die Menschen eine geschichtliche Verantwortung, da Gott selbst von dem Menschen eine aktive Rolle in der Geschichte verlangt: „Was für eine Paradoxie das! Der Allmächtige, statt seinen Willen selber zu tun, verlangt von uns, *wir* sollen ihn tun – und sind doch Staub und Asche“ (GS III, 119).

##### 5. Die Lösung der menschlichen Selbstherrlichkeit

In der notwendigen Verweltlichung des Christentums, d. h. in dem Werden des Christentums in der Welt-Geschichte, müssen die strategischen Voraussetzungen, die die Entstehung einer Pseudogottheit vermeiden können, nichts anderes bedeuten als die Verwurzelung im Vater als Herkunft und Ankunft. Diese Verwurzelung zeigt die Ausschließung von dem, was nicht Transzendenz ist, und gleichzeitig ist die Kollokation des Menschlichen in einem nur menschlichen Bereich: Die Subjektivität, genau wie das Volk, gewinnt ihre Eigentlichkeit nur durch einen radikalen Enteignungsakt Gottes: „Die Auserwähltheit entgöttert den Volksbegriff, indem sie ihn vergöttlicht, genau wie die Christologie den Menschbegriff. Seitdem sind Völker nicht mehr Götter, sondern Gottes Werkzeuge, und ebenso Menschen“ (GS III, 121).

Wenn es aber so ist, wenn also der Vater die Individuation des Menschlichen als solches ist, dann ist er die *dynamis* der Geschichte (aber nicht in der Geschichte), die die Geschichte selbst von ihrer Macht enteignet und sie *versus* die immer mögliche Erlösung führt, irdisch von dem jüdischen Volk bezeugt. Wenn die Möglichkeit der Erlösung auch für das jüdische Volk, das sie bezeugt, teilweise eine Möglichkeit bleibt, dann konfiguriert sich für das Christentum die Erlösung (und der Vater selbst) als das höchste Risiko und gleichzeitig als die höchste Rettung, da sie immer ‚übertragen‘ werden muss, in dem Höchsten des Vertrauens.

Mit dem Hinweis auf dem Vater kann das Christentum zur Erlösung streben und das irdische Amt Christi befreit sich in jedem Augenblick von der Last der Geschichte als (Fort-)Dauer. Diese Befreiung geschieht weder durch die Tilgung der Vergangenheit (das ist das höchste Desiderat der historischen Theologie) noch durch die Tilgung der Eschatologie: Ganz im Gegenteil ist es nur durch die Befreiung der Kraft *der* Vergangenheit möglich, dass der

christliche Glaube noch eschatologisch sein kann, da der Gedanke einer Wiederkehr nichts anderes als die endliche Ankündigung des Reiches Gottes ist, wonach das Christentum strebt, und die den Glauben an den Vater voraussetzt. Die ‚strategische‘ Gegenbewegung, die die doppelte Verbindung Sohn-Vater gewinnt, ist die Überwindung jeglicher ‚strategischer‘ Theologie der Permanenz. Sowohl für das Christentum als auch für das Judentum ergibt sich die Überwindung der Verdiesseitigung und der Wechselfähigkeit (die die Folge der Verdiesseitigung im Christentum ist). Rosenzweig drückt mit Prägnanz die messianische Korrespondenz zwischen Judentum und Christentum aus angesichts des Problems des Unterschiedes zwischen Christ sein und der Unmöglichkeit, Christus zu sein, und der Messias-Frage im Judentum: „Die Identifikation ‚wer mich befeindet, befeindet Gott‘ kann im Christentum eigentlich nur Christus selbst machen, bei uns jeder, der die Psalmen sagt. Der Grund dafür ist, daß kein Jude weiß, ob er selbst der Messias ist, während jeder Christ sicher weiß, daß er nicht der Christus ist. Die messianisch-christliche Deutung der Psalmen ist, so betrachtet, doch die einzig richtige. Der Unterschied nun zwischen dem Christuswerden des Christen und jenem jüdischen Gedanken ist der, daß der Christ wird ‚wie Christus‘, der Jude aber mit der Möglichkeit leben muß, daß der Messias aussieht wie er selbst. (Es ist wieder der Unterschied zwischen dem Gekommenen und dem Zukünftigen)“ (GS III, 103).

Die erste Rosenzweigsche Äußerung über die „Identifikation“ zwischen Sohn und Vater kann als Hinweis auf das angedeutete Problem des Vaters als ‚Spezifikation‘ verstanden werden, d. h. als Grund der Einzigartigkeit des Sohnes (und nicht umgekehrt). Dass der Christ wie Christus werden kann, bedeutet, dank des ‚wie‘, dass er nicht Christus ist.

Im Christentum öffnet sich also eine Spaltung zwischen Sein und Nichtsein, Christ und Christus, Christus und Vater sowie Christ und Vater, und diese Spaltung wird zur Spannung, und in dieser Spannung besteht das höchste Risiko und gleichzeitig die höchste Möglichkeit, die doch eine ‚Verlegenheit‘ für das Christentum sein muss. Die höchste Anerkennung des Vaters im Christentum ist paradoxerweise in den Worten Jesu „Warum hast du mich verlassen“ vorhanden. Hier schließt die ‚Tragödie‘ des Christentums auch seine höhere Möglichkeit, die Möglichkeit der Rettung, mit ein. Gleichzeitig kann die Anerkennung des Vaters in der geschichtlichen Verantwortung nichts anderes bedeuten als die Anerkennung der „Wurzel“ („Ihr wisset nicht, was ihr anbetet; wir wissen aber, was wir anbeten, denn das Heil kommt von den Juden.“ Joh, 4, 22), sodass eine wesentliche Spannung zwischen Judentum und Christentum und innerhalb desselben Christentums bestehen muss; die Spannung, die nach Rosenzweig nicht zuletzt in dem Unterschied „zwischen

dem Gekommenen und dem Zukünftigen“ liegt. Hier ist eigentlich *in summa* die messianische Verbindung zwischen Christentum und Judentum enthalten und die höchste Bejahung des eschatologischen Charakters des Christentums bei Rosenzweig, der in der christlichen Anerkennung des Judentums liegt, oder indirekt in der Tatsächlichkeit des Judentums, eine Tatsächlichkeit, die das Christentum zur Anerkennung des Judentums und des Vaters zwingt, genau wie zur Anerkennung des eigenen eschatologischen Charakters: „Das Judentum ist die krude Tatsächlichkeit, durch die das Christentum an einer Auflösung seiner Eschatologie ins Pneumatische, zu der es immer tendiert, gehindert wird. Wir sind der Zwang für die Kirche, *visibilis* zu sein“ (GS III, 106). Das außerordentliche Fragment bestätigt nicht nur weiter die messianische Verbindung zwischen Judentum und Christentum wie sie im *Stern* etabliert wird; sondern wirklich außerordentlich ist die Beobachtung Rosenzweigs der Unmöglichkeit einer Auflösung der Eschatologie „ins Pneumatische“ im Christentum. Dieser Zug ist im Christentum erst von einigen Theologien des 20. Jahrhunderts erkannt worden, auf die wir in einigen Fällen hingewiesen haben, und die das Problem der Eschatologie, in der Unmöglichkeit der Auflösung ins Pneumatische, damit in das Äußere setzen, wo es auch nicht mehr möglich ist, die „krude Tatsächlichkeit“ des Vaters, von dem Judentum bezeugt, zu verleugnen. Obwohl die Frage nach einer Eschatologie ohne Ende, oder besser, einer Eschatologie, die strukturell nicht zu ihrem Ende tendieren kann, problematisch ist, bringt das die Hoffnung wieder in die Mitte der Geschichte, was man zu erwarten hat, nicht zuletzt in einem existenziellen Sinne. Der ‚Skandal‘, der das Judentum für das Christentum ist, zwingt daher das Christentum mit der einfachen Tatsächlichkeit seines Seins geschichtlich zu sein.

Die Anerkennung der eigenen messianischen Rolle führt das Christentum, und das Judentum ebenso, zur Auflösung jeglicher irdischer Macht und jeglicher Theodizee (die der Jude nicht braucht, da er nicht wirklich geschichtlich lebt ...). Das „Warum hast du mich verlassen“ im Christentum kann doch als Niederlage Gottes interpretiert werden, es bezeugt aber vielmehr die ‚notwendige abwesende Anwesenheit‘ des Vaters. Wenn es aber so ist, wenn in diesem Moment das Schicksal des Sohnes untrennbar mit dem Vater verbunden ist, dann ist das Diesseits von der Last befreit, neue Tempel aufzubauen, und damit wird jegliche Selbstherrlichkeit des Verdiesseitigten unmöglich und unnötig.

Nicht nur alle Perspektiven der Kulturreligion sind dann mit dieser tragischen und messianischen Verbindung beseitigt, sondern das Problem einer Heilsgeschichte und der Enteignung jeglicher Geschichte, die nur für sich selbst das Attribut von ‚Heil‘ ausruft, wird dann immer wieder von Anfang



an in Frage gestellt: Nicht weil das Eschatologische fragil wird, sondern weil die Frage einer Leere entspricht, einem Halt des Verstehens und des Begreifens vor der Absolutheit der Transzendenz, die die Geschichte zum Beispiel in der Figur Jesu der liberalen Theologie überwunden zu haben dachte. Man lässt damit den Raum für die absolute Erfahrung der „krude[n] Tatsächlichkeit“ frei, ebenso wie für die Abwesenheit, die den Preis des Kommens zeigt.

## V. Sein und Notwendigkeit

### 1. Die Urzelle und Das neue Denken

Mit dem ersten und dem zweiten Kapitel, also mit der Problematisierung des Offenbarungsbegriffs am Beispiel der *Atheistischen Theologie* und angesichts des Problems der Verdiesseitigung, war unsere Absicht zu zeigen, dass eine strenge Relation zwischen der Offenbarung bei Rosenzweig und der Überlegung über den Status der Philosophie besteht, eine Überlegung, die zur Notwendigkeit eines neuen Verständnisses des Grundproblems der Philosophie geführt hat, besonders des Begriffs des Seins und des Menschen. Wir sind tatsächlich überzeugt, dass die *Atheistische Theologie* und die Gedanken, die zur *Atheistischen Theologie* geführt haben und die sich aus der *Atheistischen Theologie* entfalten, uns zur Notwendigkeit zwingen, über den Begriff des Seins bei Rosenzweig nachzudenken. Damit möchten wir unterstreichen, dass die *Atheistische Theologie*, die wie eine reine polemische religiöse Schrift aussehen kann, in Wirklichkeit ein qualitatives Potential in Bezug auf ‚reine philosophische Probleme‘ mit sich bringt, wie wir teilweise in den vorigen Teilen gezeigt haben.

Besonders mit den *excursus* über den *Sophistes* von Platon hat sich auch der Grund eines solchen Fortgangs der vorliegenden Forschung aufgetan: Mit unserer Auslegung von einigen Aspekten der Ontologie aus dem *Sophistes* haben wir nicht nur den wesentlichen Unterschied zwischen dem „nicht“ bei Platon, obwohl allzu sehr brachylogisch, und damit auch den Status des *éteron* und der Betrügerei festgestellt, sondern auch auf die ontologischen Probleme hingewiesen, mit der sich die neue jüdische Philosophie stark auseinandergesetzt hat. Die Frage nach dem „unbegrenzten Formwechsel“ und der Vertauschung-Täuschung schwebt dann in unserer Analyse zwischen einer religiösen Polemik und einem ontologischen Aspekt. Dieser Aspekt wird auch in dem vorliegenden Teil von einer gewissen Relevanz sein.

Oft haben wir auch auf den Begriff der Möglichkeit, der Wahrheit und des Seins hingewiesen. Um die Perspektive Rosenzweigs, auch die ‚eigentlich religiöse‘, zu verstehen, denken wir, dass die Begriffe Wahrheit, Möglichkeit, Notwendigkeit und Sein jetzt zu vertiefen sind, besonders in der gegenseitigen Relation und Wirkung.

Mit der Analyse des Gleichheitszeichens in der *Urzelle* in Bezug auf die Problematik des „Ist-Satzes“ in dem *Neuen Denken* möchten wir nur auf die

Bedeutung des Problems des Seins bei Rosenzweig hinweisen (zumindest auf einen Aspekt dieses Problems), um einen kritischen Apparat zu haben, der uns helfen könnte, mit der Analyse einiger Aspekte des *Sterns* fortzufahren. Rosenzweig stellt erst in der *Urzelle* durch mathematische Symbole die Tatsächlichkeiten Gott, Mensch und Welt dar, und sicher sind sie mit der Betrachtung des *Sterns* verbunden.<sup>1</sup> Was aber unsere hermeneutische Methode hier angeht, ist nicht die Auslegung von dem, ‚was‘ Rosenzweig mit diesen mathematischen Symbolen darstellen wollte, wichtig, sondern ‚wie‘ er die drei Tatsächlichkeiten dargestellt hat. Wir werden also nicht direkt in die Thematik des *Sterns* eintauchen, sondern nur versuchen, eine weitere Orientierung in Bezug auf die Überwindung des Problems des Seins und der Verdiesseitigung zu finden, wie wir es teilweise schon gemacht haben; eine Orientierung, die wir zum Verständnis des Problems des Seins angesichts der Themen der *Urzelle* brauchen, und nicht angesichts der Offenbarung und der Überwindung der Isoliertheit der Tatsächlichkeiten. Wir verzichten also im Moment darauf, in einer hermeneutischen *epoché*, die ‚theologischen‘ Bedeutungen des Gleichheitszeichens und die Verbindungen des Buchstabens und der Formel zueinander zu erklären, um zu versuchen, erst eine Antwort auf den Fortgang Rosenzweigs in der *Urzelle* zu bieten. Wir könnten unsere Methode so formulieren: Rosenzweig versucht mit der Anwendung des Gleichheitszeichens, unseres Erachtens, die Enge des klassischen logischen Denkens zu überwinden, besonders die Probleme, die mit dem Ist-Satz entstehen können. Dieser Aspekt ist es jetzt, welcher uns interessiert.

Rosenzweig führt die explizite Kritik an der Geschichte der Philosophie in der *Urzelle* des *Sterns der Erlösung* ein, d. h. in dem Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18.11.1917.<sup>2</sup> Diese Kritik zeigt gleichzeitig den Archimedespunkt der Rosenzweigschen Philosophie in der Form einer Kritik an Hegel und allgemein an der Geschichte der Philosophie. Diese Kritik fokussiert sich auf das Problem der Selbstbegründung des Denkens und des Seins und führt zum Problem der Wahrheit als Bindung von Sein und Denken. In diesem Sinne folgt die Betrachtung Rosenzweigs den klassischen Zügen der Verbindung,

<sup>1</sup> „Der Ganze \* geht ja wirklich nur um den einen Begriff der Tatsächlichkeit“ (GrBr, 187). Vgl. B. Pollock, „Erst die Tatsache ist sicher vor dem Rückfall ins Nichts“. *Rosenzweig's Concept of Factuality*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Franz Rosenzweigs „neues Denken“*, Bd. I, 359–370; N. M. Samuelson, *The Concept of ‚Nichts‘ in Rosenzweig's „Star of Redemption“*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, Bd. II, 643–656.

<sup>2</sup> Über die Zusendung der *Urzelle* an Rudolf Ehrenberg und seine Bedeutung auch als „Quelle“ (und „Einfluss“) für das Denken Rosenzweigs vgl. H. J. Götz, *Der Stern der Erlösung als Kommentar: Rudolf Ehrenberg und Franz Rosenzweig*, in: M. Brassler (Hg.), *Rosenzweig als Leser*, 119–171.

die die Geschichte der Philosophie ableitet, zwischen Sein, Notwendigkeit, Wahrheit und Denkbarkeit, und versucht damit jede Verbindung in Frage zu stellen. Unseres Erachtens kann das *omne punctum* der Rosenzweigschen Kritik verstanden werden, wenn eine Brücke zwischen der *Urzelle* und dem Wahrheitsbegriff im dritten Teil des *Sterns der Erlösung* geschlagen wird. Wir werden diesem *iter* folgen mit Unterstützung einer kleinen Rekonstruktion der Begründung der Denkbarkeit in der philosophischen Tradition, in der simplen Form von Anmerkungen am Rand des Textes Rosenzweigs. Und weiter wird man damit sehen, wie streng unsere Betrachtungen über die Tauschbarkeit und die zur Identität reduzierte Differenz in den vorigen Kapiteln ganz und gar mit dem expliziten und systematischen ‚Programm‘ der *Urzelle* verbunden sind.

In der Frühschrift *Atheistische Theologie*, einer der ersten Theoretisierungen der Offenbarung und ihrer Dimension, taucht auch die erste entscheidende Kritik auf, mit der die von uns gestellte Frage nach dem Äußeren, dem Gegenüber, dem Eschatologischen an der ‚klassischen‘ Ontologie anknüpft. In der Tat, in der *Urzelle*, wie schon erwiesen, kehrt Rosenzweig auf die Zeit und auf den Inhalt der *Atheistischen Theologie* zurück, jetzt nur systematischer.<sup>3</sup>

Die anscheinende Paradoxie der *Urzelle* besteht darin, dass Rosenzweig die (u. a. idealistische) Philosophie und ihre Terminologie kritisiert, mit dem Gebrauch und mit der Anwendung jener Terminologie: Rosenzweig scheint dem Freund die Tatsächlichkeiten Gott-Mensch-Welt zu ‚beweisen‘, mit einer Methodologie, die nach dem Rosenzweigschen Sinn die alte Philosophie charakterisiert: Zum Beispiel das Gleichheitszeichen und infolgedessen die ‚alte‘ Bedeutung des Wortes ‚ist‘. Dennoch ist Rosenzweig überzeugt, dass nur die innere Kritik der Tradition diese überwinden kann.<sup>4</sup> Aus unserer Perspektive ist es wichtig, die Relevanz und die besondere Bedeutung des Gleichheitszeichens in der *Urzelle* zu betonen, jeweils in Bezug auf das Verständnis des Seins- und Seiendenproblems bei Rosenzweig und auf die Kontinuität zwi-

<sup>3</sup> W. Ullmann, *Offenbarung als philosophisches Problem. Zu Franz Rosenzweigs „Urzelle“*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Franz Rosenzweigs „neues Denken“*, Bd. II, 807 (und allgemein im Bezug auf die *Urzelle*, auch als ‚wirkliche Urzelle‘ des *Sterns*, 805–816).

<sup>4</sup> Vgl. E. L. Fackenheim, *The Systematic Role of the Matrix (Existence) and Apex (Yom Kippur) of Jewish Religious Life in Rosenzweig's „Star of Redemption“*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, Bd. II, 568; über die Affinität Rosenzweigs zu Hegel vgl. u. a. O. Pöggeler, *Rosenzweig und Hegel*, 841 ff. (besonders 844).

schen dem Offenbarungsgedanken und der Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition.

## 2. *Das Gleichheitszeichen*

Wir können erst sagen, dass, wie es aus der *Urzelle* scheint, das Gleichheitszeichen bei Rosenzweig nichts prädiziert: Es ist vielmehr die ‚Formalisierung‘ einer Tatsächlichkeit, die eigentlich schon vor aller möglichen Gleichheit und Formalisierung (da) ist. Anders gesagt ist es weder eine kritische oder synthetische noch eine dialektische Gleichheit oder Methode: Es geht vielmehr um ein Kategorisches, das solches ist, weil es einfach ist. Die Wirklichkeit, sei es die Wirklichkeit Gottes oder die Wirklichkeit des Menschen, ist also jenseits oder abseits aller Zweiheit, die das Gleichheitszeichen theoretisch voraussetzt und überwinden will: Um ein ‚=‘ zu haben, braucht man zwei Termini, die vor und nach dem Zeichen stehen. Das Zeichen gründet eine Verbindung zwischen diesen Termini, d. h. eine onto-logische Prädikation: etwas ist/= etwas. Die Implikationen dieser Verbindung ist die logische und ontologische Überwindung eines ‚etwas‘ im Namen eines anderen ‚etwas‘, das *ist*, das die innere Wahrheit des ersten ‚etwas‘ ist. In diesem Sinne (auch aufgrund unserer Betrachtung in den vorigen Teilen) ergibt sich eine Überwindung als Inklusion der Differenz in die Identität des (zweiten) ‚etwas‘, das nur -ist, und daher unbedingt wahr ist.<sup>5</sup> Es geht um eine Überwindung der Differenz, weil das ‚ist‘ nicht das Eigen-Sein der zwei Termini aufbewahrt, sondern die Identität eines Etwas mit sich selbst tilgt und sie mit der Identität von anderen ersetzt (damit sind wir aber auch wieder zum Problem der Verwechslung oder des Formwechsels gelangt). Die ‚neue Philosophie‘ muss sich dann die Frage stellen, wie man das Eigensein eines Besonderen

<sup>5</sup> Bei Rosenzweig wird eine vollkommene Überwindung des  $A = B$  der Welt in die „Selbstheit und Unmittelbarkeit ( $B = B$ )“ nur am Ende geschehen (GS III, 135), Eigenschaft des Messianischen. Dieses ‚am Ende‘ ist ein wirkliches ‚am Ende‘, d. h. es ist keine Voraussetzung, die die Zeitgeschichte führt. Es bricht die Zeitgeschichte. Mit „Unmittelbarkeit“ meint Rosenzweig nicht die Unmittelbarkeit zwischen Denken und Sein, die doch die Vorstellung und die Idee voraussetzt, sondern die Unmittelbarkeit, jenseits und abseits jeglicher Zweiheit, als Hereinbrechen Gottes, der keine Vorstellung und Idee braucht, sondern sich unmittelbar an den Menschen wendet, erst mit der Offenbarung und am Ende mit der Erlösung. „Das Reich Gottes unterscheidet sich vom Reich der Ideen [...]. Die Idee *versachlicht* das Leben, Gott *vermenschlicht* es“ (GS III, 122. Man siehe den ganzen Passus GS III, 121–122, der auch in Bezug auf unsere Perspektive von großem Interesse ist).

aufbewahrt, ohne damit auf die ‚Erzählung‘, die doch das ‚Ist-Wörtchen‘ benutzen muss, und auf das Besondere zu verzichten, und ebenso im Namen einer Überwindung der Ontologie (doch für eine neue Ontologie oder für ein neues Verständnis des Seins) nicht unbedingt in eine negative Theologie oder in eine Form von Mystizismus einzufallen. Wenn dies die Problematik ist, ist es einfach zu schätzen, wie nah wir den grundlegenden Problemen des *Sterns* sind.

Bei Rosenzweig, so sieht es aus, ist die logische Formel der Gleichheit nicht anerkannt: Das Gleichheitszeichen bedeutet hier nicht Übereinstimmung zwischen Verschiedenen, sondern ist Ausdruck des mit-sich-selbst-Identischen. In diesem Sinne fällt auch die logische Notwendigkeit einer Korrelation (hier nicht in dem Cohenschen und Rosenzweigschen Sinne) zwischen zwei Termini. Das Risiko ist dann die Schöpfung eines Universums von Monaden, die nichts miteinander zu tun haben und daher nie eine Ko-relation eingehen können. Die Tatsächlichkeiten sind eben tatsächlich ein ursprünglich-gentrennt-Sein, aber die Offenbarung ist, wie in unserem ersten Teil gesagt, gleichzeitig Betonung und Überwindung der Distanz dank der ‚Bewegung‘ (in dem Raum des Möglichen, da die Schlange nicht den ganzen Raum besetzt hat<sup>6</sup>) der Offenbarung als An-Wendung des ‚Du‘. In diesem Sinne möchten wir von der Tatsächlichkeit als *relativum absolutum* reden, da jede Tatsächlichkeit, nicht zuletzt dank des Vorrangs des ‚Und‘ gegenüber dem ‚ist‘, doch ein Besonderes ist, aber gleichzeitig ein ‚gesondertes Besonderes‘, damit wird eine Passivität vorausgesetzt. Das ‚Und‘ ist der Gegensatz zum ‚Ist-Satz‘: Es führt keine Tatsächlichkeit auf eine andere zurück, sondern lässt zwei Tatsächlichkeiten bestehen, jede für sich ein All. Wenn das ‚Und‘ Voraussetzung der Trennung ist, ist es auch Voraussetzung der Korrelation<sup>7</sup>,

<sup>6</sup> „Die Erde ruht auf der großen Schlange und die große Schlange trägt sich selbst, indem sie sich selbst den Schwanz beißt, lehrt Hegel und gibt damit allerdings eine erschöpfende Erklärung des Systems Erde-Schlange, aber erklärt nicht, warum nicht dieses System als Ganzes nun doch fällt. Es fällt nicht und es schwebt nicht, sage ich; denn es ist kein Raum da, ‚wohin‘ es fallen, ‚worin‘ es schweben könnte; die Schlange selber füllt allen möglichen Raum, sie ist *ebenso massiv* wie die Erde, die auf ihr ruht“ (GS III, 128). Mit dem Ausschluss von einem Raum der ‚Bewegung‘ ist dann auch die Offenbarung getilgt. Aber da es keinen Raum mehr gibt, für ein ‚worin‘ und ‚wohin‘, und die Bewegung der Offenbarung ausgeschlossen wird, herrscht hier ein System der Notwendigkeit, in dem Alles *schon* ist.

Eine ähnliche Anmerkung schreibt Rosenzweig in einer Notiz vom 19. November 1916 in der *Paralipomena*, GS III, 93.

<sup>7</sup> „Das Und ist nicht der geheime Begleiter des einzelnen Worts, sondern des Wortzusammenhangs. Es ist der Schlußstein des Kellergewölbes, über welchem das Gebäude des Logos, der Sprachvernunft, errichtet ist“ (GS II, 36). Und in dem *Neuen Denken*: „Der Tatsächlichkeit, die dem Denken statt seines Lieblingswort Eigentlich das seiner Zunge ungewohnte Grundwort aller Erfahrung, das Wörtchen Und, aufzwingt. Gott und die Welt und der Mensch. Dieses Und war das Erste der Erfahrung; so muß es auch im

muss daher ‚am Anfang‘ und ‚am Ende‘ bestehen bleiben, und nicht zuletzt jenseits des philosophischen Wahrheitsbegriffs.<sup>8</sup>

Also löschen wir nicht den Wert und die Rolle der Korrelation (zwischen den Tatsächlichkeiten) bei Rosenzweig, sondern unterstützen die Möglichkeit einer Korrelation jenseits des logischen Denkens, jenseits der bindenden Notwendigkeit des Gleichheitszeichens als Zeichen der onto-logischen Notwendigkeit, da mit dem ‚=/ist‘ das Verschiedene als Eins ausgesprochen und damit die faktische Wahrheit des Subjekts im Namen des Objekts des Prädikativen getilgt wird. Im Gegenteil, mit unserer Betrachtung wird erst indi-

Letzten der Wahrheit wiederkehren. Noch in der Wahrheit selber, der letzten, die nur eine sein kann, muß ein Und stecken; sie muß, anders als die Wahrheit der Philosophen, die nur sich selber kennen darf, Wahrheit für jemanden sein“ (GS III, 158).

Mit dem „Ist-Satz“ geschieht eine Inklusion, mit dem „Und“ eine Korrelation von Elementen, die nicht durch das „Ist“ auf ein Eins zurückgeführt werden können. Hier ist Rosenzweig von Cohen beeinflusst, wie bereits bemerkt: „Die synthetische Funktion des Und signalisiert eine elementare Verbindung zwischen den Urelementen und löst das für den idealistischen Reduktionismus charakteristische ‚Lieblingwort Eigentlich‘ ab. Das Und bezeichnet Rosenzweig als ‚Grundwort aller Erfahrung‘, das die Monopolstellung der Wesensfrage aus dem System des Denkens eliminiert. [...] Der grundsätzliche Sinn der synthetischen Struktur des ‚Und‘ ist auf Rosenzweigs Interpretation des Begriffs der Korrelation in der Philosophie Cohens zurückzuführen“ (R. Schindler, *Zeit Geschichte Ewigkeit im Rosenzweigs Stern der Erlösung*, Berlin 2007, 139). Eine andere Dimension und Bedeutung des „Und“ ist hervorzuheben, da sie auch unsere eigene Perspektive eines Zusammentreffens von Geschichte und Transzendenz betrifft: „VAV [et], c’est le vav consécutif, certes: ‚et, et puis, ensuite, de plus‘, mais c’est aussi le vav conversif, prophétique qui transforme le passé en avenir, et le futur en déjà: ‚telle chose était faite, mais, en réalité elle allait se faire; telle autre allait se faire, et voilà qu’elle était déjà réalisée ...‘. C’est enfin le VAV contestatif: ‚Et pourtant, malgré tout, quoi qu’il en soit en contre toute apparence ...‘“ (A. Neher, *Clefs pour le Judaïsme*, Paris 1977, 53 f); und weiter, in Bezug auf das grundlegende ‚außergrammatikalische‘ Et, d. h. das et als *berit*, Bund: „L’Alliance jette un pont sur l’abîme séparant Dieu de l’Homme, et les fait *participer* ensemble à une *œuvre* commune. [...] L’Alliance se dit en hébreu *berit*, terme ambivalent, qui comporte en lui, à la fois, simultanément, la – transcendance – et – pourtant l’immanence. Elle est coupure, brisure, distance, et pourtant, à travers cette césure, – liaison, rapprochement, participation. Cette participation est *éthique, existentielle, universelle*“ (ebd., 55).

<sup>8</sup> „Dieses Und war das Erste der Erfahrung; so muß es auch im Letzten der Wahrheit wiederkehren. Noch in der Wahrheit selber, der letzten, die nur eine sein kann, muß ein Und stecken; sie muß, anders als die Wahrheit der Philosophen, die nur sich selber kennen darf, Wahrheit für jemanden sein. Soll sie dann gleichwohl die eine sein, so kann sie es nur für den Einen sein. Und damit wird es zur Notwendigkeit, daß unsre Wahrheit vielfältig wird und ‚die‘ Wahrheit sich in unsere Wahrheit wandelt. 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, die an die Stelle der Widerspruchslosigkeits- und Gegenstandstheorien der alten tritt und an Stelle des statischen Objektivitätsbegriffs jener einen dynamischen einführt [...]“ (GS III, 158 f).

rekt und dann direkt der Übergang von dem „Ist-Satz“ zu dem „Und“ betont, das wie gesagt zwei Termini (wir benutzen hier noch den Ausdruck Termini, und nicht „Tatsächlichkeiten“) nicht in dem Notwendigkeitsbund überwindet, sondern, ohne dass die zwei zur absoluten Einheit werden, die Korrelation in der Möglichkeit bestehen lässt: Zwei Termini können in Verbindung stehen, müssen aber nicht; und mit der Verbindung bleiben sie nicht in einem gewordenen Eins verbunden (eigentlich geht es auch nicht um ein ‚verbunden-bleiben‘, weil in diesem Fall immer noch zwei Termini bestehen würden, während das Gleichheitszeichen der ‚alten Philosophie‘ zur Einheit strebt. Das eins-Werden ist die Wahrheit, d. h. das ‚etwas‘ nach dem ‚ist‘ und dem ‚=‘: Die Wahrheit von ‚Alles ist‘ ist Wasser, allerdings wird die Kopula bald die Wahrheit an sich). Das aber heißt, dass zwei Termini als selbst-mächtiges-Sein nur jeder ein für sich All-Sein sein können (was wir *relativum absolutum* genannt haben): Mit diesem Aspekt geht Rosenzweig auf dem Weg der Destruktion des Seins als All-Ein.

Die hier gemeinte Korrelation ist ein Äußeres oder ein Jenseits der Gleichheit, eben weil es keine Gleichheit zwischen zwei Termini, die eben nicht eins sein können (wie die Blätter von Leibniz ...), mehr geben kann. Hier entsteht eine Gegenbewegung, die nicht die Einheit sucht, die durch die Zweiheit zur Einheit geworden ist, sondern die Einheit, die abseits aller Zweiheit besteht. Jede Gegenbewegung verstärkt sogar jede Einheit. Ist aber dies nicht die Philosophie der Einheit und der Identität, die Rosenzweig zu zerstören versucht? Widerspricht es nicht dem roten Faden, dem wir für unsere Analyse bis jetzt gefolgt sind? Wir werden beweisen, dass genau die Setzung der Identität in der *Urzelle* nicht nur der Grundstein vieler Gedanken des *Sterns der Erlösung* ist, sondern die entschiedene Deklaration der tiefsten Differenz ist, also ihre Voraussetzung. Und genau dieser Aspekt zeigt sich als der Konvergenzpunkt, in dem die jüdischen Voraussetzungen des Denkens Rosenzweigs philosophische Grundprobleme treffen. Tatsächlich, wenn Gott sich unmittelbar der Wirklichkeit und jedem Menschen zuwendet, dann muss man nicht die Existenz Gottes beweisen (wie gesagt, zeigt sich einerseits Gott unmittelbar mit der Offenbarung; andererseits, und nicht weniger wichtig, zeigen sich mit der Überwindung des Verständnisses des Seinsproblems der ‚alten Philosophie‘ die traditionellen Wege zu einer Kenntnis Gottes aus der Wirklichkeit her, wie bei der Analogie, wesentlich unmöglich), sondern die Realität neu verstehen, in der Gott sich offenbart. Es ist dann kein Zufall, dass sich Rosenzweig in der *Urzelle*, also in dem Kontext einer systematischeren Erklärung seines Offenbarungsbegriffs nach der Zeit der *Atheistischen Theologie*, mit dem Problem des Gleichheitszeichens als Zugang zum Verständnis des Wirklichen auseinandersetzt, und er kann damit äußern: „Ecce realitas“ (GS III, 128).



Noch ein Aspekt, den wir vertiefen werden, kann bestätigen, dass der vorliegende Diskurs kein Widerspruch zu unserer bis jetzt entfalteten Analyse ist. Im eigentlichen Sinne versucht Rosenzweig nicht zum Begriff der Identität zu streben, ein Wort, das für uns jetzt zweckmäßig ist. Es geht vielmehr um die Identität des Besonderen mit sich selbst, d. h. um das Besondere *tout court*. Eine solche Identität, die, wie wir sehen werden, wesentlich tautologisch ist, schließt als *relativum absolutum* die Möglichkeit eines anderen *relativum absolutum* nicht aus, eben weil sie *relativum absolutum* ist. In diesem Sinne ist die Rosenzweigsche phänomenologische Behandlung des Problems der Wirklichkeit so radikal, dass, wenn man anfänglich die vollkommene Identität *eines* Etwas mit sich selbst herausfindet, man mit dieser Reduktion auf das Selbst gleichzeitig zugeben muss, dass ein *absolutum relativum*, als Selbst, auf die Wirklichkeit (Realität) von anderen für-sich-Absolutheiten hinweisen muss, ohne damit aufzuhören, ein All für sich zu sein. Das absolute Selbst wird dann mit einem Gestus relativiert und verabsolutiert: Es weist doch auf ein Anderes hin, das dann ein Äußeres ist, aber es wird nicht aufgehoben. Das Problem ist, dass ein Etwas nur als absolutes Selbst in Relation zum Anderen stehen kann, das ist das Paradox. Diese Aspekte werden aber erst im Laufe der Betrachtung deutlicher. Man achtet nur darauf, dass das Gleichheitszeichen, das Identitätszeichen, das Etwas in seiner Identität mit sich selbst schließt: Teilweise hat es eine Funktion in Bezug auf anderes, eine Funktion, die etwas Ähnlichkeit mit dem Nichtsbegriff hat: Beide sind „Hilfsbegriffe“, und haben, worauf wir hinweisen werden, etwas gemeinsam, das noch wie ein Paradox scheinen kann: Die Identität als vollkommenes *positum* ist die Kondition der Negation.<sup>9</sup>

Zurück zur *Urzelle*: Wir können wohl sagen, dass das Gleichheitszeichen bei Rosenzweig den Übergang vom Logischen zum Phänomenologischen darstellt. Mit dem ‚=‘ und mit dem ‚ist‘ des gesunden Menschenverstandes meint Rosenzweig nichts anderes, als dass „ein Stuhl ein Stuhl ist“, und der gesunde Menschenverstand „fragt nicht, ob er etwa eigentlich ganz etwas anderes wäre“ (GS III, 143). Man stellt also die Frage nach einer Tatsächlichkeit, nach der Wirklichkeit. Daher ist das ‚=‘ vielmehr Ausdruck und Schutz der Faktizität, die nicht anders als selbst sein kann. Damit kann Rosenzweig auch die Frage nach der Erfahrung stellen, als Eigenschaft des „neuen Denkens“. Wenn

<sup>9</sup> Diese Relation zwischen spezifischem Etwas und Nicht lässt sich auch in dem Aufsatz von Samuelson erkennen: N. M. Samuelson, *The Concept of ‚Nichts‘ in Rosenzweig’s ‚Star of Redemption‘*; vgl. H. M. Dober, *Die Zeit ernst nehmen*, 71; vgl. auch. L. Bertolino, *La filosofia del nulla in Franz Rosenzweig*, in: *Annuario filosofico*, 16 (2000), 257–287. Bertolino betont die Verwandtschaft Rosenzweigs mit dem Idealismus, besonders von Hegel, in dem ersten Teil des *Sterns* (ebd. 286 f).

Gott, Mensch und Welt zur Tatsächlichkeit geworden sind, dann kann man sie nur erfahren: Das Denken verfehlt sein Objekt, das „translogisch“ ist. Die Erfahrung ist nicht, wie das „Gemüth“, ein Einswerden mit dem Objekt. Die Erfahrung selbst ist in der Zeit, da der Augenblick des Erfahrens nichts anderes als die Erfahrung selbst ist; sie wird von der Zeit ermöglicht. Die Erfahrung, mit ihrer Verwurzelung in der Zeit, ist eigentlich Dislokation gegenüber jeglichem Akt des Wissens: Man spricht von einer Dislokation, weil die Erfahrung nichts anderes kann, als etwas Geschichtliches zu erfahren, d. h. sie ist unreduzierbar zu einem inneren Akt des Wissens. Und das ist genau das, was mit der Relation zwischen Verstand und Wahrheit passiert: Man registriert eine Dis-lokation, wo die Wahrheit immer „woanders“ als die Vernunft ist. In diesem Sinne unterstreicht man das Äußere der Wahrheit, ihre Unreduzierbarkeit zu einem Akt des Verstehens. Eine Gemeinsamkeit besteht zwischen dem Problem des Erfahrens und dem Problem des Verstehens: Ihr notwendiger Hinweis auf eine Jenseitigkeit, die eben eine Dislokation jeglichen Wahrheitsinhalts ist. Rosenzweig greift damit den Wahrheitsbegriff der abendländischen Tradition an, und besonders ihre absolute Denkbarkeit als transzendente Zugehörigkeit der Wahrheit zur Vernunft: „Es gibt etwas ‚in‘ (oder besser: ‚an‘) der Vernunft, etwas Außervernünftiges, etwas was vom Wahrheitsbegriff nicht erfaßt wird“ (GS III, 128).

Hier will Rosenzweig nicht zu einem Irrationalismus führen, sondern zu einem neuen Empirismus, der eben sucht, was immer außerhalb des Subjekts steht: „an der Vernunft“ bedeutet nicht ‚nicht wahr‘, sondern *ipso facto* jenseits der Vernunft, und als ‚jenseits der Vernunft‘, jenseits jeglicher Logik des Inneren, wesentlich erfahrbare. Es ist letztlich eine Erfahrung, die nicht nur mit dem Sehen zu tun hat: Es ist das Wort „Du“, „Adam“, das den Mensch aufweckt<sup>10</sup>, und daher ist das Hören eine wesentliche Erfahrung.<sup>11</sup>

Mit der Frage nach dem Wesen hat sich die Philosophie von ihren ‚Gegenständen‘ entfernt. Der Philosophie genügt es nicht, mit der Frage nach dem

<sup>10</sup> „Denn sein Ich [des Menschen] ist stumpf und stumm und wartet auf das erlösende Wort aus dem Mund Gottes ‚Adam, wo bist Du?‘, um dem ersten lauten nach ihm fragenden Du das erste halblaute zaghafte Ich der Scham zu erwidern“ (GS III, 131)

<sup>11</sup> Hermann unterstreicht tatsächlich und mit Recht die Erfahrung als Erfahrung nicht ‚des Sehens, sondern des Hörens‘. Das ist ein sehr wichtiger Zug der jüdischen Tradition, der im Gegensatz zu der Priorität des Sehens in der griechischen Tradition in dem *shemà Israel* seinen Höhepunkt findet: H. Hermann, *Gott eine Tatsache? Vernunft und Offenbarung bei Rosenzweig*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, Bd. I, 459 und 469. Über die Wichtigkeit des Hörens im Gegensatz zur Tradition des Sehens, und über einen Vergleich zwischen dem jüdischen *shemà* und dem griechischen *θαυμάζειν* vgl. C. Scilironi, *Nichilismo, sacro e mistero*, Padova 2002, 304 ff.

Wesen, zu wissen, dass „ein Stuhl ein Stuhl ist“, und es ergibt sich eine progressive Entfernung von den klassischen Objekten des metaphysischen Denkens: „Die Welt darf beileibe nicht Welt sein, Gott beileibe nicht Gott, der Mensch beileibe kein Mensch, sondern alle müssen ‚eigentlich‘ etwas ganz anderes sein“, und die Philosophie will, „durchaus etwas ‚ganz anderes‘ herauskriegen“ (GS III, 143). Der Wille von einem Gegebenen, etwas anderes herauszukriegen, ist genau das, was sich aus der „Verwechslung“ des begrifflichen und logischen Gleichheitszeichens ergibt.

Mit dem Zeichen ‚=‘ setzt man zwei verschiedene Termini voraus, die synthetisch zu einem werden müssen: Ein A und ein B sind mit dem Gleichheitszeichen verbunden, sodass jede Zweiheit zu einer höheren Einheit führt. Anders gesagt, bleibt das A nicht *simpliciter* A, sondern wird in A=B oder A = A verformt. In diesem Sinne haben wir auf zwei Termini hingewiesen, einer vor und einer nach dem ‚=‘, die aber wegen der Kraft des Gleichheitszeichens zu einer Einheit werden, obwohl ursprünglich unterschiedlich. Das Gleichheitszeichen verfängt also wie die Kopula. Damit sollten wir also nicht von einer Verbindung reden, da weder die Kopula noch das Gleichheitszeichen im eigentlichen Sinne verbinden (zwei ‚Einheiten‘), sondern von einer Überwindung des Unterschieds der Termini.

Das Gleichheitszeichen gilt also als ein ‚ist‘, und das ‚ist‘ als ein ‚wird‘, sodass ein A zum B oder „widerum“ das B zum A werden kann. Aus einem Vergleich zwischen *Urzelle* und *Neuem Denken* kann man beobachten, dass das gemeinte ‚=‘ der Philosophie genau das ‚ist‘ der Geschichte des Seins ist: „Aber in dieser Was ist?-Frage, gestellt auf ‚Alles‘, steckt schon der ganze Irrtum der Antworten. Ein Ist-Satz muß immer, wenn er die Mühe des Aussprechens lohnen soll, nach dem ‚ist‘ etwas Neues bringen, was vorher noch nicht stand“ (GS III, 143). Das Neue wird in den ursprünglichen ‚Satz‘ eingefügt, und das einfache A, oder B, kann nie einen eigenen und selbstständigen ‚Wert‘ haben: Es ist nie eine bloße Tatsache, sondern ein ‚nicht-Subjekt‘, da es immer eines Attributs bedarf, um erklärt zu werden. Das Neue, das mit dem „Ist-Satz“ gebracht wird, ist wesentlich anders als das bloße A, und ergibt sich als Negation der Faktizität, die schon vor dem logischen Verstand da ist. Man versteht, dass Rosenzweig zu einem radikalen Verständnis des translogischen Daseins strebt, und muss damit auf das ‚Verstehen‘ verzichten und den Sinn der Erfahrung wiedererlangen. Auch in diesem Sinne wird der Sinn der Erfahrung bei Rosenzweig verständlicher. Es geht um eine radikale Phänomenologie<sup>12</sup>, die sich, wie gesagt, als Antwort auf die Anfor-

<sup>12</sup> Wir meinen auch keine Husserlsche Phänomenologie: Vgl. B. Casper, *Zeit – Erfahrung – Erlösung. Zur Bedeutung Rosenzweigs angesichts des Denkens des 20. Jahrhunderts*,

derungen der Offenbarung konfiguriert: Die Offenbarung ist die Bewegung, die die Ebene der Wirklichkeit schneidet: Es ist dann eine Notwendigkeit, die Wirklichkeit neu zu verstehen.

Zurück auf das Problem und den Gebrauch des Gleichheitszeichens bei Rosenzweig: Wir haben gesagt, dass das, was vor dem ‚=‘ steht, was auf der rechten Seite des Symbols steht, werden muss. Auch mit dem „Ist-Satz“ ist die Frage oder das Problem die Überwindung der reinen Tatsächlichkeit „Der Stuhl ist ein Stuhl“. Paradoxerweise versucht das Argument, das Rosenzweig benutzt, indirekt und implizit, den Fehler des onto-logischen Begriffs der Wahrheit zu zeigen und gleichzeitig die Tatsächlichkeit zu erreichen. Die Repetition ist dann die einzige logische Formel (die sicher schon eine Abstraktion ist) der kruden Tatsächlichkeit: A ist A, oder  $A = A$ , sodass aber mit dem A nach dem ‚=‘ oder dem ‚ist‘ nichts Neues gesagt wird, sondern sodass das ‚zweite A‘ nur die Wiederholung des ersten A ist.

Wenn das Problem so gedeutet werden kann, folgt daraus, wie wir sehen werden, dass der Sinn der Prädikation wegfällt und der logische Satz auf ein bloßes A reduziert werden könnte. Daher haben wir den Gestus Rosenzweigs tautologisch verstanden. Wenn  $A = A$  einfach und bloß A bedeutet und mit A ersetzt werden kann, dann ist die Einfügung eines A in einer Proposition eine Tautologie, zumindest aber bis zu dieser Ebene der Erklärung: Das Gleichheitszeichen spielt, unseres Erachtens, eine wesentliche Rolle in der *Urzelle*, und allgemein in dem Gedankenweg Rosenzweigs bis zum *Stern der Erlösung* in Bezug auf das Problem der Tatsächlichkeit, der Erfahrung und des Besonderen.

Das ‚ist‘ weist immer dann auf etwas, das eigentlich nicht (mehr) das Subjekt ist. Gott, Mensch und Welt werden damit immer anders als Gott, Mensch und Welt verstanden. Eigenartig ist, dass Rosenzweig die „Ist-Frage“ auf eine bestimmte historische Epoche bezieht: In Bezug auf die Welt bezieht er sie auf „die kosmologische Antike“, auf Gott auf „das theologische Mittelalter“, und auf den Menschen auf „die anthropologische Neuzeit“ (GS III, 143, wie auch im *Stern*). Dieses Detail beweist, dass Rosenzweig das Sein nicht als abstrakte oder transzendente Kategorie oder unveränderliches Fundament der Geschichte als Ganzes versteht (aber damit will er nicht nur eine neue Art der Fragen ‚entdecken‘, sondern sich jenseits der klassischen Epochen

559. Man siehe allgemein den Aufsatz von Casper in Bezug auf das auch von uns vorgestellte Problem der Erfahrung der Urphänomene auch in Bezug auf Kant. Über die Präsenz von Kant in dem *Stern*: J. Disse, *Die Philosophie Immanuel Kants im Stern der Erlösung. Ein Kommentar*, in M. Brassler (Hg.), *Rosenzweig als Leser*, 245–271; E. D’Antuono, *Rosenzweig e Kant. Un’affinità elettiva*, in: *Prospettive Settanta*, 4 (1991), 698–714.

des Philosophierens stellen).<sup>13</sup> Die Verbindung des Problems des Seins mit einer bestimmten Epoche gilt in gewisser Weise als Relativierung und Kritik des Begriffs des Wesens als jedes unveränderliche Fundament. Und weiter weist der Passus auf den Vorrang des Geschichtlichen als essentielle Komponente des Denkens Rosenzweigs hin.

Was aber Rosenzweig als problematisch an dem „Ist-Satz“ erkennt, ist seine Macht, die Macht des Wortes ‚ist‘, etwas anders werden zu lassen. Diesen Aspekt haben wir in einer ähnlichen Weise auch in unseren Bemerkungen über Platons *Sophistes* gesehen. Zwar ist das „Istfragen“ die Formel der Identität; jedoch ist das ‚ist‘ nicht eine neutrale Prädikation: Vielmehr zwingt ein Etwas, das nur es selbst ist, etwas (anderes) zu sein, damit es nicht zuletzt verstanden werden kann. Problematisch ist nun die Modalität dieses Verstehens. In Bezug auf die drei Tatsächlichkeiten (Mensch, Gott und Welt) konfiguriert sich das ‚ist‘, wie schon angedeutet, als Wut etwas „herauszukriegen“, das nicht wesentlich Welt, Mensch oder Gott ist. „Nur das Denken gerät notwendig durch die verändernde Kraft des Wörtchen ‚ist‘ auf jene Irrwege“; wo das Denken die „verändernde Kraft des ‚ist‘“ falsch versteht, entdeckt „[d]ie Erfahrung [...] im Menschen, so tief sie eindringen mag, immer wieder nur Menschliches, in der Welt nur Weltliches, in Gott nur Göttliches“: Es ist tatsächlich hier, dass das Denken der Allgemein-Gültigkeit endet und „die erfahrende Philosophie beginnt“ (GS III, 144).<sup>14</sup>

Das ist, unseres Erachtens, der Sinn des Gleichheitszeichens in der *Urzelle*. Jener Sinn kann sich noch verständlicher zeigen, wenn wir den folgenden Passus des *Neuen Denkens* betrachten: Der erste Band des *Sterns* „will weiter nichts lehren, als daß keiner dieser drei großen Grundbegriffe des phi-

<sup>13</sup> Über die ontologische Bedeutung des *Neuen Denkens* und seine ‚Verwandtschaft‘ mit dem Heideggerschen „Kasseler Vortrag“, auch in dem Kontext unserer Betrachtung, vgl. M. Brassler, *Die verändernde Kraft des Wörtchens ‚ist‘*. *Heideggers Kasseler Vorträge und Rosenzweigs neues Denken*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Franz Rosenzweigs „neues Denken“*, Bd. II, 216–227. Wir sind mit Brassler über die Notwendigkeit einer Differenzierung des ‚Ist‘ bei Rosenzweig einverstanden.

<sup>14</sup> Wir stimmen in diesem Punkt mit Brassler gar nicht überein. Er schreibt: „Für Rosenzweig [...] liegt in diesem selben Wörtchen ‚ist‘ die Kraft der Verweisung hinter das, was sich zeigt, zurück in die Herkunft aus dem ‚Ganz Anderen‘“ (M. Brassler, *Die verändernde Kraft des Wörtchens ‚ist‘*. *Heideggers Kasseler Vorträge und Rosenzweigs neues Denken*, 227) Brassler analysiert, genau wie wir, den Zusammenhang des neuen Denkens, bei dem jede Interpretation *tout court* nicht haltbar ist. Rosenzweig bezieht sich in dem *Neuen Denken* auf das ‚ist‘ und seine Frage nach dem Wesen, auf die Unmöglichkeit für Welt, Mensch und Gott eben Welt, Mensch und Gott zu bleiben, da das ‚ist‘ die Kraft der Veränderung in sich birgt, Veränderung als anders-werden-lassen. Die Interpretation von Brassler wäre vielleicht haltbar, aber nur in Bezug auf *Stern* III, also auf das Sein und das Wesen Gottes. Aber der Zusammenhang und die Termini sind ganz anders.

losophischen Denkens auf den andern zurückgeführt werden kann“ (GS III, 144). Rosenzweig meint damit die Unmöglichkeit der Zurückführung eines der drei Urphänomene auf einen anderen im Rückblick auf den *Stern*. Abgesehen von dem Unterschied und der Komplexität der Argumentation des *Sterns* der *Urzelle* gegenüber, möchten wir nur auf das Paradigmatische bei einer solchen Äußerung hinweisen, das auch eine Wirkung auf unseren betrachteten Aspekt des ‚=‘ in dem Brief an Rudolf Ehrenberg hat. Rosenzweig lehnt also nicht *a priori* den Begriff von Wesen ab, sondern seine Tauschbarkeit, die Zurückführung einer Identität auf eine andere. Wenn keine der drei Tatsächlichkeiten auf eine andere zurückgeführt werden kann, dann erhebt sich jedes einzige Wesen für sich zu einem eigenen All, da es, nach dem Tod der Schlange, die jeden Raum erfüllt hat, ein *relativum absolutum* geworden ist. In diesem Sinne aber stellt man wieder das Problem der Differenz und der Identität in Frage: Es geht um die drei Tatsächlichkeiten, die Identität und All für sich sind: Die Identität entfesselt somit eine gegenseitige Dynamik, nach der die Singularität und die ‚Absolutheit‘ der Tatsächlichkeiten nebeneinander weiter bestehen. Die Identität wird zur Voraussetzung der Differenz, und kann damit nie den Anspruch auf einen identitären Prozess erheben. Jede Tatsächlichkeit ist „nur auf sich selbst zurückzuführen. Jeder ist selbst ‚Wesen‘, jeder selbst Substanz mit dem ganzen metaphysischen Schwergewicht dieses Ausdrucks“ (GS III, 144). Rosenzweig fällt damit nicht in den Kreis der ‚klassischen‘ Philosophie, da die drei Elemente, die von der abendländischen Tradition und der Metaphysik immer als Gegenstände betrachtet wurden, also Mensch, Gott und Welt, in der ‚neuen Philosophie‘ nicht ein All kreieren, wie oben schon gesagt: Es geht vielmehr um eine innere Zersplitterung der ‚alten‘ Idee der All-Einheit. Wenn dann die drei Alls „jeder selbst Substanz“ sind, können sie nie auf eine Einheit zurückgeführt werden.

Die Frage, die aber unsere Bemerkungen latent geführt hat und jetzt aufgrund dieser Beobachtungen entsteht, lautet: Wie kann Rosenzweig in der *Urzelle* die ‚alte‘ Philosophie kritisieren, mit der Anwendung der onto-logischen Symbole, die jede ‚alte‘ Tradition teilweise charakterisiert haben? Und weiter: In Kontinuität mit dem, was wir bis jetzt hervorgehoben haben, werden wir versuchen zu zeigen, dass das Gleichheitszeichen in der *Urzelle* doch eine Affirmation und eine Prädikation bedeutet, die aber wesentlich zu einer ganz anderen Bedeutung führen, und sich als Voraussetzungen des ‚Nein‘ und des „Nichts“ in dem *Stern* ergeben.

Im *Stern* entsteht die Destruktion, oder entstehen die entschiedenen Schritte zur Destruktion der Allheit der Philosophie, mit der Frage nach dem Nichts. Obwohl Rosenzweig in dem *Neuen Denken* die Bedeutung des Nichts be-

schränkt („der Begriff des Nichts, der ‚Nichtse‘, [...] [ist] ein methodischer Hilfsbegriff“, GS III 142), weist das Rosenzweigsche Nichts unseres Erachtens auf die Frage nach dem Besonderen (wie oben schon angedeutet), auf das ‚Individuelle‘ hin, das (obwohl es im *Stern* als heidnischer Begriff beschränkt wird) zweckdienlich zum Verständnis der Idee der Wirklichkeit, der Erfahrung und sogar der Offenbarung ist. In der *Urzelle* ist dann dieser Spur zu folgen.

Die Frage also, die unseres Erachtens einen entscheidenden Aspekt des Denkens Rosenzweigs enthüllen könnte, ist diese Umkehrung, die nicht unbedingt selbstverständlich ist, oder die nicht mehr selbstverständlich sein muss, der Bedeutung des ‚ist‘, des ‚Wesens‘ und des Gleichheitszeichens in etwas Neues; eine Umkehrung, die dem ‚Wesen‘ eine neue Bedeutung gibt. Es geht um eine Umkehrung, die die prelogische oder translogische Existenz und Gegebenheit einer Tatsache zeigt. Jede Umkehrung muss zu Ende gedacht werden, als Versuch, die Positivität durch das Nein zu ‚denken‘, in dem Nein das totale *positum* zu ‚gründen‘, oder besser, da es *schon* da ist, es in seiner völlig existierenden Positivität zu zeigen. Um dieses Ziel anzustreben, müssen wir auf das Problem des Gleichheitszeichens in der *Urzelle* zurückkommen, mit Hilfe der Rosenzweigschen Bemerkungen über das ‚ist‘ im *Neuen Denken*.

Die Problematik, die aus diesem Kontext entsteht, besteht darin, wie angedeutet, dass Rosenzweig das ‚=‘, das ‚ist‘ und das Wort ‚Wesen‘ anwendet, um die nur erfahrbare Wirklichkeit zu thematisieren.

Wenn ein Wesen ein ‚Wesen‘ ist, also nur ein All für sich selbst, etwas, das nicht auf anderes zurückgeführt werden kann und das nur erfahrbares *positum* ist, so ist die Frage nach dem Wesen, wie oben schon angedeutet, wesentlich tautologisch. Die Tautologie ist aber in unserem Fall nicht ein logischer Fehler, sondern die einzige Möglichkeit einer Entsprechung von Wirklichkeit und Formalisierung der Wirklichkeit als wirkliche Erfahrung, etwa wie es bei Heidegger die formale Anzeige ist.<sup>15</sup> Die Relevanz der Tautologie

<sup>15</sup> Über den Unterschied von „Formalisierung“ und „Generalisierung“ (und die Bedeutung von „Verallgemeinerung“) vgl. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, in: Gesamtausgabe, Band 60, Frankfurt am Main 1995, 57 ff. Nach der Erklärung der Modalitäten der „Kenntnisnahme“ eines „Erfahren“ nach „dem ursprünglichen ‚Was‘, das in ihm erfahren wird (*Gehalt*)“, „nach dem ursprünglichen ‚Wie‘, in dem es erfahren wird (*Bezug*)“ und „nach dem ursprünglichen ‚Wie‘, in dem der Bezugssinn *vollzogen* wird (*Vollzug*)“ thematisiert Heidegger das Problem einer „formalen Bestimmtheit“, die das Phänomen nicht verhängnisvoll präjudiziert: „Ein Blick auf die Geschichte der Philosophie ergibt, daß die formale Bestimmtheit des Gegenständlichen die Philosophie völlig beherrscht. Wie kann diesem Präjudiz, diesem Vorurteil vorgebeugt werden? Das leistet gerade die *formale Anzeige*. Sie gehört als methodi-

liegt in dem Unterschied, der Rosenzweigs Verständnis der Wirklichkeit charakterisiert, im Unterschied zu vielen der abendländischen Traditionen. So schreibt Rosenzweig: „Auf die Frage nach dem Wesen gibt es nur tautologische Antworten. Gott ist nur göttlich, der Mensch nur menschlich, die Welt nur weltlich“ (GS III, 145). Und genau eine Tautologie ist es, die Rosenzweig in der *Urzelle* mit dem Gleichheitszeichen formulieren will, wie wir in Kürze sehen werden. Und nicht unwichtig ist dann, dass der erste Band des *Sterns* – so schreibt Rosenzweig – „die alte Frage der Philosophie was ist? beantwortet hatte“ (GS III, 148). Die „alte Philosophie“ reicht dann „über die, meist falsch, aber höchstensfalls richtig beantwortete Frage nach dem ‚Seienden‘“ hinaus, „und das Wirkliche ‚ist‘ nicht“ (GS III, 148).

### 3. Die „Ist-Frage“ und der „Ist-Satz“

Die „Ist-Frage“ und die „Ist-Sätze“ gehören einem objektivierenden und zu der Denken-Sein-Einheit zurückführenden Trieb des Denkens selbst. Dieser ist der Zug der ‚alten Philosophie‘. Die ‚neue Philosophie‘, die Rosenzweig mit der „erzählenden Philosophie“ der *Weltalter* von Schelling beginnen sieht, löst sich von Namen und Begriffen sowie Ist-Fragen, Ist-Sätzen und War-Sätzen, und damit meint Rosenzweig, was eben nur „am Anfang“ war, d. h. nur die Tatsächlichkeit des ersten Bandes, die aber nicht nur ein All für sich bleiben muss, sondern die mit einem anderen All in Verbindung gehen muss usw., durch die Erfahrung, wie in den weiteren Teilen des *Sterns*, wo die Tatsächlichkeit aus ihrer „Isoliertheit“ ausgeht:<sup>16</sup> „Ist-Sätze wird er [der Erzähler] überhaupt kaum bilden, selbst War-Sätze wie gesagt höchstens zu Anfang; Substantive, also Substanzworte, gehen in seine Erzählung zwar ein, aber das Interesse liegt nicht auf ihnen, sondern auf dem Verbum, dem Zeit-

sches Moment der phänomenologischen Explikation selbst zu. [...] Das Formale ist etwas Bezugsmäßiges. Die Anzeige soll vorweg den Bezug des Phänomens anzeigen – in einem negativen Sinn allerdings, gleichsam zur Warnung! [...] Es gibt keine Einfügung in ein Sachgebiet, sondern im Gegenteil: die formale Anzeige ist eine *Abwehr*,“ – (genau wie unsere Schließe) – „eine vorhergehende *Sicherung*, so daß der Vollzugscharakter noch frei bleibt“ (ebd., 63–64). Und hier liegt der Schlüssel des Problems: „Wird das Historische als das Formal-Angezeigte genommen, so wird damit *nicht* behauptet, daß die allgemeinste Bestimmung von ‚historisch‘ als ‚ein Werdendes in der Zeit‘ einen letzten Sinn vorzeichnet. [...] Vielmehr muß das Zeitproblem so aufgefaßt werden, wie wir in der faktischen Erfahrung Zeitlichkeit ursprünglich erfahren – ganz abgesehen von allem reinen Bewußtsein und aller reinen Zeit“ (ebd., 64 f.).

<sup>16</sup> Besonders mit der Sektion „Übergang“, GS II, 91 ff.



wort“ (GS III, 148).<sup>17</sup> Hier kann man den Übergang zwischen der unbeweglichen Permanenz des Ist-Satzes und der zeitlich-geschichtlichen Wirklichkeit und besonders, was uns angeht, nach diesem Passus, die Verbindung zwischen dem tautologischen ‚=‘ und dem ‚-iert‘ schon ahnen, die für die vorliegende Analyse überaus wichtig ist: Wenn nach dem tautologischen, translogischen Prinzip das  $A = A$  ein  $A$  bedeutet, dann würde ein ‚ $A$  ist‘ oder ein  $A = A$  zum Beispiel wieder zur Tautologie: Der einzige Ausweg ist das „Zeit-wort“, das immer auf eine Modalität des Daseins hinweist, auf sein in-Situation-Sein, schon beweglich, nicht mehr nur monadologisch.

Das Hauptproblem, dem sich auch die ‚neue Philosophie‘ nicht entziehen kann, ist die verändernde Macht des ‚ist‘. Dieses Problem taucht, wie wir angedeutet haben, seit dem Anfang der abendländischen Philosophie auf und schwebt weiter über den Jahrhunderten. Diese Perspektive ist Rosenzweig ganz klar. In einem Passus aus den *Paralipomena* können wir zum Beispiel lesen: „Des Thales Frage ist ‚Alles‘, aber diese Frage ist noch *Orient, Hellas* ist erst die Antwort ‚ist‘ (vorgebildet in der dem arischen *Sprachstamm* eigentümlichen Erscheinung der Kopula) und die Geschichte der *Philosophie* hebt an mit der frech-kühnen Synthese: ‚Wasser‘“ (GS III, 102).<sup>18</sup> Hier sieht man genau, was Rosenzweig in der *Urzelle* mit der Verbindung  $A$  mit  $A$  und  $B$  mit  $B$  und was er im *Neuen Denken* mit der Betrachtung der Ist-Frage kritisiert und dann umformuliert. Bezüglich des Problems der *Urzelle* werden wir darauf im Folgenden zurückkommen. Man merke aber, was Rosenzweig nach dem gerade zitierten Passus schreibt: „Die Kopula ‚sein‘ bedeutet, daß der Wirklichkeit eine eigene Kraft zugesprochen wird, nämlich zu *sein*. Damit ist der Begriff der Wahrheit im aristotelischen Sinn ( $\omicron\upsilon\sigma\tau\alpha!$ ) geschaffen. Die semitische Kopulalösigkeit ermöglicht nur die *wahrnehmungshafte*, nicht die *wahrhafte* Synthesis von Ding und Prädikat. Daher der Begriff der Wahrheit, als er nun gebildet wird, nur vom Subjekt aus, nicht vom Objekt aus gebildet: statt  $\omicron\upsilon\sigma\tau\alpha$  – Verlässlichkeit, Treue,  $\alpha\mu\eta$  (nicht Wahrheit, sondern Wahrhaftigkeit; nicht das Gesagte ist wahr, sondern der Sagende ist wahrhaft). Daher auch im Zehnwort die Lüge verboten wird nicht weil sie eine Störung der

<sup>17</sup> Weiter schreibt Rosenzweig: „Die Zeit nämlich wird ihm ganz wirklich. Nicht in ihr geschieht, was geschieht, sondern sie, sie selber geschieht“ (GS III, 148).

<sup>18</sup> „Der Thaletische Satz, daß das Wasser das Absolute oder, wie die Alten sagten, das Prinzip sei, ist philosophisch; die Philosophie beginnt damit, weil es damit zum Bewußtsein kommt, daß Eins das Wesen, das Wahrhafte, das allein Anundfürsichseiende ist“ (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. I, Werke 18, Frankfurt am Main 1996, 203) „Das Prinzip soll eins sein, muß also auch Einheit mit sich in sich selbst haben“ (Ebd. 215). Vgl. den Brief von Rosenzweig an Eugen Rosenstock vom 5.9.1916, GS I, 222.

Welt ist, sondern weil und insofern sie ‚falsches Zeugnis‘ ist (was jedem nai-ven Abendländer auffällt). Das ganze Problem der ‚konventionellen Lüge‘, das dem abendländischen Kind infolge des *objektiven* Wahrheitsbegriffs so schwer aufliegt, fällt da fort“ (GS III, 102–103). Dieser Passus stellt eine wirkliche Zusammenfassung von Themen dar, die wir in dem vorliegenden Teil zu betrachten versuchen. Eine kurze Anmerkung in Bezug auf die bereits zitierten Worte ist dann notwendig.

Mit der Kopula wird also der Wahrheit eine Kraft zugesprochen. Diese anscheinend selbstverständliche Aussage Rosenzweigs weist in diesem Kontext auf den Prozess, mit dem das Sein, als Sein, in der Macht ist, Wirklichkeit zu sein, und damit wesentlich Wahrheit.

Einerseits betont Rosenzweig den Entstehungsprozess des Ist-Satzes (zwischen Alles und Wasser); andererseits, nach der Entstehung des Ist-Satzes, wird der Wahrheitsgrad des ‚ist‘ betont und damit die Möglichkeit der Prädikation: Die Wahrheit des ‚ist‘ ist in demselben Sein, und damit ist in der Geschichte das Bündnis zwischen Sein und Wahrheit festgestellt. Auf diesen zweiten Aspekt folgt das Problem, das auch in der *Urzelle* zu erwähnen ist: Nicht nur das Bündnis, irreversibel schon, zwischen Sein und Wirklichkeit als Sein und Notwendigkeit, sondern die Priorität der onto-logischen Prädikation (als unbedingt wahr-wirklich) wird vorrangig, aber aus dem Vorrang der Prädikation als Wahrheitsaussage folgt der Untergang des Subjekts ‚an sich‘ (nicht Alles bleibt als wahrer Kern der Frage, sondern Wasser durch die Macht der Wahrheit der Kopula ‚ist Wasser‘). In diesem Sinne ist das Subjekt nur ein vorübergehender Faktor der Prädikation, das immer von dem Ist-Satz aufgehoben werden muss, um den Status der Wahrheit zu erreichen. Und genau das Subjekt ist es, das Rosenzweig mit der Frage nach der Tatsächlichkeit durch eine translogische Umformulierung des Gleichheitszeichens und des Verständnisses des Seins wiederzugewinnen versucht.

Aus dem ‚Alles‘ von Thales folgt ‚Wasser‘ und zwischen ‚Wasser‘ und ‚Alles‘ entsteht der Ist-Satz, d. h. nach der Formel des  $A = B$ . Man denke nicht, dass es zwei parallele Interessen für das *iter* Rosenzweigs gibt: Ein ontologisches Interesse (‚Ist-Frage‘, ‚Ist-Satz‘ usw.) und ein religiöses Interesse (Offenbarung, Kreatürlichkeit usw.). Wie oben schon angedeutet sind es zwei Perspektiven eines einzigen Problems, d. h. die Erfindung einer neuen Dimension der Wirklichkeit und der menschlichen Existenz, die der Herausforderung der Offenbarung entsprechen kann. Es ist daher kein Zufall, dass in dem ‚Vorbereitungsprozess‘ zum *Stern*, wie z. B. in dem zitierten Passus aus den *Paralipomena*, ‚rein‘ philosophische Anmerkungen zu finden sind. Die Offenbarung selbst bringt eine neue Dimension des Seins mit sich: Mit der Zeitigung, mit der die Offenbarung auf die Wirklichkeit wirkt, könnte zum

Beispiel eine ‚Theorie‘ des Seins als unverändertes Wesen nicht akzeptiert werden (und das wird durch unsere Analyse des Problems des Wunders im *Stern* deutlich, Wunder dann auch als „Hilfsbegriff“ zum Verständnis des Seins und der Möglichkeit bei Rosenzweig). Daher erlauben wir uns zu wiederholen, dass das, was Rosenzweig in der *Urzelle* mit der ‚Formalisierung‘ von Mensch, Gott und Welt gemeint hat, auch aus einer ontologischen Perspektive verstanden werden kann: Deswegen haben wir mit einer „frech-kühnen Synthese“ das *Neue Denken* als ‚Kommentar‘ oder ‚Hilfskommentar‘ nicht direkt zum *Stern*, sondern indirekt, d. h. zur *Urzelle* angewendet (daher unsere Verbindung zwischen Gleichheitszeichen und „Ist-Frage“). Aber zurück auf unser Problem.

Was Rosenzweig wahrscheinlich ‚problematisch‘ oder nicht mehr haltbar finden müsste, ist die Zuschreibung (als unrechtmäßige Synthese, als unge-rechtfertigter logischer Sprung), durch das ‚ist‘ und das Prädikat, eines Wahrheitsbegriffs oder eines Wahrheitswerts an das Subjekt, das auf der linken Seite der Proposition oder des ‚=‘ steht. Anders gesagt spricht man mit der *ousia* nicht nur etwas etwas anderem zu, sondern, im Namen des „ist“ (abgesehen dann von dem Wirklichen) wird das (Einzel-)Sein zum Wesen (als Notwendigkeit des Seins). Rosenzweig suggeriert aber mit diesem Passus viel mehr. Wie gerade implizit erinnert, entsteht erst eine Trennung (d. h. eine nicht unbedingte Selbstverständlichkeit des Verhältnisses des Seinsbegriffs zum Wahrheitsbegriff) zwischen Sein und Wahrheit: Die Geschichte der Philosophie ist zumeist und zunächst Geschichte dieser Verbindung, des starken Bundes von Sein und Notwendigkeit und, da das Sein notwendig ist, hat es auch wahr(-heit) zu sein. Die Kopula wird *ipso facto* die Kraft der Prädikation der Wahrheit. Hier bereitet Rosenzweig nicht nur die Kritik vor, die schon in der *Urzelle* vorhanden ist und die natürlich den *Stern* durchdringt, sondern er bietet die Gelegenheit, das Sein als ‚anders-als-Sein‘ zu denken, und er zeigt den Vorrang des Problems der Möglichkeit (als Folge der Destruktion des Seinsbegriff als All-Einheit). Und weiter: Mit der Opposition zwischen einer griechischen, abendländischen Konzeption des Seins als notwendig und wahr und einer semitischen als „wahrnehmungshaft“ und „wahrhaft“ (das von dem *Sagenden*, also dem Subjekt, abhängt, denn nur aus dem Subjekt wird die Konstruktion einer Wahrheit möglich).<sup>19</sup> Wenn es aber

<sup>19</sup> An dieser Stelle müssen wir an unsere Thesen der Umwertung des Verhältnisses Subjekt-Objekt zwischen Menschen und Gott erinnern. „Für Rosenzweig ist Gott Subjekt und Objekt der Religion“ (H. Hermann, *Gott eine Tatsache? Vernunft und Offenbarung bei Rosenzweig*, 462); und weiter, gegen die „Verschmelzung“ von Gott und Mensch, die eigentlich die Erfahrung im Rosenzweigschen Sinne nicht erlaubt: „Rosenzweigs Unterscheidung zwischen Erfahrung der Nähe Gottes und der Einswerdung

so ist, dann hat Rosenzweig mit diesem Schritt (mit der Betonung der Abwesenheit der Kopula in Termini der Wahrnehmung und mit der Betonung des „-iert“, hier in der Formel des Sagenden) die entscheidenden Voraussetzungen der erfahrenden Philosophie aufgestellt. Nicht weniger wichtig ist, dass mit der Trennung von Sein und Wahrheit auch die enge Verbindung, eben „von Jonia zum Jenen“, zwischen Sein und Denken fällt, und der Vorrang wird von dem Sein als Wirklichkeit gewonnen, und nicht umgekehrt von der Wirklichkeit *als* Sein.<sup>20</sup>

In der Wahrheitsproposition der Kopula, nach dem einfachen und propositionslosen „Alles“, entsteht die bedingende Bedingung des „A ist“: Das Subjekt wird erst Sein (im Sinne der abendländischen Tradition), d. h. Ding + Kopula, „A ist“, „Alles ist“. Der nächste Schritt ist eben die Prädikation durch das Prädikat des Subjekts, womit das Subjekt auf etwas zurückgeführt wird: A ist B, oder A = B: „Alles ist Wasser“. Die Wahrheit dieser Proposition ist eigentlich das ‚Ergebnis‘, also das ‚was *ist* Alles‘, und nicht ‚Alles‘: Alles *ist* Wasser, wobei dann onto-logisch Wasser die Wahrheit von Alles ist, da der Ist-Satz ein Wahrheitssatz ist. Im Gegensatz dazu ist nicht die rechte Seite des „ist“ oder des Gleichheitszeichens Prädikation der Wahrheit, sondern Wahrheit ist nur das, was abseits jeder Prädikation steht, auf der linken Seite der Kopula, sei sie ‚ist‘ oder ‚=‘. Hier ist klar geworden, was wir gemeint haben, als wir gesagt haben, dass die Voraussetzungen der erfahrenden Philosophie schon da sind: Das Subjekt ohne Prädikat kann nichts anderes sein und werden als nur Subjekt, und kann als solches erfahren werden oder erfahren, d. h. ein „-iert“ werden (wie im Beispiel des Sagenden); in beiden Fällen ist es selbst Wahrheit. Und als „-iert“, also wirklich wahres Subjekt ist es nicht ein „Gesagtes“, sondern, wie gerade erwähnt, *ein Sagendes*. Das Sagende erfährt man: Als „begrifflos“ und ‚verstandlos‘ kann das Sagende nicht verstanden, sondern nur bezeugt werden (wie in dem Fall der *housemaids* in den zitierten Seiten vom Fackenheim).<sup>21</sup>

mit Gottes setzt voraus, daß Gott der Welt transzendent ist und das Subjekt sich selbst genügt“ (ebd., 469–470). Und weiter: „Die religiöse Erfahrung wird nicht zu einer Verschmelzung des Subjekts mit Gott führen, aber auch nicht das religiöse Subjekt setzen im Sinne einer subjektiven Unsterblichkeit“ (ebd., 469).

<sup>20</sup> Die Verbindung zwischen Wirklichkeit und Sein ist jedoch bei Rosenzweig nicht immer klar, und sogar manchmal auch fraglich, wenn nicht bloß deistisch.

<sup>21</sup> Es ist sicher interessant zu bemerken, dass aus dieser Perspektive kein Revisionismus die historische Wirklichkeit der Shoah in Fragen stellen kann (und darf oder dürfte), weil gegen den Wahrheitsbegriff (dem immer widersprochen werden kann), der nicht zuletzt in historisierbaren Daten besteht, leider das Zeugnis und die Erfahrung stehen. Hier liegt die Wichtigkeit des ‚Begriffs‘ des ‚Zeugen‘.

Das philosophische Denken denkt unabhängig von der Zeit, da das Sein für die ‚alte Philosophie‘ nicht zeitlich ist. In diesem Sinne kann das Denken aus dem All Alles (zeitlos) denken: Auf der Fläche des Seins ist alles denkbar und alles ist Denken, da es keine wirkliche Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft gibt: „Das Denken ist zeitlos, will es sein; es will mit einem Schlag tausend Verbindungen schlagen; das Letzte, das Ziel ist ihm das Erste“ (GS III, 151). Wenn aber das Denken selbst in der Zeitlichkeit verwurzelt ist, dann bekommt es die Struktur der Erfahrung, oder wird *tout court* zur Erfahrung, die als solche nur etwas, das ‚da‘ ist, erfahren kann, d. h. in ‚diesem‘ Augenblick, aus der Zeit: Die neue Philosophie „tut da nichts andres, als daß sie die ‚Methode‘ des gesunden Menschenverstandes zur Methode des wissenschaftlichen Denkens macht“, und das soll heißen, dass auch das Denken „nicht unabhängig von der Zeit erkennen kann [...]. So ist auch das Erkennen in jedem Augenblick gebunden eben an diesen Augenblick und kann seine Vergangenheit nicht unvergangen, seine Zukunft nicht unzukünftig machen“ (GS III, 149).

Mit der *Urzelle*, obwohl *in nuce* und sicher nicht so ausführlich wie in dem *Stern*, erfährt die Offenbarung eine weitere Systematisierung. Die *Atheistische Theologie*, an sich und als Ergebnis eines Weges, den wir im ersten Kapitel zu rekonstruieren versucht haben, ist wie gesagt die erste Schrift, in der sich die Offenbarung als Grundstein des Rosenzweigschen Denkens zeigt. Die *Urzelle* nimmt die Geste der *Atheistischen Theologie* auf und versucht sie zu systematisieren. Relevant ist, dass Rosenzweig in dem gerade erwähnten Brief an Ehrenberg, wie schon betont, auf die *Atheistische Theologie* fast als eine Zeitwende weist. Hier aber sind die Folgen, die die Offenbarung bewirken oder bewirkt haben, zur ersten Systemform gebracht, obwohl man von System nur im *Stern* sprechen dürfte: Rosenzweig fordert in dem *Neuen Denken* für seinen *Stern* noch den ‚Status‘ eines Systems: Der *Stern* „ist bloß ein System der Philosophie“ (GS III, 140).

Wenn man auch in der *Urzelle* noch nicht von einem ‚ersten‘ Entwurf des Systems im eigentlichen Sinne sprechen kann, so kann man doch zumindest die Bedeutung des Wortes „Neues“ in Bezug auf das Problem der Offenbarung in der Zeit der *Urzelle* bestimmen: Hierbei geht es nicht um etwas „Neues“ im Leben oder in den Grundgedanken Rosenzweigs (eben die Offenbarung) im Verhältnis zum Jahr 1914 (also zur *Atheistischen Theologie*), sondern neu ist die ‚Systematisierung‘ der Offenbarung innerhalb eines ersten konstruktiven Denkens: „Nur erwarte dir aber nichts Neues“ – schreibt Rosenzweig an Rudolf Ehrenberg – „im Gegenteil. Neu ist vielleicht nichts daran als mein Gefühl, jetzt einen durchsichtigen Zusammenhang von Gedanken zu haben, wo vorher lauter Aperçus sich eins vor andre schoben. Also nur

das ‚Systematische‘ (in Weizsäckers Sinne)“ (GS III, 126).<sup>22</sup> In einem späteren Brief an Rudolf Ehrenberg kehrt Rosenzweig auf die Definition von System zurück, als ob er das Wort System innerhalb seines Denkens weiter erklären möchte, und damit legt Rosenzweig, unseres Erachtens, schon den Grundstein der begrifflichen Struktur des ersten Teils des *Sterns*: Am 1.12. 1917, also 11 Tage nach der Verfassung der *Urzelle*, schreibt Rosenzweig: „[...] System bedeutet, daß jedes Einzelne den Trieb und Willen zur *Beziehung* auf alle anderen Einzelnen hat; das ‚Ganze‘ liegt jenseits seines bewußten Gesichtskreises, es sieht nur das Chaos der Einzelheiten in das es seine Fühlfäden ausstreckt. Im Hegelschen System ist jede einzelne Position nur im Ganzen verankert, und zwar (daher) mit zwei Andern, einem nach der nächstvorhergehenden und einem nach der nächstfolgenden Position“ (GS I, 484).<sup>23</sup>

Jede Anmerkung Rosenzweigs ist in diesem Kontext, in Bezug auf das, was wir von den Tatsächlichkeiten geschrieben haben, besonders wichtig: Genau wie in der *Urzelle* und auch in den analysierten Teilen des *Neuen Denkens*, weisen die Tatsächlichkeiten, die sich gegenseitig transzendieren, nur auf eine Trennung hin, sie sind nicht „im Ganzen verankert“, und genau wie in dem ersten Teil des *Sterns* bedeuten sie ein Wesen für sich, ein All jedes für sich und müssen als solche wahrgenommen werden. Die Wichtigkeit des Grundbegriffs der Trennung wurde auch im *Neuen Denken* hervorgehoben (GS III, 145-146). Aber wichtig ist, dass das System nicht mehr als Ausführung der All-Einheit (wovon zum Beispiel in der *Vorrede der Phänomenologie des Geistes* die Rede ist) wirken muss, sondern es ist vielmehr ein Abbruch der ‚Kontinuität‘ des Seins und des Alles: Wie bereits zitiert, liegt „das ‚Ganze‘ [...] jenseits seines [des Einzelnen] bewußten Gesichtskreises“ (GS I, 484). Die Frage geht dann entschlossen nach dem Einzelnen, nach der Tatsächlichkeit des Einzelnen außerhalb des Systems: Anders gesagt, geht es hier um die Frage nach dem Einzelnen, nach dem ‚Selbst‘, nach seiner Exis-

<sup>22</sup> Rainer-M. E. Jacobi, *Vom System zum Fragment. Anmerkungen zur Denkform der Medizinischen Anthropologie Viktor von Weizsäckers*, in: H. Wiedebach (Hg.), *Die Denkfigur des Systems im Ausgang von Franz Rosenzweigs „Stern der Erlösung“*, Berlin 2013, 199–212,

<sup>23</sup> Ein solcher ‚chaotischer‘ Trieb zur Beziehung scheint in folgenden Worten des *Sterns* nachzuhallen: „Grundlos und richtungslos steigen die einzelnen Erscheinungen aus der Nacht; es ist ihnen nicht an die Stirn geschrieben, woher sie kommen, wohin sie gehen; sie sind. Indem sie sind, sind sie einzeln, jedes ein eines gegen alle andern, jedes ein von allen andern gesondertes, ‚besonderes‘, ein ‚nicht-anders‘“ (GS II, 49). Über das Problem des Systems bei Rosenzweig in seinem vielfältigen Bedeutungen und Aspekten, vgl. H. Wiedebach (Hg.), *Die Denkfigur des Systems im Ausgang von Franz Rosenzweigs „Stern der Erlösung“*.

tenz jenseits oder besser abseits jeglichen Wesens, wie es mit der Kritik an der „Ist-Frage“ und dem „Ist-Satz“ in dem *Neuen Denken* auch in dem Kontext der *Urzelle* schon verglichen wurde. Es geht dann um die Existenz jenseits oder diesseits der „Essenz“, also um eine Hypostase der Einzelheit, der Existenz.

Also, um wieder auf den Brief und auf das Problem der Subjektivität und auf ihre ‚Konkordanz‘ mit dem System (im Sinne Weizsäckers) zurückzukommen, schreibt Rosenzweig in demselben Brief Worte von wesentlicher Bedeutung: „Und nun, meine ich, auf diesem Weg ist auch Weizsäcker, auf dem Weg zur Erkenntnis der Subjektivität als des einzigen objektiven Rahmens des Systems“ (GS I, 486).

Unsere anfängliche Frage fragt nach dem „System“ bei Rosenzweig, nach der ersten Auffassung von dem System, oder nach der ersten systematischen Auffassung von der Offenbarung in der *Urzelle* (die aber sich wieder um eine ‚phänomenologische Frage‘ dreht, da sie um die Tatsächlichkeit vor der Offenbarung geht). Diese Frage gilt nicht nur an sich, sondern als Wegmarke, und könnte sich als eine mögliche Antwort auf das Problem der Auffassung von dem Sein bei Rosenzweig ergeben. Von der kurzen Analyse einiger Passagen des *Neuen Denkens* haben sich die Grundaspekte des Problems aufgetan, aber jetzt muss sich die Frage direkt an den terminologischen Gebrauch der *Urzelle* wenden. Unsere Bemerkungen zu dem *Neuen Denken* haben schon Aspekte der Kritik Rosenzweigs an der Philosophie als Geschichte der „Ist-Frage“ und dem „Ist-Satz“ auftauchen lassen. Eine wichtige Rosenzweigsche Anklage an dieser Geschichte ist die ‚verändernde Kraft des Wörtchens ist‘.

Die verändernde Kraft des „ist“ liegt, unseres Erachtens, nicht zuletzt in der Macht des „wiederum“: Etwas wird zu etwas anderem, das es ursprünglich nicht ist. Diese ‚Veränderung‘ bricht aber nicht die ‚Kontinuität‘ des Seins, anders gesagt, ist nicht Negation, *enantíon*, des Seins – eben: Etwas wird anders-als-Etwas, d. h., wie schon aus der Analyse des *Sophistes* deutlich wurde, dieses Werden ist ein Werden in Bezug auf die Gattung des Verschiedenen und des Seins: Es geht um eine Transformation, die das Sein selbst, als Gleich-Gültigkeit ermöglicht, und nicht um ein ‚gegen das Sein‘: Die Veränderung ergibt sich nur wegen des Seins als *ousía*, wie Rosenzweig selbst bemerkt hat und wie wir oben zitiert haben. Das „ist“ kann nur als „ist“ ‚verändern‘, nur sofern „Alles ist“, sofern Alles (und allgemein etwas) in der bindenden Relation mit dem „Ist-Satz“ bleibt.

Nun nehmen wir wieder den ursprünglichen roten Faden auf: Warum benutzt Rosenzweig in der *Urzelle* genau diesen Zug der Philosophie, um sich jenseits der ‚alten Philosophie‘ zu stellen? Rosenzweig selbst antwortet

auf diese Frage: Man muss doch die alte Philosophie benutzen, um ihre Schwäche zu zeigen. Uns aber genügt diese Antwort nicht, da das Problem des Gleichheitszeichens in der *Urzelle*, die terminologisch und begrifflich in dem kritischen Zusammenhang der Rosenzweigschen Herausforderung für die Philosophie sicher auf den „Ist-Satz“ hinweist und mit ihm streng verbunden ist, von großer Bedeutung sein kann.

Mit der *Urzelle* und ihrem System versucht Rosenzweig, die Identität jenseits der Prädikabilität zu ‚formalisieren‘. In diesem Sinne ist das ‚=‘ ein Symbol der Philosophie der Identität und der All-Einheit zur Voraussetzung der erfahrenden und erzählenden Philosophie geworden. Aber wie? Es handelt sich nur um ein scheinbares Paradox.

Mit der Formel, mit der man normalerweise die Identität ausspricht, will Rosenzweig die Tatsächlichkeit in ihrer Unreproduzierbarkeit aufzeigen, und legt also damit schon den Grundstein für das „meta-ethische“. Wenn die Philosophie mit der alten Formel ‚ist/=‘ vor hatte, die Identität und die All-Einheit zu begründen, wendet Rosenzweig diese Formel an, damit die ‚Identität‘ unter dem Zeichen des ‚=/ist‘ in der All-Einheit des Seins und des Denkens nicht mehr universalisierbar sei: Die Identität (von  $A = A$  oder  $A = B$ ) muss dann nicht als Verbindung, sondern als Trennung gedeutet werden (wie in dem System Weizsäckers, d. h. wo die „Subjektivität“ nicht „im Ganzen verankert“ ist). In der Tat, wenn eine Identität, die nicht auf das All zurückgeführt werden kann, gesetzt wird, ist jede Identität nicht mehr funktionell in Bezug auf die Permanenz (oder auf die All-Einheit), und im Gegenteil ergibt sich ein erster Schritt zu einer inneren Destruktion der All-Einheit: Das Auftauchen der Identität bedeutet nicht mehr ein Auftauchen der Identität des Ganzen oder der Identität innerhalb des Ganzen (eben „im Ganzen verankert“), die als solche aufzuheben ist oder immer und unausweichlich auf das Ganze hinweist. Dieses Auftauchen der Individualität kann jetzt nicht zum Allgemeinen erhoben werden (hier ist die Bezeichnung *absolutum relativum* nicht zu vergessen).

Für die Philosophie, die philosophierende Vernunft sind „Alle Dinge [...] in ihr begriffen und am Ende begreift sie sich selber (der einzige erkenntnistheoretische Akt, gegen den sich nichts sagen lässt, weil er der einzige ist, der nicht nach der Form  $A = B$ , die die Form des Wirklichkeitserkennens und der Wirklichkeit ist, geschieht, sondern nach der Form des *logischen* Erkennens  $A = A$ ). 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“ (GS III, 126–127). Jenseits der Form des Erkennens entsteht der Mensch: „Ich ganz gemeines Privatsubjekt, Ich Vor- und Zuname, Ich Staub und Asche, Ich bin noch da“



(GS III, 127). Das Radikalste an diesem Passus ist nicht nur die Frage nach dem Mensch, also der ‚existentialistische‘ Zug der Philosophie Rosenzweigs, nicht nur das ‚Was‘ des Menschen, das jedoch schon ein Hindernis für jeglichen logischen Prozess des All-Denkens ist, sondern auch das ‚Wie‘ des Privatsubjekts (und wie das Privatsubjekt von Rosenzweig thematisiert wurde), also, wie schon erinnert, die Frage nach seinem „-iert“, das eine ‚Dichte‘, eine ‚Konkretheit‘ und ‚Beweglichkeit‘ jenseits der Formalisierung dem Subjekt selbst zuspricht. In diesem Sinne müssen wir betonen, dass es wirklich um einen metalogischen Sinn *ante litteram* geht, da das Subjekt nicht nur abstrakt gedacht wird, sondern als ‚Situation‘, als „Befindlichkeit“, es geht, anders gesagt, nicht nur um den Mensch, sondern um *einen* Mensch, der tut, der handelt. Die Frage ist an diesem Punkt aber nicht das Handeln eines Moralsubjekts, sondern das ‚Wie‘ der Existenz, bei der es immer um ihr ‚Wie‘ geht, um eine ‚Lebensform‘, und nicht um ein bloßes, nacktes Leben. Wenn eine solche Interpretation richtig ist, dann ist hier die ‚Rosenzweigsche Phänomenologie des Lebens‘ sicher erstaunlich: Wir denken, dass diese Interpretation zutreffen kann, da das Ziel des gesamten Denkens Rosenzweigs wirklich „metaethisch“ ist (d. h. jenseits das ‚-heit‘ der Menschheit), ‚dialogisch‘.<sup>24</sup> Rosenzweig selbst hat mehrmals die Wichtigkeit des Tuns als Hauptcharakteristik des Menschen betont, gegen eine Passivität, an der die erkennende Vernunft den Menschen verurteilt hat.

Die ‚Methode‘, die Rosenzweig in diesem Brief anzuwenden ankündigt, besteht in der Kritik an der logischen Selbstbegründung des Denkens bei Hegel. Diese Selbstbegründung, wie indirekt angedeutet, beruht auf einem bestimmten Seinsbegriff, d. h. das Sein als Notwendigkeit: Nur als Notwendigkeit kann das Sein nicht nur gedacht werden, sondern als Wahrheit selbst wahrgenommen werden, und wenn es Wahrheit ist, dann ist das Denken über das Sein ein wahres Denken, oder besser, ein Denken *der* Wahrheit. Hier hallt mit Kraft das Parmenidische Verbot nach, auf dem anderen Weg zu gehen, der nicht der Weg des Seins als Wahrheit und Notwendigkeit ist.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> D’Antuono hat mehrmals die zentrale Wichtigkeit des Problems des Menschen bei Rosenzweig betont (und daher die Verwandtschaft Rosenzweigs mit Kant): „[...] il suo fine primo ed ultimo è l’uomo, pertanto l’unico sapere meritevole di impegno è quello motivato ad essere dal tentativo di cercare la risposta al problema della condizione umana“ (E. D’Antuono, *Rosenzweig e Kant. Un’affinità elettiva*, 707).

<sup>25</sup> Die Wahrheit wurde Parmenides von einer Göttin gesagt (Parmenides, B1, 22), d. h. durch eine Offenbarung, von der der Mensch sich nicht losreißen kann. Schon dieser Aspekt verbindet das Problem des Seins mit der Notwendigkeit: Die Wahrheit des Seins ist göttlich, außerhalb, oder besser, jenseits des Menschseins gestiftet. „Wohlan, so will ich denn sagen (nimm du dich aber des Wortes an, das du hörst), welche Wege der Forschung allein zu denken sind: der eine Weg, daß IST *ist* und daß Nichtsein nicht ist,

In Bezug auf die Selbstbegründung des Denkens und auf die folgende Begründung der Wirklichkeit bemerkt Rosenzweig: „Nicht bloß ist die Vernunft der Grund der Wirklichkeit, sondern es gibt auch eine Wirklichkeit der Vernunft *selbst*. Daß die Vernunft sich *selber* begründet (νόησις νοήσεως, Prinzip der Hegelschen Dialektik), das erklärt zwar, wieso sie Anspruch machen kann, die Wirklichkeit zu begründen (die Hegelsche Dialektik also der notwendige Unterbau der Kantischen Kritik); das Denken muß sich selbst begründen, wenn es das Sein soll begründen können“ (GS III, 127). Die Selbstbegründung des Denkens ist dann Begründung des Seins (das aber von dem Denken nicht begründet werden könnte, wenn das Sein nicht notwendig wäre).<sup>26</sup>

Um die Wirklichkeit zu erreichen, zu gewinnen, muss das Sein jeder Wirklichkeit „noch von seinem Begriff [...] getrennt werden“ (GS III, 127).<sup>27</sup> Die

das ist die Bahn der Überzeugung (denn diese folgt der Wahrheit), der andere aber, daß NICHT IST *ist* und das Nichtsein erforderlich ist, dieser Pfad ist, so künde ich dir, gänzlich unerkundbar; denn weder erkennen könntest du das Nichtseiende (das ist ja unausführbar) noch aussprechen; denn dasselbe ist Denken und Sein“ (Parmenides, B 2-3). Und weiter: „Nötig ist zu sagen und zu denken, daß *nur* das Seiende ist; denn Sein ist, ein Nichts dagegen ist nicht; das heiße ich dich wohl beherzigen. Denn das ist der erste Weg der Forschung, von dem ich dich fernhalte. Aber dann auch von jenem, auf dem da nichts wissende Sterbliche einherschwanen, Doppelköpfe. [...] Sie aber treiben dahin stumm zugleich und blind, die Verblödeten, unentschiedene Haufen, denen das Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und nicht für dasselbe und für die es bei allem eine gegenstrebige Bahn gibt. Denn es ist unmöglich, daß dies zwingend erwiesen wird: es sei Nichtseiendes; vielmehr halte du von diesem Wege der Forschung den Gedanken fern [...]“ (Parmenides B 6-8). Laut Hegel: „„Das Denken und das, um weswillen der Gedanke ist, ist dasselbe. Denn nicht ohne das Seiende, in welchem es sich ausspricht“ (manifestiert, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἔστιν), wirst du das Denken finden; denn es ist nichts und wird nichts sein außer dem Seienden.“ Das ist der Hauptgedanke. Das Denken produziert sich; was produziert wird, ist ein Gedanke; Denken ist also mit seinem Sein identisch, denn es ist nichts außer dem Sein, dieser großen Affirmation. [...] Mit Parmenides hat das eigentliche Philosophieren angefangen; die Erhebung in das Reich des Ideellen ist hierin zu sehen. *Ein* Mensch macht sich frei von allen Vorstellungen und Meinungen, spricht ihnen alle Wahrheit ab und sagt: Nur die Notwendigkeit, das Sein ist das Wahre“ (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, 289–290). Über das Problem des Bundes zwischen Wahrheit und Notwendigkeit vgl. C. Scilironi, *Note intorno al problema della verità*, Padova 1999. ID., *Essere e trascendenza*, Padova 2011, 1–21; 108–144.

<sup>26</sup> Und Rosenzweig schreibt kritisch weiter: „[D]ie Selbstbegründung des Denkens ist also notwendig nur um der Denkbarkeit des Seins Willens“. Er fährt fort: „[E]s bleibt aber gegen sie der Verdacht, daß *abgesehen* von dieser Beziehung aufs Sein die Selbstbegründung des Denkens eine bloße logische Spielerei ist“ (GS III, 12).

<sup>27</sup> Hier bezieht sich Rosenzweig auf das Sein Gottes. Aber die Argumentation gilt für jede Tatsächlichkeit, die jenseits der begrifflichen Vorstellung oder „Repräsentation“ ist. In diesem Fall aber, also direkt in Bezug auf Gott, weist die Betonung der Notwen-

Aufhebung des  $A = A$  der Kritik und des  $A = B$  der Dialektik geschieht mit der Frage nach einem Äußeren, einem „Etwas“, das außerhalb des Wahrheitsbegriffs steht (die Offenbarung, als ‚begriffloser Akt‘<sup>28</sup>, bleibt außerhalb der Vernunft), und das im Wahrheitsbegriff nicht enthalten ist, weil es eigentlich ‚begrifflos‘ ist und das als eine Einheit jenseits jeglichem dialektischen oder kritischen Erkennensprozess, d. h. jeder Zweierheit, die zur Einheit führt, steht. Laut Rosenzweig: „Es gibt ‚in‘ (oder besser: ‚an‘) der Vernunft etwas Außervernünftiges, etwas was vom Wahrheitsbegriff nicht erfaßt wird [...]. Dieses Etwas an der Vernunft ist eine Einheit, die *nicht* die Einheit Zweier ist: nicht als Gleichung zu formulieren, sondern Einheit *abseits* von Zweierheit, das Gleichheitszeichen in den beiden Gleichungen [gemeint ist das  $A = B$ , „Standpunkt des Bewußtseins, Kritik“ und „ $A = A$ , Standpunkt des Selbstbewußtseins, Dialektik“], aber, zum Unterschied von seiner Verwendung dort, nicht als Gleichheitszeichen, sondern als *Wirklichkeit*, nicht hypothetisch (‚wenn zwischen A und B oder A und A eine *Beziehung* gilt, dann die der Gleichheit‘), sondern kategorisch (‚es gibt Gleichheit ‚vor‘ aller möglichen Beziehung‘)“ (GS III, 128). Das ist auch der Archimedespunkt unserer Lektüre des Problems des ‚=/ist‘ bei Rosenzweig. Nicht nur der Begriff „an der Vernunft“ destrukturiert den logischen Prozess der Wahrheit als „Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstand“, sondern es ist, und Rosenzweig selbst unterstreicht diesen Punkt, die Verwendung des Gleichheitszeichens, die wesentlich anders ist. Das Etwas „an der Vernunft“ (und hier meint Rosenzweig die Offenbarung, aber genauso können wir auch den Mensch oder Gott, als Tatsachen, die nur erfahrbar sind, meinen) ist eine Einheit, die nicht als Ergebnis einer Gleichung, sondern schlechtweg als Wirklichkeit zu verstehen ist. Die Frage geht dann immer nach der Verwendung des Gleichheitszeichens überhaupt. Rosenzweig lässt den Akzent auf das Suffix „-zeichen“ fallen und betont das Wort „Wirklichkeit“ als ‚Dimension‘ oder ursprüngliche Konstitution dieses Etwas. Der Akzent des Suffix ‚-zeichen‘ in dem Wort Gleichheitszeichen kann aber auf die Überwindung jedes Zeichens hinweisen, d. h. die Überwindung jeglichen logischen Symbols (oder eben Zeichen), das das Etwas in einer Gleichung festhalten könnte. Die Gleichheit, zum Beispiel eines A mit dem A (selbst), ist schon da, sie muss nicht

digkeit der Trennung des ‚Sein[s]‘ Gottes von seinem Begriff (Selbstgenügsamkeit)“ (GS III, 127) auf das nur angedeutete Problem der Überwindung des Analogieprinzips bei Rosenzweig.

<sup>28</sup> „Die Offenbarung ereignet sich in einem Augenblick der selbst nicht mehr teilbar ist“ (H. Hermann, *Gott eine Tatsache? Vernunft und Offenbarung bei Rosenzweig*, 466). Die Offenbarung „ereignet sich“ in der Augenblick *mit* dem Augenblick, deswegen als ‚begriffloser Akt‘.

aufgezeigt werden. Die Wirklichkeit ist eine Austrittsdeklaration des Etwas aus dem gleich-zu-Zeigen, dessen Symbol das Zeichen des Gleichheitszeichen ist.

Das neue Zeichen, das nicht gezeigt oder nach dem alten Modell des logischen Denkens formuliert werden kann, ist die ‚kategorische‘ Wirklichkeit des Etwas, oder das Kategorische *an* der Wirklichkeit; die Wirklichkeit, wenn sie prädiert wird, kann nur tautologisch sein oder gezeigt werden (jede einzelne Wirklichkeit, und nicht die Wirklichkeit als Abstraktion des Denkens), nicht als Ergebnis der Gleichung einer Zweiheit, sondern als direkt erfahrbares Etwas, das eine Einheit vor der Gleichung und vor der Beziehung ist.

Wieder muss hier betont werden, was auch Rosenzweig schreibt, das oben zitiert wurde: Es geht um eine Methode, um einem „Unterschied von [...] Verwendung“ des Gleichheitszeichens. Was wir in diesem Kontext versuchen werden, ist eine Erklärung des Gleichheitszeichens in der *Urzelle* (eine Erklärung, die auch für den *Stern* gilt) nicht in seiner ‚theologischen‘, ‚religiösen‘ und ‚dialogischen‘ Implikation, sondern als onto-logische Methode, die direkt zu einen Grundgedanken Rosenzweigs über das Sein führen kann. Anders gesagt, ist hier von der Wichtigkeit des Gleichheitszeichens für die Determination der *einzelnen* Tatsächlichkeit die Rede, wenn auch in ihrer anfänglichen monadologischen Existenz, in ihrer „Isoliertheit“. Man fragt hier nach der Konstitution des Selbst, des Besonderen, das in einem besonderen ontologischen Zusammenhang auftaucht.

Nachdem also Rosenzweig erklärt hat, dass „alles, was zwischen dem Absoluten und dem Relativen ‚vor‘ ihm geschieht, Offenbarung ist“<sup>29</sup> und „alles was zwischen dem Absoluten und dem Relativen ‚nach‘ ihm vorgeht, Natur, Welt“ ist (GS III 129), setzt er die erste ‚Formalisierung‘ von Gott und Mensch. Der Mensch wurde mit der ‚Formel‘  $B = B$  gezeigt:  $B$  „ist“ nicht etwas, das selbst oder anders sein kann, sondern schlechthin  $B$  (als ob das Subjekt und das Verb eins wären, ohne Bedürfnis, das Gleichheitszeichen und damit das Prädikat zu verwenden): „es ist kein  $B$ , das erst durch das ‚=‘-zeichen Bestand kriegt, sondern es hat sein ‚=‘ schon in sich und an sich und fragt nach keinem  $A$  [Gott]. Es ist  $B=B$ “ (GS III, 129). Das ‚=‘ ist in dem  $B$  schon enthalten.

<sup>29</sup> „Der Einwand liegt nahe, es sei unzulässig, die Wirklichkeit ‚vorher‘ und ‚nachher‘ mit dem gleichen Namen zu nennen“ (GS III, 128).

#### 4. Die ‚SchlieÙe‘

Unsere vorige Frage, warum Rosenzweig das Gleichheitszeichen weiter benutzt, bleibt jedoch noch unbeantwortet und verschärft sich: Wenn in der Tat das B das ‚=‘ schon in sich hat, bleibt der Grund für die weitere Verwendung des Gleichheitszeichens noch eine offene Frage. Aber man muss die *Urzelle* weiter analysieren, in diesem Zusammenhang auch um den Preis, vorübergehend von den wichtigsten Passagen über die Verhältnisse zwischen Mensch und Gott und über die Anerkennung Gottes durch den Menschen abzuweichen („Denn es ist ja eben das Ende dieses Vorgangs“ GS III, 129).

Mit dem Vorrang des ‚Translogischen‘ „berührt das Denken“ nur „die andern B = B-Begriffe“, und nicht das bloÙe B = B (GS III, 130). Das Denken begreift und berührt nicht die Wirklichkeit des B = B, es berührt die ‚-Begriffe‘ des B=B und somit eine logische Abstraktion („gegeben ein B = B – das wirklich ist – man geht davon aus, dass es noch ein B = B gibt“: So könnte die ÄuÙerung Rosenzweigs übersetzt werden).

Aber damit stößt die translogische ‚Evidenz‘ gegen das Denken, sie fällt von irgendwoher in das Denken, oder neben das Denken als etwas, das das Denken nicht sein und besetzen kann. In der Tat hier geht es nicht um eine ‚-heit‘, eine allgemeine Menschheit, sondern um den „Mensch schlechtweg, der ‚noch da ist““ (GS III, 130). Man kann schon einsehen, was das ‚=‘ bedeutet und impliziert. Das Gleichheitszeichen ist eine *SchlieÙe*, verankert das Subjekt nicht „im Ganzen“, sondern nur in sich selbst (die SchlieÙe schließt das Ganze *aus* dem Subjekt aus): Damit ist das Subjekt gewaltig zur Freiheit verurteilt: Es kann nichts anderes werden (also ist das Prinzip der Verwechslung überwunden), aber damit muss es es selbst sein, wie von einem Zwang betroffen<sup>30</sup>, und vom stummen „Element der Vorwelt“ gewinnt es sein metaethisches Dasein im eigentlichen Sinne.

<sup>30</sup> Der Prophet und die Aufnahme seiner Sendung könnten hier ein Paradigma des menschlichen (jüdischen, obwohl auch christlichen, man denke an Paulus) Daseins darstellen. Mit Rosenzweig und über Rosenzweig hinaus können wir doch sagen, dass die Juden, da sie ein lebendiges Zeugnis der Ewigkeit des Reichs in der Geschichte sind, eine prophetische Rolle haben, oder sogar messianisch, da sie unter dem Zweifel leben müssen, selbst der Messias zu sein: Der Prophet kommt bei Rosenzweig im „Widerstand“ und Kampf „gegen seine Sendung“ (GS III, 134) und als ein „gehetztes Wild“ vor, das „gegen das mählich steigende Bild“ kämpft (GS III, 125, Rosenzweig schreibt diesen Passus weiter in GS III, 134, wo er auch von dem Widerstand des Propheten gegen die Sendung schreibt. Rosenzweig zitiert die „Vorgeschichte“ von A. von Droste-Hülshoff). Und weiter, um die Komplexität, Zugehörigkeit und fast Koinzidenz von Freiheit und Notwendigkeit zu betonen, die auch in dem religiösen Leben eins werden könnte (oder jenseits der Konnotation und Opposition selbst von Freiheit und Notwendigkeit steht): „So ist dem Frommen kein ‚Gesetz‘ gegeben, denn er steht unter einem Befehl“ (GS III, 134).

Das Etwas bleibt (in) sich selbst, als erster und anfänglicher Grundstein eines Ichs, das nicht auf etwas anderes, auch nicht auf ein Prädikat, zurückgeführt werden kann: Dieses Ich ‚ist‘ nicht, sondern es ist das Ich, das, wie oben mit der Betonung des ‚-iert‘, tut und sich selbst erkennt. Also ist es schon-noch da, es ‚-iert‘, und damit ist es jetzt in der Lage ‚Ich‘ zu sagen. „Dieser Mensch sagt: Ich. Nur insofern und weil der Mensch nicht bloß B, sondern  $B = B$  ist, kann er *Ich* sagen“ (GS III, 130).

Ein Einwand ist hier aber notwendig. Rosenzweig formuliert, was in dem *Stern* das meta-ethische wird, nicht mit einem bloßen B, sondern er verwendet, wie gesagt, die translogische Methode, die „formale Anzeige“, des tautologischen  $= B$ , um das B selbst auftauchen zu lassen. Aber erst wenn das B vom bloßen B zum  $B = B$  wird, d. h. wirklich-sich-selbst, kann es nicht nur Ich sein, sondern auch Ich sagen, sich erkennen. Nun scheint das Problem hier zu sein, dass Rosenzweig, auf der Suche nach dem Individuum, das ‚triumphiert‘, die Hegelsche Methode der Selbstbeschränkung einer Bestimmtheit durch die Negativität verwendet, damit jede Bestimmtheit nicht einfach allgemein bleibt, sondern konkret wird (obwohl das zweite B keine Negation ist und keine Negation bedeutet).

In diesem Sinne könnte die Verwendung des Gleichheitszeichen in der *Urzelle* bei Rosenzweig wie eine Umformulierung der Hegelschen Dialektik aussehen. Hier können wir aber auf dieses Problem nicht näher eingehen, jedoch möchten wir versuchen, eine mögliche Antwort oder Lösung auf diesen scheinbaren Widerspruch bei Rosenzweig zu geben. Mit dem Gleichheitszeichen, wie wir zu zeigen versucht haben, will Rosenzweig die ‚Folgen‘ der Frage nach dem Wesen problematisieren, zu der in der ‚alten Philosophie‘ der ‚Ist-Satz‘ führt. In diesem Sinne schützt Rosenzweig die ‚Bestimmtheit‘, das Subjekt, mit der Anwendung der Bestimmtheit selbst, die in der Formel  $B = B$  eine geschlossene Konkretheit zeigt, die jede Brücke von sich zu sich selbst schon in sich hat, und damit nichts anderes braucht, um sich *als Wirklichkeit* zu zeigen und wahrgenommen zu werden. Also ist in diesem Fall nicht von der Aufhebung des Generellen zum Konkreten durch die Negation

Dieses jenseits der bloßen Determination und Opposition von Freiheit und Notwendigkeit in Richtung eines tieferen Sinnes einer Begründung des Seins ist in dem *Neuen Denken* zu erwähnen: „[...] wenn die alte Philosophie die Alternative Determinismus-Indeterminismus aufstellt, so folgt die neue etwa dem Weg der Tat aus der Bedingtheit des Charakters und dem zerrenden Gestrüpp der Motive durch den einen leuchtenden Gnadenaugenblick der Wahl zu einem Müssen, das jenseits aller Freiheit ist, und überwindet so die Schwankungen jener Alternative, die den Menschen entweder ein aufgeschminktes Stück Welt oder einen verkappten Gott ‚sein‘ lassen genötigt ist“ (GS III, 149).

die Rede. Hier geht es vielmehr um die Überwindung des verfestigenden ‚Ist-Satz‘ durch die phänomenologische Formalisierung des ‚=‘ durch eine ‚unterschiedliche Verwendung‘, die Rosenzweig für sich bekennt: Mit dem tautologischen  $B = B$  (oder  $A = A$ ) geht man nicht das Risiko ein, dass der Mensch anders als menschlich oder Gott anders als göttlich wird. Und weiter: Die Hegelsche Opposition zur Unmittelbarkeit des ‚Objekts‘ ist hier eigentlich nicht problematisch, weil sie bereits überwunden ist: Das  $B = B$  setzt die Unmittelbarkeit des Subjekts voraus, da es als Wirklichkeit nur erfahren werden kann; wenn es nur als Wirklichkeit erfahren werden kann, bedeutet es, dass die Existenz als schon-da-Sein des Subjekts, das erfahren wird oder erfährt, vorausgesetzt wird, eben als schon-Da. Die Unmittelbarkeit ist die translogische Charakteristik des Gegebenens, nicht als „Mit-Glied einer Gleichung“, sondern als wirklich da. Gott selbst wird von dem Menschen erfahren, und zwar unmittelbar (dank des Aktes Gottes): Das ist ein typischer Zug der jüdischen Religiosität, die Rosenzweig zum Beispiel mit indirekten Hinweisen auf Kant, Schelling, Kierkegaard usw. überzeugend in die Philosophie eingeführt hat.

Der Begriff des Besonderen, das ‚Ich‘ sagt, d. h. der Mensch als  $B = B$  (Übereinstimmung der Wirklichkeit mit dem wirklichen singulären Selbst), führt uns auch auf das Problem der Reproduktion des Anderen durch das Selbst der Identität (des und mit dem Ganzen) zurück, die von der verfestigenden und verändernden Kraft des „ist“ ermöglicht wird. Aber wie gesagt, schützt Rosenzweig mit dem Gleichheitszeichen das Besondere in seiner Besonderheit, verankert es in seinem Ich-und-nicht-anders-sein-Können. Es geht dann zunächst und zumeist um eine SchlieÙe, eine Überwindung der logischen Übereinstimmung durch das tautologische und wirklich-immer-schon-Da der Wirklichkeit als trans-logisches *positum*.<sup>31</sup> Die Bezeichnung „translogisch“ will sich schon jenseits der Hegelschen Einheit von Denken und Sein positionieren. Nur als  $B = B$ , in seiner SchlieÙe, in seiner Verschlussheit (zur Predikabilität), ist B dieses B, das es ist, und nicht ein anderes-(als)-B: Der Mensch kann nicht nur ‚Ich‘ sagen, sondern er ist „unter

<sup>31</sup> Direkt in Bezug auf die Offenbarung und auf das menschliche Verhältnis zu Gott: „*Der wahre Gegenstand einer Philosophie der Offenbarung* kann nur sein, zuerst, auf diesen über allem notwendigen Wissen erhabenen Standpunkt zu stellen, sodann jene Entschluß, der der eigentliche Gegenstand der Offenbarung ist, nicht a priori zu begründen, aber nachdem er geoffenbart ist, teils überhaupt, teils in seiner Ausführung, begreiflich zu machen. *Hauptvoraussetzung für diese Philosophie* ist ein nicht bloß ideales, durch Vernunft oder freie Erkenntnis vermitteltes, sondern ein reales Verhältnis zu Gott. [...] Sonst könnte Offenbarung nur Belehrung sein; aber Belehrung ist nur über etwas schon Bestehendes“ (F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/1842*, Frankfurt am Main 1977, 257).

allen  $B^s$  [...] das *einzig*e, das es sagen kann; von allen anderen  $B^s$  kann man wohl per analogiam behaupten, daß sie es sagen können, aber eben nur per analogiam; unmittelbar sind sie keine Ichs, sondern Er-Sie-Es“ (GS III, 130), und das B selbst, also der Mensch, welcher da ist und ‚Ich‘ sagt, wird dann in das System der dritten Person eingefügt. Andere B sind aber nicht *wirklich* da, d. h. man kann nicht erfahren, dass, nur weil ein (dieses) B gegeben wurde, es auch  $B^s$  gibt, oder dass es ‚Ich‘ sagt oder „-iert“ usw. Wohl könnte es möglich sein, dass, wenn ein B gegeben ist, auch ein  $B_1$  etwas machen oder sein kann, wie das B schlechtweg: Solche Behauptung impliziert aber schon einen logischen Prozess, ein Erkennen eben *per analogiam*, und nicht unbedingt die Erfahrung. Die Analogie besteht aber dort, wo das Sein sich als Totalität und *interesse* bezeichnet. Jenseits jedes Seins, in der reinen Wirklichkeit (in der spezifischen Relation zwischen Wirklichkeit und Erfahrung, die bei Rosenzweig verbunden verstanden werden sollte) verfehlt die Analogie ihre ‚Objekte‘. Die Bedeutung und die wichtigste Rolle des ‚=‘ in dem *Neuen Denken* ist eben diese SchlieÙe, im Sinne von der strukturellen Unmöglichkeit eines Besonderen, zu etwas anderem zu werden, und von dem Zwang sich selbst zu sein, nicht zuletzt als in-der-Zeit-sein: Mit dem Ausdruck ‚strukturelle Unmöglichkeit‘ bezeichnen wir die Konstitution des B als  $B = B$ , d. h. nicht als bloÙes B (das immer ein  $B +$  ‚=‘ oder ‚ist‘ werden kann), sondern ein B wie  $B = B$ , das als solches tautologisch nur B ist und sein kann. Die Proliferation ist hier schlechtweg unmöglich, und es zeigt sich klar, was wir angedeutet haben, d. h. wie die Identität, das Selbst mit sich Selbst, nicht zu einer allgemeinen Identität zurückführt, sondern zur Differenz: „Zwischen dem einen B, das keinem andern B gleich ist (dem B, das nicht  $B_1$ ,  $B_2$ ,  $B_3$  usw. ist), sondern nur es selbst und nur sich selbst gleich –  $B = B$  –, und zwischen  $A = A$  gibt es nur eine eingeleisige Verbindung, kein Netz, kein System von Beziehungen, wirklicher und möglicher, wo jeder Knotenpunkt B und jeder A werden kann“ (GS III, 131).<sup>32</sup>

Das Metaethische, oder der translogische Versuch, das sich-selbst-gleich-Sein zu formulieren, führt in dem zitierten Passus zu einem wichtigen theo-

<sup>32</sup> Hier formuliert Rosenzweig wieder nicht ein bloÙ logisches und ontologisches Problem, sondern ein theologisches, und er gibt im Voraus die Korrelationen zwischen Menschen und Gott bekannt, so wie sie in dem *Stern* vorkommen wird. Um zu vermeiden, dass wir missverstanden werden, unterstreichen wir, dass für die vorliegende Analyse nur die onto-logischen Aspekte des Denkens Rosenzweig aus der Zeit der *Urzelle* als gültige und wertvolle Medien betrachtet wurden, um einige Aspekte des Verständnisses des Seins (auch angesichts der Offenbarung) bei Rosenzweig aufzuzeigen. Dass aber das Dreieck mit dem Symbolen  $A = A$ ,  $B = B$ ,  $A = B$  usw. eine spezifische ‚religiöse‘ oder ‚theologische‘ Struktur bezeichnet, ist uns bekannt.



logischen Aspekt. Wir können diesen Aspekt wieder am Beispiel der Proliferation erklären und darüber hinaus gehen: Die Wechselfähigkeit ist eben die logische Möglichkeit von einem B alle B zu sein, weil es kein Äußeres mehr gibt, also keine trans-logische Dimension der Wirklichkeit. In der logischen Dimension des Inneren führt immer ein Punkt zum anderen, und damit kann jeder Jesus werden, Goethe, Myskin usw. (vgl. GS I, 133; 136; 175). Der theologische Aspekt geht aber hier um das Problem der Offenbarung als Individuation. Wenn von  $A = A$  zu  $B = B$  „nur eine eingelesige Verbindung“ besteht, muss das bedeuten, dass es nur von  $A = A$  zu  $B = B$  gehen kann, und damit auch, dass die Bewegung von  $A = A$  zu  $B = B$  immer auf einen Punkt zeigt oder in einen Punkt einfällt, hereinbricht: Die zeitgeschichtliche Dimension der Welt-Geschichte, der der Mensch innewohnt.

Diese Bewegung, also die Offenbarung, als Hereinbrechen in einen Zeitpunkt des  $B = B$  (des  $B = B$  und nicht des weltlich zum  $B = B$  gewordenen  $A = B$ ) oder in die Wirklichkeit des  $B = B$ , positioniert das  $B = B$  in einer unvermeidlichen und notwendigen Befindlichkeit, ein da-und-nicht-anders: Dem Du, das auch eine Individuation ausdrückt (da es zum Ich zwingt), entspricht ein ‚Da‘ dank der „eingelesige[n]“ Bewegung des  $A = A$  zum  $B = B$ .<sup>33</sup> Die Offenbarung als Hereinstürzen Gottes in das Menschliche wirkt über und für die Geschichte sicher als „Orientierung“, welche als Folge einer ‚vertikalen‘ Bewegung eine ‚horizontale‘ eschatologische Bewegung verursacht, die ihr Ende in jedem Augenblick treffen kann. B kann nicht nur wegen des  $B = B$  nichts anderes als B sein, sondern auch wegen der doppelten Schließe, die die Verbindung mit dem Vater impliziert.

In diesem Sinne ist über der Linie des Dreiecks, die von  $A = A$  nach  $A = B$  führt,  $B = B$  immer der Zeit-punkt, der sich als Treff-punkt zwischen der Linie von  $A = A$  nach  $B = B$  und der Linie, die von  $B = B$  nach  $A = B$  führt, ergibt: Die Offenbarung und die Geschichte sind nicht eine Entsprechung, sondern eine Koinzidenz zwischen zwei Ebenen, und auch aus dieser Perspektive wird die Geschichte in ihrem eschatologischen (horizontalen) Aspekt konnotiert.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Die Freiheit des  $B = B$  ist aber nicht getilgt, weil der Zeitpunkt, in dem das Ich sich befindet, in jedem Augenblick erneut ist, und damit nicht in einem System der Notwendigkeit verfestigt ist. Es geht dann nicht nur um eine ethische Freiheit bei Rosenzweig (sicher auch, da das Ich-werden dank dem Du eine Verantwortung ist) sondern um eine ontologische Freiheit.

<sup>34</sup> Die eschatologische Perspektive, die der Maharal entwickelt, nach der Beschreibung von Neher, ist nicht nur äußerst interessant, sondern zeigt eine Verwandtschaft zu unserem Verständnis der Rosenzweigschen Geschichte und Eschatologie, die noch ausführlich zu betrachten ist. Vgl. A. Neher, *Le Puits de l'Exil. Tradition et Modernité: le Pensé du Maharal de Prague (1529–1609)*, Paris 1991. Vgl. besonders das Kapitel II,

Dieser Diskurs ist auch für das Christentum gültig, besonders mit dem Problem des Sohn-Seins, wie oben schon angedeutet: Der Sohn ist nur ein und derselbe Sohn, weil die SchlieÙe, die wir dort geometrisch horizontal-vertikal dargestellt haben, hier auch vertikal gedacht werden kann: Jesus, jenseits der historisch-kritischen Beobachtungen, hat unter der ‚messianischen Last‘ gelebt, von der Einzigkeit und Einzelheit des Sohn-Seins verstärkt. Diese SchlieÙe ist aber in diesem Zusammenhang ein immer endgültiges ‚So‘, das aber auch, wie in dem *Stern*, ein ‚So und nicht anders‘ sein kann. Das simple ‚So‘ ist eine endgültige Bestimmtheitsforderung. Das ‚So-und-nicht-anders‘ impliziert ein *relativum*, ein ‚So‘, das gleichzeitig nicht anders (‚-als‘) ist. Die Formel ‚So-und-nicht-anders‘ weist immer auf die Möglichkeit der Existenz eines Andersseins hin und damit wird stets ein Raum für die Möglichkeit geöffnet, eine Möglichkeit, die zur Wirklichkeit und zur Wahrheit werden muss (es ist daher kein Zufall, dass das ‚So-und-nicht-anders‘ in dem ersten Teil des *Sterns* vorkommt, wenn die Isoliertheit des Selbst mit der Korrelation der Tatsächlichkeiten in der Bahn überwunden werden muss).<sup>35</sup>

Das ‚So‘, das nur eine ‚eingeleisige Verbindung‘ und ‚kein Netz, System von Beziehungen‘ bedeutet, da es immer um eine SchlieÙe geht, zeigt dann definitiv die Unmöglichkeit der Verwechslung der Tatsächlichkeiten. Es ist nun wichtig, zu unterstreichen, dass hier nicht ein A mit einem B verwechselt wird, sondern ein B mit einem B<sub>1</sub> oder ein B und eine ‚B-haftigkeit‘, als ob es selbst B wäre (in dem Fall Gottes besteht die Verwechslung zwischen dem bloÙen A = A und seiner ‚A-haftigkeit‘, d. h. zum Beispiel zwischen ihm und seiner Selbstgenügsamkeit oder Allmächtigkeit: Das geschieht als Folge des ‚Ist-Satzes‘). Die SchlieÙe determiniert ein Besonderes und sie ist selbst jeweils dieses Besondere, ‚etwas ganz Bestimmtes, untereinander Unverwechselbares‘ gegen jegliche ‚Verwechslung der Wesenheiten mit den Wirklichkeiten Gott, Welt, Mensch‘ (GS III, 145).

Die oben zitierten Worte, in Bezug auf die ‚eingeleisige Verbindung‘, die eine Netzverbindung zwischen einem Punkt und dem anderen unmöglich macht, weisen auch auf das Problem der Urtrennung der Tatsächlichkeit, die

*L'axe horizontal: de l'homme à l'homme*, 35–41; das Kapitel III, *L'axe vertical: de l'homme à Dieu*, 43–45; das Kapitel IV, *La diagonale du milieu (émtsa)*, 47–56, über den Begriff von ‚Mitte‘ (émtsa) im Denken des Maharal.

<sup>35</sup> ‚[...] die Bejahung wird das Merkmal der Urbestimmung; das Prädikat ist zwar im einzelnen Fall stets ein einzelnes, also negativ, nach ihrem ursprünglichen Begriff aber ist die Bestimmung gerade positiv, – das reine ‚So‘. Daß dieses ‚So‘ dann weiterhin ein ‚So und nicht anders‘ wird, tritt erst in Kraft, wenn zu dem ursprünglich Einen das ‚Andre‘ hinzutritt.‘ (GS II, 29).

noch ein logisches Problem (oder sogar translogisches) ist, da es noch mit dem unverwechselbaren Besonderen zu tun hat. Ebenfalls führt diese Problematik zu einem Aspekt, der in dem *Stern* eng mit der Offenbarung verbunden ist, d. h. die Nächstenliebe, die hier nur angedeutet werden kann. Die Möglichkeit der Nächstenliebe, die das System der dritten Person zerstört, beruht auf dem Zerschneiden des schon oft erinnerten Prinzips der Gleich-gültigkeit, die immer eine gleichsetzende Gleichung wie  $A = B$  erlaubt, sodass A und B jeweils eben „Mit-Glied der großen Gleichung  $A = B$ “ sind (GS III, 132): Die Nächstenliebe ist die Liebe, die als Erfahrung aus der Erfahrung des Nächsten entsteht (als Erfahrung, weil die Nächstenliebe in dem Gebot Gottes verankert ist): Sie ist in diesen Sinne mit einem translogischen Aspekt bezeichnet, weil diese Liebe nicht die Menschheit liebt, d. h. das ‚heit‘ an dem Menschen, sondern immer einen Mensch, der nie „per analogiam“ gedacht werden kann, sondern der, Zoll für Zoll, in der Vorwegnahme des Reichs, nur ‚erfahrbar‘ ist. Da es um die Erfahrung geht, kann die Nächstenliebe nicht alle Menschen erreichen, und daher ergibt sie sich als sicher abgegrenzt, aber wirklich. Die Menschen, die von der Nächstenliebe ‚betroffen‘ sind, werden nie auf ein Er-Sie-Es System reduziert, in dem sie immer B<sup>s</sup> sind, „Mit-Glied der großen Gleichung  $A = B$ “, sondern immer sich-selbst, eine SchlieÙe, B als  $B = B$ , „Vor- und Zunahme“.

Genau wie eine Differenzierung des „Wörtchens“ „ist“ notwendig ist, um die Perspektive Rosenzweigs im *Neuen Denken* besser zu verstehen, zeigt sich eine Differenzierung des Gebrauchs der gerade erwähnten Gleichung  $A = B$  ebenso notwendig. Während sich in einigen Passagen die Bedeutung des  $A = B$  deutlich auf die Welt bezieht, wie überhaupt in der Rosenzweigschen Dreiecks-skizze (GS III, 136) oder bei anderen Punkten der *Urzelle*, wo Rosenzweig die Welt explizit als  $A = B$  bezeichnet (GS III, 135), bedeutet in dem von uns oben zitierten Passus das  $A = B$  eben die Gleich-gültigkeit der Auflösung des Besonderen in dem immer gültigen Alles: Das  $A = B$  bedeutet die übrige Gleichung als „Standpunkt des Bewußtseins“ der Kritik (GS III, 128). In einer anderen Passage der *Urzelle* schreibt Rosenzweig: „Die Welt des  $A = B$ “ (GS III, 132); im Gegenteil bezeichnet er auf derselben Seite die Gleichung  $A=B$  als die große und verallgemeinernde Gleichung, in der alle B ‚Brüder‘ sind: In diesem Beispiel bedeutet das Gleichheitszeichen, oder die Formel  $A = B$ , eine Parallele des „Ist-Satzes“ mit seiner typischen „verändernden Kraft“ (wir wiederholen: Anders, d. h. zum B, wird das A des  $A = B$ ). In dieser Gleichung setzt man Alles gleich, was Alles „ist“ (wie schon erwähnt, verbindet Rosenzweig am Anfang der *Urzelle* das  $A = B$  als „Standpunkt des Selbstbewußtsein, Kritik“ mit der Wahrheit als ‚Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstand‘, GS III, 128).

In der gleichsetzenden Gleichung ist dann ein B genauso gleich-gültig wie ein B<sub>2</sub>, B<sub>3</sub> usw. (vgl. GS III, 129–131), wie in einer systematischen ‚Entselbstung‘<sup>36</sup> oder Entfremdung des Ich von sich Selbst in dem Er-Sie-Es-System, auf die Ebene des gleich-gültigen Seins.<sup>37</sup> In diesem System sind „alle B<sup>s</sup> [...] verbrüdet, denn alle sind untereinander vertauschbar, jedes B kann dem andern zum A werden“; hier kann die ‚Bruderschaft‘ des B nur unwirklich sein, da das B *per analogiam* durch andere B gedacht wird, d. h. indirekt und vermittelt: In diesem Sinne bedeutet das B kein wirkliches B, sondern ein B<sup>s</sup> (ein pseudo-B). Und das ist für das Denken das Problem des B=B als SchlieÙe: Dass es eine Gegebenheit ist und onto-logisch nur auf sich selbst hinweist und nicht auf andere B<sup>s</sup>. In dem Rosenzweigschen System ist es dann unmöglich, eine logische Brücke zwischen einem B, im Sinne B = B und einem anderen B = B zu schlagen (das nur ein B<sup>s</sup> wäre). Das Gleichheitszeichen ist nicht Garantie der logischen Existenz und führt nicht zum anderen, sondern kehrt sich immer in den Schutz der SchlieÙe um: „Vom B = B führt zu andern B = B<sup>s</sup> noch nicht einmal die Gedankenbrücke; die Brücke, das = Zeichen, ist ja im B = B selbst geschlagen, sie führt nicht aus ihm heraus“ (GS III, 132). In dem B = B ist das Existenzprädikat schon enthalten. Das = Zeichen ist schon in dem B = B, aber das heißt mit Rosenzweig, dass es keine wirkliche Brücke ist, die ein B zu einem anderen B führen kann: Die Brücke „führt nicht aus ihm heraus“. Es ist ein Sprung jenseits des Zeichens, das man ist, eben weil man dieses B = B ist: Das B = B wird nur in Gott ‚aufgehoben‘, wenn B = B mit der ‚Arbeit der Offenbarung‘ am Ende ist: Wenn „alles B = A zu B = B geworden ist, hat B = B eben dadurch, daß es ‚Alles‘ geworden ist, sein eigentümlichstes Wesen verloren, in sich vergrabenes unerschlossenes Etwas zu sein. Es gibt kein Sein mehr Gott gegenüber: Gott ist Eins und Alles“ (GS III, 136). Aber es wird erst mit der Erlösung geschehen, wenn Gott „Alles in Allem“ wird. Bis dahin bleiben die Tatsächlichkeiten als solche in der ursprünglichen Trennung bestehen, und da

<sup>36</sup> Hier nicht im Sinne von GS III, 133.

<sup>37</sup> „Wesen‘ ist der Begriff, unter dem sich die Welt der Gegenstände, die Welt des A = B ordnet – Wesen, das Allgemeine, das alles Einzelne unter sich befaßt, weil es allem Einzelnen ‚vorangeht‘. Weil er den Menschen überhaupt, ‚alle‘ Menschen, oder weil er die Welt überhaupt, alle Dinge, sich verbrüdet weiß, *deshalb* ‚liebt‘ der Stoiker, ‚liebt‘ der Spinozist den Nächsten. Gegen solche Liebe, die aus dem Wesen, dem Allgemeinen, entspringt, steht die andre, die aus dem Geschennis, also aus dem Allerbesonderen was es gibt, aufsteigt. Dies Besondere geht schrittweis von einem Besonderen zum nächsten und versagt sich die Liebe zum Fernsten, ehe sie Nächstenliebe sein kann. So ist der Ordnungsbegriff dieser Welt nicht das Allgemeine, weder die Arche noch das Telos, weder die natürliche noch die geschichtliche Einheit, sondern das Einzelne, das Ereignis, *nicht Anfang oder Ende, sondern Mitte* der Welt“ (GS III, 132–133).

die drei Ecken des Dreieckes den idealistischen Kreis zerbrochen haben, stellen die zwei Gestalten (Kreis und Dreieck), eine auf der anderen, wirklich nur die Spitze des Dreieckes dar, sodass nur ein *salto mortale* von einer Spitze zu der anderen möglich ist.

Da das All nicht mehr durch Begriffe und Analogien deduzierbar oder *tout court* denkbar ist, und da der Bund zwischen Sein und Denken gefallen ist, auch wegen dem Schutzbegriff der Schließe als sich-selbst-und-nichts-anderes-Sein des B als  $B = B$ , bleiben in der anfänglichen Phase die drei Tatsächlichkeiten in der eigenen „Isoliertheit“, in der sie sich gegenseitig transzendieren: Gott den Mensch und der Mensch Gott (GS III, 145). Die Bewegungen und die Richtung von einer Spitze zu der anderen bezeichnen zugleich die Modalitäten des *salto mortale*: „Was zwischen den beiden Fußpunkten des Dreiecks vorgeht, zwischen Mensch schlechtweg und Welt schlechtweg [...] – die praktische Bewegung von links nach rechts, die theoretische von rechts nach links – das ist schon gesagt [vgl. GS III, 135]; daß die Bewegung von links nach rechts die stärkere ist und den Endsieg gewiß hat, spiegelt sich in Schema darin, daß rechts der Salto mortale der Tatsächlichkeit ein Zusatz ist, ein einmaliges Faktum im Laufe der Geschichte“ – eben wenn das  $A = B$  ein völliges  $B = B$  geworden ist (und das Sein aufhören wird, zu sein, mit Gott Alles in Allem) – „während die linke Seite die Tatsächlichkeit im Blute hat und in jedem Augenblick mit ihrer Kraft wirkt“ (GS III, 137). Ganz anders ist aber die Bewegung von der reinen Tatsächlichkeit  $A = A$ : „Der Salto mortale an der Dreieckspitze endlich charakterisiert sich als ‚letzter‘ dadurch, daß über und unter dem Proportionsstrich das gleiche steht, die reine Tatsächlichkeit hier also ohne Bewegung ist, ewig“ (GS III, 137).

Die Schließe und der *salto mortale* wirken an diesem Punkt beide als Schutz der Selbstheit der Tatsächlichkeiten, und gleichzeitig wirken sie mit, eine als Voraussetzung der anderen, damit eine Korrelation (als Bewegung) der drei Ecken stattfinden kann.

Mit dem Ausdruck *salto mortale* konkretisiert sich, obwohl *in nuce*, die anfängliche Konstruktion des *Sterns* als Konstruktion von drei monadologischen Einzelwesen, die gegeneinander getrennt sind: Nichts führt von einem Punkt zum anderen, sondern nur ein *salto mortale*, den eben die Offenbarung realisiert, die ein wesentlich gewaltiger Akt ist: Es geht um ein Einbrechen, Eindringen, ein Hereinstürzen durch die Bresche der menschlichen Erfahrung. Der *salto mortale* ist die Konsequenz der „Urtrennung“ der Tatsächlichkeiten, und mit der gewaltigen Anwendung des Wortes „Du“ an dem Menschen, von Gott ausgesprochen, öffnet sich die Möglichkeit für Einzelwesen, an der Bahn des Sterns teilzunehmen.

Die Offenbarung lässt aber nicht die Offenheit der Anwendung des Du permanent werden, sondern bricht in jedem Augenblick das Sein durch eine immerwährende Destruktion und Erneuerung des Seins selbst, wobei jeder Augenblick gleichzeitig der letzte und der erste ist. Und genau aus dieser Perspektive öffnet sich wieder und mit Kraft das ‚alte‘ Problem, das bei der christlichen Theologie schon lange als Mythologie überwunden war: Das Problem des Wunders. Auf dieses Problem, wie es in dem *Stern* erwähnt wird, werden wir daher zurückkommen.

##### 5. Die Zeit als Prinzip der Unverwechselbarkeit der Tatsächlichkeiten

Das Bestimmte, das aus der Analyse des Gleichheitszeichens in dem Zusammenhang der *Urzelle* und des *Neuen Denkens* aufgetaucht ist, hat das Problem der Verwechslung überwunden, nicht nur wegen der Schließe und der strengen Verbindung zwischen Erfahrung und Wirklichkeit, sondern auch, weil sich das neue Subjekt in dem Horizont der Zeit positioniert, wie oben schon mit dem Hinweis auf das Zeit-Wort als Grundcharakter der erzählenden Philosophie erinnert. Die Zeit ist nun Horizont des Subjekts. Wir können die neue Dimension der Zeit und der Geschichte mit einem Beispiel aus der Geometrie darstellen, d. h. mit der Vorstellung von zwei Tangenten, von denen die eine vertikal und die andere horizontal verläuft: Die Offenbarung wirkt ‚vertikal‘ auf die Geschichte als Zeitigung der Geschichte und der Menschengeschichte; und damit wird die Geschichte, fast ‚punkthaftig‘, von der vertikalen Zeitigung der Offenbarung horizontal eschatologisiert.

Das Bestimmte gewinnt nicht nur die Charakteristik der Isoliertheit, sondern auch eine gewisse Würde, die nicht in das System der dritten Person einfallen kann und die erst mit dem zentralen Teil des *Sterns* eine wichtige Rolle haben wird: In der Zeit ist es nicht nur zum Ich gezwungen, sondern zur Verantwortung anderen gegenüber. Die Zeit ist die innerlichste Charakteristik des Lebens des Subjekts der neuen Philosophie, das deswegen nicht mehr als Mit-Glied einer Gleichung verwechselt werden kann. In diesem Sinne sind das Bestimmte und seine Verwechslungsunfähigkeit streng verbunden und der schon zitierte wichtige Satz bezeugt diesen Aspekt: „wir meinen ja damit etwas ganz Bestimmtes, untereinander Unwechselbares“ (GS III, 145). Die Negation der Verwechslung und die Überwindung der alten Philosophie und ihres Seinsbegriffs geschieht mit der Affirmation der Zeit. Tatsächlichkeit, Wirklichkeit und Erfahrung haben ihr Steckenpferd in der Zeit: Keine „Verwechslung der Wesenheiten“ (GS III, 145) kann es mehr geben, weil

„unverwechselbar [...] die Zeiten der Wirklichkeit“ sind (GS III, 150).<sup>38</sup> Und doch „unwechselbar sind die Zeiten der Wirklichkeit“, weil jede Wirklichkeit ihre Zeit hat!

Wir möchten nur *en passant* noch einen Punkt hervorheben: Nicht nur die Wirklichkeit ist in der Zeit und hat eine Zeit, sondern jede Wirklichkeit hat ihre Zeit. Rosenzweig stellt eine Dimension der Zeit dar, die sich dank ihrer Radikalität charakterisiert. In diesem Sinne hat man nicht nur eine Vergangenheit, eine Gegenwart und eine Zukunft, sondern „jedes einzelne Geschehen [hat] seine Vergangenheit, seine Gegenwart, seine Zukunft [...], so auch die Wirklichkeit im Ganzen. Sie hat ihre Vergangenheit und Zukunft, und zwar eine immerwährende Vergangenheit und eine ewige Zukunft. Gott, Welt, Mensch erkennen heißt erkennen, was sie in diesen Zeiten der Wirklichkeit tun oder was ihnen geschieht. Aneinander tun und voneinander geschieht. Die Trennung ihres ‚Seins‘ wird hier vorausgesetzt“ (GS III, 150). Dieses Erkennen muss also aus der Zeit selbst entstehen, und sich daher *in* der Zeit ergeben; und doch kann das Erkennen jetzt unbedingt und definitiv translogisch sein, weil die Tatsächlichkeiten sich erkennen lassen, jeweils in einer einzigen Modalität der Zeit, eine Modalität in der Zeit zu sein und erkennen zu lassen.

Die problematische Ordnung ist hier doppelt: Einerseits ist zu bemerken, dass jedes Geschehen eine Zeitlichkeit hat, oder in seine eigene Zeitlichkeit ‚geworfen‘ ist. Das Zeitproblem in Bezug auf die Wirklichkeit ist dann äußerst radikalisiert. In der Tat geht es nicht nur um die Wirklichkeit „im Ganzen“: Hier zeigt Rosenzweig, wie radikal sein Empirismus und seine Fassung der Zeitlichkeit und des Geschehens ist: Jedes Geschehen ist ein wirklicher Bestandteil der Wirklichkeit, hat eine Würde, ist Wirklichkeit *tout court*.

Andererseits hat die Wirklichkeit „im Ganzen“ eine Zeitorientierung, eine Vergangenheit und eine Zukunft, „und zwar eine immerwährende Vergangenheit und eine ewige Zukunft“ (GS III, 150). Mit der Charakteristik der Vergangenheit als immerwährende und der Zukunft als ewige überwindet Rosenzweig die klassische Skansion der Zeit, ohne in ein heidnisches All zu fallen: Die Vergangenheit ist nicht bloß vergangen, sondern immer-während, und die Zukunft wird ewig, allerdings mit einer Kraft, die auf die Vergangenheit wirkt. Mit einer Umkehrung des Zeitverhältnisses zwingt Rosenzweig

<sup>38</sup> „So unwechselbar sind die Zeiten der Wirklichkeit. Wie jedes einzelne Geschehen seine Gegenwart, seine Vergangenheit, seine Zukunft hat, ohne die es nicht oder nur verzerrt erkannt wird, so auch die Wirklichkeit im Ganzen. Auch sie hat ihre Vergangenheit und Zukunft, und zwar eine immerwährende Vergangenheit und eine ewige Zukunft. Gott, Welt, Mensch erkennen heißt erkennen, was sie in diesen Zeiten der Wirklichkeit tun oder was ihnen geschieht“ (GS III, 150).

die Vergangenheit und die Zukunft zu einer Bewegung, die auf die Jetztzeit dringt: Diese doppelte Bewegung dringt auf den Augenblick, und damit wird der Augenblick immer-noch eine Jetztzeit, messianisch *par excellence*, genau wie in Benjamins Darstellung der zwei Pfeile.<sup>39</sup> Die Rosenzweigsche Darstellung der Zeit lehnt nicht die drei Dimensionen der Zeit ab – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft – sondern versteht durch eine Erneuerung des Zeitverständnisses die ‚Richtungsbewegungen‘ und Wirkungen der Zeit in der Wirklichkeit angesichts der Offenbarung. In diesem Sinne geht es um eine Koexistenz von klassischen Zeitverhältnissen (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) und umgekehrten Zeitverhältnissen, und nicht zuletzt von Zeit und Ewigkeit in der Wirklichkeit als solche.

Es ist dann nicht schwierig zu schätzen, dass auch in diesem Zusammenhang das Problem des Seins oder seiner Destruktion als All-Eins deutlich vorkommt: Hier geht es um drei Wesen, die sich, Gott eingeschlossen, in einer zeitlichen Dimension erkennen lassen: Aber „Wesen will nichts von Zeit wissen“ (GS III, 148).<sup>40</sup> In diesem Sinne ist die Zeit nicht nur Dimension des Wirklichen, sondern in der *oikonomia* der Rosenzweigschen neuen Philosophie auch das Hauptmittel gegen die verallgemeinernden Ansprüche des All-Eins.

<sup>39</sup> W. Benjamin, *Theologisch-Politisches Fragment*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II, 1, hg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1991, 203.

<sup>40</sup> „Das Problem des Selbstverständnisses der Philosophie wurde immer zu leicht genommen. Faßt man dies Problem radikal, so findet man, daß die Philosophie der faktischen Lebenserfahrung entspringt. Und dann springt sie in der faktischen Lebenserfahrung in diese zurück“ (M. Heidegger, *Die Phänomenologie des religiösen Lebens*, 8).





## VI. Vergangenheit und Zukunft. Die *auctoritas* der Geschichte

### 1. Das Wunder der Vergangenheit. Die Umkehrung des Zeitverhältnisses

In der Einleitung zum zweiten Teil des *Sterns*, *Über die Möglichkeit das Wunder zu erlernen*, nimmt Rosenzweig wieder die Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie auf, die schon in vorigen Teilen der Arbeit vorgekommen ist.

Was uns eigentlich angeht, ist, dass Rosenzweig, nach der Zeit der *Atheistischen Theologie*, das Schicksal der historischen Theologie zurückverfolgt, und damit einerseits eine interessante Rekonstruktion der innerlichsten Motive bietet, die die protestantische Theologie in der *Atheistischen Theologie* in der Forschung über den historischen Jesus am Beispiel Schweitzers geleitet haben; andererseits bietet Rosenzweig damit dem Leser eine interessante Parallele zwischen einer jüdischen Perspektive des Verständnisses der Geschichte und der Vergangenheit durch das Problem des Wunders und konfiguriert damit auch im *Stern* eine Herausforderung für das Christentum. Gleichzeitig stellt er, mit der Aufgabe einer neuen Theologie, die Bausteine der (möglichen) messianischen Kooperation von Christentum und Judentum auf, wie der dritte Teil des *Sterns* zeigt.

Die Einleitung zum *Stern II* ist also für uns sehr interessant: Sie schlägt eine Brücke zwischen dem ersten und dem letzten Teil unserer Arbeit, und stellt gleichzeitig, mit der Frage nach der Vergangenheit und der Zukunft, wieder das Problem einer Theologie und Philosophie der Permanenz und einer Kritik an dem Sein als Notwendigkeit in Frage, das, unseres Erachtens, mit der neuen Deutung der Offenbarung und der Zeit zu Tage kommt. Die Gründe also, die uns überzeugt haben, diesen Teil zu betrachten, sind vielfältig: Einerseits kreierte hier Rosenzweig eine Kontinuität zwischen den Themen und Problemen, die schon mit der *Atheistischen Theologie* angesichts der Analyse der Leben-Jesu-Forschung von Schweitzer aufgetaucht sind, und hebt damit, direkt und indirekt, die Herausforderung für das Christentum hervor, die sich mit der jüdischen Wahrnehmung der Konjunktur Geschichte-Transzendenz-Zukunft ergibt, was wir auch mehrmals in der vorliegenden Arbeit zu zeigen versuchten. Dass Rosenzweig auf Schleiermacher zurückkommt, bietet hier zum Beispiel eine gute Möglichkeit, die Wichtigkeit der Verankerung im Vater beim Christentum zu betonen, genau wie es schon oft gesagt wurde. Das Problem der Vergangenheit, der Schöpfung, wird dann auch

bei Rosenzweig zum Paradigma des Verständnisses des Christentums jenseits der historischen Enge der pietistischen Verankerung in der Gnade des Einzelnen und der immer gegenwärtigen ‚Gefühlsreligion‘, die Rosenzweig auch, obwohl mit anderen Worten, erkennt und kritisiert: Die Parallele Gegenwart und Religion des Inneren wird hier deutlich von Rosenzweig erkannt. Dass Rosenzweig das Problem des Wunders in dem Zusammenhang einer kritischen Zusammenfassung der Theologie Schleiermachers und Schweitzers auch angesichts der Rolle einer ‚neuen‘ Theologie betrachtet, muss nicht überraschen. In dem Schweitzerschen Buch über die Forschung des Lebens Jesu wird ständig auf das Problem der historischen Methode hingewiesen, als erstes Dissolutionselement der Theologie: In der Leben-Jesu-Forschung schreibt Schweitzer sehr oft über das Problem des Wunders bei einzelnen Theologen, ein Problem, das direkt mit dem Fortgang der Methode zu tun hat. Die Einleitung zum *Stern* II beweist dann, dass die Lektion Schweitzers eine gute Rezeption bei Rosenzweig gehabt hat. Andererseits betont hier Rosenzweig, neben dem Problem des Wunders, wie schon angedeutet, die Wichtigkeit der Vergangenheit, die ein typischer Zug der jüdischen Tradition und ein spezifisch philosophisches Problem (als Aufbruch mit dem ontotheologischen Problem der Kontinuität und Permanenz) ist, auf das wir nur hinweisen werden und das Rosenzweig nicht nur aus den Quellen des Judentums thematisiert, sondern auch angesichts der Schellingschen Philosophie und der christlichen Theologie. Die Vergangenheit ist in diesem Sinne das ‚Sprungbrett‘ für ein besseres Verständnis des Problems der Geschichte aus einer messianischen Perspektive und, wie gesagt, der jüdischen und christlichen Mitwirkung für das Kommen des Reichs.

In Bezug auf diesen letzten Punkt bleibt eigentlich zu prüfen, ob der Anlass Rosenzweigs von einer Mitwirkung von Judentum und Christentum *in* der Geschichte für das Kommen des Reichs nach den Grundgedanken seiner Philosophie – die wir als Herausforderung für das Christentum wahrgenommen haben, in der Analyse einiger christlicher Quellen Rosenzweigs und seiner Kritik an der Kulturreligion bis zu ontologischen Implikationen, die diese Kritik, unseres Erachtens, verursacht hat – und angesichts der Figur des Christentums, die Rosenzweigs im *Stern* III bietet, überhaupt haltbar ist. Wir werden also die Frage mit der folgenden Methode stellen: Aus der Perspektive Rosenzweigs selbst, aus der Kritik Rosenzweigs an dem Christentum in seiner Kulturreligionskomponente, aus der Rosenzweigschen Herausforderung an das Christentum, oder als was wir sie zumindest verstanden und wahrgenommen haben, ist die Gestalt des Christentums, wie sie im *Stern* III vorkommt, und ihre messianische Mitwirkung mit dem (Rosenzweigschen) Judentum kompatibel?

Aber jetzt muss unsere Aufmerksamkeit auf *Die Möglichkeit das Wunder zu erlernen* gelenkt werden.

Die Besonderheit und Wichtigkeit der Stelle und die Bedeutung des Teils über das Wunder, wie gesagt stellenweise und inhaltlich, für den *Stern* wurde jedoch und mit Recht bereits bemerkt.<sup>1</sup> Wir sind der Meinung, wie gesagt, dass diese nur anscheinende Übergangseinleitung unser persönliches *iter* und unsere Interpretation Rosenzweigs bis hier unterstützt und sie weiterführt. Wir wiederholen dann die Punkte, auf die wir eingehen werden, und die wir in unserem Kontext für wichtig halten: Nach der *Atheistischen Theologie* ist die Einleitung zum *Stern* II die andere strenge Auseinandersetzung mit Problemen und teilweise mit Autoren, die Rosenzweig auch durch Schweitzer ausführlich betrachtet hat. Die Kritik an der christlichen Theologie hat sich in unsere Analyse konfiguriert, als Kritik an der Trennung des Christentums von dem Vater, also als Kritik am Christentum nur des Sohnes (der Vater löst sich in dem Sohn auf: Das ist die Voraussetzung für ein Christentum der ewigen Gegenwart): Diese Frage bekommt hier wieder enorme Bedeutung als Wahrnehmung der Vergangenheit in der (christlichen) Theologie. Die Vergangenheit, aus einer gewissen Perspektive, gewinnt aber eine unreduzierbare Rolle für die Frage nach der Zukunft, auf die wir ständig hingewiesen (z. B. mit dem Eschatologischen) und angespielt haben. In diesem Sinne wird die Frage nach der Zukunft (Zukunft als Erlösung) für die Philosophie wichtig, da diese Themen die Frage nach dem Sein als Möglichkeit (als Möglichkeit des Anderen und des Seins als Möglichkeit *tout court*) wieder zum Schwerpunkt der Forschung machen. Die Elemente, die in unserer Analyse aufgetaucht sind, sowohl die religiösen als auch die ontologischen, münden natürlich hier zusammen ein: Beide sind jetzt zu Grundaspekten geworden, aus der die weitere Problematik abgeleitet werden muss.

<sup>1</sup> In Bezug auf das Verhältnis Rosenzweigs zu Augustin in der Einleitung zum *Stern* II schreibt Ciglia, in einem interessanten Aufsatz: Weil er „nach der im ersten Teil des Werkes entwickelten erbitterten und kritischen Konfrontation mit der philosophischen Überlieferung seine eigene theoretische Perspektive darzustellen beginnt“, steht „Unser Text [...] deshalb an einer strategisch gesehen außerordentlich wichtigen und heiklen Position“ (F. P. Ciglia, *Auf der Spur Augustins. Confessiones und De civitate Dei als Quellen des Stern der Erlösung*, in: M. Brassler (Hg.), *Rosenzweig als Leser*, 234). Über die Frage nach dem Wunder bei Rosenzweig, außer dem gerade zitierten Aufsatz von Ciglia, vgl. auch P. Mendes-Flohr, *Il concetto di miracolo in Franz Rosenzweig*, in: M. Micheletti/A. Savignano, *Filosofia della religione. Indagini storiche e riflessioni critiche*, Genova 1993, 59–80; N. M. Samuelson, *Halevi and Rosenzweig on miracles*, in: *Approaches to Judasim in Medieval Times*, Providence 1984, 157–172).

## 2. Die drei Aufklärungen

Rosenzweig nimmt die Aufklärung nach seiner alten Methode, die er schon in seiner Betrachtung über den Barock und in dem Vortrag in Baden-Baden angewandt hat, nicht als eine einzige ‚Strömung‘ und Epoche wahr, sondern als eine innerliche Bewegung der Geschichte, die verschiedene Epochen durchläuft und sich entwickelt. Mit Aufklärung meint Rosenzweig dann nicht die Aufklärung an sich, sondern und vielmehr die Auseinandersetzung zwischen Glauben und Wissen, und damit zwischen Philosophie und Theologie, die nach dem Mittelalter beginnt und bis zum für Rosenzweig schicksalschweren Jahr „1800“ reicht.

Die erste Aufklärung, die von Origenes und dann von Thomas, „ist die philosophische Aufklärung der Antike. Die ganze Patristik hat es mit ihr zu tun. Ihre Bekämpfung des heidnischen Mythos wird in aller Gemütsruhe übernommen“ (GS II, 108). Rosenzweig stellt die rhetorische und provozierende Frage: „Was hat der Schüler Griechenlands gemein mit dem Schüler des Himmels?“ Aus dieser Perspektive ergibt sich in der Geschichte der Annäherungsversuch zwischen Wissen und Glauben als Werk eines Ketzers, obwohl dieses Werk notwendig für die Christenheit war: Es ist der Fall von Origenes: „Was einen Origenes noch zum Ketzler stempelte, steht dem, was ein Jahrtausend später Thomas über Glauben und Wissen lehrte, und was die Kirche von ihm annahm, jedenfalls näher als der Lehre der Antithomisten“ (GS II, 108). Hier hallt die *Christlichkeit* von Franz Overbeck wieder nach. Das Christentum muss in sich ein fremdes Element annehmen, nicht nur weil die äußerliche Bedrohung zu stark geworden ist, um dagegen zu kämpfen, sondern weil die innere Kraft des Christentums als Religion (bei Nietzsche und Overbeck die mythologische Kraft, aber sicher auch die Kraft „das Wunder zu erlernen“, GS II, 103) zu schwach geworden ist. Die einzige Möglichkeit für das Christentum, in der Welt zu überleben, ist das, was Rosenzweig selbst als Zug der „alten Theologie“ erkennt: Sich gegen Angriffe zu wehren (GS II, 118), in diesem Fall durch die Annahme und Übernahme eines fremden Elements, das heidnische, den „Schüler Griechenlands“ (also das Wissen – Rosenzweig verarbeitet, unseres Erachtens, die Position Overbecks). In diesem Sinne: Was gegen Luther kämpft, ist „Aristoteles“, und mit Luther hat auch die Renaissance gegen Aristoteles gekämpft, um dann zu einer „naturwissenschaftlichen Aufklärung“ zu werden und sich damit „gegen das rationale Wissen der Scholastik“ zu wenden. In diesem Sinne übernimmt die Aufklärung der Renaissance aus der Scholastik, was sie auch von dem Griechentum übernommen hat und leitet es weiter zur Aufklärung im eigentlichen Sinne: Das naturwissenschaftliche Element.

Hier führen die geschichtlichen Gestalten Rosenzweigs zu einem ‚Moment‘, in dem sein synthetisches Verständnis der Epochen deutlich wird: Das Vertrauen auf das Naturwissenschaftliche führt die Aufklärung zur Kritik an der Erfahrung, und als solche wird sie zur historischen Kritik: „Sie richtete die Kritik, welche die Aufklärung der Antike gegen die Träume des Mythos, die der Renaissance gegen die Gespinste der Vernunft gerichtet hatte, nun gegen die Leichtgläubigkeit der Erfahrung. Als Kritik an der Erfahrung wurde sie langsam aber sicher zur historischen Kritik. Und als solche näherte sie sich nun dem bisher unerschütterten Glauben an das Wunder“ (GS II, 109).

Mit der historischen Kritik, sei sie Aufklärung im eigentlichen Sinne oder nicht, weiht man das Zeitalter der Methode ein und ihre Auseinandersetzung mit der Quelle des Christentums, am Beispiel der Leben-Jesu-Theologie. Hier betrachtet Rosenzweig genau die Autoren, die teilweise auch im Buch Schweitzers diskutiert werden: Reimarus, Lessing, Schleiermacher, Ritschl, aber auch andere Autoren, die Schweitzer nicht analysiert, wie Gibbon und Voltaire. Da auch Schweitzer in dem Text Rosenzweigs direkt zitiert wird, kann man vermuten, dass Rosenzweig auch an dieser Stelle teilweise das Buch über die Forschung des Lebens Jesu als Hauptquelle im Kopf hatte: Diese Position wäre in diesem Fall mit dem Hinweis Rosenzweigs auf die „Hypothesen der Leugner des geschichtlichen Jesus“ und auf die „Panbabylonier“ (GS II, 113) bestätigt: Das Gesamtschema scheint dann wieder auf dem Buch Schweitzers über die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung zu beruhen.<sup>2</sup>

Die Frage, die wir schon teilweise im Voraus bekannt gegeben haben, ist, welche Korrespondenz es zwischen dem Problem des Wunders und Schweitzers Buch als Quelle gibt. Wir können auf diese Frage nur brachylogisch antworten, da es unmöglich ist, die Grundaspekte der Theologie Schweitzers an dieser Stelle zu betrachten. Außer einem: Die Eschatologie, die hier aber nur genannt wird. Das eschatologische Element des Denkens Schweitzers färbt das Werk über die Forschung der Geschichtlichkeit Jesu ein, und ergibt sich somit als Anregung, die Geschichte der Kritik als eine Krise zu sehen, die gleichzeitig eine Spannung ist.

Die innere Spannung, die einerseits das Werk Schweitzers und andererseits die Theologie Schweitzers animiert, zeigt die Ungültigkeit einiger Grundzüge der theologischen Tradition. Gleichzeitig zeigt die Darstellung Schweitzers die Grundaspekte, die verloren gegangen sind und die wieder gewonnen werden sollten: Dieser zweite Punkt ergibt sich als der spekulative Anlass für

<sup>2</sup> Mit dem Hinweis auf die „Panbabylonier“ wird unsere Hypothese verstärkt, Rosenzweig habe auch die zweite Ausgabe des Buches Schweitzers gelesen.

das Werk über die Jesus-Forschung, als seine Voraussetzung. Wenn es so ist, wenn unsere Hypothese akzeptiert werden kann, ist es doch möglich, dass Rosenzweig diese Spannung gefühlt und sie in seinem Werk wieder angewandt hat, in einem eigenen Kontext. Das ist wohl möglich, da die eschatologische Spannung der Position des Autors des Buches über die Leben-Jesu-Forschung in einer gewissen Art auch von Rosenzweig akzeptiert werden könnte.

Obwohl das Hauptthema des Werkes Schweitzers die Forschung über die Geschichtlichkeit Jesu ist, zeigt Schweitzer immer die Fortschritte der historischen Methode bei jedem Autor, und was diese Fortschritte ‚verursacht‘ hat. Die *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* kann also aus mehreren Perspektiven gelesen werden: Aus der Perspektive der Markushypothese zum Beispiel, aus der eschatologischen Perspektive, aus dem synoptischen Problem mit dem vierten Evangelium oder aus dem Problem des Wunders und dem seiner Kritik.

Die Rezeption Schweitzers ist also bei Rosenzweig äußerst interessant: Es sieht so aus, dass Rosenzweig die Grundmotive der Auffassung Schweitzers selbst angewandt hat. Wir denken, dass es unnötig ist, deutlich zu machen, dass die Autoren, die Rosenzweig nennt, ihm nicht nur wegen Schweitzer bekannt sind. Wie gesagt, ist es das Gesamtschema und die schon zitierten Hinweise, die uns zu der Vermutung führen, dass Rosenzweig auch an dieser Stelle Schweitzer als Quelle benutzt hat oder in Gedanken hatte. Es geht aber um das Gesamtschema, das Rosenzweig verwendet, und nicht um die einzelnen Anmerkungen zu den von Rosenzweig zitierten Autoren, ein Aspekt, bei dem Rosenzweig, wie wir in Kürze sehen werden, nicht besonders nah am Buch Schweitzers ist.

Die kritische Beobachtung Rosenzweigs der Diskussion über das Wunderproblem ist sicher kurz, aber von einer gewissen Kühnheit und führt, von Punkt zu Punkt, zur Mitte des Problems, die eben die Beziehung Schöpfung-Offenbarung-Erlösung ist, mit Anhängen und bis zur Begründung einer neuen Philosophie und Theologie.

Ein erster Aspekt, der zu bemerken ist, ist die kurze Rekonstruktion der Epochen, die von Origenes bis zur Aufklärung reichen und die Rosenzweig als Epochen einer jeweils besonderen Aufklärung versteht. Diese Art der geschichtlichen Rekonstruktion ist eigentlich in Rosenzweigs Werk, wie oben gesagt, nicht neu: Die Versuche über den Barock und der Vortrag in der Zeit von Baden-Baden beweisen eine nie aufhörende Tendenz, die Geschichte nach Epochen und Typologie zu verstehen, die eigentlich Hegel sehr nah steht.

In der Rekonstruktion hebt Rosenzweig die folgende Unterperiode hervor: Die erste Epoche ist die der Scholastik von Thomas und seinem ‚Weg-

bereiter‘ Origenes. Beide beziehen sich klar auf Aristoteles als erste Aufklärungsgestalt. Eine neue Aufklärung, die Luther als Wegbereiter im Kampf gegen die mittelalterliche Kirche und gegen Aristoteles hat, ist die Epoche der Renaissance, die sich immer mehr als eine naturwissenschaftliche Aufklärung zeigt: Sie steht im Kampf mit dem rationalen Wissen der Scholastik, aber von dieser übernimmt sie „wesentlich die positive Bewertung der Natur, die, nach der im Mittelalter gereiften Ansicht, von der Übernatur wohl überholt, nicht aber verleugnet oder verworfen wurde“ (GS II, 108). Dieser Naturbegriff wird der wesentliche Inhalt der neuen Aufklärung, also der Aufklärung im eigentlichen Sinne: Die Aufklärung richtet ihre Kritik „gegen die Leichtgläubigkeit der Erfahrung“ (GS II, 109). Und sofort danach folgt dann ein Passus von wesentlicher Wichtigkeit, der auch die Kühnheit zeigt, mit der Rosenzweig auf den Grund der inneren Kraft vordringt und die innerliche Voraussetzung der Geschichte der Epochen rekonstruiert: „Als Kritik an der Erfahrung wurde sie langsam aber sicher zur historischen Kritik. Und als solche näherte sie sich nun dem bisher unerschütterten Glauben an das Wunder“ (GS II, 109).

Die alte Methode Rosenzweigs, mit der er sich schon im Jahr 1909 beschäftigt, taucht hier mit einer gewissen Evidenz wieder auf, und wir denken, dass es keine hermeneutische Übertreibung sein kann, sondern das Anerkennen des Meineckschen Zugs Rosenzweigs.

Die Autoren der „Aufklärung“, auf die sich Rosenzweig beruft, um die Diskussion des Wunders zu betrachten, sind Voltaire, Reimarus, Lessing, Gibbon. Auf die Ansätze Reimarus` und Lessings in Bezug auf die Entsprechung der Texte Rosenzweigs und Schweitzers haben wir schon in dem Kapitel über die *Atheistische Theologie* hingewiesen. Es ist jedoch zu bemerken, dass bei Schweitzer einzelne Betrachtungen über Voltaire nicht erwähnt werden und Gibbon überhaupt nicht genannt wird. Was aber unseres Erachtens bleibt, obwohl wir bestimmte interpretatorische Grenzen nicht überschreiten möchten, ist ein gewisser Ton, der sicher an die Beschreibung Schweitzers erinnert, besonders wenn Rosenzweig sich sehr kritisch gegen die Versuche der Aufklärung, das Wunder in dem Neuen Testament in dem Fabelhaften einzuschränken, äußert. Rosenzweig kritisiert nicht einzelne Positionen oder Grundzüge der Kritik Voltaires, Semlers, Reimarus` und Gibbons, sondern die gemeinsame Tendenz, die in ihrer Kritik vorliegt, und wirft ihnen „Ungrundsätzlichkeit“ vor. Anders gesagt, geht es nicht um die Kritik an sich, sondern um die Voraussetzung dieser Kritik, die das Eigenstlichste an dem Problems des Wunders verfehlt, d. h. die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Wunders überhaupt: „Die ganze Diskussion über die Wunder, die von Voltaire ab durch ein ganzes Jahrhundert nicht mehr abreißt, setzt uns



heute in Erstaunen durch ihre fast völlige Ungrundsätzlichkeit. Die Großtaten der Kritik, Voltaires selbst, Reimarus' und Lessings, Gibbons, sind immer auf einen ganz bestimmten Ausschnitt des wunderbaren Geschehens gerichtet; hier wird die Unglaubwürdigkeit der Überlieferung, die Unzulänglichkeit der bisherigen Gründe für ihre Glaubwürdigkeit, die Erklärbarkeit dessen, was der Kritik etwa standhielt, durch natürliche Ursachen, das heißt ohne die Annahme einer vorhersehbaren und also vorhergesehenen Entwicklung, zu erweisen gesucht, die allgemeine Möglichkeit des Wunders aber durchaus in der Schwebe gelassen“ (GS II, 109). Dieses ‚im Schweben lassen‘ ist keine Folge einer kritischen oder historischen Unmöglichkeit, die Ursachen zum Beispiel der mythologischen Erzählungen zu definieren, in ihrer Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit, sondern, nach Rosenzweig, eine wahre „Ungewißheit“: „Das ist nicht, wie wir heute zunächst denken, bewußte Halbheit, sondern ehrliche Ungewißheit. Solange die bezeugten Wunder der Vergangenheit nicht mit Sicherheit als ungeschehen nachgewiesen sind, solange wagt man auch grundsätzlich die Möglichkeit des Wunders nicht zu bestreiten“ (GS II, 109).

Mit den drei Aufklärungen bleibt dann die Wunderfrage offen: Das Wunder, als Möglichkeit des Wunders, wurde nicht bestritten. Der Rationalismus („die rationalistische Wegdeutung des Wunders“), von Rosenzweig als eine „Übergangerscheinung“ definiert, die mit „Regelmäßigkeit“ auftritt, führte bis zu einer vollkommenen Ablehnung (GS II, 109). Rosenzweig gibt dem Leser auch historische Koordinaten, nach denen die „Übergangerscheinung“ zu verstehen ist; sie sind aber nicht präzise genug, um ganz genau zu verstehen, auf welche Autoren sich Rosenzweig bezieht: „Sie [die rationalistische Wegdeutung des Wunders] beginnt in den späteren Jahrzehnten des achtzehnten Jahrhunderts und erreicht in den ersten des neunzehnten ihren Höhepunkt“ (GS II, 109). Obwohl Rosenzweig das Adjektiv „rationalistisch“ anwendet, ist hier zu bezweifeln, dass er wirklich den theologischen Rationalismus meint. In diesem Fall würde vielleicht Paulus zu seinen Anmerkungen passen, aber nicht die ersten Rationalisten (wie im Fall Reinhard), nicht Reimarus, der als Anhänger der „Aufklärung“ genannt wurde, und auch nicht Hase usw. Strauss kann man nicht als Rationalisten bezeichnen, aber er war wirklich der, der in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts der Wunderfrage einen fast tödlichen Stoß gegeben hatte. Es ist jedoch merkwürdig, dass auf diesen Seiten Rosenzweig nie Strauss zitiert, besonders wenn wir daran denken, dass gerade der Übergangspassus zwischen der „rationalistischen Wegdeutung des Wunders“ als „Übergangerscheinung“ und dem Jahr „1800“ als Jahr der historischen Weltanschauung scheinbar indirekt auf Strauss zu deuten ist.

Aber wie schon in Bezug auf die Epochen der Aufklärungen erwähnt, geht Rosenzweig hier nicht aufgrund einer ‚linearen‘ geschichtlichen Rekonstruktion vor, sondern einer thematischen Kontinuität, die nicht zuletzt zu einem bestimmten Punkt, d. h. zu dem Problem der Geschichte und überhaupt der Vergangenheit, führen will.

Es geht dann nicht um den ‚historischen Rationalismus‘, sondern um die ‚Waffen‘, die die Aufklärung mit ihrer Deutung des Naturbegriffs weitergeleitet hat: In der Tat ist die Aufklärung, die als Kritik an der Erfahrung gleichzeitig eine historische Kritik war, mit dem Jahr „1800“ eine „historische Aufklärung“ geworden (GS II, 110). Rosenzweig versucht hier eine Kontinuität zu zeigen, und nicht den Umbruch, den die historische Kritik, eben mit Strauss, verursachte. Die historische Rekonstruktion Rosenzweigs ist sicher interessant und eigenartig: Sie zeigt auch ein tiefes Verständnis der Probleme der Geschichte der (protestantischen) Theologie und Religion.

Nach Rosenzweig versuchte Luther, selbst zurück zur Schrift zu gehen, im Kampf gegen „Aristoteles“ und mit der *auctoritas* der sichtbaren Kirche. Zu betonen ist aber, dass es bei Luther immer noch eine Schrift gab, die nicht zuletzt eine Einheit war, und daher immer noch völlig ‚glaubwürdig‘ und eine Stütze für den Glauben. Mit der Zeit, unter den Stößen der historischen Kritik, ist der Gegenstand des Glaubens „wankend“ geworden, und eine Umkehr zur Schrift selbst, wie bei Luther, zeigte sich als reine Unmöglichkeit: „Nicht bloß dem vermittelten Glauben der sichtbaren Kirche, sondern auch dem unmittelbar auf die Schrift als die letzte Quelle zurückgehenden Glauben Luthers war der Gegenstand wankend geworden“ (GS II, 110).

Und hier ist die Anknüpfung an Strauss fast notwendig. Die Reaktionen auf die zerstörerische Macht der Methode von Strauss waren nicht so erfolgreich. Die pietistischen, orthodoxen Strömungen der Theologie, die wir erwähnt haben, haben versucht, Strauss zu widersprechen. Das Risiko, das alle Strömungen der Theologie zu vermeiden versuchten, war in der Tat nicht nur die Einheit der Bibel zu verlieren, sondern auch ihre Rolle als einziges Fundament des Glaubens, genauso wie sie bei Luther war. Der Schutz gegen die Strausssche Methode war aber ein viel zu später Versuch, zu retten, was schon seit langer Zeit verloren worden war. In diesem Sinne hat sich die Tradition schon labil gezeigt und daher war ihre Überlieferung fast unmöglich: Wenn sich die Quellen gegenüber der historischen Forschung nicht mehr halten können, dann stirbt auch die Überlieferung jeder Quelle. Aber nicht nur die Reaktionen der Theologie der Permanenz, d. h. der Autoren, die wir neben Schleiermacher schon zitiert haben, haben das Wunder abgelehnt im Namen

einer vollkommenen Ablehnung der Geschichtlichkeit, sondern „schon hatte die neue pietistische Mystik seit dem Ausgang des siebzehnten Jahrhunderts einen neuen, von der geschichtlichen Objektivität des Wunders so gut wie unabhängigen Glaubensbegriff vorbereitet“ (GS II, 110). Diese Anmerkung Rosenzweigs ist ganz wichtig, denn, mit unserer Interpretation verbunden, zeigt sie den Sinn des Problems in seiner Ganzheit. Wie schon angedeutet, wurde eine neue ‚Wirklichkeit‘ des Glaubens im Sinne von ewiger Permanenz zum Beispiel nicht von Strauss verursacht, sondern eben von denen, die gegen Strauss waren, und schon vorher, mit Rosenzweig und über Rosenzweig hinaus, von der „pietistischen Mystik“. Mit einem Rückblick auf unsere Anmerkungen über die Theologie der Permanenz geben diese Worte Rosenzweigs dem theologischen und geschichtlichen Problem, das wir eben mit dem Ausdruck ‚Permanenz‘ genannt haben und auch ontologisch dargestellt haben, neue Vitalität und Wichtigkeit.

Die „pietistische Mystik“ hat mit der Überwindung der geschichtlichen Objektivität des Wunders (hier auch im Sinne von Verankerung in der Geschichte als Eschatologie, wie wir später hervorheben werden) einen neuen Glaubensbegriff „vorbereitet“; die Theologie des Inneren, in dem Inneren gestiftet, hat die schon geschwächte Geschichte weiter entkräftet: Der Glaube hat sich tatsächlich vor der zerstörerischen Kraft der Vergangenheit erschrocken, sich vor der Flucht der Vergangenheit, also als einfaches vergangenwerden in der Vergessenheit des Vergehens, erschrocken. Die Konfrontation mit der Vergangenheit, die die historische Theologie als Aufgabe nahm, war eine wissenschaftliche Konfrontation, eine Konfrontation nicht des Glaubens, sondern des Wissens. Die Vergangenheit ist dann zum Erkennen geworden, Gegenstand des Wissens und als solche keine ursprüngliche Kraft mehr: „Die Vergangenheit wurde dadurch dem Erkennen preisgegeben“ (GS II, 110). Aber dies war nichts anderes als die eigenste Aufgabe der historischen Theologie: Die Vergangenheit war immer noch da, vor ihr, sie musste zum Objekt des Wissens werden und nicht zum Objekt des Glaubens: „Aber da sie [die Vergangenheit] nun doch einmal vorhanden war, so gilt es sie zu interpretieren, daß sie ihm wenigstens nicht lästig werde“ – und weiter schreibt Rosenzweig, in einer Art und Weise, die eine intellektuelle ‚Verwandtschaft‘ zwischen ihm und Nietzsche zeigt – „[...] das Vergangene muß die Züge der Gegenwart annehmen. So allein wird es ihr ganz ungefährlich“ (GS II, 112).

Mit dem Untergang der Vergangenheit musste man ein anderes Prinzip finden, das die Überlieferung noch möglich machen könnte: „Dies Prinzip fand man in dem Gedanken des ‚Fortschritts‘ der Menschheit, ein Gedanke, der mit dem achtzehnten Jahrhundert aufkam und seit 1800 in brei-

ter Front in verschiedenen Formen die geistige Welt sich untertan machte“ (GS II, 110).<sup>3</sup> Wenn die Vergangenheit nur zu einer nur wissenschaftlichen Vergangenheit (und auch im Sinne einer ständig apologetisch wissenschaftlichen Vergangenheit) geworden ist, herrscht die Spannung, die die Theologie ernährt, nur im Spannungsfeld zwischen Gegenwart und Zukunft. Nur so kann der Wille von der Schwere der Vergangenheit befreit werden: Er „wandte sich der Gegenwart und Zukunft zu; denn der Fortschritt ist für den Willen eingespannt zwischen diese beiden“ (GS II, 110).

Die Vergangenheit, ihre ehemalige Macht, musste von dem Horizont des Glaubens verwischt werden, aber mit großen Konsequenzen für den Glauben an sich. Diese Anmerkungen führen zum Verständnis des Problems der Zeitlichkeit des Fortschritts als neuem Horizont des Glaubens. Wenn die Vergangenheit als eine Last empfunden wird, versucht man, fast strategisch, sie in die Permanenz umzukehren: Mit der Theologie der Gegenwart des Erlebnisses, d. h. mit der Überwindung der Vergangenheit als Sprungbrett zur Zukunft, gilt nur die persönliche und ‚private‘ einzelne Begegnung mit der Gnade, die sich im Spannungsfeld zwischen Gegenwart und Zukunft ergibt, oder besser in einer Ausdehnung der Gegenwart als Ausdehnung des Erlebnisses. Deswegen wird die Dimension der Eschatologie verloren und durch den neuen Begriff von Glauben als „Gegenwart des Erlebnisses“ ersetzt: „[S]o band der neue Glaube den gegenwärtigen Augenblick des inneren Durchbruchs der Gnade fest in das Vertrauen auf ihre zukünftige Auswirkung im Leben“ (GS II, 111). In der von der Last der Vergangenheit befreiten Gegenwart des Erlebnisses kann der „Einzelne“ wieder glauben, dass sein Ideal in den kommenden Jahrhunderten reif wird. Aber diese Gewissheit hat er nur in der Gegenwart, dank der Gegenwart des Erlebnisses und dank einer wesentlichen Verinnerlichung des Glaubens, der keine menschliche Gemeinschaft betrifft, sondern nur den Einzelnen. Der Fortschritt, als Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft, setzt die Tilgung der Vergangenheit voraus, und kann sich ruhig in ewiger Gegenwart verändern. Die pietistischen Strömungen des 18. und noch des 19. Jahrhunderts haben nichts anderes gemacht, als die Gegenwart auszudehnen, ohne zu bemerken, dass die Vergangenheit unbeweglich geblieben ist, dass die aber nicht als urschaffende Kraft lebt und nicht als ein unveränderliches Wissen, das den Glauben ernährt. Dies ist auch das Problem der Theologie von Schleiermacher, als Theologie der gleich-gültig herrschenden Gegenwart. Die Ausdehnung der Gegenwart, Ausdehnung aber nur in Richtung Zukunft, ist das, was wir als die heid-

<sup>3</sup> Hier kommt fast spontan der Hinweis auf Rosenzweigs Frühkritik an Buber mit der *Atheistischen Theologie*.

nische Seite der Theologie erkennen können. Die Theologie hat in der Tat den heidnischen Gedanken des Fortschritts ohne Vergangenheit übernommen. In diesem Sinne können wir das Schema Löwiths umkehren, aber ihm immer noch zustimmen: Die säkularisierte Philosophie ist sicher von dem religiösen Gedanken geprägt, wenn sie von Zukunft oder Schicksal spricht, aber gleichzeitig nährt sich die Theologie von dem Heidentumsgedanken, als sie die Vergangenheit getilgt und sie in verfestigendes Wissen transformiert hat: Die Theologie wird also wieder zur ‚Sklavin‘ der Griechin ...<sup>4</sup>

Nach Rosenzweig kann man eigentlich in Schleiermacher den klassischen Vertreter „von Verleugnung des fortdauernden Wertes der Vergangenheit und Verankerung des allzeit gegenwärtigen Erlebens des gläubigen Gefühls in die ewige Zukunft der sittlichen Welt“ (GS II, 111) finden. Aber um diesem Gedanken zu folgen und ihn zu unterstützen oder von diesem Gedanken unterstützt zu werden, müsste die Theologie des 19. Jahrhunderts nicht wegen, sondern trotz Schleiermacher historische Theologie werden: Wenn wirklich die Lösung des Problems der Vergangenheit und die Verankerung in der Zukunft der sittlichen Welt möglich gewesen wäre, dann hätte das nur eine historische Theologie erreichen könnten, d. h. durch die Kritik an der Vergangenheit als totes Element, als Last, die die Gegenwart nicht befreit hätte, in ihrem Lauf in die Zukunft. Die Forschung über Vergangenheit will die Befreiung von ihrer Last sein, aber um den Preis, dass die Theologie zur historischen Theologie wird, d. h. unter dem wissenschaftlichen Bund mit der Vergangenheit selbst: „Die Theologie des neunzehnten Jahrhunderts mußte nicht wegen, sondern trotz Schleiermacher historische Theologie werden und mußte es doch wieder um Schleiermachers willen; denn hier lag der Punkt, wo über die Standfestigkeit seines Grundgedankens, der ja der Grundgedanke der Zeit geworden war, letztlich entschieden wurde“ (GS II, 112). Entschieden, weil es nicht zuletzt um die ganze Problematik der Schöpfung und gleichzeitig der Zukunft (im ‚religiösen‘ Sinne) geht. Aber man bewegt sich damit in einem Teufelskreis. Der Bund von Vergangenheit und Wissen macht ein Verständnis der Vergangenheit jenseits des Wissens selbst unmöglich, solange man sich von der Vergangenheit befreien will. Die „liberale“ Theologie verlangt jetzt von der Wissenschaft, was die vorige orthodoxe Theologie nicht wagte: „Dem Wissen selbst mutet die ‚liberale‘ Theologie eine Leistung zu, wie sie die orthodoxe nicht von ihm zu verlangen wagt: auf ‚wissenschaftlichem‘ Wege sollen die Ansprüche der Wissenschaft, die schon grundsätz-

<sup>4</sup> K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehens. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, in: *Sämtliche Schriften*, Bd. II, Stuttgart 1983, 7–239.

lich abgelehnt sind, auch noch in jedem einzelnen Fall abgewiesen werden. Und wahrhaftig: die historische Theologie leistet, was sie soll“ (GS II, 113).

Da die Vergangenheit als ein bloßes vergangen sein empfunden wurde und zum Problem nur des Wissens geworden ist, ergibt sich die einzige Möglichkeit, ‚etwas‘ über die Vergangenheit zu wissen und sie dann zu überwinden, aber nur mit Hilfe des Wissens. Die Theologie ist dann „nicht wegen, sondern trotz Schleiermachers zur historischen Theologie geworden. „Trotz Schleiermacher“ weil das Problem der Theologie in Bezug zur Vergangenheit wesentlich ein Problem des Wissens ist: „Denn die Objektivität des Wissens ist es ja letztlich, die sich hinter dem Begriff Vergangenheit verbirgt“ (GS II, 112). Und obwohl es die Versuche Schleiermachers gab, Glauben und Wissen zu trennen, wurde der Bund zwischen Vergangenheit und Erkennen nur in dem Zusammenhang der Wissenschaft unausweichlich fest geschlossen. Aber hier wird sich der innovative und strategische Zug des Problems von Wissen und Glauben bei Rosenzweig ergeben. Der Teufelskreis ist eben der Versuch, sich von dem Wissen *der* Vergangenheit durch das Wissen zu befreien, also eine Befreiung, die nur aus dem Element, aus dem man befreit werden will, entstehen kann: „So war das Vertrauen auf die historische Theologie nur deshalb von vornherein unberechtigt, weil man hier bloß einem Ausschnitt des Wissens die Auseinandersetzung mit dem Glauben freigab“ (GS II, 114–115).

Deswegen hat sich diese Situation auch mit Ritschl und seiner Schule nicht verbessert. Warum Rosenzweig genau Ritschl hier in Anspruch nimmt, ist schwierig einzuschätzen. Schweitzer zitiert in seinem Buch nicht oft Ritschl; wenn die Frage die Trennung zwischen Glauben und Wissen ist, hätte Rosenzweig doch die Möglichkeit, viele andere Beispiele anzuführen. Albrecht Ritschl ist Rosenzweig auf jeden Fall schon früh bekannt, zumindest wegen seiner Bände über *Die Geschichte des Pietismus*<sup>5</sup>, die Rosen-

<sup>5</sup> Außer dem Werk über die *Geschichte des Pietismus*, das Rosenzweig sehr interessierte, war Ritschl Rosenzweig vielleicht als Kantianer bekannt, und, wie wir vermuten, besonders dank der Gespräche mit Rosenstock. Leider wird der Name Ritschl nie in den Briefen und Tagebüchern erwähnt. Der Herausgeber weist auf den Theologen Albrecht Ritschl in einem Brief von Rosenzweig an Gertrud Oppenheim vom 2.8.1917 hin (GS I, 430). Leider, unseres Erachtens, ist der von Rosenzweig in dem Brief gemeinte Ritschl nicht der evangelische Theologe Albrecht Ritschl, sondern Friedrich Wilhelm Ritschl, Friedrich Nietzsches Professor für klassische Philologie in Leipzig. Die These der Verbindung Kant-Ritschl-Neukantismus-Rosenzweig wurde auch von Kajon vertreten: Vgl. I. Kajon, *Storia della filosofia e filosofia ebraica. L'interpretazione di Kant in Franz Rosenzweig*, in: *Archivio di filosofia*, 61 (1993), 315. Man kann aus der Analyse von Kajon vermuten, dass Rosenzweig erst durch J. Cohn zu Ritschl gekommen ist (ebd. 316, n. 12). Kajon meint, dass das Verständnis der Offenbarung bei Ritschl als subjektives Erlebnis, frei von allem objektiven und universell gültigen Charakter der

zweig – davon sind wir überzeugt – für die Rekonstruktion des Pietismus im Rahmen seiner geschichtlichen Versuche über den Barock im Jahr 1908 benutzt hat: „Im Pietismus läßt sich unterscheiden eine metaphysische (*Petersen*), anthropologische (*Stilling*), kritische (*Semler*), Epoche. Diesen drei ‚Epochen‘ entsprechen drei Typen der Autobiographie, weltvolle, die ichvolle und die aus einer weltvollen (aber unpietistischen) und einer ichvollen (pietistischen) ‚Abteilung‘ zusammengesetzte. Die erste Epoche bildet ihrerseits die Blüte des inhaltsvollsten 17. Jahrhunderts, des Barock. Die kritische Epoche ihrerseits führt in die Aufklärung hinein“ (GS I, 81–82).<sup>6</sup> In der Bibliothek Rosenzweigs ist kein Buch von Ritschl vorhanden.

Zurück auf das Problem des Teufelskreises von Wissen und Glauben in Bezug auf die Vergangenheit: Die Trennung zwischen jener Sphäre, die Schleiermacher für seine Theologie fordert, kommt mit Ritschl und seiner Schule auf.<sup>7</sup> Gegen die Vergangenheit (und das Wissen *der* Vergangenheit) wird „eine chinesische Maur“ aufgerichtet (GS II, 113). Rosenzweigs große Interpretation des christlichen 19. Jahrhunderts ist hier ganz deutlich: „Dem Wissen selbst mutet die ‚liberale‘ Theologie eine Leistung zu, wie sie die orthodoxe nicht von ihm zu verlangen wagt: auf ‚wissenschaftlichen‘ Wege sollen die Ansprüche der Wissenschaft, die schon grundsätzlich abgelehnt sind, auch noch in jedem einzelnen Fall abgewiesen werden. Und wahrhaftig: die historische Theologie leistet, was sie soll“ (GS II, 113). Die Befreiungsversuche von dem Wissen (und indirekt von der Vergangenheit als mit dem Wissen verbundenes Element) würden von der liberalen Theologie nicht anders als ‚wissenschaftlich‘ gemacht werden, etwas, das eben auch die ortho-

Offenbarung als geschichtliche Tat, von Rosenzweig nicht akzeptiert werden könnte (ebd., 321). Wir denken, dass Kajon absolut Recht hat. Kajon bezieht sich bei diesem Punkt auf das Werk von A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und der Versöhnung*, Bd. I, Bonn 1882, 429 ff.

<sup>6</sup> Vgl. auch F. Rosenzweig, *Der Barock. Aus dem Tagebuch vom 9. bis 22. Juni 1908*, hg. von W. D. Herzfeld, in: M. Brasser (Hg.), *Paulus und die Politik/Paul and Politics, Rosenzweig Jahrbuch/Rosenzweig Yearbook 4*, Freiburg/München 2009, 247–259; und: F. Rosenzweig, *Notizen zum Barock (1908/09). Versuch einer Typologie des 17., des 18. und des 19. Jahrhunderts*, hg. von W. D. Herzfeld, in: ebd., 260–302.

<sup>7</sup> „Seit dem Untergang der großen deutschen spekulativen Philosophie hatte die freisinnige Religiosität in steigendem Maße den Zusammenhang mit dem allgemeinen Denken verloren und schritt in der Folge dazu fort, aus der Not eine Tugend machen. Sie fand es vorteilhaft, die Berührungs- und damit auch die Reibungsflächen mit der Provinz der Religion zurückzuziehen, um dort des äußeren und inneren Friedens teilhaftig zu werden. An Stelle des Denkens traten gefühlsmäßige und geschichtliche Betrachtungen, mit denen man in allgemeinen auszukommen glaubte. Und als gar Albrecht Ritschl (1822–1889) Methode in das Verfahren brachte und es durch eine als geistreich angestaunte Dialektik sanktionierte, war der Lauf der Entwicklung entschieden“ (A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1984, 509).

doxe Theologie, wie oben zitiert, nicht wagte. Das Vertrauen auf die Einheit der Bibel, auf die Wirklichkeit des Wunders, auf die Authentizität des vierten Evangeliums, das die orthodoxe Theologie noch hatte, ist schwankend geworden, und die Theologie kann nichts anderes, als die Wege der Wissenschaft zu gehen, um zu versuchen, die Wissenschaft selbst zu überwinden: „Kein Wunder aber auch, daß sie sich mit dieser Leistung als Wissenschaft so hoffnungslos kompromittiert hat, daß heute niemand mehr Vertrauen zu ihr fassen mag“ (GS II, 113). Die historische Theologie „zerbrach, in Schweitzers immanenter Kritik und in den tollkühnen Hypothesen der Leugner des geschichtlichen Jesus einerseits, denen der Panbabylonier anderseits“ mit der Jahrhundertwende (GS II, 113). Warum hier Rosenzweig Schweitzer mit ‚Argumenten‘ assoziiert, die Schweitzer selbst betrachtet hat, ist schwierig einzuschätzen. Eine Schwierigkeit ist sicher, dass Rosenzweig die Kritik Schweitzers als immanente Kritik definiert, und sie, wie gesagt, irgendwie mit den „tollkühnen Hypothesen der Leugner des geschichtlichen Jesus“ verbindet. Schweitzer hat seinerseits den geschichtlichen Jesus nie verleugnet. Hier wäre der Passus Rosenzweigs sicher verständlicher und gerechtfertigt, wenn statt des Namen Schweitzers der Name Strauss vorkommen würde. Aber dies ist schon eine ‚übertriebene‘ Vermutung, und sicher nicht nur schwierig zu halten, sondern auch zu formulieren. Der Zweifel an der ungewöhnlichen Formulierung Rosenzweigs bleibt trotzdem. „Die Leugner des geschichtlichen Jesus“ lassen an Bauer oder Drews denken, und der Hinweis auf die ‚Panbabylonier‘ zum Beispiel an Wellhausen oder Delitzsch.<sup>8</sup>

Der Gedankenweg Rosenzweigs, mit seiner Kritik an dem Fortschrittsglauben, ist aber nicht einfach von einem gewissen ‚Antimodernismus‘ diktiert. Wie teilweise schon gesehen, versucht Rosenzweig, die innere zerstörerische Macht, die beispielweise in der Leben-Jesu-Theologie am Werk war und die zur Permanenz und zum Status der Kulturreligion führt, zu zeigen.

Also zurück zur Rekonstruktion Rosenzweigs, die sicher einige weitere Anmerkungen verdient. Man muss noch etwas hervorheben: Rosenzweig versucht hier mit Mut, die *inneren* Probleme der christlichen Theologie zu verstehen, Probleme, die die jüdische Tradition (fast) nur im 20. Jahrhundert erlebt hat und mit weniger Intensität. Man liest in dem Brief an Rosenheim vom 21.4.1927 über *Die Einheit der Bibel*: „Wir wissen nicht, wer er war [der Autor der Tora]; daß es Mose war, können wir nicht glauben. Wir nennen ihn unter uns mit dem Siegel, mit dem die kritische Wissenschaft ihren angenommen abschließenden Redaktor bezeichnet: R. Aber wir ergänzen dieses R nicht zu Redaktor, sondern zu Rabbenu. Denn, wer er auch war oder

<sup>8</sup> Ebd., 279 ff.



was ihm auch vorgelegen haben mag, er ist unser Lehrer, seine Theologie unsre Lehre“ (GS III, 831). Dies ist eine starke Bestätigung der andersartigen Haltung des Judentums zu der wissenschaftlichen Kritik, besonders zu der Schrift, die als lebendiges Wort verstanden wird.

### 3. Die Aufgabe einer neuen Theologie und einer neuen Philosophie

Um die alte Philosophie und die alte Theologie zu überwinden und um den Untergang der *auctoritas* der Geschichte zu vermeiden, muss man erst eine neue Dimension des Wissens gewinnen, die einer neuen Dimension der Vergangenheit entspricht.

Schleiermacher verleugnet die Vergangenheit und ihren Wert mit der entschiedenen Trennung von Religion und Wissen (nach der Rosenzweigschen Rekonstruktion); die Grundidee Schleiermachers wird von Ritschl und seiner Schule unterstützt und weiter geführt. Die Trennung zwischen Philosophie und Theologie, die Rosenzweig der Schule Ritschls (und Ritschl selbst) zugesteht, verursacht die Folgen, die auch die Theologie des Gefühls von Schleiermacher bewirkt hat: Eine weitere Verleugnung der Vergangenheit, und damit der Schöpfung, und die indirekte, aber entschiedene Unmöglichkeit einer Verbindung zwischen dem Wissen und dem Gewussten als lebendige Kraft, d. h. die sichere und unwidersprüchliche Vergangenheit der Schöpfung (da sie eine Tat ist, und sich aus den Tatsachen von Mensch und Welt ergibt, die, als Tatsache, vor jeglichem logischen Prozess stehen, wie wir schon im vorigen Teil gesehen haben). Das Ergebnis ist dann das Ungleichgewicht, das in der christlichen Theologie, mit der Überwindung der Verankerung im Vater, als *leit motiv* vorkommt: Priorität hat immer die Offenbarung an sich als Gegenwart und Präsenz, als abgetrennte Dimension von der Vergangenheit der Schöpfung und der Zukunft der Erlösung, und es ist unmöglich, damit die Geschichte und ihre Autorität in einem nicht Hegelschen Sinne (zum Beispiel nicht als Entwicklungsprozess) wiederzugewinnen: „Die Trennung, welche die Ritschlsche Schule zwischen Theologie und Philosophie behauptete, schloß in sich eine Vernachlässigung – um es mit den eigenen, von ihr allerdings nur zaghaft gebrauchten Ausdrücken der Theologie zu benennen – der ‚Schöpfung‘ über der einseitig betonten ‚Offenbarung‘“ (GS II, 114). Was Rosenzweig der christlichen Theologie vorwirft, ist aber nicht die Priorität und die zentrale Rolle der Offenbarung. Das Problem besteht in anderen Termini, wie wir weiter sehen werden: Die Umkehrung des Zeitverhältnisses ist das intimste Kennzeichen der Beziehungen zwischen

Schöpfung, Offenbarung und Erlösung, die auf andere hinweisen in einer ständigen *Ermöglichung der Geschichte*. In der Tat: „Auch Offenbarung, auch Erlösung sind eben in gewisser, noch nicht auseinanderzusetzender Weise Schöpfung“, und daher sind die Begriffe von Offenbarung und Erlösung „wieder einzubauen in den Begriff der Schöpfung“ (GS II, 114).<sup>9</sup>

Das Wissen muss jetzt aber keine apologetische Rolle spielen, und nicht rückwärts in die Vergangenheit schauen, um „Rücksicht oder vielmehr Vorsicht auf das Gegenwartserlebnis“ zu nehmen (GS II, 115). Das Wissen muss doch auf dem Vergangenen beruhen, aber nicht als eine Art ‚monumentaler Geschichte‘, die noch eine Rechtfertigung der Schwäche der Gegenwart wäre, sondern damit die Gegenwart, das Wissen in der Gegenwart, „unveränderlich“ wird und ein solider Grund für die Hoffnung *der Zukunft* sein kann. In diesen Sinne ist die Geste Rosenzweigs ganz und gar eigenartig: Mit der Stellung des Glaubens als Inhalt des Wissens gewinnt er einen unerwarteten strategischen Fortschritt gegenüber dem Problem von Glauben und Wissen. Als Inhalt des Wissens muss der Glaube nicht mehr von dem Wissen der Vergangenheit gerechtfertigt werden (wie bei der historischen Theologie, oder mit der historisch-kritischen Methode), sondern der Glaube selbst orientiert das Wissen (der Glaube *weiß*, sozusagen, von der Vergangenheit, da er auch Vergangenheit *ist*, im Sinne der Schöpfung): „Wir machen den Glauben ganz zum Inhalt des Wissens, aber eines Wissens, das selber einen Grundbegriff des Glaubens sich zugrunde legt“ (GS II, 115).<sup>10</sup> Dieser ‚neue Rationalismus‘ entspricht auch einer neuen Philosophie, die eben durch die „Pforte“, welche die Schöpfung ist, gegangen ist, und „durch die die Philosophie in das Haus der Theologie eintritt“ (GS II, 114). Diese neue Philosophie hat

<sup>9</sup> Am 26.8.1918 schreibt Rosenzweig an Eugen Rosenstock: „Dies ist das Geheimnis des Zeitverhältnisses von Schöpfung und Offenbarung, dass sie in jedem Augenblick zusammenwirken müssen, beide – damit die Erlösung kommt“ (GrBr, 131).

<sup>10</sup> „Der Glaube hebt das Suchen nicht auf, sondern erfordert es, wengleich der Glaube das Suchen endet. [...] Man kann allerdings in einem gewissen Sinn, in dem nämlich, in welchem aller Anfang nur Glauben an das Ende ist (denn glaubte ich nicht an das Ende, so würde ich nicht anfangen, oder meiner Glaube wäre nichtig und unvernünftig), auch sagen, daß schon der Anfang der Wissenschaft Glaube sei, nämlich Glaube an ein Ende und zwar an ein wahres Ende, das allem Zweifel, allem notwendigem Wissen, das eine beständige Überwindung und Erhebung des Zweifels ist, ein Ende macht; denn das Fortschreiten des Wissenschaft besteht darin, daß der Zweifel nie vollkommen überwunden, sondern immer erhöht wird; also nur dasjenige ist das wahre Ende des Wissens, das allem Zweifel und allem Übergang ein Ende macht: aber dieser Glaube, den ich schon am Anfang der Wissenschaft haben muß, zeigt sich in der Wissenschaft selbst, indem ich mich nicht mit der Wissenschaft bemühen würde, wenn ich nicht diesen Glauben voraus hätte. Dieser Glaube kann allerdings am Anfange der Wissenschaft gedacht werden, er muß sich aber in der Wissenschaft als die Tat beweisen“ (F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Bd. II, Hamburg 1992, 414).

nicht wenig Ähnlichkeit mit der „philosophischen Religion“ Schellings. An dieser Stelle wird Rosenzweigs Übergang zur positiven Philosophie im Sinne Schellings am deutlichsten.<sup>11</sup> Der erneuerte Bund zwischen Theologie und Philosophie, die beide das Leben in seiner Geschichtlichkeit ernst nehmen, ist die vollkommene Überwindung des logischen Wissens: Jede Religion entsteht – und das ist der Sinn, auch bei Rosenzweig, des erneuerten Verhältnisses zwischen Theologie, Glaube, Philosophie, Wissen – aus der Offenbarung, aus der Tatsache der Offenbarung: „Das *genus proximum* der aus Offenbarung entstandenen Religion ist aber nicht die Religion überhaupt, sondern die nicht-wissenschaftliche, nicht durch Vernunft entstandene Religion [...]. Ihre vollständige Definition wäre also diese: die geoffenbarte Religion gehört unter die Gattung der nicht-wissenschaftlich – nicht durch Wissenschaft – sondern durch einen realen Vorgang entstandenen Religion. Ihr Besonderes aber ist, daß sie nicht einen natürlichen, sondern einen übernatürlichen Vorgang zum Ursprung sowie zum Inhalt hat.“<sup>12</sup> Diese Problematik entspricht dem Bedürfnis Rosenzweigs, das klassische Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie zu überwinden. Dieses Bedürfnis taucht schon in der *Atheistischen Theologie* (GS III, 689) auf und reicht über die *Urzelle* (GS III, 137) bis zum *Neuen Denken* (GS III, 153), wie es schon vorher angedeutet wurde. Jede entstehende philosophische Religion, auch als neuer Bund zwischen Theologie und Philosophie wahrgenommen, wird in der johanneischen Epoche gekrönt.

Nicht zuletzt wird hier, auch in Bezug auf diese Problematik, die Nähe zwischen Rosenzweig und Hans Ehrenberg deutlich. Einerseits macht Rosenzweig den Glauben zum Inhalt des Wissens, andererseits macht Ehrenberg die Liebe zum Inhalt des Wissens: „[D]as ewige Urbild des wahren Ketzers, des aus der Liebe Wissenden!“<sup>13</sup> Diese ketzerische Reform und Umwertung des philosophischen Wissens ist sicher eine der größten Herausforderungen der Philosophie Rosenzweigs und charakterisiert die mit Ehrenberg gemeinsame „messianische Erkenntnistheorie“.

Die neue Philosophie überwindet also die alte Philosophie, deren Form „die Eindimensionalität“ des idealistischen Systems ist: „Die Eindimensionalität ist die Form der restlos alles einschließenden Ein- und Allheit des Wissens. Die immer vielheitliche Erscheinung des Seins ist absolut in jener

<sup>11</sup> Vgl. W. Schmied-Kowarzik, *Religion als symbolische Form und/oder als Offenbarung*, in: W. Schmied-Kowarzik – H. Schneider (Hg.), *Zwischen den Kulturen. Im Gedanken an Heinz Paetzold*, Kassel 2012, 239 ff.

<sup>12</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 193–194.

<sup>13</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 47.

Einheit als dem Absoluten aufgelöst; soll ein Inhalt eine besonders hervorgehobene Stellung einnehmen, wie es der Glaube für seinen Inhalt beansprucht, so kann das in diesem System nur eine sein: die des Prinzips, das als Methode das System zur Einheit zusammenschließt“ (GS II, 116). Aber diese Position ist für Rosenzweig nicht nur in Bezug auf die Vieldimensionalität des Seins als ‚Erscheinungswelt‘ nicht mehr haltbar, sondern, wir wagen hier diese These, auch wegen der neuen Typologie des Zeitverhältnisses, die die Vergangenheit als Urgrund des Wissens (das jetzt auf dem Glauben, dem geliebten Glauben, ruht) voraussetzt: Das Wissen der Vergangenheit ist Wissen *des* Vergangenen, und deswegen wieder „unveränderlich“ (GS II, 115) geworden. In diesen Sinne kann Rosenzweig vom Rationalismus reden, obwohl auf dem Grund des Wissens jetzt die ‚Objektivität‘ des Glaubens, als Schöpfungsglaube, steht (ein genialer Zug des Denkens Rosenzweigs und eine ‚theistische Lösung‘ des Problems Glauben-Wissen, wie erwähnt). Aber die Art, nach der der Glaube seinen Inhalt erlebt, ist ‚beweglich‘, doch unveränderlich, aber nicht fixierend wie in dem Fall der Naturwissenschaften. Wir werden aber in Kürze darauf zurückkommen.

Jetzt, da das Wissen, als Wissen der Vergangenheit, zum Inhalt des Glaubens geworden ist, ergibt sich eine ganz andere Perspektive auch auf die Philosophie: Wenn die Schöpfung in der Tat Eigenschaft und Eckstein des Wissens ist, dann können sowohl das Wissen als auch der Glaube nicht mehr in dem eindimensionalen Absoluten aufgelöst werden. Die Vergangenheit bleibt Vergangenheit, und daher schon eine Differenz und ein differenzierender Aspekt in der Welt des Wissens (und des Menschlichen überhaupt). Die Vergangenheit ist „unveränderlich“ in Bezug auf das Wissen *des* Glaubens, aber veränderlich, oder besser gesagt, erneuernd und immer erneuert in Bezug auf den Glauben, damit das Wissen immer neue Kraft von der Vergangenheit selbst erhalten muss. Die Vergangenheit ist außerdem als Vergangenheit der Schöpfung das Ur-Ja, daher eine Etappe in der klassischen zeitlichen Skansion. Da aber der Schöpfer Ein ist, ist die Vergangenheit, obwohl Vergangenheit, neue Möglichkeit, Hoffnung. Das bewegliche Element, d. h. das Element, das die Vergangenheit (der Schöpfung), abgesehen von der Gleichgültigkeit der ewigen Gegenwart der Permanenz, zum Verständnis bringen kann, ist die Philosophie. Es geht hier um eine ‚reformierte‘ Philosophie und Theologie. Die neue Philosophie ist eine, die die Unidimensionalität des idealistischen Systems überwunden hat. Jetzt ist sie zur neuen Philosophie geworden, d. h. am Beispiel Nietzsches überhaupt, als Vertreter der Standpunktphilosophie. Auf die Frage der Wissenschaftlichkeit der neuen Philosophie haben wir teilweise schon geantwortet, d. h. mit der Behauptung der Vergangenheit-Schöpfung als beweglich-unbeweglicher Grund des Wissens

des Glaubens, als Zeichen des neuen Rationalismus. Dieser neue Rationalismus, die neue Philosophie, ist durch eine Pforte, wie oben schon zitiert, eingetreten: „Die Schöpfung ist nun die Pforte, durch die die Philosophie in das Haus der Theologie eintritt“ (GS II, 114). Aber nicht nur in das Haus der Theologie, sondern in die bereits erinnerte Verbindung zwischen dem Subjektivsten, der Selbsthaftigkeit als Schließe, und dem Objektivsten, der Offenbarung (wir werden aber darauf kurz zurückkommen).<sup>14</sup> Mit dieser Geste vollendet sich das alte Bedürfnis Rosenzweigs, auf das wir schon im ersten Teil der vorliegenden Arbeit angespielt haben, das Subjektivste nicht in das Objektivste aufzulösen (wie im Fall der ‚mythologischen Mystik‘ des Pantheismus nach Rosenzweig), sondern beide zusammen im Leben zu halten und sie existentiell zu erleben. Die Selbsthaftigkeit ist nichts anderes als das, was wir mit dem Begriff ‚Schließe‘ in einem ontologischen Zusammenhang darzustellen versucht haben. Die Offenbarung ist also das Paradox eines totalen Objektivsten, das für sich den objektivsten Wert beansprucht und gleichzeitig die fragile Schließe der Selbsthaftigkeit in ihrem subjektiven, existentiellen und geschichtlichen Auftrag bewahrt, ohne sie damit, wie in dem System der All-Einheit, als bloßen Moment eines Ganzen zu überwinden.

Der neue Philosoph kann zu dieser Verbindung nur dank und durch die Schöpfung, die Pforte, streben, und dank des neuen Bundes, der im Jahr „1800“ zwischen Theologie (neuer Theologie) und Philosophie entsteht. Durch diesen neuen Bund ist es jetzt möglich, die Vision der Zeit als progressive Linie zwischen Gegenwart und Zukunft (typisch für den Fortschrittsgedanken) zu überwinden, und sie damit mit dem breiteren Horizont nicht nur zwischen Vergangenheit und Zukunft zu ersetzen. Die Zukunft also wird nicht mehr als Entwicklung oder als progressive Linie gedacht, wobei die messianische Spannung zum Verschwinden verurteilt ist. In dem Augenblick der Gegenwart der Offenbarung konvergieren in immer neuen Umkehrungen des Zeitverhältnisses Vergangenheit und Zukunft, als Erneuerung der Vergangenheit und Vorwegnahme der Zukunft.

Die Philosophie ist daher die Komplizin der neuen Theologie, d. h. nicht mehr der Theologie der „toten Vergangenheit“, sondern eine Theologie, die auch die apologetische Vergangenheit der *auctoritas* der sichtbaren Kirche oder der Schrift als eigene *auctoritas* überwunden hat, d. h. nicht mehr nur

<sup>14</sup> „Jene Brücke vom Subjektivsten zum Objektivsten schlägt der Offenbarungsbegriff der Theologie. Der Mensch als Empfänger der Offenbarung, als Erleber des Glaubensinhalts trägt beides in sich. Und er ist, mag sie es nun wahr haben wollen oder nicht, der gegebene, ja wissenschaftlich der einzig mögliche Philosophierende der neuen Philosophie“ (GS II, 117–118).

‚apologetisch‘ ist (hier nicht im Rosenzweigschen Sinne) und ‚aktiv‘ für die Vorwegnahme des Reichs am Werk ist: „Die Philosophie also wird heute von der Theologie herbeigerufen, um, theologisch gesprochen, eine Brücke zu schlagen von der Schöpfung zur Offenbarung, eine Brücke, auf der dann auch die der heutigen Theologie zentral wichtige Verbindung von Offenbarung und Erlösung geschehen mag“ (GS II, 119).

Der Inhalt des Wissens ist jetzt, wie gesagt, der Glaube geworden, und damit die Vergangenheit. Wir haben schon hervorgehoben, dass die Vergangenheit kein verfestigendes Element für das Wissen *des* Glaubens ist, obwohl die Verankerung des Wissens in dem Charakter des Vergangenen der Vergangenheit den objektiven Charakter des Wissens garantiert, seine Unveränderlichkeit: Auf dieses Problem haben wir oben gewagt, eine Antwort zu geben, mit dem Hinweis auf die beweglichen Zeitverhältnisse zwischen Schöpfung, Offenbarung und Erlösung. Aber Rosenzweig selbst suggeriert eine andere Perspektive, die mit dem Charakter des Erlebens des Inhalts des Glaubens zu tun hat und von wesentlicher Wichtigkeit ist: Wenn der Inhalt des Wissens der Glaube ist, überwindet man den Horizont des Wahrheitsbegriffs der philosophischen Tradition, und daher geht die Problematik der Trennung von Objekt und Subjekt unter und es empört sich damit die Wichtigkeit des Ereignisses und des Erlebens des Ereignisses: In diesem Sinne ist die Wirklichkeit die Wahrheit, und diese Wahrheit ist nicht zu wissen, sondern zu erleben: „Von der Theologie aus gesehen, ist also das, was die Philosophie ihr leisten soll, nicht etwa die Nachkonstruktion des theologischen Inhalts, sondern seine Vorwegnahme oder vielmehr richtiger seine Grundlegung, das Aufzeigen der Vorbedingungen, auf denen er ruht. Und da die Theologie selbst ihren Inhalt nicht als Gehalt, sondern als Ereignis – nämlich nicht als Leben, sondern als Erlebnis – faßt, so sind ihr auch die Vorbedingungen nicht begriffliche Elemente, sondern vorhandene Wirklichkeit; an Stelle des philosophischen Wahrheitsbegriff schiebt sich ihr deswegen der Begriff der Schöpfung.“ (GS II, 119–120).

Der Wahrheitsbegriff der Philosophie wird von dem Begriff der Schöpfung ersetzt, aber nicht *die* Wahrheit. Die Wahrheit bleibt der unbewegliche Grund, auf dem die Erfahrung der Wahrheit, auch ihr Erlebnis, ruht: „[...] die Wahrheit läßt sich nicht verleugnen, auch nicht um des Ideals, geschweige denn um des Erlebnisses willen. Die Wahrheit ist und bleibt der feste Grund, auf dem allein die Wahrhaftigkeit des Erlebnisses wachsen, die Bewährung des Ideals geschehen kann“ (GS II, 119). Registriert man hier nicht einen Widerspruch mit unserer vorigen Analyse der Kritik Rosenzweigs an dem Wesen und daher an dem Wahrheitsbegriff der Philosophie? Eigentlich nicht. Wie gesagt, wird hier der Wahrheitsbegriff überwunden, aber nicht die Wahr-

heit *tout cour*, die Wahrheit also, die die Wirklichkeit ist. Sie bleibt der ‚Boden‘ unserer Erfahrung, das Brett für unseren Sprung erst in die Erfahrung der Offenbarung, und dann hinein in die Zukunft der Erlösung. Die Wahrheit des „Schon“ der Schöpfung ist für das Menschliche ein Schlüssel für die Entkodifizierung des täglichen Lebens unter den ‚Schwung‘ der Offenbarung: Es ist also die tägliche Wahrheit, die nicht zu verstehen ist, weil sie schon da ist, sondern zu erleben. Die Schöpfung ist also dieses Schon, „auf dem allein die Wahrhaftigkeit des Erlebnisses wachsen, die *Bewährung des Ideals* geschehen kann“ (GS II, 119).<sup>15</sup>

Wir können jetzt einen Aspekt der Schöpfung-Vergangenheit andeuten: Während die Offenbarung auf der Ebene des Seins eine ontologische ‚Punktförmigkeit‘ bewirkt, die sich mit dem Hereinstürzen Gottes in die Geschichte mit der Anwendung des „Du“ ergibt, in einer wesentlichen Nicht-Kontinuität, da sie sich in jedem Augenblick zur Nicht-Kontinuität der Erneuerung umkehrt, und dank auch des *Vertrauens* in das Erneuerungswerk Offenbarung (da der Urgrund des Seins keine Kontinuität mehr garantiert, da es in jedem Augenblick sein Ende trifft), gewinnt die Vergangenheit der Schöpfung keinen starrenden Medusenblick mehr, sondern wird zumeist und zunächst eine ‚Versicherung‘ (‚Wahrhaftigkeit des Erlebnisses‘, ‚Bewährung des Ideals‘) der Geschichte, fester Grund der Geschichte, und als solcher gleichzeitig Raum, wo das Mögliche heranwachsen kann, die Unveränderlichkeit des Schon, das aber auf etwas anderes hinweist, obwohl ein entschlossenes Schon an sich immer ist. Deswegen schreibt Rosenzweig: „Das Wunder des persönlichen Erlebnisses der Offenbarung mag sich für den Willen befestigen in der Gewißheit seiner zukünftigen Bestätigung durch die Erlösung; das Erkennen will einen anderen Grund sehen, auf dem jenes Erlebnis, und sogar mitsamt jenem Hoffnungsanker, den es auswirft, ruht“ (GS II, 119).

Zurück auf den ‚Status‘ der neuen Theologie und neuen Philosophie: Die Theologie erlebt ihren Inhalt als Ereignis, und dieser Inhalt ist, nach der Rosenzweigschen Betrachtung, nicht die Offenbarung, sondern, an dieser Stelle, die Schöpfung: Der Glaube, als Inhalt des Wissens, bringt die Unveränderlichkeit der Vergangenheit mit sich, aber die Theologie, deren Inhalt die Philosophie zeigt, erlebt diesen Inhalt nicht als „Gehalt, sondern als Ereignis“. Die Philosophie leistet der Theologie nicht „die Nachkonstruktion“ dieses Inhalts, und deswegen wird er nicht als Inhalt-Gehalt erlebt, sondern als Vorwegnahme und Grundlegung der Theologie, als Voraussetzung, auf der die Theologie ruht. Die Philosophie, als Vorwegnahme, ist für die Gegenwart ein „Vorher“ des Schon, das, als Schon, das sich als ‚Vorher‘ sehen ließ, sich

<sup>15</sup> Hervorhebung von uns.

eigentlich als Weissagung ergibt. Das Vorher des Schon ist der Gestus, damit der Inhalt der Schöpfung sich erkennen lässt, bevor sie ihr Ende getroffen hat, d. h. mit dem Wesenwerden der Welt, also am Ende der Tage. Tatsächlich wurde die Philosophie von ihren ‚historischen‘ Inhalt, der Wahrheit (als philosophischer Wahrheitsbegriff), enteignet und statt dem Wahrheitsbegriff trägt sie den Begriff der Schöpfung in sich: Die Mitwirkung von Schöpfung und Philosophie, oder die Philosophie, von dem Begriff von Schöpfung erneuert, lassen im Voraus etwas erkennen, da das Schon, das die Philosophie jetzt in sich hat, auf etwas hinweist, und damit ‚vorher‘ bekannt werden kann (hier gewinnt die Philosophie nochmals den Status einer eigenartigen formalen Anzeige, da sie im Voraus und in Vorwegnahme etwas zeigt, das noch nicht völlig verstanden werden kann, ohne dieses Etwas in einem sachlichen Zusammenhang zu objektivieren). Jetzt, da die Philosophie nicht mehr von der Vergangenheit erschrocken ist, findet sie in ihr das Sprungbrett zur Zukunft, und damit hat sie schon die Offenbarung als Inhalt in sich. Aber wenn es so ist, schließt man zwischen Schöpfung und Offenbarung einen Bund in dem Charakter der Weissagung der Philosophie: „Die Philosophie enthält also den ganzen Inhalt der Offenbarung, aber diesen Inhalt nicht als Offenbarung, sondern als Vorbedingung der Offenbarung, als Vorher der Offenbarung, also nicht als offenbaren, sondern als geschaffenen Inhalt. In der Schöpfung ist die Offenbarung in ihrem ganzen Inhalt, gerade nach dem Glaubensbegriff der jetzigen Epoche also einschließlich auch der Erlösung, – ‚vorgesehen‘. Die Philosophie, wie sie der Theologe treibt, wird zur Weissagung auf die Offenbarung, sozusagen zum ‚Alten Testament‘ der Theologie“ (GS II, 120).

Die Offenbarung ist ‚Vollendung‘ der nicht vergangenen Vergangenheit der Schöpfung, aber da sie vorgesehen wurde, da also die Offenbarung in der Schöpfung vorgesehen ist, nimmt hier die Offenbarung wieder die Bedeutung von Wundern an. Die Verbindung der Offenbarung mit der Prophetie, der Weissagung, und ihre wesentliche Rolle wurde von Rosenzweig am Anfang seiner Einleitung, mit der Theologie des Wunders, beschrieben.

Die ‚Eigenschaft‘ des Wunders besteht nicht in seiner Wunderbarkeit: Es ist nicht etwas Außerordentliches oder ein Umbruch der Naturgesetze.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> GS, 106. Diesen Aspekt in Rosenzweigs Wunderverständnis bezeichnet Ciglia in Bezug auf Augustin als „postmoderne [...] Rehabilitierung des alten und scheinbar überholten theologischen Themas des Wunders“ (P. F. Ciglia, *Auf der Spur Augustins*, 233). Immer noch in Bezug auf das Außerordentliche beim Wunder: „The prophet’s event is more miraculous than theirs not because the event is contrary to *theirs* laws but because it is not contrary to *his* laws“ (N. M. Samuelson, *Halevi and Rosenzweig on miracles*, 160). Samuelson will zeigen, dass der Zug Rosenzweigs eigentlich polemisch gegen die moderne Theologie gerichtet ist: „But Rosenzweig presents this account as a



criticism of contemporary theology. His own intention is to reaffirm what he believes to be the classical notion of miracles“ (ebd., 159). Rosenzweigs war, nach Samuelson, in erster Linie von Halevi beeinflusst (ebd., 162 u. ff.), obwohl das Verständnis des Wunders bei Rosenzweig nicht identisch mit dem Verständnis des Wunders bei Halevi ist (ebd., 166). Obwohl Mendes-Flohr nicht ganz und gar überzeugt ist, dass Rosenzweig in dem *Stern* bei der Frage des Wunders von Halevi beeinflusst war, stellt er das Rosenzweigsche Wunderverständnis zwischen Halevi und Maimonides als Vertreter der rationalistischen Vorstellung des Wunders dar (P. Mendes-Flohr, *Il concetto di miracolo in Franz Rosenzweig*, 78–79). Maimonides suggeriert eine Interpretation des Wunders als direkte Offenbarung Gottes, nur mit einer direkten und unmittelbaren Erfahrung beweisbar (ebd., 79). Wir können sagen, dass Maimonides eine jüdische Kontinuität ist, zwischen dem Wunderverständnis Rosenzweigs und seinen Kant'schen Einflüssen von Erfahrung steht. Mit Recht äußert dann Wiehl über diese Frage, dass es unmöglich wäre, eine bloße Erfahrung von einem Wunder zu unterscheiden, oder besser: Der Inhalt einer bloßen Erfahrung könnte gleichgültig ein Wunder, eine Wundererfahrung werden, d. h. jede Erfahrung könnte ein Wunder sein. Anders gesagt, die einfache Bezeichnung von Wunder als „Zeichen“ würde nicht reichen, eine bestimmte Konnotation des Wunders und seiner Erfahrung zu bieten, also „Can any arbitrarily chosen content of experience become the sign that we call miracle?“ (R. Wiehl, *Experience in Rosenzweig's New Thinking*, in: P. Mendes-Flohr (Hg.), *The philosophy of Franz Rosenzweig*, Hanover and London 1988, 65). Aufgrund unserer vorliegenden Analyse (auch in diesem Zusammenhang, d. h. über das Problem der Geschichte und der angedeuteten Umkehrung des Zeitverhältnisses), und unseres Verständnisses des Seins und dem Verhältnis der Offenbarung zum Sein, als Zeitigung des Seins, würden wir auf die Frage von Wiehl mit einem entschiedenen Ja antworten: Die Erneuerung der Offenbarung ist in jedem Augenblick, wie wir in dem Text oft betont haben, damit ‚Alles‘ in jedem Augenblick wieder von vorne anfängt. Daher, mit dieser Deutung der direkten Erneuerung dank der Offenbarung, hat das Sein immer seinen Grund nie in sich, trotzdem ‚in sich‘, als geschehen. In diesem Sinne kann jede Erfahrung in der Zeit-Geschichte ein Wunder sein, die Erfahrung eines Wunders, genau wie im Reich der Möglichkeit jeder Jude der Messias sein kann.

Sicher ist, dass die Problematik des Wunders eine Dimension eröffnet, die klar macht, wie stark die Beziehung zwischen Geschichte, geschichtlicher Existenz und existentieller Sinndeutung, die die Offenbarung in der Geschichte erschließt, ist. So schreibt Schmied-Kowarzik: „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 welche wir uns als Denkende unvor-denklich einbezogen vorfinden, ist das Wunder. So liegt die Offenbarung im weitesten Wortsinn darin, dass diese geschichtliche Existenz, in die wir einbezogen sind, sich durch unsere Sinndeutungen hindurch als Sinnzusammenhang offenbart und wir existentiell in ihm zu uns selbst zu finden vermögen.“ Und weiter, in Bezug auf die auch hier hervorgehobenen Zeitverhältnisse bei Rosenzweig, aber sicher bei Schmied-Kowarzik mit der Akzentsetzung auf geschichtliche Existenz und geschichtliche Verantwortung, auf die „existentielle Erfahrung“: „Das Wunder geschichtlicher Wirklichkeit, in das wir existierend gestellt sind und das wir uns in seiner Sinnhaftigkeit zu erschließen versuchen, ist 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 fort-

Ganz im Gegenteil ist „das Wunder [...] wesentlich ‚Zeichen‘“ (GS II, 105). Als Zeichen ist das Wunder streng mit der Weissagung verbunden: „Daß ein Mensch den Schleier, der gemeinhin über der Zukunft liegt, zu heben vermag, das, nicht daß er die vorausgegangene Bestimmung aufhebt, ist das Wunder. Wunder und Prophetie gehören zusammen“ (GS II, 105). Zwischen Wunder und Prophetie besteht also ein innerlicher Hinweis von einem zum anderen als konstitutive Struktur ihrer Verbundenheit, die gleichzeitig eine Versetzung ist, ohne damit aufzuhören Verbundenheit zu sein: „[D]ie Vorhersage, die Wundererwartung, bleibt immer das eigentlich konstitutive Moment, das Wunder selbst ist nur das realisierende Moment; beide zusammen bilden das ‚Zeichen‘, wie denn die Heilige Schrift wie das Neue Testament den größten Wert darauf legen, ihrem Offenbarungswunder, jene durch die Verheißung an die Väter, dieses durch die Weissagung der Propheten, den Zeichencharakter zu verleihen“ (GS II, 106-107).

Das Wunder als Zeichen besteht also wesentlich in verschiedenen Momenten: Die Vorhersage des Wunders an sich (also Prophetie) ist die Erwartung der Erfüllung, „das eigentlich konstitutive Moment“, „das Wunder selbst ist nur das realisierende Moment“ (GS II, 107). Zwischen Prophetie und Realisierung *tout court* des Wunders öffnet sich ein Spannungsfeld, in dem das Wunder seine Kraft in der Geschichte spannt und ausbricht. Die zwei Pole zwischen Prophetie und Realisierung, als ausbrechende Kraft des Wunders, sind in zwei bestimmten und grundlegenden Momenten zu bestimmen: Vorhersage und Erfüllung. Aber wenn es so ist, ergibt sich das erste Zeichen des Wunders der Offenbarung, das erste Moment dieses Spannungsfeldes, in der Schöpfung, und die Erfüllung, als zweites Moment jedes Feldes, ist die Offenbarung als Erfüllung von dem, das in der Schöpfung prophetisiert wurde, als eigentlichste Prophetie der Offenbarung, als erste Offenbarung in einem gewissen Sinne.<sup>17</sup> Mit diesen Voraussetzungen ist jetzt die Äußerung Rosenzweigs über den Status der Philosophie als Vorbedingung der Offenbarung im Verhältnis zur Theologie verständlicher geworden (auch in Bezug auf die Kraftdynamik, die die Geschichte ermöglicht und erneuert). Die Philosophie hält sich jetzt an der Vergangenheit fest, wobei diese Vergangenheit die Ver-

währende Vergangenheit, als sich erneuernde Gegenwart und als aufgegebene Zukunft“ (W. Schmied-Kowarzik, *Religion als symbolische Form und/oder als Offenbarung*, 242).

<sup>17</sup> „Die Schöpfung ist die Weissagung, die erst durch das Wunderzeichen der Offenbarung bestätigt wird. Es ist nicht möglich, die Schöpfung deswegen zu glauben, weil sie eine zureichende Erklärung des Welträtsels bietet. Wer von der Stimme der Offenbarung noch nicht erreicht ist, hat kein Recht, den Gedanken der Schöpfung, als wäre er eine wissenschaftliche Hypothese, anzunehmen“ (GS II, 149). Vgl. P. Mendes-Flohr, *Il concetto di miracolo in Franz Rosenzweig*, 70.

gangenheit der Schöpfung ist, vor der das Wissen nicht mehr erschrocken ist, sondern sich doch als unveränderlicher Inhalt der Theologie konstituiert. Das Wunder wird aber von der Theologie nicht als bloß vorhandener Gehalt erlebt, sondern, da es erlebt wurde, als Ereignis. Die Philosophie, in ihrem Übergang von dem Wahrheitsbegriff zum Schöpfungsbegriff, der doch die Eigenschaften der Unveränderlichkeit der Wahrheit hat, aber immer auf einen weiteren Moment weist, als *außer sich* bewegende und ereignende Erfüllung der Offenbarung, lässt jetzt in diesem ‚*extra rationem* Begriff‘ erkennen, was in ihr vorausgesehen wird, d. h. die Offenbarung selbst: „Die Philosophie enthält also den ganzen Inhalt der Offenbarung, aber diesen Inhalt nicht als Offenbarung, sondern als Vorbedingung der Offenbarung, als Vorher der Offenbarung, also nicht als offenbaren, sondern als geschaffenen Inhalt. In der Schöpfung ist die Offenbarung in ihrem ganzen Inhalt, gerade nach dem Glaubensbegriff der jetzigen Epoche also einschließlich auch der Erlösung, – ‚vorgesehen‘. Die Philosophie, wie sie der Theologe treibt, wird zur Weissagung auf die Offenbarung, sozusagen zum ‚Alten Testament‘ der Theologie“ (GS II, 120).<sup>18</sup> Als Vorbedingung der Offenbarung, da sie als Inhalt jetzt die Philosophie statt den Wahrheitsbegriff hat, d. h. den Begriff und die Wahrheit der Schöpfung, weist die Philosophie auf den Zeichencharakter des Wunders, da die Offenbarung, die als ‚Vorbedingung der Offenbarung‘ nur vorhergesehen wird, zum authentischen Wunder mit ihrer Erfüllung wird, mit dem Ereignis der Offenbarung an sich. Die Philosophie ist dann für die Theologie nichts anderes als ein Vorher, welches im Voraus erkannt werden kann, eine Weissagung, die doch auf der Prophetie der Schöpfung ruht. Mit diesem Hinweis auf die Offenbarung, auf ‚etwas‘, das die Offenbarung nur in einer Form von Vorbedingung von diesem Etwas enthält, wird die Offenbarung, als Zeichen dieses Hinweises, wie gesagt ‚wieder‘ zum Wunder: „Damit aber gewinnt die Offenbarung vor unseren staunenden Augen wieder echten Wundercharakter, – echten, denn sie wird ganz und gar zur Erfüllung der in der Schöpfung geschehenen Verheißung. Und die Philosophie ist die Sybille, die das Wunder dadurch, daß sie es voraussagt, zum ‚Zeichen‘ macht, zum Zeichen der göttlichen Vorsehung“ (GS II, 120).

Die Schöpfung hat in Bezug auf die Offenbarung einen Charakter von ‚Potenz‘, in dem Sinne, dass sie ein Vorher ist, ein geschaffener Inhalt nur in Bezug auf eine ‚Anderweitigkeit‘, die die Offenbarung ist und wird. Neben und nach dem Inhalt der Philosophie als noch nicht geschehener Verheißung

<sup>18</sup> Eine Überlegung über die Wichtigkeit der Offenbarung als notwendige Bedingung für das Prophezeien ist in einer Anmerkung vom November 1916 in der *Paralipomena* zu finden: GS III, 104.

der Schöpfung selbst, d. h. die Offenbarung als nur „geschaffener Inhalt“ (die Schöpfung) der Philosophie, wird die Philosophie einen neuen Inhalt gewinnen, der eigentlich nicht mehr einfacher Inhalt sein wird, sondern ganzer Inhalt als offenbarer Inhalt, und daher fast über die Philosophie hinausweist. Aber das wird eben mit der Offenbarung als offenbarte Offenbarung, als ‚geschehener Inhalt‘ und nicht mehr nur geschaffener Inhalt der Philosophie (und außerhalb der Philosophie) geschehen.

#### 4. *Die auctoritas der Geschichte, oder die Überwindung der Zerstörung der Erfahrung und die Wiedergewinnung der Eschatologie*

Was darf und kann die erneuerte Philosophie und welche ‚Räume‘ sind für die erneuerte Philosophie, für das Denken, wieder frei geworden?

In der betrachteten Einleitung zum zweiten Teil des *Sterns* über das Wunder ist die Kritik Rosenzweigs an der Theologie kein aprioristischer Vorwurf, den er der christlichen Theologie unterstellt, um den Unterschied zwischen Judentum und Christentum zu betonen. Von einem Gegensatz des Judentums und seiner Tradition mit den von uns betrachteten Aspekten und Autoren der christlichen Tradition in Bezug auf das Wunderproblem ist zum Beispiel nie die Rede. In diesem Sinne unterstreichen wir wieder die Wichtigkeit seiner sowohl scharfen als auch klaren und konsequenten Kritik an der christlichen Theologie, eine Kritik, die nach dem Problem des Wunders am meisten die wesentliche Wichtigkeit der Vergangenheit und der Geschichte und damit die Verbindung der Schöpfung mit der Offenbarung und der Erlösung hervorheben will. Eine Kritik, die in der Tat eine thematische Kontinuität zwischen der *Atheistischen Theologie* und dem *Stern* kreiert.

Aber um diese Kritik wirksam zu machen, muss sich Rosenzweig, wie schon gesagt, wieder tief in der Geschichte der christlichen Theologie und überhaupt, das ist auch unsere Perspektive, in ihrer Entwicklungsgeschichte positionieren, mit einem klaren Verständnis von ihren Hauptzügen und daher Hauptproblemen.

Jenseits der schon erwähnten Naivität einer Auffassung von dem Wunder als Wunderbarkeit oder als Umbruch der Naturgesetze zeigt Rosenzweig den roten Faden, der durch die Geschichte geht und kritisiert damit die Tendenzen, die er teilweise schon mit dem Vorwurf „atheistisch“<sup>19</sup> in der Zeit der

<sup>19</sup> Vgl. P. Mendes-Flohr, *Il concetto di miracolo in Franz Rosenzweig*, 60.

Abfassung der *Atheistischen Theologie* kritisiert hatte, jede Geschichte ohne Hinweis auf die Transzendenz zu verstehen.

Diese Tendenzen, die die Theologie mit dem Kennzeichen „atheistisch“ markiert, können in der bereits erinnerten Rosenzweigschen Kritik an dem Entwicklungsgedanken (GS II, 112) zusammengefasst werden, an der Idee des Fortschritts, „ein Gedanke, der mit dem achtzehnten Jahrhundert aufkam und seit 1800 in breiter Front in verschiedenen Formen die geistige Welt sich untertan machte“ (GS II, 110), und an der „Verleugnung des fortdauernden Wertes der Vergangenheit und Verankerung des allzeit gegenwärtigen Erlebens des gläubigen Gefühls“ (GS II, 111), eine Verleugnung, die ihren Vertreter in Schleiermacher findet, und die wir mit dem Begriff Permanenz zu betonen versucht haben.

In allen drei Fällen, und wie es mit besonderer Intensität in der Forschung Schweitzers vorkommt, ist das Verlorene die Geschichte, als paradoxer Zeit-Punkt zwischen dem extremsten Subjektiven und dem extremsten Objektiven, in der verbindenden Brücke, die nur der Begriff der Offenbarung schlagen kann: Dieser Zeit-Punkt ist der Mensch angesichts der Offenbarung: „Jene Brücke vom Subjektivsten zum Objektivsten schlägt der Offenbarungsbegriff der Theologie. Der Mensch als Empfänger der Offenbarung, als Erleber des Glaubensinhalts trägt beides in sich“ (GS II, 117–118).

Das Problem der Geschichte kann man in diesem Sinne aus zwei spiegelbildlichen Perspektiven betrachten: Die eine leitet sich aus dem glaubenden und erkennenden Akt des Subjekts ab, die andere aus einem geschichtlichen Problem selbst (oder aus einem Problem der Philosophie der Geschichte). Beide Aspekte können hier nur angedeutet werden.

Das Erschrecken vor der Vergangenheit ist mit der Stellung des Glaubens als Inhalt des Wissens überwunden: In diesem Sinne, und nur in diesem Sinne, kann die Vergangenheit nicht mehr erschrecken oder das Wissen nicht mehr von der Vergangenheit erschreckt werden: Das Wissen, das jetzt seine führende Kraft in dem Glauben getroffen hat, kann sich in der Welt orientieren, logisch und geschichtlich: Das erkennende Subjekt erkennt jetzt geschichtlich die Geschichte, die mit der ewigen Gegenwart und mit der Idee von Entwicklung und Fortschritt fast verwischt war.

Die Überwindung der Tradition und der Überlieferung, die Unmöglichkeit der ‚Überlieferbarkeit‘ der Tradition und dass der Gegenstand des Glaubens „schwankend“ geworden ist, sind einige der Urgründe, die das Subjekt abgeschwächt haben. Ein Blick rückwärts bedeutete für das Subjekt, sich in der zerstörerischen Macht des vergangen-werden und in der formlosen Gestalt einer Vergangenheit mit allen Zügen der Gegenwart zu spiegeln. Die Vergangenheit hatte dem glaubenden und erkennenden Subjekt nicht mehr zu

bieten. Der Fortschritt dehnt sich zwischen Gegenwart und Zukunft aus, aber das ewige Heute des heidnischen Fortschritts ist nicht das Rosenzweigsche messianische Heute als „Sprungbrett zur Ewigkeit“ und in unserem Fall zur Zukunft.

Mit der Wiedergewinnung des fortdauernden Werts der Vergangenheit orientiert sich das Subjekt in dem Gegebenen der Geschichtlichkeit nicht nur als erkennendes, sondern auch als glaubendes Subjekt: Die Vergangenheit, als Vergangenheit der Schöpfung, ist die innerlichste Kraft der Geschichte, da sie die Prophetie der Offenbarung ist, und gleichzeitig Hinweis auf die Erlösung, da die Welt selbst immer erlösungsbedürftig bleibt. In diesem Sinne ‚bewegt‘ sich das Subjekt in der Geschichte, in einer Geschichte, die wieder ihre *auctoritas* gefunden hat, ihre strukturelle Sinnggebung, ohne Tilgung der Eschatologie.<sup>20</sup>

Die Geschichte hat nicht mehr das Prinzip *in sich*, wie sie es von sich selbst in dem Fall des Fortschritts forderte, sondern unausweichlich *außer sich*, ein ‚außer sich‘, das sie als das ‚Gegenüber‘ wiedererkennt, und sich damit (als Welt-geschichte) als Kreatürlichkeit erkennt: „Gott schuf“. In dem Kapitel über die Schöpfung ist nicht nur der Versuch, die Schöpfung zu thematisieren, am Werk, sondern, unseres Erachtens, auch der Versuch, jede *auctoritas* zu gewinnen. Nur damit wird die Geschichte im Denken Rosenzweigs wieder zur Eschatologie. Und die Vergangenheit trägt mit sich jedes ‚Gewicht‘, das Schöpfung, Offenbarung und Erlösung wieder ausgleichen kann (wie Rosenzweig selbst in Bezug auf die ‚Totalisierung‘ der Offenbarung in der christlichen Theologie suggeriert hat, GS II, 114).

Aber es ist das Kennzeichen der Schöpfung, in ihrer Beziehung zur Offenbarung und zur Erlösung, genau wie es im *Stern* thematisiert wird, dass sie sich als ‚tragende‘ Kraft der Geschichte konfiguriert, oder besser, dass sich die Schöpfung (die Vergangenheit *der* Schöpfung) als einzige und sicher einzigartige Möglichkeit für die bereits erwähnte Wiedergewinnung der *auctoritas* der Geschichte ergibt (die erste wichtige Frage nach der Zukunft stellt man im *Stern* im Zusammenhang mit der Betrachtung der Vergangenheit). Selbst die eigenartige Tatsächlichkeit der Welt, die nur ‚am Ende‘ zum Wesen wird, lässt das Problem der Geschichte als Heilsgeschichte als ein gravierendes sowie spannendes Problem im Denken Rosenzweigs auftauchen. Auf

<sup>20</sup> Hier entsteht daher eine neue Erkenntnistheorie, eine „messianische Erkenntnistheorie“ (GS III, 159), wie Rosenzweig in dem *Neuen Denken* berichtet. Vgl. in Bezug auf die Einleitung über das Wunder P. Mendes-Flohr, *Il concetto di miracolo in Franz Rosenzweig*, 71–72. Über die messianische Erkenntnistheorie vgl. G. Bonola, *Alcune considerazioni sulla „gnoseologia messianica“ di Franz Rosenzweig*, in: *Il futuro del „Nuovo Pensiero“*. In dialogo con Franz Rosenzweig, in: *Teoria*, XXVIII (2008/1), 77–90.

die Welt, aus dieser Perspektive betrachtet, können wir in diesem Kontext aber nur hinweisen.<sup>21</sup> Aber die schon erinnerten Verhältnisse zwischen Schöpfung, Offenbarung und Erlösung lassen das Problem der Macht der Geschichte am besten erkennen.

### 5. *Vergangenheit und Wahrheit. Der Grundzug einer theistischen Theologie*

Die unwidersprüchliche Wahrheit der Vergangenheit besteht in ihrem absoluten *positum* als *positum* des Vergangenen. Als solche kann sie von keinem logischen Prozess verleugnet werden, weil sie eben ein immer *Schon*-geschehen ist. Die Geschichte, die aus jeder Voraussetzung ‚gedacht‘ oder besser erlebt wird, da das Leben, in der Geschichtlichkeit, auch die Inhalte seiner Erfahrungen als Erfahrungen von sich untereinander beziehenden Tatsächlichkeiten erlebt, erlaubt keinen Entwicklungs- und Fortschrittsgedanken mehr. Die neue Geschichte, fest verankert in der Unwidersprüchlichkeit der Vergangenheit, ist wesentlich eine ‚vorreflexive‘ Realität, die *schon* da ist, in einer ‚Äußerlichkeit‘, in der die Elementaren nicht mehr in ihrer Isoliertheit bleiben, sondern schon in Beziehung sind, eben weil sie die Beziehung sind.<sup>22</sup> Das Schon, auf das wir hingewiesen haben, ist jetzt wirklich ein erlebbares Schon geworden: Die Realität der Vergangenheit als Schöpfung ist immer, um es mit Mosès zu formulieren, ein „schon Daseinend“, das als Schöpfung die Welt „als schon gegebene“ enthüllt.<sup>23</sup> In diesem Sinne taucht hier die Geschichte mit all ihrem Gewicht und ihrer Last auf, und die Vergangenheit an sich wird in jedem Augenblick für die Gegenwart zum äußersten Kennzeichen jeder Last, weil sie, wie in einem Kreis, vergangen ist, und daher nicht verleugnet werden kann, wenn nicht mit einem onto-theologischen verleugnenden Verfahren, wie wir in ausreichenden Fällen gesehen haben.

Die Festigkeit der Vergangenheit, das ist der Punkt, bricht die Homogenität des nicht geschichtlichen Seins, welches das Merkmal der „eindimensionalen“ Philosophie ist, ebenso wie der eindimensionalen Theologie. In diesen Sinne spielt hier die Vergangenheit in der ganzen Ökonomie des *Sterns* eine

<sup>21</sup> Spezifisch in Bezug auf die Einleitung über das Wunder: „[...] miracle is that act by which the agent God creates the world, as prayer is that act by which the agent man redeems the world. Both prayer and miracle are acts by which something is done to the world“. (N.M. Samuelson, *Halevi and Rosenzweig on miracles*, 158).

<sup>22</sup> S. Mosès, *System und Offenbarung*, 71; 74 f.

<sup>23</sup> Ebd., 75.

wesentliche Rolle: Das Vergangene, das die Einheit des Fortschritts bricht, ist der erste Baustein einer wirklichen und absoluten Destruktion eines Systems der All-Einheit und zeigt den Übergang zur erzählenden Philosophie (jenseits der stummen Kreatürlichkeit der Vorelemente), nicht zuletzt am Beispiel von Schellings Spätphilosophie.<sup>24</sup> Es ist daher kein Zufall, dass Rosenzweig, neben der Frage nach der Theologie, nach dem Wunder, mit der Frage nach der Vergangenheit genau an dieser Stelle auch das Problem der Eindimensionalität des Idealismus umformuliert. Die Beziehungsfähigkeit, oder besser gesagt, das Beziehung-Sein der Vergangenheit als Schöpfung ‚impliziert‘ als solche eine Beziehung mit der Gegenwart und der Zukunft, und flechtet damit die Geschichte in ein Gewebe von zeitlichen Hinweisen ein.

Um diesen Punkt deutlicher zu machen: Jenseits der Schwelle der heidnischen Philosophie, da wir – wie am Anfang hervorgehoben, als wir die besondere Bedeutung der Einleitung des zweiten Teils des *Sterns* als strategischen Punkt unterstrichen haben – uns hier in dem Teil des Denkens Rosenzweigs befinden, in dem der Denker die Perspektive der offenbarten Religion annimmt, ist die Vergangenheit-Schöpfung die erste Bewegung in Richtung des Kommens des Reichs, die Rosenzweig ergreift. Daher meinen wir nicht, dass die Vergangenheit an sich eine besondere, eigenartige und isolierte Kraft hat, fähig die Geschichte zu bewegen. Wenn es so wäre, würden wir, im Gegensatz zu Rosenzweig, in den typischen Zug des Heidentums einfallen, da die Kenntnis der Geschichte und ihrer *auctoritas* für die Antike eigentlich nur die Wiederholung des schon Geschehenen als Paradigma der Geschichte ist, als erste ‚Form‘ der künftigen Geschichte oder nach dem zyklischen Schema und dem Gesetz der Notwendigkeit (zyklische Zeit und Notwendigkeit des Seins sind Synonyme der Perfektion der heidnischen Antike).<sup>25</sup> Bei Rosenzweig sind wir in einer ‚Struktur von freien Beziehungen‘, und die Vergangenheit kann nicht von der Gegenwart und der Zukunft getrennt werden und umgekehrt, da die Zukunft immer schon da ist, obwohl in der Form des Nochnicht, in dem Schon der Vergangenheit und in dem Noch des Nochnicht der Gegenwart.

<sup>24</sup> Man bemerke nur den bekannten Anfang der *Weltalter*: „Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet. Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweihsagt“ (F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, in: *Ausgewählte Werke. Schriften von 1813–1830*, Darmstadt 1968, 5). Es ist unnötig zu betonen, wie dieses Schema in einem gewissen Sinne auch dem Schema des *Sterns* entspricht. Vgl. S. Mosès, *System und Offenbarung*, 75–76.

<sup>25</sup> Vgl. zum Beispiel die paradigmatischen Fälle von Herodot, Thukydides oder, wenn auch anders, Polybios, erwähnt von K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 11–30; vgl. W. Kranz, *Die griechische Philosophie. Zugleich eine Einführung in die Philosophie überhaupt*, Birsfelden/Basel 1955, 41 ff.



Die Vergangenheit trägt sicher aber eine besondere geschichtliche Kraft mit sich, insofern sie die konstitutive Beziehung mit der Offenbarung und der Erlösung hat und ist: Als allzeiterneuerte ist die Vergangenheit der Schöpfung immer ein gegenwärtig-Werden.<sup>26</sup> In diesem Sinne ist die Schöpfung das erste Wunder, das „Urwunder“ (GS IV/1, 155).<sup>27</sup>

Wenn es nicht so wäre, würden alle Versuche, eine wirkliche *auctoritas* der Geschichte als Eschatologie und als Betonung des Primats der Hoffnung (wie wir in Kürze sehen werden) zu erreichen, umsonst gemacht werden.

In diesem Sinne liegt die Wahrheit der Vergangenheit, ihres *positum*, doch in dem Charakter des „schon Daseienden“ der Vergangenheit, aber auch in der Erneuerung der Offenbarung und in der Bestätigung des Schon dank der Offenbarung, als Bestätigung von allem, was in der Schöpfung vorher gesprochen wurde und vorher gesehen wurde (als Vor-sehung und Pro-phetie), also als Erfüllung des Zeichens, dessen Zeugnis die Vergangenheit ist. Hier taucht erneut die Bedeutung von Vergangenheit als erstes Zeichen des Zukünftigen auf (eben in der Prophetie, die auf die Erfüllung wartet).

Die Kraft der Vergangenheit als geschichtliche Kraft versetzt sich in die Geschichte, weil die Schöpfung immer selbst aus der Vergangenheit versetzt wird, als Prophetie der Offenbarung und der Erlösung, aber von der Offenbarung vergegenwärtigt und ‚vorwärts gezogen‘ dank des Werks der Erlösung, die am Ende die Welt zum Wesen machen wird.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> „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 Vor-sehung, ganz Offenbarung. Die Offenbarung ist also allzeit neu, nur weil sie uralt 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 neu geschaffen, doch nur, weil es von An-beginn an ist und jeden Sprecher, der einst das Wunder der Erneuerung an ihm wirkt, schon in seinem Schoße trägt“ (GS II, 123). Vgl. P. Mendes-Flohr, *Il concetto di miracolo in Franz Rosenzweig*, 73 f.

<sup>27</sup> „Und weil die Schar in diesem Wissen sich den Zusammenhang der Jahrtausende wahr, so darf sie das letzte Wunder, das sie erlebt, ganz und schlicht als ein Gleichnis des ersten, des Urwunders, das ihr der heutige Tag wie jeder vergegenwärtigt, erwarten. Denn das letzte Wunder wird freilich größer sein als das erste, aber nicht anders. Gott der Welterneuerung ist Israels alter Gott“ (GS IV/1, 155).

<sup>28</sup> Laut Schmied-Kowarzik: „Nun zeigt Rosenzweig auf, daß dies alles nur aus der Mitte unseres je eigenen Gegenwärtigseins und Angesprochenenseins, und das ist die Offenbarung, erlebbar und erfahrbar ist. D. h. wir können die Folge Schöpfung – Offenbarung – Erlösung nicht als ein objektives, vergangenes Prozessgeschehen von außen nachbeschreiben, sondern nur aus unserer gelebten Erfahrung als eine uns existentiell gegenwärtig betreffende Geschichte erfassen und aussprechen. [...] Nur von der gegenwärtigen Offenbarung her können wir die ihr vorausliegende Wirklichkeit der Natur als Schöpfung er-

In diesem Sinne handelt es sich hier nicht um die fixierte objektivierte Gegenständlichkeit eines toten Gegenstands, der nur objektivierbar ist, wie in dem bereits erinnerten Fall der Naturwissenschaften. Die Vergangenheit, da sie auch einen ‚beweglichen‘ Bezug zu dem Wissen durch den Glauben gewonnen hat, ist nicht mehr rein Objekt, sondern Subjekt. Als Subjekt ist sie auch für die kontinuierliche Umkehrung des Zeitverhältnisses der gerade erinnerten Dreidimensionalität der Zeitlichkeit mitverantwortlich, die die gegenseitigen Beziehungen zwischen Schöpfung-Offenbarung-Erlösung in dem menschlichen Leben und in der Welt-Geschichte bewirkt.

Wir heben den neuen Übergang der Vergangenheit vom Objekt zum Subjekt hervor, weil sie tatsächlich in der Philosophie und in der Theologie, wie Rosenzweig auch in der Einleitung über das Wunder betont, ein rein toter Gegenstand war: Der Glaube hatte ihr den lebendigen Hauch noch nicht gegeben. Deswegen hat die historische Theologie sich von ihr und ihrer Last, ihrem Medusenkopf, entfernt. Die Verurteilung der Geschichte zur ewigen Präsenz, zur Permanenz, ist der strategische Zug, mit dem die historische Theologie, mit Stütze und Schutz der Hegelschen Methode (wie im Fall Strauss), aus der Enge der Geschichte zu fliehen versucht. In der Permanenz also wird die verleugnete Vergangenheit nicht zuletzt, wie im Fall Benjamins, als ‚revolutionäre Kraft‘ gedeutet, sie wird in der Spannung zwischen der Gegenwart und der Zukunft, eigentlich eine ausgedehnte Gegenwart, begraben. Was aber die Theologie nicht merkte, ist, dass sie nicht auf die Zukunft des Fortschritts zu warten hat, sondern auf die Verheißungen, die schon in der Vergangenheit liegen: Das ist, unseres Erachtens, ein typischer Zug des jüdischen Denkens, die Herausforderung der jüdischen Auffassung von der Geschichte für ein Christentum des Vaters.

Aber die Fortsetzung des Fortschritts von einem Augenblick zu dem anderen ist nur das eklatante Paradox der Permanenz: Mit dem absoluten Willen zur Gegenwart, der sich in der christlichen Theologie mit der „einseitig betonten ‚Offenbarung‘“ zeigt, wird deutlich, dass auch die Offenbarung, wenn sie auch nur an sich und beziehungslos erfasst wird, funktionell zur Hegemonie des nur ‚All-einseienden‘ wird. Die Ausdehnung der Gegenwart, der Wille

fahren und in der noch ausständigen Geschichte den Sinnhorizont verheißener Erlösung erblicken. Gerade in diesem Punkt der Zeit- und Geschichtserfahrung aus der Mitte unseres je eigenen existentiellen Gegenwärtigseins greift Rosenzweig sehr stark auf Schellings *Weltalter*-Fragmente zurück, in denen Schelling Hegels a-zeitlicher Dialektik des absoluten Idealismus seine zeitlich-geschichtliche Vergegenwärtigung der Wirklichkeit entgegenstellt“ (W. Schmied-Kowarzik, *Vom Totalexperiment des Glaubens. Kritisches zur positiven Philosophie Schellings und Rosenzweigs*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, Bd. II, 780).

zur Gegenwart, ist der gefährlichste Versuch, sich in dem entleerten immer präsenten Augenblick zu halten, in der ‚ödipischen Wiederholung‘ des Augenblicks als reine Reproduktion des schon gegebenen.<sup>29</sup> Die Gegenwärtigkeit der Gegenwart ist ohne Vergangenheit, ohne (Ur-)Grund.

In der Tat tilgt der Wille zur Gegenwart das messianische ‚Jetzt‘, das Rosenzweigsche messianische „Heute“. Es ist ein komisches Schicksal, dass, wenn wir der Argumentation Rosenzweigs folgen und sie ‚anwenden‘, auch das existentielle Treffen des Daseins mit der Offenbarung (in diesem Fall mit Jesus) am Beispiel der hermeneutischen Theologie,<sup>30</sup> nur eine Wiederholung der Geste der Theologie der Permanenz sein kann, mit einer Absolutisierung der Offenbarung als ewige Präsenz ohne Eschatologie. Auch in diesem Fall ist die Geschichte, ihre Erlösungsbedürftigkeit, verwischt und das Dasein in einem unbestimmten Augenblick, der ‚konkret‘ (existentiell) sein mag, aufgelöst.

Wenn die Geschichte in der Tat, in ihrem weltgeschichtlich-Sein, wieder zur Heilsgeschichte geworden ist; wenn sich die Geschichte aber nicht als Theodizee, sondern als „Sündenfall“<sup>31</sup>, als Religion, als „Tat des Täters“<sup>32</sup> in der Vergangenheit (auch als Schuld des Seins ...) <sup>33</sup> spiegelt, dann ist die Verschiebung der Last der Geschichte von dem unmessianischen Heute bis zum unmessianischen Morgen auf der Achse des Fortschritts nicht mehr möglich. Die Gültigkeit der Zeitspanne Gegenwart-Zukunft hat jegliche innere Kraft verloren. Die Vergangenheit ist wieder zum Sprungbrett zur Zukunft geworden.

Die Rosenzweigsche Gegenwart, der gegenwärtige von der Offenbarung erneuerte Augenblick, als immer mögliches „Sprungbrett zur Ewigkeit“, ist

<sup>29</sup> Wir haben indirekt die Definition der „ödipischen Zeit“ von Vattimo zitiert: G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano 1999, 250.

<sup>30</sup> In diesem Sinne teilen wir die allgemeine Richtung von H. Weder, *Gegenwart und Gottesherrschaft*.

<sup>31</sup> Die Definition von Geschichte als Sündenfall an sich schreibt der Geschichte die Last ‚Welt- und Heils-Geschichte zu sein‘ zu, d. h. von Erlösung bedürftig.

<sup>32</sup> Hier ist unsere Interpretation der Äußerung Rosenzweigs sicher eigenartig, da wir die Geschichte als Tat des Täters meinen, und damit ist die Geschichte wieder zur Kreativität geworden, aber sie wird nicht Gott in ihr verleugnen, denn wenn sie sich als Tat, als freie „Tat des Täters“ erkennt, dann muss sie auch zugeben, dass Gott ihr gegenüber ist, das Gegenüber-Sein, ein Äußeres, wie wir am Anfang formuliert haben. Wenn es so ist, dann ist hier die Verwandtschaft Rosenzweigs mit Schelling noch deutlicher.

<sup>33</sup> Hier in der Ambivalenz der Bedeutung schuldig-Sein als sündig und Schuldner-Sein: Mit der Vergangenheit beginnt die Sünde, und deswegen ist nur der Anfang der Geschichte auch Anfang der Heilsgeschichte, Anfang des Bedarfs, geheilt zu werden: In der Vergangenheit ist man also schuldig und in der Vergangenheit liegt unsere anfängliche Schuld, als Verheißung der ‚Heilung‘ (Erlösung).

in einem gewissen Sinne *schon* Zukunft, ein Zukünftiges, eben weil verheißen-versprochen (vor-gesehen, Macht der Vorsehung).<sup>34</sup> In der Gegenwart der Offenbarung, die als solche auch eine wesentliche Beziehung mit der Schöpfung als ihre Prophetie hat, ist in der Tat der Augenblick immer ein *novum* im eigentlichen Sinne, immer-noch ein *novum* und somit immer-schon absolute und kontinuierliche Negation des *continuum*. In diesem Sinne muss dann der Unterschied zwischen Erneuerung und Wiederholung betont werden, und nicht zuletzt die Tatsache, dass die Wiederholung das wiederholende Prinzip in sich haben kann, während das erneuernde Subjekt die Erneuerung immer *außer sich* hat, immer ‚weiter-hin‘.<sup>35</sup> Und genau auf dieser Ebene, auf der wir die *auctoritas* der Geschichte wiedergewonnen haben, erkennt sie gleichzeitig, weil sie noch zur Heilsgeschichte geworden ist, ihr letztes ‚Prinzip‘ endgültig außer sich, in der irreduziblen Äußerlichkeit ihr gegenüber<sup>36</sup>, in dem immer *novum* als Erneuerung der ersten Geste der

<sup>34</sup> „Denn zur Zukunft gehört vor allem das Vorwegnehmen, dies, daß das Ende jeden Augenblick erwartet werden muß. Erst dadurch wird sie zur Zeit der Ewigkeit. Denn wie sich ja die Zeiten überhaupt in ihrem Verhältnis zur Gegenwart gegeneinander unterscheiden, so erhält erst hier der gegenwärtige Augenblick, der von der Vergangenheit das Geschenk des Immerwährenden, der Dauer, von der Gegenwart selbst das Sein in jeder Zeit empfangen hatte, die Gabe der Ewigkeit. Daß jeder Augenblick der letzte sein kann, macht ihn ewig. Und eben daß jeder Augenblick der letzte sein kann, macht ihn zum Ursprung der Zukunft als einer Reihe, von der jedes Glied durch das erste vorgegenommen wird“ (GS II, 252 f.).

<sup>35</sup> Das ist ein Grundcharakter der Offenbarung im Verhältnis zum Wissen, zu allen logischen Akten, nicht zuletzt als Akt jenseits jeglichen logischen Prozesses, also jenseits allen Projektionsgedankens, auch bei Schelling, der den Charakter von ‚Äußerlichkeit‘ der Offenbarung betont (und Rosenzweig übernimmt diesen Aspekt von Schelling): Die Offenbarung, als freie Tat eines freien Willens, setzt „einen Actus außer dem Bewußtsein und ein Verhältnis“ voraus, „zwischen der freiesten Ursache – Gott – und dem menschlichen Bewußtsein. Dies ist der allgemein angenommene Begriff der Offenbarung, von dem auch ich ausgehen muß. Im Begriff der Offenbarung wird also 1) ein Actus außer dem Bewußtsein – 2) ein freies Verhältnis des Bewußtseins zu Gott gedacht, d. h. das ein von Seite freiwillig gegebenes ist“ (F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Bd. II, 401 f.). In diesem Kontext analysiert Schelling auch die Verhältnisse zwischen Wissen, Glauben und Vergangenheit, im Sinne von Schöpfung, und wendet sich gegen die Theologie und Philosophie (und nicht zuletzt gegen Kant), die versucht hat, die Natur, die Welt der Gegebenheiten, die Vergangenheit der Schöpfung, abzulehnen, um das Risiko zu vermeiden, eine zu starke Verbindung, wenn nicht eine Zugehörigkeit, zwischen Welt und Gott zu schaffen. Schelling betont das Verhältnis der Philosophie zur Vergangenheit und zur Natur (also das Problem des Gegenstandes), genau wie Rosenzweig es in unseren analysierten Passagen übernehmen wird, ohne damit in den Pantheismus zu fallen – ganz im Gegenteil: Schelling, und Rosenzweig ebenfalls, unterstreicht die Transzendenz Gottes auch im Verhältnis zu seinen eigenen Schöpfungsakt (ebd., 416–417 ff.).

<sup>36</sup> In der Zeit der Abfassung der *Atheistischen Theologie*, in einer Notiz vom 23.6.1914, merkt Rosenzweig an: „Für Hegel ist das Einerlei von Gott und Welt da in jeder Zeit;

Schöpfung dank des Werkes der Offenbarung, und gleichzeitig gewinnt man, dank des Hinweises auf die irreduzible ‚Anderweitigkeit‘ des paradoxen Schon *des* Nochnicht der Erlösung, auch den Primat der Hoffnung wieder. Es muss dann nicht überraschen, wenn Rosenzweig gerade in diesem Zusammenhang, in dem es eigentlich zumeist und zunächst um das Problem der Vergangenheit und der Schöpfung geht, vom „Primat der Hoffnung“ redet. Die Hinweise und die Auslegung, die wir bis jetzt vorgelegt haben, sollten eine ausreichende Interpretation der Verbindung Vergangenheit-Zukunft bieten.<sup>37</sup> Wir finden es jedoch wichtig, auf die thematische Position des Hoffnungsgedankens hinzuweisen.

### 6. Die Hoffnung als Zug der neuen Theologie und Philosophie

Rosenzweig thematisiert das Problem der Hoffnung zum ersten Mal genau in der Einleitung zum zweiten Teil des *Sterns*: Das scheinbare Paradox, dass Rosenzweig im Zusammenhang mit der Auffassung von dem Wunder und der Vergangenheit auf den Primat der Hoffnung hinweist, muss, wie gesagt, nicht befremden oder verwundern. In dieser kleinen Abteilung des *Sterns* sind alle Voraussetzungen der theistischen Theologie Rosenzweigs oder des ‚theistischen Glaubens‘ an die Offenbarung nicht zuletzt als *historischer*

das *Werden* der Welt wird nicht geaugnet – im Gegenteil; aber es wird mit dem Werden Gottes nicht 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 geschichtsunterworfenere Teil ist; Gott bleibt seiner eignen Geschichte noch immer transzendent“ (GS I, 161). Laut Schelling: „Zwar auch nach unserer Darstellung entsteht die Welt durch einen göttlichen gesetzten Proceß, aber durch einen Proceß, in den Gott selbst nicht eingeht, da er vielmehr als Ursache außer ihr bleibt, erhaben über jene schon erwähnte Trias von Ursachen, als absolute Ursache, als *causa causarum* [...]“ (F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 292).

<sup>37</sup> Es wäre aber trotzdem interessant, Rosenzweig mit Benjamin über seine Thesen *Über den Begriff der Geschichte* ins Gespräch zu bringen, aber es ist für unseren Zusammenhang und unsere Arbeit unmöglich. Wir können nur auf den Aufsatz, den wir bereits zitiert haben, von U. Hortian, *Zeit und Geschichte bei Franz Rosenzweig und Walter Benjamin*, besonders 823–825, verweisen. Wir sind jedoch überzeugt, dass auch dieser Aufsatz nicht ausreichend ist, um die Termini der grundlegenden ‚Affinität‘ zwischen Rosenzweigs *Stern der Erlösung* und Benjamins *Über den Begriff der Geschichte* zu erklären.

*Glaube* dargestellt. Außerdem steigt hier wieder die Geschichte in ihrer Macht und Kraft der Bewahrung der Erwartung (und nicht als „Bewahrung des Ideals“, da es um die Welt-Geschichte und ihre Erlösungsbedürftigkeit geht<sup>38</sup>) empor. Nun, mit der Orientierung des glaubenden Wissens kann der Mensch geschichtlich hoffen: Geschichte und Hoffnung entsprechen sich. Wenn die Geschichte schon in sich die tragende Macht des Absoluten in seiner Entwicklung durch Figuren und Momente hätte, dann könnte nichts erwartet und gehofft werden. In diesem Sinne und in diesem Zusammenhang haben wir mehrmals die Wichtigkeit der Geschichte und des Seins als wesentliche Möglichkeit betont. Genau wie in Bezug auf die Verflechtung Geschichte-Hoffnung können wir jetzt in Bezug auf die Möglichkeit sagen, dass, wenn das geschichtliche Sein schon in jedem Punkt z. B. seines Prozesses festgestellt wurde, wenn also das Sein das Reich der Notwendigkeit wäre, oder wenn mit dem Immanentismus (und damit, nach Rosenzweig in der *Atheistischen Theologie*, mit der Tilgung der Transzendenz) in der bekannten Formel *Deus sive natura* schon das Prinzip der Geschichte die Geschichte an sich (als Gott) wäre, ohne die Äußerlichkeit, die für unsere Analyse von Anfang an immer so wichtig gewesen ist, dann wäre das Reich nicht ein Kommen, nicht immer in jedem Augenblick die Möglichkeit *der* Geschichte selbst, als ein absolutes Aufhören und ein absolutes Beginnen der Geschichte gleichzeitig. Anders gesagt: Wenn die Geschichte schon in sich das Prinzip ihrer ‚Ausführung‘ als Voraussetzung hätte, dann wäre das Hereinstürzen Gottes nicht notwendig. Da das Hereinstürzen Gottes immer-noch eine Möglichkeit bleibt, ist das Werk der Offenbarung in der (auf die) Geschichte immer eine Zerstörung und Erneuerung in jedem Augenblick des geschichtlichen Seins, in immer neuen, gleichzeitig ersten und letzten Augenblicken, jeder ein absolutes *novum*.<sup>39</sup>

Die Hoffnung ist also das wichtigste Korrelat ‚unseres‘ Begriffs von Möglichkeit als Überwindung des Seins als Notwendigkeit, die wir am Beispiel von einigen ihrer Formen, wie die Verfestigung der Permanenz und der herrschenden Verabsolutisierung der Gegenwart, analysiert haben.

Wir möchten noch eine ähnliche Dynamik betonen, aber aus einer anderen Perspektive: Jetzt, da die Geschichte wieder geschichtlich ist, und da sie sich

<sup>38</sup> „Die Wahrheit ist für die Welt nicht Gesetz, sondern Gehalt. Die Wahrheit bewährt nicht die Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit bewahrt die Wahrheit. Das Wesen der Welt ist diese Bewahrung (nicht Bewährung) der Wahrheit“ (GS II, 16).

<sup>39</sup> „Also aus der Gleichung zwischen dem Heute, das nur die Brücke zum Morgen sein will, und dem andern Heute, das das Sprungbrett zur Ewigkeit ist, daraus erklärt sich alles scheinbar Widersprechende bei uns. Es steht keinem Tage an der Stirn geschrieben, ob er dieses oder jenes Heute ist“ (GS I, 345).

geschichtlich als eine immer Anderweitigkeit anerkennt, erkennt sie gleichzeitig ihren wesentlichen Charakter von Möglichkeit, auch in einem säkularisierten Sinne, und aus einer theistischen Perspektive, erkennt sie sich wesentlich als Geschöpf. Wenn das Geschöpf sich als solches erkennt, also als Kreatur, dann bekennt diese auch die höhere *Äußerlichkeit*: den Schöpfer.

Ein besonderer Zug des Denkens Rosenzweigs in Bezug auf das Gewebe Vergangenheit, Hoffnung, Zukunft ist aber, dass die Hoffnung fast wie das Erkennen in der Vergangenheit begründet wird. Obwohl wir den Satz schon zitiert haben, lohnt es sich, ihn in diesem Kontext wieder zu erwähnen: „Das Wunder des persönlichen Erlebnisses der Offenbarung mag sich für den Willen befestigen in der Gewißheit seiner zukünftigen Bestätigung durch die Erlösung; das Erkennen will einen anderen Grund sehen, auf dem jenes Erlebnis, und sogar mitsamt jenem Hoffnungsanker, den es auswirft, ruht“ (GS II, 119).<sup>40</sup> Wir können den Passus in der folgenden Weise interpretieren. Hier ist die Dynamik genau jene, die wir mit den Hinweisen auf Schöpfung, Offenbarung und Erlösung benannt haben, mit der folgenden Umkehrung des Zeitverhältnisses. Rosenzweig verweist, durch die Bedeutung des Wunders als Zeichen, das von der Schöpfung bezeugt wurde und in der Offenbarung erfüllt wird, auf die Vergangenheit als fester Boden des Erkennens (und des Glaubens), das sich nicht in der Gegenwärtigkeit des persönlichen Erlebnisses der Offenbarung (und durch die „Gewißheit seiner zukünftigen Bestätigung durch die Erlösung“) verankern kann. Das Erlebnis (der Offenbarung) ‚braucht‘, um das eigentlich Erlebte nicht zu verfehlen, einen festen Boden, den die Zukunft nicht garantieren kann, da die Gegenwart der Offenbarung und teilweise die Vergangenheit der Schöpfung auf die Zukunft weisen. Das Erkennen wurzelt dann in der Vergangenheit, aber, und hier ist die Innovation der Rosenzweigschen Perspektive zu erwähnen, das Erkennen wirft auch den „Hoffnungsanker“ in die Vergangenheit! Dieses scheinbar nicht besonders wichtige Detail ist in Wahrheit sehr relevant: Die Hoffnung gewinnt hier eben einen Primat, den die Philosophie immer nur dem Logos zugestanden hatte: Erkennen, Wissen, Glauben und Hoffen sind jetzt von der gleichen Relevanz für die schon erinnerte menschliche Orientierungsfähigkeit. Und weiter: Während Kant die Hoffnung in dem doch existierenden, aber labilen Feld eines ‚Dürfen‘ eingeschränkt hatte, schreibt Rosenzweig der Hoff-

<sup>40</sup> „Piantando il ‚miracolo autentico‘ nel terreno stabile della creazione, sembrerebbe che Rosenzweig desideri non solo distinguere il miracolo dalle pratiche ed esperienze pagane, ma anche dall’intrinseca ambiguità della testimonianza personale. [...] Disgiunta dalla verità oggettiva, l’esperienza (*Erlebnis*) può essere ingannevole e fanatica“ (P. Mendes-Flohr, *Il concetto di miracolo in Franz Rosenzweig*, 73).

nung, genau wie dem Wissen, ein entschiedenes Können als reale und sichere Möglichkeit zu: Die Hoffnung auch hat die Gewissheit gewonnen, die dem Erkennen dank der Vergangenheit zugestanden war.<sup>41</sup> Die Antwort auf die umformulierte und kräftigere Frage ‚Was *kann* ich hoffen?‘ besteht in der Vergangenheit und nicht in der Zukunft: Die Vergangenheit, als Prophetie, enthält die Verheißung als *schon* verheißen, als *schon* versprochen. Die Versprechung ist die Sicherheit des Vertrauens auf die Zukunft, das aber in dem Schon-verheißen liegt. Was in der Vergangenheit liegt, ist dann gleichzeitig nur noch versprochene Verheißung der Zukunft, und Bedürftigkeit der Zukunft: Wenn in der Vergangenheit die zukünftige Verheißung versprochen ist, dann hat die Zukunft eine ‚Pflicht‘ gegenüber der Vergangenheit, und wird damit rückwärts blicken und das Unerfüllte (in der) Vergangenheit zur Erfüllung bringen sondern auch zur Erlösung von Elend und Ausbeutung: „Die Welt ist noch nicht fertig. Es ist noch Lachen und Weinen in ihr. Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht“ (GS II, 244).

Hier trifft vielleicht die Dynamik Vergangenheit-Zukunft, wie sie bei Benjamin auftaucht, in Rosenzweig ihren Vertreter. Die Hoffnung ist in der Tat Hoffnung auf die und der Vergangenheit. Sicher orientiert sich die Hoffnung an der Zukunft, aber man hofft, dass in der Zukunft die Vergangenheit erlöst wird. Die Geschichte muss daher, bis zu jedem Punkt, immer wieder neu geschrieben werden, und wieder von vorne anfangen, und immer wieder erlöst werden, bis zur letzten vollendeten Tröstung (in der Welt): „Die Träne des Trauernden wird weggewischt von seinem wie von jeglichem Angesicht“ (GS II, 419). Wenn die Träne des Trauernden und der Unterdrückten nicht weggewischt wird, könnte das nur heißen, dass Gott nicht wirklich den Tod besiegt hat, und daher den Tempel verlassen und sich wieder in den Olymp hinsetzen muss, da die Vergangenheit der Tod ist.

Die neue Theologie findet also einen „völligen Neubau“ weit entfernt von dem „Trümmerfeld“ der alten Theologie, und sie und die Gegenwart werden eine „Grundstellung“ unbedingt in dem „Primat der Hoffnung“ finden (GS II, 113). An dieser Stelle verknüpft Rosenzweig die Hoffnung als Orientierung wieder mit dem festen Boden der Vergangenheit, genau wie die „Gewißheit“.

Obwohl das Thema der Hoffnung bei Rosenzweig und allgemein eine selbstständige Darstellung bräuchte, haben wir unsere Hinweise auf einige Stellen beschränkt, die direkt mit dem analysierten Teil über das Wunder

<sup>41</sup> Es ist kein Zufall, dass sich Rosenzweig einige Seiten vor den zitierten Passus auf Kant beruft: „Der einzige Halt, den sie [die Theologie] etwa suchen durfte, war der an den Sternenhimmel des sittlichen Ideals über ihr ausgeworfene Anker der Hoffnung. Festen Grund unter sich spüren wollte sie nicht“ (GS II, 119).



verbunden sind. Daher möchten wir auf einen weiteren und letzten Passus hinweisen, in der die Hoffnung fast die Aufhebung des ‚glaubensgeschichtlichen Schemas‘ ist, das Rosenzweig in diesem Teil entwirft. In der Einleitung zum dritten Teil, in der Abteilung mit dem Titel ‚Die Hoffnung‘, können wir lesen: „Die Liebe war sehr weiblich, der Glaube sehr männlich, erst die Hoffnung ist immer kindlich; erst in ihr beginnt sich das ‚Werdet wie die Kinder‘ in der Christenheit zu erfüllen“ (GS II, 316). Wenige Zeilen weiter finden wir, wieder mit der typologischen (von Meinecke geprägten) Methode, die entsprechenden Typologien der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung, d. h. Goethe, Augustin, Luther, in einem Passus von großer Intensität: „Er hofft, wie Augustin liebt, wie Luther glaubt. Und so tritt die ganze Welt unter dies neue Zeichen. Die Hoffnung wird nun die größte.“ Aber die Hoffnung ist der Baustein, auf den nicht nur die Zukunft aufgebaut werden kann, sondern auch eine neue Kirche, die messianische Kirche der Hoffnung, die vielleicht in einer messianischen Zeit, in einer johanneischen Zeit erbaut werden kann, eine messianische Zeit, weil sie nicht die Kirche von Juden und Christen zusammen sein wird, sondern die Kirche, in der die Juden akzeptiert werden, und also in einer allmählichen, aber unvermeidlichen Annäherung an das Reich. In der Tat: „In die Hoffnung fügen sich die alten Kräfte, fügen sich Glaube und Liebe ein. Vom Kindersinn der Hoffnung her kriegen sie neue Kraft, daß sie wieder jung werden wie die Adler. Es ist wie ein neuer Weltmorgen, wie ein großes Vonvornanfangen, so als ob vorher noch nichts gewesen wäre. Der Glaube, der sich in der Liebe bewährt, die Liebe, die den Glauben in ihrem Schoße trägt, sie werden nun beide auf den Fittichen der Hoffnung emporgetragen. Über tausend tausend Jahre hofft nun der Glaube, sich in der Liebe bewährt, die Liebe, den wahren Glauben ans ein und allgemeine Licht der Welt gebracht zu haben. Der Mensch spricht: Ich hoffe zu glauben“ (GS II, 316).

In der Vergangenheit also, als Wiedergewinnung der *auctoritas* der Geschichte als Eschatologie, der Hoffnung als ‚trägende‘ Kraft bis in die Zukunft hinein, liegt auch die Voraussetzung für die Begründung der zukommenden johanneischen Kirche, die sich dann schon in dieser Einleitung im Voraus bekannt gemacht hat.

## VII. Jesus Christus in Ehrenbergs *Heimkehr des Ketzers*

### 1. Vorbemerkungen

In den vorigen Kapiteln haben wir versucht zu zeigen, wie Rosenzweig die *auctoritas* der Geschichte durch die feste Setzung einer gewissen Vergangenheit, aber in einer ‚beweglichen‘ Verbindung mit der Gegenwart und der Zukunft dank des Werkes des gegenseitigen Verhältnisses von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung, wieder gewinnt. Jene *auctoritas* ist also keine Verfestigung: Das ist der großartige Zug des Denkens Rosenzweigs als jüdisches Denken (auf jenen Zug haben wir mit dem Beispiel einer gewissen Affinität von Rosenzweig und Benjamin verwiesen): Die Vergangenheit verfestigt nicht die Geschichte, sondern macht die Geschichte vielmehr *wirklich* geschichtlich. In diesem Sinne tritt Rosenzweig auch das Erbe der Philosophie Schellings an. Schelling thematisiert im *Weltalter*-Fragment die Vergangenheit. Rosenzweig benutzt die Vergangenheit als „Sprungbrett“ zur Gegenwart und Zukunft, und schafft es, mit der bereits angedeuteten ‚Beweglichkeit‘ von Offenbarung und Erlösung, die Vergangenheit ihrem bloßen Vergangensein zu entziehen. Jedoch bleibt diese Frage bei Rosenzweig offen, da man sehr oft, unseres Erachtens besonders in dem dritten Teil des *Sterns*, den Eindruck bekommt, dass Rosenzweig mit der Fokussierung auf die Erlösung und die Zukunft (als schon da) gerade die Geschichtlichkeit, die aus der Vergangenheit entsteht, zu überwinden versucht. In diesem Sinne könnte gerade hier ein Teufelskreis im Denken Rosenzweigs entstehen, eine Diskrepanz, die zur Überwindung (wie mit Recht bemerkt wurde<sup>1</sup>) des „Zwang[s]

<sup>1</sup> Und weiter die These und Kritik an Rosenzweig von Schmied-Kowarzik, die wir teilen und die uns in diesem zitierten Zusammenhang mehr angeht: „Der systematische Schwachpunkt, der die Glaubensunterschiede zwischen Juden und Christen zu einer Differenz in weltgeschichtlicher Perspektive macht, ist bereits im zweiten Teil des *Stern der Erlösung* angelegt, denn dessen Struktur ist viel weniger zeitlich-geschichtlich, als es den Anschein hat, und hierin liegt dann doch ein entscheidender Unterschied zur erklärtermaßen ‚geschichtlichen Philosophie‘ Schellings. Der Vorwurf richtet sich darauf, daß Rosenzweig den zweiten Teil so sehr aus dem Zentrum der Gegenwärtigkeit der Offenbarung denkt, daß er das Vorausgehende der Schöpfung und das noch Ausständige der Zukunft nicht wahrhaftig geschichtlich zu durchdringen vermag“ (W. Schmied-Kowarzik, *Vom Totalexperiment des Glaubens*, 789 ff.). In diesem Sinne: „Mit der Frage nach Gott selber betreten wir jedoch bereits die ‚Schwelle‘ zum dritten Teil des *Stern der Erlösung*. Und in diesem Zusammenhang kommt es auch zu der entschiedensten Distanzierung von Schellings *Philosophie der Offenbarung*“ (Ebd., 782). Aber wie wir

der Natur (= ‚Geschichte‘)“ (GS I, 543) nach der Rosenzweigschen Formel führen könnte: Ein Denken, das die Wirklichkeit (und daher die Wahrheit, und nicht umgekehrt!) durch die jüdische Feier und die Gebärde in der Ewigkeit des Volkes und in der Erlösung findet, könnte sich als maskierte, aber scharfe Verleugnung der Geschichtlichkeit ergeben. Darauf ist später noch einzugehen.

In der Intention Rosenzweigs bedeutet der Gewinn des Geschichtlichen, wie schon erwähnt, den Versuch, den a-zeitlichen Idealismus durch die Vollendung des ‚Programms‘ der späten Philosophie Schellings zu überwinden. Ein klares Zeichen davon ist die Charakterisierung der Erlösung als Tat, die für Gott selbst geschieht: Gott selbst er-löst sich also von der Notwendigkeit der Schöpfung „Er ist [...] Erlöser in viel schwererem Sinn als er Schöpfer und Offenbarer ist; denn er ist es nicht bloß, der erlöst, sondern auch der erlöst wird. Gott erlöst in der Erlösung, der Welt durch den Menschen, des Menschen an der Welt, sich selber. Mensch und Welt verschwinden in der Erlösung, Gott aber vollendet sich“ (GS II, 266). In diesem Sinne ist die Geschichtlichkeit Rosenzweigs ganz radikal, da in einem gewissen Sinne auch eine paradoxe ‚geschichtliche Ewigkeit‘ in Gott selbst geschieht, aber nicht jenseits des Willen Gottes, sondern eben als Tat Gottes selbst.

Dies sind einige notwendige Anmerkungen, die auch aus unserem letzten Kapitel entstehen können.

Auch unser Übergangskapitel über die vorlogische (oder jenseits jeder logischen philosophischen Perspektive liegende) Auffassung von der Wirklichkeit muss hier im Hintergrund bleiben und als ‚heimliche‘ Melodie wahrgenommen werden, besonders in Bezug auf einige Anliegen der konvergenten

auch in dem Text betont haben, denken wir, dass eine gewisse ‚Verleugnung‘ der Geschichtlichkeit, obwohl mit dem äußerst interessanten *escamotage* der Zuschreibung der Geschichtlichkeit an das Christentum, besonders in dem dritten Teil des *Sterns* vorkommt. Es muss aber nicht erstaunen, dass wir Rosenzweigs Übernahme des Erbes Schellings als *intentio auctoris* hervorgehoben haben, und gleichzeitig die Distanz zwischen Schelling und Rosenzweig markiert haben, oder dass wir jede gewisse Verleugnung der Geschichtlichkeit bei Rosenzweig betont haben. Es ist eine Zweideutigkeit, die dem Denken und dem Werk Rosenzweigs innewohnt. Über die Annahme des Erbes Schellings von Rosenzweig, oder besser, über Rosenzweigs Auffassung des *Sterns* als Vollendung des nicht vollendeten Programms Schellings (also als Vollendung der positiven Philosophie Schellings, besonders des *Weltalter*-Fragments), siehe unter anderem: W. Schmied-Kowarzik, *Vom Totalexperiment des Glaubens*, 774. In Bezug auf diesen Aspekt schreibt Rosenzweig ganz deutlich in einem wichtigem Brief an Hans Ehrenberg, datiert zu Kassel, den 18.3.1921: „Ich lese den Philosophischen Empirismus von 1827 [Schelling]. Er ist wohl schlechter als die *Weltalter*. Die sind ein großes Buch bis zu Ende. Wenn sie fertig geworden wäre, so verdiente der Stern, außerhalb der Juden, nicht, daß ein Hahn nach ihm krächte“ (GS I/2, 701).

und divergenten Perspektiven Ehrenbergs und Rosenzweigs. Sicher thematisiert Rosenzweig, besonders im dritten Teil des *Sterns*, das Problem der Wahrheit: Wir sind aber überzeugt, dass es nicht im Widerspruch zu unseren Anmerkungen zur Relation der Wirklichkeit mit der Wahrheit steht. In der Tat hebt Rosenzweig im dritten Teil des Werkes die Wirklichkeit immer noch und mit immer mehr Intensität hervor, und das Problem der Wahrheit bleibt auch hier ein vorlogisches Problem, immer noch jenseits der philosophischen Wahrheit<sup>2</sup>: Es geht zumeist und zunächst um die Wahrheit des Angesichts, um die Tatsache des „Angesicht zu Angesicht“ (wie in der größten Vorwegnahme des Sabbat, GS II, 346; oder in der größten der christlichen Gebärden, der Osterfeier, in der der Mensch sich „ganz unmittelbar sinnlich“ unter das Kreuz stellt, GS, II 406), mit einer Formel, die die jüdische Tradition ruft, aber nicht weniger die paulinische Eschatologie: „Wir sehen jetzt [ἄρτι] durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht [τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον]“ (I Kor, 13, 12). Nur „dann“ wird die Wirklichkeit Wahrheit und die Wahrheit Wirklichkeit, ohne übrigen Rest: Eine große Rolle spielt hier also die Gegenüberstellung von ἄρτι mit dem Wort τότε, „jetzt“ und „dann“. Die Folge des oben zitierten Passus des *Sterns* ist in Bezug auf diese Problematik aufschlussreich: „Gott wird erst in der Erlösung das, was der Leichtsinn menschlichen Denkens von je überall gesucht, überall behauptet und doch nirgends gefunden hat, weil es eben noch nirgends zu finden war, denn es war noch nicht: All und Eines. Das All der Philosophen, das wir bewußt zerstückelt hatten, hier in der blendenden Mitternachtssonne der vollendeten Erlösung ist es endlich, ja wahrhaft endlich, zum Einen zusammengewachsen“ (GS II, 266). „Jetzt“ gibt es nichts zu finden, „dann“ schon, d. h. die Wahrheit, mit der Wirklichkeit des „Angesicht zu Angesicht“.

In diesem Sinne ist diese Wahrheit eine Wirklichkeit, und kann Wahrheit sein, oder ist Wahrheit nur als Wirklichkeit. Jede Wahrheit vollendet sich nur mit der Wirklichkeit des „Angesicht zu Angesicht“, d. h. als letzte Wirklichkeit, Tatsächlichkeit, und nicht umgekehrt: Man kann diese Wahrheit nicht *ex ratione*, sondern nur *ex realitate* ‚verstehen‘, d. h. wenn sie vollendete Wirklichkeit (geworden) ist. In diesem Sinne bleiben unsere Koordinaten über die Auffassung von dem Verhältnis der Wirklichkeit zur Wahrheit, die

<sup>2</sup> „Gott ist die Wahrheit – dieser Satz, mit dem wir ein Äußerstes des Wissens zu erschwingen meinten – sehen wir näher zu, was denn Wahrheit sei, so finden wir, daß jener Satz nur das innigst Vertraute unserer Erfahrung uns mit andrem Wort wiederbringt; aus dem scheinbaren Wissen um das Wesen wird die nahe unmittelbare Erfahrung seines Tuns; daß er Wahrheit ist, sagt uns zuletzt doch nichts anderes, als daß er – liebt“ (GS II, 432).

wir in dem Kapitel über die ‚Urzelle eines neuen Denkens‘, obwohl in groben Umrissen, gezeigt haben, bestehen. Alle Anmerkungen werden dann für das Verständnis des Problems der christlichen Erwartung von Christus auch als der Wiederkommende, und daher für das Verständnis der christlichen Eschatologie am Beispiel Ehrenbergs, behilflich sein. Die Worte Wahrheit und Wirklichkeit werden eine Grundbedeutung für das Verständnis einiger Anliegen des Briefwechsels zwischen Hans Ehrenberg und Rosenzweig haben.

Unser *iter* ist aber jetzt ein anderer, obwohl die bereits erwähnten Themen im Hintergrund unserer Analyse immer präsent sein müssen. Hier geht es aber zumeist und zunächst um die ‚Geschichte an sich‘: Damit meinen wir die Geschichte als Zeit-Ort des Eschatologischen (also die Ermöglichung des Möglichen, wie eine messianische „Brudergemeinschaft“), d. h. jenes Äußere (das in jedem Augenblick die kommende Ewigkeit empfangen kann), das jegliche innere Verfaltung einer Kette zerstört, und das „mit starkem Griff [...] in den Augenblick“ hereinreißt (GS II, 326). Es geht also nicht um die Geschichte als extreme Möglichkeit einer immer neuen Geschichte, die als neues Glied immer Anfang einer neuen Kette ist, wie eine ‚ewige Wiederkehr‘, ein typisch ‚heidnischer‘ Gedanke, sondern um ‚die Geschichte des Endes der Geschichte‘: Anders gesagt werden wir besonders am Beispiel Ehrenbergs versuchen, über die extreme und externe Spannung des Geschichtlichen, das von dem Hauch der Hoffnung genährt ist, nachzudenken.

In diesem Sinne finden wir es an dieser Stelle notwendig, noch auf die Modalität und auf die Etappen des vor uns liegenden *iter* hinzuweisen, in einer Form der Erklärung, die für die Leser und Leserinnen zur Orientierung dienen kann.

Das vorige Kapitel hat sich auf die Einleitung des zweiten Buches des *Sterns* bezogen. Hier werden wir mit unserer Analyse fast symmetrisch fortfahren, d. h. mit der Analyse des, unseres Erachtens, wichtigen Orts des *Sterns*: Die Einleitung zum dritten Teil des Werkes. Hier konzentrieren sich grundlegende Themen des letzten Teils des *Sterns*. Die drei Bücher des letzten Teils werden auch immer wieder erwähnt, direkt betrachtet oder sind im Hintergrund wesentlich präsent: Unser Anliegen, das die Analyse führen muss, ist jenes, das bis jetzt unsere Arbeit geleitet hat: Die Hervorhebung der „Judaisierung des Christentums“ bei Rosenzweig, die Hervorhebung des jüdischen Denkens Rosenzweigs als echte und radikalste Herausforderung für das Christentum.

Auch eine letzte Bilanz des Christentums bei Rosenzweig, muss anhand des Vergleichs mit der christlichen Zwillingschrift Ehrenbergs *Die Heimkehr des Ketzers* gezogen werden, und damit werden wir auch (unseres Erachtens) problematische Züge des Christentums und der ‚Mit-Arbeit‘ von

Christentum und Judentum bei Rosenzweig hervorheben. Aber den wichtigsten, wenn auch schwierigen Teil der nächsten Seiten werden wir eben dem Gewebe Christentum-Judentum-Geschichte widmen, nicht aber aus einer allgemeinen und einführenden Perspektive in das Denken Rosenzweigs durch die systematische Analyse des letzten Teils des *Sterns*, der vielleicht wegen der Komplexität und Vielfältigkeit der betrachteten Problematiken eines eigenen Traktats bedürfte, sondern aus dem Standpunkt, den wir, wie oben gesagt, bevorzugen, obwohl er etwas schwierig und sicher problematisch ist: D.h. durch die Interpretation des Werkes von Hans Ehrenberg *Die Heimkehr des Ketzers* als ‚Antwort‘ auf den *Stern*<sup>3</sup>, und daher durch die Verwandtschaften und Differenzen, die eine gelebte Spannung kreieren, eine Spannung, die das Gespräch zwischen Rosenzweig und seinem christlichen Vetter und Freund Ehrenberg leitet, und die sich gleichzeitig als eine wirkliche Herausforderung für das Christentum, aus einer inneren christlichen Perspektive, in der Form des „Ketzerchristentums“ ergibt. Nicht zuletzt ergibt sich, aus Ehrenbergs Perspektive der Erneuerung des Christentums und aus seiner Forderung nach einem ‚Judenchristentum‘, Ehrenbergs Werk *Die Heimkehr des Ketzers* unseres Erachtens als eine grundlegende Herausforderung für das eigene Denken Rosenzweigs.

Eine solche Problematik entsteht in unserem Zusammenhang aber, wir betonen es wieder, aus einer geschichtlichen Perspektive: Die Geschichte und die Zeitlichkeit, abwesend in dem Heidentum des ersten Teils des *Sterns*, steigen in ihrer Schwere und in ihrer ‚Dichte‘ erst mit dem Gedanken der Schöpfung empor (obwohl das, wie bereits bemerkt, manchmal problematisch ist). Daher ist für uns die Geschichte, die aus der Vergangenheit der Schöpfung emporsteigt und Relevanz nimmt, nicht außer Acht zu lassen. Die Verleugnung der Geschichte (und der Eschatologie), einer äußeren Geschichte, außerhalb des Geists, sei es hier der Geist des Idealismus oder der Geist der christlichen Innerlichkeit, und die christliche Schwierigkeit mit dem Gedanken der Schöpfung umzugehen, waren, wie oft erwähnt, die Grundzüge der Christlichkeit des Inneren, der Permanenz. Das Gewebe Schöpfung-

<sup>3</sup> „Je mehr Rosenzweig ab Mitte 1917 das gelebte Christsein von Hans Ehrenberg entdeckt, umso mehr vermag er sich Hans Ehrenberg wieder ganz als Freund zuzuwenden. 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 christlicher Seite her zu antworten versucht. Die anderen Freunde haben sich zwar auch mit dem Judesein Rosenzweigs auseinandergesetzt, aber nicht christlich-theologisch.“ (W. Schmied-Kowarzik, *Streiflichter zum Dialog zwischen Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg*, in: M. Keller-J. Murken (Hg.), *Das Erbe des Theologen Hans Ehrenberg. Eine Zwischenbilanz*, 22).

Vergangenheit kann aus dieser Perspektive nicht anerkannt werden, da die Anerkennung ihrer Bedeutung eine radikale Zeitlichkeit gewesen wäre: Eine Anerkennung der fortwährenden Ermöglichung der Zukunft des immer kommenden Reichs (und nicht des Fortschritts wie bei der liberalen Religion<sup>4</sup>), genauso wie eine Anerkennung der Eschatologie, und auch der Zukunft. Mit einer Formel gesagt: Man kann nur geschichtlich hoffen, und man hofft auf etwas, das noch nicht ist. Was noch nicht ist, ist das Seinkönnende, Zukunft, Abbruch der Permanenz und der ewigen Gegenwart des All-eins.

Wie oft erwähnt, muss das Allsein der theologischen (und philosophischen) Perspektive die Vergangenheit nicht anerkennen: Die Anerkennung der Vergangenheit *der* Schöpfung auch als eigene Vergangenheit, d. h. des Christentums, würde Anerkennung der „Wurzel“ bedeuten, Anerkennung erst des Vaters, auch als eigenen Vater. Dieser Aspekt führt daher das Christentum zur wichtigsten Annahme, dass seinem Herz das Andere innewohnt, und dass das Christentum es selbst bleiben kann, nur durch die Anerkennung und Annahme des Judentums nicht als sein Gegenbild, sondern als wirkliches Anderssein, das trotzdem das Sich-selbst-Bleiben des Christentums ermöglicht. Wie wir später sehen werden, besteht in dieser zyklischen Selbst-Anerkennung und Anerkennung des Andersseins ein paradoxes theologisches Problem: Dem Kreuz treu zu bleiben, setzt die Treue zum Vater voraus und daher gleichzeitig die Untreue zum Sohn, und umgekehrt: Wir können dem Kreuz nur um den Preis, den Vater zu verraten, völlig treu bleiben.

Aber vielleicht ist diese Problematik überhaupt kein *aut aut*, sie entspricht also keiner ausschließenden Entscheidung, keinem entweder-oder, und gegen die Logik können wir auch dank Ehrenberg beobachten, dass doch *tertium datur*.

Aber zurück auf das Problem des Vaters als innerliches Herz des Christentums: Die innewohnende Kraft der Wurzel ergibt eine kontinuierliche Spannung, die hinein zu tragen ist. Und deswegen ist das Werk Ehrenbergs für uns so wertvoll: Ehrenberg zeigt eine äußerst interessante Perspektive,

<sup>4</sup> „Gegen nichts sträubt sich also dieser echte Fortschrittsgedanke so wie gegen die Möglichkeit, daß das ‚ideale Ziel‘ vielleicht schon im nächsten, ja in diesem Augenblick erreicht werden könnte und müßte. Es ist gradezu das Schiboleth, an dem man den Gläubigen des Reichs, der nur um die Zeitsprache zu sprechen das Wort Fortschritt gebraucht und in Wahrheit das Reich meint, von dem echten Fortschrittsanbeter unterscheiden kann: ob er sich gegen die Aussicht und Pflicht der Vorwegnahme des ‚Zieles‘ im nächsten Augenblick nicht zur Wehr setzt“ (GS II, 253). Über die Ablehnung des Fortschritts bei Rosenzweig und bei Benjamin, vgl. M. Löwy, *Walter Benjamin und Franz Rosenzweig. Messianism against „Progress“*, in: Y. Amir-Y. Turner-M. Brassier (Hg.), *Faith, Truth, and Reason. New Perspectives on Franz Rosenzweig's „Star of Redemption“*, 373–390.

die die Möglichkeit des Gesprächs zwischen Judentum und Christentum aus einer messianischen Perspektive erneuert, und nicht zuletzt erneuert Ehrenberg das Christentum, oder zumindest ist dies sein Desiderat, aus einer christlichen Perspektive.

Um nicht nur die Konvergenzen und Divergenzen zwischen dem Denken Rosenzweigs und dem Denken Ehrenbergs zu verstehen, sondern auch die theologischen Voraussetzungen des Gesprächs zwischen den beiden Freunden in ihrem problematischen philosophischen und existentiellen Kontext am besten wahrzunehmen, ist es unseres Erachtens notwendig, erst über die ‚christologischen‘ Grundzüge Ehrenbergs, genau wie sie in *Die Heimkehr des Ketzers* auftauchen, nachzudenken: Jene Grundzüge werden tatsächlich wesentlich behilflich sein, um die den zwei Freunden gemeinsamen Überlegungen über die Geschichte und das „Zwischenreich“ (wir werden später darauf zurückkommen) und einige wesentliche Aspekte des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum zu verstehen, jeweils aus einer christlichen Perspektive (Ehrenberg) und aus einer jüdischen Perspektive (Rosenzweig). Die theologische und gelebte Spannung schöpft damit eine lebendige Dynamik, die nie zwischen den zwei Freunden nur und einfach auf einer rein intellektuellen Ebene etabliert wurde, d. h. nie ein „reines Religionsgespräch“ war.<sup>5</sup> Jene Spannung, das ist unsere Meinung, ist nicht nur aktuell, sondern könnte vielen aktuellen theologischen und philosophischen Perspektiven immer noch viel bieten. Es ist jedoch klar, dass es nicht möglich sein wird, die Christologie Ehrenbergs, sein Werk, und auch die Freundschaft und das Gespräch zwischen Ehrenberg und Rosenzweig<sup>6</sup> vollständig zu behandeln

<sup>5</sup> H. J. Görtz, *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Jüdisch-christliches Religionsgespräch als „Entdeckungsreise“ in ein „neues Denken“*, in: H. Kremers/J. H. Schoeps (Hg.), *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch*, Stuttgart/Bonn 1988, besonders 105 ff.

<sup>6</sup> Wir weisen darüber hinaus auf die folgenden Arbeiten hin, die die freundschaftliche und die intellektuelle Dimension der Beziehung zwischen Hans Ehrenberg und Franz Rosenzweig betrachtet haben: W. Schmied-Kowarzik, *Rosenzweig im Gespräch*, 61–112; W. Schmied-Kowarzik, *Hans Ehrenbergs Einfluß auf die Entstehung des Stern der Erlösung*, 71–117; W. Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Freiburg/München 1991, 91–120; W. Schmied-Kowarzik, *Streiflichter zum Dialog zwischen Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg*, 12–29. H. J. Görtz, *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Jüdisch-christliches Religionsgespräch als „Entdeckungsreise“ in ein „neues Denken“*, 90–113; W. Licharz, *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Aspekte einer fast vergessenen Freundschaft*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, Band I, 141–158; H. J. Görtz, „Gottesreich“ und „Zwischenreich“. *Geschichtstheologischen Implikationen des Religionsgespräch zwischen Franz Rosenzweig (1886–1929) und Hans Ehrenberg (1883–1958)*, in: *Christen und Juden. Ein notwendiger Dialog*, hg. v. der Niedersächsischen Landeszentrale für politische Bildung, Hannover 1988, 79–95; W. Licharz/M. Keller (Hg.), *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Bericht einer Be-*



und auf das Problem des Verhältnisses zwischen Christentum und Judentum bei beiden Autoren ausführlich einzugehen: Wir werden uns trotzdem auf die Aspekte der zwei Denkweisen konzentrieren, die unsere Arbeit am meisten betreffen.

Es ist dann ein solches Gewebe, in seiner Vielfältigkeit, das wir zu entfalten haben.

## 2. *Das Jesus-Problem bei Ehrenberg. Jesus und Christus: Eine ketzerische Interpretation*

Ehrenbergs Auffassung über die Figur Jesus, oder besser gesagt, die Christologie Ehrenbergs in *Die Heimkehr des Ketzers*, ist, trotz des ‚schwärmerischen‘ und manchmal fast mystischen Ton des Werks, der nicht immer überzeugt, sicher interessant: Besonders wegen den manchmal direkten, manchmal indirekten Hinweisen auf das Ostchristentum, Ehrenbergs Leidenschaft seit der Freiburger Zeit bis zur späteren Beschäftigung eben mit dem orthodoxen Christentum: „Bereits in seiner Studienzeit und den ersten Privatdozentjahre 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.“<sup>7</sup> Ehrenbergs Auffassung von „Jesus der Christus“, wie der Titel des zweiten Kapitels der *Heimkehr*<sup>8</sup> lautet, bietet, eben dank der ‚synchretistischen‘ Natur seines Den-

ziehung, Frankfurt am Main 1986. G. Brakelmann, *Hans Ehrenberg. Ein judenchristliches Schicksal in Deutschland*, 317–330; B. Pollock, *Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy*, New York 2009, besonders 61 ff.; B. Pollock, *Metalogic and Systematicity: Rosenzweig's Philosophical Debt to Hans Ehrenberg*, in: H. Wiedebach, *Die Denkfigur des Systems im Ausgang von Franz Rosenzweigs „Stern der Erlösung“*, 123–133.

<sup>7</sup> W. Schmied-Kowarzik, *Rosenzweig im Gespräch*, 100. Vgl. auch H. J. Görtz, *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg*, 100. Nicht weniger wichtig ist die Beschäftigung mit Dostojewskij, der eine entscheidende Lektüre für die spirituelle Entwicklung und auch für die Entscheidung, Christ zu werden, war. Vgl. W. Schmied-Kowarzik, *Hans Ehrenbergs Einfluß auf die Entstehung des Stern der Erlösung*, 74. Für eine ausführliche Einführung in die Beschäftigung und das tiefe Interesse Ehrenbergs für das Ostchristentum siehe N. Thon, *Hans Ehrenbergs Auseinandersetzung mit dem „östlichen Christentum“ – Gedanken eines ökumenischen Visionärs*, in: W. Licharz/M. Keller (Hg.), *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg*, 150–196.

<sup>8</sup> In dem Brief an Margit Rosenstock-Huessy vom 1.5.1919 findet sich ein Hinweis auf die Entstehung des zweiten Kapitels der *Heimkehr des Ketzers* über Jesus, das von fundamentaler Wichtigkeit ist und das nach Rosenzweigs Meinung viel überzeugender wirkt: „Hans hat infolge meines Widerstands und zugleich nach meinem Rat das Ketzert-

kens, eine plurale und interessante Perspektive, die sich in zwei verschiedene Richtungen verzweigt: Einerseits ist die ambivalente Konzeption von Jesus eben als Jesus und dann als Christus eine ‚Bestätigung‘ unserer oft ange-deuteten Theologie des Vaters und gleichzeitig eine interessante Überwin-dung sowohl des Problems des historischen Jesus (in einer interessanten widerspruchslösen Betonung der Geschichtlichkeit Jesu und seines Lebens)<sup>9</sup> als auch der Theorie der zwei Perioden im Leben Jesu, d. h. eine ohne und eine mit messianischem Selbstbewusstsein: Ehrenberg verweist auf die Theo-rie der Entwicklung des messianischen Selbstbewusstseins Jesu, aber, wir denken, mit einer anderen Bedeutung als die Tradition und als Voraussetzung einer interessanten, wenn nicht einzigartigen Perspektive. Andererseits fügt genau die Trennung zwischen Jesus und Christus, und die Ablehnung des Dogma des *filioque*, eben wie bei der Ostkirche, eine neue Komponente, eine ‚ketzerische Komponente‘ in das Christentum ein, etabliert ein neues Ver-hältnis zur Geschichte und nicht zuletzt eine Theorie des Zwischenreiches, die sich überzeugender als die von Rosenzweig zeigt.<sup>10</sup>

Einer der vielen Konvergenzaspekte zwischen Ehrenbergs und Rosen-zweigs Denken, auch dank des Bezuges auf Schellings positive Philoso-phie<sup>11</sup>, ist sicher der Bezug auf theo-logische Begriffe, die aber in dem Zusammenhang mit einer positiven Philosophie und ‚gelebten Inhalten‘ zu existentiellen Wirklichkeiten werden: Die gemeinsamen ‚Begriffe‘, die die

christentum neu begonnen: es heißt jetzt Die Ketzerkirche, beginnt erst bei den Apos-teln und drängt das ganze mißratene erste Drittel in ein kurzes und gutes Kapitel über Jesus zusammen, aus dem ich ihm alle Bibelkritik (einschliesslich Schweitzers) bis auf unschädliche Reste herausgeholt habe. So kann es nun gut werden. Dies neue erste Kapitel ist jetzt ganz einfach im Ton und doch wissenschaftlich. So hat II nun wahr-haftig schon eine wissenschaftliche ‚Wirkung ausgeübt!‘“ (GrBr, 289).

<sup>9</sup> „Ergebnisse der damaligen historisch-kritischen Exegese wie die vielen Jesusbücher und Jesusbilder seiner Zeit spielen bei ihm keine Rolle. Auch theologisch-systematische Dogmatiken, dogmengeschichtliche Erklärungen oder konfessionelle Bekenntnistradi-tionen sind nicht Gegenstände seines Interesses. Um Jesus als Christus zu erkennen und zu bekennen, dienen ihm vorrangig die synoptischen und johanneischen Textbestände. Für Hans Ehrenberg ist es kein Problem, daß bei allen verschiedenen Zeugnissen des Neuen Testaments über das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi eine letzte Einheit im Bekennen der Kirche vorhanden ist“ (G. Brakelmann, *Hans Ehrenberg. Ein judenchristliches Schicksal in Deutschland*, Bd. 1, 108–109).

<sup>10</sup> „Zwischen Mittag und Abend, zwischen Mitte und Gnade, zwischen Offenbarung und Erlösung sind wir im Zwischenreich, in welchem die Kräfte der Schöpfung und die Kräfte der Offenbarung, die Kräfte der Natur und nie Kräfte der Gnade, beides gött-liche Kräfte und doch wiedereinanderstrebende, im Kampf liegen“ (H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 110).

<sup>11</sup> Vgl. z. B. W. Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, 91 ff.

innere Dynamik beider Werke skandieren (und das wirkliche Leben, sowohl das jüdische, als auch das christliche), sind Schöpfung, Offenbarung und Erlösung.

Die drei „Hauptstationen“ werden also zu ‚Hauptmitteln‘ gegen die Abstrahierung des Idealismus und skandieren zeitlich sowohl das Leben des einzelnen Menschen als auch die Epochen der Geschichte (hier mit einem direkten Bezug auf Schellings Offenbarungsphilosophie). Als Beispiel zur Wahrnehmung des Problems des Geschichtlichen bei Rosenzweigs Vetter reicht es in diesem Sinne aus, die folgenden Worte Ehrenbergs zu zitieren: „Zwischen drei Hauptstationen verläuft der Lebenslauf der Menschheit: zwischen Schöpfung, Offenbarung und Erlösung. Die Schöpfung ist die Geburt, die Erlösung der Tod der Menschheit, die Offenbarung aber der Höhepunkt des Lebens, das von Schöpfung zu Erlösung abläuft.“<sup>12</sup> Die Struktur Ehrenbergs sieht hier in ihrem Verhältnis zur Geschichtlichkeit überzeugender aus als die von Rosenzweig: Es scheint so, dass sich die bewegliche Zeitigung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bei Rosenzweig manchmal in einem unbeweglichen Punkt hält, d. h. in der kontinuierlichen Gegenwärtigkeit der Offenbarung oder in dem im Voraus ereigneten Erlebnis der Erlösung durch die Gebärde des jüdischen Volks. Sei es also nur *en passant* gesagt: Die zitierten Worte Ehrenbergs beweisen einerseits die inhaltliche Verwandtschaft zwischen dem *Stern* und der *Heimkehr*, andererseits verweisen sie auch auf einen irreduziblen Unterschied zwischen Ehrenberg und Rosenzweig: Zwar ist die Offenbarung auch für Rosenzweig der „Höhepunkt“, *wirklich* die Mitte in jedem Augenblick, und daher eine radikale Zeitigung des menschlichen Lebens, besteht aber in der Struktur des Lebenslaufs der Menschheit zwischen Schöpfung und Erlösung. Dank des Schöpfungsgedankens kann Ehrenberg geschichtlich, d. h. auch positiv das Heidentum thematisieren, während Rosenzweig, wegen der Schwierigkeit, mit dem Gedanken der ‚Geschichte-Natur‘ umzugehen (wie schon angedeutet, hier aber aus einer leicht veränderten Perspektive), entweder das Heidentum nur ‚negativ‘ konnotiert, wie in dem ersten Teil des *Sterns*, oder, wie im dritten Teil, das Christentum und seine Verbindung mit der Geschichtlichkeit auch für das geschichtliche Schicksal des Heidentums verantwortlich macht (daher haben wir von einem interessanten *escamotage* geredet). Das heißt aber, dass Rosenzweig das historische Problem des Heidentums oder das Heidentum vor der Offenbarung nur indirekt betrachtet, also immer nur negativ und dank der funktionellen Vermittlung des Christentums. In diesem Sinne werden wir nur in der Folge sehen, dass die Rolle der ‚Vermittlung‘ zwischen

<sup>12</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 27.

Heidentum und offenbarer Religion, die Rolle des Übergangs-Faktors, der Funktion, des Vehikels in einem gewissen Sinne, auch von der Figur des Ketzers gespielt wird. Ein solches Gewebe zeigt sich äußerst problematisch für die innere ‚Kohärenz‘ der Rosenzweigschen Philosophie und kann dem Leser Zweifel vor Augen führen, ob Rosenzweig in letzter Linie jenes Verständnis des Christentums<sup>13</sup> als Religion habe, das er genau mit der *Atheistischen Theologie* scharf kritisiert hat, und zwar ein wesentlich liberales, wie in dem Fall der Kulturreligion. In diesem Sinne stellen wir die vorübergehende Hypothese auf, dass das Johanneische bei Rosenzweig nicht die gleiche ‚Redlichkeit‘ des Ehrenbergischen Johanneischen hat. Anders gesagt werden wir von einer gewissen (und vielleicht manieristischen) Doppeldeutigkeit des Rosenzweigschen Johanneischen reden.

Aber zurück auf unsere vorige Bemerkung. Was wir als wesentlichen Unterschied zwischen Rosenzweig und Ehrenberg bemerkt haben, ist die Verbindung und die annähernde Gleichheit von Erlösung und Tod bei Ehrenberg, obwohl sie sicher nicht wörtlich zu verstehen sind. Trotzdem bietet es uns die Möglichkeit einer Anmerkung, die auf einen Unterschied hinweist, den Rosenzweig selbst in dem Briefwechsel mit dem Vetter betont (und auch darauf werden wir später noch eingehen): Während Ehrenberg die Erlösung als den Tod versteht, das Ende der Geschichte (und damit aber eine Geschichte voraussetzt, in die Christus als der Wiederkommende wiederzukommen hat, um den Willen des Vaters zu erfüllen), stellt Rosenzweigs jüdisches Denken, in der schon angedeuteten Umkehrung des Zeitverhältnisses von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung, die Erlösung ‚an den Anfang‘ jedes Augenblicks, dank der radikalsten Vorwegnahme des Reichs. Die Vorwegnahme besteht also in zwei Bewegungen: In dem Liebesgebot, das schon in der Erlösung ist (das aber auch gleichzeitig in der Plötzlichkeit verankert ist, die die Offenbarung in der immer neuen und erneuerten Gegenwärtigkeit ermöglicht), und in den Gebärden, besonders in dem ganzen Lauf des Sabbats: Sicher ist der Sabbat das Fest der Schöpfung, die „Feier der ‚Erinnerung an das Werk des Anfangs‘“, aber (und sicher immer noch im Namen jeder Versetzung des Zeitverhältnisses dank der Offenbarung, der Schöpfung und der Erlösung) der Akzent fällt immer auf die Erlösung, auf die Versöhnung der Schöpfung und der Offenbarung in der Erlösung: „Endlich aber ist er nun grade darin, daß er beides, sowohl Zeichen der Schöpfung wie erste Offenbarung ist, auch und sogar vor allem die Vorwegnahme der Erlösung. Was denn anders wäre die Erlösung als dies, daß sich Offenbarung und Schöp-

<sup>13</sup> In dem Brief an Hans Ehrenberg vom 13.6.1918 erklärt Rosenzweig ausführlich die Frage nach seinem Interesse am Christentum. Vgl. 577–580.

fung versöhnten!“ (GS II, 348). In dem Sabbat ergibt sich dann eine Überwindung der Schöpfung, also der ‚Natur‘, oder zumindest dies kann das Risiko sein (es ist notwendig, mit Rosenzweig manchmal von einer philosophischen Ebene zu einer theologischen Ebene zu springen, und umgekehrt).<sup>14</sup> In der Tat: „Das Fest der Schöpfung ist das Fest der Vollendung. Indem wir es feiern, treten wir in der Schöpfung über Schöpfung und Offenbarung hinaus“ (GS II, 349). Daher könnten wir von einem Schon-da-Sein der Erlösung, an der nur das jüdische Volk Teilnahme hat, sprechen. In diesem Sinne ist die Erlösung immer das Schon-da-Seiende Reich Gottes. Was Rosenzweig ‚vorgeworfen‘ wird, ist gleichzeitig auch die Originalität und der ‚Vorteil‘ seiner Philosophie, sein wirklich gelebter Messianismus, daher ist die philosophische von der ‚religiösen‘ Ebene immer zu unterscheiden.

In diesem Sinne zeigen wir mit unserer Kritik an Rosenzweig, gerade in der Geste, die möglichen ‚Schwächen‘ oder Grenzen seines Denkens anzuerkennen, gleichzeitig seine Stärke: Die Erlösung bleibt für Rosenzweig Erlösung als „das Nochnichtgeschehen-sein und Doch-noch-einst-geschehen-werden“ (GS II, 278). Mit den Inkongruenzen seines Denkens umzugehen und jene Inkongruenzen hervorzuheben, ist Aufgabe der hermeneutischen Arbeit.

Wenn aber auch Zweifel an einer Überwindung der zeitlichen Dimension (des Geschichtlichen) für die Unbeweglichkeit und Zeitlosigkeit des Schon-am-Ziel-Sein bestehen, dann ist hervorzuheben, dass es dafür notwendig ist, die Vergangenheit (und teilweise auch die Zukunft als „Nochnicht“) wenn nicht zu verleugnen, so doch zumindest zu verhüllen und nur *negativ* zu betrachten. Das geschieht zum Beispiel in der Gebärde der Gemeinschaft. Rosenzweig ist sich des Aspekts einer gewissen Ungeschichtlichkeit seines Denkens bewusst, und hält ihn für notwendig, da das jüdische Volk der

<sup>14</sup> Rosenzweig ist sich dieser Kritik von der christlichen Seite bewusst und schreibt an Hans Ehrenberg am 13.6.1918: „Der Christ feiert allwöchentlich den ersten Schöpfungstag [...], und er wirft den Juden die Leugnung des Schöpfungsgedankens vor, bloß weil der Jude den siebenten Tag feiert, den Vollendungstag der Schöpfung. Die Sonntagsfeier soll jedem Werktag die Weihe und den Mut des *Anfanges* einflößen [...]. Der Sabbat soll jeden Tag Werktag lehren, auszuharren bis zum Ende und gewiß zu sein daß es kommt“ (GS I, 580). Unsere Kritik ist aber nicht ‚theologisch‘ oder ‚religiös‘: Es geht vielmehr um einen philosophischen Zweifel, der aus der Gedankenstruktur Rosenzweigs entstehen kann. Rosenzweig kehrt zum Problem der „Sonntag-Sabbat-Analyse“ in dem Brief an Ehrenberg vom 8.9.1918 zurück: „Deine Ablehnung meiner Sonntag-Sabbat-Analyse war mir sehr merkwürdig, einfach als Tatsache. Ich bin mir bewußt, daß das Beste, was ich machen kann, auf diesem ‚heikelsten Gebiet‘, (wie du es nennst) liegt. Das ist also eine böse Differenz. Aber sprichst du nicht vielleicht bloß als Konkurrenz und bewegst dich *selbst* in auf diesem ‚heikelsten Gebiet‘? – das wäre mir fast tröstlich. Sonst muß es bei Differenzen bleiben“ (GS I/2, 606).

Geschichte und den geschichtlichen Völkern immer fremd bleiben muss. Rosenzweig selbst formuliert trotzdem das Problem der Verleugnung nicht in den Termini der „Negation“, sondern der „Nichtidentifizierung“ (und damit wird deutlich, wie die angebliche Verleugnung der Geschichte mehr mit dem Leben der Juden *in* der Geschichte zu tun hat, als mit der Geschichte an sich: Hier entsteht wieder ein Übergang von dem Philosophischen zum Theologischen und vom Theologischen zum Philosophischen). In der Tat schreibt Rosenzweig in einem Brief an Hans Ehrenberg vom 5.5.1927: „Die Propheten haben die Distanz zum eigenen Staat geschaffen, die Pharisäer die zu den Diasporastaaten. (Distanz, nicht Negation, in beiden Fällen wirklich Distanz, also Nichtidentifizierung)“ (GS I/2, 1139). Hier geht es nicht um die Frage nach der Nicht-Zugehörigkeit des jüdischen Volkes zu dem Schicksal der Völker: Sicher ist es so, aber dieser Aspekt vermeidet nicht, dass die Geschichte für die Völker fast ein heidnisches Abbild der Ewigkeit sei, besonders in der Formel des „ewige[n] Weg[s]“, die das Christentum eben als geschichtlich bezeichnet (und daher als heidnisch). In diesem Sinne ist hier indirekt das Zwischenreich in Frage gestellt. Wir, besonders im Licht des Briefwechsels zwischen Hans Ehrenberg und Rosenzweig, aber auch, wie wir sehen werden, im Licht des *Sterns*, können aber nicht vermeiden zu bemerken, dass die Frage des Zwischenreichs nicht unproblematisch für Rosenzweig ist, wie er vielleicht zeigen möchte, und dass sie ganz in Gegenteil eine wesentlich problematische Frage seines Denkens (wie auch Mosès bemerkt hat) und seiner Person bleibt. Von Rosenzweig bleibt vielleicht die idealste Erklärung oder Überwindung dieser Inkongruenz, unseres Erachtens, in der Definition, mit der er eigentlich die Galuth Kondition oder die Besonderheit der Juden beschreibt, in einem Brief an Gertrud Oppenheim vom 1.5.1917: „Heimatlos in der *Zeit*“ (GS I, 400).

Ganz in Gegenteil haben bei Ehrenberg die Beziehungen zwischen Christsein und *Zeit* eine andere Bedeutung, die besonders in seinem Verständnis der Erlösung verständlich werden. Vor allem in Berücksichtigung der Vermittlerrolle von Jesus: „Jesus ist unser Christus, weil er uns den Anfang der Erlösung vermittelt.“<sup>15</sup> In diesem Sinne sind die Christen immer noch in dem Reich (wirklich einem Zwischenreich) des Nochnicht, obwohl es auch bei Ehrenberg in der Offenbarung schon ein „Stück“ Erlösung gibt: „Der Besitz der Offenbarung führt wie von selbst über die Offenbarung hinaus, und während die Schöpfung in der Tat nur durch die Vermittlung der Offenbarung gewußt wird, gibt der Tatbestand der Offenbarung bereits selber ein Stück Erlösung; daher ereignet sich das Unmögliche: auch die Erlösung kann er-

<sup>15</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 29–30.

fahren werden, wenschon nie mehr als in ihrem Anfang.“<sup>16</sup> Es geht hier zum Beispiel nicht um die Vermittlung der Theologie Schleiermachers, sondern um eine geschichtliche und übergeschichtliche Dimension, eben die von Jesus *und* Christus. Aber in Bezug auf dieses Problem müssen wir etwas deutlich machen. Mit diesem von uns eingefügten „und“ meinen wir nicht, dass das Dogma der Sohnschaft bei Ehrenberg verloren geht. Jesus „ist der letzte Jude, aber gleichwohl der erste Christ, der erste, der heimkehrt“ (genau wie Moses „der letzte Heide und gleichwohl der erste Jude“ ist).<sup>17</sup> Als letzter Jude ist er immer noch Jesus, der ‚historische Jesus‘, aber da er vorweg die Erlösung des Vaters für die Menschheit kostet, ist er gleichzeitig der Christus, der den Menschen den Anfang der Erlösung ankündigt: In diesem Sinne wird das Dogma der Sohnschaft nicht zerstört, genau wie Ehrenberg nicht in das Dogma des *filioque* zurückfällt.

In diesem Sinne, und nur dank der vermittelten Erlösung, herrscht Christus über die Epochen der Menschengeschichte und kündigt den Menschen ständig den Vater an. Wenn es aber so ist, ist die Geschichte, die Geschichtlichkeit ‚gerettet‘: Auch Ehrenberg benutzt die Definition des „ewige[n] Weg[s]“, fast als Zitat aus dem *Stern*, da es in Anführungszeichen zitiert ist<sup>18</sup>, aber damit meint er sicher nicht, dass ein ewiger Weg ein endloser Weg ist: Ein ewiger Weg ist vielmehr der Christus (als „König des Zwischenreichs“), aber wenn das gelebte Christentum und die gelebte Geschichte ein ewiger Weg wären, d. h. ohne die ‚Wahrheit der Wirklichkeit‘, die Christus ist und angekündigt hat, wäre das Christentum *in toto* eine Lüge. Das ist das äußerst problematische Gewebe, das aus dem *Stern* entstehen kann, und auf das wir später noch eingehen müssen. Aus diesen ersten Bemerkungen wird schon deutlich, obwohl in einem anderen Zusammenhang, dass Rosenzweig „die Differenz im Erlösungsgedanken“ zwischen ihm und Hans Ehrenberg übersieht.<sup>19</sup>

Wir haben aber zu viel von unserem *iter* im Voraus bekannt gegeben. Wir müssen also Schritt für Schritt auf unsere anfängliche Frage zurückkommen, nämlich auf den Jesus-Christus bei Ehrenberg, um dieses Gewebe von Problemen besser zu verstehen.

Einige Bemerkungen über das Verständnis Jesu bei Ehrenberg wurden hier schon angeführt. Darüber hinaus müssen wir noch überlegen und lassen im Moment die anderen angedeuteten Fragen im Hintergrund nachhallen.

<sup>16</sup> Ebd., 28.

<sup>17</sup> Ebd., 34.

<sup>18</sup> Ebd., 63.

<sup>19</sup> W. Schmied-Kowarzik, *Rosenzweig im Gespräch*, 102.

Das ‚und‘, das wir zwischen Jesus und Christus eingefügt haben, bedeutet eine ‚Konjunktur‘ und verdient noch einige Erklärungen. Wenn die Geschichte der Leben-Jesu-Theologie das Problem nach einem „entweder oder“ konjugiert hat – entweder der historische Jesus oder der Christus des Glaubens – befinden wir uns in der *Heimkehr des Ketzers* in einer ganz anderen Perspektive. Wie wir zeigen werden, ist bei Ehrenberg paradoxerweise das ‚Historische‘ an Jesus die Voraussetzung, um den Christus zu verstehen, der nicht auf den Christus des inneren Glaubens ‚begrenzt‘ ist, sondern der der Christus der Weltgeschichte ist (und daher auch des Glaubens): Anders gesagt gewinnt hier Ehrenberg ganz die Kraft des Eschatologischen. Man bemerke aber, dass wir – mit dem Problem eines historischen Jesus als Voraussetzung für den Christus des Glaubens – nicht zu einigen Ergebnissen der Leben-Jesu-Theologie zurückkehren, sondern sie überwinden wollen, in der Konjunktur einer philosophischen und theologischen Betrachtung, wie schon angedeutet.

Diese ‚Konjunktur‘ ist besonders bemerkbar in einem Passus, in dem Ehrenberg einerseits von Jesus von Nazareth spricht und andererseits von dem Jesus, der die Erlösung vorerfährt: „[...] Jesus von Nazareth, der das Ende der Prophetie ist, ist es, der den Tod, die Erlösung vorerfahren hat. Das Ende der Welt und das Gericht der Welt werden an ihm von Gott vorausgenommen.“<sup>20</sup> An dieser Vorerfahrung hat immer noch Jesus von Nazareth Anteil, da er stirbt und aufersteht. Mit dem Sieg über den Tod, der Vorerfahrung der Erlösung und deren Ankündigung für die Menschen wird er zum Christus. Wenn diese Lektüre nicht richtig wäre, hätte zum Beispiel der schon zitierte Passus – „Jesus ist unser Christus, weil er uns den Anfang der Erlösung vermittelt“ – überhaupt keinen Sinn.

Bei Ehrenbergs Auffassung von Jesus erstaunt aber, wie die radikale historische Charakterisierung der „Person“ Jesu überhaupt mit dem Christus umgehen kann. Und obwohl wir auf die Problematik des ‚und‘ und der ‚Konjunktur‘ zwischen beiden ‚Figuren‘ schon hingewiesen haben, denken wir, dass es nötig ist, bei diesem Thema noch zu verweilen. Wir versuchen, diese Problematik aus der Perspektive der Offenbarung bei Ehrenberg noch besser zu erklären: Die Offenbarung an sich ist begrenzt, und charakterisiert daher die Begrenztheit der Geschöpfe, Jesus eingeschlossen. In der Tat ist die Offenbarung für Ehrenberg „der Blitz Gottes, der in seine Schöpfung einschlägt; daher ist sie zeitlich und räumlich begrenzt“.<sup>21</sup> Die Offenbarung bekommt den Charakter von Begrenztheit von seinem Träger, der je Mensch

<sup>20</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 28.

<sup>21</sup> Ebd., 27.



[Jesus] und je Volk [jüdisches Volk] ist: „Gott erwählt sich seine Offenbarungsträger: Volk und Einzelmensch!“<sup>22</sup> Hier ist das Ketzerische an Ehrenberg sehr deutlich, da er als Offenbarungsträger Jesus und das Volk wahrnimmt. Die Begrenztheit der Offenbarung in dem Fall Jesu besteht in seinem menschlichen Charakter, als Geschöpf: Sie bekommt ihre Begrenztheit, weil sie wählt, was schon erschaffen ist: „Die Offenbarung erschafft nicht, sie wählt! Wählt aus den bereits Erschaffenen heraus. Gott wählt Zeit und Ort für sein irdisches Erscheinen und sein Sprechen zu Menschen.“<sup>23</sup> In Rosenzweigs Verständnis des Christentums ist dieser Zeit-Ort paradoxerweise die Innerlichkeit, oder er bietet alles, um diese Interpretation auch als wahr zu akzeptieren. Damit aber läuft er Gefahr, in die abstrakte und zeitlose Religion des All-eins der Verinnerlichung einzufallen: Einerseits kritisiert er den Mystiker, andererseits wendet er das Schema der „Insichverschlossenheit“ der ungestalteten Religion, also des Heidentums des ersten Teils des *Sterns*, auch auf das Christentum an.<sup>24</sup>

Ehrenberg bleibt in diesem Fall dem Äußeren ‚treuer‘ als Rosenzweig, um den Preis, jede Begrenztheit der Offenbarung zu betonen. Und es ist tatsächlich dank des Charakters der Begrenztheit der Offenbarung, dass er die Geschichte, die Menschengeschichte und die Verbindung zwischen Menschengeschichte und Jesus dem Christus festsetzen kann. Die Begrenztheit der Offenbarung, Tat der Auserwählung Gottes, konnotiert gleichzeitig das Mensch-

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> „Das Wort des Cherubinischen Wandersmanns „Wär' Christus tausendmal in Bethlehem geboren und ists nicht auch in dir, so bist du doch verloren“ ist dem Christen nur in der kühnen Prägnanz des Ausdrucks, nicht im Gedanken paradox. Nicht als Augenblick also wird der Augenblick dem Christen zum Vertreter der Ewigkeit, sondern als Mittelpunkt der christlichen Weltzeit; und diese Weltzeit besteht, da sie nicht vergeht sondern steht, aus lauter solchen ‚Mittelpunkten‘; jedes Ereignis steht mitten zwischen Anfang und Ende des ewigen Wegs und ist durch diese Mittelstellung im zeitlichen Zwischenreich der Ewigkeit selber ewig“ (GS II, 377). Aber eigene Züge des Mystikers, wie die heidnische „Insichverschlossenheit“ und die stumme Kreatürlichkeit, die nur in sich, in seinem Eigenem bleibt, entsprechen dem Gebet des Sünders: „So ist es, wenn das Gebet hinter der Liebe zurückbleibt, wenn also der Sünder in uns betet. Das Gebet des Sünders verzögert so das Kommen des Reichs, indem es aus der Fülle der Liebe, die der Augenblick der angenehmen Zeit erwartet und braucht, sich selber durch Bleiben im Eigenen ausschließt“ (GS II, 305–306). Und weiter über die heimliche Verwandtschaft zwischen Mystiker und Sünder, die sogar die Erlösung verleugnen: „es [das Ich, das um den Tod des andern bittet, und den Anderen nur als Er wahrnimmt] will genau wie der Mystiker, dessen heimliche Sünde der ehrliche Sünder, der Verbrecher, frei ausspricht, durchaus in der Offenbarung bleiben und die Schöpfung den ‚ändern‘ überlassen; so leugnet der Sünder, der offene Verbrecher wie der mystische Heimlichtuer, die Erlösung“ (GS II, 305).

liche bei Jesus und seiner Sendung, da – wie bereits gesehen – die Offenbarung nicht erschafft, sondern wählt: „Jesus ist Mensch und Geschöpf wie wir, aber Auserwählter und Messias nach Gottes Liebeswillen;“ – und hier folgen Worte von extremer Wichtigkeit, deren Sinn wir in groben Umrissen in dem ersten Teil dieser Arbeit versucht haben hervorzuheben – „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.“<sup>25</sup>

Also dann, mit einer kerygmatischen Nuance und nach einem typischen Schema, fasst Ehrenberg die Offenbarung in dem Wort Gottes, das Fleisch „unter den Geschöpfen“ geworden ist<sup>26</sup>, auf, und als kenotisch-kerygmatischer Zug seiner Christologie („Ohne Christus blieben Wort und Liebe bei Gott“<sup>27</sup>) spannt sich das (Fleisch gewordene) Wort „bis zum Ende der Welt“ auf. Die Zeitspanne zwischen Offenbarung und Ende der Welt beginnt mit Moses und endet mit Jesus: „Die Offenbarung beginnt mit Moses; Moses, der nicht ins gelobte Land gelangt, ist der letzte Heide und gleichwohl der erste Jude, der erste aus der Mittagsebene [die Offenbarung]. Jesus, der für das Heil sterben muß, ist der letzte Jude und gleichwohl der erste Christ, der erste, der heimkehrt.“<sup>28</sup> Das ist für uns sicher interessant, da diese Position radikal in Kontrast mit der analysierten Theologie des 19. Jahrhunderts steht, die die Offenbarung nur ‚in Christo‘ und daher ohne jeglichen Bezug auf die Geschichtlichkeit und auf das Judentum begrenzt: „Gott nennt sich: Ich bin! damit beginnt alle Offenbarung!“<sup>29</sup> In diesem Sinne bekommt sein „Judenchristentum“ eine erste Form, das dann nicht nur ein ‚Ketzerschiententum‘ ist, sondern, als Christentum des Vaters, immer auch ein ‚Judenchristentum‘. Als wichtiger Zug des Offenbarungsverständnisses Ehrenbergs ist zu betonen, auch für das Gespräch mit Rosenzweig, dass eine so verstandene Offenbarung wirklich ein Werden ist, ein geschichtliches Werden, und nicht eine „allzeit erneuerte Gegenwart der Seele“.

Jesus lebt voll in der jüdischen Geschichte, ist Erfüllung des Judentums, „Ende der Prophetie“, dem Alten Bund angehörend. Dies ist eine Gegenbewegung in Bezug auf die Versuche, den Alten von dem Neuen Bund zu trennen, die viele christlich theologische Strömungen des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts (nicht zuletzt mit einer gewissen antisemitischen Absicht,

<sup>25</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 33–34.

<sup>26</sup> Ebd., 27.

<sup>27</sup> Ebd., 37.

<sup>28</sup> Ebd., 34.

<sup>29</sup> Ebd., 28.

wie wir in dem ersten Kapitel mit den Worten Blochs schon erinnert haben) charakterisiert hat. Dass Jesus als Ende der Prophetie verstanden wird, ist keine besondere Perspektive und diese Position hat sogar eine paulinische Nuance; es ist vielmehr die Bedeutung, die in diesem Zusammenhang wichtig ist: „In ihm [dem Alten Bund]“ wird Jesus geboren, ihn verläßt er nie. Wir können dies nicht vernachlässigen, ohne Jesu eigenen Glauben zu kränken.<sup>30</sup> Aber: „Wenn wir das Leben Jesu so erleben [in seiner irdischen und göttlichen Wurzel], 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.“<sup>31</sup>

Das Problem einer „Religion an Jesum“<sup>32</sup>, wovon Lessing schreibt und das Rosenzweig in der *Atheistischen Theologie* andeutet, taucht hier in dem Zusammenhang mit dem Judenchristentum auf: Man kann nicht an Jesus glauben, ohne gleichzeitig an etwas zu glauben, das Jesus selbst geglaubt hat und davon er prädiziert hat: den Vater. Der christliche Glaube ist dann sicher, wie wir sehen werden (und vielleicht ist dies ein Problem, das Ehrenberg selbst irgendwie gespürt hat, mit der Notwendigkeit einer Erneuerung des Christentums durch die Überwindung der bloßen ‚Religion an Jesum‘ und mit dem Wiedergewinnen der ‚Religion Jesu‘, um dann beide gleichzeitig wiederzugewinnen): „Jesus selber glaubt an den Alten Bund, aber er ‚ist‘ der Neue! Und unser ist es, Jesu eigenen Glauben und sein Sein, wie es für uns besteht, zu verbinden. Christentum heißt diese Zweiheit zu Eins. Eine Person, Jesus von Nazareth, ist Erste Erfüllung der göttlichen Offenbarung (die in ihm selber als sein Glaube lebendig ist).“<sup>33</sup> Das ist der größte Auftrag eines Ketzchristentums.

Über Jesus in der *Heimkehr des Ketzers* sind noch zwei Anmerkungen anzuführen. Ehrenberg berührt in seiner Betrachtung typische Themen der Leben-Jesu-Theologie, aber dank der oft zitierten Zweiheit von Jesus und Christus, und unseres Erachtens dank Ehrenbergs Hervorhebung der Geschichte, nach der Geste von Schellings positiver Philosophie, besonders der *Philosophie der Offenbarung*, die Verankerung und Hinweis je in und an der Geschichte ist, werden jene Probleme Ausdruck einer neuen Notwendigkeit, die als solche die Anliegen der Theologie des 19. Jahrhunderts zeigt. Dies ist zum Beispiel der Fall bei dem messianischen Selbstbewusstsein Jesu.

<sup>30</sup> Ebd., 32.

<sup>31</sup> Ebd., 34.

<sup>32</sup> „Folglich sind die Religion Christi und die christliche Religion zwei ganz verschiedene Dinge“ (G. E. Lessing, *Die Religion Christi*, Gesammelte Werke, Bd. VIII, *Philosophische und Theologische Schriften II*, Berlin/Weimar 1968, 538).

<sup>33</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 32.

Die Theorie der Entwicklung des messianischen Selbstbewusstseins Jesu wird in dem Werk Ehrenbergs wieder in Frage gestellt und ist auf den ersten Blick ohne besondere Originalität. In Wirklichkeit aber weist sie auf zwei entscheidende Punkte hin, auf die wir eingehen werden. So beginnt Ehrenberg dieses Problem zu analysieren: „Das Wunder am Jordan erweckt in Jesus den Glauben an seine eigene Messianität. Jesu Messiasbewußtsein ist die Brücke zwischen Jesu eigenem Glauben und seiner tatsächlichen Wirklichkeit, zwischen seinem Inneren und seinem Wirken, zwischen dem letzten Juden und dem ersten Christen.“<sup>34</sup> Hier kommt die innere Spaltung wieder vor, die Ehrenberg zu überwinden versucht, und die trotzdem eine Spannung ist, die das Christentum innerlich animiert – die „Zweiheit zu Eins“ des Christentums; gleichzeitig fokussiert er noch Jesus, sein Leben als die geschichtliche Entfaltung eines Werdens, ein Werdegang von dem Judentum zur „Tatsache“ seines Christ-geworden-zu-Sein. Ehrenberg erkennt das Messiasbewusstsein Jesu als den „Schlüssel zu seinem Leben“. Erst mit der Passion aber wird das gehütete Messiasbewusstsein offenbar: „Die Passion erst macht die Messianität Jesu offenbar; tiefe Notwendigkeit macht sie zuvor zum Geheimnis; gleich tiefe Notwendigkeit macht sie vor dem Richter offenbar.“<sup>35</sup> Ehrenberg zeigt die höchste Anerkennung der Messianität Jesu im Sinne seiner Anerkennung des Vaters und gleichzeitig die höchste Selbsterkennung der Sohnschaft in dem „Verzweiflungsschrei: Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen! Und nun das Wort aller Worte: es ist vollbracht“<sup>36</sup>, das wir am Anfang unserer Arbeit schon angedeutet haben. Jene anfängliche Perspektive ist die, auf die sich auch Ehrenberg bezieht.

Was Ehrenberg mit dem Hinweis auf die Entwicklung des messianischen Bewusstseins Jesu wirklich andeuten will, ist nicht ein distanziertes und wissenschaftliches Interesse an der Theorie der zwei Perioden im Leben Jesu, sondern vielmehr versucht er, durch diese Perspektive das Leben Jesus als ein radikales Werden aufzufassen, ein Werden, in dem sich sein Leben entfaltet; daher wird in einem ersten Moment die Göttlichkeit Jesu ‚versetzt‘, vergessen in dem Werden der Geschichte, seine Sohnschaft sinkt jetzt tief in einen Werdegang, und damit wird sein Judesein gerettet und sein Christsein zu einer radikal historischen Tatsächlichkeit: Jesus ist „Mensch und Geschöpf wie wir“: Mensch zum ersten, weil Jesus nicht immer Sohn Gottes war. Die Sohnschaft ist also vielmehr ein Werden, und gerade dies Einst-nicht-Gottes-Sohn-gewesen-Sein macht ihm zum Sohn Gottes: „Jesus Leben

<sup>34</sup> Ebd., 32.

<sup>35</sup> Ebd., 33.

<sup>36</sup> Ebd.

ist wahrhaft ein Leben – ein Werden; es ist nicht, nein, es wird! Es ist nicht Erfüllung, nein, es wird Erfüllung; 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!<sup>37</sup> Der Schrei ist der Wendepunkt ‚von Jesus zu Christus‘: Vor dem Schrei ist Jesus immer noch Geschöpf unter Geschöpfen, nach dem Schrei auch Sohn Gottes, Christus. Jesus geht mit seinem vollkommenen geschichtlichen Leben fast durch zwei Geschichten der Menschheit. Aber die Herrschaft über die ganze Menschengeschichte ist nur von Christus.

In diesem Zusammenhang kann die Auffassung von Jesu als Lehrer keine Glaubwürdigkeit haben. Auch ein Verhältnis zwischen Christentum und Lehre ist widersprüchlich: Das Christentum kann nicht von einer Lehre kommen, sondern von einer *Tatsache*. Das Leben Jesu, das in der Geschichtlichkeit so fest verwurzelt wurde, ist jene Tatsache, auf die sich das Christentum stützt. Die Argumentation Ehrenbergs ist fast eine nachträgliche ‚Antwort‘ oder ‚Auseinandersetzung‘ mit den Themen der Leben-Jesu-Forschung, die Rosenzweig in seiner Frühschrift von 1914 betrachtet. Es ist zu bemerken, dass Ehrenbergs Ablehnung des Gleichnisses Lehrer-Jesus nicht eine ‚dogmatische‘ oder eine übernommene Position innerhalb der Debatte der liberalen Religion vom Ende des 19. Jahrhunderts ist. Es ist auch nicht eine von Nietzsche übernommene Haltung gegenüber dem ‚idiotischen‘ Jesus, dem „heilige[n] Anarchist“, der keine Lehre lehrt und Schule gründet.<sup>38</sup> Auch in diesem Fall ist die Ablehnung des Gleichnisses Lehre oder Lehrer und Jesus ganz radikal, aber Ehrenberg thematisiert das Problem der Erlösung im Christentum, und gerade dank jener Ablehnung kann er auch die größten Gefahren der Kulturreligion, wenn nicht die größte Gefahr, entlarven: Das (absichtliche) Übersehen der Frage nach der (kommenden) Erlösung im Christentum. In der Tat „droht dem Christentum immer stets der Verlust seines Erlösungswertes, wenn Jesus nur als Lehrer gelehrt wird; denn als Lehrer ist er kein anderer als einer und sei es auch der vollkommenste der jüdischen Propheten, und da wäre das Christentum nichts als das gereinigte Judentum“.<sup>39</sup> Aber die Verbindung zwischen der Erweckung des Messias-

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> Ehrenberg beschäftigt sich „in jungen Jahren“ intensiv mit Nietzsche (W. Schmied-Kowarzik, *Rosenzweig im Gespräch*, 104), und in diesem Kontext sicher auch mit der Frage der Liebe Jesu.

<sup>39</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 30.

bewusstseins und dem geschichtlichen Leben macht Jesus zur unausweichlichen Tatsache des Neuen Bundes, damit das Christentum nicht nur ein „gereinigte[s] Judentum“ sei. Die „Tatsache“ ist sein Leben als wahrhaftes Leben und Werden, und „Tatsache“ ist die Erfüllung der Lehre (und damit „trägt er einen Neuen Bund den Geschöpfen zu“<sup>40</sup>). Die Affinität Ehrenbergs mit Nietzsche ist aber hier doch zu betonen, besonders in Bezug auf die Ablehnung der Lehre und auf die Hervorhebung des ‚einfachen‘ Lebens Jesu ohne Distanz, als Leben *tout court*, das nur dank seines Daseins die frohe Botschaft trägt. Jedoch hatte Nietzsche überhaupt nicht vor, Jesus als Erlösungsträger zu thematisieren, ganz im Gegenteil! Jegliche eschatologische Gedanken im Christentum sind nach Nietzsche dem „Falschmünzer“, dem „Dysangelist“ Paulus zugeschrieben, und nicht dem „Idiot“ Jesus. Deswegen haben wir erst betont, dass sich die Absicht Ehrenbergs hier von der Nietzsches unterscheidet, obwohl Anspielungen zu diesem vorhanden sind. Jesus ist also eine Tatsache: Mit seinem Leben geschieht „Die ‚Tatsache‘ der Erfüllung der Lehre“.<sup>41</sup> Das Leben als Tatsache und als Erfüllung ist „das Wunder und Mysterium der Person Jesu“.<sup>42</sup> Wenn es also „wahrhaftig einen Neuen Bund gibt“, dann macht dieser Aspekt aus dem Leben Jesu eine Tatsache, eine Tatsache, die für Jesus selbst Tatsache geworden ist, kraft, wie schon gesehen, der Entwicklung seines Selbstbewusstsein: „Jesus beruft sich vor seinen Richtern auf eine Tatsache, und eine Tatsache ist es, die in Jesus zum Judentum hinzutritt. Eine Tatsache, und nicht eine Lehre!“<sup>43</sup> Diese Tatsache ist also die Realisierung eines Neuen Bundes, der vorwärts und rückwärts wirkt, d. h. dass die Erlösung die ganze Welt vor dem neuen Bund erreicht. Fast in einer Anspielung auf den Briefwechsel zwischen den zwei Freunden<sup>44</sup> stiftet Ehrenberg die Erlösung und daher das Reich des Vaters nicht auf eine „Wahrheit“, d. h. die Lehre des Sohnes, sondern auf die Wirk-

<sup>40</sup> Ebd., 29.

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 31.

<sup>43</sup> Ebd., 35.

<sup>44</sup> So schreibt Rosenzweig an Hans Ehrenberg in einem Brief vom 21.8.1918: „Ich kann mich nicht hineindenken, wie du drauf [„Christjudentum“] ‚leben und sterben‘ kannst. Ich halte es für Wahrheit, aber auf Wahrheit kann man doch nicht ‚leben und sterben‘, sondern nur auf *Wirklichkeit*. Was ist deine *Wirklichkeit*, der Boden, auf den du wirkst? Jesus oder Gott?“ (GS I, 543). Äußerst bedeutend ist die folgende Meinung Rosenzweigs, die er in einem Brief an Hans Ehrenberg vom 9.5.1918 formuliert: „Das Judentum darf, im Besitze der wirklichen Wahrheit, unbekümmert sein um die Wirklichkeit [Weil es schon beim Vater, als Wirklichkeit, ist]. Der Christ aber darf *nicht* aus Liebe zur Wahrheit sich vor der Wirklichkeit verschließen. Der Jude, der sich mehr mit der Wirklichkeit einläßt als er muß, der Christ, der sich weniger mit ihr einläßt als er kann, - diese beiden verzögern das Kommen des Reiches“ (GS I, 556).

lichkeit des Sohnes, seine Tatsache, die Tatsächlichkeit, die der Sohn mit seinem einfachen Leben ist; und er ist diese Tatsache dank der Sendung und der Erwählung, also dank einer Tat, die die Wirklichkeit des Vaters bestätigt. Und deswegen, wir betonen es wieder, war es so wichtig für Ehrenberg, die Geschichtlichkeit des Lebens Jesu als ein Werden zu beschreiben. In der Tat ist es nur mit dem ‚jesuanischen Christus-Verständnis‘<sup>45</sup> möglich, die Erlösung im Christentum zu retten. Es ist nicht zu übersehen, dass der Vorrang der Tatsache als Eckstein des Glaubens sowohl für Ehrenberg als auch für Rosenzweig von enormer Wichtigkeit ist, der auf die existentielle Dimension des Glaubens weist, ein Erlebnis, das vor einem Ereignis (der Offenbarung) entsteht. In einem Brief an Oppenheim vom 30.5.1917 schreibt Rosenzweig: „[...] vom Faktum verlange ich keine Gründe, sondern nur Faktizität. Die *Wirklichkeit* des Zieles in der Welt der Wirklichkeiten, das ist was ich brauche“ (GS I, 414; vgl. auch GS I, 425 ff.). Die Unmöglichkeit, die Faktizität auf das Innere, auf das Gemüth zu reduzieren, ist die größte Herausforderung für alle Religionen der Innerlichkeit, und das Judentum erinnert an das Christentum, das in sich verschließen möchte, dass die Welt noch unerlöst ist: „Da kommt der Jude, das ewige enfant terrible (ewiges enfant – er war dabei als die Sache anfang) der Kirchengeschichte, und schreit: der Mantel ist ja gestohlen! Er gehört dem *letzten* Menschen, die Welt ist noch *nicht* erlöst, die Menschen sind *unterwegs*, der Glaube macht sie zu Menschen, aber nicht zu ‚mehr‘ als Menschen, der ‚gute Wille‘ ist *nicht* ‚bewunderungswürdig‘, das gute *Sein* wäre es“ (GS I, 402).

In diesem Sinne ‚antwortet‘ Ehrenberg mit der *Heimkehr des Ketzers* auf Rosenzweigs Herausforderung, da auch er, als Christ, die Enge der christlichen Religion zu überwinden versucht, eben mit der Betonung der Dimension der Geschichtlichkeit Jesu, als Tatsache. Die Tatsache muss gelebt werden, und nicht von der belehrt werden. In diesem Sinne, unseres Erachtens, ist Ehrenberg (in Bezug auf diesem Punkt vielleicht mehr als Rosenzweig) von Schelling beeinflusst. Die Betonung der Dimension Jesu als Tatsache ist eben der Versuch, eine existentielle Dimension des Glaubens wiederzugewinnen. Nicht aus dem Dogma entsteht die Figur Jesus (und/oder als Offenbarung), und nicht aus der Vernunft, sondern aus der Geschichte entsteht das Dogmatische. In diesem Sinne ist hier Ehrenberg in vollkommener Übereinstimmung mit Schellings *Philosophie der Offenbarung*: „Das wäre also eine schlechte, das Eigenthümliche desselben völlig aufhebende Erklärung, welche etwas das Doktrinelle und das Geschichtliche unterscheiden und bloß jenes als das Wesentliche, als den eigentlichen Inhalt, das Geschichtliche aber als

<sup>45</sup> W. Schmied-Kowarzik, *Rosenzweig im Gespräch*, 100.

bloß Form oder Einkleidung betrachten wollte. Das Geschichtliche ist nicht etwas der Lehre Zufälliges, sondern die Lehre selbst, das Doktrinale, was etwa nach Ausscheidung des Geschichtlichen noch übrig bliebe, z. B. die allgemeine Lehre von einem persönlichen Gott, wie sie etwa auch die rationale Theologie kennt, oder die Moral des Christentums, wäre nichts Besonderes, nicht Auszeichnendes desselben; das Auszeichnende desselben, was Erklärung verlangt, ist vielmehr gerade das Geschichtliche.<sup>46</sup> Und noch weiter: „Das Christentum ist unmittelbar nicht eine Lehre, es ist eine Sache, eine Objektivität, die Lehre ist immer nur Ausdruck dieser Sache.“<sup>47</sup> Aber zurück auf Ehrenberg: Wie wir gerade mit dem Hinweis auf Jesus als Tatsache gesehen haben, könnte man von einem Kreis reden, in dem die Tatsache des Sohnes auf die Tatsache des Vaters hinweist, wie gerade erwähnt. In Form eines Kreises versteht Jesus seine Sendung, also die Tatsache seiner Messianität, dank der Entwicklung des messianischen Selbstbewusstseins, das von Gott, dem Vater, kommt. In diesem Sinne sind wir überzeugt, dass wir gar nicht im Kontrast zu Ehrenbergs Auffassung über Jesus stehen: „So ist Jesus die erste Tatsache der Erlösung, und als von einer Tat Gottes sollen wir von ihm reden, als von einer Tat, aber nicht als von einem Teile Gottes; als von einer Tat der Liebe des Schöpfers, erwiesen seinen Geschöpfen.“<sup>48</sup>

Wenn also Jesus nur ein Prophet wäre, und daher das Christentum kein Neuer Bund wäre, sondern nur ein gereinigtes Judentum, wäre die Erlösung im Christentum – und hier kehren wir zum ursprünglichen und originalen Anliegen des Problems ‚Jesus-Tatsache‘ bei Ehrenberg zurück – verloren, und, da die Offenbarung, wie schon erwähnt, der ‚Geschichte‘ zwischen Moses und Jesus entspricht, würde man sich in einer immer nur historischen Sackgasse befinden, oder in einer ‚allzeit erneuerten Gegenwart der Offenbarung‘, d. h. in einem ausweglosen und nicht erlösenden „ewigen Weg“, mit dem folgenden Risiko eines Rückfalls in den Immanentismus der Permanenz.

Auch bei Ehrenberg, wie bei Rosenzweig (beide nicht zuletzt dank des Einflusses Schellings), ist die Relation zwischen Schöpfung, Offenbarung und Erlösung keine starre Festsetzung in einer zeitlosen Dimension, die als solche keine Relation ermöglichen würde. Bei den zwei Freunden haben die drei ‚Zeiten Gottes‘ eine Wirkung auf die Geschichte, ohne aber *in* der Geschichte zu sein (und wie Rosenzweig bemerkt hat, ist das ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Offenbarungsbegriff Hegels und dem Schellings).

<sup>46</sup> F. W. J., *Philosophie der Offenbarung*, 195–196.

<sup>47</sup> Ebd., 197.

<sup>48</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 32.



Die Schöpfung ist Vergangenheit, aber ist ‚erfahrbar‘ dank der Offenbarung, der ersten Offenbarung, die, wie schon erwähnt, von Moses bis zu Jesus geht. Aber gleichzeitig geht die Offenbarung über sich selbst hinaus in Richtung der Erlösung. In diesem Sinne sind auch bei Ehrenberg Schöpfung, Offenbarung und Erlösung nicht dogmatische Lehre, sondern lebendige Kräfte, die die Zeitverhältnisse beweglich machen, in dem Wechselspiel von ständiger Erneuerung und möglichem Kommen des Reichs.: „Der Besitz der Offenbarung führt wie von selbst über die Offenbarung hinaus, und während die Schöpfung in der Tat nur durch die Vermittlung der Offenbarung gewußt wird, gibt der Tatbestand der Offenbarung bereits selber ein Stück Erlösung.“ Wie auch bei Rosenzweig die Erlösung dank der Vorwegnahme und der Gebärden erfahren werden kann, kann auch bei Ehrenberg ein „Stück“ Erlösung, wie schon zitiert (aber es lohnt sich, den Passus wieder zu betonen), ‚gelebt‘ werden: „Daher ereignet sich das Unmögliche: auch die Erlösung kann erfahren werden“, aber nur in ihrem Anfang, d. h. durch Jesus, und nicht in ihrem Ende.<sup>49</sup>

Die erste Offenbarung beginnt dann schon mit Moses, die zweite und letzte Offenbarung ereignet sich mit Jesus: Mit ihm „offenbart der Schöpfer – es ist seine letzte Offenbarung – daß er sich um der Geschöpfe willen offenbart; der Wahlakt am Jordan enthält die Offenbarung über die Offenbarung, und damit das letzte, was aus der Offenbarung gesagt werden kann; eben damit wird die Offenbarung abgeschlossen.“<sup>50</sup> Die Abschließung der Offenbarung ist, unseres Erachtens, ein großes Kennzeichen des messianischen Zuges des Denkens Ehrenbergs. In der Tat kann nach jedem Abschluss nichts anderes außer der Erlösung folgen. Während bei Rosenzweig das jüdische Volk schon die Erlösung in der Ewigkeit seines Blutes und in dem Kreislauf der Gebärden erlebt, trennt Ehrenberg das Erlebnis der Erlösung, die eben nur eine Vorerfahrung sein kann (die, wie schon gesehen, Jesus der Christus vermittelt – Christus, der das Ende und die Auferstehung erlebt hat), von der „wahren“ Erlösung:<sup>51</sup> „Alle Erlösung auf Erden ist nur Vorerfahrung der wahren Erlösung. So erfuhr Jesus von Nazareth seine Erlösung am Jordan vor und mußte danach erst leiden und sterben, ehe er wirklich ein Erlöster ward;“ – auch für die Menschen – „ebenso erfährt das Gotteskind in Jesus seine Erlösung nur vor, um eines Tages in der Wiederkehr Christi die

<sup>49</sup> Ebd., 28.

<sup>50</sup> Ebd., 31.

<sup>51</sup> In diesem Sinne ist bei beiden Autoren ein Verständnis der Doppelheit der Erlösung hervorzuheben: Eine gelebte und in der Welt erstrebare Erlösung, und eine Erlösung als „Alles in Allem“. Auf diesen Punkt werden aber noch ausführlich eingehen.

ganze Erlösung gewinnen zu können.“<sup>52</sup> Und da Jesus der letzte Jude ist, aber auch der erste Christ, und da niemand zum Vater kommt („das heißt: zum Vater heimkehren“), wenn nicht durch Christus, kann also Ehrenberg schreiben: „Noch hat kein Jude die Erlösung vorgeschmeckt außer ihm“, d. h. Jesus.<sup>53</sup> Tatsächlich wird der Anteil der Christen an Gott nur durch Christus empfangen: „Der Christ hat das Vorerlebnis der Erlösung und der Heimkehr zu Gott, das ist es, was er in Christo empfängt.“<sup>54</sup>

Aber mit der Erlösung, mit der Vorerfahrung der Erlösung, ergibt sich nicht das Ende im eigentlichen Sinne, sondern der Anfang des Endes, eben weil wir von einer Vorerfahrung reden, d. h. von der Geschichte in ihrer Endphase, in der auch, wie wir später sehen werden, eine messianische „Brudergemeinschaft“ möglich ist.

Mit der Thematisierung der Erlösung ereignet sich aber ein Übergang, nicht nur terminologisch, wie in den letzten Zeilen schon zu bemerken ist: Mit der Fokussierung auf die Erlösung verlässt Ehrenberg die Benennung von ‚Jesus von Nazareth‘ und kommt jetzt erst zum Christus. In der Tat geschieht es mit der Passion, mit dem Kreuz, dass dieser ‚Übergang‘, der ‚Werdegang‘ von einem ‚vorher‘ zu einem ‚nachher‘ erfolgt, von Jesus zu Christus: „Wie der Werdegang der Offenbarung von Moses zu Jesus geht, so geht Jesu eigenes Leben von Jesus zu Christus, vom Jordan zum Kreuz. [...] Moses schließt den Bund der Verheißung, Jesus ist die Erfüllung dessen, was verheißen ward; am Jordan wird die Bestimmung Jesu offenbar, auf Golgatha wird Bestimmung zur Wirklichkeit!“<sup>55</sup> Auch an dieser Stelle bedeutet, unseres Erachtens, diese Betonung des Überganges von Bestimmung zur Wirklichkeit der Messianität Christi für Ehrenberg eine direkte Konfrontation mit Rosenzweig über das schon zitierte Thema der Relation Wirklichkeit-Wahrheit des Vaters (auch) in dem Christentum. Nicht umsonst kann Ehrenberg noch äußern: „Dagegen [gegen eine Lehre] ist die christliche Tatsache etwas ganz Unveränderliches, und die Absolutheit des Christentums stützt sich nur auf diese Tatsache, aber nie auf eine christliche Lehre.“<sup>56</sup>

Mit dem Kreuz gibt es geschichtlich ein ‚vorher‘ und ein ‚nachher‘, „Christus ist Anfang: das Jahr Null“<sup>57</sup>, schreibt Hans Ehrenberg mit einer erstaunlichen Nähe zu den Worten Rosenstocks, die Rosenzweig in der *Urzelle* erneut thematisiert (GS III, 125–126). Nach Ehrenberg macht Christus

<sup>52</sup> Ebd., 29.

<sup>53</sup> Ebd., 31.

<sup>54</sup> Ebd., 32.

<sup>55</sup> Ebd., 34.

<sup>56</sup> Ebd., 35.

<sup>57</sup> Ebd., 37.

den Verlauf der Geschichte vor und nach der Offenbarung noch deutlicher und ‚radikaler‘. Als Jahr Null bekommt jeder Tag mit Christus (obwohl Ehrenberg in diesem Fall „Jesus“ schreibt) „den Charakter des letzten Tages“<sup>58</sup> und als weitere Antwort auf den schon zitierten Brief Rosenzweigs schreibt Ehrenberg: „Die jüdische Seele hat nicht das Kreuz, um an ihm ihr Sorgen und Leiden zu sterben.“<sup>59</sup>

Man denke aber nicht, dass das Judentum, wie das ganze Werk Ehrenbergs bestätigt, nicht auch ‚geschichtlich‘ wichtig für das Christentum sei (und damit meinen wir nicht nur wegen des Vaters, sondern wirklich wegen seines Anteils an der Heilsgeschichte, also genau wie das Christentum für das Judentum in dem *Stern*): Ohne das Judentum als Offenbarungsreligion, als Religion der Offenbarung des gleichen Gottes, mit einer Trennung und Entfremdung des Alten Bundes von dem Neuen, „wäre das Christentum eine heidnische Erlösungsreligion geworden“<sup>60</sup> (aber – ‚ketzerisch‘ ausgedrückt – ist nicht das der Eindruck, den man manchmal bei Rosenzweig bekommt?).

Die Station der Schöpfung herrscht im Heidentum über die Stationen der Offenbarung und der Erlösung. Im Judentum „herrscht die Station der Offenbarung, im Christentum aber gebietet die Station der Erlösung den Stationen der Schöpfung und der Offenbarung [...]. Mit Christus hat die Endzeit begonnen.“<sup>61</sup> Vor dem Jahr Null erreichen die Juden den höchsten Punkt des Mittags, die Offenbarung, aber sie „kommen über die Höhe des Mittagserges nicht hinüber; Christus aber hat uns hinübergebracht und so zählen wir jetzt unsere Tage nicht mehr vom Anfang des Aufstieges, sondern von der höchsten Höhe des ganzen Weges.“<sup>62</sup> Auch an dieser Stelle ist ganz deutlich, wie sich die Perspektiven der zwei Freunde treffen, obwohl von einer jüdischen Seite und von einer christlichen Seite. Für beide ist die Zukunft nicht zu erreichen durch den Lauf der Geschichte, man zählt die fehlenden Tage, die man von dem Ende entfernt ist, nicht von vorne, sondern vom Ende rückwärts, ohne aber zu wissen, wann das Ende ist. In einem Brief Rosenzweigs an Hans Ehrenberg vom 10.5.1917 lesen wir von einer neuen ‚Methode‘, die Vergangenheit und die Zukunft zu berechnen, die sicher in einer interessanten Nähe zu den vorliegenden Problemen steht: „Offenbar ist ihr

<sup>58</sup> Ebd.

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> Ebd., 30. Auf diesen Passus bezogen bemerkt Brakelmann: „Es ist am Text sehr schnell zu merken, daß Hans Ehrenberg sich in dem wichtigsten Dialog mit sich selbst und seinem jüdischen Freund und Vetter Franz Rosenzweig befindet“ (G. Brakelmann, *Hans Ehrenberg. Ein judenchristliches Schicksal in Deutschland*, Bd. 1, 109).

<sup>61</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 37.

<sup>62</sup> Ebd.

[die Prolegomena] eigentliches Thema, zu dem sie sich nur wie Illustrationen verhalten, ein Begriff von *Geschichte* als dem Gang von der theoretischen Unberechenbarkeit des Vergangenen zu der praktischen Unberechenbarkeit der Zukunft“ (GS I, 406).

In der messianischen Konstruktion Ehrenbergs befindet sich der Wendepunkt, also die Zeitenwende im Kreuz: „Im Kreuz treffen sich Schöpfung und Erlösung; der Erdenweg und das Leben des Geschöpfes haben einen Mittelpunkt bekommen. In der Kraft der Mitte aber ist die Kraft des Endes“: Damit hat Jesus „jedem Tag den Charakter des letzten Tages“ gegeben.<sup>63</sup> Jetzt, da der Augenblick (der Tag) immer der letzte Augenblick sein kann oder ist, ist er immer Sprungbrett zur Ewigkeit, die an dem Tag oder Augenblick hängt. Die Mitte ist in der Tat kein unbewegliches Zwischen-Sein, sondern ‚Vorwärtskraft‘. Vor der Mitte bleibt die Menschheit „unbewegt unter der göttlichen Mittagssonne; in Christo jedoch erhält die Kraft der Mitte die des Endes, die der Heimkehr, eingeboren, und von nun an ist im menschlichen Leben die fortbewegende Kraft der Erlösung tätig.“<sup>64</sup>

Mit dieser Auffassung von Christus taucht auch eine erste Anspielung auf das Zwischenreich und ein Hinweis auf die christliche Eschatologie auf: „Das Reich der Erde ist nicht mehr, und das Reich des Himmels ist noch nicht! Die Hoffnung auf die Wiederkehr Christi ist der Eckstein des christlichen Baues.“<sup>65</sup> Die Hoffnung auf die Wiederkehr Christi, die schon seit langem, wegen der historischen Unsicherheiten der Forschung und einer gewissen Theologie des Inneren, verlassen wurde, ist von Ehrenberg mit Kraft wieder bestätigt worden, sogar als „Eckstein des christlichen Baues“.

Auch hier überwindet Ehrenberg aber nicht den Alten Bund, oder das Judentum, genauso wie er das Judentum nicht in dem Christentum aufhebt. Ganz im Gegenteil gewinnt er wieder die eschatologische Dimension kraft des Hinweises auf den Vater, dank jenes Kreises, auf den wir schon hingewiesen haben: Jesus wird zum Christus kraft der Tat des Vaters, der in ihm das Messiasbewusstsein wiedererweckt.

Die von uns so oft angedeutete Theologie des Vaters findet eine äußerst überzeugende Formulierung im Ketzerchristentum, das sich gleichzeitig als Antwort auf die Herausforderung Rosenzweigs für das Christentum und als Herausforderung für das Denken Rosenzweigs selbst zeigt. „Der Heide kann nicht sterben und auferstehen; dem christlichen Ereignis, der Wiedergeburt, muß alleweil die Bekehrung zum offenbaren Gott vorausgegangen sein und

<sup>63</sup> Ebd.

<sup>64</sup> Ebd.

<sup>65</sup> Ebd., 38.

darf nie in der Seele des Christen durch das Ereignis von Tod und Auferstehung verschüttet werden; sonst vergäße der Christ über dem in ihm lebendigen Christus des Vaters, dessen Liebe erst Jesus Christus die Kraft verliehen hat, in uns Erlösung zu wirken.<sup>66</sup> Also darf der Vater nie vergessen werden, und es ist eine ‚Individualisierung der Gnade‘ zu vermeiden, als große Gefahr des Christentums, oder dass die grundlegenden Aspekte des christlichen Lebens (Tod und Auferstehung) in der Seele, in der „Insichverschlossenheit“ begraben werden.<sup>67</sup>

Der Kreis, der vom Vater zum Sohn geht und vom Sohn zum Vater zurück, ist in dem folgenden Passus vollbracht: „Unser Gottbekenntnis enthält ein Christusbekenntnis, unser Christusbekenntnis ein Jesusbekenntnis, unser Jesusbekenntnis aber wiederum ein Gottesbekenntnis; das ist der ewige Kreislauf im Bekenntnisse des Christen.“<sup>68</sup>

Aus einigen grundlegenden Fragen hat Rosenzweig in der *Atheistischen Theologie* die zukünftigen Kämpfe der christlichen Theologie entspringen sehen: „Mußte [...] an Stelle der Leben-Jesu die Christusidee treten? Oder gilt es wieder den Mut zum ganzen Paradoxon zu gewinnen? und wird es möglich sein, den Begriff der historisch-überhistorischen Offenbarung ins Zentrum der Wissenschaft zu rücken?“ (GS III, 689). Was Rosenzweig nicht wissen konnte, ist, dass eine brisante Antwort auf diese Fragen von seinem Freund und Vetter Hans Ehrenberg gegeben wurde.

### 3. Der johanneische Christus

Das vollkommene Verständnis der Bedeutung des Christus bei Ehrenberg, besonders in seinem Bezug zur Weltgeschichte und zur Geschichte des Endes, ist aber noch zu klären. In der Tat ist der Christus nicht nur, wie bereits erwähnt, der vollbrachte Übergang von Jesus zu Christus, also von Jesus vor

<sup>66</sup> Ebd.

<sup>67</sup> Es ist bei Rosenzweig zu lesen: „Wenn das Gebet wesentlich nichts weiter ist als Gebet um Erleuchtung und also Erleuchtung auch das Höchste ist, was dem Beter durch die Kraft des Gebets werden kann, wie soll dann wohl das Gebet eingreifen können in den Gang des Geschehens? Die Erleuchtung scheint doch nur dem Beter zu werden, seine Augen werden erleuchtet – was kümmert das die Welt?“ (GS II, 299). Und weiter: „Diese positive Beschleunigung kann nun nach allem, was wir jetzt wissen, nur auf eine Weise geschehen: es muß das Reich vorweggenommen werden und zwar nicht bloß in der persönlichen Erleuchtung, in der die Ewigkeit zwar sichtbar wird, aber nicht greifbar nah kommt“ (GS II, 321).

<sup>68</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 38.

dem messianischen Selbstbewusstsein zum Jesus nach jedem Selbstbewusstsein, oder vor der Passion und nach der Passion. Christus ist nicht nur ein chronologischer Anfang, das ist sicher nicht der Sinn des Ausdruckes „Jahr Null“, „Zeitenwende“: Eben weil er als Jahr Null die Kraft des Endes hat, Mitteilung der Erlösung ist, eine vorwärts tragende Kraft. Christus zeigt sich in dem Werk Ehrenbergs als Hauptschlüssel für das Problem des Ketzerchristentums, und also für die Beziehung zwischen Judentum und Christentum sowie für die Geschichte als Zwischenreich. Die wesentliche Neuheit der Auffassung von Christus im Verhältnis zum bereits betrachteten Teil ist, dass Christus in Bezug auf Johannes gleichzeitig als Apostel und als Phase einer neuen Geschichte dargestellt wird.

Die Berufung Johannes` ist eigenartig: Sie geschieht nicht direkt wie in dem Fall von Petrus, der eben direkter Apostel Jesu ist, und auch nicht wie in dem Fall von Paulus, dem ersten „Geistchrist“, bekehrt durch den Glauben. Johannes ist durch die Liebe bekehrt, ohne Apostel zu sein und ohne Verbindung mit der Gemeinde der Gläubigen: „Johannes weiß, ohne daß er als Apostel wirkt; Jesus hatte ihn geliebt; der Geliebte trägt den Liebenden in sich durch das ganze Leben, und der Liebende, von Gott Geliebte, Jesus, setzt den Geliebten unmittelbar in den Zustand des Geistes; in der Liebe bedarf es keines Sterbens mehr, um im Geiste aufzuerstehen“, und daher: „Da wandelt sich für Johannes ganz allmählich, ohne dramatische Katastrophe, Jesus zu Christus.“<sup>69</sup> Der Christus, der johanneische Christus ist also der, der zum Christus dank der Liebe des Geliebten wird, d. h. dank Johannes, den Jesus geliebt hat. In der Verbindung zwischen Wissen und Liebe (auf diese Verbindung in Bezug auf den Glauben werden wir später zurückkommen) hat Johannes in sich den Christus gezeugt. Aber die Bezeugung Johannes` ist ganz anders als die von Petrus oder Paulus (und doch lebt Jesus weiter in dem Zeugnis der Aposteln), und dank der Einzigartigkeit der Bekehrung und des Zeugnisses Johannes` geschieht ein epochaler Umschwung: Johannes ‚besitzt‘ Jesus „ohne die Vermittlung durch die Gemeinde der Gläubigen: so ‚weiß‘ Johannes nicht nur in der Kirche, sondern in und außerhalb ihrer: das ewige Urbild des wahren Ketzers, des aus der Liebe Wissenden!“<sup>70</sup> In Johannes entsteht also die erste Form eines Ketzers, weil er die Grenze der Kirche geöffnet hat, oder, noch besser, weil er die Kirche selbst außerhalb der Grenzen der Kirche gesetzt und sein Wissen auf die Liebe gestützt hat.

In diesem Sinne ist der johanneische Christus nicht mehr ‚nur‘ von der Apostelkirche gezeugt, sondern er lebt über die Grenzen des Zeugnisses hinaus

<sup>69</sup> Ebd., 47.

<sup>70</sup> Ebd.

und herrscht über Anfang und Ende: „Der johanneische Christus ist der, welcher bei uns bleibt bis an das Ende der Tage.“<sup>71</sup> Ehrenbergs Auffassung vom johanneischen Christus ist wichtig, um den Status der Natur, der Geschichte, und ihre Beziehung zum Geist zu verstehen. Der johanneische Christus ist ein ‚geistiger Christus‘: Von dem reinen Mensch wird Jesus von Nazareth zum Jesus Christus, der sich als Messias erkennt (nach dem Jordanserlebnis); „endlich aber wird er Jesus Christus, der bei uns Bleibende“.<sup>72</sup> Hat aber damit Ehrenberg die Figur des Wiederkehrenden vergessen? Ehrenberg versucht hier in Wirklichkeit auch eine Antwort auf die Frage nach dem Zwischenreich zu geben, und nicht zuletzt eine Antwort auf die problematische Figur eines Christus, der von Anfang bis zum Ende der Tage bleibt und gleichzeitig wiederkommt.<sup>73</sup> In diesem Sinne fügt Ehrenberg in seine dreifältige Darstellung Jesus Christi fast eine vierte Figur ein, die gleichzeitig auch die Geschichte betont: Ehrenberg findet die Lösung für dieses Problem in der Vereinigung von Natur und Geist bei Jesus Christi, im Namen der Liebe Johannes: „Gotteskind, dann das zum Sohn gewordene Kind, schließlich reiner Gottessohn; so geht Jesus einen Gang von der Natur über den Geist zur vereinten Natur-Geisttheit. Hierdurch dann wird das Zwischenreich – das christliche Weltalter – frei von der Not der Parusie und befähigt zur Parusieverzöge-

<sup>71</sup> Ebd.

<sup>72</sup> Ebd., 48.

<sup>73</sup> „Zwischen dem Schrei Christi am Kreuz und dem Hallelujah der Heimkehrenden liegt die Abendwanderung der Menschheit“ (Ebd., 120). Indirekt haben wir die Wichtigkeit des Schreis am Kreuz bei Ehrenberg als messianische vollendete Erweckung Christi, und daher die Wichtigkeit des Schreis auch als Entstehung der Geschichte als eschatologische Geschichte betont. Es ist auch zu erwähnen, dass eben die Problematik des Schreis am Kreuz und der Eschatologie (und daher Geschichte) in dem Zusammenhang des Briefwechsels zwischen Rosenzweig und Ehrenberg diskutiert wird. In dem Brief vom 2.3.1917 schreibt Rosenzweig an Hans Ehrenberg: „Aber wie gesagt, zwischen beiden [Auferweckung der Toten und Erlösung der Menschheit] bleibt zunächst der Zwischenzustand mit seinen animistischen Beliebigkeit [das Fortleben der Seele] bestehen. Und zwar so lange, als eben eine welthistorische *Zeitspanne* zwischen Kreuz und Parusie bestehen bleibt (also von dem Schweitzerschen ‚Schrei am Kreuz‘ an)“ (GS I, 358). Wie gerade gesehen, verflochten sich die Problematik des Schreis am Kreuz, der Eschatologie, der Auferstehung der Toten, des Zwischenreiches. In der *Heimkehr* versucht Ehrenberg, und wir werden noch auf diesen Punkt kommen, die Problematik der religiös-geschichtlichen Spannung zwischen Kreuz und Parusie aufzulösen, d. h. mit den ‚Differenzierungen‘ der verschiedenen Dimensionen von Jesus (der Gekommene, der Wiederkommende, usw.). Das Problem der christlichen Eschatologie, der Zeitspanne zwischen Schrei am Kreuz und Parusie und dann Erlösung animiert die Debatte zwischen den beiden Freunden, und bezieht sich jeweils auf das Zwischenreich, auf das Verhältnis von Judentum und Christentum zum Zwischenreich, und daher auf das Problem des Anfangs und des Endes, des Vergangenen und der Zukunft.

rung.<sup>74</sup> Das ist die kühne Rekonstruktion des Problems Jesus Christus bei Ehrenberg, die damit zeigen will, wie der Wiederkehrende nicht unbedingt im Kontrast mit dem Zwischenreich, mit den christlichen Weltaltern, steht. Um dieses Ziel zu erreichen, stützt sich Ehrenberg auch auf eine fast ‚dialektische‘ und nicht ausschließende Vorstellung des Evangelium Johannes` und der Apokalypse: „Und Johannes kann das christliche Wissen in die Christuslehre vom gegenwärtigen Christus – Evangelium – und die Christuslehre vom wiederkehrenden – Apokalypse – teilen.“<sup>75</sup> Hier sieht man die ange-deutete Kühnheit der Interpretation. Der Wiederkehrende ist damit nicht überwunden oder vergessen. Er bleibt eine wesentliche Hauptfigur der johanneischen Christologie von Ehrenberg, der auf die Eschatologie sicher nicht verzichtet. Der Wiederkommende ist nicht nur in dem Kapitel „Jesus der Christus“ von wesentlicher Wichtigkeit, sondern auch in dem Rest des Werkes (in dem, unseres Erachtens, dank des Unterschiedes zwischen dem Gekommenen und dem Wiederkommenden, Ehrenberg die immer anderweitige Stellung des Vaters durchblicken lassen kann). Mit dieser weiteren Darstellung seines Jesus hat Ehrenberg die Koexistenz der Dreifaltigkeit der Jesus Figur, also auch der Eschatologie, mit dem Zwischenreich praktisch möglich gemacht.

Aber genau mit dieser Interpretation betont Ehrenberg, vielleicht indirekt, die große Distanz zwischen seiner Darstellung von Jesus und dem Zwischenreich und der von Rosenzweig (der natürlich nicht an Christus glaubt). Der Gekommene kann König des Zwischenreichs sein und auch die Parusie verzögern, um in dem christlichem Zeitalter zu bleiben, weil daneben aus der Apokalypse immer der Wiederkommende entstehen kann. Diese Konstruktion lässt einen Ausweg aus der Theorie des ‚ewigen Wegs‘ zu (hier zeigt sich, unseres Erachtens, die Genialität dieser Auslegung): Christus ist und bleibt der Heiland, der Gekommene, „ewiger Weg“ in der „Abwanderung der Menschheit“, aber nicht in ihr eingesperrt, weil der Weg immer zu einem Ende, einem Ausweg, führen kann: Christus bleibt bis zum Ende der Tage und kann auch die Parusie verzögern, und befreit damit die Abwanderung der Menschheit von der Not der Parusie, aber als Christus der Apokalypse ist er immer der Wiederkehrende: Das Ende ist nicht in der Verzögerung der Parusie verschmolzen, sondern ist immer da, weil Christus jedem Tag die Kraft des Endes gibt. Wenn die Möglichkeit des Endes auch im und für das Christentum immer gültig wäre, wäre das Christentum als „ewiger Weg“, wie gesagt, ein bloßes heidnisches Abbild der Ewigkeit.

<sup>74</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 48.

<sup>75</sup> Ebd.



Vor der Passion war Jesus also der vollkommene Mensch, Jesus von Nazareth, der mit der Passion, mit dem Zweifelschrei am Kreuz, zum Christus geworden ist, Heiland der Welt. Aber dank der Berufung auf die Teilung Johannes' in Evangelist und Apokalypse bleibt der eschatologische Bestandteil bei Ehrenberg präsent: „So ist uns offenbaret, was Jesus Christus ist: zuerst Jesus von Nazareth, der Erwählte des Herrn, sodann Christus, der Heiland der Welt, schließlich der Wiederkehrende als Richter der Toten und der Lebendigen. In der Mitte, da ist er König des Zwischenreiches; am Anfang, als Jesus, ist er leidendes Gottesgeschöpf, am Ende ist er dienender Gottessohn. Der Sohn als Diener des Vaters!“<sup>76</sup> Aber nur Christus der Heiland ist der Menschheit bekannt, also der Christus der Mitte, König des Zwischenreichs, und nicht Christus der Wiederkehrende, der nur am Ende wiederkehren wird.

Damit hat Ehrenberg eine komplexe Darstellung von Christus angeboten, der fast den geschichtlichen Epochen, in einer eschatologischen Hinsicht, entspricht: Die petrinische Epoche, die paulinische und die johanneische<sup>77</sup>, auf die wir erst später zurückkommen werden, und an dieser Stelle auch wieder auf die Verbindung zwischen Sohn und Vater, als wirklicher Auftrag seines Christentums. Dieser Auftrag, könnten wir sagen, hat eine doppelte ‚Natur‘ oder einen doppelten Bestandteil: Eine messianische Komponente, die sich jenseits der Geschichte mit der Heimkehr vollendet, und eine geschichtliche Komponente, d. h. die gegenseitige Anerkennung von Juden und Christen, die kraft jeder Betonung des Sohnes als Diener des Vaters gemeinsam das Ketzerchristentum in den zwei Wurzeln, irdisch und göttlich, erleben werden können, in einer außerkirchlichen Kirche, und als solche keine Kirche im eigentlichen Sinne mehr (auf dieses Problem werden wir mit der Thematisierung der drei Epochen der Kirchen bei Rosenzweig und Ehrenberg zurückkommen).

Wir haben gesagt, dass Christus als der Gekommene auch eine bestimmte Funktion in Bezug auf die Geschichte hat, da er über die Abwanderung der Menschheit herrscht. In der Tat ist Christus der König des Zwischenreichs: „Das Zwischenreich, dessen König Christus ist, läuft nicht nur im Reich der Seelen ab, sondern liegt auch in der Schöpfung, die die Welt heißt, und hat sie zu ergreifen, solange der Tag der Tage kommt.“<sup>78</sup> Und da Christus ‚zwischen Gott und Gott schwebt‘, kann auch das, was dazwischen steht, die

<sup>76</sup> Ebd., 49 f.

<sup>77</sup> „In Petrus entsteht die Wirklichkeit Christi auf Erden, in Paulus die Wirklichkeit des Christen, der christlichen Seele, in Johannes die Wirklichkeit des christlichen Geistes“ (Ebd.).

<sup>78</sup> Ebd., 79.

ganze Geschichte, nicht von Ehrenberg verleugnet werden: Es folgt eine fundamentale Rettung nicht nur des Judentums, sondern auch des Heidentums. Die oben zitierten Worte, über das Gleichnis zwischen Schöpfung und Welt (und nicht nur als Verständnis der Schöpfung zumeist und zuerst als Vergangenheit), bezeugen gerade diesen Zug des Denkens Ehrenbergs, seine ‚positive Philosophie‘: „Denn das Christentum setzt das Heidentum voraus; voraus? Gewiß, so wie die Offenbarung die Schöpfung voraussetzt. [...] Wahrlich, die ganze Menschheit ist Prozeß von Heidentum und Christentum.“<sup>79</sup> Es geht dann nicht um eine innere ‚Kontinuität‘ zwischen Heidentum und Christentum: Eine solche Kontinuität wäre logischer zwischen Judentum und Christentum, die unter der Offenbarung geschehen. Es geht daher um die Kontinuität der Welt als solche, als Natur; eine Natur, die, wie wir in Kürze sehen werden, dank des Judentums von der Gnade berührt ist. Die Kontinuität der Welt wird zur Polarität zwischen Schöpfung und Offenbarung, dann also auch zwischen Heidentum und Christentum, eine Polarität, die aufzulösen ist in messianischer Hinsicht, aber nicht zu überwinden oder zu leugnen: „Das heidnische Leben geschah im Rahmen der Schöpfung; aber die Offenbarung bricht ja durch diesen Rahmen hindurch; und der Rahmen bleibt seitdem zerbrochen [...]. Der Auflösungsprozeß der Welt schreitet immer weiter fort, denn ohne die Auflösung kommt nicht das Reich.“ – und hier, fast in der Mitte zwischen Schellings und Rosenzweigs Perspektive – „Beide Reiche können nicht nebeneinander sein; wo das göttliche Reich wächst, da verfällt die Welt.“<sup>80</sup>

Wir können sagen, dass die messianische Perspektive Ehrenbergs auch hier sehr deutlich ist und nicht nur, unseres Erachtens, in der Idee des Wachstums des Reiches und in der geringsten Möglichkeit eines ‚Wachstums‘ der Welt erkennbar wird (in dem *Stern* lesen wir: „Es ist dafür gesorgt, daß bei allem Wachstum durch die Zeit der Baum des Lebens nicht in den Himmel wachse“ GS II, 326), sondern auch in der Möglichkeit, dass der Heide einen Tag in die Kirche eintritt, weil eine grenzlose Kirche sein wird. In diesem Sinne kann der Satz: „Die Kirche von morgen wird auch die Kirche des Laien sein“<sup>81</sup> (der auch in dem gleichen Zusammenhang entsteht) als eine eschatologische Versprechung verstanden werden, eine eschatologische Perspektive, die sich mit der geistlich johanneischen Kirche der Zukunft er-

<sup>79</sup> Ebd., 13.

<sup>80</sup> Ebd., 22.

<sup>81</sup> Ebd., 21.

füllt.<sup>82</sup> Die Zukunft ist dann nicht nur eine einfache Zukunft, sondern auch Auflösung und Rettung, wenn noch nicht Erlösung, der Vergangenheit der Schöpfung, die als solche kein einfaches Vergangensein ist.

Ehrenberg setzt eine strenge Verbindung nicht nur zwischen Christentum und Heidentum, sondern auch zwischen Judentum und Christentum, eine Verbindung, die nicht nur wichtig ist, sondern notwendig; und wenn die Verbindung zwischen Heidentum und Christentum eine historische Voraussetzung impliziert und sich fast innerhalb der christlichen Geschichte setzt, dann ist die Verbindung von Christentum und Judentum wirklich angesichts der Erlösung; es ist eine Verbindung zwischen Gott und Christus, betont Ehrenberg nochmals und hebt gleichzeitig erneut die Dimension der Geschichte als Heilsgeschichte dank des Judentums hervor: „Die Heilsgeschichte kann auch innerhalb des Heiles selber, innerhalb der Gnade, ihrer beider, der Natur und der Gnade, nicht entbehren. Das Judentum ist uns deshalb so rätselhaft, weil bei ihm im Stande der Gnade selber noch einmal die Natur herrscht; wäre aber nicht die jüdische Brücke zwischen Natur und Gnade, so würde die Natur von der Gnade nicht berührt und ergriffen worden sein. Das Judentum, das als natürliches Volk auserwählt wird, schlägt die ewige Brücke zwischen Natur und Gnade, Schöpfung und Reich, Welt und Gott. [...] Die Welt kann nur deshalb auf Errettung hoffen, weil Gott einen sichtbaren, leibhaften Teil von ihr erwählt hat; wäre Jesus nicht auch Jude, so wäre seine Sendung ohne Kraft.“<sup>83</sup>

Aber auch dieses Verhältnis Gottes zum Sohn charakterisiert das Christentum in der Geschichte und Christus selbst in seinem Auftrag in der Geschichte: „Der johanneische Christus ist der, welcher bei uns bleibt bis an das Ende des Tages“<sup>84</sup>, da „Christus [...] zwischen Gott und Gott“ schwebt. Jenseits des Endes der Geschichte kann der Sohn nichts: „Der Vater ist mehr als der Sohn, der nicht weiß, wann die letzte Zeit anbricht.“<sup>85</sup>

<sup>82</sup> „Der Priester ist der Mensch, der dem Wegziele dient, während der Laie dem Leben dient. Der Laie ist darum eher rückwärtsgewandt, der Priester streckt sich zur Zukunft hin aus. Dies gilt allerdings nur im Heidentum des Vormittags. Im Nachmittag ändert sich das Verhältnis, weil der christliche Priester sich rückwärts an der Offenbarung des Mittags orientiert. Nun muss der Laie den Priester zur Zukunft hin ergänzen. [...] Vom Laien drängt die Entwicklung zum Ketzler“ (M. Keller, „Die Heimkehr des Ketzers“. Einführung in Hans Ehrenbergs theologisches Frühwerk, in: M. Keller-J. Murken (Hg.), *Das Erbe des Theologen Hans Ehrenberg*, 38–39). Vgl. G. Brakelmann, *Hans Ehrenberg. Ein judenchristliches Schicksal in Deutschland*, Bd. 1, 104–107.

<sup>83</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 105 f.

<sup>84</sup> Ebd., 47.

<sup>85</sup> Ebd., 107.

Doch ist hier in ihrer ganzen Komplexität die Natur Christus aufgetaucht, die doch fast geschichtlich und übergeschichtlich aussieht: Übergeschichtlich aber nur immer wieder in dem strengen Bezug auf die Geschichte, auf die Abwanderung der Menschheit in der Geschichte. Auch in Bezug auf diesen Aspekt ist es der Vater, der vielmehr den Sohn definiert, der, obwohl er die Menschheit von Anfang bis zum Ende begleiten muss, nicht wissen kann, wann und welches das Ende sein wird.

Nun können wir die Geschichtlichkeit und die Trennung von Christus und Gott als Prioritäten des Denkens Ehrenbergs, in Bezug eben auf seine Darstellung von Christus, bezeichnen.

Das deutlichste Merkmal der Kontinuität zwischen unserer vorigen Analyse über das Kapitel „Jesus der Christus“ und dieser Betrachtung ist dann die immer größere Aufmerksamkeit, mit der Ehrenberg zu vermeiden versucht, in eine Vergöttlichung von Christus zu fallen, ohne damit auf den johanneischen Christus verzichten müssen.

Als „König des Zwischenreiches“ steht Christus am Anfang und am Ende des Zwischenreiches: Aber wie gesagt kann er nicht jenseits des Zwischenreichs gehen: Er ist ein Erlöser, d. h. schon erlöst, aber eben erlöst, in Passivität gegenüber dem Vater.

Der Mangel einer Differenzierung des Christus bei Ehrenberg könnte zu wesentlichen Gefahren für das Christentum führen, Gefahren, die das Christentum in das Heidentum einfallen lassen und von einem Christentum des Vaters entfernen würden. Ehrenberg sieht diese Vergessenheit erst mit der Kirche von Wittenberg: „Und erst Wittenberg verliert den Alten Bund“; sodass „Der Vater im Sohn fast verschwindet“.<sup>86</sup>

Aber mit der Ablehnung des Dogmas des *filioque* offenbart Ehrenberg einen wesentlichen Zug seines Denkens. Ehrenberg knüpft an dieser Stelle direkt an die Ostkirche an, und lehnt, wie damals die Kirche des Ostens, das Dogma des *filioque* von Rom ab: Was die Ostkirche empfunden hatte, ist „daß im *filioque* das letzte Vorrecht Gottes des Vaters vor Gott dem Sohn beseitigt werden würde. Im Sinne Roms schien es so: der Vater werde erst Vater im Sohn; das sei ewiges Gesetz der Sohn-Vaterschaft“. Und endgültig fährt Ehrenberg weiter fort: „Diesem Gesetz erlag die Christologie, als sie Christus zum ewigen innergöttlichen Logos umdachte – als wäre das ‚ewige‘ Gesetz der Vater-Sohnschaft mehr denn der Einige Gott.“<sup>87</sup> Hier ist die Struktur des Denkens Ehrenbergs in der *Heimkehr* zu einem entscheidenden Punkt gekommen. Gerade hier drückt der Autor nicht nur mit Kraft seine ‚Leiden-

<sup>86</sup> Ebd., 100.

<sup>87</sup> Ebd., 58.

schaft‘ für das östliche Christentum aus (und den ‚Einigen Gott‘, also Gott jenseits der Konfession) und damit die Überzeugung von der Beschränktheit der Perspektive des Katholizismus und Protestantismus; sondern er unterstreicht endgültig das Problem der Beziehung des Sohnes zum Vater und der Verbindung zwischen Schöpfung, Offenbarung und Erlösung: „Dadurch [durch das Gesetz des *filioque*] wird der Dreiklang von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung, hinter dem die wahre Ewigkeit, das von Ewigkeit zu Ewigkeit Walten Gottes, ruht, bis zur Tonlosigkeit gedämpft. In der einfachen Gleichsetzung: Christus ist Gott, werden Schöpfung, Offenbarung und Erlösung ein einziger Punkt.“<sup>88</sup>

Und als weitere Bestätigung der eschatologischen Position Ehrenbergs und seines Glaubens an Christus als der Wiederkommende, und damit als ‚Bestätigung‘ unserer Schlüsselinterpretation in diesem Teil und allgemein in dieser Arbeit angesichts des Problems der Vergessenheit der Erlösung (Erlösung der Menschheit, und nicht Unsterblichkeit der Einzelsee<sup>89</sup>) und der Zukunft im Christentum, verdient noch ein Passus komplett zitiert zu werden, ein Passus, der fast eine Zusammenfassung des bis hier von uns gegangenen *iter* darstellt und der eine programmatische Herausforderung des Ketzerschientums Ehrenbergs für das Christentum der ‚Permanenz‘ ist: „Die Kirche ließ den Logos über den Christus triumphieren und verlor so die Liebeskraft, die eingeläutete Endstunde dem Ende zuzuführen. Die Kirche vergißt dann der Erlösung, der die Menschheit harret; sie triumphiert im Jahre 1000 den Weiterbestand der Welt; sie wird, wie es auch ausdrücklich heißt, der zweite Christus, und Christus selber rückt ihr dadurch an die Stelle Gottes. Dadurch wird dann der messianische Kern des Christentums, sein innerer Zusammenhang mit dem Judentum, der Offenbarung, verdeckt und fast vernichtet. Und Christus, der gekommene, macht Christus, den wiederkehrenden, vergessen. Die wahre Göttlichkeit Christi wird zu einem ewigen zeitlosen Ausfluß der Göttlichen Natur entnervt [...]“.<sup>90</sup>

<sup>88</sup> Ebd.

<sup>89</sup> Das ist ein Vorwurf, den, aus einer gewissen Perspektive mit Recht, Rosenzweig dem Christentum macht, in einem Brief an Hans Ehrenberg vom 2.3.1917: „Der religiöse Begriff ist die ‚Auferstehung der Toten‘, mit ihr ist die animistische *Unsterblichkeit der Einzelseele* in den Kreis der religiösen *Erlösung der Menschheit* gezogen“ (GS I, 358). Aber dieses Problem kommt relativ oft auch im *Stern* als typische Perspektive des Denkens Rosenzweigs vor.

<sup>90</sup> Ebd., 57–58.

## VIII. Die Epochen der Kirche bei Rosenzweig und bei Ehrenberg

### 1. Das petrinische und das paulinische Zeitalter bei Rosenzweig

Das johanneische Zeitalter ist für Rosenzweig und für Ehrenberg das Zeitalter der Anerkennung, das Zeitalter, in dem die Juden anerkannt werden und in die johanneische Kirche eintreten. Dieser Aspekt ist wichtig für uns, weil hier das Problem einer messianischen Gemeinschaft zwischen Juden und Christen direkt thematisiert wird, Juden und Christen, die „am gleichen Werk“ arbeiten (GS II, 462). *Der Stern der Erlösung* und *Die Heimkehr des Ketzers* haben eine tiefste Gemeinsamkeit über diesem Punkt, und verweisen jeweils aufeinander. Jedoch können sie unseres Erachtens nicht (und dürfen vielleicht auch nicht, zumindest nach Rosenzweig<sup>1</sup>) die wesentliche Trennung zwischen beiden Religionen überwinden: Eine Überwindung bleibt bei Ehrenberg fast ein Desiderat, aber bei Rosenzweig eine Illusion, wenn nicht ein Risiko (von einer neuen maskierten Mission).

Um das johanneische Zeitalter zu thematisieren, übernehmen Ehrenberg und Rosenzweig die Rekonstruktion der drei Epochen der Kirche, die Schelling in seiner *Philosophie der Offenbarung*<sup>2</sup> in Angriff nimmt. Die gemeinsame Anknüpfung an Schelling, die gemeinsamen Gedanken zwischen den zwei Freunden und ihre Nähe ist sehr deutlich, obwohl die oben nur angedeuteten Unterschiede bestehen, auf die wir zurückkommen werden.<sup>3</sup> Diese äußerste Verwandtschaft bleibt aber nicht ohne Reibung, wie wir durch einige Briefe von Rosenzweig zeigen werden.

Rosenzweig betrachtet die Epochen der Kirchen in der Einleitung zum dritten Teil des *Sterns* jedoch in einer etwas anderen Weise als Ehrenberg. Dieser bleibt näher an Schelling und übernimmt die Rekonstruktion, obwohl verändert, als ‚Entwicklung‘ des christlichen ‚Geistes‘ (nicht im eigentlichen

<sup>1</sup> In dem Brief an Hans Ehrenberg vom 6.7.1919 schreibt Rosenzweig (in Wirklichkeit im Zusammenhang einer Auseinandersetzung über den Verlag, bei dem *Der Stern der Erlösung* veröffentlicht werden sollte, die schon in dem Brief an Hans vom 24.6.1919 vorkommt): „Grade wenn du recht hast, daß Judentum und Christentum fortan in der Welt anders aufeinander angewiesen sein werden als bisher (und das gebe ich zu), so mußst du die Namen stehen lassen, mußst christlich christlich und jüdisch jüdisch sein lassen. Ein Gewaltfriede gibt keinen Völkerbund“ (GS I/2, 636.)

<sup>2</sup> F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 294-334.

<sup>3</sup> W. Schmied-Kowarzik, *Hans Ehrenbergs Einfluß auf die Entstehung des Stern der Erlösung*, 102-103,ff.

Sinne), um dann das Johanneische zu betrachten, als ‚Kirche jenseits der Kirche‘. Rosenzweig wendet die von Schelling gebotene Rekonstruktion an, um auf die messianische Politik des Christentums, auf die Mission, die eigentlichste Arbeit des Christentums als „ewiger Weg“, und auf ihre Entwicklung zu fokussieren – Aspekte seiner Philosophie, auf die wir nur anspielen können. Die kommende Kirche aber, die johanneische, oder besser gesagt, die johanneische Epoche, ist auch bei Rosenzweig von wesentlicher Wichtigkeit.

Das Problem, das wir unterstreichen werden, ist, dass Rosenzweig die kommende Form des Christentums als die voll-endete *Zeit des Christentums* wahrnimmt, und nicht als messianische ‚Phase‘ des Christentums. Wenn es aber so ist, ist hier die Distanz zu Ehrenberg greifbar: Mit Sicherheit will Ehrenberg auf das johanneische als eines der Hauptprobleme der *Heimkehr* zielen, aber als Christ, der eben aber die Wurzel in dem Vater erkennt, kann er nicht auf die kommende Ewigkeit verzichten, die Christus angekündigt hat – Christus, der nach Ehrenberg „Verheissung der Erfüllung“<sup>4</sup> ist. Auch was wir als „messianische Politik“ des Christentums bei und mit Rosenzweig definiert haben, nämlich die Tatsache, dass Rosenzweig in der Epoche der Kirche mehr auf die missionierende Kraft und Entwicklung des Christentums achtet, ist eigentlich nichts anderes als eine Form, die Zeitlichkeit des Christentums, seine Zugehörigkeit zu der Zeitlichkeit zu betonen, und es in der Zeitlichkeit zu ‚beschränken‘. Die Unterscheidung „zwischen den *Geschichtsvölkern* und dem *Volk* (denn es gibt nur eines)“ ist die, „die den gesamten dritten Teil des *Sterns* beherrscht“ und „den Gegensatz zwischen Judentum und Christentum“ erklärt.<sup>5</sup>

In diesem Sinne könnte das Gespräch zwischen Rosenzweig und Ehrenberg auf eine unendliche Auseinandersetzung hinweisen, die aber zu keinem entscheidenden Punkt führen kann, wegen der Natur der Frage an sich: Entweder Zeitlichkeit oder Ewigkeit, entweder Vater oder Sohn usw. Wenn sich die Position Ehrenbergs als ein ‚*tertium datur*‘ ergibt (wie schon erwähnt), so definiert sich die von Rosenzweig immer mehr als ein endgültiges ‚*tertium non datur*‘.

In der Einleitung zum dritten Teil des *Sterns*, „Über die Möglichkeit das Reich zu erbeten“, „skizziert Rosenzweig in wenigen Strichen den Schellingischen Gedanken der kirchengeschichtlichen Abfolge, der petrinischen, der paulinischen und johanneischen Epoche, wie sie unter den Freunden oftmals diskutiert worden ist“.<sup>6</sup> Auf diese Rekonstruktion müssen wir jetzt näher ein-

<sup>4</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 121.

<sup>5</sup> S. Mosès, *System und Offenbarung*, 124.

<sup>6</sup> W. Schmied-Kowarzik, *Hans Ehrenbergs Einfluß auf die Entstehung des Stern der Erlösung*, 104.

gehen. Die petrinische Kirche, oder in diesem Fall besser, die römische Kirche, entsteht bei Rosenzweig, nicht wie bei Ehrenberg, dank der direkten Berufung Petri von Jesus: Rosenzweig liegt nichts an den ‚eklesiologischen‘ Aspekten des Anliegens: Vielmehr versucht Rosenzweig schon bei diesen ersten Zügen, das Problem in seiner ‚geo-politischen‘ Dimension zu zeigen, damit deutlich wird, wie sich das Christentum, in seiner ersten Form, d. h. in der Form der römischen Kirche, mit Erfolg über das Römische Reich durchgesetzt hat: Das Römische Reich litt schon unter der Bedrohung der Völker jenseits des *limes*. Das Christentum hatte innerhalb der Grenzen des Reiches „sein vollkommenes Gegenstück“ (GS II, 310) im Verhältnis zum Reich an sich gesetzt, aber gerade dies Gegenstück von potentieller innerer destruktiver Kraft war zum neuen Einheitsprinzip geworden, doch nicht mehr als Römisches Reich, sondern als römische Kirche, aber damit war das Reich auch gerettet und die erste ‚strategische‘ Mission des Christentums wurde begonnen. Die strategische Verteidigung, die dank des Christentums vollbracht wurde, geschah nicht mit „Wall und Graben“ wie im Römischen Reich, sondern mit einer Öffnung nach außen, nach der Völkerwelt.

Die erste Kirche also, die petrinische Kirche, ist schon von Anfang an eine Missionskirche: Die römische Kirche verleiht die Einzelnen in den eigenen Schoß ein, mit der Liebe einer Mutter, und damit jeden Einzelnen, und sein Schicksal kann nicht mehr in seinem Selbst bleiben und ist mit dem Ganzen verbunden. Schritt für Schritt, dank der Verbindung der Einzelnen mit der Welt, kann sie hoffen, eines Tages die Welt zu bekehren.

Der andere Kampf aber, den die petrinische Kirche zu kämpfen hat, ist der Kampf um den Gedanken: Jetzt ist es der heidnische Gedanke, der bekehrt werden muss.

Die Mission soll daher hier nicht nach außen gehen, sondern versuchen, die Kraft der inneren Bekehrung zu gewinnen. Um eine Vollendung der Bekehrung zu erreichen, um eine äußere und innere Bekehrung auszuführen, hatte das Christentum also, wie gesagt, noch einen härteren Kampf zu kämpfen, der gegen den heidnischen Gedanken, den das Christentum in sich hatte. Die Liebe Augustins war erfolgreich gegen die Heiden, aber nicht gegen „das er-innerte Heidentum, den heidnischen Gedanken in der Gestalt der Erinnerung“ (GS II, 311). Die heidnische Philosophie überlebt in der Tat den heidnischen Philosophen: Mit der mittelalterlichen Scholastik steigt das Problem „einer zwiefachen Wahrheit, einer Wahrheit der Vernunft gegenüber der Wahrheit des Glaubens“ (GS II, 312). Die Kraft der Liebe (für die beispielweise Augustin als Vertreter genannt wird) ist eine Kraft der Tat, aber gegen das er-innerte heidnische Bild hat die Kraft der Tat überhaupt keine Wirkung. Als Tat ist die Liebe eine externe Kraft, sie wirkt sozusagen auf etwas, das schon



außen steht. Die Kraft der Liebe ist eine Kraft, die aus der Seele nach außen, „in ein leibliches Außen“ geht (GS II, 312). Gegen die neuen Heiden, die Heiden in einer christlichen Welt sind, die also innere Heiden sind, brauchte man eine Kraft, die aus der Seele auf die Seele wirkte, wie „eine Selbstbekehrung des Menschen, die von der Welt ab-sah“ (GS II, 312). Mit der unsichtbaren Kirche der paulinischen Jahrhunderte würde die Welt endgültig christianisiert, jenseits jeder „zwiefachen Wahrheit“. Aber auf die zwiefache Wahrheit, die die Zeit der petrinischen Kirche charakterisiert hat, folgt eine gespaltene Wirklichkeit: Wir haben gesagt, dass die Seele, um auf die Seele zu wirken, von der Welt absehen musste: Das Außen, die Welt, der Körper wurden damit ‚überwunden‘, vergessen in dem Glauben. Der Glaube hat die ‚petrinische Liebe‘ überwunden und das er-innerte Heidentum der Seele wieder gewonnen. Was aber jetzt verloren ist, nämlich die Welt, ist wieder zu gewinnen: „Der Glaube hatte eben doch über dem Geiste den Leib vergessen. Die Welt war ihm entglitten. Er hatte die Lehre von der zwiefachen Wahrheit freilich abgetan. Aber dafür handelte er in einer zwiefachen Wirklichkeit, nämlich der rein inneren des Glaubens und der rein äußeren einer mehr und mehr verweltlichten Welt“ (GS II, 313). Man muss nicht denken, dass sich Rosenzweig hier auf die eschatologischen Dimension bezieht, welche wir als (Orientierung nach) Außen definiert haben.

In diesem Sinne taucht ganz deutlich auf, was wir schon am Anfang betont haben, d. h. dass nach der Wahrnehmung Rosenzweigs das Christentum in seiner Mission besteht, damit es sein zeitliches Leben gewinnt und die Welt für das Kommen des Reichs vorbereitet (das Wie dieser Vorbereitung ist, unseres Erachtens, obwohl es viele Auslegungsmöglichkeit gibt, nicht ganz klar. Wir werden nur auf einige Hypothesen, besonders in Bezug auf die Figur des Ketzers, hinweisen). Besser gesagt besteht der eschatologische Bestandteil des Christentums für Rosenzweig gerade in der Mission, d. h. doch in der Zeit, aber wie eben gesagt macht dieses Anliegen die Sache nicht weniger kompliziert.

Es ist also kein Zufall, dass Rosenzweig es als problematisch wahrnimmt, dass der Protestantismus, in seiner Spaltung zwischen Welt und Glaube, genau wegen dieser Spaltung auf die Mission verzichtet: „Die neue Kirche verzichtete auf die Tat, die recht eigentlich die höchste Tat der alten gewesen war und es grade jetzt im Gegensatz zu der neuen wieder wurde: auf die Mission“. Erst mit dem Pietismus „wurde im Luthertum [...] das Werk der Heidenbekehrung aufgenommen [...]. Die Sterbestunde des alten Protestantismus war eingeläutet“ (GS II, 313–314).

Was für uns äußerst interessant ist, und was auch ganz wichtig für die Philosophie Rosenzweigs und für die Christologie Ehrenbergs ist, ist die Trennung zwischen Körper und Seele im Christentum.

Wir können auf dieses Problem nicht richtig eingehen, da es eine eigene Betrachtung verdienen würde. Die Frage nach der Trennung von Körper und Seele steuert, obwohl in verschiedenen Modi und innerhalb von verschiedenen Zusammenhängen, die Gedanken Rosenzweigs und nicht zuletzt einen Teil seiner Kritik am Christentum, sowie die Kritik an dem Mystiker (die wichtiger ist, als sie normalerweise wahrgenommen wird). Sein Verständnis der Trennung von Leib und Seele animiert auch sein Verständnis der Auferstehung der Toten, die ganz im Gegensatz zu der heidnischen Überzeugung vom Fortleben der Einzelseele steht, wie er in einem schon zitierten Brief an Hans Ehrenberg vorkommt. Die Auferstehung des Toten (vorausgesetzt sei die Vereinigung zwischen Körper und Seele, ein Zug, der das johanneische Zeitalter charakterisiert!) ist, unseres Erachtens, bei Rosenzweig auch ein zentraler Aspekt der Erlösungsproblematik als Erlösung der Menschheit<sup>7</sup>, die

<sup>7</sup> Rosenzweig drückt diese Problematik sehr direkt und deutlich in dem fundamentalen Brief an Hans Ehrenberg vom 9.5.1918 aus: „Was du über das ‚Eschatologische Fragezeichen‘ schreibst, da setzt du einen Gedanken von dir als bekannt bei mir voraus, den ich nicht kenne oder wieder vergessen habe. Heute ist der Gegensatz wohl so, daß beim Christentum die Einzelseligkeit, beim Judentum die Welterlösung prävaliert, aber beide *auch* den andern Gedanken haben“ (GS I, 556). Diese Gedankenstruktur durchdringt den ganzen *Stern*. Die Gedanken Rosenzweigs über die Auferstehung *des Fleisches* verstärken sich dank der Lektüre besonders von Tertullian, wie in dem Brief an Hans Ehrenberg von 10.5.1918 deutlich wird: „Lieber Hans, für dein historisches Problem, mußt du festhalten, daß die Unsterblichkeit ja schon den Heiden bekannt war. Das Neue, das woran sich die heidnische Welt stößt, ist also nicht die Unsterblichkeit der *Seele*, sondern die Auferstehung des *Fleisches*. Das siehst du bei Augustin, noch besser bei Tertullian (de anima, de resurrectione carnis)“ (GS II, 558). Es ist unsere Hypothese (und Überzeugung), dass das „Gritlianum“ als ein Dialogversuch zwischen Körper und Seele über die Auferstehung gelesen und verstanden werden kann. Vgl. GrBr, 826–831. Es geht auch um die Überzeugung, nicht zuletzt dank der Bedeutung der Welt, also des weltlichen Bestandteils des Körpers, aber vielmehr dank des Verhältnisses des Erlösungsgedanken zur Welt bei Rosenzweig, und allgemein als Erlösung der Menschheit jenseits des Problems der Einzelseele und des Treffens der Seele mit dem Jesus des Glaubens, dass man eigentlich von einer materialistischen Dynamik der Rettung reden dürfte, das ist paradoxerweise der eigentlich religiöse und nicht bloß heidnische Begriff: „Und nun beginnt, vornehmlich natürlich im Christentum, aber parallel auch im Judentum, dieser neue ‚materialistische‘ Seligkeitsbegriff auch den vorgefundenen dünnegeistigen zu röten. Er bleibt zwar immer sekundär, provisorisch, erfüllungsbedürftig“ (GS I, 559). Und ganz wichtig in Bezug auch auf unsere eigene Interpretation, schreibt Rosenzweig an Hans Ehrenberg: „Und erst die vollendete Schöpfung ist die wahre. Deshalb beginnt nach jüdischer Vorstellung mit der Ankunft des Messias nicht das Ende, sondern die Vollendung der Welt, die ‚Tage des Messias‘, scharf unterschieden von der ‚künftigen Welt‘ der ewigen Seligkeit“ (GS I, 580).

also nicht, wie in einem falsch verstandenen Christentum, auf die Begegnung der Seele mit Gott begrenzt ist.

Das Problem der Trennung zwischen Seele und Körper ist, wie schon gesagt, hier im Übergang auf das Johanneische funktionell (und es ist sicher interessant, wenn es in der eben angedeuteten Perspektive betrachtet wird).

Die Reihenfolge der drei Kirchen ist also auch darstellbar nach dem Schema des petrinischen Kirche-Liebe-Augustin, des paulinischen Kirche-Glaube-Luther, und dann des johanneischen Kirche-Hoffnung-Goethe. Auf die Konjunktion von Liebe, Glauben und Hoffnung bei Ehrenberg und Rosenzweig werden wir erst später zurückkommen.

Bevor wir zu der johanneischen Kirche übergehen, sind noch einige Anmerkungen zu machen.

Mit der Kirche Petrus, direkt bekehrt von Jesus, „wuchs bloß der Raum [...]“. Nur am Wachstum des Raums war der Zeigerstand der Zeit abzulesen“ (GS II, 319). Die Kirche Petrus war die Kirche der Expansion in dem Raum, aber um die Zeit kümmerte sie sich nicht (GS II, 319–320).<sup>8</sup>

Die Mission der ersten Kirche war „Verbreitung der Zeit ins Räumliche“, und „das Wachstum des Reichs“ war „gewissermaßen an der Missionslandkarte abzulesen“ (GS II, 319–320). Die paulinische Kirche konzentrierte sich im Gegenteil auf die Zeit, aber vergaß damit die Welt: Deswegen ergibt sich in der paulinischen Kirche ein Versinken in der Zeit, oder besser gesagt, ein Versinken der Zeit in sich selber. Mit der *sola fide* „blieb“ die paulinische Epoche „[...] nun gewissermaßen stehen, in jedem Menschen, der glaubte. Wie denn wirklich die Pauluskirche die räumliche Ausbreitung des Glaubens, an der die Zeit – denn ohne Zifferblatt keine Uhr – allein abgelesen werden konnte, einfach vergaß“ (GS II, 320). Diese Gegenüberstellung zwischen petrinischer und paulinischer Kirche, obwohl funktionell an dem Übergang zur johanneischen Kirche, bleibt sicher merkwürdig, da die Ausbreitung in der Zeit, die Mission, für Rosenzweig eine wesentliche Aufgabe des Christentums ist. Ohne diese Perspektive des Christentums bleibt auch die Struktur des *Sterns* an sich fast schwankend. Die Mission wird, wie gesagt, von Rosenzweig als typischer Zug des Christentums anerkannt, wie auch in

<sup>8</sup> „[...] Der Paulinismus hat *so* in der Kirchengeschichte nur die Bedeutung einer Übergangsstufe, während die Tatsache, *daß* es überhaupt eine Kirchengeschichte gibt, auf Paulus' Rechnung kommt. Er ist innerhalb der Kirchengeschichte die rein intensive Epoche, wo die Motive der Offenbarung (Freiheit und Gehorsam) rein herauspräpariert, aber da keins überwiegt, nach außen wirkungslos sind, während die petrinische Epoche die expansive Zwangs-, die johanneische die expansive Freiheitskirche geschaffen hat“ (GS III, 108 f.).

seinen Briefen deutlich wird, und auf diesen Punkt baut er die Zusammenwirkung zwischen Christentum und Judentum auf.

Die johanneische Kirche stellt schon am Anfang eine Ausnahme in der christlichen Weltgeschichte dar (weil sie ein Weltalter des Christentums ist und bleiben muss, genau wie das Judenchristentum Ehrenbergs).<sup>9</sup>

Das Problem der petrinischen und der paulinischen Kirche, erstere als Kirche der Zeit der Völker und letztere als Kirche der Zeit der glaubenden Menschen – wenn wir von dem Übergang zum Johanneischen, den Rosenzweig darstellt, ausgehen – besteht in einem wesentlich uneigentlichen Verhältnis zur Zeit. Was zuerst Rosenzweig als Johanneisches bezeichnet, ist im Gegenteil ein neuer Bezug zu der Zeit, der doch eine messianische Nuance hat. Dieses ‚neue‘ Verhältnis zur Zeit (neu für das Christentum) ergibt sich am Beispiel des Gebets Goethes (Goethe als die Hauptfigur des Johanneischen *par excellence* bei Rosenzweig): Dieses Gebet betet um das eigene Schicksal und hat die Kraft, den Augenblick auf sich zu tragen, damit er nicht versinkt oder nicht in der Breite des Raumes verläuft: „Erst die johanneische Welt schuf im Gebet an das Schicksal wirklich eine lebendige Zeit, einen in sich selber fließenden Strom, der den einzelnen Augenblick, statt in ihm weggeschlürft zu werden, vielmehr auf seinem Rücken ozeanwärts trägt und die Breite des Raums, statt in ihr auseinanderzulaufen und zu versickern, vielmehr in tausend Verzweigungen durchströmt und bewässert“ (GS II, 320).

Kann aber der in sich selber fließende Strom den Augenblick mit sich ozeanwärts tragen? Was meint Rosenzweig mit dem Ausdruck ‚ozeanwärts‘? Die Frage ist legitim, da die johanneische Zeit für Rosenzweig ‚einfach‘ eine neue Epoche der Kirchengeschichte ist, sie ist eine Absolutheit, die aber nur ‚verhältnismäßig‘ besteht, eine relative Absolutheit also, in dem ewigen Verhältnis zur Ewigkeit. Anders gesagt ist die Absolutheit, die das Christentum mit der johanneischen Epoche erreicht, eine „Absolutheit in der Zeit“, d. h. eine bloße „Relativität gegenüber der Ewigkeit“ (GS I, 555). Der Ozean des Johanneischen, das die richtige Zeit des Gebets um das eigene Schicksal ist, wie im Fall von Goethes Gebet, ist die Zeitlichkeit des ‚einfachen Menschlichen‘, des bloßen Menschen, der, wenn er wirklich zeitlich geworden ist, mit seinem Gebet „stets den richtigen Augenblick“ treffen kann (GS II, 320); aber nicht weil das Gebet „stets den richtigen Augenblick trifft“, kann es die

<sup>9</sup> Rosenzweig schreibt an Hans Ehrenberg in dem Brief vom 9.5.1918 „[...] du hast mir diesmal etwas sehr Wichtiges zugegeben und damit eigentlich die Diskussion erst möglich gemacht [...]. Indem du nämlich endlich erklärst, dass dein ‚Judenchristentum‘ nicht jenseits von Judentum und Christentum ist, sondern eine christliche ‚Konfession‘ ist, eine neue Epoche der Kirchengeschichte. Damit kommen wir aber doch wieder auf die ‚johanneische‘ Epoche heraus“ (GS I, 554).

Zeit stilllegen und die Ewigkeit des Reiches erreichen.<sup>10</sup> Der Ozean ist hier vielmehr ein großes Flussufer, etwas Unerwartetes in dem unaufhaltsamen Strom des Flusses.

Der wichtigste Zug des Übergangs vom Paulinischen zum Johanneischen ist aber die Vereinigung von Seele und Körper, die die paulinische Kirche getrennt hat. In der Tat: Was die ersten zwei Kirchen gemeinsam haben, ist eine nur teilweise Bekehrung der Menschen: Die Kirche von Petrus zielte auf den Körper, und die Kirche von Paulus, abgesehen von dem Körper und von der Welt, bekehrte die inneren Heiden, zielte auf die Innerlichkeit. Der Mensch, der bekehrte Mensch, war noch nicht Seele und Körper zusammen und auch nicht mehr als einfache Summe von beiden: „Leib und Seele waren noch geschieden; jedes blieb dem andern etwas schuldig, der Seele der Leib ihre Wahrheit, dem Leib die Seele seine Wirklichkeit“ (GS II, 314).

Wahrheit und Wirklichkeit mussten sich in dem Menschen nicht als ‚Kompositum‘, sondern als Einzigkeit umkehren, die eben mehr als die Summe der bloßen Seele und des bloßen Körpers ist. Das Christentum der Zukunft geschieht also mit der Bekehrung des ganzen Menschen: „Und solange nicht der ganze Mensch, sondern immer nur ein Teil von ihm bekehrt war, so lange war die Christenheit noch in der Vorbereitung, noch nicht am Werk selber“ (GS II, 314). Das Am-Werk-Sein des Christentums ist dann das Streben zu dem Mensch als Leben über die bloße Seele und den bloßen Körper, dem Mensch als Leben: „Das Leben nicht als Leben des Leibes oder der Seele, sondern als etwas für sich, das Leib und Seele in sich, in sein Schicksal hineinreißt“ (GS II, 314).

Als Leben bezeichnet Rosenzweig nicht das einfache biologische Leben, sondern das Leben als ganzes, und als solches das eigene Schicksal als „Lebenslauf“, das Schicksal, das den Menschen mit der Welt einigt. Und diese Einigung geschieht, weil der Mensch sein Schicksal nicht übergeschichtlich hat, sondern *in der Welt*: Deswegen gibt es eine tiefste Korrespondenz

<sup>10</sup> „In diesem Fluß der lebendigen Zeit ist die Zeitlichkeit des Lebens vollendet. Ginge das Leben ganz in dieser seiner Zeitlichkeit auf, wäre also das Gebet an das Schicksal sein höchstes und ganzes Gebet, so würde das Kommen des Reichs durch dieses Gebet, das ja stets den richtigen Augenblick trifft und also stets der Erfüllung gewiß sein kann, nicht bloß weder beschleunigt noch verzögert, sondern – wohlgemerkt: wenn es möglich wäre, jenes Gebet als einziges zu beten – gradezu stillgelegt. Von dem kurzen unnachahmlichen Augenblick aus, wo es so scheinen konnte, als ob wirklich hier dies geschöpfliche Gebet für sich allein gebetet werden dürfte, von dem Leben Goethes, diesem seligsten Menschenleben her gesehen, scheint ja wirklich die Zeit stillzustehen, und aus der Stadt Gottes dringt wie aus einem versunkenen Vineta nur ein leises Nachhallen verklungener Glocken an die Oberfläche des Lebens. Aber Zeitlichkeit ist nicht Ewigkeit“ (GS II, 320).

zwischen Welt und Schicksal, Teil und Ganzen, nicht weil das Verhältnis zum Ganzen schon-da, innerhalb des Lebens an sich ist: „Wäre dies Verhältnis des Teils zum Ganzen bloß innerhalb des Lebens zwischen der einzelnen Stunde und dem Lebenslauf, so wäre dies Leben noch nichts anderes als das Selbst des heidnischen Menschen“ (GS II, 314). Es ist nicht das Schicksal an sich, das den Mensch mit der Welt einigt; der Mensch hat sein Schicksal mit der Welt nicht *a priori* gemeinsam, sondern das Schicksal, das der Mensch hat, ist in der Welt, und nur da es in der Welt ist, ‚vollendet‘ es sich: „Er hat es nicht mit der Welt gemein [...]; aber er hat es [das Schicksal] ganz in der Welt; er ist in der Welt, indem er es hat. Er wächst in die Welt ein, indem er in sich selber wächst“ (GS II, 314).

Aber innerhalb des Schicksals bekommt das Wachstum des Lebens in der Welt, als Schicksal dieses Lebens, wieder einen höheren Sinn, eben weil das Leben gleichzeitig sein eigenes Schicksal ist: „Der einzelne Lebenstag bekommt Sinn, indem er eingefügt wird in den ganzen Gang des eigenen Lebens. Das Heute vollendet sich zu einem Morgen und Übermorgen, das doch ebensogut schon heute sein kann; das Leben kann ja jeden Augenblick enden, aber als eigenes Schicksal vollendet es sich im Augenblick des von außen gesehen zufälligen Endes und ist vollbracht“ (GS II, 314). Wenn das Leben in jedem Augenblick sein eigenes Schicksal ist, trifft das Ende, das genau in jedem Augenblick hereinstürzen kann, nicht einen bloßen isolierten Augenblick, sondern einen ‚schicksalhaften Augenblick‘, oder jedes Mal ein Schicksal in einem ‚einzelnen‘ Schicksal: Wenn das Ende daher das Ende des Lebens als Schicksal ist, das Schicksal des Lebens in der Welt (das Schicksal auch der Welt), dann ist es immer Vollendung. Diese Besonderheit, dieser überraschende und radikale Aspekt der Philosophie Rosenzweigs macht in diesem Zusammenhang verständlicher, dass diese Betrachtung funktionell zur Thematisierung des Überganges zum Johanneischen ist: ‚Schicksalhaft‘, wie in dem oben analysierten Sinne, kann nur der Mensch als Ganzes sein, der stark in dem irdischen Boden verwurzelt ist<sup>11</sup>, und er kann damit anfangen, das Gebet um sein eigenes Schicksal als Gebet des Ketzers auszusprechen ...

Und hier liegt der überraschende Zug des Johanneischen bei Rosenzweig: Das Leben als Schicksal ist nicht bloß erfahrbar, man erfährt das Leben nicht, weil es als Schicksal erkannt wird. Ein Leben als Schicksal ist das, um das man zu beten hat: „Und indem es als Schicksal empfunden wird, indem das eigene Schicksal als etwas erkannt wird, das man nicht bloß erfährt,

<sup>11</sup> Auch aus dieser Perspektive gewinnt wieder das Problem der Auferstehung des *Fleisches* Kraft und Wichtigkeit.

sondern zu dem man beten kann, ist schon das Neue da, was über die gegenseitige Verschuldetheit von Nurleib und Nurseele hinausliegt. Und damit hat eine neue, die voll-endete Zeit des Christentums begonnen“ (GS II, 315).

Hier werden die Rolle und die Wichtigkeit von Goethes Gebet verständlich.<sup>12</sup> In der Vollendung des Christentums in seiner letzten gestaltlosen Form ist Goethes Gebet das größte Beispiel für das Gebet um das eigene Schicksal, das, obwohl es eigen ist, betet, damit es vollendet wird: „„Schaff“, das Tagewerk meiner Hände, hohes Glück, daß Ichs vollende““ (GS II, 306). In diesem Vollendungsbedürfnis zeigt sich Goethe als eine der größten Figuren der Christen, die aber Heide bleibt. Das Gebet des Betenden Goethe geht nicht um *das* Schicksal, sondern ist Gebet um das *eigene* Schicksal (und damit auch Gebet für die Erfüllung des *eigenen* Schicksals) und *in* dem eigenen Schicksal, in jedem Augenblick vollbracht, aber nicht vollendet. Im Schicksal – in dem Sinn, den wir schon gezeigt haben, ist das Schicksal das, was man ist, und nicht das, was man hat – ist das Innere gleichzeitig das Äußere, und das Eigene das Fremde: „Ihm geht es nur darum, daß, was auch kommt, in sein Leben münde, daß alles, Eignes wie Fremdes, Fremdes wie Eignes, alles ihm im Heiligtum seines eigenen Schicksals darzubringen vergönnt sein möge“ (GS II, 307). Hier ist die größte Distanz zur „Insichverschlossenheit“ des Heiden zu bemerken, der im eigenen Selbst zu bleiben hat. Die neue Figur, die Rosenzweig in Goethe darstellt (oder die Rosenzweig in Goethe verkörpert sieht), ist nicht Christ, aber auch nicht völlig Heide: Er betet fast wie „Moses de[r] Mann [...] Gottes“ und er ist bereit, sein Eigenes nach außen fließen zu lassen, und sein eigenes Schicksal zu verlassen. Es ist ihm aber nicht erlaubt: „Darum betet er. Er verlangt mitnichten, sein Eigenes zu bewahren; er ist wohl bereit, sich ins Draußen zu verströmen, sein enges Dasein hier zur Ewigkeit zu erweitern, und er tuts; aber er fühlt sich in diesem Verlangen als Diener seines eignen Geschicks, und wenn er bereit ist, die Mauern der eigenen Person niederzulegen, – den heiligen Bereich des eigenen Schicksals glaubt er nicht verlassen zu können und zu dürfen“ (GS II, 308). Hier macht Rosenzweig die Auslegung gar nicht einfach.

Die Kategorien, die wir bis jetzt gesehen haben, oder die der *Stern* anbietet, reichen hier nicht mehr aus, um diese Figur zu verstehen, die doch jenseits von Judentum und Christentum im eigentlichen Sinne steht, aber auch jenseits des Heidentums, wie es von Rosenzweig analysiert wurde. Goethe als Ketzer ist sicher Heide, aber nicht jenseits oder diesseits von Christentum und Judentum, sondern paradoxerweise steht er zwischen beiden

<sup>12</sup> Vgl. W. Schmied-Kowarzik, *Hans Ehrenbergs Einfluß auf die Entstehung des Stern der Erlösung*, 103 f.

(und darum immer teilweise noch Heide). Der Ketzer ist in diesem Sinne sowohl ein ‚nicht mehr‘ wie auch ein ‚noch nicht‘ (wir werden auf diese Interpretation des Ketzers später ausführlich zurückkehren). Das Gebet um das eigene Schicksal ist dann Kennzeichen Goethes, des Ketzers. Aber zwei Charakteristiken von Goethe sind zu erwähnen, um sein Gewebe mit dem Johanneischen besser zu verstehen. Erstens die Zeitlichkeit seines Gebets, zweitens sein Christ-Sein.

Goethe versteht sein Schicksal als sein eigenes Schicksal, aber er ist gleichzeitig bereit, obwohl (wie bereits gesehen) er nicht kann und darf, es zu verlassen oder sich ins Draußen zu verströmen, jenseits des Schicksals als bloßes ‚Eigenes‘.

Und genau an diesem Punkt ergibt sich die Distanzlosigkeit, die den Mensch jenseits der Trennung von Seele und Körper positioniert und in der er, erst durch die Distanz zu seinem eigenen Schicksal, sich genau dieses Schicksals als eigenes bewusst wird. An diesem Punkt entsteht also gleichzeitig eine Distanz und eine Versöhnung zwischen Selbst (Goethe) und dem eigenen Schicksal, eine Distanz, die die Anerkennung des eigenen Schicksals als eigen ermöglicht; indem das Schicksal zum eigenen Schicksal ‚geworden‘ ist, erlebt der Mensch die Versöhnung mit dem eigenen Schicksal, das jetzt mit der Welt einig geworden ist: Da der Mensch bereit ist, sich nach Draußen zu verströmen, hat er versucht, sein Eigenes zu verlassen (und sich in den Ozean zu verströmen), aber, da es ihm (noch) nicht erlaubt ist, ist er wieder in seinem Eigenen zurück und sich jetzt bewusst, daß sein Eigenes wirklich eigen und endlich mit der Welt einig geworden ist: Er hat sich mit ihm versöhnt und er selbst ist zu seinem Schicksal geworden, zu einem Teil der Welt (hier liegt, unseres Erachtens, der Beginn der voll-enteten Zeit des Christentums, auf den Rosenzweig anspielt: Jetzt, da der Mensch zum wirklichen Mensch geworden ist, kann er erlöst werden, und, nicht zuletzt, aus einer christlichen Perspektive, auferstehen): „Das eigene Schicksal ist zugleich Leib und Seele, es ist das, was man ‚am eigenen Leibe erfährt‘. Zugleich, indem es den Menschen in sich selber eins macht, einigt es ihn doch auch mit der Welt“ (GS II, 314).

Goethe erkennt in diesem Sinne sein Schicksal, er weiß es als seins, aber in diesem Wissen besteht auch, dass er sich seiner Befindlichkeit bewusst ist, seiner Befindlichkeit, die nie nur seine ist, weil sie in dem Schicksal der Welt ist und mit dem Schicksal der Welt verbunden und vereinigt ist. In diesem Wissen besteht der Unterschied zwischen seinem Gebet und dem Gebet des Sünders. Aber das Wissen, dass sein Schicksal im Eigenen bleiben muss und trotzdem Teil des Schicksals der Welt ist, bedeutet, dass die Zeitlichkeit des Schicksals dieses Lebens immer ‚eigentlich-authentisch‘ ist, und dass das Schick-



sal und sein Gebet nie die richtige Zeit verfehlen, da die Zeitlichkeit des Gebets und des Schicksals nicht anders ist als die Zeitlichkeit der Welt. Somit kann das Gebet um das eigene Schicksal immer zur richtigen Zeit ausgesprochen werden, die richtige Zeit kann nicht verfehlt werden. Das Schicksal des Menschen Goethe ist eine Stunde in dem Weltschicksal. In dem Stillstehenden der Stunde erfasst das Gebet das Schicksal der Weltgeschichte: „Diese eigene Stunde in den wachsenden Altern der Welt, die Stunde, die ihm geschlagen, sie also ist es, die der Mensch erfaßt, der zum eigenen Schicksal betet. Und weil das so ist, so wird dies Gebet stets erfüllt. Indem es gebetet wird, schlingt es sich hinein in das Weltschicksal und ist nie fehl am Ort, nie überreif, nie unreif“ (GS II, 308).

Das Gebet ist also nie in fremder Zeit, sondern immer in der eigenen, und daher immer eigentliches Gebet, d. h. Gebet um das eigene Schicksal. Dieses Gebet trägt in sich selbst die eigene Zeit, und nie die fremde: Daher befindet sich dieses Gebet immer in der „Zeit der Gnade“. Aber warum wird das Gebet um das eigene Schicksal, das Gebet Goethes, Vater des johanneischen Zeitalters, Beginn der voll-endeten Zeit des Christentums, *tout court* als religiöses Gebet betrachtet? Der Mensch, der sein eigenes Schicksal als eigenes erkennt, erkennt sich gleichzeitig in dem Weltschicksal: Er geht also immer erneut „in das, was von der Welt her ist, in die Schöpfung“ (GS II, 309). Der Mensch, der sich als Geschöpf erkennt, stellt sich in die geschaffene Welt. Durch sein Gebet tritt also Goethe, indem er für sein Schicksal als Weltschicksal betet, immer in die Welt der Schöpfung ein. In diesem Zusammenhang gewinnt das Heidentum Goethes eine besondere Bedeutung: Sicher ist es Heidentum, da es ‚zwischen‘ (eigentlich vor) Christentum und Judentum steht, und nicht jenseits von beiden, aber es ist auch Verwurzelung in dem Werk der Schöpfung: Das Tor für die Offenbarung ist für Goethe verschlossen geblieben, aber er ist immer-schon in dem Reich der Schöpfung (als Akt Gottes). Da er immer-schon in der Schöpfung ist und da er seine eigene schicksalshafte Befindlichkeit erkannt hat, ist er in dem Reich der Schöpfung als Werk Gottes, noch-vor der Offenbarung. Und vielleicht, wie wir zu betrachten versuchen werden, muss er zwischen dem Schon der Schöpfung und dem Nochnicht der Zeitspanne zwischen Offenbarung und Erlösung verweilen, eben als Ketzer.

Ohne etwas im Voraus bekannt zu geben, zurück auf unser Problem. Das Heide-Sein Goethes ist dann ganz und gar eigenartig: In der Anerkennung des eigenen Schicksals und gleichzeitig der Welt, und weil er in die Welt *der* Schöpfung getreten ist, ist sein Gebet ein „Gebet des Unglaubens, das doch zugleich ein ganz gläubiges, nämlich geschöpflich-gläubiges Gebet ist“ (GS II, 315).

Noch ein Aspekt ist an dieser Stelle zu erwähnen: Rosenzweig sieht in Goethe die Figur und den Repräsentanten des neuen Christentums. Rosenzweig bezieht sich auf die Meinung, Goethe „sei vielleicht in seiner Zeit noch der einzige Christ, so wie ihn Christus gewollt habe“ (GS II, 308).<sup>13</sup> Jedes Leben, das für sich das Attribut des Christen beansprucht, muss von der Einzigartigkeit des Lebens Christi ausgehen, und sich unter den „einzig ununterbrochenen Strome“ des Lebens Jesu setzen: Das Leben Christi ist in der Tat „das Dogma der Christenheit“ (GS II, 309).<sup>14</sup> Das Christ-Sein Goethes und allgemein das Christ-Werden bedeutet für Rosenzweig nicht, ein Dogma zu erkennen, sondern das „Leben unter die Herrschaft eines andern Lebens, des Lebens Christi [zu] stellen und, dies einmal geschehen, fortan das eigene Leben nur in Auswirkung der von dort zuströmenden Kraft zu leben“ (GS II, 308). Das Wiedergewinnen dieser zuströmenden Kraft der Einzigartigkeit des Lebens Christi soll, nach Rosenzweig, das Christ-Sein Goethes bedeuten: „Wenn also Goethe sich als den vielleicht einzigen Christen seiner Zeit bezeichnet, so kann das nur heißen, daß die ganze von Christus ausströmende Kraft sich ‚heutzutage‘ in ihm angesammelt habe und in ihrem lebendigen Fortströmen irgendwie an ihn und sein scheinbares Heidentum gebunden sei“ (GS II, 308–309).

Als Heide und einziger Christ seiner Zeit ergibt sich Goethe, wie gesagt, als eigentliche Figur des neuen Christentums, des johanneischen Christentums oder – wie Ehrenberg sagt – des Ketzerchristentums. Die Dynamik, mit der die Kraft, die aus Christus` Leben ausströmt, mit sich zu bringen möglich ist, ist vielleicht dieselbe des Gebets in der richtigen Zeit als Gebet um das eigene Schicksal: Sich existentiell, als Leib und Seele, in der unwiederholbaren Stunde zu positionieren, in der der eigene schicksalshafte Augenblick zum Weltchicksal wird, ohne aufzuhören, ein eigener schicksalshafter Augenblick zu sein, bedeutet eben, die unwiederbringliche Einzigartigkeit aus der Person von Christus` ausströmender Kraft als eigene Kraft zurück zu bringen, oder, in diesem Fall spiegelbildlich gesehen, sich in der Kraft von dessen Leben wieder zu gewinnen.

Fest steht, dass jetzt der Mensch wirklich Mensch geworden ist, in der tiefsten Versöhnung mit der unversöhnten Welt, er ist dann tief geschichtlich geworden, und als solcher kann er hoffen, dass das Werk seines Tages voll-

<sup>13</sup> Vgl. den Brief an Helene Sommer vom 16.1.1918, GS I, 507.

<sup>14</sup> „[D]as Leben Christi, nach rückwärts in seiner Einzigartigkeit in der geschaffenen Welt, nach vorwärts in seiner ununterbrochen in der zu erlösenden Menschheit fortwirkenden Kraft vorstellig gemacht, wirklich den einzigen Inhalt bildet“ (GS II, 309).

endet wird. Die Hoffnung ist etwas, das die begonnene voll-endete Zeit des Christentums als seine heimliche Kraft für sich fordert.

## 2. Die Hoffnung

Bei der Hoffnung sollten wir jetzt etwas verweilen, da die Hoffnung das neue Kennzeichen der „johanneischen Vollendung“ ist.

Rosenzweig hat im *Stern* den Glauben und die Liebe thematisiert. Im Zusammenhang mit den drei Kirchen ist die Liebe Kennzeichen von Augustin und der römischen Kirche, während der Glaube zur paulinischen Kirche und zu Luther gehört. *En passant* schreibt Rosenzweig den Glauben dem Ketzer zu, aber damit ist überhaupt nicht der Ketzer des johanneischen Christentums gemeint, der Ketzer des Ketzerchristentums, wie er zum Beispiel bei Ehrenberg vorkommt (mit dem er sicher Gemeinsamkeiten hat, aber doch anders akzentuiert wird), sondern der vollkommene bekehrte Heide, der in der römischen Kirche als ein Ketzer weiterlebt und der dank des Glaubens der zweiten Kirche auch innerlich bekehrt wurde: „[...] während die Liebe grade dem harten Herz, der Glaube dem Ketzer geschenkt wird“ (GS II, 316). Allgemeine Hinweise auf die Hoffnung haben wir schon gemacht, aber erstmals konkret wird die Hoffnung, unseres Erachtens, in dem Zusammenhang der Entstehung der Geschichte und ihrer *auctoritas* aus der Schöpfung, mit unserer Analyse der Einleitung zum zweiten Teil des *Sterns* „Über die Möglichkeit das Wunder zu erlernen“: Wir haben mehrmals gesagt, dass sich nur in der Geschichte ‚das Werk der Hoffnung‘ verwirklicht.

Die Hoffnung kommt jetzt im Zusammenhang mit dem Johanneischen vor, mit einer gewissen Intensität: Die Hoffnung ist die Kraft, die die johanneische Epoche zur Vollendung bringt und die Kraft der Liebe und des Glaubens erneuert.

Die Frage, auf die wir antworten müssen, ist folgende: Wem entspricht die Hoffnung, welcher Figur entspricht also die Hoffnung (wie für Augustin die Liebe und für Luther der Glaube das Kennzeichen war), oder wem wird die Hoffnung geschenkt? Die Antwort ist an sich nicht so schwer: In der Konstruktion Rosenzweigs kommt nach Augustin und Luther, wie bereits gesehen, Goethe als einziger Christ. Warum aber Goethe von der Hoffnung charakterisiert wird, darauf versuchen wir mit unserer Interpretation zu antworten.

Während der äußere Heide, der Heide der römischen Kirche, seinen Leib geopfert und damit die Liebe empfangen hat, hat der er-innerte Heide die

Seele geopfert, um den Glauben zu empfangen, „[D]er lebendige Heide aber, der große Heide opfert sein Leben und empfängt dafür nichts anderes als dies: es opfern zu dürfen und zu können“ (GS II, 316). Goethe, der für sein eigenes Schicksal betet, aber sein eigenes Schicksal mit dem Schicksal der Welt zusammengewebt empfindet, entspricht hier dem Heiden, der nur opfern darf und kann: Das Hoffen auf die Vollendung des Tageswerkes, das Empfinden des eigenen Schicksals als Schicksal der Welt und besonders das Schwanken zwischen eigenem Schicksal und Weltschicksal, sowie das Desiderat, dass er aus seinem eigenen Schicksal nach Draußen ausströmen kann, sind ein klares Zeichen des Vertrauens auf das ‚Unerkannte‘ und der Hoffnung Goethes auf das eigene Schicksal als Form, in dem sich das „geschöpflich-gläubige Gebet“ des Ungläubigen zeigt. In diesem Sinne geht es um ein Vertrauen, das sich nicht unter die Helligkeit der Offenbarung stellt, das aber trotzdem nur als eine Gabe von Gott wahrzunehmen ist: Es ist die „Gabe des Vertrauens“ (GS II, 316).

Die Hoffnung besteht, so sieht es anfänglich aus, in einer ‚Überwindung‘ (ein Wort, das wir nur provisorisch benutzen werden) der Liebe und des Glaubens. Die Hoffnung ist eine Neuheit, auch in der Ökonomie der Bekehrung der Völkerwelt: Sie ist sicher kein Friedenstraktat, sondern und vielmehr eine Ausnahme, da die Hoffnung sich darauf bezieht, was und wer in einer Kirche nicht gestiftet und geeinigt werden kann. Die Hoffnung ist also ‚Überwindung‘ der Koordinaten, welche bis hier erwähnt wurden: „Die Liebe war sehr weiblich, der Glaube sehr männlich, erst die Hoffnung ist immer kindlich; erst in ihr beginnt sich das ‚Werdet wie die Kinder‘ in der Christenheit zu erfüllen“ (GS II, 316). Und dank der Hoffnung kann Goethe seinem Schicksal trauen, weil er wie die Hoffnung doch „immer kindlich“ ist: „Er hofft auf seine eigene Zukunft. Er kann sich nicht vorstellen, daß es ihm ‚die Götter‘ nicht gewähren würden, das Werk seiner Hände zu vollenden. Er hofft, wie Augustin liebt, wie Luther glaubt“ (GS II, 316). Dieses ‚wie‘ ist aber kein Gleichheitszeichen, weil die Hoffnung jenseits von Liebe und Glauben steht. Das Werk der Hoffnung ist nicht für den Augenblick, sondern die in dem Augenblick gestiftete Kraft ist immer Vorwärtskraft, in gewisser Weise ist sie selbst auch Orientierung, ist sie die Kraft des Neuen, eine neue Kraft, die in die Welt tritt, nicht wie eine Ankündigung, sondern eben als ‚Kraft des Offenen‘: Unter diese Kraft stellt sich die Welt in der Anerkennung einer neuen Potenz: „Und so tritt die ganze Welt unter dies neue Zeichen. Die Hoffnung wird nun die größte“ (GS II, 316). Die Hoffnung ist die tiefste Erneuerung der alten Kräfte, das neue Leben dieser Kräfte: „In die Hoffnung fügen sich die alten Kräfte, fügen sich Glaube und Liebe ein. Vom Kindersinn der Hoffnung her kriegen sie neue Kraft, daß sie wieder jung werden wie die Adler.

Es ist wie ein neuer Weltmorgen, wie ein großes Vonvornanfangen, so als ob vorher noch nichts gewesen wäre. Der Glaube, der sich in der Liebe bewährt, die Liebe, die den Glauben in ihrem Schoße trägt, sie werden nun beide auf den Fittichen der Hoffnung emporgetragen“ (GS II, 316). In diesem Sinne kann man nicht von einer wirklichen Überwindung sprechen, aber auch nicht von einer Erneuerung: Die Hoffnung lässt die alten Kräfte bestehen, sie beendet nicht ihre Werke, sie gibt nur immer neue Kraft, um das Werk, das diesen Kräften entspricht, zu vollenden. Unter dem Werk der Hoffnung werden Liebe und Hoffnung nicht vergehen, und daher auch die ‚historische Aufgabe‘ ihrer Kirchen nicht. Der Hoffnung, wie wir in Folge sehen werden, entspricht keiner Kirche im eigentlichen Sinne, und daher bleibt sie in der alten Kirche bestehen, nicht aber als einverleibter Teil von dieser, sondern als Kraft, die gleichzeitig der Liebe und dem Glauben immer wieder Hoffnung gibt, ohne aber in dem Glauben und in der Liebe zu versinken und sich in einer Form der Kirche zu verfestigen. Und deswegen ist die Hoffnung immer ein „Vonvornanfangen“: „Über tausend tausend Jahre hofft nun der Glaube, sich in der Liebe bewährt, die Liebe, den wahren Glauben ans ein und allgemeine Licht der Welt gebracht zu haben. Der Mensch spricht: Ich hoffe zu glauben“ (GS II, 316). Aber diese Hoffnung, oder dies eigenartige Gebet, ist nichts anderes als eine ‚Version‘ des heidnischen Gebets Goethes als Gebet des Ketzers, das jetzt verstärkt worden ist: Dies Gebet kann nicht nur ein „hoffen zu glauben“ bleiben, sondern die Hoffnung muss ‚versichert‘ werden (eine ‚vertikale Schließe‘ haben), sie selbst muss bestätigt werden. Das Hoffen auf den Glauben, zum Beispiel auf das eigene Schicksal, ist menschlich, und die Formel „ich hoffe zu glauben“ setzt sicher etwas Ketzerisches voraus (man glaubt nicht, sondern man hofft zu glauben!); es geht um etwas ‚menschliches, allzu menschliches‘, sodass diese Hoffnung zumeist und zunächst schon im Menschen liegt; sie muss aber, wie gesagt, fester werden, sie braucht auch ein Äußeres, die Versicherung, dass ihr „hoffen zu glauben“ wirklich ein „glauben“ werden kann, die Hoffnung braucht eine Brücke zwischen ihrem Hoffen und ihrem Hoffen auf etwas, und (ohne dass das Ketzerische mit der Hoffnung überwunden wurde) diese Brücke ist die, die Gott zwischen sich und dem Geschöpf schlägt, damit Gott die Hoffnung dem Menschen, der immer-schon hofft, als Gabe schenkt. Hier liegt aber das Paradox der Hoffnung, oder ihr ketzerischer Zug: Einerseits schenkt Gott als Gabe dem Menschen, was der Mensch *schon* hat: das Hoffen; andererseits, genau wegen dieser Dynamik der Gabe, und obwohl das Schenken von Gott kommt, wird das Hoffen immer und endgültig etwas rein menschliches, etwas ‚*naturaliter*‘, ein „geschöpflich-gläubiges“ Hoffen, das, wie gesagt, genau in der Formel „ich hoffe zu glauben“ seine tiefste ketzerische Kraft ausströmt. Aber

vielleicht oder nur deswegen, um den Preis, dem Ketzer und nur ihm diese Gabe zu schenken, sind Augustin und Luther nicht bloße ‚Momente‘ oder Persönlichkeiten in der Weltgeschichte und bleiben dank der Hoffnung noch in einem „Vonvornanfangen“ weiter bestehen, nur damit kann in der Weltgeschichte die voll-endete Zeit des Christentums beginnen. Dank dieser Struktur muss also an die vielfältigen Komponenten des johanneischen Zeitalters als gestaltlose Kirche erinnert werden, das in den zwei alten Kirchen besteht, Kirchen jedoch, die ihre geeignetere Form in der Kirche „aus dem Rußland Aljoscha Karamasows“ haben (GS II, 317), uralte und neue Kirche zusammen, in der Kirche des Ostens, oder, nach Ehrenbergs Struktur, in der Kirche „des Südens“, im „Patmos“, wo der Ketzer, wenn die „Zersetzung und Erfüllung“ der Kirche zu Ende geführt ist und wenn eine vollkommene Anerkennung zwischen Christen und Juden geschehen ist, noch verweilen muss.

In der Hoffnung kann der Glaube weiter leben, die Hoffnung ist die Kraft der Ermöglichung eines neuen Glaubens. Trotzdem ist zu bemerken, dass Rosenzweig eine Kirche oder einen ‚Glaubensakt‘ nicht auf ein Dogma oder auf ein Gesetz gründet, sondern auf das einfache ‚Hoffen zu glauben‘, somit hat eine mögliche Gemeinschaft des Glaubens, eine kommende Gemeinschaft des Glaubens, in dem ketzerischen ‚Verrat‘ jeglicher Dogmatik zu bestehen: Sie kann sich nicht direkt auf den Glauben gründen, sondern ‚nur‘ auf die Hoffnung *des* Glaubens. In diesem Sinne besteht die johanneische Kirche, wie wir sehen werden, nicht in den Grenzen des Dogmatischen, sondern in der Gemeinschaft an sich, die die Hoffnung gründet und auf sich trägt. Vielleicht ist es dieser notwendige Verrat, welcher Ehrenbergs Desiderat geleitet hat, die Enge der Konfession zu überwinden, oder der ihn überzeugt hat, seinen Glauben als „Christjudentum“ oder „Judenchristentum“ zu bezeichnen: Damit läuft er aber immer Gefahr (und aus dieser Perspektive sind die Kritiken und das *aut aut* Rosenzweigs legitim<sup>15</sup>), wie der Schwärmer zu werden, der in der persönlichen Erleuchtung, auf dem persönlichen „Wege zum Ewigen“ das Nächste für das Übernächste verfehlt, der nicht mehr sehen kann, und dessen Kräfte damit in die Leere sinken, in der Verzögerung des Kommen des Reichs (sicher hat Ehrenberg diese Gefahren nicht praktisch erlebt, sondern in der Theorie gesehen).<sup>16</sup>

<sup>15</sup> So schreibt Rosenzweig in einem Brief an Hans Ehrenberg vom 9.5.1918: „Dein ‚Judenchristentum‘ [ist] nicht jenseits von Judentum und Christentum [...], sondern eine christliche ‚Konfession‘, eine neue Epoche der Kirchengeschichte“ (GS I, 554).

<sup>16</sup> Diese Situation „[...] sehen wir am Gebet des Schwärmers, der in dem Verlangen, die Zukunft des Reichs zu beschleunigen, daß sie komme vor der Zeit, das Reich an dem Punkt, den ihm der Scheinwerfer seines Gebets als den nächsten zeigt und der immer nur ein übernächster ist, mit Gewalt einzunehmen such“ (GS II, 306). Und weiter schreibt

Wenn die Hoffnung und seine nähere Verwandte, das Vertrauen, eine Gabe sind, so fragen wir uns wieder: Wem schenkt Gott diese Gabe? Damit die Hoffnung etwas rein Menschliches und Ketzerisches bleibt, schenkt Gott die Hoffnung nur demjenigen, der *schon* hofft: „Die Hoffnung wird dem Menschen nur geschenkt, wenn er sie hat; während die Liebe grade dem harten Herz, der Glaube dem Ketzer geschenkt wird, schenkt Gott die Hoffnung nur dem, der hofft“ (GS II, 316). Die Hoffnung wird dem Hoffenden geschenkt, damit er weiter hoffen darf, in der Form von „hoffen zu“ oder „hoffen auf“: Die Hoffnung ist wesentlich Kraft, weil sie immer nach Anderem strebt, aber nie nach sich selbst: Man hofft zu glauben, zu tun, zu lieben, sogar zu sterben, man hofft auf Liebe, auf das Andere, usw. Wenn die Hoffnung aber in sich bleibt, in dem Teufelskreis, den sie verursacht, wird die Kraft ihrer Verwirklichung, ihr „Vonvornanfängen“ giftig und lässt sie sterben, da man hoffen kann, aber nicht ‚hoffen zu hoffen‘ darf. Die Kraft der Hoffnung ist daher die Kraft des Hinweises auf anderes, auf Etwas, das immer endgültig anders als die Hoffnung an sich ist. In diesem Sinne ist die Hoffnung eine Versetzung ihres ‚Wesens‘ in die von uns schon genannte Anderweitigkeit, eine Ver-ortung oder besser Ent-ortung, eine Brücke zwischen der eigenen Befindlichkeit und einer Potentialität, die als solche bleibt, solange man auf sie hofft. Damit wird die Potentialität konkreter, und richtet sich auf etwas: Man hofft auf-: Hier hat die Hoffnung ihre Potentialität gefunden, d. h. in der Konkretisierung dieser Potentialität in einer Tat oder in einem Menschen oder in Gott. Deswegen schreibt Rosenzweig, in Bezug auf die Unmöglichkeit eines Hinweises der Hoffnung auf sich selbst: „[...] aber ohne andern Inhalt als sich selber verblaßt sie zur grenzenlosen leeren Selbstbespiegelung eines öde kraftlosen ‚Ich hoffe – immerfort weiter zu hoffen‘ und fällt, auch wenn sie die Wahrheit in Gottes Rechter weiß, demütig in seine Linke“ (GS II, 317–318).

In diesen wenigen Zeilen zeigt Rosenzweig, wo das Schachmatt gegenüber jeglicher Dogmatik, Ekklesiologie und Theologie entstehen kann, und dieses ‚wo‘ ist paradoxerweise die Hoffnung. Die Gabe der Hoffnung wird dem geschenkt, der diese Gabe *schon* hat. Die Gabe Gottes, die dem geschenkt wurde, der diese Gabe schon besitzt, führt daher zu keiner neuen Gestaltung des Glaubens: „Deswegen stiftet die Hoffnung keine neue Kirche“ (GS II, 316).

Rosenzweig: „[...] nah, nächst, als Nächstes wurde in der Erleuchtung des Schwärmers beschienen irgend eine Station auf seinem persönlichen Wege zum Ewigen, und indem er seine ganzen magischen Liebeskräfte an die Erreichung dieses scheinbar Nächsten, in Wahrheit übernächsten setzte, vergeudete er seine Kräfte ins Leere und wurde aus einem gewaltigen Beschleuniger ein Verzögerer der Zukunft“ (GS II, 321).

Hier ist wieder der ketzerische Zug des Johanneischen bei Rosenzweig zu bemerken (wie es bei Ehrenberg auch zu beobachten sein wird). Ketzerisch nicht nur, weil sich mit der Hoffnung nach den ersten zwei Kirchen kein Übergang zu einer dritten im eigentlichen Sinne ergibt, sondern weil mit der „johanneischen Vollendung“ das schweigende Zusammen-werden der menschlichen Gemeinschaft entsteht, um den Preis, aus den christlichen Seiten einen bestimmten ekklesiologischen Zug zu verlieren.

Aber deswegen, weil also keine neue Kirche gestiftet wird, tritt auf die Bühne der Weltgeschichte kein neuer Heide mehr (in diesem Sinne hat sicher auch bei Rosenzweig auch die johanneische Vollendung einen wesentlich messianischen Aspekt), sondern eine neue Figur an die Grenzen des Heidentums, die die Trennung von Seele und Körper, wie schon gesehen, hinter sich hat: „Denn hier tritt ja kein neuer Heide auf, sondern nur der lebendige, der die kleinen Heidentümer des Leibes und der Seele sich zum großen Heidentum des Lebens vereint; und schon diese Vereinigung, das bloße Auftreten des Heiden also, bedeutet seine Bekehrung“ (GS II, 316).

### *3. Die johanneische Vollendung*

Genau wie die Hoffnung – weil sie immer ein Offen ist, und weil sie durch die Gabe der Hoffnung selbst zu einer ‚versicherten‘ Hoffnung wird – keine Kirche stiftet, gelangt auch die „johanneische Vollendung“ zu keiner Gestalt: „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). Das Johanneische kehrt dann zurück und bringt das Unvollendete der vorigen Kirche mit – auch dank des Werkes der Hoffnung, die, wie bereits in Bezug auf dieses Problem angedeutet, ein „Vonvornanfangen“ ist – um sie in eine Vollendung zu führen: Dieser Auftrag ergibt sich aber als epochal und fast ‚immerwährend‘, da die johanneische Vollendung noch in den alten Gestalten der Kirche zu leben hat.

Aber eine ‚neue‘ Kirche tritt jetzt in dieses Zeitalter ein, sie ist genau wie die andere eine uralte Kirche, will aber die Kräfte der anderen uralten Kirchen erneuern, und daher kann sie nicht anders sein als eine Kirche der Hoffnung: „Es ist ja in dieser Zeit eine dritte christliche Kirche mit ihren Völkern in den Kreis der Christenheit eingetreten, uralt wie jene beiden – denn sie sind nur scheinbar nacheinander, in Wahrheit alle gleich alt –, die östliche. Aber nicht als eine neue Kirche ist sie für die Christenheit lebendig



geworden, sondern den alten Kirchen ist aus dem Rußland Aljoscha Karasows eine Erneuerung der Kräfte des Glaubens und der Liebe gekommen, und als Nährboden einer unendlichen Kraft der Hoffnung hat Rußlands Kirche sich nur dem eigenen Volk erwiesen“ (GS II, 317). In diesem Passus ist die Auseinandersetzung mit Ehrenberg besonders greifbar, und auch die Einflüsse Ehrenbergs auf Rosenzweig. Bei Ehrenberg spielt die ‚dritte‘ Epoche eine große Rolle, auch dank, wie nur angedeutet, der Spiritualität Dostojewskis und der orthodoxen Kirche. Das große Ereignis, das die dritte Kirche vertritt, ist bei Ehrenberg das große Desiderat, sicher viel größer als bei Rosenzweig.<sup>17</sup> Aber auch bei Rosenzweig hat das Gemeinsamsein von Christen und Juden in der dritten gestaltlosen Kirche eine große Bedeutung: Die Anerkennung, Befreiung und Aufnahme der Juden in dieser neuen christlichen Welt (also nicht in einer Kirche!). Das Hereintreten der Juden in die johanneische Epoche hat aber zwei Bedeutungen: Die Stiftung einer Brüdergemeinschaft, und das Werden dieser Gemeinschaft, dank der Kraft der Juden (die die Hoffnung besitzen), zu einer messianischen Gemeinschaft: „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“ (GS II, 317); die Aufnahme und Befreiung der Juden wirkt also als eine messianische Erneuerung der christlichen Welt, aber nicht in dem Sinne einer messianischen Erneuerung der Kirche in sich, sondern als Erneuerung der innerlichsten und eingeschlafenen uralten Kräfte, die herein getragen werden sollten, die aber nur das Volk der Hoffnung wieder wirksam machen kann: „[...] und hier allerdings, aus dem ewigen, von Haus aus gotteskindlichen Volk der Hoffnung, strömt unmittelbar die Grundkraft der neuen vollendeten Welt, die Hoffnung, den in Liebe und Glaube mehr als in der Hoffnung geübten christlichen Völkern zu“ (GS II, 317). Und dank dieser Gabe des ewigen Volks, nach einem Schema, das bei Ehrenberg umgekehrt ist, kann der Christ eine neue ‚Mission‘ unternehmen, eine Bekehrungsmision der Christen selbst, als Zeichen des Anfangs der Erfüllung der Zeit; oder besser: Es ist jetzt der Jude, der dank der Hoffnung die Christen bekehren kann (fast in einem wirk-

<sup>17</sup> Die Wahrnehmung des Christentums bei Rosenzweig wesentlich als Mission und nur als Mission führt interessanterweise zur Unmöglichkeit des Desiderats von Ehrenberg und allgemein von vielen Christen, eine Gemeinschaft von Juden und Christen unter dem Namen Gottes zu stiften: Alle möglichen ‚Inklusionsversuche‘ würden in den maskierten Bekehrungsversuch einfallen. Dies ist sicher einer der modernsten Züge des Denkens Rosenzweigs, wenn wir an die verschiedenen Integrationsmodelle denken, die unserer Gesellschaften vorliegen (oder ihr auferlegt sind).

lichen Ausnahmezustand in der Geschichte, da das Judentum keine Missionsreligion ist, sondern vielmehr, bei Rosenzweig eine „apologetische“ ...).<sup>18</sup> Aber dies geschieht mittelbar, ein Jude wird nicht direkt den Christ bekehren, sondern der Christ wird den großen Heide in sich bekehren, dank der Kraft der Hoffnung, die die Christen von dem jüdischen Volk bekommen: „[...] und weil diesmal, statt daß der Christ einen Heiden bekehren müßte, der Christ unmittelbar sich selber, den Heiden in sich, bekehren muß, so ist es in dieser beginnenden Erfüllung der Zeiten wohl der in die christliche Welt aufgenommene Jude, der den Heiden im Christen bekehren muß“ (GS II, 317).<sup>19</sup> Es liegt in dem jüdischen Blut, in dem die Hoffnung immer über die Liebe und den Glauben hinaus lebt. Da aber diese Bekehrung in der Christlichkeit am Anfang der vollendeten Zeit eben dank der Juden geschieht, geht es um eine Versetzung, eine eschatologische Auslagerung, ein Anderswerden des Selbst, eben wirklich um den Anfang der Vollendung, weil die Christen hier nicht anders können, als die Kraft als eigene Kraft von anderen zu übernehmen: „Denn nur im jüdischen Blute lebt blutmäßig die Hoffnung, deren die Liebe wohl gern vergißt, der Glaube entbehren zu können meint. Aber auch solche Bekehrung geschieht innerhalb der alten Kirchen. Die Johanneskirche selbst nimmt keine eigene sichtbare Gestalt an. Sie wird nicht gebaut; sie kann nur wachsen“ (GS II, 317). Die messianische Kraft der anderen als eigene Kraft zu übernehmen und anzuerkennen, bedeutet im tiefsten Sinne nicht nur, die anderen anzuerkennen, sondern dass im Eigenen das Andere innewohnt. Aber damit, in messianischer Hinsicht, wird die Frage nach dem Judentum zur größten Frage des Christentums: „Judentum ist nicht nur neben uns, sondern auch in uns; und die jüdische Frage ist die ‚letzte‘ Frage der Christenheit“.<sup>20</sup> Und weiter laut Ehrenberg: „Das Judentum kann das Christentum *neben sich*

<sup>18</sup> „Insbesondere im Judentum hat eigentlich alle Religionsphilosophie einen Zug zum Apologetischen, weil das Judentum anders als das Christentum grundsätzlich nicht expansiv, also auf die Defension beschränkt ist. Unsere Summae sind meist Summae contra gentiles. Daß diese Apologetik nun scheinbar zu einem Standpunkt *zwischen* den Religionen führt, wundert dich [Hans Ehrenberg], ist aber doch nur Folge des Strebens, gut d. h. wissenschaftlich zu apologetisieren. So macht mir z. B. das Heidentum eigentlich viel mehr Kopfschmerzen als das Christentum. [...] Ich komme also als ‚Apologet‘ praktisch zum gleichen Stoffumfang wie ein christlicher Systematiker“ (GS I, 578). Angesichts der messianischen Verbindung zwischen Judentum und Christentum im *Stern* ist dieser Brief an Hans Ehrenberg vom 13.6.1918 in vielen Aspekten programmatisch.

<sup>19</sup> Spiegelbildlich ist die Konstruktion bei Ehrenberg: „Der Jude muß sich von sich aus bekehren. Der Christ tut nur seine Liebe hinzu“ (H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 103).

<sup>20</sup> Ebd., 98.

sehen als notwendig, wie es seit langem getan hat; aber das Christentum kann das Judentum *in sich* sehen, was bis jetzt nur unbewußt geschah.“<sup>21</sup>

Die neue Kirche, die sich auf die Hoffnung und auf die Andersheit gründet, ist notwendig gestaltlos, aber daher immer offen. Der Ketzer wohnt dieser Kirche inne, er ist nicht der neue Priester der johanneischen Kirche, überhaupt nicht, aber sicher ein Grundvater oder die geheimnisvolle Figur, der die Christen, ‚erst endgültig‘ zum Christentum bekehrt, in diese Kirche begleitet. „In dieser gestaltlosen, notwendig unverfaßten und deshalb der verfaßten Kirchen stets bedürftigen Johanneskirche ist Goethe der erste ihrer Väter, obwohl er doch für einen Heiden gelten mußte – und es auch war“ (GS II, 318).<sup>22</sup> Er muss also für einen Heiden gelten, als ob es sein strukturelles und geheimnisvolles Schicksal wäre. Dieses schicksalshafte ‚Muss‘ enthält vielleicht die Erklärung des Johanneischen und von Goethe als Ketzer.

#### 4. Die Epochen der Kirche bei Ehrenberg

Vielmehr als bei Rosenzweig hat die Rekonstruktion der Epochen der Kirchen, oder besser gesagt, die Rekonstruktion der Geschichte der Kirche und dann der Epochen (und schließlich der Stationen) des Christentums bei Ehrenberg eine weltgeschichtliche (wie auch in Bezug auf den johanneischen Christus im Laufe der Analyse des Kapitels „Jesus der Christus“ deutlich wurde) und nicht zuletzt eine eschatologische und messianische Bedeutung: Man denke nur, dass das johanneische Christentum das Christentum ist, das, unseres Erachtens und wie wir zeigen werden, ja Anfang des Endes und auch Ende *tout court* ist. Doch spielt auch bei Rosenzweig die Entwicklung des Christentums als Missionsreligion eine wesentlich eschatologische Rolle. Bei Ehrenberg aber entfaltet sich diese Rolle gleichzeitig, wie schon in dem ersten Teil unserer Analyse der *Heimkehr* bemerkt, in der Korrelation von geschichtlich und übergeschichtlich. Der übergeschichtliche Teil des Christen-

<sup>21</sup> Ebd., 105.

<sup>22</sup> Die Frage nach den Vätern der neuen Kirche wird von den zwei Freunden besprochen, und in den Briefen gibt es noch Spuren dieses Dialogs. Zum Beispiel schreibt Rosenzweig in einem Brief an Ehrenberg vom 9.5.1918: „[...] ob man die Idealisten als die ersten Väter der neuen Kirche, Schopenhauer und Nietzsche als ihre ersten großen Häretiker, die Freimaurerei als ihre Organisation definieren will, oder ob man den Anfang lieber erst ‚heute‘ setzt, und das ganze 19. scl. Von den Idealisten an als den Anlauf zu diesem Heute, das ist nicht sehr wichtig; die Hauptsache ist, daß Katholizismus und Protestantismus alte Konfessionen sind und heut etwas Neues da ist“ (GS I, 554).

tums ist immer schon da: Man muss ihn, genau wie bei Rosenzweig, vorwegnehmen und erleben. Das Erlebnis eines gewissen Übergeschichtlichen im Christentum wird (außerhalb der Vermittlung von Christus) von und in dem Ketzerchristentum ermöglicht.

Die Kirche entfaltet sich für Ehrenberg in der Zeitspanne zwischen Christus als Gekommener und Christus als zukünftiger Wiederkehrender: „Die Kirche wandelt einfach auf dem ‚Wege‘, der von Christus dem Gekommenen zu Christus dem Wiederkehrenden läuft.“<sup>23</sup> In diesem Sinne blickt es schon fast durch, dass die Kirche, eine gewisse Kirche, die auch bei der Wiederkehr von Christus da sein wird, schon in dem göttlichen Reich sein wird.

In dieser Spanne verlaufen nach Ehrenberg die vier Kirchen: Auch Ehrenberg folgt Schellings Schema der *Philosophie der Offenbarung*, aber wir werden sehen, dass er in das Gesamtschema eine vierte Kirche<sup>24</sup> einfügt, die letzte, die fast den ‚Geist‘ der ersten Kirchen zurückbringt.

Die erste Kirche ist bei Ehrenberg nicht die petrinische, wie bei Schelling und bei Rosenzweig, sondern – historisch auch zutreffender – die Kirche des Ostens. Mission und Bekehrung sind Fragen, die der Kirche des Ostens ganz fremd geblieben sind, da sie gelebt hat, als ob sie überhaupt nicht in der Zeit wäre, oder, besser gesagt, in einer nur stillen Zeit geblieben wäre: „Die Alte Kirche und in ihrem Gefolge die Kirche des Ostens hat die Zeit ein Nichts geachtet.“ Für sie steht die Zeit still und sie lebt fast nicht in der Welt, sondern, im Gegenteil, „lebt die Kirche des Ostens angesichts des ewigen Rufes zur Auserwählung. Die Kirche des Ostens ist in der Welt, als wäre sie im Kloster; wie der Mönch ohne Schicksal ist, so ist die östliche Kirche ohne Geschichte.“<sup>25</sup> Es ist zu bemerken, dass diese Kirche nach Ehrenberg eine unsichtbare Kirche ist, in der „Christus allein [...] Hirte“ ist, und sie verbleibt „in der reinen Seelenkirche“, die „den Verirrten den Weg“ weist.<sup>26</sup> „Da steht dann der Gekreuzigte wieder als Herr und Meister des Ostens am Himmel des Westens; ex oriente lux! Der Stern der Erlösung erlischt nicht!“<sup>27</sup>

Obwohl die Kirche Roms die einzige ist, die eine Geschichte für die Christenheit versichert, würde Rom ohne die Kirche des Ostens, ohne ihr Licht, allein „verkommen und Wittenberg verfallen. Byzanz ist der wahre Szepterträger des unsterblichen Christus, das Kreuz des Herzens wird im Osten nie morsch. Daher ist Byzanz unsichtbarer Mittelpunkt der Christenheit, Rom

<sup>23</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 61.

<sup>24</sup> Vgl. W. Licharz/M. Keller, *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg*, 264.

<sup>25</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 61 f.

<sup>26</sup> Ebd., 62.

<sup>27</sup> Ebd., 62 f.

aber ihr sichtbar.<sup>28</sup> Die Kirche des Ostens und die Kirche Roms sind daher spiegelbildlich: Eine verweist auf die andere, aber in einem tiefen Unterschied: Die Kirche des Ostens ist der Weg, den auch Rom und die folgende Kirche immer brauchen werden, genauso wie die Kirche Roms die Kirche der „Wahrheit“ ist, als Wahrheit, in Raum und Zeit, die Wirklichkeit einer (zu verchristlichenden) Welt, die die Christenheit in ihrer Sichtbarkeit erlaubt. Wenn die erste Kirche der „Weg“ ist, ist die von Rom dann „die Kirche der Wahrheit“.<sup>29</sup> Hier ist das Schema Ehrenbergs dem Rosenzweigs sehr ähnlich (in dem Übergang vom Paragraph „Nachfolge Christi“ – GS II, 309 – zum Kapitel „Die petrinische Kirche“): „Das Geschöpf ist auf Erden nicht in seiner Heimat, und die Heimatlosigkeit, die Rom im Schoße der Kirche aufgenommen hatte, drückt erneut dem Leben ihre Male auf.“<sup>30</sup>

Auf die Mission der zweiten Kirche, der petrinischen Kirche, die für Rosenzweig die erste ist, verweist auch Ehrenberg, im Angesicht eines polemischen Ziels: „[U]m der Verchristlichung der Welt willen vergißt die Kirche, daß die Seele nicht der Wahrheit dienen soll, sondern diese die Seele, und daß daher das Seelenheil gar nicht vor ein Gericht der Wahrheit gehört. Die zweite Kirche macht alles zu einer Sache der Wahrheit oder des Irrtums und rückt daher das christliche Lehramt in den Mittelpunkt des christlichen Lebens.“<sup>31</sup> Hier ist mit dem Wort ‚Wahrheit‘ überhaupt nicht angedeutet, was wir auch in Bezug auf den Dissens um Wahrheit und Wirklichkeit zwischen Ehrenberg und Rosenzweig geschrieben und zitiert haben. Hier ist die Wahrheit im Sinne der Weise in der Welt zu sein der römischen Kirche verstanden, die in ihrer Verchristlichung und in ihrer Befestigung in der sichtbaren Realität einen soliden Boden für die Christlichkeit anbieten kann. Statt der ‚hierarchisch frei[en] Struktur‘ der Kirche des Ostens, in der „nur Christus Hirte ist“, herrscht hier der Kleriker (der Wissende) und „entsteht auch eine Hierarchie der Seelen entgegen dem christlichen Wort von den geistlich

<sup>28</sup> Ebd., 63. „Schellings Entwurf von der petrinischen, paulinischen und der anbrechenden johanneischen Kirche der Zukunft wird ergänzt durch den Vorbau der Orthodoxie. Ehrenberg entwirft entsprechend den vier Weltreligionen ein Gesamtbild von vier Kirchen: Byzanz, die Kirche des Weges, verkörpert den Osten; Rom, die Kirche der Wahrheit, repräsentiert den Westen; Wittenberg, die Kirche des Lebens, steht für den Norden. Die vierte Kirche, die Kirche des Süden, die johanneische, bleibt ‚in der Unsichtbarkeit über den sichtbaren‘ Kirche. Sichtbar in der Geschichte wird sie nur als ‚Kirche des Ketzers‘“ (M. Keller, *„Die Heimkehr des Ketzers“*. Einführung in Hans Ehrenbergs theologisches Frühwerk, 42).

<sup>29</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 65.

<sup>30</sup> Ebd., 71.

<sup>31</sup> Ebd., 65. Über die Verchristlichung Roms von Raum und Zeit, vgl. ebd., 69.

Armen“.<sup>32</sup> Was aber wichtig ist, und was der substantielle Unterschied zur vorigen Kirche zeigt, ist die Christianisierung der Welt, das Heraustreten der Kirche aus der Mauer des Klosters: „[D]ie Kirche muß aus dem Kloster heraus in die Welt!“<sup>33</sup> Und weiter über den Missionscharakter der Kirche Roms: „Ebenso wie die Kirche Roms die Welt verchristlicht, ebenso ist es erst Rom, das für das Christentum das Heidentum und sein Werk, die antike Kultur, wiedergewinnt und zu verchristlichen trachtet.“<sup>34</sup> Aber mit der Herrschaft über die Seele, mit der Setzung einer Hierarchie der Seelen und mit der Macht des Klerikers, indem sie als „ewige Wahrheit“ empfunden wird, „wird die Kirche selber das Reich; die zweite Kirche erlebt sich selbst als den Körper Christi und macht den Zustand des Zwischen, in dem die christliche Seele wandelt, unbewegt ewig. In der Tat, das Zwischen ist unser christliches Ewig, aber als Zwischen“.<sup>35</sup>

Damit hat aber die Kirche Roms „das Reich in die Wirklichkeit der Kirche“ versetzt und „Augustin hat auch darin Rom vorbereitet, als er Kirche und tausendjähriges Reich gleichsetzte“.<sup>36</sup>

Eine Trennung zwischen Kirche und Reich sowie zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit wird erst von der dritten Kirche durchgeführt.

Mit der Betrachtung der dritten Kirche, der von „Wittenberg“, die bei Schelling und Rosenzweig die zweite ist, kommt Ehrenberg in Bezug auf einige Punkte der Analyse in eine gewisse Übereinstimmung mit der Position Rosenzweigs: Während Rom sich als „Mittler der Vermittlung“ erhebt, verkündet „Wittenberg dagegen [...] wieder die ewige Vermittlungslosigkeit des Wortes, die Unmittelbarkeit der Offenbarung [...] und die Hoffnung auf das Ende der letzten Stunde wird wieder übermächtig“.<sup>37</sup> Wenn aber dies genau

<sup>32</sup> Ebd., 65.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Ebd., 66.

<sup>35</sup> Ebd., 67. Und weiter schreibt er, in einem polemischen Ton, in dem Vorwurf an das römische Christentum über die Vergessenheit der Zukunft und der Erlösung, und die Reduktion der Erlösung auf die Gegenwart: „Kirchenbau, Scholastik und Dantesker Universalbau der christlichen Wirklichkeit, sie alle überbauen den Weg und gehen aus dem Zwischen in ein Ewig hinüber“ (ebd., 67).

<sup>36</sup> Das ist ein wichtiges Thema, dass die zwei Freunde besprochen haben. Rosenzweig schreibt am 2.3.1917 an Hans Ehrenberg: „[...] der Kreuzestod *ist* die Parusie, von da ab unmittelbar beginnt die Herrschaft Christi mit dem Seinen, die *Kirche*, sie *ist* das tausendjährige Reich!!! So weit Augustin“ (GS I, 358 f).

<sup>37</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 71. Ehrenberg gibt Wittenberg eine große Bedeutung, obwohl er auch Kritik übt, auf die wir hinweisen werden: Dass die Hoffnung auf das Ende wieder mit Wittenberg emporsteigt, ist dafür eine Bestätigung. Auch das Ketzerchristentum wird ohne Zweifel ein protestantischer Bestandteil, wie wir sehen werden. Vgl. W. Schmied-Kowarzik, *Hans Ehrenbergs Einfluß auf die Entstehung des Stern der Erlösung*, 111..

das ist, was Wittenberg gewinnen kann, läuft die dritte Kirche gleichzeitig Gefahr, wie auch Rosenzweig erwähnt, eine Trennung der Seele von dem Körper im Namen einer innerlichen Wahrheit durchzuführen, und von der Welt ab-zu-sehen, wie Rosenzweig betont, bis zu unserer Verinnerlichungsproblematik: „Die dritte Kirche begibt sich des Anspruches auf die Allinnerlichkeit des Lebens. Das ewige Evangelium gibt überall das ewige Leben, überall ist Christus für uns da;“ – und wie nur anscheinend in dem Fall der ersten Kirche – „wieder fängt die Zeit an, stille zu stehen, und die fromme Seele findet sich in der Entzückung, die ihr die Gegenwart Christi gewährt.“<sup>38</sup> Genau wie Rosenzweig unterstreicht Ehrenberg die Zeitlosigkeit oder die nicht strömende Zeit des Protestantismus, aber nicht wie bei der Kirche des Ostens: „Aber diese Zeitlosigkeit ist nunmehr nur innerlich, und nur der Glaube gewährt sie. Der Glaube tritt daher an die Stelle des Wunders, und die Heiligkeit, das ist das nach außen tretende Wunder, verschwindet; das Wunder der dritten Kirche ist nur innerlich.“<sup>39</sup> Wir haben gesagt, dass „die Versenkung der Zeit in sich selber“ (GS II, 320), die ‚Zeitlosigkeit‘ der dritten Kirche, mit dem Stillstehen der Zeit der ersten Kirche überhaupt nichts gemeinsam hat. In der Tat kann die dritte Kirche nicht mehr zur „Gleichgültigkeit“ der Kirche des Ostens zurückkehren, bei der die „Gleichgültigkeit“ nicht bloß innerlich war. Es ist aber unmöglich, dass die dritte Kirche von der Zeit nichts wissen kann, und sie kann sich auch von der Sichtbarkeit Roms nicht völlig trennen: „So ist sie nie ohne Rom, nie ohne das Wissen um die Welt. Ihre reine Innerlichkeit weiß von der anderen Seite des Lebens, der äußeren, und daher muß sie das innere Christusreich und die äußere Kirche teilen und beide haben: sichtbare und unsichtbare Kirche!“<sup>40</sup> Aber deswegen rettet sie sich: Da sie nie wirklich und vollkommen unsichtbar werden kann, „wird die dritte Kirche als Kirche gerettet. Mag sie als Kirche – und nicht erst heute – weit hinter Rom zurückstehen, so kämpft sie doch immer erneut auch um ihre Sichtbarkeit, um ihr Kirchentum. Wittenberg darf auf sein Kirchentum nicht verzichten.“<sup>41</sup>

In einer Anmerkung, die zeigt, wie nah die Rekonstruktion Rosenzweigs der von Ehrenberg steht, äußert sich Ehrenberg in der folgenden Weise: „Roms Vermählung mit der Welt wird von Wittenberg bekämpft, aber es gibt kein Zurück zur Weltlosigkeit der Kirche, und so wendet sich Wittenberg zu einer dritten Lösung: sie trennt Geistlichkeit und Weltlichkeit, die beiden Schwer-

<sup>38</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 72.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> Ebd.

ter und die beiden Wahrheiten, und gibt auch Kunst und Wissenschaft wieder der Welt zurück, beinahe wie einstens im Heidentum.<sup>42</sup> Und so folgt die Kirche des Nordens der Kirche des Ostens und der Kirche Roms. Aber am Ende des problematischen Verhältnisses von Seele und Welt in der dritten Kirche, in dem Schicksal der Kirchengeschichte, erhebt sich das Problem des Geistes: „Und mit dem Schicksal erhebt der Geist, der allesvermögende, sein Haupt. Der evangelische Christ, der in Seele begann, endet im Geist. Und die Frage des Geistes wird zur Kernfrage der dritten Kirche.“<sup>43</sup> Die Frage des Geistes muss aber auch von der dritten Kirche überwunden und von der Kirche des Johannes' in Anspruch genommen werden. Der johanneische Christus zum Beispiel, der über die ganze Geschichte zwischen Gott und Gott herrscht, ist Christus im Geist. Dazu werden wir später noch etwas anmerken.

Das kirchliche Christentum des Weges, der Wahrheit und des Lebens löst sich in Johannes, also im Geist: Deswegen haben wir die Hypothese gewagt, dass es erst im johanneischen Geist geschieht, dass Christus über das Schicksal von der Schöpfung zur Erlösung herrscht und damit zum König des Zwischenreiches wird. In diesem Sinne, und das ist noch ein Wagnis, ist in einem gewissen Sinne die vierte Kirche eine Kirche des Geistes, die doch, wie erwähnt, teilweise aus der dritten Kirche ausströmt, und die sich mit der „johanneischen Vollendung“ einer Kirche ‚am Rand der Geschichte‘ ergeben wird, da wo der Anfang des Endes ist. Aber der Geist dieser Kirche geht über die Kirche selbst hinaus, und tritt schon in das Reich ein.

Was man bis jetzt gewonnen hat, ist eine dreigestaltige Kirchengeschichte, Kirchen, die nicht unbedingt den Epochen entsprechen. Wenn es so wäre, würde die Kirche des Johannes', die bei Rosenzweig die dritte Kirche ist, von der Geschichte ausgeschlossen als reine Unmöglichkeit. Die Kirche muss sich jetzt erst über die eigene Geschichte fragen, Geschichte als aufeinander folgende Kirchen des Weges, der Wahrheit und des Lebens, und dann kann man an einem Wendepunkt ankommen: „Die Geschichte der Kirche wird zur Frage der Kirche überhaupt, und welcher Weg, Wahrheit und Leben ist, hat sich auf drei Gestalten verteilt, sodaß ihn keine voll zu verkörpern vermag. Der Leib Christi ist dreigeteilt; die nach Einheit dürstende Christenheit stellt sich die Schicksalsfrage, ob in der Teilung und trotz derselben der christliche Ruf an die Seele noch gehört werden und ins Wachsen des Reiches hineinwirken kann.“<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Ebd., 74.

<sup>43</sup> Ebd., 76.

<sup>44</sup> Ebd., 77.



Es ist aber wichtig, hervorzuheben (auch in Bezug auf unsere anfängliche Betonung von Ehrenbergs Gewebe aus Geschichte und Übergeschichte), dass die Epochen der Kirche überhaupt eine Geschichte der Christenheit anbieten: Daher gelangt diese, durch die Geschichtlichkeit, an Epochen, die aber, wie gesagt, nicht unbedingt der Geschichte der Kirchen entsprechen.

Auch dank des Beitrages von Rosenstock, welchen Ehrenberg mehrmals in seinem Werk zitiert, kann er eine erste Epoche in der Kirche Byzanz' und in dem Anfang Roms bestehen lassen; eine zweite Epoche besteht in der Kirche Roms nach dem Jahr 1000 und in Wittenberg.<sup>45</sup>

Aber in Wittenberg steht die Potentialität für einen neuen Weltäon: Ein neuer Lebensstag kommt dann nur aus dem ‚Same Wittenbergs, „der neue Frucht tragen kann“.<sup>46</sup> Da aber seine Unsichtbarkeit die Sichtbarkeit braucht, um eine neue Frucht zu tragen, muss der Same in den Schoß Roms gelegt werden: „[D]aher muß der Same des Reiches, der unsichtbaren Kirche, von Wittenberg in den Schoß Roms gelegt werden, auf daß neue christliche Zeugung stattfinden kann. So stehen wir am Umschwungspunkt zu einem neuen christlichen Lebensstag.“ Und deswegen: „Nicht die drei Kirchen, wohl aber die drei Epochen sind als die Lebensalter eines christlichen Lebensstag zu deuten: Jugend, Manneszeit und Alter! Die Krise der Christenheit erklärt sich vollkommen daraus, daß diese eine Lebenslinie zu ihrem Ende, zum Tode, gekommen ist.“<sup>47</sup> Hier liegt der überraschende Umschwung in der Deutung Ehrenbergs, weil damit die Christenheit in Form der Kirche zu ihrem Ende gekommen ist, aber nicht das Christentum an sich. Um diesem Punkt zu verstehen, brauchen wir noch einige Anmerkungen, die nötig sind, da mit dem Verständnis des Todes der Christenheit in Form der Kirche, nach unserer Interpretation, der Übergang von einer dritten praktisch gestorbenen Form der Kirche, die aber doch ihren Same für die Zukunft angeboten hat, zu einer vierten Kirche, die eben, weil jenseits der Kirche, keine Gestalt mehr hat, deutlich und verständlicher wird. Auf diesem Punkt werden wir aber noch etwas ausführlicher eingehen.

Nach dem ‚Tod der Christenheit‘ fangen neue Lebens- und Welttage der Christenheit an zu grauen. Der neue christliche Welttag teilt sich in Dogmengeschichte, Kirchengeschichte und Reichsgeschichte, und jetzt sind wir nach Ehrenberg schon in der dritten Geschichte, d. h. in der Geschichte des Reiches (Dogmen- und Kirchengeschichte liegen, wie bereits gesehen, schon ‚hinter uns‘): „[E]rst im Alter wird das Leben nach dem Tode zur Grundlage

<sup>45</sup> Vgl. 78 f.

<sup>46</sup> Ebd., 81.

<sup>47</sup> Ebd., 82.

des Lebens selber; so ergeht es nunmehr auch der Christenheit. Aber die dritte Epoche ringt tragisch um diese Zukunftserlaubnis.<sup>48</sup> Der messianische Zug des Denkens Ehrenbergs orientiert sich an dem von Rosenzweig, mit der anfänglichen ‚Erfahrung des Todes‘ als Grunderfahrung für ein neues Verständnis der Geschichte (genau wie in dem *Stern*, „vom Tode“ fängt eigentlich nicht eine Erfahrung im eigentlichen Sinne an, sondern eben die Möglichkeit, ein neues Verständnis der Geschichte und den Lauf Schöpfung-Offenbarung-Erlösung nicht immanentistisch, sondern wirklich aus einer messianischen Perspektive zu be-greifen). Aber nicht zuletzt ist besonders hier, d. h. in einem christlichen Kontext, die Hervorhebung des Todes und des Lebens nach dem Tode besonders wichtig, und bestätigt damit unser Wagnis über die Wichtigkeit des Auferstehungsgedankens bei Ehrenberg und Rosenzweig, wie in dem Briefwechsel zu bemerken ist (auf den wir schon hingewiesen haben).<sup>49</sup>

Wir haben aber gesagt, dass die Kirche Wittenbergs in sich die Frucht für die Zukunft trägt. Wie geschieht es dann, dies ist die spontane Frage (die aus dem etwas manieristischen und komplexen Zusammenhang Ehrenbergs entstehen kann), dass die dritte Kirche nicht stirbt, und ihre Frucht einer neuen Epoche weitergibt?

Die dritte Epoche, wie bereits gesehen, „ringt tragisch um diese Zukunftserlaubnis“, d. h. in der dritten Epoche ist die Zukunft thematisiert, also nicht das Ende, sondern die Vollendung, der Anfang des Endes. Mit der Reichsgeschichte geht es um die Erlaubnis, ihre Frucht an der Zukunft weiterzugeben, ‚genau wie in der ‚Endphase‘ der dritten Kirche: Die dritte Kirche stirbt nicht mit der dritten Epoche, „sondern gerät in eine vierte Epoche, in jene Zeit, in der wir jetzt schon leben und in der wir lernen, über die Christenheit christlich zu denken.“<sup>50</sup>

Das Wichtigste an diesem Passus ist also, wie der Übergang von der dritten Kirche in der dritten Epoche zur *vierten Kirche* vollendet wird: Hier hat Ehrenberg mit dem Ausdruck „vierte Epoche“ sicher in Wirklichkeit die „vierte Kirche“ gemeint, die in dem ‚ewigen‘ Ketzchristentum, als *dritte* und *letzte* Epoche des Christentums, enthalten ist: In der Tat gibt es keine vierte Epoche, sondern eine vierte Kirche, die in der dritten Epoche (des

<sup>48</sup> Ebd., 82 f.

<sup>49</sup> Hier nicht zeitlich gemeint. Es geht um einen Konvergenzpunkt, der gleichzeitig bei Rosenzweig und bei Ehrenberg doch unterschiedlich ist. Damit wollten wir die Relevanz des Todes bei Ehrenberg und bei Rosenzweig zeigen.

<sup>50</sup> Ebd., 83.

Christentums) lebt und darüber hinaus lebt (weil sie direkt in das Reich eintreten wird, ein Aspekt, über den wir argumentieren werden).

Die nicht mehr zeitlichen, sondern ewigen Epochen des Christentums sind „Apostelchristentum, Kirchenchristentum, Ketzerchristentum [...]. Im Sterben, am Ende des ersten Lebensstages der Christenheit überwindet die Christenheit den Stand der Epochen und kommt zu ewigen Stationen.“<sup>51</sup>

Aber gerade mit dem Übergang zur vierten Kirche „über die Christenheit“ hinaus, ergibt sich ein Übergang in das ‚Offene‘, in dem man christlich denkt, aber eben „über die Christenheit“, daher ein Übergang in eine gestaltlose Kirche: Wir sind „nun“ jenseits des Christentums der Apostel und jenseits des Christentums der Kirche, in einem neuen Christentum, in dem Beginn der „voll-enteten Zeit des Christentums“, wo Leib und Seele vereinigt sind, wo die Hoffnung die Liebe und den Glaube erneuert hat: „[A]us der Hoffnung erneuert sich der Glaube“, nicht zuletzt als „Hoffnung auf die verheißene Wiederkehr Christi im Gericht des Endes.“<sup>52</sup> Und es ist gerade die Hoffnung, – genau wie bei Rosenzweig, und damit wird die Nähe zwischen den zwei Freunden noch greifbarer – die Liebe und Glaube erneuert und ein neues Christentum einweiht, und die (noch einmal wie bei Rosenzweig) eine messianische Kraft hat: „Glaube und Liebe sind zwei Pole des christlichen Lebens, verbunden durch die Hoffnung, durch die Erwartung des kommenden Reiches; nur im Zeichen der letzten Stunde, das heißt nur im Gefühle der Hoffnung, sind Glaube und Liebe versöhnbar.“<sup>53</sup>

In dem neuen Christentum ist also nur das Leben Jesu das Dogma<sup>54</sup>: In diesem Sinne kann man nur Christ sein, wenn man das eigene Leben unter ein fremdes Leben, das von Jesus, gelegt hat, genau wie in dem Fall des großen Heiden und einzigen wahren Christen Goethe im *Stern*, dem ersten Anhänger des neuen Christentums, d. h. dem ersten großen Ketzer: „Zu dritt endlich steht als letztes da das Christentum derer, in denen die Liebe Jesu blieb, und die daher neben Petrus, neben der Kirche, bleiben dürfen, das sind die Ketzer.“<sup>55</sup> Aber während bei Rosenzweig der Ketzer der große Heide und gleichzeitig der einzige Christ ist, ist der Ketzer bei Ehrenberg eine geheime Figur, die doch Verwandtschaften mit dem Ketzer Rosenzeigs hat, die von Anfang bis zum Ende bei Jesus dem Christus geblieben ist, jenseits des Zeugnisses

<sup>51</sup> Ebd., 84.

<sup>52</sup> Ebd., 81.

<sup>53</sup> Ebd., 90.

<sup>54</sup> So formuliert Rosenzweig die Unmittelbarkeit des Judentums im Gegenteil zur Mittelbarkeit des Christentums: „Alle Juden sind dümmere als alle Christen (weil der Jude das Dogma *ist*, also nicht es *hat*)“ (GS I, 511).

<sup>55</sup> Ebd., 84.

und ohne direkten Kontakt mit der Gemeinde des Apostels Johannes, der nur die Liebe des Liebenden in seinem Wissen gestiftet hat. „Heute, wo die Wiederkehr Christi, obwohl sie noch nicht war, von neuem in der christlichen Seele vorausgenommen wird, heute können sich der neben Petrus Gebliebene und Petrus finden; heute hat die Stunde für die Heimkehr des Ketzers geschlagen, in der neuen Epoche des Ketzerchristentums.“<sup>56</sup> Jedoch werden wir versuchen zu zeigen, parallel zu Rosenzweig, dass auch bei Ehrenberg eine andere Deutung der Figur des Ketzers möglich ist, eine Figur, die nur in der vierten messianischen Kirche möglich ist. In diesem Sinne, da die vierte Kirche in zwei Kirchen besteht, wie wir im Folgenden noch sehen werden, und da beide aber Kirchen des Ketzerchristentums sind, muss auch der Ketzer eine doppelte Figur sein, je nachdem, ob er am Anfang des Endes oder am Ende der Geschichte *tout court*, also schon im Reich, wo es keine Geschichte mehr gibt, steht.

### 5. Das Ketzerchristentum

Mit dem Ketzerchristentum taucht eine Vielfältigkeit von Problemen in der *Heimkehr des Ketzers* auf, die nicht zuletzt auf den analysierten Anliegen Ehrenbergs beruhen, besonders auf einigen Kernpunkten, die im zweiten Kapitel seines Werkes hervorgehoben werden. Das Ketzerchristentum ist die dritte Form der Epochen des Christentums, und in dem Ketzerchristentum lebt die vierte Kirche, die, wie teilweise schon gesehen, eine Kirche jenseits die Kirchengeschichte ist, d. h. die Kirche des Ketzers: Die Kirche des Ketzers ist eigentlich, obwohl gestaltlos und unsichtbar, die Kirche, deren Hirt der Ketzer ist und in die er paradoxerweise noch eintreten muss. Unser Anliegen ist aber eigentlich mehr, zu definieren, was das Ketzerchristentum ist und was die vierte Kirche und die Figur des Ketzers sind, und damit zur Frage einer offenen Kirche zu kommen, die Kirche ‚der positiven Anerkennung‘ bis zur Überwindung der Anerkennung: In der Tat besteht das Ketzerische in dem Ketzerchristentum, in diesem Fall in einer ‚negativen Anerkennung‘, wie wir in Kürze sehen werden (und dieser Zug zeigt die geniale Denkstruktur Ehrenbergs), in der Anerkennung der Differenz, und nicht in der Anerkennung des Anderen auch als Diener Gottes (d. h. Anerkennung der Verwandtschaft) oder als ‚Arbeiter am selben Werk‘. Mit der Anerkennung kann also die Kirche des Ketzers die *Una sancta* werden: Trotzdem ist

<sup>56</sup> Ebd., 84.

es genau die ketzerische Kirche, die sich sicher als Voraussetzung für die *Una sancta* konfiguriert (als Forderung der Einheit der Christenheit jenseits der Kirchen) und auch gleichzeitig als Voraussetzung für eine Brudergemeinschaft von Juden und Christen. Es wird unmöglich, hier die Details des Ketzerchristentums, die Figur des Ketzers bei Ehrenberg und Rosenzweig sowie die eschatologische Gemeinschaft bei beiden Autoren zu analysieren: Wir sind tatsächlich überzeugt, dass eine Analyse dieser Probleme, die Rosenzweig und Ehrenberg zu einer tiefen Auseinandersetzung geführt haben, bedeuten würde, auf die Verbindung zwischen Judentum und Christentum im Denken Rosenzweigs ausführlich einzugehen. Ein solches Anliegen müsste, zumindest aus der Perspektive, aus der wir das Problem wahrnehmen, eine Erörterung an sich verdienen: Die Frage nach einer Brudergemeinschaft des Endes steht in der Tat manchmal bei Rosenzweig in Frage, und das hängt mit seinem Verständnis des Christentums zusammen. Wir finden es geeignet für unser Ziel, das Problem bei Ehrenberg zu analysieren, um die Fraglichkeit und Schwierigkeit der Verbindungen von Judentum und Christentum, so wie sie in den Briefen Rosenzweigs und in dem *Stern* entstehen, zu betonen. Wir werden, anders gesagt, weiter mit der Modalität arbeiten, die wir bis jetzt angewandt haben, d. h. mit der Analyse bestimmter Probleme und mit Hinweisen auf die Streitpunkte zwischen den verschiedenen Perspektiven. Ein Aspekt, der bei Ehrenberg auch besonders wichtig ist, wie teilweise schon in der Betrachtung der Figur Christus in der *Heimkehr* hervorgehoben wurde, ist die Vorwegnahme der Erlösung, also der messianische Zug des Denkens und des Glaubens Ehrenbergs.

Ehrenberg fasst die Vorwegnahme des Reiches eigentlich in einer sehr ähnlichen Weise wie Rosenzweig auf, d. h. dank der Liebe und der Bruderschaft, die nicht zuletzt das Liebesgebot voraussetzt.<sup>57</sup> Beim Lieben und

<sup>57</sup> In einer Kritik an der Autonomie des Gesetzes bei Kant (in diesem Zusammenhang das Liebesgesetz oder besser Liebesgebot), schreibt Ehrenberg: „Aber der Geist selber bedarf der Errettung durch die Liebe, und das Denken darf nicht in der Lieblosigkeit zurückgelassen werden; ist doch die moderne Ablehnung des Denkens, die zuerst bei Kant herausbricht eine Erscheinung dafür, daß das heidnische Denken von der christlichen Seele, und zwar mit Fug und Recht, verleugnet wird; aber wenn Kant die Pflicht an die Stelle der Liebe setzt, so hat er die Macht des Denkens, die er in seiner theoretischen Vernunft brechen wollte, in der praktischen wieder aufgerichtet und in seiner Ethik doch ein Lebensabbild des heidnischen Denkens gegeben“ (Ebd., 59). Bei Rosenzweig liest man: „Der Nächste ist also wie gesagt nur Platzhalter; die Liebe geht, indem sie vertretungsweise auf den ihr in dem flüchtigen Augenblick ihrer Gegenwärtigkeit jeweils Nächsten geht, in Wahrheit auf den Inbegriff Aller – Menschen und Dinge –, die ihr jemals diesen Platz des ihr Nächsten einnehmen könnten, sie geht letztlich auf alles, auf die Welt“ (GS II, 243); und besonders wichtig ist der folgende Passus, bei dem die ‚Verwandschaft‘ zwischen Rosenzweig und Ehrenberg äußerst deutlich ist:

Geliebt-Werden tritt das Reich schon in den Menschen ein: Dieses Hintreten *in* die Menschen ist aber eben eine Vorwegnahme und nicht das Reich an sich: Das Reich an sich, betont Ehrenberg, als ob er auf Rosenzweigs Vorwürfe an das Christentum über die Seligkeit der Einzelseele antworten möchte (die wir bereits zitiert haben), ist nur am Ende. Genau wie bei Rosenzweig ist in der Liebe das Reich doch nur der Seele offenbart; die Offenbarung (durch Gottes Wort Du) zwingt aber das menschliche Du ein Ich zu werden und gleichzeitig wird das Wort Gottes ein Ich (und umgekehrt: Jedem Du antwortet ein Ich, jedem Ich ein Du). Genau diese Dynamik entspricht der Liebe und Gegenliebe bei Ehrenberg: „Das unsichtbare Reich tritt in der Seele sichtbar zu Tage; das Himmelreich ist in Euch, ‚nur‘ in Euch – denn noch ist es nicht außerhalb von Euch, aber in Euch, da ist es wahrhaftig“ – und weiter – „Überall wo die Liebe des Christen die Gegenliebe des Bruders findet, da ist Christus unter uns, da ist Reich, [...] in uns, noch nicht außerhalb uns [...]“.<sup>58</sup>

Und nicht nur dieser Passus bestätigt wieder die eschatologische Spannung des Textes und des Glaubens Ehrenbergs: In der ganzen ersten Hälfte dieses Teils über das Ketzerchristentum betrachtet Ehrenberg direkt das Problem der Eschatologie mit den Termini der Wiederkehr des Heilands und der

„Die moralischen Gesetze wollen in der Freiheit nicht bloß wurzeln – das will auch die Liebe zum Nächsten –, sondern keine andre Voraussetzung anerkennen als die Freiheit. Das ist die berühmte Forderung der ‚Autonomie‘. Die natürliche Folge dieser Forderung ist, daß die Gesetze, die diese Tat bestimmen sollen, allen Inhalt verlieren; denn jeder Inhalt würde eine Macht ausüben, durch welche die Autonomie gestört würde; man kann nicht „etwas“ wollen und trotzdem nur „überhaupt“ wollen; und die Forderung der Autonomie fordert, daß der Mensch nur schlechthin, nur überhaupt will. Und weil so das Gesetz zu keinem Inhalt kommt, so kommt infolgedessen auch die einzelne Tat zu keiner Sicherheit. Im Moralischen ist alles ungewiß, alles kann schließlich moralisch sein, aber nichts ist mit Gewißheit moralisch. Im Gegensatz zum notwendigerweise rein formalen und daher inhaltlich nicht bloß zwei-, nein unbegrenzt vieldeutigen moralischen Gesetz braucht das inhaltlich klare und eindeutige Gebot der Nächstenliebe, die aus der gerichteten Freiheit des Charakters entspringt, eine Voraussetzung jenseits der Freiheit: *fac quod jubes et jube quod vis* – dem daß Gott ‚befiehlt, was er will‘, muß, weil der Inhalt des Befehls hier der ist, zu lieben, das göttliche ‚schon Getansein‘ dessen, was er befiehlt, vorangehen. Die gottgeliebte Seele allein kann das Gebot der Nächstenliebe zur Erfüllung empfangen. Gott muß sich zum Menschen gekehrt haben, ehe der Mensch sich zu Gottes Willen bekehren kann“ (GS II, 239–240). Rosenzweig formuliert also die Frage von Kant in einer äußerst interessanten Weise um und überwindet die Autonomie genau wie Ehrenberg: Das Liebesgebot gewinnt einen Sinn, in menschlicher wie in messianischer Perspektive (d. h. als Vorwegnahme des Reiches) in der radikalsten Heteronomie, die aber nicht die Eigentlichkeit der Nächsten im Namen des Übernächsten verfehlen und versagen kann. In diesem Sinne wird die Heteronomie jedes Mal versagt und wieder erneuert in der Erfüllung des Gebots, damit der Nächste nicht für seine ‚schönen Augen‘ geliebt werden kann.

<sup>58</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 88.

*Una sancta* als „unsichtbare Einheitskirche der drei sichtbaren Kirchen“ in Christo.<sup>59</sup> Die *Una sancta* ist die Vereinigung der Kirchen, aber eine solche Vereinigung ist nicht äußerlich und kann nicht aus der Kraft der Kirchen an sich kommen: „Keiner sichtbaren Einzelkirche ist es aus eigener Kraft beschieden, die *Una sancta* zu werden; keine äußerliche Vereinigung der Kirchen erschafft die christliche Einheit. Sondern die *Una sancta* ist die unsichtbare Einheitskirche der drei sichtbaren Kirchen, und die unsichtbare Einheit wird Inhalt des Erlebens in der Gemeinschaft der Kirchen.“<sup>60</sup> Ehrenberg strebt also damit nicht nur danach, eine interkonfessionelle Gemeinschaft mit dem Ketzerchristentum zu thematisieren, sondern er strebt auch zu einer Kirche, deren ‚zeitliche‘, obwohl messianische, Vorbereitung die vierte Ketzerkirche ist, und die immer-schon jenseits der Kirche der Anerkennung steht, weil sie schon in Christo ist. Einerseits ist sie also die Einheitskirche des Endes, Vorbedingung der messianischen Brudergemeinschaft, die die drei sichtbaren Kirchen nicht überwindet, sondern in sich behält und vereinigt, durch die gegenseitige Anerkennung in der Liebe. Erst wenn andererseits die drei Kirchen in der Einheit der Christenheit sind, ist auch die Trennung der Kirchen erreicht, bis zu einem Punkt, in dem diese ‚Kirche‘, die nicht mehr Kirche ist, schon beim Reich steht: „Der Streit der Kirchen endet nicht eher, als bis nur Eine Kirche wäre (jedoch diese Eine Kirche hätte bereits das Ewige Reich erreicht) [...]“<sup>61</sup>

Diese ‚zweite vierte Kirche‘ ist die *Una sancta* in Christo, in der die drei Kirchen schon ewig zusammen leben. Der Ketzer ist schon in diese Kirche eingetreten<sup>62</sup>, und trotzdem endet sein Warten am Ende der Tage: „[...] der Ketzer kann sein Warten nunmehr als überkirchlicher Kirchenmann in der Kirche fortsetzen.“<sup>63</sup> Auf diese Dynamik und auf die Versöhnung zwischen Kirche und Ketzer werden wir später noch eingehen. Aber die Kirche des Ketzers im eigentlichen Sinne ist doch nicht voll-endet, weil erst das Reich zu kommen hat. In diesem Sinne, wegen dieser Doppeldeutigkeit, die zwischen dem Nochnicht des Reiches und gleichzeitig dem Seit-immer-da-Sein des Reiches schwebt, ist die Verwandtschaft zwischen Rosenzweig und Ehrenberg stark, besonders, wie gerade bemerkt, in der Vorwegnahme des Reiches in der Liebe.

<sup>59</sup> Ebd., 87. Vgl. auch ebd., 87 f.

<sup>60</sup> Ebd., 87.

<sup>61</sup> Ebd., 89.

<sup>62</sup> „Und so gehört von jetzt an auch der Ketzer zu der Kirche; die Kirche ist fortan auch eine Kirche der Ketzer“ (ebd., 87).

<sup>63</sup> Ebd.

Die Dynamik des Ketzerischen als Anerkennungsbewegung innerhalb des Ketzerchristentums in Form von Hinweisen jeder Kirche auf die anderen (und daher wird der Hinweis zur Anerkennung, zur Vereinigung der verschiedenen Kirchen) ist äußerst interessant, und in diesem Punkt zeigt sich sicher ein genialer Zug oder eine geniale Potentialität des Denkens Ehrenbergs, wie wir schon gesagt haben: In der Tat geht es um eine Beschleunigung der messianischen Kraft dank der Anerkennung der Ketzerei einer Kirche durch eine andere: Es geht also um eine kreisende Bewegung, die erst jede Kirche nach außen bringt, in der Anerkennung der anderen Kirche; diese Anerkennung, die wir vorübergehend als ‚negative Anerkennung‘ bezeichnen können, kommt dann wieder in die inneren Kreise zurück, wo die Kirchen schon sind, in die vierte Kirche: Die Differenz zwischen den ersten drei Kirchen wird damit nicht aufgehoben, sondern ausgenutzt als Sprungbrett zu einer immer weiteren ‚inneren‘ Vollendung *in* der Differenz: Auch bei Ehrenberg will also dieser ekklesiologische, messianische Zug fast die an-eignende Struktur der philosophischen Alleinheit nicht mit einer direkten Betrachtung des Problems in philosophischen Termini, wie bei Rosenzweig, sondern direkt mit der Dynamik der drei Kirchen in der vierten Kirche vereinigen. Anders gesagt ist jetzt auch für Ehrenberg das All zerschlagen, und die Trennung, die Urdistanz ist zur Möglichkeit der Vereinigung geworden, ohne dass damit eine Kirche eine andere in sich einschließt, eben dank der Urdistanz, der Trennung als Voraussetzung einer neuen Vereinigung und der Beschleunigung des Kommens des Reiches. Wir müssen bei diesem Punkt noch verweilen, weil er von besonderer Wichtigkeit (auch) für unser Anliegen ist.

Für alle Kirchen ist die andere etwas Ketzerisches: In der gegenseitigen Anerkennung in der Liebe muss das Ketzerische unbedingt ein wesentlicher Bestandteil und eine wichtige Komponente der vierten Kirche sein, da es wirklich ihre innere Vorwärtskraft ist: „So läßt die Ketzerei, die wechselseitige, wie sie sich wechselseitig aufhebt, da jede Kirche der anderen ketzerisch ist, den Ruf der Liebesforderung wider die Glaubensherrschaft erschallen.“<sup>64</sup> Was ist aber für die christliche Kirche ketzerischer als das Judentum? Das Judentum muss dann auch in der Liebe anerkannt werden, und daher nimmt das Ketzerchristentum eine letzte gestaltlose Form an, nicht nur in der Vereinigung der drei Kirchen, sondern in der Brudergemeinschaft. Aber darauf werden wir noch zurückkommen.

Jenseits der Trinitätslehre, die besonders in dem Kapitel „Jesus der Christus“ von Ehrenberg mit einer Rückkehr zum jesuanischen Christus überwun-

<sup>64</sup> Ebd., 89.



den wird, wie es bemerkt wurde<sup>65</sup> (obwohl die Figur des Christus als der Wiederkehrende, unseres Erachtens, überhaupt keine jesuanische Figur ist, und vielmehr der Bedürfnissen einer Wiederaufnahme der Eschatologie als Kern des Christentums entspricht, wie wir schon am Beispiel Schweitzers gesehen haben, den Ehrenberg in der *Heimkehr*, obwohl in einem sehr kritischen Hinweis, zitiert<sup>66</sup>): Die Eschatologie bietet aber Ehrenberg die Möglichkeit, wie schon bemerkt, die Herrschaft Christi über die Weltgeschichte zu betonen, in einer Anspielung auf Schellings Offenbarungsphilosophie; andererseits ist die Eschatologie Ehrenbergs und sein Verständnis des Zwischenreiches eher johanneischer als paulinischer Art, im Gegensatz zu Rosenzweig, der, unseres Erachtens, in seinem Verständnis des Zwischenreiches von einer paulinischen Variante geprägt ist (paulinische Aspekte sind aber auch in der *Heimkehr* für Ehrenberg von wesentlicher Wichtigkeit).

Dank aber dieser johanneischen Eschatologie kann Ehrenberg, nicht zuletzt, erneut die Drei-einigkeit der Kirchen betonen, die eine Einigkeit trotz der drei bestehenden geschichtlichen Wirklichkeiten des Christentums konstituieren: „Dies ist die wahre Dreieinigkeit der christlichen Wirklichkeit: die Einheit der in drei Kirchen gespaltenen Christenheit!“<sup>67</sup>

Aber zurück zum Problem der gegenseitigen Hinweise zwischen Kirche und Kirche in der vierten gestaltlosen Kirche; diese ständige innere Dynamik, die immer zwei Pole verbindet in dem Vorwurf der Ketzerei, kreierte eine Spannung, eben weil diese Hinweise doch innere sind, d. h. in der vierten Kirche. Es ist nie ein Wesen, sondern immer eine Polarität, die vorwärts trägt, die sich verbindet, nur wenn und unter der Bedingung, dass die Verbindung gleichzeitig mit der Zerstörung der Einheit geschieht: Eine Kirche hält die andere für Ketzerei, in diesem Moment ist das Ketzerische eben die Einfügung einer Ketzerei in die (vierte) Kirche, die aber eben als vierte, also als Kirche des Ketzers, dank der Ketzerei weiter leben und vorwärts Richtung Reich fortfahren kann. Aber das Ketzerische muss sofort aufhören, d. h. sich nicht als Allheit konstituieren, da eine Kirche, wenn sie einer anderen Ketzerei vorgeworfen hat, die andere Kirche auch gleichzeitig anerkannt hat. Diese Dynamik zwingt somit erst dank der Anerkennung der Ketzerei der

<sup>65</sup> W. Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig im Gespräch*, 100. Zur Trinitätslehre bei Ehrenberg verweisen wir auf den Aufsatz von W. Liebster, *Die Enthellenisierung der Trinitätstheologie. Studien zur Trinitätstheologie von Hans Ehrenberg*, in: M. Keller-J. Murken, *Das Erbe des Theologen Hans Ehrenberg*, 62–76.

<sup>66</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 49. Aus der Kritik Ehrenbergs an Schweitzer wird unseres Erachtens deutlich, warum Rosenzweig die Kritik Schweitzers eine „immanente[r] Kritik“ nennt (GS II, 113).

<sup>67</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 89.

anderen Kirchen und dann der Liebe für die anderen Kirchen, die innere Pluralität der Kirchen in der vierten ungestalteten Form zu akzeptieren. Somit ist jede Verurteilung einer Kirche durch eine andere auch eine innere Verurteilung oder eine Verurteilung gegen alle drei Kirchen gleichzeitig, da sie zusammen in der Kirche des Ketzerchristentums mit-leben. Aber damit ist auch die Abschaffung der logischen Wand zwischen innen und außen (genau wie bei Rosenzweig auch zwischen Körper und Seele in einer entsprechenden christlichen Auffassung der Frage) mit Erfolg erreicht, und genau diese Abschaffung wird uns zu einer neuen Struktur der Kirche als Kirche des Offenen (als Konsequenz der Zersetzung des Ketzers!) führen: „Christentum heißt immer auch geistiger Dienst; umso mehr überwindet der Geist den Stand der Natur; die Seele aber, ist sie ohne Geist, dann fühlt sie sich nur, wenn sie mit dem Körper vereint ist; so steht es um den Juden. Daher muß der Jude das, was ihm fehlt, den Geist, in der Seele nachholen, und so kam gerade er zur Lehrform im Glauben, während der um den Geist ringende Christ zum dreiteiligen Menschen, zum Werdebild des Vollmenschen von Körper, Geist und Seele aufgebaut ist und daher alles, was er zu sein hat, im Leben als solchem erledigen kann.“<sup>68</sup>

Wenn also jedes Innere zum Außen geworden ist, und umgekehrt, dann muss sich jegliche Feindlichkeit, die sich nach außen richtet, die nach draußen ausströmen will, in innere Kraft bekehren, d. h. in die Kraft der vierten Kirche, die des Ketzers (hier haben wir wieder das Rosenzweigsche Muster von Goethe und seine Betrachtung der Zeitlichkeit in dem Übergang von der paulinischen zur johanneische Kirche benutzt). Noch ein Aspekt ist hier hervorzuheben: Genau weil, wie gesagt, jede Feindlichkeit an einem Punkt angelangt ist, indem sie sich nach draußen richten muss, um sich in innere Kraft zu bekehren, kann man doch mit Ehrenberg und mit Rosenzweig sagen, dass die vollendete Zeit des Christentums angefangen hat, da sich – wie sowohl bei Rosenzweig als auch bei Ehrenberg schon gesehen – jetzt der große Heide im Christ bekehren muss.

Nach der eben beschriebenen Bewegung ist die Ketzerei nicht eine ausschließende, eher eine ‚einschließende‘ Ketzerei, die sich, wie gesagt, fast als innere Kraft der neuen Kirche ergibt, in der messianischen Zeit des Christentums, der voll-enteten Zeit des Christentums, bis zum Reich: „So sieht sich jede Kirche in der anderen, zugleich als christlich wie als ketzerisch. Der Streit der Kirchen endet eher, als bis Eine Kirche wäre (jedoch diese Eine Kirche hätte bereits das Ewige Reich erreicht); aber der Streit wird zum Streit der Liebe. Die ketzerische Beurteilung, die jede Kirche seitens der

<sup>68</sup> Ebd., 107 f.

anderen Kirchen erfährt und erduldet, wendet sich um in die Forderung der Liebe [...]: Du hast in dem Ketzer der anderen Kirche Deinen Glaubensfeind; aber Du suchst das Wort Jesu zu erfüllen und wendest Dein trotzendes Herz zu Liebe, und siehe der Geliebte, noch eben Gehäßte, enthüllt sich als Dein christlicher Bruder, und am Feind widerfährt Dir die Begnadung, den Vorgeschmack des himmlischen Reiches, da sich alle Feinde lieben werden, zu erfahren.“ – und hier kommt Ehrenberg wieder zu einem der wichtigsten Punkte auch unserer Interpretation – „So läßt die Ketzerei, die wechselseitige, wie sie sich wechselseitig aufhebt, da jede Kirche der anderen ketzerisch ist, den Ruf der Liebesforderung wider die Glaubensherrschaft erschallen.“<sup>69</sup> Ehrenberg zeigt hier die äußerst interessante Dynamik der Wechselseitigkeit der Anerkennung-Beurteilung, die wir bis jetzt zu erklären versucht haben.

Dies ist aber der Kernpunkt der Anerkennung der Andersheit, eine Anerkennung, die sich dank der Liebe und nur in ihr auch jenseits sich selbst wagt, also ein Wagnis der Liebe als heimliche Kraft des Glaubens ist. Aber hier, genau in der Liebe, als Liebe nicht des Nächsten, sondern des Feindes, hält die Überzeugung Rosenzweigs über das Christentum als Missionsreligion nach. Und trotzdem gehen genau in dieser Perspektive, auf die wir auch später hinweisen werden, in Bezug auf das Problem der ‚Anzahl der Feinde‘ und der messianischen Rolle des Ketzers, Rosenzweig und Ehrenberg fast den gleichen Weg, eigentlich unerwartet: In der Tat wirken und leben bei Ehrenberg zwei verschiedene eschatologische Perspektiven zusammen: Die eine ist die Überzeugung von der ‚Widerkehr Christus‘, die Ehrenberg mehrmals thematisiert hat, die andere ist das messianische Werk der Bekehrung, die Ehrenberg dem Ketzer und seinem Werk zuschreibt, in einer äußerst interessanten Weise, wie wir in Kürze sehen werden. Dieser Punkt aber antwortet spiegelbildlich und erklärt die Überzeugung Rosenzweigs, genau wie sie in dem *Stern* zu lesen ist, von der christlichen Mission als eigentlichstes eschatologisches Werk des Christentums in seiner Zusammenarbeit mit dem Judentum. Jene Überzeugung Rosenzweigs ist eine Position, die irgendwie, unseres Erachtens, schon in dem Brief an die Eltern über die Taufe von Hans Ehrenberg vom 2.11.1909 präsent ist und später auch in dem Brief an Rudolf Ehrenberg vom 31.10.1913. Über die Taufe von Ehrenberg schreibt also Rosenzweig an die Eltern: „Eine Beschämung [über die Taufe Ehrenbergs] 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 Versäumnisse eine solche vorenthalten bekommen hat“ (GS I, 94). In dem Brief an Rudolf

<sup>69</sup> Ebd., 89.

Ehrenberg, dem bekannten Brief über die ‚Wiederkehr‘ Rosenzweigs zum Judentum, schreibt Rosenzweig am 31.10.1913: „[...] in dieser Welt also schien für das Judentum kein Platz zu sein. Indem ich daraus die Konsequenz zog, machte ich gleichzeitig einen persönlichen Vorbehalt, dessen Wichtigkeit für mich du ja weißt; ich erklärte, nur als *Jude* Christ werden zu können, nicht durch die Zwischenstufe des Heidentums hindurch. Ich hielt diesen Vorbehalt für rein persönlich“ (GS I, 134). Dieser Vorbehalt scheint aber auch in der folgenden Zeit bis zum *Stern*, unseres Erachtens, der Schlusspunkt der Logik und der eschatologischen Dynamik der Bekehrung bei Rosenzweig zu sein, die er dem Christentum zuerkennt. Die zwei Pole des eschatologischen Problems sind für Rosenzweig das Heidentum und das Zwischenreich, und damit ist entweder das Zwischenreich dem Heidentum zu opfern oder dem Christentum anzuvertrauen, das als Missionsreligion durch die ‚Bekehrungspolitik‘ die Zwischenstufe überwinden, oder besser, in sich aufnehmen und übernehmen kann.

Diese Äußerung wird aber, unseres Erachtens, nie wirklich explizit im Denken Rosenzweigs, und muss fast immer ein Vorbehalt bleiben. Rosenzweig hält diesen Vorbehalt für rein persönlich, wovon sich auch der Leser überzeugen kann, da die Logik der Bekehrung und der wirkliche und tatsächliche Konjunkturring zwischen der Bekehrungskraft des Christentums und dem Judentum in Bezug auf Gott nie wirklich erklärt wurde: Dass Judentum und Christentum am gleichen Werk arbeiten, ist eine Tatsache, aber wie das Christentum am gleichen Werk wie das Judentum arbeiten kann, ist aus einer jüdischen Perspektive fast unmöglich zu verstehen: Es wird verständlicher nicht in dem *Stern*, sondern in der *Heimkehr*, und hier, paradoxerweise, zeigt sich auch die Genialität Rosenzweigs, innerhalb einer christlichen Überzeugung, die auch Rosenzweig ‚zugibt‘ und dem Christentum zuschreibt, d. h. dass das Ende nur mit dem Wachstum der Anzahl der ‚Feinde‘ durch die Bekehrung dieser letzten überwunden sein wird. Aber diese Position, die auch Rosenzweig in dem *Stern* übernimmt, hat sicher paulinische Nuancen, genauso ‚paulinisch‘ sind viele Aspekte des Denkens Rosenzweigs.<sup>70</sup> Die Bekehrung einer höheren Anzahl von Heiden und ein Bezug auf das Problem des *katechon*<sup>71</sup> können in der Tat eine gute Lösung für die

<sup>70</sup> Damit haben wir überhaupt nicht vor, Rosenzweig zu christianisieren. Vielmehr sind es Rosenzweigs Lektüre und seine Kenntnis von dem Christentum, die manchmal die Möglichkeit anbieten, einige Punkte seines Denkens aus christlichen Autoren und Perspektiven her zu rekonstruieren (wie, unter anderem, in dem Fall von Paulus, Tertullian, Augustin usw.).

<sup>71</sup> Rosenzweig bezieht sich auf das Problem des *katechon* in einer prägnantesten Weise in einem Brief an Hans Ehrenberg vom 9.5.1918: „Das Judentum darf, im Besitze der

manchmal enigmatische (weil Rosenzweig nicht wirklich von der Notwendigkeit des Hinweises auf den Vater im Christentum überzeugt ist, und ganz im Gegenteil fast die liberale kulturellreligiöse Sicht des Christentums als eigentliches Christentum übernimmt!) Arbeit am gleichen Werk von Christentum und Judentum sein.

Rosenzweig akzeptiert in dem *Stern* das Anliegen der *Heimkehr*, das Ehrenberg, als Bestätigung unserer Hypothese, mit dem Hinweis auf die nicht nur allgemeine Wichtigkeit von Paulus formuliert: Ehrenberg bezieht sich erstaunlicherweise, obwohl in seiner johanneischen christologischen Struktur, auf Röm, 11, und wir halten es für keinen Zufall. Wir werden diesen Aspekt noch analysieren. Jetzt ist zumindest anzudeuten, dass die *Heimkehr* (und in ihr die Figur des Ketzers bei Ehrenberg) das ‚Programm‘ des *Sterns* in Bezug auf den messianischen Charakter des Christentums vollendet: Dieses Programm findet eine ausführliche, aber nicht weniger komplizierte Antwort und ‚Ergänzung‘ gerade im Denken Ehrenbergs. Der Ketter bei Ehrenberg bringt also das ‚Programm‘ von Rosenzweig zur Erfüllung und Vollendung.

In der Tat schreibt Ehrenberg: „Die gegenseitige Liebe der christlichen Kirchen zu einander erfüllt die Forderung Christi nach der Liebe der Feinde; denn wer könnte mehr Feind sein als der Feind des Glaubens? Der ewige Sinn der christlichen Teilung ist die Feindesliebe, christliche Feindesliebe.“<sup>72</sup> Sicher betont hier Ehrenberg die Notwendigkeit der Liebe über alle mögliche Feindlichkeit, in einem interkonfessionellen und interreligiösen Sinne (obwohl die Hauptfiguren der Weltgeschichte, genau wie bei Rosenzweig, eher nur Heidentum, Christentum und Judentum sind):<sup>73</sup> Dieser Passus befindet sich in dem oben zitierten Zusammenhang der Anerkennung des Ketzerischen der anderen Kirchen als Übergang zur Anerkennung der Liebe, eine Anerkennung, die zu keiner weiteren Feindlichkeit mehr führt, sondern zur vereinigenden Liebe. Hier ist also die oben angedeutete brillante Frage hervorzuheben, die Rosenzweig in den Tagebüchern anmerkt – und die seitdem seine Überzeugung von dem Wesen des Christentums als Missionsreligion

wirklichen Wahrheit, unbekümmert sein um die Wirklichkeit. Der Christ aber darf *nicht* aus Liebe zur Wahrheit sich von der Wirklichkeit verschließen. Der Jude, der sich mehr mit der Wirklichkeit einläßt als er muß, der Christ, der sich weniger mit ihr einläßt als er kann, – diese beiden verzögern das Kommen des Gottesreichs. – Das ist doch nun klar“ (GS I, 556). Das ist auch einer der interessantesten programmatischen Züge der ‚politischen Theologie‘ Rosenzweigs.

<sup>72</sup> Ebd., 89.

<sup>73</sup> Vgl. dazu und in Bezug auf Rosenzweig die interessante Kritik von O. Pöggeler, *Rosenzweig und Hegel*, 839-853, (besonders 844 ff.).

nährt – die Übersetzung, die eigentlich kein ein bloßes ‚Übersetzungsproblem‘ ist, von der Nächstenliebe zur Feindesliebe im Christentum und daher der Unterschied zwischen Judentum als ‚apologetischer Religion‘ (in dem schon erinnerten Sinn) und Christentum als „missionierender Religion“: Die Feindesliebe setzt die Feindlichkeit voraus, und führt damit das Christentum zu seinem tieferen historischen Auftrag, d. h. zur Bekehrungsmision. Es geht also hier, aus der Perspektive Rosenzweigs, um eine wirkliche Umdrehung des zitierten Passus von Ehrenberg, der sich eigentlich auf die Liebe und nicht auf die Feindlichkeit als erste Bedingung des historischen Auftrags des Christentums fokussiert (also die Nicht-Anerkennung der Andersheit der Anderen, und daher die Liebe als notwendiges Mittel für die Überwindung der Feindlichkeit). Die Umdrehung des oben zitierten Schemas, wir wiederholen es, lautet also in der folgenden Weise: Weder die Anerkennung noch die christliche Liebe werden von der Feindesliebe vorausgesetzt: Die Feindesliebe, als Tat des Christentums, setzt erst die Feindlichkeit voraus: Es geht also um die Notwendigkeit nicht nur der Liebe, sondern der Feindlichkeit. Deswegen setzt keine jüdische Dogmatik die Bekehrung der Völker voraus, sondern vielmehr die Bewährung der einzigen Wahrheit. Die Übersetzung also von Nächstenliebe, die doch nach Rosenzweig das gemeinsame Gebot von Juden und Christen ist („Liebe deinen Nächsten. Das ist, so versichern Jud und Christ, der Inbegriff aller Gebote“, GS II, 229)<sup>74</sup>, zur Feindesliebe drückt für Rosenzweig nicht nur ein bloßes Übersetzungsproblem aus, sondern eine innere dogmatische Frage des Christentums, und kennzeichnet die weltliche Befindlichkeit des Christentums. Diese Gedanken entstehen bei Rosenzweig in dem Kontext des Gesprächs mit Rosenstock. In dem Brief vom 5.11.1916 an die Eltern schreibt Rosenzweig zum Beispiel (da der Brief nur die Spitze eines Gedankenprozesses bei Rosenzweig ist, der in dem Briefwechsel mit Rosenstock und besonders in den „Paralipomena“ vorkommt, in dem Zusammenhang eines tiefen Studiums der christlichen Scholastik und Patristik, und besonders von Augustin): „[D]as Gebot der ‚Feindesliebe‘ im Christentum ist doch nicht wirklich eine wirkliche Übersteigerung, sondern geradezu Interpretation des Gebots der Nächstenliebe; durch diese – Interpretation wird ja das Christentum zur missionierenden Religion par excellence“ (GS I, 274). Diese Überzeugung steht also schon 1916 bei Ro-

<sup>74</sup> „Keineswegs stellt Ehrenberg dies in Abrede, aber der entscheidende Punkt für ihn ist, daß durch ‚Jesus der Christus‘ der Erlösungshoffnung eine durch die Nächstenliebe aus der Nachfolge Christi erstrebare Gewißheit zuwächst, die ihr in dem von Rosenzweig aus jüdischer Sicht dargelegten Zusammenhang von Offenbarung und Erlösung nicht zukommt“ (W. Schmied-Kowarzik, *Hans Ehrenbergs Einfluß auf die Entstehung des Stern der Erlösung*, 110).

senzweig fest. Es ist daher kein Zufall, oder es könnte kein Zufall sein, dass Ehrenberg in dieser ‚Konfrontation‘ zwischen dem *Stern* und der *Heimkehr* fast direkt auf Rosenzweigs Frage und Vorwürfe an das Christentum zu antworten scheint. Es ist eine Konfrontation, die aus dem Briefwechsel und aus den vielen Gesprächen, die die zwei Freunde in der Entstehungsphase der beiden Werke zusammen führen<sup>75</sup>, entsteht: „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 Endfassung ein.“<sup>76</sup>

In dem bereits zitierten Kontext in der *Heimkehr*, in dem die Feindesliebe als Anerkennung des Ketzerischen jeweils in jeder Kirche wahrgenommen wird, versucht Ehrenberg auf die Frage nach der Einheit der Christenheit zu antworten, eigentlich nicht nur als Einheit der schon christlichen Kirchen, sondern der Völker *tout court*, in einer weiteren Annäherung an Rosenzweigs Betrachtung der Kirchengeschichte in der Einleitung zum dritten Teil des *Sterns*: „Wie soll die Christenheit die Heiden gewinnen können, wenn sie sich nicht selbst gewinnen kann? Wie soll jetzt, wo zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit die ganze Erde, wahrhaft alle Völker auf die Bühne des Lebens treten, wie soll da die Christenheit bestehen können, wenn sie sich nicht in sich und in der eigenen Liebe läutert?“<sup>77</sup> Doch ist die Mission die Sorge der Christenheit, aber diese Sorge folgt der Einheit der Christenheit. Hier ist dagegen ein Divergenzpunkt mit Rosenzweig zu erwähnen. Ehrenberg ist vielleicht überzeugt, dass die Einheit der Kirche die Voraussetzung sei, um sie zu läutern. In diesem Punkt liegt das Wesen der Antwort Ehrenbergs auf die Wahrnehmung des Christentums als Missionsreligion, die Rosenzweig von dem Christentum hat. Im Sinne Ehrenbergs ist erst die innere

<sup>75</sup> „Ehrenberg arbeitete an der *Heimkehr des Ketzers* – zunächst unter anderen Titeln – von Frühjahr 1918 bis Herbst 1919 unmittelbar parallel zu Franz Rosenzweigs Arbeit am *Stern der Erlösung* von Ende August 1918 bis Mitte Februar 1919 (überarbeitet und erweitert bis Ende August 1919). Nach der intensiven jüdisch-christlichen Briefdiskussion zwischen Rosenzweig und Ehrenberg seit Mai 1918 beginnt Rosenzweig mit der Abfassung des *Sterns*. [...] Aber erst Ende Dezember in Kassel beginnt Rosenzweig 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 vorausgehende Briefe und Diskussionen zurückbeziehen“ (W. Schmied-Kowarzik, *Hans Ehrenbergs Einfluß auf die Entstehung des Stern der Erlösung*, 102).

<sup>76</sup> Ebd., 103.

<sup>77</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 88 f.

eschatologische Befindlichkeit der Christenheit, die auch Vorbereitung für das Kommen des Reiches ist, wie wir schon gesehen haben, in Bezug auf die vollkommene Vereinigung der Einen Kirche, die Voraussetzung des weltlichen Auftrags des Christentums, und nicht umgekehrt.

Daher ist aber nicht zu vergessen, dass es bei Ehrenberg nicht nur um eine Völker- oder Bekehrungspolitik geht, und genau in diesem Punkt besteht der wesentliche Unterschied zwischen dem Erlösungsgedanken Rosenzweigs, oder besser gesagt, dem Erlösungsgedanken, den Rosenzweig dem Christentum zuschreibt, und dem von Ehrenberg, der letztlich in der Wiederkehr von Christus verwurzelt ist.<sup>78</sup> Doch für Ehrenberg, wie bereits gesehen, strebt die Christenheit nach der außerkirchlichen Einheit, aber nicht deswegen erfüllt sich seine Erwartung nur in der Völkerbekehrung, da, wie gerade erinnert, die Christenheit nicht auf die Wiederkehr Christi verzichten kann: „[I]n uns, noch nicht außerhalb uns“.<sup>79</sup> Ganz im Gegenteil, unseres Erachtens, versucht Rosenzweig das messianische Streben der Christenheit *ad infinitum* mit dem problematischen Begriff vom „ewigen Weg“ zu ergänzen oder zu beschränken, und obwohl es oft als Ewigkeit des Augenblicks und nicht als bloße Dauer interpretiert wurde, bleibt das Problematische an dieser Bezeichnung unbeantwortet: Es ist Rosenzweig selbst, der in einem Brief an Hans Ehrenberg die Gelegenheit nutzt, um wieder zu betonen, dass der Unterschied zwischen ewiger Zeitlichkeit oder ewigem Weg und bloßer Ewigkeit in einem ewigen Verhältnis mit der Ewigkeit besteht. Dieser Aspekt lässt keine weitere Möglichkeit, über den nur weltlichen Status des Christentums zu spekulieren: In der Tat geht es hier, obwohl es wie eine Pauschalisierung aussehen kann, um Wahrheit gegen Wahrheit, die aber sicher hilft, die Bedeutung des Johanneischen und das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum bei Rosenzweig besser zu verstehen. Und so schreibt Rosenzweig, in Bezug auf die johanneische Epoche, die „kein Ende *in* der Geschichte haben kann“, in einem Brief vom 9.5.1918 an Hans Ehrenberg: „[D]enn ohnehin nicht die Christianisierung der Juden, aber auch die Judaisierung des Christentums kann keinen Abschluß in der Geschichte des Christentums erreichen, da mit diesem Abschluß eben der Abschluß in der Geschichte erreicht wäre, wie das sehr richtig schon Paulus gesehen hat. Die vollendete Judaisierung des Christentums bedeutete ja die Ausschaltung Christi. Anders ausgedrückt: das Jahr 0 hat ein zeitliches Verhältnis zu dem Jahr vor 0 und nach 0, aber zur Ewigkeit hat es nur ein ewiges Verhältnis. Deshalb erreicht das Christen-

<sup>78</sup> Wie bereits zitiert vgl. W. Schmied-Kowarzik, *Hans Ehrenbergs Einfluß auf die Entstehung des Stern der Erlösung*, 109 f.

<sup>79</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 88.



tum erst als ‚Judenchristentum‘, als johanneisches, seine Absolutheit“ (GS I, 555). Ist dies ein Widerspruch in Bezug darauf, was Rosenzweig vorher geschrieben hat? D.h. dass die johanneische Epoche oder das Christentum in der Geschichte keine Vollendung finden kann? Eigentlich nicht, und es wird von Rosenzweig in dem folgenden Passus erklärt: „Seine Absolutheit. Denn daß das ‚eigentliche Dogma des Christentums dies ist: Ich, der ‚Gesandte‘, bin der Weg, die Wahrheit und das Leben – das macht die Absolutheit des Christentums zu einer Absolutheit in der Zeit, aber zu einer Relativität gegenüber der Ewigkeit. Wenn der ‚Gesandte‘ sagen kann: ich bin die Wahrheit, so kann Gott es nicht mehr sagen“ (GS I, 555). Diese Zeilen Rosenzweigs erklären auch den Standpunkt Ehrenbergs, der zum Beispiel versucht, die Dreiteilung zu retten ohne der Trinitätslehre der Tradition zu verfallen, in einer Rettung der Weltgeschichte und der drei ‚Formen‘ von Christus: Wie schon gesehen, wird das Problem der Dreiteilung von Weg, Wahrheit und Wesen von Ehrenberg übernommen, variiert, und für die Epochen der Kirche angewandt, aber wie gerade angedeutet, wird es auch als Weltgeschichte in Christo verstanden, dank des Hinweises auf die Trennung zwischen Johannes als Apostel und Apokalypse, und damit werden Jesus, Christus der Gekommene und Heiland und Christus der Wiederkehrende als Leben-Weg-Wahrheit ‚gerettet‘, ohne damit auf den Vater zu verzichten (ein Hinweis, den Ehrenberg besonders, wie schon analysiert, in der Passion sieht und in dem Worte Jesu „Es ist vollbracht“).<sup>80</sup> Aber, wie gesagt, weiter kann man nicht, unseres Erachtens, richtig argumentieren, da es wirklich um eine Wahrheit gegen eine Wahrheit geht.

Zuletzt verhindert *tout court* das ewige Verhältnis der Zeitlichkeit zur Ewigkeit jegliche Erreichung der Ewigkeit des Christentums. Aber daher, auch wenn Rosenzweig es nicht wirklich akzeptieren will, kann das Christentum entweder bloßes Heidentum und geschichtlich bleiben, und auf die Ewigkeit verzichten, oder vollkommen judaisiert werden (das wäre in der Tat reine Unmöglichkeit)<sup>81</sup>: Aber Rosenzweig akzeptiert auch diese letzte Option nicht, da das Christentum die Ewigkeit nicht schon in sich hat, wie in dem Fall des ewigen Volks. Das Christentum ist in diesem Sinne in einer Sackgasse. Wir werden aber versuchen, dank der Analyse der Figur des Ketzers, eine weitere mögliche Interpretation zu finden, die eigentlich die Rosenzweigs spiegelt, d. h. dass die johanneische Kirche nicht *in* der Geschichte vollendet werden kann, sondern nach Ehrenberg ins Reich notwendig ein-

<sup>80</sup> Ebd., 33.

<sup>81</sup> Vgl. den oben zitierten Brief vom 9.5.1918 an Hans Ehrenberg (GS I, 555).

mündet, mit dem „Alles in Allem“ des Christentums (I Kor 15, 28)<sup>82</sup> und des Judentums (GS II, 447 u. ff.), und mit jedem Augenblick, genau wie für Rosenzweig, da, wie schon gesehen, auch der Christ, oder sogar nur der Christ nach Ehrenberg aus der Höhe des Mittags und des Nachmittags *versus* die Erlösung schauen kann, dank der Vermittlung von Christus. Das ist aber eigentlich eine andere Wahrheit.

Zuallerletzt geht die Formulierung in diesem Brief nicht von einem ewigen Weg, sondern von einem ewigen Verhältnis der Zeitlichkeit zur Ewigkeit aus, d. h. eine ewige Beziehung des Weges, der von der Zeitlichkeit zur Ewigkeit führt. Jene Formulierung zeigt also die unüberwindbare Distanz zwischen Zeit (Christentum) und Ewigkeit (Judentum), zwischen Zeit und Geschichte (eine Distanz, die eigentlich, obwohl Rosenzweig das Risiko übersieht, auch für das Judentum, wenn man es so formuliert, gefährlich sein kann, da immer ein ‚Rest‘ vom Judentum in der Geschichte ist). Außerdem, was für unser Problem noch wichtiger zu sein scheint, ist, dass diese Interpretation, wenn man sie so formuliert, eigentlich alle weiteren Versuche verhindern könnte, die das Christentum innerhalb einer messianischen Ökonomie des *Sterns* in seiner Stellung jenseits des Judentums retten möchten: Zum Beispiel mit der häufigen Auslegung, die den ewigen Weg als paradoxe Auffassung einer sakralen Zeit sieht, die in jeder ihrer „Stationen ewig ist“, nach dem Modell Kierkegaards<sup>83</sup>, oder die Auslegungen, die mit der qualitativen und nicht quantitativen Ewigkeit die schwierige Stellung des Christentums in Rosenzweigs messianischer Struktur schmälern möchten.

In Wahrheit muss das Christentum als Zwischenreich sicher ‚qualitativ‘, aber unvermeidlich auch als ‚quantitativ‘ verstanden werden: In der Tat, wenn die Geschichte sich zwischen Gott (Anfang, Schöpfung der Welt) und Gott (Ende, das Reich) entfaltet und wenn das Zwischenreich nicht quantitativ wäre, d. h. von Anfang bis zum Ende, also ein wirklicher Anfang und ein wirkliches Ende, könnte das Zwischenreich nicht nur über die Geschichte hinaus verlängert werden, sondern würde, noch problematischer, wenn qualitativ verstanden, Gott vor und nach der Geschichte verleugnen, sowohl den Gott des Christentums als auch den Gott des Judentums, als Zwischenreich, das zur Ewigkeit gemacht wurde und über die Geschichte hinaus immer-noch andauern könnte. In diesem Sinne sollten die Auslegungen über ein solches

<sup>82</sup> Auch Ehrenberg wendet in der *Heimkehr* diesen paulinischen Ausdruck an, *de facto* genau wie bei Rosenzweig: „Da nahet die Zeit, da Gott Alles in Allem sein wird, und seine Kinder, seine Söhne und Töchter, vom letzten Nachgeborenen bis zurück zum Erstgeborenen, in seine Arme eingehen werden“ (ebd., 114).

<sup>83</sup> U. Hortian, *Zeit und Geschichte bei Franz Rosenzweig und Walter Benjamin*, 821.

Anliegen vorsichtig sein, wenn es nicht so wäre, würde man in einen ‚atheistischen Widerspruch‘ einfallen, der die selben Voraussetzungen des Denkens Rosenzweigs wie in einem Teufelskreis verleugnen könnte.

Und weiter: Die Konjunktion von Ewigkeit und dem Verhältnis zur Ewigkeit macht nicht den Augenblick, sondern das Verhältnis der Geschichte zur Ewigkeit ewig, sozusagen die Distanz zwischen Geschichte und Ewigkeit. Um es geometrisch darzustellen: Die Verbindung oder Strecke zwischen einer Parallele, die das Christentum ist, und der anderen, die das Judentum ist, ist unendlich. Die Gerade zwischen den zwei Linien ist unendlich, paradoxerweise ist also die Gerade zwischen der Linie des Christentums und der Linie des Judentums unendlich. Aber jede Unendlichkeit oder Ewigkeit der Verbindung zwischen der Linie des Christentums und der Linie des Judentums bedeutet die strukturelle Unmöglichkeit der Zeitlichkeit des Christentums, die Ewigkeit des Judentums unvermeidlich zu erreichen. Das Christentum kann also immer nur geschichtlich in der Weltgeschichte sein.<sup>84</sup> Seine Rolle erfüllt sich und vollendet sich in der Geschichte und geht über die Geschichte hinaus, nur dank des Kommens des Reiches, und mit dem „Alles in Allem“ ist das Christentum an der Vollendung angelangt, d. h. es ist nicht mehr (eine mögliche Lösung dieses Problems ist dann die Auffassung von der Welt bei Rosenzweig: Aus dieser Perspektive geschieht der größte Augenblick des Christentums mit dem Sprung von  $A = B$  nach links, nach  $B = B$ ). Soweit es ist, ist es nicht Weltgeschichte, sondern wirklich Völkergeschichte oder ‚fast‘ Völkergeschichte (dass die Völkergeschichte die Weltgeschichte dank des Christentums werden muss, damit der Auftrag des Christentums erfüllt werden kann, ist in diesem Kontext sekundär, da die Logik, der das Christentum in der Geschichte folgt, die Logik *tout court* der [heidnischen] Völker ist). In der Tat ist es qualitativ fast unmöglich, die Geschichtlichkeit des Christentums von der Geschichtlichkeit der Völker zu unterscheiden.

Über den Status des ‚ewigen Wegs‘ kann sich der Christ also eigentlich nicht freuen, weil es für ihn nur eine Wiederkehr zur Mythologie bedeuten muss, diese Auffassung des Christentums könnte sogar seine ‚Mythologisierung‘ (hier nicht ‚im eigentlichen Sinne‘) und die Überwindung seines Status als offenbarte Religion bedeuten. ‚Quantitativ ewig‘ muss der Christ über die Erde laufen, um die Heiden zu bekehren, ohne aber auf die Zukunft des Vaters, der auch sein Vater ist, zu hoffen; oder der Christ muss den Vater verleugnen, denn wenn er schon den Sohn hat, und der Sohn die Wahrheit ist,

<sup>84</sup> So schreibt Rosenzweig an Hans Ehrenberg am 9.5.1918: „[...] das Jahr 0 hat ein zeitliches Verhältnis zu den Jahren vor 0 und nach 0, aber zur Ewigkeit hat es [das Christentum] nur ein ewiges Verhältnis“ (GS I, 555).

dann kann nicht der Vater Wahrheit sein, da es nur eine Wahrheit geben kann (sicher ist dies eine sehr kühne Erwiderung von Rosenzweig, der aber damit das Christentum fast als eine jüdische Häresie auffasst ...).<sup>85</sup> Wenn es aber so ist, oder wenn dieser Zweifel so formuliert werden kann, welche Unterschiede würden sich zwischen dem ewigen Laufen des Christentums auf der Erde, dem ewigen überall die *Strahlen* in die Welt an die Menschen zu bringen, und den Mythen von Sisyphos oder noch besser Prometheus ergeben? Beide müssen ewig die Zeitlichkeit erfahren und ertragen.

Ist nicht letztlich die Auffassung des Christentums am Beispiel von Goethes theoretischer Nachfolge Christi und Goethes Anerkennung seines Schicksal als Schicksal der Welt innerlich heidnisch? Läuft damit Rosenzweig nicht Gefahr, eine Auffassung des Christentums vorzulegen, die eigentlich sehr, zu sehr mit der Kulturreligion, wie schon angedeutet wurde, verwandt ist? Dieses Problem kann deutlicher werden, wenn eine Brücke zwischen unserer Betrachtung der Verbindung von Wahrheit und Notwendigkeit und ihrer ‚theologischen Folge‘ geschlagen werden kann. Die Wahrheit als Notwendigkeit ist ein Paradigma des Handelns des tragischen Helden. Die parmenideische *anánke* kann also als Determination der Wirklichkeit, in dem Bündnis zwischen Wahrheit und Notwendigkeit, verstanden werden. Die Wirklichkeit in ihrer strengen Notwendigkeit anzuerkennen und wahrzunehmen, eine Wirklichkeit, die sich durch das Zeichen der Notwendigkeit charakterisiert, wird schlichtweg zur Determination des moralischen Handelns. In der Tat ist die Wirklichkeit als Notwendigkeit des Seins Wahrheit. Und eben im Namen der Wahrheit, die also ein unvermeidliches Schicksal ist, opfert sich der tragische Held, d. h. er akzeptiert den Auftrag der Wahrheit als auch sein eigenes Schicksal. Gerade dies ist der Höhepunkt des wirklichen, obwohl ‚säkularisierten‘, religiösen Handelns, in der neuen ‚Verbindung von Notwendigkeit-Rettung‘, also genau wie bei Goethe im *Stern*: „Der Held, der der Last der Notwendigkeit unterliegt, d. h. untergeht, rettet sich in Wirklichkeit, indem er sich verliert. Die *akmé* der Tragödie ist der größte Ausdruck des Gegensatzes zwischen Erscheinung und Wahrheit: In dem Gegensatz zwischen Leben, aber uneigentlich zu sein, und Sterben, aber die eigene Eigentlichkeit zu gewinnen, ist der Held, der sich für die Freiheit entschlossen hat, nichts anderes, als der Wanderer des Weges des parmenideischen Tages“<sup>86</sup>, und er stellt sich somit unter der *alétheia*, die nichts anders als die

<sup>85</sup> Rosenzweig nimmt diese Problematik auch in dem *Stern* wieder auf, als eine mögliche christliche Gefahr (GS II, 447).

<sup>86</sup> C. Scilironi, *Note intorno al problema della verità*, 19. Vgl. auch: ID., *Essere e trascendenza*, 107 u ff.

*anánke* ist.<sup>87</sup> Für die Freiheit zu sterben, muss also hier in dem parmenideischen Zusammenhang verstanden werden: Freiheit bedeutet Übereinstimmung mit der notwendigen Wahrheit, d. h. die Notwendigkeit des Seins, der Weg des Tages.

Obwohl es nicht möglich ist, diese Perspektive in dieser Arbeit zu entwickeln, denken wir, dass diese wenigen Zeilen und Anspielungen eine gewisse Dringlichkeit und Notwendigkeit einer redlichen, aber auch radikalen Kritik an Rosenzweig spiegeln, die sich jenseits der sicheren Geländer des Erbaulichen wagt, in der Gewissheit, dass das Denken Rosenzweigs weder verzerrt noch ‚verarmt‘ werden kann, sondern, ganz im Gegenteil, neue Kräfte für weitere künftige Auslegungen und eine neue Hermeneutik freisetzt, die in der Lage ist, das Unerforschte an Rosenzweig für sich in Anspruch zu nehmen und die die Courage hat, schon veraltete Anliegen, die sich leider immer noch, vielleicht unter neuen Formen, weiter verbreiten und das Denken Rosenzweigs abschwächen, hinter uns zu lassen, als *eines unter vielen* Kapiteln der Kritik.

Aber zurück zum Problem der Zeit, der Zukunft und zum Ketzerchristentum bei Ehrenberg. Der Augenblick ist dank der Vision von Christus als Heiland und besonders als Wiederkehrender doch endlich, da der Weltäon nicht unendlich sein kann: „Denn die Tat der Zukunft ist mehr als die der Vergangenheit“<sup>88</sup> (hier ist die Struktur des Weltverständnisses im Christentum und Judentum, bei Rosenzweig und Ehrenberg, spiegelbildlich umgekehrt, sogar in einer sehr interessanten Weise, die doch eine Vertiefung verdient, worauf oben nur angespielt wurde). In dem endlichen Weltäon ist der Auftrag des Christentums doch die Bekehrung, aber auch die Erwartung des Endes.

Die Frage muss jetzt die folgende sein: Wie stehen der Ketzer und die Kirche in der Ökonomie der Geschichte der Kirche bei Ehrenberg nebeneinander? Oder viel besser: Wie sind die vierte Kirche bei Ehrenberg und der Ketzer zu verstehen? „Petrinisch und Johanneisch, rechtgläubig-kirchlich und ketzerisch-überkirchlich, sind die Pole des Christen“, die „Urkräfte“, aus

<sup>87</sup> Es ist jedoch zu betonen, dass eine solche Dynamik auch in dem Judentum und in dem Christentum besteht: Man denke im Christentum nur an Lk 9,24 oder Mk 8,34 („wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen und um des Evangeliums willen, wird es retten“) oder bei Paulus; für das Judentum betont Rosenzweig mehrmals die Schwierigkeit, das Joch Gottes auf sich zu nehmen, die Schwierigkeit der Sendung des Propheten, bei der man fast ‚Werkzeug Gottes‘ werden muss; eine solche Dynamik erklärt Rosenzweig auch in Bezug auf die Auserwählung des ewigen Volks, die als das schwierigste und fast unerwünschte Geschenk empfunden werden kann.

<sup>88</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 95.

denen die anderen Kirchen wachsen. Die erste hat den Gegensatz zwischen diesen zwei Polen nicht in sich, aber aus dem Gegensatz zwischen „Petrus und Ketzer“ entstehen die zweite und die dritte Kirche.<sup>89</sup> Hier wird noch eine Nähe zwischen Rosenzweig und Ehrenberg deutlich, angesichts der Tatsache, dass der Glaube der Kern der römischen Kirche ist, obwohl mit einer spiegelbildlichen Formel, während die Liebe, ketzerisch, der Kern der reformatorischen Kirche ist: Die Hoffnung charakterisiert das Johanneische: „Glaube und Liebe sind die zwei Pole des christlichen Lebens, verbunden durch die Hoffnung, durch die Erwartung des kommenden Reiches; nur im Zeichen der letzten Stunde, das heißt nur im Gefühle der Hoffnung sind Glaube und Liebe versöhnbar.“<sup>90</sup>

Als Kirche der Hoffnung und daher als Kirche des Endes hat die vierte Kirche auch bei Ehrenberg keine Gestalt: Sie besteht eben in der Hoffnung, es ist die letzte Vollendung der Zeit, oder besser, sie wird eines Tages schon beim Reich sein, wie bereits erwähnt. In diesem Sinne hat Rosenzweig recht, wenn er an Ehrenberg schreibt, dass die johanneische Epoche kein Ende *in* der Geschichte finden wird, aber damit meint er sicher nicht, was Ehrenberg denkt: Dass die vierte gestaltlose Kirche die Vorbereitung der Vollendung ist, die nur im Reich vollendet wird. Rosenzweig betont das In-der-Geschichte-zu-Sein der Kirche, auch der johanneischen Kirche. Ehrenberg thematisiert, wie schon gesehen, zwei Aspekte der johanneischen Epoche, des Ketzerchristentums und kann damit die Geschichtlichkeit der vierten Kirche retten und die Möglichkeit einer Brudergemeinschaft einerseits zwischen christlichen Kirchen und andererseits zwischen Juden und Christen festhalten, und auch den ‚Übergang‘ von Patmos zum Reich. Und vielleicht deswegen schwankt Ehrenberg gleichzeitig zwischen der Betonung der Unsichtbarkeit und der Sichtbarkeit der vierten Kirche: Die geschichtliche vierte Kirche ist sichtbar nur als Kirche des Ketzers, aber damit ist sie, und wir werden sehen warum, eine ‚provisorische‘ Kirche, ein Übergangsmoment von Sichtbarkeit zu Unsichtbarkeit der vierten Kirche. Diese Auffassung von einer doppelten vierten Kirche, auf die wir bereits hingewiesen haben, würde also Ehrenberg die Möglichkeit anbieten, auf ein Gemeinsames zwischen ihm und Rosenzweig und allgemein zwischen Juden und Christen hin zu arbeiten, nach seinem Judentum, ohne sich damit tief von seinem Christsein zu entfremden, in einer unchristlichen Vision einer nur irdischen, nur weltlichen Gemeinschaft, die nicht gleichzeitig die Vollendung des Willens des Vaters

<sup>89</sup> Ebd., 91.

<sup>90</sup> Ebd., 90. „Aus der Hoffnung erneuert sich der Glaube“ (ebd., 81). Hier ist die Nähe zwischen Rosenzweig und Ehrenberg unüberschbar.

dank des Sohnes wäre, oder die nicht mehr auf die Vollendung, als wesentlich christlicher Bestandteil, hoffen könnte. Die verschiedenen Nuancen einer vierten Kirche im Ketzerschientum sind einerseits also funktionell zu einer gleichzeitig eschatologischen und messianischen Vision der Brudergemeinschaft des Endes; andererseits spiegeln die vielen Unklarheiten in der Struktur Ehrenbergs doch seinen schwärmerischen Ton. Es ist aber fast ironisch: Wenn unsere Anmerkung zu einer doppelten vierten Kirche korrekt ist, dann scheint es, als ob die Perspektiven Ehrenbergs und Rosenzweigs gleichzeitig in den Text Ehrenbergs eingemündet wären.

Die Kirche ist ohne Gestalt („Nicht eine neue Institution [...], sondern *eine neue christliche Gesinnung* steht am Eingang unseres neuen christlichen Tages, in den hineinzuschreiten Gott uns begnadet“<sup>91</sup>), also nur als Kirche des Ketzers, dem „Hirt“ der vierten Kirche, sichtbar: „Die möglichen Bildungen in der Sichtbarkeit sind damit erschöpft, und die vierte Kirche, die Kirche von Mittag und Mitternacht, die uns in der Geschichte sichtbar nur als Kirche der Ketzers und so nicht als wirkliche Kirche entgegentritt, bleibt in der Unsichtbarkeit über den sichtbaren; unsichtbare Dreieinigkeit Christi, unsichtbares Corpus Christi! So ist der Ketzers der Priester der Unsichtbarkeit neben den Priestern der Sichtbarkeit. Der Lebendige Wahrheitsweg des Christen wird von der Kirche, der sichtbaren, gebaut, aber von dem Ketzers bestimmt.“<sup>92</sup>

Und für eine weitere Bestätigung, dass die Kirche des Ketzers als eine doppelte Kirche verstanden werden kann, oder dass sie an einem Werk ‚aus zwei Fronten‘ arbeitet, ist der folgende Passus zu zitieren: „Das Unmögliche wird möglich: das Reich, das nicht von dieser Welt ist, kann bereits in dieser Welt aufsteigen. Und noch ein weiteres Unmögliches wird möglich: der Ketzers, der geistige Reiche, tritt in ein christliches Amt ein, ohne den geistig Armen, ihn, den Geliebten Jesu Christi, zu kränken. Christus, der geistig Reichste aller Kinder des Vaters, er der erste der Söhne, er, der die geistig Armen sich zu Brüdern machte, lehrt uns das Werdebild einer im geistig Armen wurzelnden, im geistig Reichen gipfelnden Christenheit.“<sup>93</sup>

<sup>91</sup> Ebd., 87. Hervorhebung von uns.

<sup>92</sup> Ebd., 96.

<sup>93</sup> Ebd. Der Ketzers kann doch in Johannes erkannt werden, zumindest in den Hinweisen Ehrenbergs auf den Ketzers als der, der nur in und dank der Liebe wissen kann (fast wie nach dem Schema Rosenzweigs in der Einleitung zum zweiten Teil des *Sterns* und auch nach seiner „messianische[n] Erkenntnistheorie“). Jedoch ist hier klar, dass der Ketzers eine andere Figur sein muss, und nicht der Geliebte unten den Aposteln Jesu, Johannes: Ohne „den Geliebten Jesu Christi, zu kränken“!

Mit der Kirche der gegenseitigen Anerkennung (des ketzerischen Bestandteils jeder Kirche), da sie in sich das Ketzerische behalten muss, ergibt sich das Wachstum der Gemeinschaft. Es ist eigentlich die Aufnahme des Ketzerischen selbst, die dann zur Anregung für dieses Wachstum wird: „So bilden die drei christlichen Kirchen nacheinander die Gemeinschaften der christlichen Gegenwart, der christlichen Vergangenheit und der christlichen Zukunft.“<sup>94</sup>

Mit den ständigen Hinweisen auf den ketzerischen Bestandteil der anderen erreichen die Kirchen aber einen Stand dank der östlichen Kirche: Die Feindesliebe wird damit durch die Liebe und Wiederliebe ersetzt: „An der östlichen Kirche erschaut jede der beiden anderen Kirche ihr Unrecht; sie sieht sich dann plötzlich nicht mehr an ihrem Glaubensfeind gemessen, sondern einem dritten gegenüber, in dem evangelisch und katholisch noch nicht getrennt sind; sie sehen sich an der Hand der östlichen Kirche dem wandelnden Christus selber gegenüber. Und er ist es, der sie zu Liebe und Wiederliebe aufruft.“<sup>95</sup>

<sup>94</sup> Ebd., 95.

<sup>95</sup> Ebd., 94.





## IX. Der Ketzler und sein Werk

### 1. *Das Erlösungserlebnis bei Rosenzweig und Ehrenberg*

Die Dunkelheit beherrscht für Ehrenberg das Ende. In der Denkstruktur des *Sterns* ist das Ende von der Helligkeit der Strahlen und dem Feuer erleuchtet; für Ehrenberg ist die Helligkeit „die Wanderung des Vormittags“, die daher schon „weit hinter uns“ liegt, genau wie bei dem Stand des Mittags, d. h. der Höhe der Offenbarung, an der, wie schon erinnert, Juden und Christen teilnehmen, in der doppelten Perspektive von Volkserwählung und Erwählungschristologie.<sup>1</sup> Der Mittag ist also „seit langem überschritten; seine Helle kehrt nicht wieder; die Abendnebel haben sich tief auf unseren Weg herniedergesenkt.“<sup>2</sup>

Es ist also interessant zu bemerken, dass der Bezug des Endes auf das geschichtliche Leben bei Rosenzweig, aus einer gewissen Perspektive wahrgenommen, unklar sein könnte: Dieser Bezug verfestigt sich in der immer schon präsenten Ewigkeit des ewigen Volkes: Aus dieser Perspektive aber wird damit indirekt, und nur indirekt, die Wichtigkeit der Menschheit als Menschengeschichte für das Kommen des Reiches thematisiert, und ebenso indirekt wird die Rolle und Wichtigkeit der Menschengeschichte in der Ökonomie der Erlösung betont.

Ehrenberg charakterisiert seinen messianischen Gedanken als den Ruf Gottes, der von dem Ende her kommt, und der eben erst die ruft, wie wir sehen werden, die näher zu ihm sind, bis zu denen, die ‚ferner‘ von ihm sind. Die Dreiteilung der Geschichte in dem Stand des Endes wird ‚umgedreht‘: Die ersten, die gerufen werden, sind die Christen, d. h. die ‚letzten‘ in dem weltgeschichtlichen Lauf, weil sie dank Christus die Erlösung schon vorgeschmeckt haben; dann ruft Gott die zweiten, die Juden, die sich in der Offenbarung befinden, also am Mittag, in der Mitte der Menschengeschichte; und am Ende die dritten, die Heiden, die im Reich der Schöpfung sind, d. h. am Vormittag der ganzen Geschichte, am Anfang des Prozesses der Menschheit.

<sup>1</sup> Vgl. H. J. Görtz, *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg*, 106.

<sup>2</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzlers*, 110.

In diesem Sinne wird also auch in Bezug auf das Ende, auf die Dunkelheit des Endes, die Dreiteilung der Menschengeschichte erneut betont, die Geschichtlichkeit der Menschheit in ihrem ganzen „Prozess“, von Heidentum bis Christentum.<sup>3</sup> Was wir am Anfang der Betrachtung der *Heimkehr* gesagt haben, d. h. dass das Werk Ehrenbergs eine stärkere geschichtliche Charakteristik, einen strengeren Bezug auf die Geschichte hat, wird auch in diesem Zusammenhang wieder bestätigt. Wenn wir noch bei dem Problem der Helligkeit und Dunkelheit des Endes bei Ehrenberg und Rosenzweig verweilen können, als Metaphern einer bestimmten Darstellung des Bezuges der Erlösung auf die Geschichte, dann ist es interessant, einen Aspekt der Rosenzweigschen Philosophie *en passant* hervorzuheben. Die Strahlen des *Sterns* erleuchten die Geschichte doch vom Ende zum Anfang, also rückwärts: In einem ewigen Weg aber. Die Strahlen sind also nur als Christentum zu verstehen, weil das Feuer am Ende steht und in ihm schon das ewige Volk ist, immer schon. Diese Bemerkung, die den Unterschied zwischen Strahlen und Feuer im *Stern* (sicher nur aus dieser vorübergehenden und bestimmten Perspektive) brachylogisch vorstellt, zeigt einen nicht wenig problematischen Aspekt des Werks Rosenzweigs, den wir trotzdem und gleichzeitig nicht für problematisch, sondern für das natürlichste Anliegen des Denkens Rosenzweigs als jüdisches Denken halten: Wenn wir die Frage auf die Strahlen, die Welt und Weltgeschichte und das Feuer in der Beziehung zwischen Christentum und Judentum beschränken, dann zeigt sich jene Frage eben äußerst ambivalent: In der Tat, wenn die Strahlen das Christentum sind, und nur als Christentum die Welt-geschichte durchdringen, dann ist das Feuer fast außerhalb aller Weltperspektive und bleibt nur mit dem ewigen Volk in einer endgültigen Nähe. Wenn es aber so ist, dann formuliert hier Rosenzweig, obwohl indirekt, die eine und einzige Wahrheit Gottes als Gott der Juden. Wenn diese provokatorische Anmerkung für gültig gehalten werden kann, dann zeigt sich erneut, dass die Mitarbeit von Christentum und Judentum „am gleichen Werk“ ziemlich schwierig zu erklären ist.

Aber zurück auf das Problem des Bezuges der Ewigkeit (der Erlösung): Es ist zu bemerken, dass der Erlösungsgedanke sowohl bei Rosenzweig als auch bei Ehrenberg in einer Doppelheit, in einer Ambivalenz besteht (in Bezug auf diese Problematik werden wir nur einige Probleme, die diese Ambivalenz in sich bergen, analysieren). Das „schon am Ziel sein“ des Judentums und das kontinuierliche Nochnicht des Christentums einerseits, und die Erlösung als erfahrbare und erlebbare Dimension in der Geschichtlichkeit sowie

<sup>3</sup> „Wahrlich, die ganze Menschheit ist der Prozeß von Heidentum und Christentum“ (ebd., 13).

die Erlösung als „Alles in allem“ andererseits sind die Pole, zwischen denen der Erlösungsgedanke schwankt. Obwohl die Ambivalenz der Bedeutung der Erlösung bei Rosenzweig auffälliger sein könnte, sind wir überzeugt, dass eine solche Doppelheit auch bei Ehrenberg zu erwähnen ist. Wie schon angedeutet, meinen wir die Erlösung als „Alles in allem“ und als kontinuierliche Präsenz in der Vorwegnahme dank der Gebärde und der Erfüllung des Liebesgebotes: Und deswegen ist die Geschichtlichkeit vorausgesetzt.

Für uns ist aber jetzt wichtig, auf das Problem der Doppelheit der Erlösung nur hinzuweisen, um ein ‚methodologisches Problem‘ zu erklären.

In diesem Teil der *Heimkehr* ist Ehrenberg an einem apokalyptischen Ton angelangt, der interessant ist, weil er seine Verbindung mit der johanneischen Apokalypse bestätigt: Er bestätigt also die ‚Herkunft‘ seiner sicher eigenartigen johanneischen Christologie. Es geht trotzdem nicht nur um etwas Stilistisches, sondern um eine eschatologisch geprägte Bewegung, die in einer Dreiheit skandiert ist.

Es muss nicht erstaunen, wenn wir, in Bezug auf die eschatologischen und messianischen Gedanken Ehrenbergs, auf die Doppelheit der Erlösung bei Rosenzweig hinweisen und damit die Präsenz dieser Problematik auch bei Ehrenberg hervorheben. Dieses Problem kann offenbar, wie gesagt, nicht direkt betrachtet werden, aber es muss im Hintergrund bedacht werden. Wenn es nicht so wäre, wären einige Anliegen der *Heimkehr*, unseres Erachtens, entweder nicht wirklich verständlich oder als getrennte Teile wahrgenommen, die als solche nicht in der Lage wären, eine organische Struktur aufzubauen: Das Werk Ehrenbergs würde also mehrere Widersprüche enthalten. Daraus entsteht die Wichtigkeit, die Doppelheit der Erlösung als methodologische Voraussetzung für das Verständnis der *Heimkehr* zu thematisieren.

Eine Voraussetzung ist also, dass die Doppelheit der Problematik der Erlösung bei Rosenzweig auch bei Ehrenberg nachhallt, und dass Ehrenberg mit einer schwierigen und manchmal manieristischen Konstruktion diese Doppelheit mit dem gesamten Schema seines Werkes zu versöhnen versucht, oder besser: Dank des indirekten Hinweises auf jene Doppelheit versucht er, eine menschlich-geschichtliche Dimension und gleichzeitig eine immer übermenschliche Dimension des Endes zu thematisieren. Und das ist es eigentlich, was wir zu zeigen versuchen: Die Entsprechung von zwei Dimensionen des Menschlichen der Doppelheit des Erlösungsbegriffs. Jene letzte Dimension sieht fast von dem menschlichen Willen und dem menschlichen Glauben ab: In diesem Sinne und in diesem Fall nährt sich der Erlösungsbegriff nicht an einer johanneischen Christologie, sondern vielmehr an einer paulinischen Perspektive, besonders an der des ersten Korintherbriefes, in dem Paulus kontinuierlich die Macht Gottes mit dem Ausdruck „apò toū theōū“ oder

„dýnamis toū theoū“ als Enteignung der menschlichen Existenz und Verantwortung betont, besonders mit dem „hōs mē“ von 1 Kor 7, 29-32.<sup>4</sup> In diesem Sinne beantwortet oder spiegelt Ehrenberg auch an diesem Punkt eine gewisse Denkstruktur des *Sterns*. Wir haben in den vorigen Teilen schon hervorgehoben, dass eine Vorwegnahme der Erlösung auch bei Ehrenberg präsent ist: Sicher nicht, wie bei Rosenzweig, „unvermittelt“, sondern dank der Vermittlung des Sohnes, der der erste der Erlöser ist: Da er schon die Erlösung gekostet hat, können auch die Christen kraft der Vermittlung Christi die Höhe der Offenbarung überwinden und schon durch den Nebel des Abends hinein schauen. Die Juden können im Gegenteil aus der Höhe der Offenbarung nicht hineingehen, es ist ihnen nicht erlaubt, jenseits der Offenbarung zu gelangen: Da sie nicht die Vermittlung von Christus haben, müssen sie auf das Kommen des Reiches harren. Das Schema des *Sterns* wird also hier umgekehrt: Nicht die Juden sind schon beim Vater, sondern die Christen sind kraft der Vermittlung Christi schon bei ihm. Diese Aspekte sind bereits betrachtet worden. Wir könnten auch auf einen anderen interessanten Aspekt der *Heimkehr* hinweisen, der wirklich einen Konvergenzpunkt mit Rosenzweig darstellt: In Bezug auf die Vorwegnahme bei Ehrenberg haben wir die Beispiele des Erlebnisses des Anfangs des Endes bei Christen dank Christus, und die Vorwegnahme in der Liebe und dank der Liebe schon angeführt. Aber noch ein weiteres Beispiel ist hier zu zitieren, d. h. der Choral der Liebe, mit dessen Betrachtung Ehrenberg nicht wirklich, oder nicht nur, die christliche Gebärde beschreiben will, sondern den messianischen Sammelgesang der Menschheit, der bis „zu Gottes Thron“ aufschwingt.<sup>5</sup> Mit dem Problem der Liebe und des Chorals der Liebe der Menschen (aber nicht nur: Man denke an die Brudergemeinschaft und an den Ketzler selbst) versucht Ehrenberg, die messianische Komponente der Menschheit hervorzuheben: Die Verwandtschaft mit Rosenzweig ist äußerst auffällig in dem „Wir“ des Gesangs,

<sup>4</sup> Dieser Punkt ist in Bezug auf die klēsis bei Agamben zentral, für den die messianische Berufung eigentlich eine ständige Widerrufung alle Berufungen ist (vgl. G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, 34 ff.). Wir haben versucht, die Charakteristik der Macht Gottes in dem ersten Korintherbrief als Enteignung der menschlichen Eigentlichkeit (hier in einem Heideggerschen Sinne) in einem Aufsatz zu erklären: F. Barba, *La strutturale chiusura dell'attesa e l'assedio dell'assenza. Note intorno a I Corinzi*, in: *Studia Patavina. Rivista di scienze religiose*, LVI (2009), settembre-dicembre, 627–637; in Bezug auf die Rede von Gott bei Paulus vgl. P. G. Klumbies, *Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext*, Göttingen 1992; P. G. Klumbies, *Die Brisanz der Christologie für das Verständnis der paulinischen Rede von Gott*, in: U. H. J. Körtner (Hg.), *Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft*, Neukirchen-Vluyn 2005, 71–83.

<sup>5</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzlers*, 115

in der pluralen Dimension des Liebesgesangs, in dem „Wir“ des Chors des Endes.<sup>6</sup> Ehrenberg beschreibt nicht die christliche Liturgie, stellt nicht eine ‚Soziologie der Gebärde‘ dar: Mit der Liebe meint er zumeist und zunächst die christliche Liebe, die in der Zeit des Endes ein messianischer Chor wird.<sup>7</sup> In diesem Sinne ist die Nähe zu Rosenzweig stark. Diese Perspektiven sind die, die der Erlösung auch als menschliche Teilnahme und Verantwortung angesichts des Kommens des Reichs entsprechen. Hier ist es sicher die johanneische Matrix der Christologie Ehrenbergs, die, besonders wie sie am Ende der *Heimkehr* auftaucht, und die eine Umkehr in der Geschichte mit dem jesuanischen Christus dank Johannes andeutet (wir werden darauf noch eingehen), eine große Rolle angesichts der Geschichtlichkeit spielt.

Die andere Komponente ist die, die wir als paulinische (am Beispiel des ersten Korintherbriefes) gekennzeichnet haben, d. h. die von der menschlichen Teilnahme an der Annäherung an die Erlösung absieht: Gegenüber dem Kommen des Reiches ist die Menschheit ‚harmlos‘ und fast unfähig, an dem Wachstum des Reichs teilzunehmen; und gegenüber dieser Menschheit ergibt sich das Kommen des Reichs als ein plötzliches und gewaltiges Ereignis, das nicht auf eine graduelle Vorbereitung oder ein Wachstum der Menschheit wartet, sondern ‚einfach‘ kommt, da es immer ein Kommen ist: Es ist in jedem Augenblick die immer mögliche zerstörerische Macht Gottes. In diesem Sinne sind Rosenzweig und Ehrenberg in Übereinstimmung und bei beiden ist die Frage nach dem Kommen des Reiches fast paradox (da es eigentlich in beiden ‚Momenten‘ gleichzeitig, immer gleichzeitig besteht), hat aber eine innere und strengere Logik. Wenn das Kommen des Reiches etwas Graduelles gewesen wäre, dann wäre den Voraussetzungen des Denkens Rosenzweigs, die wir schon in dem ersten Teil über die Polemik mit Buber aus dem Jahr 1914 (und teilweise mit Cohen<sup>8</sup>) ausreichend hervorgehoben haben, schlichtweg widersprochen oder sie wären verleugnet worden. Doch ist bei Rosenzweig die geschichtliche Verantwortung wesentlich wichtig, genau wie bei Ehrenberg, wie

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 115–119. Vgl. z. B. GS II, 264 f.; 463. Rosenzweig beschreibt auch den Choral im Christentum, z. B. in GS II, 399 ff. In Bezug auf Rosenzweig vgl. D. Di Cesare, *Die Messianität der Sprache*, in: W. Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweigs „neues Denken“*, Bd. II, 862–870.

<sup>7</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzlers*, 127.

<sup>8</sup> In Bezug auf die verschiedenen Perspektiven über Zeit und Geschichte zwischen Rosenzweig und Hermann Cohen vgl. W. Schmied-Kowarzik, *Rosenzweig im Gespräch*, 113–143, besonders 139 f.; W. Kluback, *Time and History: The conflict between Hermann Cohen and Franz Rosenzweig*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*, Bd. II, 801–813; besonders entschieden ist die Position von R. Schindler, *Zeit Geschichte Ewigkeit in Franz Rosenzweigs „Stern der Erlösung“*, Berlin 2007, 309–343.

die Frage nach der Brudergemeinschaft und die Einheit und Sammlung der Kirchen in einer neuen Epoche zeigt. Aber Gott bleibt sowohl in dem jüdischen Denken Rosenzweigs als auch in dem christlichen Denken Ehrenbergs erste und letzte Macht über die Geschichte überhaupt. Und so, laut Rosenzweig: „[E]s ist dafür gesorgt, daß bei allem Wachstum durch die Zeit der Baum des Lebens nicht in den Himmel wachse“ (GS II, 326). Und laut Ehrenberg: „Die Tat Gottes kommt, mit uns oder ohne uns! – für uns oder gegen uns!“<sup>9</sup>

Das ist der entsprechende Teil der Erlösung als wirkliches Ende, „Alles in allem“, Erlösung nur als Akt Gottes, der die Zeitlichkeit und alle ihre Dimensionen vernichtet. Genau wie bei Rosenzweig sind die Menschen auch „Werkzeuge“ in der Hand Gottes. Gott, sein Hereinkommen in die Geschichte, hat für beide Freunde eine gewaltige Komponente: Bei Rosenzweig werden die Offenbarung und die Erlösung schon in der *Atheistischen Theologie* terminologisch ‚gewaltig‘ dargestellt: Daher benutzt Rosenzweig oft Ausdrücke wie ‚Hereinstürzen‘, ‚Eindringen‘ usw. Das bedeutet, dass Gott, wie gerade angedeutet, nicht auf das unendliche Wachstum der Menschheit wartet, wie nach der anfänglichen Buberschen Perspektive und teilweise nach Cohen. Ganz im Gegenteil ist die Zeit immer reif (wie wir auch am Beispiel des Gebets Goethes gezeigt haben), weil die Zeit immer Zeit Gottes ist, obwohl Gott nicht in der Zeit ist, aber trotzdem kann er jederzeit hereinstürzen. Die Ewigkeit hängt an jedem Augenblick wie die heimliche Voraussetzung des Augenblicks, wie sein Schatten, seine intimste und gefährlichste Möglichkeit, die als solche immer möglich ist. Jeder Augenblick ist Augenblick, der in der Heilsgeschichte besteht, aber die Geschichte ist Heilsgeschichte, nicht weil das Heil in der Geschichte ist, sondern weil die Geschichte immer vor die Möglichkeit des Heils gestellt ist.

In Bezug aber auf die geschichtliche Verantwortung hält es auch Ehrenberg nicht nur für wichtig, dass auf die Liebe die Gegenliebe antworten muss, sondern auch, dass dem Ruf Gottes der Gegenruf der Menschen folgt.

## 2. *Doppelheit der Erlösung. Messianismus und menschliches Handeln bei Ehrenberg und Rosenzweig*

Diese Problematik soll auch zeigen, wie der Mensch, in der doppelten Struktur des gleichzeitig menschlichen und ‚gegenmenschlichen‘ Zuges Gottes, seine Potenz in der Darstellung Rosenzweigs und Ehrenbergs (die Ehren-

<sup>9</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 109.

bergsche Formel des ‚mit-ohne-für-gegen uns‘) eben in dem Wörtchen ‚gleichzeitig‘ bekommt: In der messianischen Zeit, in der messianischen Eile, wird der Mensch gleichzeitig von seiner Eigentlichkeit durch einen radikalen Prozess der Enteignung von Gott enteignet.<sup>10</sup> Das menschliche Handeln wird wesentlich potent, kann also immer zu einer Anderweitigkeit streben, oder sie immer zu erreichen versuchen, paradoxerweise nur dank der eigenen Beschränktheit, der eigenen ursprünglichen Uneigentlichkeit (da der Mensch Gott gehört). Das menschliche Nicht-Können ist also kein alltägliches ‚dies oder das nicht machen können‘; es geht vielmehr um ein strukturelles Nicht-Können als immer neue Möglichkeit, die oben genannte Anderweitigkeit wieder zu erreichen und *gleichzeitig* zu verlieren. Das tiefe Bewusstsein der eigenen Beschränktheit (oder Uneigentlichkeit) bekommt einen wirklich tieferen Sinn, der doch jenseits des bloßen Bewusstseins steht, nur gegenüber der Allmächtigkeit Gottes (d. h. kraft der Anerkennung von Gottes Allmächtigkeit: Darin besteht die Größe der Figur Nietzsches im *Stern*). In diesem Sinne können wir doch sagen, dass für die Menschen die Formel der messianischen Zeit die Formel ist, die die messianische Eile und Ungeduld kennzeichnet: Wir versuchen, diesen Punkt *en passant* zu erklären, da er, unseres Erachtens, von wesentlicher Wichtigkeit ist.

Für Rosenzweig (und nicht nur für Rosenzweig) sind die Menschen immer, in jedem Augenblick in Potenz in der messianischen Zeit. Der Mensch befindet sich tatsächlich in einer ‚Enge‘, die ihn bedroht und ihn zwingt, in der Erwartung der Plötzlichkeit des Endes zu leben. Der Mensch ist immer in dem Treffpunkt zwischen einer vertikalen und einer horizontalen Achse. Die vertikale Achse<sup>11</sup> ist die, die die Offenbarung aufzeichnet und mit der je die Befindlichkeit des Menschen kontinuierlich determiniert wird: Die Offenbarung, die in die Geschichte hereinstürzt, zwingt den Menschen immer, an einem Punkt zu sein und sich in Raum und Zeit zu erkennen. Die Offenbarung, phänomenologisch gesehen, kann also, aus dieser Perspektive, fast als ein *principium individuationis* gedacht werden,<sup>12</sup> das doch verstärkt und

<sup>10</sup> Vgl. F. Barba, *La strutturale chiusura dell'attesa e l'assedio dell'assenza*, 627–637.

<sup>11</sup> Für das Problem einer vertikalen und einer horizontalen Achse, obwohl hier aus einer etwas anderen Perspektive, siehe die schon zitierte Studie von A. Neher, *Le Puits de l'Exil. Tradition et Modernité: le Pensé du Maharal de Prague (1529–1609)*, 35–41; 43 ff.

<sup>12</sup> Ähnlich ist in Bezug auf diesem Punkt die Meinung von Del Prete, der wir in diesem Fall zustimmen (obwohl wir die Grundposition einer aristotelischen Eschatologie nicht teilen): „Die Tatsache, daß bei Rosenzweig ein solches Zur-Erscheinung-Kommen der Wahrheit als Offenbarung geschieht (und nicht als ein Offenkundigsein des Seins so wie bei Aristoteles und Heidegger), eliminiert die ontologische Problematik nicht. Vielmehr *definiert* die Offenbarung die Ontologie neu – nach Rosenzweig: die Offenbarung *definiert* (ὁρίζεται) die Ontologie zuerst und ein für allemal, weil sie den Horizont des



radikaler wird dank der SchlieÙe, die die andere Achse verursacht, die horizontale Achse, die die Achse der Geschichte ist. Diese Achse zeigt aber nicht die lineare Zeit, das Fortlaufen der Zeit von einem Punkt zu einem anderen. Es ist nicht also ein Vergehen (von A nach B zum Beispiel): Sie bezeichnet vielmehr ein Kommen. Diese Achse ‚kommt‘ von der Zukunft, die Linie dieser Achse wird von der Zukunft her gezogen, und dringt aus der Zukunft in die Gegenwart und zwingt auch die Gegenwart, und den Menschen in der Gegenwart, eben in eine Enge, die nur eine offene Perspektive vor sich hat. Das Rückwärtsgehen der Achse der Zukunft zeigt paradoxerweise, dass die Richtung in einer Bewegung besteht, die von der Zukunft her kommt, und dass man dem Ziel folgen muss, um heimzukehren. Die vertikale Achse läuft also rechtwinklig über die horizontale Achse fort, über die paradoxe Achse, die gleichzeitig die Weltgeschichte zeichnet und in jedem Augenblick ihr Ende bestimmen könnte: Dieses Fortlaufen ist in diesem Sinne kein Progress oder Wachstum, sondern ist immer im Menschen ein messianisches Warten, das sich doch als ein Zeitmangel manifestiert: Die Zeit kann nur vergehen, aber nicht ‚übergehen‘, weil es unmöglich ist, sich der Notwendigkeit eines weiteren Augenblicks zu versichern, sondern nur seiner Möglichkeit. Der Mensch ist also immer an einem Punkt zwischen dem Verschwinden der Zeit in einem Abgrund, und einem ‚immer-noch-nicht-da‘ der messianischen Zukunft. Aber wegen der horizontalen Achse, auf der die Zeit rückwärts läuft und die zwingt, immer vorwärts zu starren, ergibt sich eine ständige Ermöglichung des Kommens des Reichs, sodass die Zeit, die der Mensch vor sich hat, eben immer ein Ende der Zeit ist (da der nächste Augenblick nicht fortgeht, sondern immer zu kommen hat, in einem Abbruch der Notwendigkeit des klassischen Vergehens, das also eine Bewährung geworden ist). In diesem paradoxen Winkel, in dieser Enge, ist der Mensch immer vor die Möglichkeit des Kommens des Reichs gestellt<sup>13</sup>, da jeder Augenblick, der noch besteht, eigentlich Zukunft ist. Aus dieser Perspektive kann die Zeiterfahrung

Seins erzählt. [...] Die Frage, die zu erörtern ist, ist also die nach der Art der Wirkung der Offenbarung auf das Sein“ (M. Del Prete, *Potentia quae transit in actum. Zu Rosenzweigs aristotelischer Eschatologie*, 347 f.).

<sup>13</sup> Das Reich ist, unseres Erachtens, sowohl bei Rosenzweig als auch in der christlichen und jüdischen Tradition, nie ein irdisches Reich, ein Reich auf Erden (wenn es so gedacht wäre, wäre es ein grundlegender Fehler), sondern immer ein himmlisches Reich; doch ist die Erlösung, wie wir zu zeigen versucht haben, eine doppelte Erlösung, und vielmehr ein doppeltes Erlösungsverständnis, dem eine Möglichkeit und eine irdische Unmöglichkeit, sie zu erleben, entspricht. Das ist, um eine weitere Erklärung anzubieten, unsere Position und was wir in diesem Teil zu zeigen versucht haben, bzw. wie sich das menschliche Handeln angesichts der Doppelheit der Erlösung jeweils konjugiert.

des Menschen nicht anders sein, als eine wesentliche und strukturelle Eile: Eben eine messianische Eile. Die Bewegung selbst, die der Mensch auf der horizontalen Achse unternimmt, ist, wie in Bezug auf das Fortlaufen der Zeit schon gesagt, keine lineare Bewegung von einem Vorher zu einem Danach, es ist im eigentlichen Sinne immer eine ständige Annäherung, es ist die Kraft der Zukunft, die kontinuierlich die Gegenwart *versus* sich zieht. So beschreibt Rosenzweig diese Kraftbewegung, in einem der messianischsten Teile des *Sterns* überhaupt: „In dem Kreislauf seines Jahres [des ewigen Volkes] ist die Zukunft die bewegende Kraft; die kreisende Bewegung entsteht gewissermaßen nicht durch Stoß, sondern durch Zug; die Gegenwart verstreicht, nicht weil die Vergangenheit sie weiterschiebt, sondern weil die Zukunft sie heranreißt“ (GS II, 364). Ein Zug also ist die Kraft der Zukunft, die die Gegenwart hinein zieht. Die ‚Voraus-setzungen‘ der Gegenwart liegen immer in der Zukunft, als ziehende Kraft der Gegenwart, die aber nicht zu der Gegenwart gehört. Dass die Zukunft die innerlichste Kraft der Gegenwart sei, bedeutet nicht, dass die Zukunft aufhört, Zukunft zu sein. Die Zukunft bleibt Zukunft: Hier liegt die Kraft des Rosenzweigschen Passus, in dem zugleich erstaunlichen und einfachen Ausdruck „durch Zug“. Was Rosenzweig hier geschafft hat, ist, in wenigen Zeilen die ganze Struktur und das ganze Verständnis der Zeit in der abendländischen Tradition, die in einer aristotelischen Matrix besteht, umzuwerten.

Zurück aber auf unser anfängliches Problem. In dem messianischen Winkel, in dem sich der Mensch befindet, schwankt er ständig zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, Präsenz und Abwesenheit usw. Was sich in dieser Situation registriert, ist ein wesentlicher Strukturwechsel, immer beweglich und nie fest, zwischen Subjekt/Objekt-Gott/Mensch.

In diesen wenigen Zeilen haben wir versucht zu zeigen, wie einer Doppelheit der Erlösung auch eine Doppelheit der menschlichen Geschichtlichkeit und des menschlichen Erlebens der Erwartung und der Bewährung, oder auch der Erlösung, entspricht, und dass beide Perspektiven zu erinnern sind, da ohne diese Doppelheit auch die eschatologische und messianische Perspektive Ehrenbergs unverständlich wäre. In Bezug aber auf dieses Problem, und auf die messianische Befindlichkeit des Menschen (wir denken, nicht unbedingt und nicht nur des Juden), die sich als ein immer radikales ‚Zwischen‘ ergibt (obwohl Rosenzweig mit dem Status des ‚Zwischen‘ eigentlich nur das Christentum meint; der oben zitierte Passus und unserer Versuch, die messianische Eile und Ungeduld philosophisch darzustellen, zeigen, über Rosenzweig hinaus, wie auch beim Judentum das ‚Zwischen‘ eine wesentliche Komponente ist, zum Beispiel das ‚Zwischen‘, das zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit für die Juden besteht), möchten wir, bevor wir den Ketzler

und die Brudergemeinschaft des Endes darstellen, *en passant* bei dem – unseres Erachtens seltsamen – Problem des Patmos und des ‚Zwischen jenseits des Zwischen‘ (als weitere Facette der Entsprechung zwischen ‚Erlösungsmodalität‘ und der möglichen geschichtlichen Wahrnehmung und Erfahrung der Erlösung), zu dem Ehrenberg am Ende der *Heimkehr* anlangt, verweilen.

Obwohl es um eine problematische Stelle der *Heimkehr* geht, denken wir, dass auch einfache Hinweise auf die Themen des Patmos und des ‚Zwischen jenseits des Zwischen‘ in der Lage wären, weitere Affinitäten zwischen der Denkstruktur des *Sterns* und der *Heimkehr* aufzuzeigen; es besteht eine Parallele, die auf eine Nähe hinweist, die trotzdem eine unausweichliche und nicht aufzuhebende Differenz ist, weil es einerseits um ein nur jüdisches Anliegen geht, und andererseits um ein nur christliches. In diesem Sinne ist die Spannung hoch, und die Konvergenzpunkte sind immer und gleichzeitig Divergenzpunkte, und bestätigen somit, dass eine doppelte Wahrheit nur durch einen notwendigen Verrat existieren kann, d. h. wenn die Wahrheit nur als relative Wahrheit wahrgenommen wird; aber wenn, wie bei Rosenzweig und Ehrenberg, und allgemein wie bei Juden und Christen, die Wahrheit Absolutheit sein muss, die einzige Wahrheit jenseits der möglichen Auslegungen der philosophischen Wahrheiten, dann geht es nur um eine Wahrheit gegen eine andere, um ein entweder-oder.

Aber die gegenseitige Angewiesenheit der zwei Denkstrukturen aufeinander oder die Möglichkeit der Hinweise von Ehrenberg zu Rosenzweig und von Rosenzweig zu Ehrenberg, verstärken eben die Möglichkeiten der Interpretation und des Verständnisses des Denkens Rosenzweigs dank des Denkens Ehrenbergs und umgekehrt: Man kreierte also eine hermeneutische Spannung, die sich als ständige Möglichkeit von neuen Interpretationen durch den Dialog ergibt: Ein Begriff oder ein Gedanke Rosenzweigs kann zum Beispiel besser verstanden werden, nicht nur in und aus sich selbst, sondern durch das Andere, durch ‚etwas anderes‘, das eine wesentliche Differenz in Bezug auf jeden Begriff ist, aber deswegen, eben als Differenz, kann es den anfänglichen Begriff am besten erleuchten. Es ist somit verständlicher geworden, warum wir im Laufe unserer Analyse der *Heimkehr*, besonders in Bezug auf das Ketzerchristentum, aber nicht nur, ständige Exkurse über Rosenzweig und über das Rosenzweigsche Verständnis des Christentums machen.

Auch in Bezug auf das Problem von Patmos als „Zwischenort“, d. h. ein ‚Zwischen jenseits des Zwischen‘, ist also das Denken Rosenzweig besonders wichtig: Damit möchten wir keine Abhängigkeit zwischen einem Autor und einem anderen konstruieren; vielmehr, aufgrund der methodologischen Beobachtungen, die wir bis jetzt angeführt haben, ist jeder der zwei Freunde

auch als Leser für den anderen wichtig, d. h. der *Stern* für die *Heimkehr* und die *Heimkehr* für den *Stern*.

Mit den Hinweisen auf die Doppelheit der Erlösung haben wir versucht, die unterschiedlichen Modalitäten und Möglichkeiten, die Erlösung in dem Geschichtlichen zu erleben und zu erfahren, fast spiegelbildlich zu erklären. Es ist aber jetzt notwendig, eine weitere Differenzierung der Erlebnisse der Erlösung, der Ewigkeit als erlöster Zeit, aber gleichzeitig immer noch teilweise Zeit, vorzunehmen.

Die Doppelheit der Erlösung hat uns, in einer ihrer Komponenten, an die Geschichte angenähert. Bei diesem Punkt der Ehrenberg'schen Betrachtung sind wir zu einem außergewöhnlichen Übergangspunkt gelangt, in dem die Erfahrung noch bestehen bleibt, obwohl Patmos eben jenseits der Geschichte ein Zwischen zu sein scheint.

In Patmos, wo der Mensch, wie im Fall von Johannis, das Ende sehen und beschreiben kann, ergibt sich eine ‚gewisse Form‘ von Geschichte als ein ‚fast-Schon‘ des Reichs, das jenseits des Nochnicht ist. Wenn wir diesen Punkt richtig wahrnehmen und damit unseren hermeneutischen Voraussetzungen treu bleiben, die wir oben beschrieben haben, dann können wir wohl sagen, dass ein solches Paradox nichts Neues ist, sondern schon bei Rosenzweig zu finden ist (und damit ist, wie gesagt, nicht eine Abhängigkeit zwischen einem Autor und einem anderen gemeint): Was also bei Rosenzweig zu erwähnen ist, kann uns tatsächlich helfen, das Problem des „Zwischenorts“ als das ‚Zwischen-jenseits-des-Zwischen‘ bei Ehrenberg zu erklären.

Die Erlösung als menschlich erfahrbare Dimension (d. h. noch nicht die Erlösung als „Alles in allem“) wird von beiden Freunden für möglich gehalten, nicht zuletzt dank des Erwählungsbegriffs. Bei Rosenzweig ist es möglich, weil das Volk erwählt wurde und damit zum ewigen Volk geworden ist: Im Blut ist die Ewigkeit versprochen. Bei Ehrenberg ist es dank seiner Erwählungschristologie möglich, also die Erwählung eines Einzelmenschen von Gott; Jesus, der zum Christus geworden, hat die Erlösung vorgeschmeckt und sie den Menschen mitgeteilt. Das „christliche Volk“ ist aber für Rosenzweig noch nicht beim Vater: Wenn, wie schon gesehen, auch das Christentum schon am Ziel wäre, dann würde es die Ausschaltung Christi verursachen. Hier scheint es, dass Ehrenberg in einen Widerspruch fallen könnte, da er aus einer gewissen Perspektive auch das christliche Volk als schon beim Vater wahrnimmt, teilweise mit der Thematisierung des Zwischenorts. Ehrenberg hat jedoch dies Risiko vermieden, als er die christologische Trennung zwischen dem Evangelium Johannes' und der Apokalypse Johannes' vollzogen hat; aber gleichzeitig hat er auch das Zwischenreich als wirklich christlich betont, wie es besonders auf den letzten Seiten der *Heimkehr* auftaucht

(also genau dort, wo Patmos betrachtet wird, und das ist kein Zufall), mit der Hervorhebung eines jesuanischen Christus.

Eine der Erlösung entsprechende menschliche Dimension war die Vorwegnahme, die, obwohl in verschiedenen Modi, sowohl bei Rosenzweig als auch bei Ehrenberg zu erwähnen ist. Die Vorwegnahme des Reiches in der Erfüllung des Liebesgebots ist eine Möglichkeit, die Erlösung zu erleben, einerseits durch die Erfahrung der Anderen, der Nächsten, und andererseits in dem Versuch, die immer kontinuierliche Nähe zwischen Reich und Welt zu verdünnen, besonders mit der Gewinnung der Welt (in dem Versuch also des Sprunges von  $B = B$  nach  $A = B$ , wie es Rosenzweig in der *Urzelle* formuliert), in der Gewinnung des Nächsten als Platzhalter, also als immer weitere ‚räumliche‘ und zeitliche Anderweitigkeit, eben also als Platzhalter in einer Welt, die Zoll für Zoll zu gewinnen ist. Die Welt also muss erfahren werden und man muss die Welt durchgehen: „Mit diesem Gebot verläßt die mündig gesprochene Seele das Vaterhaus der göttlichen Liebe und wandert hinaus in die Welt“ (GS II, 229). Diese Worte eröffnen das dritte Buch des zweiten Teils des *Sterns*, „Erlösung oder die ewige Zukunft des Reichs“. Bei Ehrenberg ergibt sich die Dimension der Vorwegnahme der Erlösung mit der Vollendung des Werks des Ketzlers und mit der Brudergemeinschaft des Endes. Da diese zwei Aspekte – die Vorwegnahme in der Erfüllung des Liebesgebots und die Brudergemeinschaft des Endes – stark welt-geschichtlich konnotiert sind, scheinen sie eine Verwandtschaft zu haben. Etwas anderes ist, unseres Erachtens, die ‚menschliche Entsprechung‘ der Erlösung und der Ewigkeit in den jüdischen Gebärden und in Patmos (und deswegen haben wir es für notwendig gehalten, eine weitere Differenzierung vorzunehmen).

Bei Rosenzweig ist die Erlösung in der Tat vielmehr in den Gebärden erfahrbar, wie schon gesagt; in den Gebärden und in dem Kreislauf von Tag, Woche und Jahr ist die Ewigkeit, das ewige Leben schon da (da es in dem Volk inne wohnt); ein Schon also, sicher ein noch-nicht vollkommenes Schon, aber schon ein Schon. Auf eine ähnliche Erfahrung des Schon jenseits der Geschichte, also schon in der Ewigkeit, aber trotzdem immer noch in der geschichtlichen Zeit (ein Schon und gleichzeitig ein noch nicht vollkommenes Schon), verweist auch Ehrenberg mit der Frage nach Patmos als „Zwischenort“, „Zwischen-jenseits-des-Zwischens“.

Zu einer möglichen ‚Rosenzweigschen Erwiderung‘ auf die Anwendung des Wortes Volk für ein christliches Volk, fast als Entsprechung des jüdischen Volkes, würde Ehrenberg entscheidend äußern, dass das christliche Volk nicht ein normales weltgeschichtliches Volk ist, sondern eine Einheit, die auch schon beim Vater sein kann, da es Volk, obwohl nicht durch Auserwähltheit, im Geist ist, und als Volk im Geist ist es auch immer schon beim Vater.

### 3. Patmos. Das „schon am Ziel sein“ des Christentums

Für Ehrenberg ist Patmos im eigentlichen Sinne eine ‚räumliche Station‘ der Weltgeschichte und in der Weltgeschichte, und damit bleibt er auch an diesem Punkt dem Modell Schellings treu: „Golgatha, Rom und Patmos sind die drei Orte der göttlichen Geschichte auf Erden: Gulgatha liegt im Lande, das Gott auserwählt hat. Rom liegt in dem Lande, das die Menschen auserwählt haben. Patmos aber liegt nicht mehr in einem Land der Erde.“<sup>14</sup> Patmos ist also ein paradoxer Ort, ein Stand, oder ein zeitlicher Ort, der die Menschengeschichte fast überwunden hat, der aber noch nicht komplett jenseits der Menschengeschichte steht. In dem messianischen Ort Patmos hallt tatsächlich der Ruf Christi aus der Zukunft her nach: An dieser Stelle taucht wieder die schon beschriebene Relation und Struktur des Endes mit der Geschichte auf, nach dem Schema: aus der Dunkelheit des Endes rückwärts - bis zum Anfang der Schöpfung, erstes Licht (Vormittag). Das Ende also wirkt rückwärts in die Geschichte: „Auf Patmos wird der brüderliche Zukunftsruf Christi gehört, da ertönt zurück das geschwisterliche Echo des Zukunftsgesanges der geschöpflichen Menschheit.“<sup>15</sup> Das „Echo des Zukunftsgesanges“ des ‚Weibes‘, das von Schöpfung zur Vorwärtskraft geworden ist<sup>16</sup>, steigt bis zur Zukunft empor und kehrt zurück und ertönt mit dem Ruf Christi rückwärts. Wenn es aber so ist, bedeutet das, obwohl „Patmos auf die Erde hernieder [geht]“, dass Patmos immer noch ein Nochnicht ist, das aber paradoxerweise einen bestimmten Stand von Schon erreicht hat: „Patmos ist der Ort, der bleibt, bis daß Christus wiederkehrt, der Zwischenort zwischen Heimatlosigkeit und Heimat, zwischen Erde und Himmel, der Ort des Wartens und Harrens.“<sup>17</sup> Patmos ist also noch nicht an der Erlösung angelangt, es ist aber *figura* der Zukunft der Erlösung: In der Tat, wenn der Zukunftsruf von Christus aus Patmos ertönt, und wenn es in Patmos noch Warten und

<sup>14</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 123.

<sup>15</sup> Ebd., 123 f.

<sup>16</sup> „Der Mann erwirbt sich selber erst durch seine Tat, die er als Anwalt der Zukunft hingeibt in den Lauf der Dinge, das Himmelreich mit Gewalt an seine Brust zu reißen. Der Anwalt der Vergangenheit dagegen, das Weib, darf den Endesang ohne die Tat der Zukunft anstimmen: Das Weib ist heilig, sobald es seine Gegenwart, in der es unheilig ist, unheiliger als der Mann, aufgelöst hat in Vergangenheit, in Mutter und Sohn, Maria und Christus, Schöpfung und Offenbarung, Aus heiligem Grunde steigt sein, des Weibes christlicher Zukunftsruf auf“ – und weiter – „Mehr als das Weib ist der Mann Träger des christlichen Zwischenreiches, denn er steht im Stande der Tat; der Täter aber ist ein Werdender und daher noch nicht ganz heilig – nicht mehr ganz unheilig. Das Weib hingegen umfaßt die göttlichen Stationen schon als seiendes Wesen und daher auch das Zuvor und das Nachher des christlichen Zwischen [...]“ (ebd. 116 f).

<sup>17</sup> Ebd., 124.

Harren gibt, dann kann es nur heißen, dass die Menschheit noch erlösungsbedürftig ist, d. h. noch nicht wirklich am Ende, oder besser, dass sie nicht jenseits des Endes steht. Sie befindet sich an dem Tor des Endes, in einem ‚Zwischenort‘, der jedoch *jenseits* des Werks des Ketzlers und der ‚Stiftung‘ der Brudergemeinschaft steht. Das Warten war zum Beispiel Kennzeichen des Ketzlers, aber sein Warten soll mit der Versöhnung mit der Kirche enden. Jetzt gibt es noch ein Warten, aber dieses Warten soll ein Warten sein, das jenseits des Wartens des Ketzlers steht, ein nicht vollendeter Zustand nach der ketzerischen *vollkommenen geschichtlichen* Vollendung, und damit ein Warten, das sich wirklich in einem Zwischenort positioniert. Das ‚große‘ Zwischen des Zwischenreichs umspannt die Menschen-geschichte zwischen Gott und Gott. Das Aufhören des Wartens und Harrens des Ketzlers ist die Vollendung der geschichtlichen Voraussetzung der Liebe und in der Liebe, die, wie gerade gesagt, die Begründung einer Brudergemeinschaft des Endes, als messianische Gemeinschaft ermöglicht, die nicht eine Kirche, sondern eine neue Epoche ist: Die messianische Gemeinschaft weilt so eine messianische Epoche ein, jenseits der einzelnen Kirchen, ein Zeichen, dass die Zeit reif ist. Aber die Zeit eben: Die Brudergemeinschaft des Endes ist fest in der Geschichtlichkeit verankert, und sie muss es sein. Damit steht aber diese Gemeinschaft stark unter dem Zeichen des Nochnicht: Sie hat ihre Bestandteile eben in den geschichtlichen Voraussetzungen der Liebe (wir werden auf die Wichtigkeit dieses Punktes noch eingehen). Nach der Brudergemeinschaft des Endes, jenseits der messianischen Gemeinschaft (die, wie schon erinnert, nicht wenig Verwandtschaft mit der menschlichen Gemeinschaft des Wir bei Rosenzweig hat) besteht trotzdem noch ein Zwischen. Das Problem ist jedoch, zu verstehen, was und ‚wo‘ dieses Zwischen ist und zwischen was es überhaupt steht. In der Tat sind eben die Brudergemeinschaft des Endes und das Werk des Ketzlers die Vorbereitung für das Kommen des Reiches. Aus dieser Perspektive zeigt sich, unseres Erachtens, die konzeptuelle Nähe zur Erfahrung der Ewigkeit und zum „schon am Ziel sein“ in den Gebärden und in dem zyklischen Kreislauf des Jahres bei Rosenzweig und in Patmos bei Ehrenberg. Es ist nicht eine ‚inhaltliche‘ Nähe, vielmehr geht es bei beiden Autoren um einen besonderen Versuch, die Erlösung zu erleben (oder sich vorzustellen).

Bei Ehrenberg ruft Gott aus der Zukunft (von unserem anfänglichen Außen) die Menschen schon in der Zeit der Brudergemeinschaft des Endes: Die Brudergemeinschaft des Endes ist eigentlich eins der drei großen Ereignisse des Endes. Das Schema wiederholt sich auch fast in Patmos, aber dort wird die Menschheit nicht nur angesprochen bzw. gerufen, sondern sie ruft auch Gott. Das ist vielleicht der große Unterschied, der das Schema und die

Konstruktion Ehrenbergs am besten verständlich machen kann: Jeder Ruf muss ein Gegenruf werden, die Kreatürlichkeit muss sich damit bereit zeigen, den Ruf des Erlösers aufzunehmen.

Jenseits der Brudergemeinschaft, in dem Gegenruf des Rufes, zersplittert Patmos fast den geschichtlichen Boden der Menschheit, unablässig Zoll für Zoll. Patmos ist der Rest eines Rests, bzw. steht zwischen dem Schon des Nochnicht und dem Schon: Die christliche Geschichte fängt in einem gewissen Sinne mit der Passion an (wie schon gesehen), und das Ende mit der Wiederkehr von Christus als dem Wiederkehrenden, der schon heimgekehrt ist und jetzt wieder zurück kehrt, um das Unvollendete zur Vollendung zu führen. Der wiederkehrende und der historische Jesus müssen sich jetzt einigen, wo das Ende näher ist: „Das Ende ist näher als das Kreuz, wie die Menschheit durch den Zeitpunkt hindurchgegangen, da Gott tot und das Kreuz zerborsten.“<sup>18</sup>

Die Einigung von Anfang und Ende, von Kreuz und Wiederkehrendem, geschieht in Patmos, Zeit-ort der Einigung des Anfanges und des Endes, das die Geschichte immer mehr verdünnt. Ende und Anfang müssen sich wieder treffen, sich einigen, das ist das vollkommene Ende, auf das in Patmos zu warten ist. Aber noch eine Einigung ergibt sich in Patmos, die fast eine Überwindung zu sein scheint, aber gleichzeitig der Umbruch der Geschichte in dem Umschwung von Anfang und Ende ist: Wir reden von der Einigung von Johannes und Jesus, die die Menschengeschichte – und dieser Aspekt ist Kennzeichen von Patmos – jenseits von Stationen und Epochen führen: „Zwischen Jesus und Johannes, dem ersten und letzten Christen, liegt die gesamte christliche Geschichte, unser aller Leben und Wandern. Zwischen ihnen liegt aber auch zugleich nichts als die eine ewige Liebessekunde der beiden Brüder – des Heiland und seines geliebten Jüngers. Die beiden Ersten, unter denen Christus weilt, weil sie sich in seinem Namen versammelt haben, sind Johannes und er – Christus selber! der erste und der letzte Christ erleben keine Wegwanderung. Und deswillen kann der Keim des Himmelreiches in der Erde der Menschheit nie absterben.“<sup>19</sup> Die geschichtliche Spannung zwischen erstem und letztem Christ ist überwunden, und die zwei Christen sind eins geworden, d. h. „Christus selber“. Dieser äußerst wichtigste Passus der *Heimkehr* zeigt nicht nur, wie die Überwindung und gleichzeitig die Bewährung der Menschheit, als Einigung von Kreuz und Wiederkehr Christi, also jenseits aller Wegwanderungen, zu deuten ist, jenseits der Polarität oder Spannung, die der Tod am Kreuz und die Parusie kreieren, zwischen Anfang und

<sup>18</sup> Ebd., 124.

<sup>19</sup> Ebd.



Ende, zwischen dem Wort am Kreuz „Es ist vollbracht“ und der Vollendung, zwischen erstem und letztem Christ. Die Liebessekunde, jenseits aller Wegwanderung, verdünnt, obwohl ewig, die Geschichte und zwingt sie auszuharren, in der Erwartung des letzten Sprungs, der jenseits der Geschichte selbst geschieht.

Dieser Passus ist aber auch aus einem anderen Grund wichtig: Solange die Ewigkeit der Liebessekunde der Einigung von erstem und letztem Christ, in dem gewordenen Christus selber, andauert, versichert sie den Rest der Geschichte, in Erwartung des Reichs, vor jedem möglichen Fall in das Unchristliche: Dieser Rest von Geschichte ist tatsächlich jetzt gerettet dank der Kraft der geschichtlich-übergeschichtlichen Figur des ‚vollbrachten‘ Jesu, dem jesuanischen Christus: „Um deswillen kann der Keim des Himmereiches in der Erde der Menschheit nie absterben.“<sup>20</sup>

Aber eine solch extreme Verjüngung der Geschichte („Tempus breve est“; „Die Zeit ist kurz“, I Kor, 7, 29)<sup>21</sup> in der *figuralen* Liebessekunde ist ein Zeichen, dass der Kreis fast geschlossen ist, und dass nicht genug Zeitgeschichte übrig bleibt, um die Epoche, in der die Begründung einer Brudergemeinschaft des Endes noch und immer noch möglich ist, einzuweihen. In dem ‚Zwischen-jenseits-des-Zwischen‘ von Patmos kann sich in der Tat keine Brudergemeinschaft ergeben: Eine Brudergemeinschaft muss vor Patmos kommen, und vielleicht, und nur vielleicht, Patmos ankündigen. Die Brudergemeinschaft muss konkretisiert, gelebt, erlebt und erfahren werden. Und deswegen muss sie geschichtlich vorbereitet werden, nämlich mit dem Werk und dank der Figur des Ketzlers, der eine messianische Epoche einweihet, aber eben eine Epoche, immer noch in der Geschichte. Wenn es nicht so wäre, wenn also die Geschichte, in der eine Brudergemeinschaft des Endes wachsen könnte, nur der Anschein einer Geschichte wäre, dann wäre auch die gegenseitige Anerkennung als Anerkennung der unaufhebbaren Differenz der Bruderschaft nur Anschein, bloßer Anschein, eben geschichtliche Unmöglichkeit und damit würde die Messianität der neuen Epoche zerfallen, und „der Keim des Himmereiches in der Erde der Menschheit“ doch absterben.

Der Ketzler muss bis zum Ende bleiben, aber nicht jenseits des Endes, der Geschichte. Vielleicht, wie bei einem Paradox, ist das eigentlichste Werk des Ketzlers doch ein geschichtliches Werk.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> „ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν“.

#### 4. Die Figur des Ketzlers und sein Werk

Das Werk des Ketzlers muss nicht nur vor Patmos kommen, sondern es ist die geschichtliche Vorbereitung von Patmos: Die Zersetzung der Kirche ist also auch als Vorbereitung der Sammlung und der Einheit zu verstehen, an die man nur mit Patmos anlangt.

Der Ketzler überwindet also nicht die Kirche, sondern zersetzt und versetzt sie, er führt sie in eine neue ‚Form‘: „Aus allem Ende kommt Einheit und Sammlung. Die unsichtbare Endkirche, die Kirche des Südens, strahlt ihre ersten wärmenden Strahlen auf uns und die sichtbaren Einzelkirchen zurück.“<sup>22</sup> Die Problematik steht hier mit etwas im Zusammenhang, das wir eine doppelte vierte Kirche genannt haben, und das jetzt zu erklären ist. Die Zersetzung der Kirche als Werk des Ketzlers ist nicht Zersetzung der Einzelkirchen: Sie haben sich schon in dem Ketzlerchristentum geeinigt (in ihrer Getrenntheit), und sind ‚innerhalb‘ des Ketzlerchristentums in der vierten Kirche als sichtbare Kirche des Ketzlers in Verbindung getreten. Aber sowohl Ehrenberg als auch Rosenzweig möchten nicht auf die Spezifität des Christentums und des Judentums verzichten, was wir erklären werden.

Mit der Zersetzung der Kirche, von uns die vierte genannt, kommt Einheit und Sammlung, die Zersetzung ist also wie gesehen die Vorbereitung der messianischen ‚zweiten vierten‘ Kirche, der Kirche von Patmos.

Dank der ketzerischen Zersetzung kann jetzt der messianische Übergang zu einer (fast) überirdischen Kirche geschehen, wo die Sammlung der verschiedenen Kirchen zur Vollendung geführt ist: Sammlung und Einheit in der Liebe. Der Hirt der vierten Kirche ist der Ketzler, und seine Kirche ist die sichtbare Kirche des Ketzlerchristentums, das doch, auch nach Rosenzweig, nicht eine neue Epoche der Geschichte *tout court* ist, sondern der *christlichen* Geschichte.<sup>23</sup> Die Zersetzung ist also keine Überwindung der Kirche im eigentlichen Sinne, sondern das Erreichen der ‚Kirche des Südens‘: Eine christliche Spezifität wird behalten, in der paradoxen, wie schon gesehen, überkirchlichen Kirche von Patmos. Patmos ist also die letzte und endliche Vorbereitung in der messianischen Zeit, wo der Ruf Gottes von dem Gegenruf der Menschen beantwortet wird. Der Hirt von Patmos ist die Einigung von Johannes und Jesus in Christus, also der jesuanische Christus der ewigen Liebessekunde, die sowohl nahezu Ende als auch ‚Versicherung‘ des fort-dauernden ‚Rests‘ der Geschichte als wesentlich christliche Geschichte ist. *In*

<sup>22</sup> Ebd., 111.

<sup>23</sup> „[E]ine neue Epoche der Kirchengeschichte: Damit kommen wir aber doch wieder auf die ‚johanneische‘ Epoche‘ heraus“ (GS I, 554)

*summa*: Die Zersetzung der Kirche ist also die Zersetzung der Kirche des Ketzlers. Die vierte Kirche, als Kirche der gegenseitigen Anerkennung, wird jetzt zur messianischen Kirche der gegenseitigen Anerkennung in der Liebe aber, und ist nicht mehr Kirche der Anerkennung des Ketzerischen. Ohne diese weitere Differenzierung wäre die Struktur und auch ein gewisser Sinn des Ketzlers bei Ehrenberg, unseres Erachtens, unerklärbar. Patmos ist also die Kirche, in der sich die christliche Menschheit für den Ruf Gottes vorbereitet zeigt: In diesem Sinne ist sie fast eine himmlische Kirche, sie entspricht also der paradoxen Struktur des ‚Zwischen-jenseits-des-Zwischen‘ als Kennzeichen des Rests der Geschichte, der noch als Rest besteht. Wir denken, dass es Ehrenberg dank dieses Zuges seines Denkens tatsächlich schafft, nicht nur die Eigentlichkeit des Christentums und die Kräfte, die nach der Zersetzung aktiv sind, zu ‚retten‘ und nicht in einer allgemeinen Epoche aufzulösen, sondern auch die Getrenntheit beider Glaubensgemeinschaften, Judentum und Christentum, zu retten. Diese Getrenntheit muss in der Tat bis zum Ende der Tage bleiben, wenn die Wahrheit einer Glaubensgemeinschaft von dem Messias bzw. von seiner Wiederkehr oder von seinem ‚ersten‘ Ankommen bestätigt wird (vgl. GS I, 579–580).

Wie sich aber die Zersetzung der Kirche als Werk des Ketzlers ergibt, ist hier noch zu erklären, und daher ist es notwendig, hier noch einen Augenblick zu verweilen. Der Ketzler führt die Zersetzung zur Erfüllung, weil er die Kräfte, die in dem Abend, in der Abendwanderung, vor der „Stunde der Vollendung“ tätig sind, in die Hände nimmt und zum Träger dieser Kräfte wird: „In der Abendwanderung werden Kräfte tätig, die – scheinbar Zersetzen wirkend – die Stunde der Vollendung vorbereiten.“<sup>24</sup> Diese messianischen Kräfte werden von dem Ketzler aufgenommen und von ihm zum Zweck geführt: „Der Träger dieser Kräfte der Zersetzung und Erfüllung ist der Ketzler. In Ihm vollendet Christus der Wiederkehrende den Christus am Kreuze.“<sup>25</sup> Jetzt wird auch einer der Gründe deutlich, warum wir Patmos schon betrachtet haben: In Patmos ist der Kreis des Endes, in dem sich die zwei messianischen Extreme fast berühren, Kreuz und Wiederkehr, Jesus und Johannes, vollständig aufgetaucht.

Die johanneische Christologie und die paulinische Lehre der Zeit, der Eschatologie, münden in Bezug auf diesen Punkt in dem Denken Ehrenbergs zusammen.

Es ist interessant zu bemerken, in einem sicher verwegenen Wagnis, dass einige Züge seines Denkens einige Ufer der jüdischen Mystik berühren: Die

<sup>24</sup> Ebd., 111.

<sup>25</sup> Ebd.

tätigen Kräfte, die von dem Ketzer aufgenommen und verwandt werden, um das Ende zu verursachen, also um das ‚Zerschlagene zusammen[zu]fügen‘, haben eine unglaubliche Nähe zu der Theorie der geduldigen Sammlung der göttlichen Funken, die mit der Zersetzung der Vasen der Sefirot gefallen sind, und die, wenn sie völlig gesammelt werden, zu der ‚Rekomposition‘ des Zerstorten führen können, also des Tiqqun.

Aber zurück auf unsere Frage. Die Zersetzung konfiguriert sich also notwendige Vorbereitung von Patmos, dank der ‚Aktivierung‘ der Kräfte der Vollendung durch den Ketzer. Mit der ersten Konkretisierung der Möglichkeit des Übergangs zum Patmos ergibt sich, im Ketzer als ‚messianischem Vektor‘, auch die Möglichkeit einer Einigung, wie schon gesehen, von Kreuz und Wiederkehr, von figuralem Anfang, d. h. dem Evangelium Johannes, und figuralem Ende, d. h. der Apokalypse. In diesem Sinne ist der Ketzer eine Art von funktioneller Verbindung zwischen Unvollendetem und Vollendung, aber in einer Figur dargestellt.

Mit der Zersetzung der Kirche geschieht auch für den Ketzer etwas Außergewöhnliches, da sein Amt, auf das wir auch in dem Teil über das Ketzerchristentum oft hingewiesen haben, fast beendet ist: Dies ist einer der interessantesten Aspekte der Figur des Ketzers bei Ehrenberg, der ihn zu einer wirklichen Figur des Endes der Zeit macht: „Der Ketzer bereitet die Heimkehr vor, denn er selber ist ein Heimkehrender; heim kehrt er zur Kirche. Die Kirche aber nimmt ihn auf – als Ketzer. Und wie der Ketzer in die Kirche eingeht, von der Kirche aufgenommen wird, wird zwischen Kirche und Ketzer Frieden geschlossen.“<sup>26</sup> Ehrenberg übersieht hier aber scheinbar folgendes: Wenn der Ketzer als Ketzer in die Kirche eintritt, weil die Kirche ihn als Ketzer aufgenommen hat, dann muss auch sein Amt und sein Ketzer-zu-Sein aufhören; sein Warten ist zum Ende gekommen. Der Ketzer war in der Tat der, der, obwohl er Hirt seiner Kirche ist, in die ketzerische Kirche nur am Ende eintreten kann, und damit aufhören muss, Ketzer zu sein: Sein Amt war eben ein Warten.

Die Zersetzung der Kirche ist trotzdem nur das erste der großen Ereignisse, die das Ende bezeichnen und die den Ketzer angehen.

Als der Ketzer Frieden mit der Kirche geschlossen hat, oder sie mit ihm, fangen auch die einzelnen Kirchen an, sich gegenseitig als nicht mehr ketzerisch zu erkennen: In diesem Sinne wird die „Zersetzung der Kirche zur Vollendung der Kirche: Versammlung der Kirchen bereitet sich vor, Begegnung der Testamente Gottes kündigt sich an, der Durchbruch zum Heiden

<sup>26</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 111.

beginnt.<sup>27</sup> Und an diesem Punkt geschehen „die drei Endereignisse“: „[D]ie Vereinigung aller Christen, die gegenseitige Erkennung von Christ und Juden in der Liebe Gottes, und der Heimfall der Heiden!“<sup>28</sup>

Das erste der großen Ereignisse betrifft also die Christen; das zweite die Juden, und das dritte die Heiden (auf diese Reihenfolge, die die Nähe von Christen, Juden und Heiden zur Erlösung zeigt, haben wir bereits hingewiesen). In das Ende der Erlösung müssen Christen, Juden und Heiden einströmen, jeder jedoch nach seiner Möglichkeit, die durch sein Verhältnis zu Gott determiniert ist: „In diesen Endereignissen hören wir das Wort des Erlösers vom Ende, den liebenden Bruderruf des Erlösten: zuerst ruft er die, welche sich dem Rufe schon geöffnet haben, den Brüdern und Schwestern aus seinem eigenen, dem Volke des Vaters, dem *Christlichen Volke* – sodann seine Brüder und Schwestern aus dem Volke seiner Mutter, seines Blutes, dem *jüdischen*, von Gott erwählten *Volke* – endlich alle Brüder und Schwestern aus der Schöpfung, die *Menschheit*.“<sup>29</sup>

Es ist zu bemerken, dass Ehrenberg natürlich ganz im Gegensatz zu Rosenzweig von dem christlichen Volk als Volk des Vaters schreibt (wie schon erinnert), und er unterscheidet es von den Völkern der Menschheit, also den Heiden: Das christliche Volk ist doch ‚in Potenz‘ die ganze Menschheit (das jüdische Volk ausgeschlossen), die durch einen vollendeten Bekehrungsprozess christlich werden kann, aber es ist gleichzeitig *schon* christlich und *schon* das Volk des Vaters, weil es im Geist ist, schon im Geist. Jedoch sind die Einzelnen des christlichen Volkes nicht christlich von Geburt (sie sind nicht „Brüder und Schwestern aus dem Volke seiner Mutter, seines Blutes“), wie das im Gegenteil beim jüdischen Volk der Fall ist: Das christliche Volk ist in jedem Augenblick ein Volk, in jedem Augenblick können die Einzelnen, die noch nicht Christen sind, zu Christen werden. Das ist der Kern der messianischen Potentialität des Christentums auch nach Rosenzweig: Die Möglichkeit, immer neue Christen zu ‚gewinnen‘, in einem heilsgeschichtlichen Prozess. In diesem Sinne ist hier die Position Ehrenbergs fast ein ‚Mittelweg‘ zwischen dem Verständnis Rosenzweigs von der Beziehung zwischen Judentum und Christentum und seinem eigenen. Der große Unterschied besteht darin, dass Ehrenberg das christliche Volk als Volk des Vaters bezeichnet, eine Bezeichnung, mit der Rosenzweig in dem *Stern* nur das jüdische Volk charakterisiert. Der Grund dieser Ehrenbergschen ‚judenchristlichen‘ Bezeichnung könnte darin liegen, dass die Christologie Ehrenbergs eine Erwählungs-

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ebd., 111. Es ist hier die Differenzierung zwischen Erlöser und Erlöster hervorzuheben!

christologie ist: In diesem Sinne müssen alle, die schon in Christo sind, auch das Volk des Vaters bilden.

Aber zurück auf das Gewebe der drei Endereignisse. Die Frage, die wir uns stellen sollten, ist, wie die Vollendung der Kirche als Zersetzung der Kirche direkt auf die gegenseitige Anerkennung von Christen und Juden einwirken kann.

Die Zersetzung der Kirche ergibt sich als eine Notwendigkeit, und diese Notwendigkeit erklärt sich mit dem Übergang von der Kirche zur grenzenlosen Kirche des Endes, d. h. dem Patmos: Die neue Sammlung und Einheit betrifft die Kirche des Südens, die in dem Rest der Geschichte ‚wohnt‘. Die Zersetzung ist also einerseits Voraussetzung des Erreichens einer überkirchlichen Kirche in Patmos; andererseits Voraussetzung der vollkommenen neuen Epoche der Geschichtlichkeit, in der eben die Möglichkeit der Anerkennung besteht. Deswegen kommt die Gemeinschaft nach der Zersetzung der geschichtlichen vierten Kirche, eine Gemeinschaft, in der die Juden nicht assimiliert oder bekehrt werden. Eine Bekehrung oder Assimilation wäre in der Tat auch in der johanneischen Epoche immer noch möglich: Tatsächlich sind wir hier sicher jenseits der Form des Christentums als typische missionierende Religion, jenseits „allen Zäunen und Mauern“ (GS II, 313), aber immer noch in einer, obwohl neuen und erneuerten, christlichen Epoche.

In der Kreuzung zwischen Zersetzung der Kirche und Befreiung von der inneren ketzerischen Kraft ergibt sich also, wie gesagt, eine doppelte Auflösung: Auflösung des Bündnisses zwischen Kirche und Ketzerischem und Auflösung der notwendigen Ausschließung des Ketzers. Er ist jetzt in die Kirche eingetreten. Wir möchten einen schon zitierten Passus wieder erwähnen: „Der Ketzer bereitet die Heimkehr vor, denn er selber ist ein Heimkehrender; heim kehrt er zur Kirche. Die Kirche aber nimmt ihn auf – als Ketzer. Und wie der Ketzer in die Kirche eingeht, von der Kirche aufgenommen wird, wird zwischen Kirche und Ketzer Frieden geschlossen.“<sup>30</sup> Hier ist das eigentliche Amt des Ketzers schon deutlich: Der Ketzer, der nicht vollkommener Heide ist, aber noch nicht in die Kirche eingetreten und von der Kirche aufgenommen ist, tritt jetzt in die Kirche ein. Er bereitet die Heimkehr vor, da er selbst noch nicht ein Heimgekehrter ist, für alle, die noch nicht heimgekehrt sind. Damit hat der Ketzer alle möglichen Ketzer mit sich gebracht, metaphorisch gesehen, hat allen, die in der Abendwanderung (und allgemein in der Wanderung in der ganzen Geschichte) verloren waren, die Möglichkeit gegeben, heimkehren zu können. Er ist ein messianischer Wegbereiter im eigentlichen Sinne des Wortes. Der Ketzer ist damit ein messia-

<sup>30</sup> Ebd.

nischer Katalysator: Sein Amt ist in der Tat nicht nur, den Weg für die noch nicht Heimgekehrten zu bereiten, sondern den Weg selbst für die Heimkehr zu ermöglichen, er baut mit seinem Amt, mit seiner kirchlich-ketzerischen Erfahrung einen Weg ‚nach Hause‘.<sup>31</sup>

Wie schon erwähnt, sind „die Vereinigung aller Christen, die gegenseitige Erkennung von Christ und Jude in der Liebe Gottes, und der Heimfall der Helden“ die drei großen Endereignisse.<sup>32</sup> Die Zersetzung der Kirche, der Grenzen der Kirche, ermöglicht die wirkliche Vereinigung aller Christen. Die Aufhebung der Anerkennung als Anerkennung des Ketzerischen der anderen Kirchen ist nicht nur eine innere christliche Situation, sondern betrifft auch die gegenseitige Anerkennung von Jude und Christ. Diese Anerkennung wird nicht nur auf einem ethischen Niveau thematisiert, sondern auch auf einem wirklich messianischen Niveau: Die gegenseitige Erkennung zwischen Juden und Christen geschieht in der Liebe Gottes, und entspricht damit dem Desiderat Ehrenbergs, den selben Vater zu haben, zu „dienen“ und daher zu erkennen. Das Desiderat Ehrenbergs stimmt nur bis zu einem gewissen Grad mit dem Rosenzweigschen Ausdruck über Juden und Christen als „Arbeiter am gleichen Werk“ überein: „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“ (GS II, 462).

Wir wagen aber die These, dass es bei Ehrenberg anders ist, eben weil die gegenseitige Erkennung der zwei Glaubensgemeinschaften „in der Liebe Gottes“ geschieht, und nicht „vor Gott“ als Hinweis auf die zwei Glaubensgemeinschaften: Der Hinweis bei Ehrenberg ist in gewisser Weise umgekehrt: Die Anerkennung geschieht doch in der Liebe Gottes, aber dieses ‚sich in der Liebe Gottes gegenseitig erkennen‘ ist die potentielle Erkennung des Vaters als desselben Vaters: Also wären Christen und Juden nicht nur Arbeiter am gleichen Werk, also der Erlösung, sondern auch für denselben Vater. Wenn also die zwei Glaubensgemeinschaften, obwohl in ihrer Getrenntheit, den Vater als Eins erkennen, dann müssen sie sich als Brüder erkennen. Die Erkennung des Vaters als denselben Vater ist vielleicht, wie es auch in dem Briefwechsel zwischen den beiden Freunden deutlich wird, mehr ein Desiderat von Ehrenberg als von Rosenzweig, aber, wenn es auch so ist, sollen diese Anmerkungen gleichzeitig zu einem besseren Verständnis der Implika-

<sup>31</sup> „Das Auftreten des Ketzers bekommt nun eine katalysatorische Funktion für die Kirche. Sie nimmt zu, je weiter der Nachmittag sich dem Abend zuneigt.“ (M. Keller, *„Die Heimkehr des Ketzers“*. Einführung in Hans Ehrenbergs theologisches Frühwerk, 43).

<sup>32</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers*, 111.

tionen und Voraussetzungen einer Brudergemeinschaft des Endes führen, die eben nicht nur eine Brudergemeinschaft ist (eine bloß ethische Frage), sondern eine Brudergemeinschaft des Endes, eine Brudergemeinschaft also, die nur die Söhne desselben Vaters teilen können.

Wir haben über den Ketzler als messianisches Vehikel geschrieben, das in der Lage ist, die noch nicht Heimgekehrten heimkehren zu lassen. Wir haben in diesem Zug auch das eigenste und messianischste Amt des Ketzlers erkannt: Er versucht eine zeitgeschichtliche ‚Absperrung‘, die vermeidet, dem Ende näher zu kommen, es aufzuheben. Nach der Zersetzung der Kirche beginnt Gott, die Menschen zu rufen, Christen, Juden und Heiden, die in dem Stand der Schöpfung zurückgeblieben sind. Man braucht also eine Figur, die in der Lage ist, durch die ganze Geschichte zu wandern und auch die Heiden heimkehren zu lassen. Die Frage ist also, warum Christus es selbst nicht tun könnte: Christus und Gott müssen erkannt und geliebt werden, oder besser, sie lieben auch, aber ihre Liebe kommt nur mit dem Geliebt-Werden, mit der menschlichen Liebe<sup>33</sup> zur Vollendung; genau wie sich für Patmos die Frage nach dem Ruf und dem Gegenruf stellt, ist auch in diesem Fall die Frage, wie die Heiden, die eben in dem Stand der Schöpfung geblieben sind und nicht die Worte der Offenbarung ‚Ich‘ und ‚Du‘ gelernt haben, nicht in der Abendwanderung oder allgemein in der Geschichtswanderung zurück gelassen werden könnten, da sie damit das Kommen des Reichs verzögern. Der Ketzler, der die Stummheit der Heiden kennt, kann in den Stand der Schöpfung ‚zurückgehen‘ (weil er ‚schon da ist‘) und sie an die Hände nehmen und in die Versammlung und Einheit der Kirche führen. Damit ermöglicht er, dass die Heiden auch in die Kirche eintreten, sich mit ihr versöhnen und das Wort des Erlösers und des Erlösten hören. In diesem Sinne könnte der Ketzler die potentielle Verzögerung des Reichs vermeiden. Um ein solches Risiko und andere Gefahren für die Kirche und das Reich auszuschließen, muss der Ketzler daher immer von Anfang an in der Geschichte bleiben und sein Warten muss ein geduldiges Warten sein. In der Tat zählt sein Warten viel mehr, als das Warten des Christen, der schon in der Kirche ist: ‚Der Ketzler, der in der Liebe Jesu ist, steht dem Ende der Tage näher als der Christ aus der Kirche; es ist des Ketzlers Amt, sein Warten auf das Ende zu leben. Und deshalb ging er in die Kirche nicht ein, weil er damit die Tat seines Wartens aufgegeben hätte; wie aber nunmehr in die Kirche die neue Gesinnung der überchristlichen Christus-Einheit einzieht, da fällt zwischen Kirche und Ketzler die Tren-

<sup>33</sup> Das Paradox eines Gottes, der es, nach Rosenzweigs Darstellung, braucht, von dem Menschen geliebt zu werden.



nungswand um, und der Ketzler kann sein Warten nunmehr als überkirchlicher Kirchenmann in der Kirche fortsetzen.<sup>34</sup>

Aber in seinem Warten begleitet er die Kirchengeschichte, und die neue Gesinnung der überchristlichen Christus-Einheit ist auch Verdienst des Ketzlers, der als weltgeschichtlicher Begleiter der Kirche das Bündnis zwischen Christus dem Heiland und der Geschichte ermöglicht: „So ist der Ketzler der notwendige Partner der Kirche. Geduldet in der ersten Kirche, verworfen in der zweiten, verehrt in der dritten, erlebt er in den beiden Jahrtausenden des ersten christlichen Lebensstages die Geschichte der Kirche als Leidender und Lebender.“<sup>35</sup>

Der Ketzler nimmt also in jeder Phase der Kirchengeschichte eine spezifische Form an (als Heide, als Reformator, als Ketzler an sich usw.), und geht durch die ganze Menschengeschichte als die ‚Konstante‘, an der die Reichsgeschichte, in ihrem Werden, Schicksal geworden ist: „An ihm, und nur an ihm wird diese Geschichte, die zugleich den Anfang der Reichsgeschichte darstellt, zu einem Schicksal, einer wirklichen Geschichte“; aber in diesem Sinne, wenn also der Ketzler die ganze Geschichte der Kirche begleitet, wird diese schlichtweg zur Ketzergeschichte: „Daß Kirchengeschichte letzthin als Ketzergeschichte verstanden werden muß, hat die dritte Kirche schon seit langem gefühlt.“<sup>36</sup> Wenn aber die ganze Kirchengeschichte, die sich, wie schon einmal gesehen, von der Passion zur Wiederkehr Christi entfaltet, die Ketzergeschichte ist, dann muss das heißen, dass Christus der Heiland, der wie erinnert über die ganze Kirchengeschichte schwankt, genau wie in Patmos, zum jesuanischen Christus als Einigung von Jesus und Johannes wird, und daher immer historisch-überhistorisch ist: Er kann aber zur Geschichte übergehen, dank der Figur und des Werkes des Ketzlers: „Christus selber wird im Ketzler zu Geschichte; da bewahrheitet der Heiland sein Menschsein. Auch Christus wird erst in der Herrlichkeit des letzten Tages vollendet.“<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Ebd., 87.

<sup>35</sup> Ebd., 112.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Ebd.

### 5. *Das Amt des Ketzlers als Aufhebung der Verzögerung des Kommens des Reichs*

Wir haben gesagt, dass der Ketzler – da er fähig ist, als Heide in das Reich der Schöpfung zurückzugehen – die potentielle unendliche geschichtliche Wanderung der Heiden vermeiden kann. Die unendliche heidnische Abendwanderung (aber, wie gesagt, nicht nur Wanderung am „Abend“) wäre in der Tat eine der größten Gefahren des Christentums, weil sie die kontinuierliche Verzögerung des Reichs verursachen könnte. Aber der Ketzler ist *in* der Geschichte von Anfang bis zum Ende, und bleibt in seinem Warten in Begleitung der Kirchengeschichte. Im Ketzler wird Christus zu Geschichte und daher ist die Geschichte vor der Verzögerung des Kommens des Reichs gerettet, geläutert von dem gefährlichen Unchristlichen in ihr. In seinem Amt nimmt der Ketzler das Unvollendete wieder zurück und führt es zur Vollendung. In diesem Sinne, als Begleiter und ‚Zerstörer‘-Vollender der Kirche *versus* Patmos, ist er im Besitz sowohl von Anfang als auch von Ende, von Schöpfung und Erlösung, als Erlösungserwartung. Seine Wanderung ist eine Geschichtswanderung, er ist doch der Begleiter der Kirche, aber auch der Menschheit: „So ist gerade der Ketzler der Anwalt des Endes für den Weltgang des Christentums durch die Provinz der Erde. Der christliche Anwalt alles dessen, das noch nicht christlich ist, und so auch der Anwalt der Schöpfung! Er verklagt das Christentum im Namen alles dessen und aller derer, die von Christus noch nicht ergriffen sind. Er wehret der Lüge, die, im Lichtglanz der Offenbarung, auf die Enderlösung verzichtet und der Schöpfung vergißt: so zugleich Anwalt des Endes und des Anfanges, aber nicht Anwalt der Mitte, der Offenbarung, deren Anwalt, die Kirche ist, es ist, die ihn, den Ketzler, als Ketzler verklagt.“<sup>38</sup>

In diesem Sinne, wir wiederholen es, ist dann sein Amt die Aufhebung der Verzögerung des Kommen des Reichs. Er ist der Verschwörer der Verschwörung, Wiederhersteller des verlorenen Zerschlagenen, und daher haben wir, vielleicht etwas exzentrisch, auf die Lehre von Tiqqun hingewiesen. Doch hat er, wie mit Recht bemerkt wurde, „eine katalysatorische Funktion für die Kirche“<sup>39</sup>; vielmehr ist er selbst ein messianischer Katalysator.

Die noch nicht heimgekehrten, in deren Namen er das Christentum verklagt, wandern noch in der Abendwanderung, ungehört oder nicht von Christus ergriffen, wandern sie in dem Licht der Schöpfung. In diesem Zustand, an diesem Punkt, sind die Kräfte des Ketzlers niedrig, der Ketzler ist schwach,

<sup>38</sup> Ebd., 112.

<sup>39</sup> M. Keller, *Die Heimkehr des Ketzlers*, 266.

weil noch viele vor der Mittagshöhe geblieben sind. Er bekommt erst Kraft, als er selbst gerufen wird. Wenn Christus dreimal ruft, ist der Ketzler selbst dreimal gerufen; als Figur der ganzen Kirchengeschichte, der Schöpfung und der Erlösung (als Erlösungserwartung) ist er also Figur der ganzen Menschengeschichte. Da aber die ganze Menschheit der Prozess von Heidentum zum Christentum ist, muss der Ketzler also Heide, Jude und Christ sein. Wenn also die Mitte überschritten wird, und „die Stimme des Heilands vom Ende des Weges hörbar“ ist, dann, da er auch gerufen wird, ist der Ketzler wieder kräftig: „In diesen drei Rufen, in jedem von Ihnen wird auch der Ketzler gerufen, er, der alles drei ist: Heide, Jude und Christ! Der Ketzler ist das Opfer, das um des Endes willen während der ersten Hälfte des Nachmittags gebracht werden muß, auf daß der Wandernden Gang im Nachmittag nicht hängen bleibe und die Kraft des Mittags, die Kraft des Gekreuzigten, den Menschen nicht hindere, die Abendwanderung zu vollenden. Im Ketzler sammelt sich der tragische Anteil, den auch die Christenheit vom Schicksal des Lebens erfährt.“<sup>40</sup>

Dieser Passus ist für uns von großer Wichtigkeit, weil gerade hier zu sehen ist, wie sich in Bezug auf die Rolle und das Werk des Ketzlers als messianischer Katalysator und Beschleuniger des Reichs ein wesentliches Problem ergibt, das wir in Bezug auf eine gewisse Christologie auch bei Ehrenberg betrachtet haben, vor der Ehrenberg selbst gewarnt hat, und das wir mit Permanenz bezeichnet haben: Das Problem ist also nicht nur die Abendwanderung, oder besser gesagt, die Wanderung der nicht Heimgekehrten, sondern die Verfestigung der Wanderung in der Mitte, in der Offenbarung als Überwindung aller kräftigen Mächte der Zukunft: In der Offenbarung, als ob sie schon die Erlösung wäre. Das Problem also, d. h. dass das Kommen des Reichs verzögert werden könnte, ist eigentlich das ewige Verweilen in der Mitte als ewiger Gegenwart, der Verlust der eschatologischen Kraft als Vorwärtsbewegung, als immer weitere Annäherung an das Ende. Nicht zuletzt kann hier, in Bezug auf diesen Passus, das Problem des Ketzlers und der Mitte nicht wichtig werden: Die Kirche, die den Ketzler auch anklagt, als Mitte, könnte auch zur Verzögerung des Kommen des Reichs werden, wenn sie die, die heimkehren müssen, nicht akzeptiert. Deswegen ist das Werk des Ketzlers als Zersetzung der Kirche und nicht der Sammlung und der Einheit wesentlich funktionell zu dem Wiederherstellen der Kräfte, die Rom vergaß und die mit Wittenberg erneuert wurden. Die Kirche also, und das wäre wirklich ein ketzerischer Zug des Denkens Ehrenbergs, wäre schuldig, verantwortlich für die Verzögerung des Kommens des Reichs. In Bezug auf die Permanenz als

<sup>40</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzlers*, 112 f.

christologisches Problem möchten wir also einen Passus zitieren, den wir schon erwähnt haben, aber der hier fast direkt an die oben zitierten Worte Ehrenberg anknüpft und noch eine ‚Bestätigung‘ unserer Position über die Permanenz und die Theologie des Vaters ist: „Die Kirche vergißt dann der Erlösung, der die Menschheit harrt; [...] sie wird, wie es auch ausdrücklich heißt, der zweite Christus, und Christus selber rückt ihr dadurch an die Stelle Gottes. Dadurch wird dann der messianische Kern des Christentums, sein innerer Zusammenhang mit dem Judentum, der Offenbarung verdeckt und fast vernichtet. Und Christus, der gekommene, macht Christus den wiederkehrenden, vergessen.“ – und noch weiter – „In der einfachen Gleichsetzung: Christus ist Gott, werden Schöpfung, Offenbarung und Erlösung ein einziger Punkt.“<sup>41</sup> Einerseits kommt das eben angedeutete Problem der Kirche als „zweiter Kirche“ vor, eine Verwechslung genau wie im Fall des Myskin-Jesus oder des Goethe-Jesus; andererseits betont Ehrenberg fast die Notwendigkeit *für die Christen*, auf den Willen Jesu und des Vaters, den Vater zu erreichen, nicht zu verzichten.

Und deswegen ist es der Ketzler, jetzt noch deutlicher, der – tragische – Anwalt von Anfang und Ende, der die Menschheit warnt, nicht nur an der Offenbarung zu hängen: „Er wehret der Lüge, die, im Lichtglanz der Offenbarung, auf die Enderlösung verzichtet und der Schöpfung vergißt: so zugleich Anwalt des Endes und des Anfanges.“<sup>42</sup>

Mit dem Ketzler also harrt und wartet die Menschheit auch in der letzten Stunde, deren Schweigen der Ketzler erträgt, und vor einer stummen und wegen des Schweigens des Endes erschrockenen Menschheit „wird er zum

<sup>41</sup> Ebd., 57–58. So ähnlich schreibt Rosenzweig an Hans Ehrenberg in einem Brief vom 7.7.1919: „Vor allem aber ist ja der ganze Begriff ‚Erlösung‘, so wie ich ihn zugrundelege, unchristlich. [...] Für den Christen ist doch Christus (der Gekommene) Erlöser und Offenbarer zugleich. Die scharfe Auseinanderhaltung der beiden Begriffe ist jüdisch. Aber auf dieser Auseinanderhaltung beruht doch wirklich mein ganzer Aufbau“ (GS I/2, 637–638). Das ist ein komisches Paradox, dass Rosenzweig den Christen unterwirft, genau was auch Ehrenberg als Missverständnis der christlichen Eschatologie der selben christlichen Kirche zuschreibt, d. h. die Gleichsetzung zwischen den Gekommenen und dem Erlöser, und daher Offenbarung und Erlösung. Das ist auch das, was wir als Kennzeichen der uneschatologischen Theologie der Permanenz anerkannt haben. Jedoch wäre es bei Rosenzweig unmöglich, wie wir auch hervorheben werden, zu akzeptieren, dass Ehrenberg dies als innere christliche Problematik erkennt, und sie aus einer innerchristlichen Position zu überwinden versucht, eben weil die Kritik Rosenzweigs, sein ganzer Aufbau auf dieser Auseinanderhaltung der beiden Begriffe beruht. Jedoch gibt Rosenzweig zu, ohne damit die Position Ehrenbergs akzeptieren zu können: „Dem jüdischen Begriff der Erlösung kommt ja auch wirklich euer Ketzlerchristentum mehr entgegen als das petrinische und paulinische [...]. Das ist einer der Gründe, weshalb du es 1918 und 1917 Judenchristentum nanntest, denke ich“ (GS I/2, 638).

<sup>42</sup> H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzlers*, 112.

Sammler des Rufes vom Ende. Und nun ist er der Kirche voraus. Er führt an, und die Kirchen folgen, noch erschöpft von dem Schreien [der erschrockenen Menschheit wegen des Schweigens des Endes], das ihre Anhänger während der Pause des Schweigens erhoben hatten“. Hier erfüllt sich die vollkommene Versöhnung zwischen Kirche und Ketzler: „Und wie der Ketzler anführt, versöhnt er sich mit der Kirche; und wie die Kirche dem Ketzler folgt, versöhnt sie sich mit ihm.“<sup>43</sup> Die Kirche, nach der vollkommenen Versöhnung mit dem Ketzler, die für ihn nicht mehr „Selbstverzicht“ bedeutet, „sondern Eintritt mit seinem ganzen Wesen in die Kirche“, fängt jetzt von dem Ketzler die Wirkungen seiner geduldigen Arbeit für die Erlösung auf: „Denn die Kirche übernimmt jetzt von ihm sein Harren im Namen der Unerlösten und läßt die überkirchlichen Sammelrufe der Liebe auf sich übertragen. Und von nun an ist die Einheit dessen, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, stärker als die Kraft der einzelnen Teile – des Weges, der Wahrheit und des Lebens.“<sup>44</sup>

Angesichts des Sammelrufes des Endes, der drei Rufe Gottes, dank des Werks des Ketzlers als Sammler des Sammelrufes des Endes (und nicht von einzelnen Rufen), damit es nicht verloren geht, und als Beschleuniger des Endes, sowie angesichts der gegenseitigen Erkennung von Christ und Jude in einer menschlichen und messianischen Perspektive (weil es eine Erkennung in der Liebe Gottes ist), entsteht die Möglichkeit einer Brudergemeinschaft des Endes, die auch Rosenzweig in dem *Stern* mit der johanneischen Epoche und der Aufnahme der Juden, der jüdischen Glaubensgemeinschaft in ihrem unüberwindbaren und unvermeidlichen Getrenntsein, thematisiert hat.

Jetzt, da die Kirche das Harren des Ketzlers im Namen der Unerlösten auf sich übertragen hat, sind Weg, Wahrheit und Leben von ekklesiologischen und christologischen Voraussetzungen des Denkens Ehrenbergs zur Voraussetzung der Vollendung einer Brudergemeinschaft der Liebe geworden, und fast in einer Anspielung auf den *Stern* und auf den Briefwechsel mit Rosenzweig,<sup>45</sup> schreibt Ehrenberg: „Im Glauben noch getrennt, umschlingen

<sup>43</sup> Ebd., 113.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Ehrenberg scheint wieder Rosenzweigs kritische Position gegenüber dem Dogma des Christentums in Angriff zu nehmen: „Wenn der ‚Gesandte‘ sagen kann: Ich bin die Wahrheit, so kann Gott es nicht mehr sagen. Dann kann von Gott nur noch gesagt werden, daß er die Liebe ist“ (GS I, 555). Das Problem, das Ehrenberg also zu lösen versucht, zumindest scheint es so, ist das Rosenzweigsche *aut aut* zwischen Wahrheit-Sohn und Wahrheit-Gott.

sich Weg, Wahrheit und Leben in der Liebe, in der Brüdergemeinschaft des Endes.“<sup>46</sup>

In diesem Sinne aber zeigt sich wieder die Theologie des Vaters, oder das „Judenchristentum“ von Ehrenberg, bereit den Sohn zu überwinden, um den Vater zu erreichen. Eben weil dies für das Christentum der notwendige Übergang des Endes ist. Und während für das Christentum, aus einer gewissen Perspektive, dieses Sich-verlieren das Zeichen der höchsten Rettung wäre, auf die auch der Sohn hinweist, und weswegen das Christentum eine Theologie des Vaters in Angriff zu nehmen hat, muss das Judentum auf sich harren, auf den Vater. Wenn es nicht so wäre, würde es der Mythologie oder der Pseudoreligion verfallen. In diesem Sinne, in der Notwendigkeit des Judentums, bei sich bis zum Ende zu bleiben, und in der Notwendigkeit des Christentums, in der Zeit des Endes ‚über sich hinein zu gehen‘, den Sohn zu überwinden, die Religion Christi wieder zu gewinnen, besteht die größte innere Spannung zwischen Christentum und Judentum, das Paradox einer wesentlichen Zugehörigkeit, die sich aber nicht ‚theoretisch‘ auflösen lässt. In diesem Sinne ist das Judentum die „innere Frage“ des Christentums, wenn es nicht sogar die letzte, und bis zum Ende die innerste und letzte Frage bleiben muss.<sup>47</sup> Aber damit, eben weil das Christentum auf das Judentum als ‚seine‘ innerste und letzte Frage hinweist, und weil diese Frage das Christentum nährt, aber ohne sie zu besitzen, muss das Judentum unvermeidlich anders als das Christentum bleiben. Jede Konvergenz muss sich zu einer Divergenz umwandeln.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> „Von seinen offenbarungstheologischen und von seinem zentral christologischen Ansatz her bleibt für Hans Ehrenberg die ‚jüdischen Frage‘ als ‚letzte‘ Frage der Christenheit immer eine offene Frage, die nicht lehrhaft zu lösen ist, sondern immer wieder nur in der Begegnung mit den beiden Testamenten existentiell und kommunikativ zu durchleben ist.“ (G. Brakelmann, *Hans Ehrenberg. Ein judenchristliches Schicksal in Deutschland*, 126).



## Schlussbemerkungen

Das Schicksal einer Arbeit, die als Ziel hat, immer neue und mögliche Wege zu zeigen, um einen Text und einen Autor zu verstehen, ist vielleicht die Unvollständigkeit.

Wenn der Auftrag ist, einen Weg zu zeigen, dann besteht eine Arbeit nicht nur in der Unvollkommenheit, sondern in der strukturellen Unmöglichkeit der Vollendung: Es geht in der Tat darum, mögliche Wege der Forschung und der Interpretation hervorzuheben, und daher ist ein solcher Auftrag immer ein Versuch, wenn nicht ein Risiko. Jedoch kehrt sich jede Unmöglichkeit der Vollendung in der inneren Potentialität des Projekts um, das in der Lage ist, kraft des Versuchscharakters der Arbeit, neue Perspektiven zu öffnen, und aus diesen Perspektiven bestimmte Themen zu entwickeln. Das ist ungefähr unser hermeneutisches Anliegen.

Vielleicht besteht in der Unvollständigkeit des Ausführens die Möglichkeit, immer weitere Perspektiven zu entwickeln, Möglichkeit also als Ermöglichung einer Analyse.

Was wir tatsächlich versucht haben, ist eine thematische Komplexität zu entwickeln und sie nicht auf eine funktionelle Einheit zu reduzieren, sondern in immer neuen weiteren thematischen Zusammenhängen zu entfalten. Unsere Methode war, zwei Wege gleichzeitig zu gehen: Einerseits haben wir versucht, eine ‚innere Rosenzweigsche Position‘ einzunehmen, d. h. durch Hinweise den Gedankenweg Rosenzweigs zu rekonstruieren. Diese ‚Methode‘ hat uns geholfen, die *Atheistische Theologie* besser zu verstehen, angesichts der ‚Beiträge‘ zum Beispiel von Albert Schweitzer und Ellen Key, die in der Literatur über Rosenzweig kaum genannt werden. Wir haben also versucht, aus den Tagebüchern und Briefen zu verstehen, warum und auf welchen Wegen Rosenzweig zur *Atheistischen Theologie* gelangt ist. Andererseits ist aber unsere hermeneutische Arbeit nicht ‚nur‘, eine Rekonstruktion des Denken Rosenzweigs anzubieten, sondern besteht auch in der Analyse von Problemen, die aus den Texten Rosenzweigs entstehen.

Der Kern der *Atheistischen Theologie*, jenseits der Polemik mit Buber, jenseits auch der Situation an sich, in der die Schrift entstanden ist, ist die Offenbarung als Archimedespunkt des Denkens Rosenzweigs, der also schon früher in der *Urzelle* zu finden ist. Kraft der Gedanken und der Herausforderungen, die Rosenzweig an das Christentum, an das Judentum und an die Geschichte des Denkens mit einer so entschiedenen ‚Auslagerung‘ der wich-



tigste theoretischen Fragen der Tradition des Offenbarungsgedankens stellt, können wir doch sagen, dass die kleine Streitschrift wertvoll ist. Jedoch lässt sich dieser Wert nicht nur auf die Polemik mit Buber beschränken.

Damit haben wir nicht gemeint, dass die *Atheistische Theologie* der wichtigste Schritt des Wegs Rosenzweigs ist. Jedoch denken wir, dass die *Atheistische Theologie* mehr Aufmerksamkeit verdient, da es Rosenzweig dort auf wenigen Seiten tatsächlich geschafft hat, einerseits ein epochenmachendes Problem darzustellen (das Problem der Leben-Jesu-Theologie), mit Klarheit und angesichts der ganzen Schwere der Problematik; andererseits hat Rosenzweig, um die zentralen Aspekte dieser Schrift darzustellen, den Vergleich zwischen Judentum *und* Christentum benutzt, und dieser Vergleich ist schicksalhaft zum besonderen und eigenen Zug seiner Philosophie geworden.

In diesem Sinne haben wir die Geste der *Atheistischen Theologie* aufgenommen und die Potentialität des Denkens der Offenbarung über das Christentum, das Judentum und die Geschichte des Denkens entfaltet. Diese Potentialität hat uns zur Betrachtung von Themen geführt, mit denen sich Rosenzweig nicht direkt beschäftigt hat, die aber aus der Rosenzweigschen kritischen Perspektive entstanden sind: Deswegen haben wir zum Beispiel die Probleme der Verwirklichung, der Persönlichkeit, der Proliferation, der Permanenz usw. betrachtet, in der Überzeugung also, dass jedes Problem eine potentielle Orientierung in der Philosophie nach den Koordinaten des Denkens Rosenzweigs anbieten könnte. Anders gesagt haben wir die Fragen und Herausforderungen der *Atheistischen Theologie* ‚ernst genommen‘ und, angesichts des Hauptwerks *Der Stern der Erlösung*, die Hauptgedanken der Schrift in verschiedenen Richtungen der Geschichte des Seins und des Christentums ‚wirken lassen‘. Eine Auseinandersetzung und Konfrontation mit dem Christentum (eigentlich verschiedene ‚Christentume‘) war eine der natürlichsten und ersten Folgen, die der Text Rosenzweigs bei uns verursacht hat.

Jedoch entspricht die Kritik am Christentum und am Sein, die wir aufgrund der Koordinaten der *Atheistischen Theologie* geübt haben, nicht unbedingt dem Verständnis des Christentums bei Rosenzweig. Das ist das Risiko, das wir unbedingt eingehen mussten, um Rosenzweig ‚treu‘ zu bleiben. Die Treue zu seinem Denken und das Ernstnehmen seiner Ausgangspunkte und Voraussetzungen haben uns unausweichlich zu einem Verständnis des Christentums geführt, das fast notwendig entstanden ist. Obwohl wir dieses Verständnis oder diese neue Formulierung aus den kritischen Voraussetzungen Rosenzweigs erarbeitet haben, entsprechen sie nicht immer dem Verständnis des Christentums bei Rosenzweig. Zwischen Voraussetzungen und Ergebnis entsteht ein Kurzschluss, der aber dem philosophischen Diskurs unbedingt neue Energie gibt.

Die kritische Frage, die Rosenzweig erst mit der *Atheistischen Theologie* formuliert, hat zum Beispiel bei Ehrenberg eine Antwort gefunden: Es ist also ein interessantes Schicksal, dass die Kritik Rosenzweigs am Christentum fast von Ehrenberg übernommen und elaboriert wurde.

Wenn auch unsere Interpretation einerseits die Unmöglichkeit einer völligen Konvergenz zwischen dem Verständnis des Christentums ‚aus‘ Rosenzweig, d. h. ein Verständnis, das aus einem Rosenzweigischen Zusammenhang entstanden ist, und dem eigentlichen Verständnis des Christentums *von* Rosenzweig (in dem *Stern der Erlösung*) unterstrichen hat, denken wir andererseits, einen richtigen Weg gefunden zu haben, um wichtige Anliegen, mit Rosenzweig und über Rosenzweig hinaus, hervorzuheben: Ein Dialog mit Rosenzweig, der sich zwischen Philosophie und Theologie als eine Herausforderung für das Christentum ergibt, muss eben zu einer Dimension des Christentums und des Denkens allgemein führen, die dem Denken Rosenzweigs nicht entsprechen kann. Rosenzweig fordert das Christentum heraus, und zwingt es daher, sich neu zu verstehen; das jüdische Denken Rosenzweigs ist die Herausforderung, und nicht, oder nicht nur, die Formulierung des Christentums durch einen jüdischen Denker. Anders gesagt ist es die jüdische Vorstellung von der Erlösung, der Offenbarung und der Schöpfung, die das Christentum erneuert, und nicht das Verständnis des Christentums bei Rosenzweig. Das ist das, was wir versucht haben: Die Differenz als unseren Archimedespunkt zu benutzen.

Man kann von Rosenzweig lernen, die latenten Kräfte, die im Christentum schwach sind, zu erneuern, wieder zu aktivieren, und damit den Horizont der christlichen Innerlichkeit zu überwinden.

Dies ist besonders wichtig in Bezug auf die Theologie des Vaters oder das „Judenchristentum“. Dieses Christentum hat einen Bestandteil, wie ausreichend gesehen, in dem Gewinnen der Eschatologie. Das Christentum hat von dem Judentum gelernt, die Spannung zur Zukunft zu gewinnen und genau in dieser Spannung, immer dank des Judentums, den Vater auch als eigenen Vater zu erkennen; das Judentum kann auf das eigene ‚Dogma‘ nicht verzichten, und nicht so leicht zugeben und akzeptieren, dass die christliche Tradition sich für ein Judenchristentum *jenseits* der christlichen Konfession her gibt. Wenn in der Tat das Judentum nicht mit aller Kraft, genau wie Rosenzweig in dem Briefwechsel mit Hans Ehrenberg, dagegen protestiert hätte, dann wäre es wieder von dem Christentum einverleibt, christianisiert worden.

Für das Christentum ist das Judentum im Gegenteil eine innere Notwendigkeit geworden, und dank dieser Notwendigkeit hat das Christentum die Potenz der Eschatologie erneut gelernt. Wenn aber das Eschatologische im Christentum nur in Bezug auf Christus allein, ohne den Vater, gedacht würde,

dann wäre das Christentum nur eine vibrierende Schwärmerei: Es hätte, anders gesagt, den Wiederkehrenden an die Passion gerückt, in der Einigung von Offenbarung und Erlösung, wie auch Ehrenberg bemerkt und wie es oft in der Permanenz geschieht. Der Christ würde also fast eine konstante Erlösung erleben, eine innere Erlösung in Form von Erleuchtung, unfähig aber, die Welt erst zu vollenden, dann zu überwinden und zu der Erlösung zu gelangen.

Der Wiederkehrende wie auch der Heiland, wie er auch in diesem Zusammenhang bei Ehrenberg vorgekommen ist, verweisen auf den Vater. Die Erlösung, ‚für oder gegen uns‘, ‚mit oder ohne uns‘, hat also zu kommen, und daher ist die Erlösung eine unvermeidliche Überwindung des Sohnes. Hier liegt das Paradox der Treue als Verrat und des Verrates als höchstes Kennzeichen der Treue im Christentum. Wir möchten auf diesen Punkt noch eingehen, aber erst ist es notwendig, noch eine Präzisierung vorzunehmen.

In einem Brief, den Rosenzweig am 13.6.1918 an Hans Ehrenberg schreibt, und in dem die Auseinandersetzung über den theologischen Unterschied zwischen der Bedeutung des Sabbats im Judentum und dem Sonntag im Christentum deutlich wird, eine Auseinandersetzung, die noch im *Stern* nachhallt (der Sabbat also als Fest des Anfangs und des Endes gleichzeitig, ein Fest, in das die Schöpfung und die Offenbarung „in der Ruhe der Erlösung“ kommen – GS II, 398 – und Sonntag nur als „Fest des Anfangs“, GS II, 399), lesen wir: „Und erst die vollendete Schöpfung ist die wahre. Deshalb beginnt nach jüdischer Vorstellung mit der Ankunft des Messias nicht das Ende, sondern die Vollendung der Welt, die ‚Tage des Messias‘, scharf unterschieden von der ‚künftigen Welt‘ der ewigen Seligkeit“ (GS I, 580). Hier schreibt Rosenzweig in Berücksichtigung der ‚wahren Schöpfung‘ als „die vollendete Schöpfung“ (also im Bezug auf Gn 2,1: „da vollendet waren der Himmel und die Erde und ihr ganzes Heer“). Hier ist, unseres Erachtens, die messianische Perspektive Rosenzweigs in Bezug auf die Welt deutlich: „[B]eim Judentum die Welterlösung prävaliert“ (GS I, 556).<sup>1</sup> Im Gegensatz dazu werden in der christlichen Theologie, zum Beispiel in der Theologie der Permanenz, eben die Welt und die Dimension der „Welterlösung“ immer vergessen (was wir Rosenzweig vorgehalten haben, müssen wir auch dem Christentum der Permanenz vorhalten).

<sup>1</sup> An den eben zitierten Brief knüpft inhaltlich Rosenzweigs Brief an Hans Ehrenberg vom 9.5.1918 an: „Was du über das ‚Eschatologische Fragezeichen‘ schreibst, da setzt du einen Gedanken von dir als bekannt bei mir voraus, den ich nicht kenne oder wieder vergessen habe. Heute ist der Gegensatz wohl so, daß beim Christentum die Einzelseligkeit, beim Judentum die Welterlösung prävaliert, aber beide *auch* den andern Gedanken haben“ (GS I, 556).

Es ist also kein Zufall, dass im Christentum in vielen Theologien, auf die wir nur hingewiesen haben, die Dimension der Welt ihre Wichtigkeit wieder gewonnen hat: Nicht in Form eines Immanentismus, sondern als tiefes Verständnis der Heilsgeschichte; und nicht nur auf einem rein theoretischen Niveau, sondern als wichtigster Bestandteil der Christlichkeit, die von der Eschatologie und der Theologie des Vaters nicht zu trennen ist. Das Problem, das nicht zu übersehen ist, ist folgendes: Während beim Judentum die Relevanz und Wichtigkeit der „Welterlösung prävaliert“ (und nicht unbedingt der Welt an sich, wie bei Rosenzweig), sollte beim Christentum die Welt, philosophisch gesehen, fast eine Voraussetzung des Christentums sein, gerade wegen des Sohnes (obwohl auch beim Christentum diese Problematik kontrovers sein kann): Der historische Auftrag des Sohnes besteht auch in dem Weg, er ‚braucht‘ die Welt, um den Vater der Welt anzukündigen. Die Welt ist bei Rosenzweig Notwendigkeit der Vollendung des Anfangs, aber für ihn steht in ihr kein Auftrag. Was wir Rosenzweig in diesem Sinne vorgehalten haben, d. h. eine gewisse Verleugnung der Welt, was wir also aus einer philosophischen Perspektive gesehen haben, wird aus einer theologischen Perspektive *tout court* verständlich und ‚gerechtfertigt‘. Die Vermittlung des Sohnes, die Rosenzweig für einen heidnischen Zug des Christentums hält, muss, wie gesagt, eben weil sie Vermittlung ist, weltgeschichtlich sein. Das Judentum ist *par excellence* unvermittelt: Der Jude ist das Dogma, weil er *schon* bei Gott ist, ohne Vermittlungen, Gott offenbart sich direkt der Menschheit („weil der Jude das Dogma *ist*, also nicht es *hat*“: GS I, 511). Wenn daher aus einer philosophischen Perspektive die Verleugnung der Weltgeschichte nicht ‚hält‘, wäre aus einer theologischen und ‚dogmatischen‘ Sichtweise auch eine vollkommene Verleugnung verständlich, aus dem Grund der Unvermitteltheit des Judentums.

In unserer Arbeit haben wir, um die Wichtigkeit der Geschichte und ihre *auctoritas* als ‚Raum‘ der Eschatologie zu betonen, eine Betonung der Geschichte als Heilsgeschichte also, die Einleitung zum zweiten Teil des *Sterns* in Angriff genommen. Die Schöpfung hat sich nicht nur als Vergangenheit, als totes Vergangenes gezeigt, sondern als immer neue Kraft für die Zukunft, und daher als Betonung des Äußeren, der Eschatologie, der Geschichte als Unberechenbarkeit, als Möglichkeit der Möglichkeit, Ermöglichung selbst der Eschatologie. Das Christentum, das diesen Zug von dem Judentum gelernt hat, kann nicht mehr auf die Eschatologie und also auf die Vorwärtskraft des Eschatologischen verzichten, auf das Streben zum Vater, auf die Welt aber auch nicht: Die Welt zu übersehen, würde nicht zuletzt bedeuten, die Kraft der ‚letzten Dinge‘ zu verlieren und Christus den Heiland, nach der Ehrenbergschen ‚Dekonstruktion‘, in einer kontinuierlichen Offenbarung zu

spiritualisieren, genau wie bei der Leben-Jesu-Theologie des 19. Jahrhunderts und damit würde die historisch-überhistorische Dimension „Jesus der Christus“ wieder verloren. Die Offenbarung kann bei Rosenzweig nicht spiritualisiert werden, weil sie in einem Außen besteht, und die Offenbarung des Wortes an die Menschen ist ein ständiges Hereinstürzen in die Welt, Destruktion und Erneuerung des Augenblicks gleichzeitig. Wenn auch das Christentum eine solche Dimension der Offenbarung gewinnt, dann ist es klar, dass es nicht mehr die Offenbarung verinnerlichen kann (und sie auch nicht mehr mit der Erlösung vereinigen kann) und auf die Welt nicht verzichten muss, da Offenbarung dank der Distanz mit der Welt die Akzentuierung der Welt ist.

Die Welt hat also die Potentialität, jetzt ein Bestandteil des Christentums zu werden. Die Frage ist also, ob der weltliche Auftrag des Christentums nur in der Bekehrungsmission besteht, oder ob das Christentum auch einen anderen Auftrag zu akzeptieren bereit wäre, d. h. den Versuch, das Leben der Unterdrückten zu verbessern und sich damit direkt zu engagieren. In diesem Sinne, in diesem Zusammenhang von Eschatologie, Welt und geschichtlichem Auftrag des Christentums, ist es kein Zufall, dass die Theologie der Hoffnung zum Beispiel eine Affinität mit der Theologie der Befreiung hat und mit ihr eine Gemeinschaftarbeit unternommen hat.

Sicher ist bei Rosenzweig das Problem des Bösen und des menschlichen Leidens nicht präsent, wie mit Recht bemerkt wurde<sup>2</sup>, aber in diesem Sinne kann die Rosenzweigsche Trennung zwischen Wahrheit und Weg, Christentum und Judentum, wirklich eine messianische Mitarbeit und der Weg nicht nur Bekehrung bedeuten, sondern Wille ‚den Weg‘ zu verändern und auf die Bekehrung zu verzichten. In diesem Sinne wären hier auch die theologischen Voraussetzungen, die zu einer Theologie der Permanenz geführt haben, abgelehnt: Vor einer Masse von hungrigen Menschen wären die Spiritualisierung der Erlösung und die Erlösung nur der Einzelseele eine Blasphemie gegenüber der menschlichen Würde und der menschlichen Rechte. Hier kommt wieder die absolute Relevanz der Formel „mitten unter Euch“ vor (die auch, obwohl variiert, Ehrenberg übernimmt): Das Reich Gottes ist nicht nur „in Euch“, sondern hat „mitten unter Euch“ zu sein.

Wir haben den Charakter der hermeneutischen Arbeit als Ermöglichung immer neuer Interpretationen hervorgehoben. Daher wünschen wir uns in Bezug auf die gerade erwähnten Probleme (Eschatologie und menschliche Verantwortung), dass in der Zukunft die Verwandtschaft zwischen der Theologie, der Philosophie der Befreiung und dem jüdischem Denken erforscht wird: Die Versetzung und Destruktion der Alleinheit des abendländischen

<sup>2</sup> Vgl. W. Schmied-Kowarzik, *Vom Totalexperiment des Glaubens*, 796.

Zentralismus bei Dussel zum Beispiel lässt sich in Größe mit der jüdischen Tradition auseinandersetzen: Die Destruktion des Alls bei Rosenzweig und bei Dussel wäre zum Beispiel ein möglicher künftiger Aspekt, der die Aufmerksamkeit der Forscher anziehen könnte. Und weiter könnte zum Beispiel die Theologie der ‚Basiskirchen‘ bei Metz eine Verwandtschaft mit der ‚johanneischen Epoche‘ zeigen.<sup>3</sup>

Wir möchten jedoch noch einen ‚Widerstand‘, oder eben eine Erwiderung, die wir aus dem Denken Rosenzweigs übernehmen, betonen: Vor dem unvermeidlichen Charakter des Christentums als Mission, als Bekehrungsmission, wäre oder ist tatsächlich der Nächste immer nur als Objekt der Bekehrung wahrgenommen, und nicht als Mensch, sei er auch als ‚Anderer‘ betrachtet: „Die Hauptsache ist ja grade das Zusammenseinmüssen *trotz* des Andersseins“, schreibt Rosenzweig an die Mutter am 16.3.1918 (GS I, 524). Und weiter notiert er an Margrit Rosenstock in dem Brief vom 2.1.1919: „Jetzt ist er geklärt durch Hineinziehung dessen, was ich dir in April einmal schrieb: dass der ‚andre‘, solange er bloß ‚andrer‘ ist, immer tot ist“ (GrBr, 211).<sup>4</sup>

Das Risiko des Christentums als Bekehrungsmission wäre dann auch, den Nächsten nur als neues Gewinnen eines Platzhalters wahrzunehmen. Ein solches unmenschliches Christentum wäre also in der Lage, die Differenz in einer neuen, umfangreicheren und maskierten Alleinheit einzufügen und einzuverleiben. Es könnte das Beispiel der sogenannten *teología india* sein: Das Kreuz durch ein anderes Symbol zu ersetzen, um die Mehrheit zu erreichen, ist potentiell so gefährlich wie die Geste der totalisierenden und totalitären Alleinheit einer neuen Beherrschung.

Wenn es aber so ist (und die Mission ist in der Geschichte eben auch dieses gewesen, d. h. die Einverleibung der Differenz), dann sollten wir die Notwendigkeit der Getrenntheit der Glaubensgemeinschaften unterstreichen, mit Rosenzweig sicher, aber unvermeidlich über Rosenzweig hinaus, für alle Glaubensgemeinschaften (wenn nicht für alle Gemeinschaften *tout court*), und daher auf die Dynamik des Diskurses der Notwendigkeit der Getrenntheit von Christentum und Judentum achten und ihn auf alle Gemeinschaften ausweiten. Jene Dynamik zeigt sich am besten in einem Brief an Hans Ehren-

<sup>3</sup> Vgl. J. B. Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*.

<sup>4</sup> „Das Sein zu Anderen ist zwar ontologisch verschieden vom Sein zu vorhandenen Dingen. Das ‚andere‘ Seiende hat selbst die Seinsart des Daseins. Im Sein mit und zu Anderen liegt demnach ein Seinsverhältnis von Dasein zu Dasein. Dieses Verhältnis, möchte man sagen, ist aber doch schon konstitutiv für das je eigene Dasein, das von ihm selbst ein Seinsverständnis hat und so sich zu Dasein verhält. Das Seinsverhältnis zu Anderen wird dann zur Projektion des eigenen Seins zu sich selbst ‚in ein Anderes‘. Der Andere ist eine Dublette des Selbst“ (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006, 124).

berg vom 6.7.1919, in dem es auch um das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum geht: „Grade wenn du recht hast, daß Judentum und Christentum fortan in der Welt anders aufeinander angewiesen sein werden als bisher (und das gebe ich zu), so muß du die Namen stehen lassen, muß christlich christlich und jüdisch jüdisch sein lassen. Ein Gewaltfriede gibt keinen Völkerbund“ (GS I/2, 636). Es geht also um eine ständige Angewiesenheit aufeinander, aber nicht um einen Besitz, wie wir am Schluss des vorigen Kapitels betont haben.

Die gegenseitige Angewiesenheit von Judentum und Christentum führt tatsächlich zu keiner Bekehrungspolitik, zumindest nicht in der Absicht von Ehrenberg und Rosenzweig. Mit der gegenseitigen Angewiesenheit von Judentum und Christentum ist nicht nur ein ethisches Problem angesprochen (das Problem der Anerkennung, das sicher von enormer Wichtigkeit ist!), sondern auch eine eschatologische Dynamik, die, wie schon gesehen, das Judentum zur inneren und letzten Frage des Christentums macht, und das Christentum, paradoxerweise, aber vielleicht in einer eigentlich Rosenzweigschen Perspektive, immer zur anfänglichen und äußeren Frage des Judentums.

In Bezug aber auf das Judentum als innere und letzte Frage des Christentums möchten wir noch bei einer weiteren Doppelheit des Christentums verweilen. Es geht um eine Doppelheit, die eigentlich eine Spannung ist, die auch von einer inneren christlichen zur externen Spannung wird, da sie auf das Judentum als Religion des Vaters hinweist. Es geht auch um das Problem der doppelten Wahrheit Vater-Sohn, die Rosenzweig als ein *aut aut* versteht.

Im Christentum kann sich diese Spannung, wie vorher nur angedeutet, in den Termini von Treue und Verrat ergeben, wobei die Treue nur dem Sohn gegenüber nichts anderes bedeuten könnte als einen Verrat am Vater, und umgekehrt würde die Treue nur dem Vater gegenüber nichts anderes als einen Verrat am Sohn bedeuten. Nur dem Sohn treu zu bleiben, bedeutet, den Vater zu verraten, und man verfällt damit der Häresie (wie auch Ehrenberg mit Recht betont hat). Nur dem Sohn treu zu bleiben, wäre die Vollendung der Permanenz in der Einigung von Erlösung und Offenbarung. Die innere Spannung des Christentums ist also Verrat und Treue gleichzeitig, und die Doppelheit dieser Situation kann nicht überwunden werden: Der Sohn ist Wahrheit und der Vater ist Wahrheit. Das Paradox des Christentums (das Geheimnis der Sohnschaft) besteht nicht darin, dass der Sohn mit seinem Leben auf den Vater als seine Wahrheit hingewiesen hat. In diesem Sinne ist die Frage nach der doppelten Wahrheit schon jenseits der logischen Formel ein entweder-oder. Die zwei Wahrheiten verweisen aufeinander, nicht aber als nur relative Wahrheiten, sondern als absolute Wahrheiten, die in einer ständigen Angewiesenheit bestehen. Doch „niemand kommt zum Vater denn durch mich“

(Jo 14,6), und doch ist Jesus „der Weg und die Wahrheit und das Leben“, aber er ist die Wahrheit des Weges, ein Weg für die, die nicht wissen, welcher der Weg ist. Der Sohn selbst geht diesen Weg und der Sohn selbst sagt: „Glaubet an Gott und glaubet an mich!“ (Joh 14, 1). In dem Christentum, sei es „Judenchristentum“ oder Christentum des Vaters, ist das ‚Dogma‘, wenn man es so nennen darf, die Wahrheit des Sohnes, der aber auf die höchste Wahrheit des Vaters verweist. Das messianische Selbstbewusstsein Jesu ist das Bewusstwerden Jesu von seiner Sohnschaft, d. h. die Anerkennung des Vaters als Gott und Gott als Vater. Aber wenn die Vollendung der doppelten Wahrheit eben im Vater und nur im Vater ist, bedeutet das die notwendige ‚Überwindung‘ des Sohnes als ‚Gesandter‘ und daher wieder Verrat im Namen Gottes. Der Sohn selbst muss unvermeidlich zum Vater gehen, und deswegen steht also das Reich der Offenbarung nicht mehr in Feindschaft mit dem Reich der Erlösung.

Die Lösung der christlichen Feindschaft zwischen ‚Reich der Offenbarung‘ und ‚Reich der Erlösung‘ wird zum Beispiel auch dank Rosenzweig verständlich, eben mit der Trennung Offenbarung-Weg-Christentum und Erlösung-Wahrheit-Judentum. Diese Lösung ergibt sich aber wieder als Spannung, die nicht mehr eine innere christliche Spannung ist, sondern die Spannung der gegenseitigen Angewiesenheit von Christentum und Judentum aufeinander: Aus diesem Grund haben wir gesagt, dass die innere Polarität des Christentums, oder das Christentum selbst, zur anfänglichen und äußeren Frage des Judentums werden kann.

Rosenzweig betont die Unmöglichkeit, die Wahrheit des Sohnes und die Wahrheit des Vaters gleichzeitig auszusprechen (wie es selbstverständlich ist). Doch argumentiert Rosenzweig in der Frage nach der Wahrheit des Sohnes und der Wahrheit des Vaters in dem Briefwechsel mit Ehrenberg etwas philosophisch, nach einem philosophischen *aut aut*: Wenn der Sohn die Wahrheit ist, dann kann der Vater nicht die Wahrheit sein. Aber hier ruht der ‚Begriff‘ von Wahrheit auf einer un-begrifflichen Wahrheit, die Wahrheit jenseits aller möglichen Wahrheitsaussagen, die in dem letzten Teil des *Sterns* zu finden sind. Hier muss sich das philosophische Argumentieren an das halten, was nur gültig ist; obwohl es wie eine Vereinfachung scheint, ist es die unvermeidliche Opposition einer Glaubenswahrheit gegen eine andere Glaubenswahrheit, die nur am Ende aufgehoben wird. Am Ende, d. h. wenn der Messias kommen oder wiederkommen wird: „Ganz sicher *wissen* wir das ja erst, wenn – der Messias kommen wird“ (GS I, 579-580).

Was aber nicht abgeschaltet werden kann und darf, ist die gegenseitige Wirkung von Judentum und Christentum, besonders in messianischer Hinsicht. In diesem Sinne muss das Judentum, als nur Religion *des* Vaters, sich



vor dem Christentum immer als problematisch ergeben, weil das Judentum mit seinem Dasein auf das Christentum als immer weitere Ernährung der christlichen Spannung wirkt. In diesem Sinne, in einem ironischen Schicksal, zeigt das Judentum dem Christentum immer den Vater (und damit das Problem der doppelten Wahrheit im Christentum). Und eben dank der unmöglichen Vergessenheit des Vaters wegen des Judentums gewinnt das Christentum immer wieder und erneut eine eschatologische Dimension, obwohl das Judentum, und nicht nur Rosenzweig, nicht wirklich bereit ist, den messianischen Bestandteil des Christentums wahrzunehmen. Es ist aber sicher eine unwiderlegbare Tatsache, dass die messianische Idee im Judentum, oder besonders in einigen seiner Strömungen, viel präsenter und dominanter ist als im Christentum.<sup>5</sup>

Bei einem Aspekt möchten wir noch verweilen, weil er, wie wir denken, ein wesentlicher Bestandteil unserer Arbeit ist, der immer im Hintergrund steht, obwohl er nicht direkt betrachtet wurde. Es geht um etwas, das, unseres Erachtens, für die künftigen Forschungen des Denkens Rosenzweigs zentral sein sollte. Das Denken Rosenzweigs und der Gedanke der Offenbarung wirken, wie gesagt, auf die Ontologie, und auch deswegen ist das Potential des Denkens Rosenzweigs so wichtig für die Philosophie. Schon in der *Atheistischen Theologie* hat die Offenbarung eine Urdistanz bedeutet, und daher hat Rosenzweig immer auf ein Außen hingewiesen und gleichzeitig auf das immer mögliche Hereinstürzen Gottes in die Geschichte. Das Hereinstürzen Gottes in die Geschichte bedeutet also die Möglichkeit, die höchste Möglichkeit, die das Sein als Permanenz, als Wesen, als „*interesse*“ zersplittert und in jedem Augenblick zerstört. Die Geschichte konfiguriert sich also als ein immer in jedem Augenblick „Vonvornanfangen“, ein ‚nie gewesen‘, ein immer Neues. Die Kontinuität als Voraussetzung wird also fast zum überwundenen Standpunkt. Die ständige Zersplitterung und Erneuerung der Geschichte und das immer mögliche Hereinstürzen Gottes in die Geschichte betonen die geschichtliche Dimension eigentlich als Möglichkeit und nicht als Notwendigkeit. Ein großes Verdienst des Denkens Rosenzweigs ist sicher die Überwindung der parmenidischen Erbschaft, die die Philosophie immer irgendwie durchdringt. Viele der ‚klassischen‘ ontologischen Fragen sollten also mit Rosenzweig immer wieder gestellt werden. Das neue Denken Rosen-

<sup>5</sup> Auch über den Unterschied zwischen Judentum und Christentum in Bezug auf den Messianismus vgl. G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt am Main 1970, 121–167. Man siehe die äußerst interessante *Nachbemerkung. Aus einem Brief an einen protestantischen Theologen*, 168–170.

zweigs ist also der große Versuch, über die fundamentalen Themen der Tradition von neuem nachzudenken. In diesem Fall ist es eine neue Herausforderung für die Philosophie, über die Verbindung von Wirklichkeit, Notwendigkeit und Möglichkeit Überlegungen anzustellen. Angesichts dieser Probleme werden auch einige Fragen über das gelebte religiöse Leben immer neue und erneuerte Bedeutung gewinnen.



## Schriften Rosenzweigs 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: Bd. I/1 und Bd. I/2).

GS II Bd. II: *Der Stern der Erlösung* (seitenidentisch mit der Taschenbuchausgabe, Frankfurt am Main 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 Bd. IV: *Sprachdenken im Übersetzen*. Teil 2: *Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift*.

HuS Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, hg. von F. Lachmann, mit einem Nachwort von A. Honneth, Berlin 2010.

GrBr Franz Rosenzweig, *Die „Gritli“-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, hg. von I. Rühle und R. Mayer, Tübingen 2002. Die Briefe werden mit dem Sigel (GrBr) und dem Datum zitiert, damit sie auch in der im Auftrag des Eugen Rosenstock-Huessy Fund von Michael Gormann-Thelen herausgegebenen Internet-Edition leicht aufzufinden sind: [www.eugen-rosenstock-huessy-research-institute.de](http://www.eugen-rosenstock-huessy-research-institute.de)

*Büchlein* Franz Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* (1922), hg. von N. N. Glatzer, Königsstein/Ts. 1984.

F. Rosenzweig, *Der Barock. Aus dem Tagebuch vom 9. bis 22. Juni 1908*, hg. von W. D. Herzfeld, in: M. Brassler (Hg.), *Paulus und die Politik/Paul and Politics*, Rosenzweig Jahrbuch/Rosenzweig Yearbook 4, Freiburg/München 2009, 247–259.

F. Rosenzweig, *Notizen zum Barock (1908/09). Versuch einer Typologie des 17., des 18. und des 19. Jahrhunderts*, hg. von W. D. Herzfeld, in: M. Brassler (Hg.), *Paulus und die Politik/Paul and Politics*, Rosenzweig Jahrbuch/Rosenzweig Yearbook 4, Freiburg/München 2009, 260–302.

## Andere Siglen

- JuJ M. Buber, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Gerlingen 1993.
- A. Schweitzer, GW3  
A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Gesammelte Werke in fünf Bänden, Band 3, München 1974.
- H. Cohen, Werke XVI  
H. Cohen, *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart*, in: Werke, Band 16, *Kleinere Schriften V. 1913–1915*, bearbeitet und eingeleitet von H. Wiedebach, Hildesheim/Zürich/New York 1997, 121–162.
- KGA (mit Nennung von Abteilung und Bandzahl)  
F. D. E. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York 1980 ff.

## Literaturhinweise

- G. Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt am Main 2006.
- G. Agamben, *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, Zürich/Berlin 2006.
- A. Arndt, *Einleitung* zu F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg 2004, VII–XXXI.
- E. Auerbach, *Figura*, in: *Archivum Romanicum*, 1939, 437–489.
- L. Baeck, *Der Glaube des Paulus*, in: H. Rengstorf (Hg.), *Paulusbild in der Neueren Deutschen Forschung*, Darmstadt 1984.
- F. Barba, *La strutturale chiusura dell'attesa e l'assedio dell'assenza. Note intorno a I Corinzi*, in: *Studia Patavina. Rivista di scienze religiose*, LVI (2009), settembre-dicembre, 627–637.
- F. Barba, *Il persecutore di Dio. San Paolo nella filosofia di Nietzsche*, Milano 2011.
- F. Barba, *Die Anderen und ihr Eigentum*, in: M. Brassler/F. P. Ciglia (Hg.), *Dialogphilosophie/Philosophy of Dialogue*, Rosenzweig Jahrbuch/Rosenzweig Yearbook 7, Freiburg/München 2013, 280–293.
- K. Barth, *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über I. Korinther 15*, München 1953.
- K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zollikon 1981.
- K. Barth, *Der Römerbrief*, Zürich 1954.

- F. C. Baur, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, hg. von F. F. Baur, unveränderter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1864, Darmstadt 1973.
- C. Belloni, *Filosofia e rivelazione. Rosenzweig nella scia dell'ultimo Schelling*, Venezia 2002.
- W. Benjamin, *Theologisch-Politisches Fragment*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II,1, hg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1991, 203.
- W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Gesammelte Schriften I/2*, hg. von R. Tiedemann und H. Schwäppenhäuser, Frankfurt am Main 1979, 691–704.
- L. Bertolino, *La filosofia del nulla in Franz Rosenzweig*, in: *Annuario filosofico* 16 (2000) Milano, 257–287.
- U. Bieberich, *Wenn die Geschichte göttlich wäre. Rosenzweigs Auseinandersetzung mit Hegel*, Bamberg 1990.
- E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, Werkausgabe, Bd. 14, Frankfurt am Main 2009.
- G. Bonola, *Alcune considerazioni sulla „gnoseologia messianica“ di Franz Rosenzweig*, in: *Il futuro del „Nuovo Pensiero“*. *In dialogo con Franz Rosenzweig*, in: *Teoria*, XXVIII (2008/1), 77–90.
- G. Brakelmann, *Hans Ehrenberg. Ein judenchristliches Schicksal in Deutschland*, Bd. 1, *Leben, Denken und Wirken 1883–1932*, Waltrop 1997.
- M. Brasser, *Die verändernde Kraft des Wörtchens „ist“*. *Heideggers Kasseler Vorträge und Rosenzweigs neues Denken*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Franz Rosenzweigs „neues Denken“*. *Internationaler Kongreß – Kassel 2004*, Bd. I: *Selbstbegrenzendes Denken – in philosophos*, Freiburg/München 2006, 216–227.
- M. Brasser (Hg.), *Paulus und die Politik/Paul and Politics*, *Rosenzweig Jahrbuch/Rosenzweig Yearbook 4*, Freiburg/München 2009.
- M. Brasser (Hg.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung“*, Tübingen 2004.
- O. Brino, *Introduzione a Schleiermacher*, Roma/Bari 2010.
- R. Bultmann, *Jesus*, München/Hamburg 1959.
- R. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*, Gütersloh 1964.
- B. Casper, *Zeit – Erfahrung – Erlösung. Zur Bedeutung Rosenzweigs angesichts des Denkens des 20. Jahrhunderts*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886 – 1929)*. *Internationaler Kongreß – Kassel 1986*, Bd. II: *Das neue Denken und seine Dimensionen*, Freiburg/München 1988, 553–566.

- F. P. Ciglia, *Introduzione*, in: F. Rosenzweig, *Il grido*, hg. von F. P. Ciglia, Brescia 2003, 7–24.
- F. P. Ciglia, *Commentario*, in: F. Rosenzweig, *Il grido*, hg. von F. P. Ciglia, Brescia 2003, 95–196.
- F. P. Ciglia, *Auf der Spur Augustins. Confessiones und De civitate Dei als Quellen des Stern der Erlösung*, in: M. Brasser (Hg.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung“*, Tübingen 2004, 223–244.
- J. Clayton, *Theologie als Vermittlung. Das Beispiel Schleiermachers*, in: K. V. Selge (Hg.), *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, Bd. II, Berlin/New York 1985, 899–915.
- R. A. Cohen, *Rosenzweig versus Nietzsche*, in: *Nietzsche-Studien*, 19 (1990), 346–366.
- O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich 1962.
- E. D’Antuono, *Rosenzweig e Kant. Un’affinità elettiva*, in: *Prospettive Settanta*, 4 (1991), 698–714.
- G. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, München 2007.
- M. Del Prete, *Potentia quae transit in actum. Zu Rosenzweigs aristotelischer Eschatologie*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Franz Rosenzweigs „neues Denken“. Internationaler Kongreß – Kassel 2004*, Bd. I: *Selbstbegrenzendes Denken – in philosophos*, Freiburg/München 2006, 346–358.
- D. Di Cesare, *Introduzione. Buber e l’utopia anarchica della comunità*, in: M. Buber, *Sentieri in utopia*, Milano 2009, 7–34.
- J. Disse, *Die Philosophie Immanuel Kants im Stern der Erlösung. Ein Kommentar*, in: M. Brasser (Hg.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung“*, Tübingen 2004, 245–271.
- H. M. Dober, *Die Zeit ernst nehmen. Studien zu Franz Rosenzweigs „Der Stern der Erlösung“*, Würzburg 1990.
- C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Herts 1965.
- K. A. Dorner, *Geschichte der protestantischen Theologie, besonders in Deutschland, nach ihrer principiellen Bewegungen und im Zusammenhang mit dem religiösen, sittlichen und intellektuellen Leben betrachtet*, München 1867.
- E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, México 1977.
- H. Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers. Eine Wegweisung*, Würzburg 1920.
- J. Ellul, *Anarchie et Christianisme*, Lyon 1988.
- E. L. Fackenheim, *The Systematic Role of the Matrix (Existence) and Apex (Yom Kippur) of Jewish Religious Life in Rosenzweig’s „Star of Redemption“*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Ro-*

- senzweig (1886–1929). *Internationaler Kongreß – Kassel 1986*, Bd. II: *Das neue Denken und seine Dimensionen*, Freiburg/München 1988, 567–575.
- E. L. Fackenheim, *God's Present in History: Jewish Affirmation and Philosophical Reflections*, New York/London 1970.
- F. Fadini, *Tempo e rivoluzione. Per una lettura heideggeriana di san Paolo*, in C. Scilironi (Hg.), *San Paolo e la filosofia del Novecento*, Padova 2004, 65–104.
- G. Filoramo (Hg.), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Brescia 2005.
- F. Fronterotta, *Introduzione, traduzione e note*, in: Platone, *Sofista*, Milano 2008.
- M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work. The Early Years 1878–1923*, Bd. 1, New York 1981.
- H. J. Görtz, „Gottesreich“ und „Zwischenreich“. *Geschichtstheologischen Implikationen des Religionsgespräch zwischen Franz Rosenzweig (1886–1929) und Hans Ehrenberg (1883–1958)*, in: *Christen und Juden. Ein notwendiger Dialog*, hg. v. der Niedersächsischen Landeszentrale für politische Bildung, Hannover 1988, 79–95.
- H. J. Görtz, *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Jüdisch-christliches Religionsgespräch als „Entdeckungsreise“ in ein „neues Denken“*, in: H. Kremers/J.H. Schoeps (Hg.), *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch*, Stuttgart/Bonn 1988, 90–113.
- H. J. Görtz, *Der Stern der Erlösung als Kommentar: Rudolf Ehrenberg und Franz Rosenzweig*, in: M. Brasser (Hg.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung“*, Tübingen 2004, 119–171.
- G. G. Grau, *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*, Frankfurt am Main 1958.
- G. Gutierrez, *Teología de la liberación*, Lima 1971.
- D. Havemann, *Der „Apostel der Rache“*. *Nietzsches Paulusdeutung*, Berlin/New York 2002.
- D. Havemann, *Evangelische Polemik. Nietzsches Paulusdeutung*, in: *Nietzsche-Studien*, 30 (2001), 175–186.
- G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Bd. 3, Werke XX, Frankfurt am Main 1986.
- G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 12, Werke XX, Frankfurt am Main 1996.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006.
- M. Heidegger, *Das Ding*, in: *Vorträge und Aufsätze*, Teil II, Pfullingen 1967.
- M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, in: *Vorträge und Aufsätze*, Teil I, Neske 1967.



- M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, in: Gesamtausgabe, Bd. 60, Frankfurt am Main 1995.
- H. Hermann, *Gott eine Tatsache? Vernunft und Offenbarung bei Rosenzweig*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929). Internationaler Kongreß – Kassel 1986*, Bd. I, *Die Herausforderung jüdischen Lernens*, Freiburg/München 1988, 455–470.
- A. Hirsch, *Gespräch und Transzendenz. Eine Untersuchung zur Konzeption der sprachlichen Fremderfahrung bei Walter Benjamin und Franz Rosenzweig*, in: K. Garber/L. Rehm (Hg.), *global benjamin*, Bd. II, München 1999, 959–968
- E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Band V, Gütersloh 1960.
- U. Hortian, *Zeit und Geschichte bei Franz Rosenzweig und Walter Benjamin*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929). Internationaler Kongreß – Kassel 1986*, Bd. II., *Das neue Denken und seine Dimensionen*, Freiburg/München 1988, 815–827.
- C. Hufnagel, *Nietzsche im Stern der Erlösung*, in: M. Brassler (Hg.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung“*, Tübingen 2004, 291–303.
- C. Hufnagel, „Sünder und Schwärmer in einer Person“. *Nietzsche in der Philosophie Franz Rosenzweigs*, in: W. Stegmaier/D. Krochmalnik (Hg.), *Jüdischer Nietzscheanismus*, Berlin/New York 1997, 82–89.
- Rainer-M.E. Jacobi, *Vom System zum Fragment. Anmerkungen zur Denkform der Medizinischen Anthropologie Viktor von Weizsäckers*, in: H. Wiedebach (Hg.), *Die Denkfigur des Systems im Ausgang von Franz Rosenzweigs „Stern der Erlösung“*, Berlin 2013, 199–212,
- I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hg. von B. Stangneth, Hamburg 2003.
- I. Kajon, *Storia della filosofia e filosofia ebraica. L'interpretazione di Kant in Franz Rosenzweig*, in: *Archivio di filosofia* 61 (1993), 305–338.
- M. Keller, *Die Heimkehr des Ketzers. Eine Einführung in Hans Ehrenbergs theologisches Erstlingswerk und dessen im Dialog mit Franz Rosenzweig*, in: W. Licharz/M. Keller (Hg.), *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Bericht einer Beziehung*, Frankfurt am Main 1986, 247–267.
- M. Keller, „Die Heimkehr des Ketzers“. *Einführung in Hans Ehrenbergs theologisches Frühwerk*, in: M. Keller-J. Murken (Hg.), *Das Erbe des Theologen Hans Ehrenberg. Eine Zwischenbilanz*, Berlin 2009, 30–43.

- E. Key, *Der alte und der neue Glaube*, in: *Die Gegenwart. Wochenschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Lesen*, hg. von Adolf Heilborn, 35. Jahrgang, Bd. 69, Berlin den 17. März 1906, 168–170.
- P. G. Klumbies, *Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext*, Göttingen 1992.
- P. G. Klumbies, *Die Brisanz der Christologie für das Verständnis der paulinischen Rede von Gott*, in: U. H. J. Körtner (Hg.), *Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft*, Neukirchen-Vluyn 2005, 71–83.
- H. Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880–1930, Nachwort: 1930–1960* von R. Weltsch, Köln 1961.
- W. Kranz, *Die griechische Philosophie. Zugleich eine Einführung in die Philosophie überhaupt*, Birsfelden/Basel 1955.
- P. de Lagarde, *Die Religion der Zukunft*, in: *Deutsche Schriften*, 2. Auflage, München 1934.
- P. de Lagarde, *Über das Verhältnis des deutschen Staates zur Theologie, Kirche und Religion. Ein Versuch Nicht-theologen zu orientieren*, in: *Deutsche Schriften*, 2. Auflage, München 1934.
- D. Lange, *Neugestaltung christlicher Glaubenslehre*, in: D. Lange (Hg.), *Friedrich Schleiermacher 1768–1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge*, Göttingen 1985, 85–105.
- G. E. Lessing, *Die Religion Christi*, Gesammelte Werke, Bd. VIII: *Philosophische und Theologische Schriften II*, Berlin/Weimar 1968.
- E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München 1992.
- E. Lévinas, Vorwort zu S. Mosès, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, München 1985, 9–18.
- Z. Levy, *Über Franz Rosenzweigs Auffassung des Mythos*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929). Internationaler Kongreß – Kassel 1986*, Bd. II., *Das neue Denken und seine Dimensionen*, Freiburg/München 1988, 987–999.
- F. A. Lewis, *Did Plato Discover the „Estin“ of Identity?*, in: *California Studies in Classical Antiquity*, 8 (1975), 113–143.
- F. A. Lewis, *Plato on „Not“*, in: *California Studies in Classical Antiquity*, 9 [1976], 89–115.
- W. Licharz, *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Aspekte einer fast vergessenen Freundschaft*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929). Internationaler Kongreß – Kassel 1986*, Bd. I, *Die Herausforderung jüdischen Lernens*, Freiburg/München 1988, 141–158.

- W. Liebster, *Die Kirche als das Zwischenreich. Hans Ehrenberg Beitrag zur Ekklesiologie im Dialog mit Franz Rosenzweig. Eine Studie zu Hans Ehrenberg theologischem Erstlingswerk „Die Heimkehr des Ketzers“*, in: Berliner Theologische Zeitschrift 8 (1991), 76–93.
- W. Liebster, *Die Enthellenisierung der Trinitätstheologie. Studien zur Trinitätstheologie von Hans Ehrenberg*, in: M. Keller, J. Murken (Hg.), *Das Erbe des Theologen Hans Ehrenberg. Eine Zwischenbilanz*, Berlin 2009, 62–76.
- K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehens. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, in: *Sämtliche Schriften*, Bd. II, Stuttgart 1983, 7–239.
- M. Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, Paris 1988.
- M. Löwy, *Messianisme et utopie dans la pensée juive européenne entre les deux guerres*, online Aufsatz: [http://www.babelonline.net/PDF09/L%C3%B6wy\\_messianisme\\_utopie\\_juive.pdf](http://www.babelonline.net/PDF09/L%C3%B6wy_messianisme_utopie_juive.pdf)
- M. Löwy, *Walter Benjamin and Franz Rosenzweig. Messianism against „Progress“*, in: Y. Amir, Y. Turner, M. Brassier (Hg.), *Faith, Truth, and Reason. New Perspectives on Franz Rosenzweig's „Star of Redemption“*, Freiburg 2012, 373–390.
- P. Mendes-Flohr (Hg.), *The philosophy of Franz Rosenzweig*, Hanover/London 1988.
- P. Mendes-Flohr, *Il concetto di miracolo in Franz Rosenzweig*, in: M. Micheletti/A. Savignano, *Filosofia della religione. Indagini storiche e riflessioni critiche*, Genova 1993, 59–80.
- H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze*, Stuttgart 1989.
- J. B. Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967–1997*, Mainz 1997.
- R. Meyer, *Zeit ist's. Zur Erneuerung des Christenseins durch Israel-Erfahrung*, Gerlingen 1996.
- J. Moltmann, *Umkehr zur Zukunft*, München 1977.
- J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh 1997.
- J. Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 2005.
- S. Mosès, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, München 1985.
- S. Mosès, *Politik und Religion. Zur Aktualität Franz Rosenzweigs*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Franz Rosenzweigs „neues Denken“*. Interna-

- tionaler Kongreß – Kassel 2004*, Bd. II: *Erfahrene Offenbarung – in theologos*, Freiburg/München 2006, 855–875.
- A. Neher, *Clefs pour le Judaïsme*, Paris 1977.
- A. Neher, *Le Puits de l'Exil. Tradition et Modernité: le Penséé du Maharal de Prague (1529–1609)*, Paris 1991.
- F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und für Keinen*, in: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. VI/1, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin 1968.
- F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889*, in: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. VIII/3, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York 1972.
- F. Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, in: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. VI, hg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York 1988.
- F. Nietzsche/F. und I. Overbeck, *Briefwechsel*, hg. von K. Meyer und B. von Reibnitz, Stuttgart/Weimar 2000.
- P. Noss, *Einheit als Vielheit: Hans Ehrenberg, die Ökumene und das interreligiöse Gespräch*, in: M. Keller-J. Murken (Hg.), *Das Erbe des Theologen Hans Ehrenberg. Eine Zwischenbilanz*, Berlin 2009, 77–97.
- K. Nowak, *Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland*, Göttingen 1986.
- F. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, reprografischer Nachdruck der 2., um eine Einleitung und ein Nachwort vermehrten Auflage, Leipzig 1903, Darmstadt 1974,.
- W. Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen 1997.
- Parmenides, *Fragmente*, in: H. Diels/W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, Berlin 1951.
- Platon, *Sophistes*, hg. von F. Fronterotta, griechischer Text von J. Burnet (u. a. A. Diès), in der deutschen Übersetzung von F. Schleiermacher.
- W. H. Pleger, *Schleiermachers Philosophie*, Berlin/New York 1988.
- O. Pöggeler, *Rosenzweig und Hegel*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929). Internationaler Kongreß – Kassel 1986*, Bd. II, *Das neue Denken und seine Dimensionen*, Freiburg/München 1988, 839–853.
- B. Pollock, „*Erst die Tatsache ist sicher vor dem Rückfall ins Nichts*“. *Rosenzweig's Concept of Factuality*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Franz Rosenzweigs „neues Denken“*. *Internationaler Kongreß – Kassel 2004*,

- Bd. I, *Selbstbegrenzendes Denken – in philosophos*, Freiburg/München 2006, 359–370.
- B. Pollock, *Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy*, New York 2009.
- B. Pollock, *Metalogic and Systematicity: Rosenzweig's Philosophical Debt to Hans Ehrenberg*, in: H. Wiedebach (Hg.), *Die Denkfigur des Systems im Ausgang von Franz Rosenzweigs „Stern der Erlösung“*, Berlin 2013, 123–133.
- P. Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio. Franz Rosenzweig (1886–1929)*, Roma 1998.
- A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und der Veröhnung*, Bd. 1, Bonn 1882.
- J. Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit*, Bd. I, *Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert*, I/2, Tübingen 1997.
- J. Rohls, *Frömmigkeit als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit. Zu Schleiermachers Religionstheorie in der „Glaubenstheorie“*, in: K. V. Selge (Hg.), *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, Bd. I/2, Berlin/New 1985, 221–252.
- D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951.
- I. Rühle/R. Mayer, *Über den Begriff der Erwählung. Franz Rosenzweig als jüdischer Theologe*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Franz Rosenzweigs „neues Denken“*. *Internationaler Kongreß – Kassel 2004*, Bd. II, *Erfahrene Offenbarung – in theologos*, Freiburg/München 2006, 1044–1054.
- N. M. Samuelson, *Halevi and Rosenzweig on miracles*, in: *Approaches to Judasim in Medieval Times*, Providence 1984, 157–172.
- N. M. Samuelson, *The Concept of ‚Nichts‘ in Rosenzweig's „Star of Redemption“*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929). Internationaler Kongreß – Kassel 1986*, Bd. II., *Das neue Denken und seine Dimensionen*, Freiburg/München 1988, 643–656.
- G. Sasso, *L'essere e le differenze. Sul „Sofista“ di Platone*, Bologna 1991.
- F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Stuttgart/Augsburg 1858.
- F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung, 1841/1842*, Frankfurt am Main 1977.
- F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, in: *Ausgewählte Werke. Schriften von 1813–1830*, Darmstadt 1968.
- F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Bd. II, Hamburg 1992
- D. Schenkel, *Das Charakterbild Jesu für die Gemeinde. Ein biblischer Versuch*, Wiesbaden 1864.

- F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg 2004.
- W. Schmied-Kowarzik, *Vom Totalexperiment des Glaubens. Kritisches zur positiven Philosophie Schellings und Rosenzweigs*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929). Internationaler Kongreß – Kassel 1986*, Bd. II, *Das neue Denken und seine Dimensionen*, Freiburg/München 1988, 771–799.
- W. Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Freiburg/München 1991.
- W. Schmied-Kowarzik, *Hans Ehrenbergs Einfluß auf die Entstehung des Stern der Erlösung*, in: M. Brassler (Hg.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung“*, Tübingen 2004, 71–117.
- W. Schmied-Kowarzik, *Rosenzweig im Gespräch mit Ehrenberg, Cohen und Buber*, Freiburg/München 2006.
- W. Schmied-Kowarzik, *Streiflichter zum Dialog zwischen Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg*, in: M. Keller-J. Murken (Hg.), *Das Erbe des Theologen Hans Ehrenberg. Eine Zwischenbilanz*, Berlin 2009, 12–29.
- W. Schmied-Kowarzik, *Religion als symbolische Form und/oder als Offenbarung*, in: W. Schmied-Kowarzik – H. Schneider (Hg.), *Zwischen den Kulturen. Im Gedanken an Heinz Paetzold*, Kassel 2012, 231–247.
- W. Schmied-Kowarzik, *Vom Gottesbeweis zum Erweis Gottes*, in Y. Amir, Y. Turner, M. Brassler (Hg.), *Faith, Truth, and Reason. New Perspectives on Franz Rosenzweig's „Star of Redemption“*, Freiburg 2012, 15–35.
- C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Berlin 1996.
- A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1984.
- G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt am Main 1970.
- C. Scilironi, *Note intorno al problema della verità*, Padova 1999.
- C. Scilironi, *Nichilismo, sacro e mistero*, Padova 2002.
- C. Scilironi, *Essere e trascendenza*, Padova 2011.
- A.U. Sommer, *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffengenossenschaft“ von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck*, Berlin 1997.
- A. U. Sommer, *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“. Ein philosophisch-historischer Kommentar*, Basel 2000.
- J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.–27. Februar 1987*, München 1993.

- J. Taubes, *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, hg. von A. und J. Assman, W. D. Hartwich und W. Menninghaus, München 2007.
- J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Berlin 2007.
- N. Thon, *Hans Ehrenbergs Auseinandersetzung mit dem „östlichen Christentum“ – Gedanken eines ökumenischen Visionärs*, in: W. Licharz/M. Keller (Hg.), *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Bericht einer Beziehung*, Frankfurt am Main 1986, 150–196.
- P. Tillich, *Das religiöse Fundament des moralischen Handelns. Schriften zur Ethik und Menschenbild*, Gesammelte Werke, Bd. III, Stuttgart 1965.
- X. Tilliette, *La christologie idéaliste*, Paris 1986.
- C. Ullmann, *Die Sündlosigkeit Jesu. Eine apologetische Betrachtung*, Gotha 1863.
- W. Ullman, *Offenbarung als philosophisches Problem. Franz Rosenzweig „Urzelle“*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Franz Rosenzweigs „neues Denken“*. Internationaler Kongreß – Kassel 2004, Bd. II: *Erfahrene Offenbarung – in theologos*, Freiburg/München 2006, 805–816.
- G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano 1999.
- H. Weder, *Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum*, Neukirchen-Vluyn 1993.
- G. Wehr, *Martin Buber. Leben-Werk-Wirkung*, München 2010.
- H. Wiedebach, *Einleitung* zu H. Cohen, *Kleinere Schriften V. 1913–1915*, Werke, Band 16, Hildesheim/Zürich/New York 1997, IX–XXXV.
- H. Wiedebach (Hg.), *Die Denkfigur des Systems im Ausgang von Franz Rosenzweigs „Stern der Erlösung“*, Berlin 2013.
- R. Wiehl, *Experience in Rosenzweig's New Thinking*, in: P. Mendes-Flohr (Hg.), *The philosophy of Franz Rosenzweig*, Hanover/London 1988, 42–68.

ISBN 978-3-86219-700-2