

epd Dokumentation online

Herausgeber und Verlag: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP) gGmbH,
Emil-von-Behring-Str. 3, 60439 Frankfurt am Main.

GEP-Direktor: Jörg Bollmann.

Verlagsleiter: Frank Hinte

Chefredakteur der epd-Zentralredaktion: Dr. Thomas Schiller.

epd Dokumentation: Peter Bosse-Brekenfeld (verantw.)

Erscheinungsweise: einmal wöchentlich, online freitags.

Bezugspreis:

- **Online-Abonnement** „epd Dokumentation“ per E-Mail: monatl. 22,30 Euro, jährlich 267,60 Euro, 4 Wochen zum Ende des Bezugsjahres kündbar. Der Preis für das Online-Abonnement schließt des Zugang zum digitalen Archiv von epd-Dokumentation (ab Jahrgang 2001) ein.

Verlag/Bestellservice (Adresse siehe oben unter GEP): Tel: 069/58098-225,

Fax: 069/58098-226, E-Mail: aboservice@gep.de

Redaktion (Adresse siehe oben unter GEP): Tel: 069/58098-209

Fax: 069/58098-294, E-Mail: doku@epd.de

© GEP, Frankfurt am Main

Alle Rechte vorbehalten. Die mit dem Abo-Vertrag erworbene Nutzungsgenehmigung für „epd Dokumentation“ gilt nur für einen PC-Arbeitsplatz. „epd Dokumentation“, bzw. Teile daraus, darf nur mit Zustimmung des Verlags weiterverwertet, gedruckt, gesendet oder elektronisch kopiert und weiterverbreitet werden.

Anfragen richten Sie bitte an die epd-Verkaufsleitung (Adresse siehe oben unter GEP),
Tel: 069/58098-259, Fax: 069/ 58098-300, E-Mail: verkauf@epd.de.

Haftungsausschluss:

Jede Haftung für technische Mängel oder Mängelfolgeschäden ist ausgeschlossen.

Dokumentation

Frankfurt am Main ■ 13. März 2007

www.epd.de

Nr. 10

Christen und Juden

Franz Rosenzweig (1886–1929) – Leben und Werk als Herausforderung für Juden und Christen heute

Die Buber-Rosenzweig-Stiftung e.V. und die Konrad-Adenauer-Stiftung haben auf einer Tagung im Oktober 2006 in Wesseling die aktuelle Bedeutung des jüdischen Philosophen Franz Rosenzweig gewürdigt. Die Referate der Tagung sind in dieser Ausgabe dokumentiert.

Franz Rosenzweig hat ebenso wie Martin Buber dem dialogischen Denken starke Anregungen gegeben, die für die moderne jüdische und christliche Theologie richtungsweisend sind. In diesen Tagen wurde bei der Eröffnung der Woche der Brüderlichkeit am 11. März in Mannheim mit der Vergabe der Buber-Rosenzweig-Medaille an die beiden jüdischen Denker erinnert.

Impressum

Herausgeber und Verlag:
Gemeinschaftswerk der
Evangelischen Publizistik (GEP)
gGmbH
Anschrift: Emil-von-Behring-Str. 3,
60439 Frankfurt am Main.
Briefe bitte an Postfach 50 05 50,
60394 Frankfurt

Direktor:
Jörg Bollmann
Verlagsleiter:
Frank Hinte
epd-Zentralredaktion:
Chefredakteur: Dr. Thomas Schiller

epd-Dokumentation:
Verantwortlicher Redakteur
Peter Bosse-Brekenfeld
Tel.: (069) 58 098 –135
Fax: (069) 58 098 –294
E-Mail: doku@epd.de

Der Informationsdienst
epd-Dokumentation dient der
persönlichen Unterrichtung.
Nachdruck nur mit Erlaubnis und
unter Quellenangabe.

Druck: druckhaus köthen

■ Vorwort

In Franz Rosenzweig (1886-1929) begegnet einer der letzten herausragenden Zeugen der geistigen und geistlichen Welt des in der Schoah unwiderruflich zerstörten deutschen Judentums. Im Unterschied zu den ihm verbundenen Martin Buber und Leo Baeck beschränkt sich heutzutage die Erinnerung an ihn und die Beschäftigung mit ihm weithin auf den Raum wissenschaftlich-akademischer Forschung.

Sein am 25. Dezember 2006 sich zum 120. Mal jährender Geburtstag haben die Buber-Rosenzweig-Stiftung und die Konrad-Adenauer-Stiftung zum Anlass genommen, gemeinsam eine Tagung zu veranstalten, um sein facettenreiches Leben und Werk einer allgemeinen Öffentlichkeit vorzustellen und seine bleibende Bedeutung als Religions- und Sprachphilosoph, als Pädagoge und Übersetzer, als Zeitkritiker und Promotor des

christlich-jüdischen, jüdisch-christlichen Dialogs zu erhellen.

Der aus dem Kreis der Teilnehmer geäußerte Wunsch, die dazu gelieferten Beiträge zu veröffentlichen, konnte Dank des Entgegenkommens des Evangelischen Pressedienstes verwirklicht werden.

(Prof. Dr. Berndt Schaller, 1. Vorsitzender der Buber-Rosenzweig Stiftung und Rudolf W. Sirsch, Geschäftsführer der Buber-Rosenzweig-Stiftung)

Quellen:

**Franz Rosenzweig (1886 – 1929) –
Leben und Werk als Herausforderung für Juden und Christen heute.**

Tagung der Buber-Rosenzweig-Stiftung e.V. und der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.,
Schloss Eichholz/Wesseling, 16.10 –18.10.2006

Aus dem Inhalt:

Franz Rosenzweig – Leben und Werk als Herausforderung für Juden und Christen heute

- ▶ Prof. Dr. Berndt Schaller/Rudolf W. Sirsch:
»Vorwort« 2

Beiträge zur Tagung

- ▶ Prof. Dr. Wolfdiertich Schmied-Kowarzik:
»Franz Rosenzweig im Gespräch mit Hermann Cohen« 4

- ▶ Dr. Martin Brassler:
»'bloss ein System der Philosophie' –
Eine Einführung in den ‚Stern der Erlösung‘ von Franz Rosenzweig« 12

- ▶ Dr. Regina Burkhardt-Riedmiller:
»Hier wird ‚gefragt‘, ‚gezweifelt‘ und ‚gewünscht‘. –
Franz Rosenzweigs ‚neues Lernen‘ im Freien Jüdischen Lehrhaus« 23

- ▶ Prof. Dr. Daniel Krochmalnik:
»Zeit ists ... Vorüberlegungen zu Bildungsstandards für den jüdischen
Religionsunterricht im Anschluss an Franz Rosenzweig« 31

- ▶ Prof. Dr. Micha Brumlik:
»Bileam – Franz Rosenzweig und der Zionismus« 41

- ▶ Prof. Dr. Martin Stöhr:
»Franz Rosenzweig zwischen Judentum und Christentum« 48

- ▶ Prof. Dr. Berndt Schaller:
»Franz Rosenzweigs Stimme in seinen Briefen« 60

Die Referenten und Referentinnen

- ▶ »Autorenverzeichnis« 71

Franz Rosenzweig im Gespräch mit Hermann Cohen

Von Prof. Dr. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Franz Rosenzweig (1886–1929) – Leben und Werk als Herausforderung für Juden und Christen heute. Tagung der Buber-Rosenzweig-Stiftung e.V. und der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Wesseling, 16.–18.10. 2006

Um in das Denken von Franz Rosenzweig einzuführen, werde ich zunächst fünf Stationen seines kurzen Lebenswegs benennen, um dann an Hand seines Gesprächs mit seinem jüdischen Lehrer Hermann Cohen ein zentrales inhaltliches Problemfeld zur Diskussion zu stellen.¹

I. Fünf Stationen des Lebensweges von Rosenzweig

1. Franz Rosenzweig wurde am 25. Dezember 1886 in einer liberalen jüdischen Familie in Kasel geboren. Auf Wunsch des Vaters studierte Franz Rosenzweig zunächst ab 1905 Medizin in Göttingen, München und Freiburg. Dann wandte er sich dem Geschichts- und Philosophiestudium in Berlin und Freiburg zu, das er 1912 in Freiburg mit einer Dissertation über Hegels Staatslehre abschloss. Die er in den Jahren darauf zu einer möglichen Habilitationsschrift *Hegel und der Staat* ausbaute, die nach dem Krieg 1920 zweibändig erschien.² Sein wichtigster philosophischer Lehrer war ihm in dieser Zeit sein drei Jahre älterer, zum Christentum übergetretener Vetter Hans Ehrenberg, der in Heidelberg Philosophie lehrte und dessen Buch *Die Parteilung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer* (1911)³ Rosenzweig entscheidend prägte.

2. Nach seiner Promotion und während seiner weiteren Ausarbeitung seines Hegel-Buches besuchte Franz Rosenzweig 1913 seinen Vetter Rudolf Ehrenberg, den Biologen und religiösen Schriftsteller, in Leipzig und hörte dort auch rechtshistorische Vorlesungen bei dem blutjungen Privatdozenten Eugen Rosenstock. Hier kam es nun am 7. Juli 1913 im Elternhaus von Rudolf Ehrenberg zu einem Rosenzweigs weiteres Denken und Leben umwälzenden Glaubensgespräch zwischen den beiden christlichen Freunden. Anders als der christlich getaufte und erzogene Rudolf Ehrenberg, war Eugen Rosenstock als 18jähriger aus Überzeugung zum Protestantismus übergetreten. Bei ihm waren seither sein wissenschaftliches Forschen und sein christliches Bekenntnis zu einer existentiellen Einheit verschmolzen.⁴

Bei diesem Nachtgespräch gelang es Eugen Rosenstock, die philosophische Distanziertheit, die bei Franz Rosenzweig das religiöse Interesse dominierte, gründlich zu erschüttern. Rosenzweig

war von Rosenstocks existentieller Glaubenshaltung und seinem missionarischen Eifer tief beeindruckt. Einem in dieser Weise existentiell gelebten Christentum hatte er philosophisch nichts Ebenbürtiges entgegensetzen. Daher fühlte sich Rosenzweig genötigt, sich selber auch einer solchen existentiellen Glaubenshaltung stellen zu müssen, und versprach den Freunden die Konversion zum Christentum. Allerdings wollte er sich vorher noch in den jüdischen Glauben und die darauf aufbauende christliche Lehre einarbeiten, um nicht als »Heide«, sondern bewusst als Jude Christ zu werden.

Das Ergebnis seiner Selbstprüfung war der Entschluss, Jude zu bleiben, da Rosenzweig entdeckte, dass auch das Judesein existentiell gelebt werden könne, wie er in einem Brief an seinen Vetter Rudolf Ehrenberg vom 31. Oktober 1913 – in berühmt gewordenen Sätzen – ausführt: »Lieber Rudi, ich muss dir mitteilen, was dich bekümmern und, zunächst mindestens, dir unbegreiflich sein wird: ich bin in langer, wie ich meine, gründlicher Überlegung dazu gekommen, meinen Entschluss zurückzunehmen. Er scheint mir nicht mehr notwendig und daher, in meinem Fall, nicht mehr möglich. *Ich bleibe also Jude.*« (GS I, 132 f.)⁵

Nachdem die Entscheidung gefallen war, nahm Rosenzweig in Berlin intensive jüdische Studien auf und hörte vor allem bei Hermann Cohen, dem großen neukantianischen Philosophen aus Marburg, der nach seiner Emeritierung 1912 an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin lehrte. In Hermann Cohen gewann Rosenzweig einen väterlichen Freund, der ihn tief beeindruckte und nachhaltig prägte. Bei Ausbruch des Ersten Weltkriegs meldete sich Rosenzweig freiwillig zum Kriegseinsatz – wie auch die meisten seiner Vettern und Freunde – zunächst zum Sanitätsdienst, später zum Dienst bei der

Feldartillerie; seit März 1916 bis zum Kriegsende war er vornehmlich an der Balkan-Front eingesetzt.

Vom Spätsommer bis Winter 1916 kam es dann zu einem dramatischen Briefwechsel zwischen Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock, der seither zu den aufregendsten Dokumenten eines von beiden Seiten unnachgiebig geführten jüdisch-christlichen Dialogs zählt, wobei Rosenzweig diesmal der theoretisch Herausfordernde war.⁶ Eugen Rosenstock konnte auch jetzt nicht von seinem christlichen Bekehrungseifer lassen. Er akzeptierte zwar Rosenzweigs Entschluss, Jude zu bleiben, als existentielle Lebensentscheidung, vermochte aber nicht zuzugeben, dass die Juden Christus nicht brauchen. Franz Rosenzweig dagegen versuchte dem Christen Rosenstock gerade dieses Zugeständnis abzutrotzen, wobei er als Jude in seinem Dialogangebot an die Christen sogar so weit geht, dass er ihnen – aus denselben Offenbarungsquellen schöpfend – einen eigenen, von den Juden unabhängigen Bund mit Gott und Auftrag von Gott zubilligt.⁷ Keiner von beiden vermochte den anderen intellektuell niederzurufen, ja sie kehren Christenstolz und Judenverachtung sowie Judenstolz und Christenverachtung mit ganzer verbaler Härte gegeneinander, ohne dadurch ihre persönliche Freundschaft aufzugeben. Schließlich wandten sich ihre Briefe von diesen existentiellen Glaubensfragen ab und mehr neutraleren philosophischen Problemen zu, sie tauschten philosophische Manuskripte aus und diskutierten diese.

3. Bei einem Heimaturlaub Rosenzweigs im Frühsommer 1917 lernte Rosenzweig auch Eugen Rosenstocks junge Frau Margrit, geb. Hüssy kennen⁸, die zunächst als Postvermittlerin und kritische »Redaktorin« ihrer Briefe zwischen der Westfront und Südostfront fungierte, jedoch ab Herbst 1917 immer stärker selber in den jüdisch-christlichen Briefwechsel mit Franz Rosenzweig eintrat. Margrit Rosenstock-Huessy, vermochte dabei – nicht von dem gleichen Missionierungseifer wie ihr Mann beseelt – viel einfühlsamer auf Rosenzweigs Angebot eines jüdisch-christlichen Dialogs einzugehen. Im Februar 1918 trafen sich Franz Rosenzweig – erneut auf Heimaturlaub – und Margrit Rosenstock-Huessy in Kassel und es entbrannte eine heiße Liebe füreinander, die Eugen Rosenstock nicht nur tolerierte, sondern – aufgrund einer Erkrankung und eigener Neigungen – durchaus guthieß.

Nach einem brieflichen Vorentwurf im Herbst 1917 an seinen Vetter Rudolf Ehrenberg, der sog.

»'Urzelle' des Stern der Erlösung« (GS III, 125 ff.), begann Rosenzweig Mitte 1918 – noch immer an der Balkanfront eingesetzt – mit der Niederschrift seines Werkes *Der Stern der Erlösung* (1921). Fast täglich berichtete er Margrit Rosenstock-Huessy in Briefen über die Fortschritte seiner Arbeit.⁹ Während der erste Teil des Stern eine philosophische Abgrenzung von Hegel darstellt, in der sich Rosenzweig an Hans Ehrenberg anlehnt, bezieht er sich im zweiten Teil ganz auf Schellings Spätphilosophie, schreibt diesen Teil aber mit beständigem Blick auf Margrit Rosenstock-Huessy. Der dritte Teil legt dann die im Briefwechsel mit Eugen Rosenstock gewonnenen Einsichten über die Abgrenzung von Judentum und Christentum sowie ihre gegenseitige Angewiesenheit dar und entwickelt seine eigene glaubensphilosophische Wahrheitstheorie.

Nach seiner Entlassung aus dem Militärdienst beendete Franz Rosenzweig die Niederschrift des *Stern der Erlösung*. Die allerletzten Seiten schrieb er zu Besuch in Margrits Elternhaus in Säckingen in der Schweiz an Margrits Schreibtisch sitzend, wie er ihr am 16. Februar 1919 brieflich berichtete. (GrBr 239)

Nachdem *Der Stern der Erlösung* beendet war (nachkriegsbedingt erschien das Buch erst 1921), gab Rosenzweig auch noch seinem einst als Habilitationsschrift geplanten *Hegel und der Staat* den letzten Schliff; dies Werk erschien 1920 in zwei Bänden. Aber an eine Habilitation und eine Universitätskarriere, die inzwischen in der Weimarer Republik auch für Juden problemlos möglich geworden waren, dachte Rosenzweig nun nicht mehr, denn er bemühte sich jetzt darum, unmittelbar in der jüdischen Bildungsarbeit tätig werden zu können.¹⁰

4. Bevor Franz Rosenzweig 1920 den Auftrag erhielt, in Frankfurt a. M. nach seiner Konzeption das *Freie Jüdische Lehrhaus* als eine neuartige jüdische Erwachsenenbildungsstätte aufzubauen, hielt er bereits 1919 und 1920 Vorträge zu jüdischen Themen in Kassel. Im März 1920 heiratete Rosenzweig nach kurzer Verlobungszeit die jüdische Religionslehrerin Edith Hahn aus Berlin, da er als jüdischer Lehrer auch einen jüdisch geprägten Hausstand führen wollte. Gemeinsam zogen Franz und Edith Rosenzweig nach Frankfurt a. M. Im September 1922 wurde ihr Sohn Rafael geboren.

Mit dem Freien Jüdischen Lehrhaus versuchte Franz Rosenzweig ein neues Konzept jüdischer Erwachsenenbildung und jüdischer Kulturarbeit

zu errichten, um so Wege zu weisen, wie Juden in der Diaspora und in der Moderne ein bewusstes jüdisches Leben führen können. So wurden neben den obligaten Hebräisch-Kursen und den großen allgemeinbildenden Vorträgen und Vorlesungen auch viele Arbeitskreise über religiöse und ethische Fragen in Wissenschaft und Alltag angeboten. Zu den großen Vortragenden am Freien Jüdischen Lehrhaus zählten neben Franz Rosenzweig selbst der Frankfurter Rabbiner Nehemia A. Nobel, der Biochemiker Eduard Strauß, der Mediziner Richard Koch, der Jurist Eugen Mayer und der Religionsphilosoph Martin Buber. Von den jüngeren Lehrenden sind vor allem Siegfried Kracauer, Rudolf Hallo, Ernst Simon, Nahum N. Glatzer, Martin Goldner und Erich Fromm zu nennen.¹¹

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

5. Anfang 1922 wurde Franz Rosenzweig als Spätfolge einer Malariaerkrankung im Krieg von ersten Lähmungserscheinungen heimgesucht, die sich als eine zum Tode führende amyotrophe Lateralsklerose herausstellten. Die Lähmung schritt rasch voran, ab Sommer 1922 konnte Rosenzweig seine Mansardenwohnung nicht mehr verlassen. Im Oktober musste er die Leitung des Freien Jüdischen Lehrhauses abgeben. Als im Dezember 1922 auch die Schreib- und im Mai 1923 die Sprachfähigkeit versagte, konnte Rosenzweig nur noch über die Augen und Augenlider

mit der Außenwelt kommunizieren. Seine Frau zeigte ihm auf einer Scheibe die Buchstaben des Alphabets und er signalisierte seine Zustimmung.

Neben einer umfangreichen Korrespondenz vornehmlich über jüdische Glaubensfragen entstand in dieser Zeit der grundlegende philosophische Aufsatz »Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum ‚Stern der Erlösung‘« (1925). Seine Hauptarbeiten in dieser Zeit waren jedoch seine Übersetzungen der *Hymnen und Gedichte* des hebräischen Dichters Jehuda Halevi aus dem Mittelalter (GS IV, 1), die 1924 und in erweiterter Auflage 1926 erschienen. Seit 1924 arbeitete er gemeinsam mit Martin Buber, der für Rosenzweig in diesen Jahren zum engsten Vertrauten und Freund geworden war, an der »Verdeutschung der Schrift«. *Die fünf Bücher der Weisung* erschienen ab 1925 (GS IV, 2); Martin Buber hat nach Rosenzweigs Tod die Übersetzungsarbeit fortgesetzt, bis endlich 1961 die letzten Teile der hebräische Bibel ins Deutsche übersetzt erscheinen konnte.¹²

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

Mit ungeheurer geistiger Kraft und gläubiger Hingabe hat Franz Rosenzweig, gestützt durch die aufopfernde Liebe seiner Frau Edith und begleitet von vielen Freunden und Verehrern, sieben Jahre körperlicher Hilflosigkeit und Leiden ertragen. Am 10. Dezember 1929 ist er zwei Wochen vor seinem 43. Geburtstag von diesen Leiden erlöst worden.

II. Das Gespräch über Vernunft und Offenbarung mit Hermann Cohen

1. Als Franz Rosenzweig im Herbst 1913 an den Vorlesungen und Seminaren des 71jährigen Hermann Cohen teilnimmt, die dieser an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums hält, ist der junge 27jährige Franz Rosenzweig bereits ein ausgeprägter, eigenständiger Denker. Anderthalb Jahre vorher war er mit einer Arbeit über Hegels politische Philosophie von der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg promoviert wor-

den, und nun ist er dabei, dieses Thema zu einer umfangreichen Habilitationsschrift *Hegel und der Staat* auszubauen, die bereits im Sommer 1914 nahezu fertig ist, aber nicht nur der Ausbruch des Ersten Weltkriegs, sondern auch seine Judesein steht einer Habilitation im Wege.

Nach seinem Entschluss Jude zu bleiben, besucht Franz Rosenzweig die Vorlesungen und Seminare

des greisen Philosophen Hermann Cohen, des berühmten Marburger Neukantianers, der nun an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin lehrt. Es ist nicht der große Systemdenker Cohen¹³, dessen idealistischen Philosophie er beeinflusst von seinem Vetter Hans Ehrenberg ablehnt, sondern der jüdische Lehrer, den er sucht und von dessen menschlicher Ausstrahlung und Wärme religiösen Denkens Rosenzweig von Anbeginn an überwältigt ist. Auch Rosenzweig wächst Hermann Cohen rasch ans Herz und es entwickelt sich daraus eine intensive Freundschaft Gleichgesinnter im jüdischen Lernen.

In der ganzen Zeit ihrer intensiven und freundschaftlichen Begegnung und ihres Briefwechsels sieht Rosenzweig Cohen in dieser Doppelgestalt. Denn der »einzige lebende Philosophieprofessor« ist ihm allein der jüdische Lehrer, mit dem er vertraute religiöse Gespräche führt und dem er auch Anfang 1917 seine Studie zur jüdischen Bildungsarbeit *Zeit ists*¹⁴ widmet, die Hermann Cohen tief bewegt, während Rosenzweig dem Idealisten und Neukantianer Cohen weiterhin kritisch gegenübersteht.

Somit ergibt sich die eigentümliche Konstellation, dass sich in die Begegnung mit Cohen im Wintersemester 1913/14 bei Rosenzweig zugleich eine zweite Traditionslinie einmengt, wie wir aus seinen Tagebuchaufzeichnungen rekonstruieren können: Rosenzweig arbeitet in diesen Jahren vor allem an seinem Hegel-Buch und studiert dazu nicht nur in der Kgl. Bibliothek zu Berlin Hegels noch unveröffentlichte Originalmanuskripte, sondern auch intensiv Schellings Hegel-Kritik, zu der ihn Hans Ehrenberg angeregt hatte. Schon hier ereignet sich so etwas wie eine »Vertauschung der Fronten«, denn Rosenzweig findet seinen Zugang zu Cohens Ausführungen zum Begriff der Offenbarung von Schellings *Philosophie der Offenbarung*¹⁵ her, und gerade dies vermittelt er in seinen Diskussionsbeiträgen Cohen zurück.

Der Kern des Problems wird von Rosenzweig in einer Tagebucheintragung vom 23.6.1914 ausgesprochen: »Der Unterschied zwischen Offenbarung und Vernunft ist absolut« (GS I 162). Ein kleiner unscheinbarer Satz, aber in ihm markiert Rosenzweig seine Nähe zu Ehrenberg und Schelling und seine Differenz zu Cohen und Hegel. Denn Cohen versucht einerseits, wenn er von Vernunft und Offenbarung spricht, fast hegelisch beide in eins zusammenzuführen; andererseits bringt er doch dort, wo er von der Korrelation von Gott und Mensch handelt, ganz etwas ande-

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

Aber hinter allem Rationalismus Cohens versteckt, erahnt Rosenzweig aus den Gesprächen mit Cohen den ganz anderen jüdischen Denker und Menschen, an den er sich bereits heranzuschreiben beginnt, noch bevor er das Spätwerk Cohens kennt. Und dann kommt der Augenblick, da Cohen ihm, dem jüngeren Freund im Januar/Februar 1918 das Manuskript *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*¹⁶ zum Gegenlesen gibt – Rosenzweig gehört damit zu den allerersten, die dieses Spätwerk zu Gesicht bekommen. Rosenzweig ist hingerissen und begeistert, denn hier liest er erstmals den jüdischen Lehrer, den er bereits im Winter 1913/14 gehört und erlebt hatte, den Cohen, der nicht mehr vom System her argumentiert, sondern direkt aus der Korrelation von Gott und Mensch her denkt und spricht.

Einen Monat vor Hermann Cohens Tod schreibt Franz Rosenzweig einige begeisterte und kommentierende Bemerkungen, aber auch einige kritische Einwände und Korrekturvorschläge. Antworten konnte Hermann Cohen darauf nicht mehr, denn knapp einen Monat später war er tot. Als Rosenzweig vier Monate später im August 1918 die Inspiration zu seinem *Stern der Erlösung* überfällt, ein Werk, das er dann trotz des Zusammenbruchs der Front, trotz Lazarettaufenthalt und politischer Wirren in den nächsten sechs Monaten wie in Trance niederschreibt, da knüpft er nicht direkt an Hermann Cohens *Religion der Vernunft* an, sondern formt dessen Gedanken kontrapunktisch um.

2. In der Thematisierung der Gottes-Frage durchläuft Hermann Cohen in den letzten 14 Jahren seines Lebens drei Etappen von der Bestimmung der Idee Gottes in der *Ethik des reinen Willens* (1904) über die Darlegung der Korrelation von Gott und Mensch in der Schrift *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915)¹⁷ bis zur Kennzeichnung des jüdischen Vollzugs dieser Korrelation in der posthum erschienenen *Religion der Vernunft aus dem Quellen des Judentums* (1919).

In der *Ethik des reinen Willens* hatte Cohen in Weiterführung von Platon und Kant aufgewiesen, dass die Idee Gottes der notwendige Schlussstein für die Zusammenfügung von Ethik und Naturerkenntnis darstellt. Zwar ist die wissenschaftliche Gesetzmäßigkeit der Natur allein aus ihr selbst begründet, und auch die ethischen Gesetze gelten allein aus der Selbstbestimmung der Vernunft, aber je für sich genommen, fallen die beiden Systemteile der theoretischen Erkenntnis und der Willensbestimmung gänzlich auseinander. Dort aber, wo wir die Verwirklichung von Sittlichkeit in die Welt hinein erstreben, setzen wir – wie dies Kant bereits gezeigt hat – die Idee Gottes als die uns tragende Wahrheit der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft voraus. Bezogen auf die *Ethik des reinen Willens* schreibt Cohen selbst rückblickend in *Der Begriff der Religion* (1915) ein Jahrzehnt später: »Ich habe die methodische Konsequenz nicht gescheut, dass die Religion in Ethik sich auflösen müsse. Der Religion war damit nur ein scheinbarer Schaden zugefügt, vielmehr ein Ruhmestitel zugesprochen. Denn wie könnte die Religion mehr verherrlicht werden, als wenn ihre Auflösung in die Ethik ihr eigenes Ziel genannt wird?« (Cohen BdR 42)

»Indessen blieben« – so fährt Cohen fort – »mancherlei Punkte in Unklarheit«, da dadurch insbesondere dem Begriff der Religion ein möglicher Ort im System der Philosophie entzogen wird. Gerade dieser Frage nach dem Ort der Religion im System der Philosophie widmet sich Cohen seit seiner Berliner Vorlesung vom Winter 1913/14, die auch Rosenzweig besuchte. Zwar kommt der Religion keine selbstständige vierte Gestalt im System der Philosophie zu, denn das System ist durch die *Logik der reinen Erkenntnis*, *Ethik des reinen Willens*, *Ästhetik des reinen Gefühls* sowie die deren Einheit in ihren Objektivationen bedenkende »Psychologie des Kulturbewusstseins«, die Cohen nicht mehr ausgeführt hat, zur Gänze ausgeschöpft. Und doch stellt die Religion eine eigenständige Eigenart menschlichen Denkens, Wollens und Fühlens dar, die gleichsam quer zum Systemgedanken steht, ohne die aber das System der Philosophie sich nicht vollständig erfüllen kann, da die Religion in ihrer Eigenart in alle Systemteile hineinspielt. Die Eigenart der Religion besteht in der Korrelation von Mensch und Gott, und zwar des Menschen in seiner Einzigkeit gegenüber der Einzigkeit Gottes. Diese existentiell unmittelbare Korrelation des Menschen zu Gott verwandelt den Blickpunkt aller vorhergehenden Systemteile. »Wir stehen hier am begrifflichen Ursprung der Religion [...]. Wir wissen, die Eigenart der Religion soll nicht ihre Un-

abhängigkeit von der Ethik bedeuten [...]. Die Einzigkeit aber fällt ganz aus dem Rahmen der Ethik heraus.« (Cohen BdR 58, 59, 61)

Das in den folgenden Jahren ausgearbeitete Werk *Religion der Vernunft* aus den Quellen des Judentums, das 1919 ein Jahr nach Cohens Tod posthum erscheint, führt nun direkt ausgehend von der Bestimmung einer »Religion der Vernunft« das aus, was die vorhergehende Schrift durch die Einordnung der Religion ins System grundzulegen versuchte. Dabei legt Cohen nun die Religion der Vernunft »aus den Quellen des Judentums« dar, wodurch Vernunft, Offenbarung und Judentum in eins zusammengezogen werden. Nicht, dass er die Religion aus der historischen Gestalt des Judentums herleiten bzw. jüdische Exegese betreiben wollte. Im Gegenteil betont Cohen, dass die Thematisierung der »Religion der Vernunft [...] die Religion zu einer allgemeinen Funktion des menschlichen Bewusstseins« macht (Cohen RdV 8), die sich niemals in der Partikularität der Religion eines Volkes zu »erschöpfen« vermag.

Und doch ist es legitim und sinnvoll die Religion der Vernunft aus dem Judentum zu erläutern, da die menschliche Vernunft im jüdischen Volk seit Moses, den Propheten und den Psalmisten die Grundlagen eines reinen Monotheismus herausgearbeitet hat. Und der reine Monotheismus ist nach Cohen das Fundament der Religion der Vernunft. Insofern ist das Judentum der Urquell des ersten Hervortretens der Religion der Vernunft in der Geschichte des Zusichkommens der menschlichen Vernunft, aus der alle späteren Quellen gespeist werden. Aber mehr noch, das Judentum ist durch seine Treue und sein Festhalten an den Gedanken der Einzigkeit Gottes – trotz Druck und Bedrohung weltmissionarischer Nachfolgerreligionen – Zeuge und Garant des reinen Monotheismus der Religion der Vernunft geblieben und steht so für das messianische Versprechen ein, dass alle Völker sich einst in die Religion der Vernunft einfinden, die der ganzen Menschheit und somit allen Menschen gehört. (Cohen RdV 39)

Das Neue der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* gegenüber den vorhergehenden Schriften liegt darin, dass Cohen nicht mehr vom philosophischen System her über die Religion, sondern von der Religion her schreibt und so die Vernunft der Religion selbst zur Sprache bringt, so dass dadurch sowohl die Vernunft der Offenbarung begreifbar als auch die Vernunft als Offenbarung vernehmbar wird. Dies kommt im

Doppelsinn des bekannten, oft zitierten Satzes: »Die Offenbarung ist die Schöpfung der Vernunft« (Cohen RdV 84), sehr gut zum Ausdruck, denn damit spricht Cohen sowohl aus, dass die Offenbarung die Vernunft als auch, dass die Vernunft die Offenbarung hervorbringt. »Die Einzigkeit Gottes bedingt sein Verhältnis zur Vernunft des Menschen. Und die Vernunft des Menschen, als Schöpfung Gottes, bedingt sein Vernunftverhältnis zu Gott, daher aber auch den Vollzug dieses Vernunftverhältnisses in der Offenbarung, welche mitsamt der Schöpfung die Korrelation von Mensch und Gott begründet.« (Cohen RdV 95)

3. *Der Stern der Erlösung* stellt in all seinen Teilen Franz Rosenzweigs Antwort auf Hermann Cohens *Religion der Vernunft* dar. Der erste Teil des *Stern der Erlösung* stellt in mehrfacher Hinsicht eine ausdrückliche Zurückweisung von Cohens idealistischem System dar – worauf wir aber hier nicht näher eingehen können. Uns interessiert vielmehr die Frage, wie Rosenzweig zu seiner kühnen Behauptung kommt, den Idealisten Cohen anti-idealistisch, d.h. existentialistisch auslegen zu dürfen?

Rosenzweig vermag es, weil er Cohen von seinen späten Arbeiten zur Religion her deutet. Hatte nicht Cohen selbst schon im *Begriff der Religion* davon gesprochen, dass sich im Vollzug der Korrelation von Gott und Mensch das Denken in die Logik und die anderen Systemteile zurückschlingt? Denn erst in der Religion wird die Einzigkeit des Seins, die Gott ist, vom je individuellen Menschen als korrelatives Gegenüber bejaht. Wenn dem so ist – so ist Rosenzweigs Argumentation im ersten Teil des *Stern* –, so gründet die ganze idealistische Grundlegung der *Logik der reinen Erkenntnis* in einer grundlegenden Bejahung des Seins, ohne diese selbst schon explizieren zu können. Das bedeutet aber, dass sich die Vernunft nicht idealistisch aus sich selbst zu bestimmen vermag, sondern in etwas gründet, was erst später offenbar werden kann. Ganz explizit bedient sich Rosenzweig hier einer Gedankenbewegung, die er – über Hans Ehrenberg vermittelt – von Schelling übernimmt. »Es ist die Schellingsche Spätphilosophie, in deren Bahn wir uns mit solchen Betrachtungen bewegen.« (GS II 19 f.)

An diesen Brechungspunkten »zersplittert« – wie Rosenzweig sich ausdrückt – der idealistische Anspruch »das All [aus der Einheit von Denken und Sein] zu denken [...], in drei getrennte, sich gegenseitig in verschiedener [...] Weise abstoßende Stücke« (GS II 21). Diese drei Meta-

Gegenstände: Mensch, Welt und Gott verweisen auf existierende Tatsächlichkeiten, die uns anders gegeben sind als aus der Immanenz der Logik und die doch nichts für uns sein können ohne logische Erkenntnis.

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

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

Diese Offenbarung im engeren Sinne, von der her überhaupt erst die vorausgehende Dimension der Schöpfung und die nachfolgende der Erlösung explizierbar werden, ereignet sich in der Sprache,

im Geschehen des Sinnverstehens und der Sinnverständigung. Es wird hieran deutlich, dass auch für Rosenzweig die Offenbarung nicht etwas Irrationales ist, er aber trotzdem nicht wie Cohen Offenbarung und Vernunft zusammenfügt, denn für Rosenzweig ist Sprache mehr als Vernunft. Die Sprache ist etwas allein dem Menschen von Gott Gegebenes, im Sprachgeschehen des Miteinander-Sprechens ereignet sich darüber hinaus jegliche Sinnerschließung – in der Sprache »gibt sich Gott«, ist Gottes Offenbarung gegenwärtig.

Rosenzweig verfolgt mit dem dritten Teil des Stern ganz andere Ziele als Cohen, die mehr aus dem Gespräch mit seinen christlichen Freunden erwachsen, doch stellt auch dieser Teil eine Antwort auf Cohen dar. Ausdrücklich bezieht Rosenzweig neben dem Judentum, das in Treue an dem ursprünglichen Bund mit Gott festhält, das Christentum – und nur das Christentum – in den messianischen Auftrag mit ein, die Völker zum einzigen Gott zu führen. Damit wird aber deutlich, dass keine dieser beiden Glaubensgemeinschaften, die beide aus der Offenbarung Gottes leben, bereits im Besitz der absoluten Wahrheit sein können. Daher kann keine der beiden Glaubensgemeinschaft je die ganze Wahrheit Gottes erfassen, sondern immer nur soviel davon, als ihr als Glaubensgemeinschaft zur praktischen Erfüllung aufgegeben ist.

Die absolute Wahrheit – so führt Rosenzweig aus – ist nur bei Gott, und sie offenbart sich in der Liebe Gottes zu den Menschen. »Gott ist die Wahrheit – dieser Satz, mit dem wir ein Äußerstes des Wissens zu erschwingen meinten – sehen wir näher zu, was denn Wahrheit sei, so finden wir, dass jener Satz nur das innigst Vertraute unserer Erfahrung uns mit andrem Wort wiederbringt [...], dass er Wahrheit ist, sagt uns zuletzt doch nichts anderes, als dass er – liebt.« (GS II

432) In dieser Aussage liegt eine gewisse Übereinstimmung mit Cohen, aber anders als bei Cohen fällt bei Rosenzweig die Wahrheit nicht mit der Vernunft zusammen, denn es handelt sich nicht um eine theoretische Erkenntnis, sondern eher um das, was Cohen als den Halt umschreibt, den das Denken aus der Bejahung der Einzigkeit Gottes erfährt.

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

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

III. Schlussbemerkung

Wir konnten hier nur in einer groben Skizze den Argumentationsgang von Rosenzweig im *Stern der Erlösung* aufweisen, um aufzuzeigen, dass das, was bei Cohen als Einheit von Vernunft, Offenbarung, Glaubensbekenntnis und Glaubenspraxis verstanden wird, von Rosenzweig in eine Stufenfolge aufgelöst wird, wobei die eigentliche Begründung bei Rosenzweig nicht aus der Folge der Stufen geschieht, sondern jeweils erst aus der nächstfolgenden erfolgt, so dass im letzten die messianische Wahrheitstheorie, die nur in der Praxis bewährt zu werden vermag, die Begrün-

dung für die begrenzte Wahrheit der Glaubensgemeinschaft abgibt und diese wiederum die Begründung des religionsphilosophischen Verständnisses der Offenbarung ermöglicht, das seinerseits wiederum die Vernunft in der Begrenztheit ihrer Selbsterkenntnis fundiert. Was Franz Rosenzweig in dieser Weise darlegt, versteht er nicht in Gegnerschaft zu Hermann Cohen, sondern ganz im Gegenteil meint er damit, das aufzudecken, was Cohens Denken, von seinem Spätwerk der *Religion der Vernunft* her gelesen, implizit zugrunde liegt.

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

Anmerkungen:

¹ Ich beziehe mich dabei auf mein Buch: *Rosenzweig im Gespräch mit Ehrenberg, Cohen und Buber*, Freiburg/München 2006.

² Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 Bde., (1920), Aalen 1982.

³ Hans Ehrenberg, *Die Parteilung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*, (1911), herausgegeben von Michael Gormann-Thelen, Wilfried Gärtner u. W.L. Hohmann, Essen 1998.

⁴ Eugen Rosenstock-Huessy, *Ja und Nein. Autobiographische Fragmente*, 1968.

⁵ Franz Rosenzweig wird im Text durchgängig nach den *Gesammelten Schriften* in 4 Bänden (6 Teilbänden), *Der Mensch und sein Werk*, I: Briefe und Tagebücher, 2 Bde., II: Der Stern der Erlösung, III: Zweistromland, IV: Sprachdenken im Übersetzen, 2 Bde., Den Haag 1976 ff. zitiert.

⁶ Eugen Rosenstock-Huessy, *Judaism despite Christianity. The Letters on Christianity and Judaism between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*, 1969, (auch in: GS I).

⁷ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Freiburg/München 1991, 121 ff.

⁸ Den Doppelnamen Rosenstock-Huessy nahm die Familie 1925 an.

⁹ Franz Rosenzweig, *Die »Gritli«-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, hg. von Inken Rühle und Reinhold Mayer, Tübingen 2002 (GrBr).

¹⁰ Regina Burkhardt-Riedmiller, *Franz Rosenzweigs Sprachdenken und seine Erneuerung humanistischer und jüdischer Lerntraditionen*, Frankfurt a.M. 1995.

¹¹ Nahum N. Glatzer, »Das Frankfurter Lehrhaus«, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 2 Bde., Freiburg/München 1988, S. 303 ff.

¹² *Die Schrift. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig*, 4 Bde., Heidelberg 1981.

¹³ Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis* (1902, 21914) [Werke Bd. 6]; Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens* (1904, 21907) [Werke Bd. 7]; Hermann Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912), 2 Bde. [Werke Bd. 8 u. 9]; *Werke*, hg. von Helmut Holzhey, Hildesheim-New York 1977 ff.

¹⁴ Franz Rosenzweig, *Zeit ists* (1917), GS III 461-481.

¹⁵ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 2 Bde. (Sämtliche Werke Bd. XIII und XIV), Stuttgart und Augsburg 1856 ff.

¹⁶ Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), 2. Aufl., hg. von Bruno Strauß, Berlin 1929, Darmstadt 1966 (zitiert im Text RdV).

¹⁷ Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915), *Werke*, Bd. 10, hg. von Helmut Holzhey, Einleitung von Andrea Poma, Hildesheim 1996 (zitiert im Text: BdR)

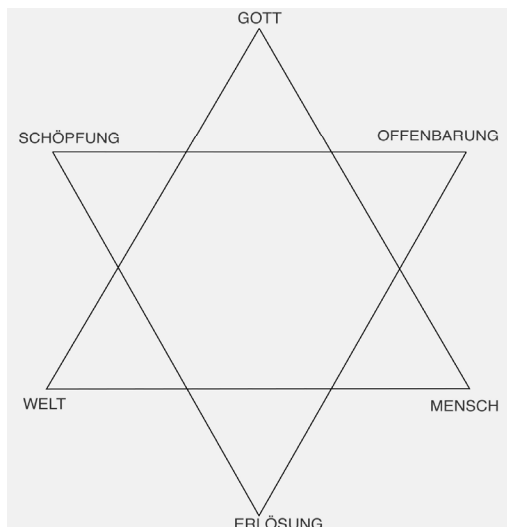
»... bloss ein System der Philosophie« – Eine Einführung in den »Stern der Erlösung« von Franz Rosenzweig

Von Dr. Martin Brassler

Franz Rosenzweig (1886–1929) – Leben und Werk als Herausforderung für Juden und Christen heute. Tagung der Buber-Rosenzweig-Stiftung e.V. und der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Wesseling, 16.–18.10. 2006

Meine Aufgabe besteht darin, in Franz Rosenzweigs philosophisches Hauptwerk einzuführen, in den »Stern der Erlösung« (SE).¹

Im Rückblick schreibt Rosenzweig selbst, dass der SE »bloss ein System der Philosophie«² sei, und nicht etwa ein »jüdisches Buch«³ oder eine Religionsphilosophie⁴ oder irgend etwas anderes. Entsprechend besteht meine Aufgabe darin, Ihnen die Systematik dieses Systems verständlich zu machen, d.i. das innere Bauprinzip herauszuarbeiten, das die Argumentation Rosenzweigs leitet und vorantreibt bis zum Ende, an dem dann – auf den ersten Blick ganz unphilosophisch – alle Überlegungen zurückgelassen werden und der Lesende eingeladen wird, durch ein Tor zu treten. Von dort gelangt man – wohin? »Du weißt es nicht? Ins Leben« (SE 472)



Eigentlich ist dieses Bauprinzip sehr einfach und schon oft besprochen.⁵ Der Titel gibt es schon an: ein Stern. Rosenzweig schreibt in seinem Brief an seine Briefpartnerin Margarete Rosenstock-Huessy, genannt Gritli, dass ihm immer dann, wenn er eine Schreibhemmung hat und ihm nicht recht einfallen will, wie er argumentativ weiterfahren soll, die Form der Argumentation in den

Sinn kommt. Sie ist die Form eines Sterns, der zweimal drei Ecken hat.

Diese Ecken stehen in dem Dreieck, dessen Spitze nach oben zeigt, für den Menschen, für die Welt und für Gott, also für die drei Grundbegriffe der drei metaphysicae speciales, die die drei letzten Einheitspunkte aller Realität sind. Im anderen Dreieck – das mit der Spitze nach unten – stehen die Ecken für die drei Grundakte der Zuwendung Gottes an die Welt: für die Schöpfung, die Offenbarung und die Erlösung. Im SE geht es dann eigentlich um den Auf- und Nachweis der These, dass man die drei Grundbegriffe Gott, Welt und Mensch nur dann angemessen begreift, wenn man sie in das Wechselverhältnis stellt, das zwischen ihnen pulsiert: zwischen Gott und Welt pulsiert die Schöpfung, zwischen Gott und Mensch die Offenbarung und zwischen dem Menschen und der Welt die Erlösung.

Das aber heißt, diese Begriffe zu verlebendigen, ihnen ihren »Sitz im Leben« zurückgeben – und das wiederum heißt für unseren Zusammenhang: sie dem »System der Philosophie« zu entreißen und dem Leben neu zur Verfügung zu stellen. Denn – so die Diagnose von Rosenzweig – die Philosophie versteht und weiß nichts vom Leben. Sie weiß ja nicht einmal dessen Wichtigstes: dass es vergehen muss. Sie negiert die Faktizität des Todes einfach und gaukelt ihren Adressaten vor, dass das Eigentliche des Lebens im Bleibend-Allgemeinen liegt. Sie betrügt uns um die »Angst des Irdischen...«, indem sie den blauen Dunst ihres Allgedankens um das Irdische webt« (SE 4) – und beraubt sich und den Menschen, der eine solche Philosophie treibt, der Möglichkeit, von diesem einzig möglichen Startpunkt aus dorthin zu gelangen, wo der Weg der Argumentation des SE letztlich dann doch hinführt: »ins Leben«.

Wer so argumentiert, hält von der Philosophie eigentlich nicht viel. Sie dient ihm bestenfalls als negative Kontrastfolie, um davon das Eigentliche, Wahre und Richtige abzuheben. Sie ist exemplarische Fehlkonstruktion par excellence – und als solche ein pädagogisches Mittel, um zu zeigen, wie man es nicht machen soll, wenn man es richtig machen will.

Und doch nennt Rosenzweig den ganzen SE »ein System der Philosophie«! Müssen wir dies dann im genannten Sinn von Philosophie verstehen, nämlich so, dass im ganzen SE immer nur gezeigt wird, wie man es nicht machen soll, zu welchem großen Irrtümern man gelangt, wenn man von einem kleinen falschen Anfang ausgeht? Dann wäre – um das Beispiel zu nennen, das die Grundfeste der Buber-Rosenzweig-Stiftung erschüttern würde – die berühmte systematische Parallelsetzung von Judentum und Christentum im dritten Teil des SE also nichts anderes als eine philosophische Verführung?

Wir könnten uns retten, indem wir das Wort Philosophie in sich unterscheiden nach einer Philosophie, die das Faktum des Todes ignoriert und folglich »schlechte« Philosophie ist, und einer solchen, die dies nicht tut und wie in weiten Passagen des SE Rosenzweig selbst vom Faktum des Todes und damit von der Einmaligkeit des Denkenden selbst ausgeht und folglich »gute Philosophie« betreibt. Wenn dies mehr sein soll als eine bloße begriffliche Distinktion, dann hat diese Unterscheidung – bei aller sachlichen Berechtigung, die ihr zukommt – ihren eigentlichen Bestreiter in Rosenzweig selbst. Denn er teilt im Rückblick den SE nicht nach »guter« oder »schlechter« Philosophie ein, sondern er fasst die gesamte Argumentation des SE vom ersten über den zweiten bis zum dritten und letzten Teil unter den einen umfassenden und nicht weiter differenzierenden Titel eines »Systems der Philosophie«.

Folglich müssen wir uns die Anlage dieses Systems so denken, dass es als System – gewissermaßen in sich selbst – der Weg vom »Tod« zum »Leben« geht. Insofern es als System diesen Übergang markiert, ist es eben das, was Rosenzweig von ihm sagt: »bloß (!) ein System der Philosophie«. Der ganze SE kann nicht mehr als ein System der Philosophie, ein in die Form eines Systems gebrachtes Denken sein – genau als solches aber ist es die Überwindung der Systematizität des Denkens oder – wie Rosenzweig seine Charakterisierung des SE im Rückblick weiter ausführt – »seine, des Denkens, vollkommene Erneuerung«.⁶

Wir müssen also den SE als System lesen, das im System selbst seine Selbstsuspension als System vorantreibt – um dorthin zu führen, wohin der SE eben führen will: »ins Leben«. Lesetechnisch formuliert: wir müssen den SE so lesen, dass wir dessen Systematik rekonstruieren und immer zugleich mitrekonstruieren, an welcher Stelle die

Selbstauflösung der Systematik in diese Systematik bereits mit eingebaut ist. Denn – so meine These – Rosenzweig betreibt im SE laufend »déconstruction« der systematischen Philosophie *avant la lettre*.

So gesehen bietet sich die Struktur eines sechseckigen Sterns vielleicht für die Beschreibung des formalen Aufbaus des SE an, nicht aber für die Logik des argumentativen Vorgehens in diesem Buch. Denn durch dieses Bild kann man das Potential der Selbstauflösung, das in der Systematik des SE steckt, nicht einfangen. Besser gefällt mir persönlich deshalb ein anderes Bild, das Norbert Samuelson einmal in einer öffentlichen Aussprache über ein Referat vorgebracht hat: das Bild einer Welle, genauer das Bild von drei Wellen. Sie haben so viel Wucht, dass sie vornüber kippen und sich selbst dadurch sukzessive in die eigene Fortbewegung hineinfallen und schließlich am Strand auslaufen. Diese auslaufenden Wellen sind dieselben, die draußen auf hoher See noch hoch aufgeschäumt hatten. Durch ihre eigene Wucht fallen sie wörtlich »in sich« zusammen und bauen sich dadurch selber ab – so wie die drei systematischen Türme, die Rosenzweig in jedem der drei Teile des SE aufbaut, in sich selbst das Potential zu ihrer Destruktion zur Verfügung stellen. Die eingeebneten Steine kontrastieren mit den vormals hohen Türmen so wie die flach auslaufenden Wellen mit den vorher hoch aufbrausenden draußen auf dem Meer. Genau dieser Weg hin zur »Vereinfachung« findet sich in der Geste, die Rosenzweig von seinen Leserinnen und Lesern mitvollzogen wissen will: in einem Anfall von Gigantomachie wirft er zunächst der »ganzen ehrwürdigen Gesellschaft der Philosophen von Jonien bis Jena ... den Handschuh hin« (SE 13) – und wird schlussendlich doch ganz schlicht und einfach, sofern er dem Rat von Micha 6,8 folgt: »Recht tun und von Herzen gut sein« (SE 471) und »einfältig wandeln mit deinem Gott« (SE 471).

Mein Lektürevorschlag lautet also: den SE als »System der Philosophie« so lesen, dass dabei klar wird, wie dieses System zur Selbstauflösung aller denkerischen Systematik führt. Dafür gibt Rosenzweig in jedem der drei Teile, aus denen der SE besteht, gleich am Anfang jeweils einen kleinen Hinweis. Das erste Buch ist geschrieben »in philosophos«, das zweite »in theologos« und das dritte »in tyrannos«. Das lateinische »in« meint hier jeweils »gegen«. Im Folgenden gehe ich alle drei Bücher durch und versuche, diese selbstauflösende Systematik in der Argumentation des SE jeweils herauszuarbeiten. Ich gehe dabei

immer von dem Feindbild aus, gegen das Rosenzweig in jedem seiner drei Teile anzuschreiben

scheint: die Philosophen, die Theologen und die Tyrannen.

»in philosophos«

Wogegen Rosenzweig hier, im ersten Teil des SE argumentiert, ist eine Systematik, die sich die Philosophen »von Jonien bis Jena« aufgebaut haben. Worin liegt diese Systematik und worin liegt die Selbstauflösung dieser Systematik? Es muss, folgt man der obigen Hermeneutik, ein und dasselbe sein: was die Systematik aufzubauen erlaubt und was sie in die Selbstaufhebung treibt. Was ist dieser Punkt? Es ist die »Was-ist-Frage«.

Der erste dieser Reihe ist Thales, der bekanntlich die Frage nach dem Ursprung von allem so beantwortete: »es ist das Wasser«. Der letzte dieser Reihe ist Hegel, der die gesamte Wirklichkeit als eine dynamische Selbstentäußerung der Vernunft in viele Facetten hinein deutete. So gibt jede große Philosophie ihre spezifische Antwort auf die Frage »was ist das Ganze« – und doch bleibt keine der gegebenen Antworten je ohne Widerspruch. Der Widerspruch resultiert daraus, dass andere Philosophen dieses Ganze, das sie deuten möchten, anders deuten als ihre Gegner, indem sie die ganze Realität auf etwas anderes zurückführen, als es ihre Gegner tun. Prinzipiell gibt es drei Möglichkeiten, die Frage, was das Ganze ist, zu beantworten: es ist etwas Göttliches-Transzendentes oder etwas Welthaft-Mundanes oder etwas Menschlich-Seelisches. Die drei Antwortmöglichkeiten streiten im Verlauf der Philosophiegeschichte um die Vorherrschaft – so jedenfalls hat Rosenzweig die Philosophiegeschichte gesehen.

Und Rosenzweig diagnostiziert noch etwas: dass der Streit nie zu schlichten sein wird, solange er noch im Ausgang von der Was-ist-Frage zu schlichten versucht wird. Warum? Nicht so sehr, weil es bislang noch niemand geschafft hat, eine Antwort auszuarbeiten, die allen drei möglichen Richtungen der Antwort das ihnen jeweils spezifisch zustehende Recht einzuräumen vermag. Also nicht so sehr, weil die Antworten ihrerseits immer nur monistisch als Ausschluss von alternativ zulässigen Antworten möglich sind. Sondern weil die Frage so, wie sie gestellt ist, immer und notwendig zu einer Art von Reduktion führen muss, die auch dann noch ihre systemverändernde Kraft bewahrt, wenn es einmal gelingen sollte, Gott, Welt und Mensch in eine systematisches Ganzes hineinzubringen. Die Frage ist gestellt als »was-ist-Frage« – und das hört Rosen-

zweig zwingend als die Frage nach dem Wesen von etwas, genauer: als die Frage nach einer wesentlichen Einheit, oder noch genauer: nach einem Wesen, das in sich eine Einheit ist.

Dabei hat Rosenzweig eigentlich nichts gegen eine Einheit, sondern nur gegen eine monistische Einheit. Er zeigt dabei folgendes auf: wenn man sagt »Gottes Wesen ist Freiheit«, sagt man damit zugleich und in einem einzigen Atemzug, dass Gottes Wesen (auch) Begrenztheit ist. Ähnliches gilt beim Wesen der Welt, das darin liegt, dass man sie erfassen kann, also in ihrer Logizität. Welt erfassen heißt aber immer: dies und dies und dies erfassen – vieles Einzelne. Welt ist per definitionem das, »was aus dem unerschöpflichen Brunnen der Erscheinung« (SE 49) hervorgesprudelt ist, also so etwas wie die Fülle des Einzelnen. Nur: als Einzelnes kann etwas gar nicht wirklich gedacht werden! Rosenzweig folgt hier der Tradition, wonach das Denken immer Denken des Allgemeinen ist – sofern es aber Dinge der Welt denkt, bezieht es sich zwingend auf Einzelnes, das gegenüber dem Allgemeinen und damit Denkbaren auch noch etwas Besonderes und damit Unvordenkliches ist.

Bei beiden Antwortversuchen ist immer dasselbe passiert. Sobald man bei der Antwort auf die Was-ist-Frage jeweils auch hinzudenkt, dass das, was man da denkt, auch noch faktisch existiert, dass es das Wesen also tatsächlich auch »gibt«, spannt sich die Antwort in eine Dualität auf, die nicht auf einen der beiden Pole, aus der diese Antwort besteht, reduziert werden kann. Sobald man sagt, dass das Wesen Gottes die Freiheit ist, und man sich diese Freiheit dann noch als faktisch, d.h. als im Vollzug real denkt, muss man Tat und damit Bindung mitsagen im selben Atemzug, in dem man die Freiheit sagt. Bei Gottes Wesen denken wir nicht nur, dass es irgendwie auch mit Freiheit zu tun haben muss. Das wäre noch zu schwach von Gott gedacht. Sondern wir sagen: Gottes Wesen »ist« die Freiheit. Dies sagen, heißt mitsagen: dass Gott seine Freiheit vollzieht. Sie vollziehen aber heißt: sich in einer Tat verwirklichen. Taten als Fakten aber setzen der Freiheit (durchaus selbst gesetzte) Grenzen. Oder in den Worten Rosenzweigs: »...so entsteht in unendlicher Selbstgestaltung das göttliche Antlitz, das mit einem Nicken seiner Brauen

den weiten Olymp erschüttert und dessen Stirne doch gefurcht ist vom Wissen um den Spruch der Norne. Beides, die unendliche Macht im freien Erguss des Pathos und die unendliche Gebundenheit im Zwang der Moira, – beides zusammen formt die Lebendigkeit des Gottes.« (SE 34).

Formal gesprochen: Die Faktizität des Wesens zu denken, heißt, es zugleich in sein Gegenteil hinein zu denken. Sowenig aber die Faktizität im Wesen fehlen darf, so wenig darf das Gegenteil aus der Wesensbestimmung selbst weggelassen werden. Faktizität heißt hier: die Realisierung des Vollzugs (der Freiheit).

Dasselbe Argumentationsprinzip gilt, wie gezeigt, von der Welt: wenn man sagt, dass ihr Wesen die Erkennbarkeit ist, dann ist damit mitgesagt, dass man sich dabei auf Einzelnes bezieht, das, sofern es existiert, als Besonderes und damit als etwas existiert, das jenseits des denkerischen Zugriffs liegt. Das »blinde Schwergewicht seines Seins« ist das pure Gegenteil dessen, was als das Wesen der Welt definiert worden ist, nämlich das Gegenteil ihrer intellektuellen Erfassbarkeit. Das Besondere ist einfach faktisch da – und es muss existieren, damit die Welt existieren und so den Gegenstand bilden kann, dessen Wesen die Erkennbarkeit ist. Faktizität ist hier soviel wie das pure, nackte, bloße Da-sein des Einzelnen.

Dasselbe Argumentationsprinzip benutzt Rosenzweig auch, wenn er vom Menschen handelt. Wie lautet hier die Antwort auf die Frage nach seinem Wesen: Was ist der Mensch? Die Antwort lautet: der Mensch ist vergänglich. Sein Wesen ist die Endlichkeit und darin liegt auch die Einmaligkeit und Individualität eines jeden einzelnen. Die Individualität des Menschen resultiert – anders als beim Besonderen in der Welt der Gegenstände oder beim Einzeltier in der Welt der Lebewesen – nicht aus der numerischen Singularität (weil es diesen einzelnen Gegenstand bzw. dieses einzelne Lebewesen nur an diesem einmaligen Ort und zu dieser einmaligen Zeit gibt). Vielmehr sind wir Menschen dauernd, unser ganzes Leben lang einmalig. Das Faktum der Einmaligkeit dauert (mindestens) bis zum Ende unseres Lebens. Denkt man also die Faktizität der menschlichen Individualität, hat man schon »sein dauerndes Wesen« (SE 69) mitgedacht. Die Faktizität der menschlichen Einmaligkeit ist deren Bestehen-über-die-Zeit-hinweg. Alles am Individuum, was während seiner ganzen eigenen Lebenszeit Bestand hat, heißt in Rosenzweigs an Immanuel Kant geschulter Sprache dessen »Charakter«.

Die Individualität ist dann bei näherer Betrachtung das ständige Spiel des Sich-Verhaltens des Individuums zu diesem seinem Charakter. Ganz der Existenzphilosoph der unableitbar sich selbst setzenden Individualität stellt Rosenzweig diesen innerlich ausdifferenzierten Begriff des Individuums gegen einen Begriff von Individuum, bei dem Individualität frei von aller »inneren« Selbstbestimmung bloß aus dem Bezug zu anderen Individuen und zur Allgemeinheit hergestellt wird. Diese Art von Individualität nennt Rosenzweig »Persönlichkeit«. Das wahre Wesen des Menschen verwirklicht sich aber dort, wo der Einzelne den Bezug zu sich nicht von woanders ableitet, sondern wo er ihn schlicht aus sich selber schöpft. Dieses Wesen des Menschen nennt Rosenzweig »das Selbst«. Es ist »das, was in diesem Übergriff des freien Willens auf die Eigenheit, als Und von Trotz und Charakter, entsteht.« (SE 73).

Wichtig ist zu sehen: In dem Moment, in dem das Wesen des Menschen im Sinn seiner endlichen Besonderheit faktisch wird, d.h. in dem Moment, in dem es als in die Dauer der Lebensspanne eingelassen gedacht wird, in genau diesem Moment entfaltet sich aus dem Begriff der endlichen Besonderheit das Wesen des Menschen. Es zeigt sich als das »Und von Trotz und Charakter«. Faktizität heißt hier: (lebens-)zeitlich sein.

Es wäre überaus spannend, den verschiedenen Nuancen im Begriff der Faktizität nun weiter nachzugehen. Für die weitere Argumentation genügt es aber, wenn die bisherige Rekonstruktion der Antworten auf die Frage »Was ist das Wesen Gottes, der Welt und des Menschen« die Methode der Vorgehensweise hinreichend hat deutlich werden lassen. Die Was-ist-Frage verlangt eine Antwort. Und diese Antwort wird dem Fragegegenstand entsprechend gegeben. Sie ist aber zugleich auch eine Vorwegnahme: dass das, was man da antwortet, nicht nur gedacht ist, sondern auch wirklich faktisch ist. Gottes Wesen ist die Freiheit, das Wesen der Welt ist Verständlichkeit, der Mensch ist ein endliches Wesen. Sobald diese Faktizität mitgedacht ist, kommt in die Wesensdefinition ein Element, das formal gesehen das Gegenteil dessen besagt, was in der Definition behauptet wurde: Gott ist gerade durch seine Freiheit zur bindenden Tat verpflichtet, die Welt ist gerade als verständliche auf das prinzipiell Unverstehbare bezogen und der Einzelne ist endlich in der freien Verfügung der Selbstbindung an das als Charakter Vorgegebene.

Soweit, so gut – soweit so systematisch. Was ist gewonnen? Eigentlich nur eine Ausdifferenzierung der Antwort auf die Frage nach dem Wesen der drei Grundbegriffe Gott, Welt und Mensch – und noch nicht, was oben in Aussicht gestellt worden ist, eine Selbstinfragestellung der gegebenen Antworten, indem deren Systematisierbarkeit prinzipiell in Frage gestellt worden wäre. Bei genauerem Zusehen ist aber genau dies passiert.

Denn wie sind die Antworten auf die drei Wesensfragen entstanden und entwickelt worden? Aus einem dem gesunden Menschenverstand einleuchtenden Wesensbegriff – dass Gott absolut frei ist, dass die Welt intelligibel ist und dass der Mensch endlich ist –, und dessen dialektischer Ausdifferenzierung als Analyse der Faktizität göttlicher Freiheit, weltlicher Intelligibilität und menschlicher Endlichkeit. Die Beobachtung, auf die sich Rosenzweig nun stützt, lautet: bei keiner Antwort auf die Wesensfrage, so differenziert sie auch zuletzt ausgefallen sein mag, muss man Gebrauch machen von einer der beiden anderen Antworten. Die jeweiligen Antworten sind sozusagen bereits mit auf die Schiene gesetzt, sobald man anfängt, eine halbwegs sinnvolle Antwort auf die Frage zu geben, was das Wesen Gottes, der Welt und des Menschen denn sei. So wie die Götter in der Glaubensvorstellung der Antike in einer der menschlichen Sphäre entrückten, ihr gegenüber praktisch autonomen Welt lebten und handelten, so ist das so bestimmte Wesen Gottes ebenfalls von Welt und Mensch entfernt und allem enthoben. Rosenzweig nennt dieses Wesen Gottes »meta-physisch«. Dasselbe gilt für die so bestimmte Welt: sie ist meta-logisch, d.h. ohne

Bezug auf Gott oder auf die Menschen – für sich und in sich stehend wie das autonome Kunstwerk der griechischen Antike. Und genau so ist es mit dem so bestimmten Menschen. Er ist auf den Begriff seines Wesens gebracht, was die Tragiker der Antike zur literarischen Figur gemacht haben: der stumme, in sich verschlossene, von keiner Sitte und keinem Ethos mehr getragene einsam tragische Held.

Eine Systematik aber lebt von den Wechselbezügen aller Teile, die in sie eingebettet sind. Gott, Welt und Mensch aber haben nach allem, was bisher über ihr Wesen gesagt worden ist, solche Wechselbezüge genau nicht. »Der mythische Gott, die plastische Welt, der tragische Mensch – wir halten die Teile in der Hand. Wir haben wahrhaftig das All zerschlagen. Je tiefer wir in die Nacht des Positiven hinabgestiegen sind, um das Etwas unmittelbar bei seinem Ursprung ... zu erhaschen, desto mehr zerbrach uns die Einheit des All.« (SE 91) Die »Macht des Positiven« meint nach der obigen relecture des ersten Teils des SE die Faktizität dessen, was als Antwort auf die jeweilige Was-ist-Frage angeführt worden ist. Damit zerbrach aber zugleich ganz grundsätzlich die Möglichkeit einer Systematik, die Gott, Welt und Mensch noch irgendwie in ein großes Ganzes hätte integrieren können.

Damit ist die erste Welle – sozusagen die Was-ist-Welle – ans Ufer gelangt und dort an ihr Ende. Sie wird solange und sooft wiederkommen, solange und sooft Philosophen noch eine der drei folgenden Fragen stellen: was ist Gott? Was ist die Welt? Was ist der Mensch?

»in theologos«

Jetzt kommt die zweite Welle. Ich nenne sie in freier Wortwahl die Ereignis-Welle. Denn das ist das charakteristisch Neue des zweiten argumentativen Anlaufes im SE: Rosenzweig entwickelt jetzt nicht mehr die Gehalte von Definitionen bis zum Punkt ihres inneren In-sich-Selbst-Umschlagens und damit ihrer offensichtlich gewordenen autistischen Selbstverschlossenheit. Sondern er versucht jetzt das Gegenteil zu erfassen: was passiert, wenn zwei der Elemente ihre Verschlossenheit voreinander ablegen und sich für einander öffnen? Im Fall des zweiten Teils des SE sind dies die beiden Grundelemente Gott und Mensch.

Bevor man diese Frage beantworten kann, muss man zuallererst richtig in diese Frage hinein-

kommen, d.h. die passende Perspektive einnehmen. Sie kann nicht die Perspektive des neutralen Beobachters sein, der aus Distanz zuschaut, wie da zwei Elemente miteinander in Beziehung treten. Denn dann tun wir de facto nichts anderes, als was wir bei der Was-ist-Frage auch schon getan haben – und dann werden die Antworten genauso distanziert und isoliert ausfallen wie im obigen Gedankengang auch (vorausgesetzt die These war richtig, dass der Autismus im Ergebnis eine Konsequenz aus der Art des Fragens, konkret der Was-ist-Frage war). Andererseits kann auch nicht einfach ein zufälliger individueller Erfahrungsbericht an irgend einen anderen zufälligen angehängt werden. Denn der Anspruch auch des zweiten Teils des SE ist der Anspruch eines »Systems der Philosophie«. Er liegt nach wie

vor darin, Allgemeingültiges zu sagen – und dies mithilfe einer überzeugenden Systematik.

Um den Problemen aus dem ersten Teil des SE zu entkommen, muss die Systematik des zweiten Teils also zwei Anforderungen genügen: Sie muss überindividuell überzeugend sein, d.h. mit einer Stringenz ausgestattet, die sich nicht bloß der Einheit dessen verdankt, der die zu beschreibende Offenheit oder das Ereignis oder wie immer man das nennen will, was zwischen Gott und Mensch geschieht, faktisch selber erlebt hat. Sie muss aber gleichzeitig auch so sein, dass aus ihr plausibel wird, weshalb ein vordem verschlossener Gott und eine vordem verschlossene Seele ernsthaft bereit sind, ihre Selbstzufriedenheit zu verlassen zugunsten wechselseitiger Bezogenheit. Sie muss sogar so plausibel werden, dass jeder Lesende an den Punkt geführt wird bzw. dass jeder Lesende selber dorthin entlassen zu werden wünscht, wo genau diese wechselseitige Offenheit von Gott und Mensch real wird: »ins Leben« (SE 472).

Sein Ziel glaubt Rosenzweig erreichen zu können, indem er das Milieu und die gesamte Stimmung wechselt, in dem alles weitere Beschreiben und Argumentieren angesiedelt ist. Was im ersten Teil eine einzige, nämlich die Was-ist-Frage mit ihrem sachhaft-deskriptiven Zugriff war, wird im zweiten Teil eine ganze Reihe von Fragen (und Antworten), von Aufforderungen, Geständnissen, Bekenntnissen und Kommunikationen aller Art. In der Art, wie diese einzelnen Kommunikationsschritte in eine einheitliche Folge gebracht werden, liegt die eigentliche systematisierende Leistung des zweiten Teils des SE. Die Stimmung, in der die Gesprächsfolge abläuft, ist eine grundsätzliche Offenheit aller am Gespräch Beteiligten für einander, genauer: es ist das Gespräch zweier Liebender. Wenn Rosenzweig das Mittelstück des zweiten Teils des SE das »Herzbuch«⁷ nennt, dann spielt er mit der doppelten Bedeutung von »Herz«: Es ist die Mitte (der Architektur des gesamten Systems) des SE und es ist der Sitz der Liebesgefühle, deren Wechselspiel zwischen Gott und Mensch im zweiten Teil des SE die zentrale Dynamik der Argumentation ausmacht. Die Systematik des zweiten Teils des SE besteht im Wesentlichen in der Art, wie sich dieses Gespräch sukzessive aufbaut, bis beide Gesprächspartner einander ihre volle und vorbehaltlose Liebe eingestanden haben.

Die Schritte spielen sich im einzelnen in folgender Reihenfolge ab. Wie im »normalen« Leben zwischen zwei Liebenden oft, ist auch bei der Bezie-

hung zwischen Gott und der Seele zunächst ein Ungleichgewicht da. Gott liebt den Menschen vorbehalt- und bedingungslos, und er, Gott, weiß darum und will dem Menschen nahe bringen, dass er ihn so unbedingt liebt. Der Mensch hingegen muss erst zu dieser Liebe aufgeweckt und zu ihr befähigt werden.

Deshalb fängt Gott seine Kontaktnahme klugerweise sehr sachte an und erkundigt sich nur erst einmal vorsichtig nach der Seele. Er hält Ausschau nach ihr und fragt »wo bist du?«. Danach spricht er den Menschen direkt mit seinem Namen an und zeigt der Seele so, dass sie, genau sie und keine andere gemeint ist. Dann sagt Gott ihr, was er von ihr will – wie jeder andere Liebende es mit diesen oder mit ähnlichen Worten mehr oder weniger genauso auch tun würde: »bitte liebe mich«. Das verunsichert die Seele, denn sie sieht, dass sie geliebt wird, ohne bis jetzt diese Liebe beantwortet zu haben – zumindest nicht in der Form, die der Aufforderung und der dahinter liegenden Liebe auch nur einigermaßen angemessen gewesen wäre. Sie gibt ein Bekenntnis ihrer Lieblosigkeit ab – und wird genau in diesem Moment und noch lange, bevor sie selber ihre weiteren Gefühle hat genauer anschauen können, so in die Liebe Gottes zu ihr hineingenommen, dass sie verwandelt und zum Bekenntnis geführt wird: »ich glaube dir«.

Freilich hört spätestens hier, beim letzten Schritt, bei der Verwandlung, die strenge Analogie zwischen dem auf, was zwischen der menschlichen Seele und Gott geschieht, und dem, was zwischen einer liebenden und einer geliebten menschlichen Seele geschieht. Denn das, was ein geliebter Mensch dem ihn liebenden anderen Menschen glaubt, wenn er ihm glaubt, ist dies, dass der Liebende ihn liebt. Der Glaube zwischen der geliebten Seele und Gott aber geht weiter darüber hinaus: die geliebte Seele glaubt auch, dass Gott es ist, der das, was sie Gott gegenüber empfindet, selber gemacht hat, und von dort aus: dass Gott alles, was sie sieht und hört und empfindet gemacht hat (die ganze Welt), und darüber hinaus: dass Gott einer ist, dass er der Gott Israels ist und vieles andere aus dem Schatz der Glaubenslehren der Religionen mehr.

Gemeinsam ist beiden Liebesbekenntnissen allerdings die Art und Weise, wie sie geschehen. Rosenzweig beschreibt diesen Vorgang sachlich einleuchtend als eine ereignishaft Erfahrung, die plötzlich über die Seele hereinbricht. Die »Verliebtheit« kommt über die liebende Seele, das Bekenntnis ist sowohl auf Seiten des liebenden

wie auf Seiten des geliebten Partners etwas Neuartiges, das hier und jetzt geschieht und auch immer wieder neu nur hier und jetzt geschehen kann. Die Verwandlung ist ebenfalls ein Vorgang, der vor sich geht nach der Struktur eines Ereignisses: ein Hereinbrechen von Neuem in den Verlauf des Bisherigen, das die Kontinuität dieses Verlaufs unterbricht und dann selber wieder eine neue Verlaufskontinuität freigibt. Die Struktur dieses Ereignisses ist nichts Unlogisches, aber sie ist etwas, was nicht und nie in einem System aufgehen kann. Es ist die Logik des Gesprächs: die Dia-logik. Sie ist bei aller inhaltlichen Variabilität formal gesehen immer eine Unterbrechung, eine Störung, eine Abschneiden der Linien, die aus der Vergangenheit kommen und ungebrochen in die Zukunft führen würden, wenn sie nicht durch das Ereignis in neue Bahnen gelenkt werden würden. Die Logik dieses lebendigen Sprechens ist eine Unterbrechung der Tendenz zur Systematik. Das Gespräch suspendiert das System. Als solches ist es ein Ereignis.

Selbstverständlich vergeht auch das Ereignis selbst wieder – das Gespräch wird in die Bahnen des Systems zurückgeleitet. Gleichwohl bleibt mehr als das. Es bleibt eine innere Sicherheit und tiefe, tragende Ruhe zurück. »Die Seele kann mit offenen Augen und ohne zu träumen sich in der Welt umtun; immer bleibt sie nun in Gottes Nähe. Das ‚Du bist mein‘, das ihr gesagt ist, zieht einen schützenden Kreis um ihre Schritte. Sie weiß nun, dass sie nur die Rechte auszustrecken braucht, um zu fühlen, dass Gottes Rechte ihr entgegenkommt.« (SE 205)

Das Ereignis des Dialogs, nach dem Rosenzweig die Begegnung zwischen Gott und Seele entfaltet, richtet sich in seiner inneren Abfolgelogik ziemlich genau an der Schrittfolge eines erfolgreichen Liebesgeständnisses aus. Das ist schon ziemlich systematisierend. Darin liegt aber noch nicht die eigentliche – und d.h. für unsere Überlegungen die »dekonstruierende« – Systematisierungsleistung Rosenzweigs in diesem zweiten Teil des SE. Worin liegt sie? Sie hängt mit der zweiten methodologischen Erfordernis zusammen, die gegeben sein muss, damit die Schrittfolge, in der die wechselseitige Öffnung von Gott und Seele füreinander stattfindet, überindividuell bedeutsam sein kann: es muss eine Beschreibung sein, der niemand vorwerfen kann, dass hier die Seele selber spricht und damit nichts anderes tut als nur sich selber auf die Beziehung zu Gott hin verlängern.

Rosenzweig greift zur Lösung, die alle Theologen in solchen Fällen wählen: er greift zu heiligen Texten, zur Stellen aus der Bibel und zu anderen Passagen aus der schriftlichen und liturgischen Tradition, um den Dialog, der sich zwischen Gott und der Seele abspielt, in Worte zu fassen. Hier spricht ja nicht der Mensch und seine Seele, sondern Gott selbst – nach gut theologischer Tradition. Konkret stellt Rosenzweig in einer Art Zitatsammlung Worte, v.a. Gesprächsteile aus Genesis 1, Dtn 6,4, der Liturgie des Jom Kippur und verschiedener anderer Textvorlagen so zusammen, dass aus deren Kollage die Logik der Liebeserklärung entsteht, wie ich sie oben, ohne diese Texte zu nennen, sachlich beschrieben habe.

Die Verwendung der Worte der heiligen Texte ist nicht bloßes Ornament. Sie ist systematisch relevant. Denn wenn man diese Methode des Rückgriffs auf heilige Texte mit der Aufgabe, die Offenheit von Gott und Mensch als Ereignis eines Liebesgesprächs zu beschreiben, zusammensieht, dann sieht man, wie und warum das Ergebnis dieser Schrittfolge notwendig dazu führt, den Ausgangspunkt der Aufgabenstellung selber wieder in Frage zu stellen, so dass dadurch der Platz für den nächsten Argumentationsgang – für die nächste Welle – frei wird. Mir scheinen hier zwei Konsequenzen wichtig zu sein.

Die Texte, mit denen das Wechselverhältnis von Seele und Gott beschrieben werden, sind heilige Texte, d.h. Texte, die von Generation zu Generation weitergetragen, in den Lehrhäusern gemeinsam diskutiert und in den Gottesdiensten der Gemeinde betend lebendig gehalten werden. Dass es sie gibt, ist die Leistung des Kollektivs – der Gemeinde. Sie sind nicht Worte Gottes direkt an die einzelne Seele, sondern Worte Gottes, die in der Gemeinde so weitergetragen werden, dass die einzelne Seele sich an ihnen »entzündet« kann. Der Rückgriff auf sie enthält gewissermaßen den Hinweis darauf, dass sich die Öffnung von Seele und Gott der Traditionsleistung der Gemeinde verdankt – und damit diese Liebe selbst letztlich auch. Mehr noch: die Worte, mit denen die Seele sich nach erfolgter Öffnung Gott gegenüber aussprechen kann, sind Worte aus dieser Tradition – die Dank- und Lobpsalmen, die liturgischen Gebete, die biblische Überlieferung, die rabbinische Traditionslinie usw.

Diese Traditionen werden durch die Glaubensgemeinschaften von Generation zu Generation weitergetragen. Die Herkunft dieser Worte verweist auf diese Gemeinden – und sie weist dadurch der

Seele zugleich die Richtung, in die die einmal geweckte Liebe nun eintauchen wird: in die Gemeinde. Das heißt aber: mit der Zweisamkeit zwischen Seele und Gott ist es in dem Moment bereits vorbei, in dem Gott die Seele anspricht, die Seele diese Worte versteht und dann ihrerseits nach Worten sucht, um sich Gott gegenüber auszudrücken. Sobald die Liebe sich zu bekunden beginnt, erkennt sie schon den Ort ihrer Wirkbarkeit: die Gemeinde. So gesehen beweisen die verwendeten Sprachmittel aus der Tradition dieser Gemeinden, dass es eine reine Zwiesprache von Gott und Seele jenseits des Raumes der betenden Gemeinden gar nicht geben kann. Die für die Darstellung der Sachlogik zwischen Seele und Gott offensichtlich hilfreiche Inszenierung dieser Logik als eines Gesprächs zwischen zwei isolierten Einzelnen erweist sich bei näherer Betrachtung als bloße Inszenierung. Tiefer gesehen ist diese Zwiesprache ein Gespräch in der Gemeinde und durch sie hindurch. Die Möglichkeit einer Zwiesprache zwischen Seele und Gott wird dadurch keineswegs zerstört, wohl aber die Vorstellung, dass diese Zwiesprache frei und unabhängig von Herkunft und Tradition geführt werden könne, als Illusion entlarvt. Die Gott zugewandte Seele weiß, dass sie, wenn sie ihre Stimme zu Gott erhebt, mit der Stimme der Tradition spricht, der sie sich selber verdankt.

Der Rückgriff auf heilige Texte ist sozusagen ein Signal dafür, dass die Systematik im SE zu eng oder zu formal gesetzt wäre, wenn man sie bloß auf die Zwiesprache zwischen Gott und Seele begrenzen würde. Andererseits wirkt die Beschreibung des Gott-Seele-Verhältnisses als eines Liebesverhältnisses auch umgekehrt auf die Art, wie die heiligen Texte zu lesen sind, zurück. Methodisch waren wir von der Notwendigkeit ausgegangen, nur solche Worte zuzulassen, die klar ausschließen, dass das Selbst sich noch immer in seinem eigenen selbstgemachten Horizont befindet. Es mussten also nicht-menschliche, »göttliche« Texte sein. Diese Unterscheidung ist aber für den Verlauf der Liebesgeschichte selbst schwerlich aufrecht zu erhalten: wer liebt hier wen mit wessen Liebe? Rosenzweig ist hier ziemlich radikal – so radikal, dass sich die Trennung

zwischen göttlicher und menschlicher Liebe letztlich nur schwer aufrecht erhalten lassen. Einerseits ist die Liebe, die die geliebte Seele Gott erwidert, natürlich ihre Liebe zu Gott, aber doch so, dass sie in jener, der Liebe des Geliebten an sie, »ihren Grund hat« (SE 201), der mehr ist als nur Anlass oder Initialisierung. Er ist echte Urheberschaft. Andererseits ist die göttliche Liebe nichts Jenseitiges, »kein Sein mehr jenseits des Erlebens, kein Sein im Verborgenen, sondern es ist ganz in diesem Erleben groß geworden« (SE 203). Immanenz und Transzendenz verlieren ihre klaren Konturen – in der Liebe genauso wie in der Heiligkeit der Texte, aus denen die Worte über sie genommen sind.

Im Blick auf die Liebe beschreibt dies Rosenzweig so: »die Liebe ist, wie die Sprache selbst, sinnlich-übersinnlich. ... Liebe könnte als Liebe nicht ewig sein, wenn sie nicht vergänglich schiene; aber im Spiegel dieses Scheins spiegelt sie unmittelbar die Wahrheit.« (SE 224) Und von den sinnlichen Liebesszenen im biblischen Grundbuch in dieser Sache, dem Hohelied der Liebe, sagt Rosenzweig genauso kryptisch, dass es darum gehe »anzuerkennen, dass hier grade in dem rein sinnlichen Sinn, unmittelbar und nicht ‚bloß‘ gleichnisweise, die tiefere Bedeutung steckt«. (SE 222).

Wie immer man diese vom logischen Standpunkt schlicht in sich widersprüchlichen Bemerkungen im Detail deuten möchte, sie zeigen doch eines: die klare Trennung von Immanenz und Transzendenz, von Sinnlichkeit und Übersinnlichkeit, von Innerseelischem und Außerseelischem, von Seele und Gott, mit der Rosenzweig in die Argumentation im zweiten Teil des SE eingestiegen war, lässt sich nach der Durchführung dieser Argumentation so nicht mehr aufrechterhalten. Dies erweisen zu können, war der Sinn der Einführung dieser systematischen Unterscheidung. Sofern es auch nach der Lektüre des zweiten Teils des SE noch Theologen gibt, die gleichwohl an einer Trennung von Gott und Seele in zwei verschiedenen Welten festhalten, fallen auch sie unter diejenigen, gegen die dieser zweite Teil des SE geschrieben ist: »in theologos«.

»in tyrannos«

Der dritte Teil des SE ist – erstaunlicherweise und trotzdem – der Teil mit der strengsten Systematik. Sie springt jedem Lesenden geradezu in die Augen. Es geht jetzt im ganzen dritten Teil darum, den Ort genauer zu charakterisieren, in den

hinein die Seele erwacht ist: die Gemeinde. Gemäss der systematischen Anlage des dritten Teils des SE gibt es genau und nur zwei Orte, also zwei »Gemeinden«, an denen Menschen, die den vorhin beschriebenen Prozess durchlebt haben, auch

tatsächlich die Heimat finden können, der sie die Worte entnehmen können, die sie brauchen, um dem Liebeswerben Gottes adäquat antworten zu können: das Judentum oder das Christentum. Rosenzweig arbeitet die Typologie beider Religionsgemeinschaften heraus und zeigt, dass sie zwei gleichwertige Teilnehmer und Teilhaber an der Erlösungswirklichkeit sind. Die beiden Religionen, die Rosenzweig selber im SE nicht »Religionen«, sondern »-tümer« nennt, werden nach einer streng parallel geführten Systematik dargestellt. Das Prinzip dieser Systematik ist eine strenge Komplementarität: was der eine hat, hat der andere nicht – und braucht es auch nicht mehr, um Teil der ganzen Erlösungswirklichkeit zu sein. Zusammen stellen sie das Gesamt aller möglichen Bemühungen um die Erlösung der Welt dar, deren Endgestalt schließlich Gott selber herbeiführen wird.

Wie sieht diese komplementäre Typologie konkret aus? Rosenzweig entwickelt die Komplementarität von Judentum und Christentum im Ausgang von der Metapher des Sterns, jetzt aber nicht mehr auf Basis der geometrischen Form, sondern auf Basis der physikalischen Eigenschaft des Sterns als Gestirn am Himmel. Rosenzweig denkt hier an eine Sonne, genauer an die »Mitternachtssonne«. Eine solche Sonne hat eine unspektakuläre Eigenschaft: sie strahlt. Sie hat, wenn sie dies tut, innen einen leuchtenden Kern und sie hat Strahlen, die von diesem Kern aus nach draußen hinausgehen. Der Kern steht für das Judentum, die Strahlen für das Christentum. Wie Kern und Strahlen einander brauchen, aber zwei verschiedene Sachen sind, so sind auch Judentum und Christentum aufeinander bezogen, aber verschieden. Entsprechend komplementär sind alle weiteren Bestimmungen, mit denen Rosenzweig das Judentum und das Christentum voneinander abgehoben und aufeinander bezogen beschreibt. Ich bringe Beispiele.

Das Judentum steht ruhend in sich, während das Christentum unaufhörliches Unterwegs-sein ist. Das Judentum hat zu sich selbst in seinen wesentlichen Ausprägungen ein einfaches Verhältnis, das Christentum hingegen ist bei allen wesentlichen Ausprägungen in sich doppelt. Das Judentum wird in einem geschichtsenthobenen liturgischen Jahr gelebt, das einen in sich geschlossenen Kreislauf darstellt und so symbolisch-kultisch die Erlösung vollendet verwegnimmt. Das Christentum hingegen hat seinen Auftrag in der Gestaltung geschichtlicher Realitäten auf die Erlösung hin, wobei es seine religiöse »Kraft« aus einem liturgischen Kreislauf nimmt,

dessen kultische Symbolik sich nicht zu einem vollen Kreis schließt (dort fehlt der Versöhnungstag!) und insofern auch liturgisch belegt, dass es nie mit sich selbst ganz ist und immer nur zu anderem oder zu den Anderen, nie aber zu sich selbst kommen kann, wenn es zu sich auf dem Weg ist.

Man sieht schon an diesen kurzen Beschreibungen: Wo das Judentum durch die eine Eigenschaft charakterisiert wird, erhält das Christentum die dazu komplementäre Eigenschaft zugesprochen. Zusammen bilden Judentum und Christentum eine in sich geschlossene Ganzheit, die alle denkbaren Formen des liturgisch-antizipativen Erlösungshandelns vollständig abdeckt. Der systematische Grundgedanke liegt darin, dass der eine mit dem jeweils anderen zusammen dadurch zu einer vollständigen Ganzheit gelangt, dass der jeweils andere das gegenteilige Pendant darstellt. Dieses Pendant ist Teil einer Ganzheit, die ihre Einheitlichkeit daraus nimmt, dass es immer und nur zwei (gegensätzliche) Teile gibt, die zusammen diese Einheit ausmachen – so wie Strahlen und Kern das, was einen Stern ausmacht, komplett und vollständig beschreiben. Wie der Kern die Strahlen und die Strahlen den Kern zur Einheit eines Sterns ergänzen, so ergänzen sich Judentum und Christentum in ihrer funktionalen Ausdifferenzierung zur Einheit der Gestalt, in der Erlösungshandeln wirksam wird. Als an der Herbeiführung des Reiches Gottes Mitarbeitende sind Judentum und Christentum jeweils integrale Teile der umfassenden Wahrheit, die als ganze Gott vorbehalten ist.

Diese Struktur oder Systematik ließe sich nun in viele weitere Einzelanalysen hinein weiter ausbuchstabieren, die Rosenzweig im dritten Teil des SE herausarbeitet, indem er v.a. die Liturgien von Judentum und Christentum, aber auch deren Stellung in der Entwicklung der Weltgeschichte und anderes mehr analysiert. Man sieht aber schon jetzt: es gibt eine komplementäre Aufteilung zwischen Judentum und Christentum nach ihrer jeweiligen Funktionen bei der Herbeiführung des Reiches Gottes. Die letzte Einheit beider liegt aber immer bei Gott selbst, der der eigentliche Handelnde im Erlösungsgeschehen ist. Er ist nicht nur das Ziel der Erlösung, sondern auch der eigentliche Agent, die treibende Kraft auf dem Weg zum Ziel.

Diese komplementäre Systematik hat mehrere Grenzen, die in ihr selbst angelegt sind. Diese Grenzen zeigen, dass diese Systematik ihrerseits das erfüllt, was sie in den beiden vorausgehenden

Teilen des SE bereits geleistet hatte: sie tendiert zur Auflösung ihrer selbst. Das zeigt sich an folgenden drei systematischen Stellen.

■ Judentum und Christentum sind – erstens – sauber getrennte Religionen. Wie wackelig diese Trennbarkeit aber ist, sieht man, wenn man diese Trennung einmal – rein als Gedankenexperiment – weiterführt. Dann lebt jede Religion ihre Funktion: das Judentum gewissermaßen als geschlossenes Kloster und das Christentum als missionarischer Verein. In dieser getrennten Form kann nur das Judentum gewissermaßen autark leben. Das Christentum braucht, um von der Erlösung vollumfänglich zu wissen, das Judentum. Es braucht das Judentum, das ihm – um in der Sprache der Liturgie zu bleiben, mit deren Hilfe Rosenzweig die jeweilige Gestalt von Erlösungsvorwegnahme herausarbeitet, die für Judentum bzw. für Christentum typisch ist – vom Jom Kippur erzählt, von dem das Christentum aus sich heraus keine (liturgische) Ahnung hat. Aus sich kann es von der Vollständigkeit faktischer Erlösung und ihrer Vorwegnahme in der Liturgie eigentlich gar nichts wissen. Denn es feiert den Jom Kippur nicht. Daraus wird klar: zur sauber abgrenzenden Komplementarität von Judentum und Christentum kommt ergänzend hinzu die klare Verwiesenheit des Christentums, sofern es anders als das Judentum sein soteriologisches Wissen nicht vollständig seinen eigenen Vollzügen entnehmen kann. So aber gerät die saubere funktionale Trennung zwischen Judentum und Christentum ihrerseits durch diese einseitige Abhängigkeit des Christentums vom Judentum im Bereich letzter Heilsvorgewissung in eine Schwebelage: die Aufrechterhaltung dieser Trennung ist davon abhängig, dass das Christentum mit dem ihm inhärenten Widerspruch so umgeht, dass die Trennung bestehen bleibt. Es muss in klarer Unterscheidung vom Judentum die Erlösung in die Welt hinaus tragen, und kann doch nie ohne Rückgriff auf das Judentum auch nur erahnen, ob diese Erlösung je zu vollendeter Endgestalt gelangen wird. Die letzte Gestalt ist Gott selbst. Die Vollendung aber ist das, was nur die jüdische Liturgie für diejenigen als Botschaft in sich enthält, die den Kreis ihrer jährlichen Festfolge auch wirklich mitgehen. Um hoffen zu können, dass das, was sie der Welt bringen sollen – die Erlösung –, vollendet werden wird, dürfen die Christen die Grenze nicht beachten, die sie in einem anderen Zusammenhang aber doch in Kraft setzen, nämlich dann, wenn sie (anders als die Juden) die Völker zur Erlösung führen. Der Ernst der Mitarbeit an der Erlösung verlangt doch die Antizipation, dass die Arbeit schließlich zur Vollendung gelangen wird. In dem

Maß also, in dem dem Christentum der Auftrag zur Tat der Missionierung zuwächst, in diesem Maß wächst auch der Druck zu begreifen und verständlich zu machen, was Erlösung in ihrer vollendeten Gestalt ist und wie sie vollendet aussieht – und damit wächst der Druck, die funktional gesetzte Grenze aus Gründen erklärender Selbstvergewisserung zu überschreiten und sich dem Judentum in seiner liturgischen Gestalt zuzuwenden.

■ Man mag – zweitens – diese innere Gegenläufigkeit in der systematischen Zuordnung von Judentum und Christentum noch mit dem Hinweis abschwächen können, dass es sich dabei ja um eine Unterscheidung von Tun und Erkennen handelt. Mithin bleibt die funktionale Verschiedenheit auf der Ebene des Tuns selbst unhintergangen. Der zweite systematische Antagonismus trägt aber genau dieser Unterscheidung nicht mehr Rechnung. Damit meine ich folgendes.

Das Judentum ist zwar funktional sauber vom Christentum getrennt und insofern können beide Religionen ihren Geschäften auf der Ebene des Tuns unabhängig voneinander nachkommen. Die klare Trennung der Funktionen sorgt dafür, dass sich beide bei ihrem Einsatz für die Erlösung nicht in die Quere kommen. Sie sorgt aber auch dafür, dass die Hoffnung auf die Erreichung des Erlösungsziels davon abhängig ist, dass der andere seinen ureigenen Auftrag erfüllt – und dies möglichst gut und rasch und effizient. Um an das Ziel zu gelangen, für das man selber arbeitet, braucht man also den anderen und die Gewissheit, dass er seinen Weg gut geht. Aber das Christentum beschränkt sich – so Rosenzweig – nicht auf seine Aufgabe, die Völker der Welt zu missionieren. Der wechselseitigen Abstützung steht etwas Grundsätzliches entgegen: der christliche Antijudaismus. Die Diagnose Rosenzweigs ist eindeutig: dieses Gift hat das Christentum solange, solange es das Judentum gibt – und nur deswegen, weil es das Judentum gibt. Denn durch seine Existenz erinnert das Judentum das Christentum dauernd an dessen Inferiorität als einer Religion, die anders als das Judentum die Vollendung der Erlösung nicht in ihrem Innersten – d.i. in seiner Liturgie – bereits austrägt. Es gibt mit anderen Worten einen immanenten Antagonismus in der Systematik der Zuordnung der beiden Religionen. Die Systematik ist so gebaut, dass beide die Existenz des anderen brauchen, um auf Erlösung hoffen zu können – und zugleich so, dass die bloße Existenz des Judentums für das Christentum einen ständigen Stachel darstellt, der das Christentum dazu antreibt, diese

Existenz des Judentums zu vernichten. In die Systematik ist der schizophrene Antagonismus einer Art Hassliebe des Christentums zum Judentum eingebaut, obwohl die Systematik gleichzeitig daraufhin angelegt ist, dass das Christentum nichts Besseres tun kann, als die Existenz des Judentums mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln für gut zu befinden. Welche der beiden Tendenzen die Oberhand davontragen wird, lässt sich weder mit noch über Rosenzweig hinaus definitiv sagen. Nur soviel ist klar: in das Christentum ist wesensmäßig ein Antijudaismus eingestiftet, der nicht ruhen wird, solange es das Christentum gibt, und d.h. solange die Zuordnung des Christentums und des Judentums noch Bestand hat.

■ Die Systematik der Zuordnung von Judentum und Christentum ist nicht nur sehr komplementär, sondern – drittens – auch sehr theozentrisch ausgerichtet. Das ist eine Beruhigung angesichts der beiden oben genannten systemimmanenten Gegenkräfte, die dazu angetan sind, die klare Trennung von Judentum und Christentum de facto zu unterlaufen bzw. zu zerstören. Durch die Theozentrik verlagert sich das Aktivitätszentrum des Erlösungshandelns gewissermaßen aus Judentum und Christentum hinaus auf Gott. Dadurch gerät die gesamte Zuordnung von Judentum und Christentum ihrerseits aber unter das

Vorzeichen der Vorläufigkeit. Die Arbeitsteilung wird demnach nur und genau solange Bestand haben wie die Religionen selber – also bis Gott über sie richten wird am »jüngsten Tag«. Das aber kann sehr bald sein, genauer: jetzt, heute. Weil Gott der oberste Punkt dieser Systematik ist, ist sie bei allem Fortbestand zugleich auch jederzeit widerrufbar. Das Eintreten der Erlösung ist das Ende der systematischen Ordnung – und mithin genau das, woraufhin die Ordnung des Systems abzielt. Sie zielt auf Gottes baldiges Eingreifen und damit auf ihre eigene Suspendierung durch Gott selbst.

Den letzten Punkt schreibt Rosenzweig all denen ins Stammbuch, die nicht gelassen genug sind, um die Herbeiführung des Reiches Gottes letztlich ganz Gott selbst zu überlassen und bei ihrem eigenen Beitrag in ihrem unmittelbaren Umfeld bei ihrem eigenen unmittelbar Nächsten zu beginnen. Das sind die gläubigen Schwärmer aller Art, die sich selbst und ihre Vorstellungen vom Zeitpunkt und der Art des Eintreffens des Reiches Gottes an die Stelle Gottes selber setzen. Es sind mit Rosenzweigs Ausdruck die »Tyrannen des Himmelreichs«. Sie haben sozusagen eine fixe Systematik im Kopf, die sie nicht Gott überlassen können. Dadurch übersehen sie aber die unmittelbare Not um sich selbst herum.

Noch einmal: »ins Leben«

Das »System der Philosophie« ist damit an seinen Endpunkt gelangt. Es besteht nicht mehr oder höchstens noch darin, wie Gott es will. Dem, der den SE liest, bleibt die Aufgabe, dieser Bewegung des sukzessiven Abtragens aller Systematisierungen zuzustimmen und ihr zu folgen. Wer diesen Vorgang vollkommen verinnerlicht hat, der tut, was Rosenzweig mit den Worten des Propheten Micha so beschreibt: »Einfältig wandeln mit deinem Gott« (SE 472). In diesem qualitativen Sinn

spricht Rosenzweig von »Leben« und setzt es der Form des Denkens entgegen, bei der die Bildung von Systemen im Vordergrund steht und die er »Philosophie« nennt. In diesem Sinn gelangt tatsächlich nur der, der Philosophie ablegt, »ins Leben« (SE 472). Wenn man das Gegenteil davon »Denken« nennen will, dann ist alles Denken und damit auch die gesamte Bewegung vom ersten bis zum letzten Teil im SE selbst »bloß ein System der Philosophie«.

Anmerkungen:

¹ Den »Stern der Erlösung« zitiere ich im folgenden aus der Ausgabe im Suhrkamp-Verlag, 1. Auflage 1988, aktuell 8. Auflage 2006. Sie ist seitenidentisch mit der Edition des »Sterns der Erlösung« in der Gesamtausgabe der Werke Franz Rosenzweigs im Verlag Nijhof, die 1976 erschienen ist und nun von Ursula Rosenzweig in 4. Auflage bei Springer Netherland wieder herausgegeben wird. Ich kürze mit »SE« und Angabe der Seite ab.

² In »Das neue Denken«, (im folgenden abgekürzt ND) geschrieben vier Jahre nach der Veröffentlichung des SE im Jahr 1925, jetzt in: Franz Rosenzweig, Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie. Mit einem Nachwort von Gesine Palmer, Berlin 2001, 210-234. hier 211.

³ ND 211.

⁴ Vgl. ND 211.

⁵ Da es sich bei den vorliegenden Ausführungen um die schriftliche Fassung eines mündlichen Vortrags handelt, verzichte ich im folgenden auf ausführliche Nennung von Referenzen auf die in der Zwischenzeit umfangreiche Sekundärliteratur zu Rosenzweig und insbesondere zum SE. Auf ein einziges Sekundärwerk sei gleichwohl verwiesen, weil es den Einstieg in den SE wirklich sehr erleichtert: Norbert M. Samuelson, A user's guide to Franz Rosenzweig's Star of Redemption, Richmond Surrey: Curzon, 1999.

⁶ ND 211.

⁷ ND 223.

»Hier wird ‚gefragt‘, ‚gezweifelt‘ und ‚gewünscht‘.« – Franz Rosenzweigs »neues Lernen« im Freien Jüdischen Lehrhaus

Von Dr. Regina Burkhardt-Riedmiller

Franz Rosenzweig (1886–1929) – Leben und Werk als Herausforderung für Juden und Christen heute. Tagung der Buber-Rosenzweig-Stiftung e.V. und der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Wesseling, 16.–18.10. 2006

»Alle jene Verbonzten und alle, die es werden wollen, jene jungen und alten Greise, sie werden sich einfach nicht hinwagen. Denn hier wird gefragt. Und sie wollen Kundgebungen. Hier wird gezweifelt. Und sie wollen Programme. Hier wird gewünscht. Und sie wollen Forderungen. Der Bonze wird sich genauso wenig unter die Schüler verirren – es sei denn, er »kehre um« und tue sein Mandarinenkleid von sich – wie der Vortragslöwe unter die Lehrer.«¹

Diese Worte stammen aus Rosenzweigs Schrift »**Bildung und kein Ende**«, der programmatischen Vorbereitung des »neuen Lernens« Hier sind bereits einige Wesenszüge des Freien Jüdischen Lehrhauses enthalten: das Fragen als zentrale Lernmethode, die gemeinsame Suchbewegung von Lehrern und Schülern, ausgehend von der eigenen Lebenssituation, der Begriff der Umkehr und der Entwurf einer neuen Lehrerfigur

Bildung und kein Ende ist geschrieben 1920 in Kassel, entstanden nach der Fertigstellung des Stern der Erlösung und der Verlobung mit Edith Hahn. Der Stern endet ja mit den prophetischen Worten »ins Leben« es geht also um die Bewahrung der Wahrheit im Leben. Für Rosenzweig sollte nun die Praxis den Vorrang vor der Theorie haben. Er hoffte durch die Heirat auf ein Leben und Lehren als Vater eines jüdischen Hauses und als Leiter des »Freien Jüdischen Lehrhauses.«

Damit verbunden war seine **Absage an die akademische Wissenschaft**: Sein Doktorvater Friedrich Meinecke hatte ihm angeboten zu habilitieren.

Rosenzweig lehnte das Angebot einer akademischen Karriere ab. Seit der Umkehr von 1913, die ihn von einem Weg der Unwirklichkeiten weggeführt habe sei er aus einem durchaus habilitierbaren Historiker zu einem durchaus unhabilitierbaren Philosophen geworden. Sein Leben werde bestimmt vom Judentum:

Rosenzweig schreibt an Friedrich Meinecke: »Ich frage nur noch, wo ich gefragt *werde*. Von *Menschen* gefragt werde, nicht von Gelehrten, nicht von ‚der Wissenschaft‘.« (30.8.1920)²

Mit der Absage an die akademische Wissenschaft und der Entscheidung, in der Erwachsenenbildung tätig zu sein, stand er nicht allein. Rosenzweig gehörte dem sogenannten **Patmoskreis** an. Er gilt als eine der bedeutendsten Erneuerungszellen der deutschen und jüdischen Erwachsenenbildung. Und als kritisches Gewissen der freien Weimarer Volksbildung. Zu diesem Kreis zählten neben Rosenzweig Eugen Rosenstock-Huessy, Eduard Strauß, Werner Picht- Curtius, Rudolf und Hans Ehrenberg. In diesem Umkreis wurde **Volksbildung zu einem großen Teil als Hilfe zur Einübung in ein glaubwürdiges Leben durch verbindlich lebende Menschen** verstanden. Eugen Rosenstock hatte z.B. die Berufung der Juristischen Fakultät Leipzig abgelehnt, stattdessen arbeitete er bei der Werkzeugzeitung der Daimler-Benz Werken, plante und begründete die Akademie der Arbeit in Frankfurt.

Der Schrift »Bildung und kein Ende« vorausgegangen ist eine große Enttäuschung: Der Kerngedanke von »Zeit ists«, nämlich die Personalunion Forscher-Lehrer, war nicht umgesetzt worden. Mit diesem – im übrigen orthodoxe, liberale und zionistische Züge tragenden – Reformkonzept des ungenügenden jüdischen Religionsunterrichts an höheren Schulen wollte Rosenzweig in eine eigene, der übrigen Bildungswelt gegenüber selbständige jüdische Sphäre einführen. Sein Entwurf des **lernenden Lehrers**- vielleicht auch im Rückbezug auf das lebenslange Lernen der jüdischen Lerntradition- ist für all seine pädagogischen Schriften kennzeichnend und inspirierend bis heute. Dieser Lehrer ist akademisch gebildet, gleichzeitig Mitglied der Akademie für die Wissenschaft des Judentums und steht mit seinen Schülern und mit anderen Akademiemitgliedern in anregendem Austausch. Die Vision des sich weiterentwickelnden, gut bezahlten und gesellschaftlich angesehenen Lehrers, eine Identifikationsfigur für die heranwachsende Jugend, steht in starkem Kontrast zur Realität des schlecht honorierten, sozial wenig geachteten jüdischen Lehrers seiner Zeit. Rosenzweig war zwar mit »Zeit ists« als jüdischer Bildungspolitiker bekannt geworden. Aber bei aller positiven Würdigung stieß das Konzept des

Lehrer-Gelehrten auf starken Widerstand. Die Akademie wurde 1919 gegründet, aber nur als reines Forschungsinstitut. Damit war für ihn der **Dialog zwischen Wissen und Leben** nicht realisiert worden. Mit dem Scheitern seines ursprünglichen Anliegens war für Rosenzweig die Mehrheit des deutschen Judentums, die antizionistische, assimilierte Mehrheit von ihrer Seele abgeschnitten, der jüdischen Wissenschaft.

Im Gegensatz zu »Zeit ists« hat »Bildung und kein Ende« keinen bestimmten Wissenskanon im Blick, sondern vielmehr **seelischgeistige Wandlungen**. Meines Erachtens hat er den Schritt zu einem dialogischen Lernen erst im Bereich der jüdischen Erwachsenenbildung vollzogen.³

Ich zitiere und paraphasiere einige Sätze aus Bildung und kein Ende »Weniger als je bedürfen wir heut der Bücher. Mehr als je.. bedürfen wir heut der Menschen. Der jüdischen Menschen.« Das jüdische Leben muss aus mehr bestehen als »aus einer von niemanden gekannten, toten Buchgelehrsamkeit, genannt ‚Wissenschaft des Judentums‘« und der gemeinsamen »Abwehr des Antisemitismus«.

»Wer für den Augenblick, das Heute arbeiten will...muss mit dem jüdischen Menschen... hier und heute Ernst machen- »Es geht um das »Rezept der Rezeptlosigkeit«, um das Bereitsein »gegenüber dem jüdischen Menschen in uns«, das eigene Leben sich »jüdisch begegnen zu lassen« – jenseits von Liberalismus, Orthodoxie und Zionismus. Dazu **müsse man nur »Sprechraum« und »Sprechzeit«** bereitstellen- zunächst nichts bieten, sondern nur hören:

»Und aus dem Hören werden Worte wachsen. Und die Worte werden zusammenwachsen und werden zu Wünschen. Und Wünsche sind die Boten des Vertrauens.«. (GS III, S. 497-501)

In welchem Rahmen wurde nun diese Vision umgesetzt? Im Auftrag der Frankfurter Gesellschaft für jüdische Volksbildung kam es zur Gründung des Freien Jüdischen Lehrhauses unter der Leitung Franz Rosenzweigs. Am 17. Oktober 1920, also heute genau vor 86 Jahren hielt er seine Eröffnungsrede.

In der Geschichte des Judentums hat das Lehrhaus zu allen Zeiten eine tragende und zentrale Bedeutung gehabt. Das Lehrhaus, Bet-Ha-Midrash und die Synagoge gelten als Sinnbild und Schutz des Judentums. Von der Bedeutung her ist das Lehrhaus noch wichtiger als die Synagoge.

Geschichtlich gesehen hat es Leben und Überleben des verfolgten Judentums gesichert.

Allerdings nimmt Rosenzweig bei der Gestaltung des Lehrhauses eine Modifizierung vor.

Durch die Emanzipation hat sich die Mehrheit des deutschen Judentums von seinen jüdischen Wurzeln entfernt. In der Eröffnungsrede heißt es: gerade die »großen schöpferischen Geister« haben dem Judentum den Rücken gekehrt. Damit hat aber jüdisches Lernen in der aufgeklärten säkularisierten Welt des 20. Jahrhunderts Abkehr vom Leben bedeutet. Die Entfernung vom Judentum ist aber nun Anstoß für das sogenannte neue Lernen:

»Ein Lernen in umgekehrter Richtung. Ein Lernen nicht mehr aus der Tora ins Leben hinein, sondern umgekehrt aus dem Leben, aus einer Welt, die vom Gesetz nichts weiß oder sich nichts wissen macht, zurück in die Tora.« (GSIII., S.507)

Das ist eine **Pädagogik der Umkehr**, wobei die Erkenntnisse der modernen Wissenschaft nicht verleugnet werden sollen.

Wenn das traditionelle Lehrhaus von jüdischen Lehrern und Rabbinern geleitet wurde, so ist der Frankfurter Lehrhaus nicht nur **für jüdisch Ungebildete**, sondern auch **von jüdisch Ungebildeten**. Man muss sich dabei vergegenwärtigen dass der Begriff des Am-Haarez ‚des jüdisch Ungebildeten – in der jüdischen Tradition ein Schimpfwort gewesen ist.

Rosenzweig stellt in seiner Eröffnungsrede fest: »Zwei Drittel der Lehrer sind also solche, denen man vor 20,30 Jahren, die Berechtigung in einem jüdischen Lehrhaus zu lehren abgesprochen hätte. Sie sind zusammengekommen, um zu lernen. Denn in diesem Wort ist ja das Lehren miteinbegriffen.« (GSIII, S.508)

Die Besonderheit des Lehrhauses besteht darin, dass Menschen, die sich selbst nur für Schüler halten, ihre Lehrbefähigung entdecken. Die einzige Voraussetzung, die sie mitbringen müssen, ist: Sie müssen nur »genug Geist haben, um zu fragen.«

Zum neuen Lernen ist also »zu dem am befähigsten heute der, der- am meisten Fremdes mitbringt.« (GSIII, S.508)

»Das **Arabbnische** und das antighettohaft Universelle des Programms, darauf kommt es an,«

heißt es in einem Brief. (Brief an R. Hallo, Dezember 1922, GSI, S.862)

Gleichzeitig ging es Rosenzweig darum, die verschiedenen Richtungen des Judentums gleichermaßen zu Wort kommen zu lassen. Besonders im ersten Lehrjahr achtete er darauf, dass er unter jedem Thema einen Konservativen, einen Liberalen und einen Zionisten sprechen ließ. (er hat die Veranstaltungen zeitlich unmittelbar aufeinander folgen lassen- damit die Dozenten einander hören konnten und merken- »dass das auch ein Mensch ist.« GS I, S.855)

Ernst Simon, Schüler und Freund Rosenzweigs und einer der wichtigsten Lehrhausdozenten erinnert sich an die Zeit seines Lehrens: »In der Vorbereitung auf unsere Stunden haben wir diesen Prozess der Umkehr, der Entfremdungstendenz selbst vollzogen und brachten von dem Pathos der Distanz zum Stoff soviel Pathos der Nähe mit, dass es sich übertragen hat, das war das ganz Einzigartige an diesem Lehrhaus.«(GSI, S.677)

Allerdings ist das lehrerlose Lernen für Rosenzweig kein absolutes Ideal: Im Aufsatz »Das Freie Jüdische Lehrhaus von 1925 heißt es:« Man komme also zusammen und frage sich, was man glaubt oder wie man lebt; man lese die Bibel oder den Talmud.....und tue ,was man tut, mit der Mischung aus Bescheidenheit und Kühnheit, die zu so einem gefährlichen und doch notwendigen Tun gehört. Denn gefährlich ist allerdings dies lehrerlose Lernen, aber es ist notwendig in einer Übergangszeit, wo die Lehrer, die Gelernten nicht mehr als Führer anerkannt werden und die neuen noch nicht da sind.« (GSIII, S.515f)

Was wird gelernt?

In seinem an Buber gerichteten Aufsatz »Die Bauleute« hat Rosenzweig gesagt, dass es in der nachemanzipatorischen Epoche keine klar abgegrenzte Lehre mehr geben kann. Das neue Lernen umfasst das alte, geht aber noch einen Schritt darüber hinaus:

»Lehre hört auf, ,Wißbares' in dem Sinne eines vorhandenen Etwas, eines ,Stoffes' zu sein.«(GS III, S. 701)

Neben dem Lernen der Tora und des Talmud, Midrasch- und Bibelexegese standen auch solche Themen auf dem Programm wie die »Theorie des politischen Zionismus«, »Soziale und ökonomi-

sche Bedingungen des modernen Palästina«- und »Unterhaltungen über Atheismus.«

Im Zentrum stand das Erlernen der hebräischen Sprache, in den Worten Rosenzweigs der **heiligen und lebendigen** Sprache.

Allerdings wurden auch Texte der Heiligen Schrift in deutscher Übersetzung gelesen. Kennzeichnend ist die neue Beziehung zum Stoff: »um einen Satz aus der Thora versammeln sich die Geschlechter Israels, Tannaiten, Amoräer, Saboräer, Raschi und die Tossafisten, ganz am Rande noch Rabbi Akiba Eger aus dem 19. Jahrhundert – und davor, dazwischen, mitten drin: wir ,du' und ,ich'. Wir sitzen alle, die verstorbenen und die noch lebenden Teilnehmer des ,Schiur«, um denselben Tisch,...es ist eine niemals zu Ende gehende Disputation, an der wir beinahe gleichberechtigt teilnehmen, des Lernens' unendliche Melodie.«⁴

Der neue Ton

Für Simon ist das entscheidende Verdienst der neue Ton, den das jüdische Lehrhaus ins Lernen brachte.« Rosenzweig hat der jüdischen Bildung wieder etwas Aristokratisches, Keckes, Übermütiges, Spielendes und Sicheres gegeben.: es weht Großstadtluft, Gegenwartsluft..... Dies: das unfassbar Atmosphärische gehört vielleicht zu seinen größten Leistungen; es bezeichnet die innere Emanzipation des Jüdischen im Juden.« (ebd., S.401)

Meines Erachtens sind im Stern der Erlösung die Grundlagen des neuen Lernens enthalten.

Für Stephane Mosès⁵ beinhaltet der Stern auch das Ende des kausal determinierenden Denkens. Auf das neue Lernen übertragen heißt das: Lehrende, Lernende und Lerninhalte bilden ein vielseitiges, sich wechselseitig veränderndes Beziehungsgeflecht.

Neues Lernen meint eine existentielle- nicht nur intellektuelle- Verwandlung, die im Sinn der jüdischen Lerntradition immer auch sakralen Charakter hat.

Grundlage ist vor dem Hintergrund des Sprachdenkens eine dialogische Gesprächskultur, die von einer Haltung des Vertrauens und der Offenheit geprägt ist.

Aber das Konzept des Lehrhauses ist nicht nur vor dem Hintergrund der jüdischen Lerntradition verständlich.

Ehemalige Dozenten wie Nahum Glatzer und Martin Goldner waren überzeugt, dass Rosenzweigs Konzept sehr viel mit **Eugen Rosenstock-Huessys** Ansatz zu tun.⁶

Auch nach den Worten des Rosenstockforschers Dr. Eckart Wilkens haben »beide an und miteinander die Andragogik gefunden haben, die dann sowohl für die Akademie der Arbeit als auch das Freie Jüdische Lehrhaus in Frankfurt Richtung und Rahmen gab.«⁷ (Rosenstock war 1921/22 Leiter der Akademie der Arbeit)

Rosenstock- Huessy (Jurist, Theologe, Soziologe und Sprachforscher) hat die **Neue Richtung** der deutschen Volksbildungsbewegung nach dem 1. Weltkrieg entscheidend mitgeprägt.

Sie verstand sich als individualisierend (beim konkreten Menschen mit seinen existentiellen Fragen ansetzend), intensivierend (statt vieler Vorträge in die Tiefe gehend), gestaltend und als Laienbildung.

Rosenzweigs Konzept »Bildung und kein Ende« ist fast zeitgleich entstanden mit Rosenstocks Schrift »Dreigestirn der Bildung«.⁸

Gemeinsam sind diesen Schriften die Metaphern der Rettung und Heilung durch Bildung, der Abschied von einem zu lernenden Wissenskanon, der Abschied von dem Ideal des hochspezialisierten Fachmannes und der Rollenwechsel zwischen Lehrenden und Lernenden.

Was macht Rosenstocks Leistung als Erwachsenenbildner aus?

Bei ihm beginnt Erwachsenenbildung als das, was wir heute darunter verstehen. Nicht mehr als nachgereichte Bildung für das ungebildete Volk, sondern als lebenslange Aufgabe, die uns alle angeht. In seinem Aufsatz vom »Sinn der Akademie der Arbeit« heißt es: »Bildung hat man nicht und nie an und für sich, sondern man hat sie nur dadurch, dass man sich als Forscher, als Hörer, als Leser täglich neu ausbildet.«⁹ Rosenstock hat auf die besondere Bildsamkeit des Erwachsenen aufmerksam gemacht: Der Erwachsene ist ein Mensch, der gelitten hat und der Enttäuschungen erlebt hat, der Verantwortung übernimmt und sich um des Überlebens willen engagiert.

Der Kern des neuen Volkshochschulgedankens ist die Arbeitsgemeinschaft, wobei es hier unterschiedliche Auffassungen gibt. Bei Rosenstock handelt es sich immer eine sozial und altersmäßig

heterogen zusammengesetzte Forschungs/Lehr-/Lern und Aktionsgruppe. Als Suchbewegung von Fachleuten und Laien, in der erkennendes Erfahren, verwandelndes Lernen und reflektiertes Handeln möglich ist.

Zurück zu einem Vergleich von Lehrhaus und Akademie der Arbeit. Aus der Fülle an Vergleichsmöglichkeiten greife ich einige Punkte exemplarisch heraus.

Rosenstock und Rosenzweig sind von einer **existenzphilosophischen** Haltung geprägt, die von der Offenbarungserfahrung ausgeht.

Beide Freunde vertreten einen subjekt- und erfahrungsorientierten Ansatz: Bei Rosenstock ist es die biographische Methode: das Erzählen des eigenen Lebenslaufs und der eigenen Lebensgeschichte und die Reflexion darüber als wichtiger Teil des Bildungsvorgangs.

Rosenzweig hat den Anspruch an seine Dozenten, dass hinter dem Sprechen die gelebte Einheit von Wissen, Glauben und Handeln steht. Es gibt keine Objektivität, die losgelöst vom Subjekt ist. Ein Lehrhausdozent soll keinen aus der Literatur zusammengelesenen »glänzenden« (GSIII, S.515) Logenvortrag halten, er soll möglichst wenig über das Judentum sprechen, sondern über sich und sein Jüdissein (GSI, S.862)

Unterschiedlichkeit als Bildungsprinzip der Gemeinschaft

Ziel der Akademie: Volkbildung durch Volksbildung, allerdings nicht i. Sinn eines totalitären Kollektivs.

Rosenstock setzt auf die bewusste Steigerung der Gegensätze- die Hörer sollen aufgrund ihrer Unterschiedlichkeit eine »Bibliothek des Volks« bilden.

Rosenzweig führt im Lehrhaus die unterschiedlichen einander auch bekämpfenden Richtungen des Judentums zusammen im Sinn der Identitätsfindung: Die Lehrhausarbeit ist gelungen, wenn sich die Lehrer verwandeln: »der Liberale Strauß die Bibel orthodox lesend, wie es kein Konservativer (auch Nobel selbst nicht) fertig bringt, der konservative Nobel so aus der Freiheit des Geistes heraus redend, wie es noch kein Liberaler (auch Strauß nicht) je gekonnt hat.« (6.10.1921 an Gertrud Oppenheim, GSI, S.726)

Beide formulieren ihre Prinzipien in Abgrenzung zum akademischen Lehrbetrieb, ohne Abwertung von Rationalität und Wissenschaft. Für beide sind die besten Vertreter der Wissenschaft oder der jeweiligen Gebiete als Dozenten gerade gut genug. Für beide ist die **Arbeitsgemeinschaft das Herzstück der Bildungsarbeit**.

Nach Rosenstock versammelt der studentische Hörsaal geduldige Hörer des Wortes, die Arbeitsgemeinschaft kritische Frager. Die Arbeitsgemeinschaft ist die Seele der Akademie: »Hier berichtet der Einzelne seine Erfahrungen, hier bewährt der Einzelne sein Urteil und seine Klarheit.«¹⁰

Rosenzweig polemisiert an vielen Stellen gegen die klassische akademische Vorlesung (Da muss der Hörer vergessen, dass er einen Mund hat, ist nur noch schreibende Hand; diese Lernsituation ist der Mündigkeit und Verantwortung des Einzelnen nicht angemessen).

Im Lehrhaus stand die selbständige Gruppenarbeit immer mehr im Zentrum. Das eigentliche Ziel war die Ausbildung jüdischen Gelehrtentums: die Vorlesungen waren dazu vorgesehen, Teilnehmer anzulocken und zum Eigentlichen, dem Studium jüdischer Quellen (wie in »Zeit ists«) hinzuzuführen. Der Geist klassischen jüdischen Lerneifers sollte wiederbelebt werden, was letztlich immer auch das Halten des Gesetzes bedeutet hat- auf undogmatische Weise.

Umgesetzt wird die Arbeitsgemeinschaft in der **Dozentengemeinschaft**.

Bei Rosenstock geht es um die »Zusammenfügung des Lehrkörpers«. Zur Überwindung des eigenen Spezialistentums soll sich der Leiter der Bildungsarbeit mit den anderen Dozenten an einen Tisch setzen. Die Fachleute sind aufgefordert, sich gegenseitig in eine Sprache zu übersetzen, gemeinsam den Unterricht vorzubereiten und damit den geistigen Umwandlungsprozess rege zu halten, den der Dozent von seinen erwachsenen Schülern verlangt.

Die **Dozentengemeinschaft** im Lehrhaus ermöglicht das »Werden« der Lehrkräfte. Die Dozenten sollen sich gegenseitig auf die Schulbank bringen. Falls dieses gegenseitige Hören (meines Erachtens auch eine Art Supervision) nicht gelingt, ist der Leiter gleichzeitig »Hörer«, bei fast allen Veranstaltungen anwesend, »Chorführer des Chors der Fragenden« (GSIII, S.516). Er muss die Bereitschaft haben, sich jeden Augenblick aus einem Lehrer in einen Schüler zu verwandeln.

Trotz diesen Parallelen zwischen den Bildungseinrichtungen des entschiedenen Christen Rosenstock-Huessy und des ins Judentum Heimkehrenden Rosenzweig war es nicht das Anliegen Rosenzweigs, im Frankfurter Lehrhaus den christlich-jüdischen Dialog zu fördern.

Auch wenn es einige christliche Lehrhausdozenten wie den Journalisten Dr. Alfons Paquet oder den protestantischen Pfarrer Hermann Schafft gegeben hat: Rosenzweig verstand das **jüdische Lernen** als **heilige Aufgabe** und so war der Teilnahme von Christen Grenzen gesetzt. An seinen Vetter Hans Ehrenberg schrieb er: »Das jüdische Lernen ist keine Theologie. Es entspricht in seiner Bedeutung für uns etwa eurem Sakrament. Wenn ich vor Juden spreche, so ist das wie eure Abendmahlsgemeinschaft.« (29.10.1921, GSI, S.728).

Ein Christ könne zwar an den Arbeitsgemeinschaften des Freien Jüdischen Lehrhauses teilnehmen, aber solle nicht mitsprechen.

In welcher Wechselwirkung mit der nichtjüdischen Umgebung stand das Lehrhaus? Nach dem Ende des 1. Weltkrieges zeigte sich ein Antisemitismus von bisher ungekannter Stärke. Der Antisemitismus war in den Parteiprogrammen der Deutschnationalen Volkspartei und der Nazis verankert, aber seine Wirkungen reichten bis weit in die Parteien der bürgerlichen Mitte hinein.

Im Unterschied zu einem auf Abwehr gerichteten Kampf, wie es z.B. der »Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens« versuchte, ging man im Lehrhaus davon aus, »dass wichtiger als jede Art der Abwehr das Kennen lernen der jüdischen Lehre sei.«

Der Lehrhausdozent Richard Koch knüpft mit seinen fast prophetischen Worten an die geschichtliche Funktion des Lehrhauses an, das Überleben des verfolgten Judentums zu sichern:

»So trennen wir uns von niemand, der guten Willens ist. Auch nicht von der nichtjüdischen Welt, den Völkern, unter denen wir nicht nur wohnen, sondern zu denen wir so gehören wie wir sind, mit dem was wir lieben und wünschen. Möge unser fernerer Weg mit ihnen nicht wieder ein Weg des Leidens werden, wie er es auf so lange Strecken gewesen ist. Wenn unser geschichtliches Leid aber wiederkommt, dann wollen wir wissen, warum wir leiden, wir wollen

nicht wie Tiere sterben, sondern wie Menschen, die wissen, was gut und schlecht ist. Aber wir suchen nicht das Leid, sondern den Frieden. Dass wir Juden sind, dass wir Fehler und Tugenden haben, ist uns genug von uns selber und anderen gesagt worden. Wir haben es zu oft gehört. Das Lehrhaus soll uns lehren, warum und wozu wir es sind.« (R. Koch Das Freie Jüdische Lehrhaus, in »der Jude VII«, Febr. 1923, S.119)

Wer hat nun konkret am Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt gelehrt und gelernt?

Das Frankfurter Lehrhaus lebte von der Vielseitigkeit und Lebendigkeit des Lehrerkreises. Hier ist der »lernende Lehrer« von Zeit ists in einer Art jüdischer Gelehrtenrepublik lebendig geworden. Die Dozenten verwirklichten das »Ideal des Dialogs zwischen Gleichgesinnten«, und vielleicht auch Aspekte der Dozentengemeinschaft Rosenstocks.

Wenn man die Arbeit des Lehrhauses bilanziert, gab es von 1920 bis 1926 90 Vortragsreihen, 180 Arbeitsgruppen, Seminare und Diskussionsveranstaltungen. Von den insgesamt 64 am Programm beteiligten Dozenten waren ca.15 Mitglieder des ständigen Lehrkörpers

Stellvertretend nenne ich einige Namen: Als enge Schüler des Rabbiner Nehemia Anton Nobel unterrichteten z.B. Erich Fromm, Leo Löwenthal, Gershom Scholem und Siegfried Kracauer.

Außerdem waren u.a. als **Gastdozenten tätig:** Salman Rabinkow, der Talmudlehrer Erich Fromms, Nahum Glatzer, Rabbiner Leo Baeck, Adolf Fränkel, der inzwischen orthodox gewordene Schriftsteller Nathan Birnbaum, dessen Auftreten im Lehrhaus aber im orthodoxen Lager einen Sturm der Entrüstung auslöste, weil er am gleichen Ort sprach, wo der »Häretiker« Buber sprach, weiter Rabbiner Jacob; Leo Strauß hielt ein Seminar zur Textanalyse von Cohens Religion der Vernunft, Bankier Merzbach sprach über jüdische Geschäftsethik, Bertha Pappenheim, die Begründerin des jüdischen Frauenbundes las aus den Lebenserinnerungen der Glückel von Hameln, Edith Rosenzweig gab Hebräischunterricht, ebenso wie Ruth Nobel Hebräischkurse.

Die Schlüsselfigur, der Publikumsmagnet der Anfangszeit war Nehemia Anton Nobel (Rosenzweig war nach Frankfurt gekommen, um bei Nobel Talmud zu lernen)

Nobel war eine charismatische Figur. Ein konservativer Rabbiner, der mit dem Zionismus sympathisierte. Er vereinigte traditionelles jüdisches Lernen und humanistische Bildung in sich. Nobel muss ein begnadeter Prediger gewesen sein, er war der »Star«¹¹ der jüdischen Gemeinde, seine Predigten rissen das Publikum hin wie Opernarien.

Auch Rosenzweig war – fast gegen seinen Willen von Nobels Predigten überwältigt. (an Gertrud Oppenheim, GSI, S.726). Am Lehrhaus hielt Nobel Vorlesungen über den »Geist der Halacha« und »Goethe«. Diese Vorlesungen waren der große Erfolg des ersten Lehrgangs (ca. 200 Zuhörer). Aber Nobel starb bereits im Januar 1922. Der Tod Nobels erschütterte Rosenzweig. Er war auch eine Zäsur in seinem eigenen Leben.

Die tragenden Säulen des Frankfurter Lehrhauses waren neben Rosenzweig Ernst Simon, Richard Koch, Eduard Strauss und Martin Buber

Einige Worte über sie und ihre Arbeit am Lehrhaus: Ernst Simon (1899-1988): Rosenzweig lernte Simon bei Rabbiner Nobel kennen und war von dessen Witz und Schlagfertigkeit begeistert. Er bat ihn sofort, ans Lehrhaus zu kommen, obwohl und weil er am Beginn des jüdischen Lernens stand. (Simon war gerade 21 Jahre alt).

Simon organisierte nach Rosenzweigs Erkrankung einen minjan in Rosenzweigs Zimmer. Das gemeinsame Gebet am Krankenbett wurde zur regelmäßigen Einrichtung, an jedem Sabbath und an allen Festen bis zu Rosenzweigs Tod. Simon sagt rückblickend: »das minjan ist nun zerstreut... aber niemand der ihm angehört hat, wird verleugnen können, was er von seinem lebendigen Mittelpunkt empfing.«¹²

Richard Koch: Der Arzt Richard Koch war Professor für die Geschichte der Medizin in Frankfurt; er verkörperte ein Bildungsideal Rosenzweigs -die im tätigen Leben stehende, sich im Dienst am Menschen bewährende Persönlichkeit.

Er hat nach Rosenzweig von Anfang an verstanden, worum es im Lehrhaus ging. Koch nannte seine Veranstaltungen »Unterhaltungen«. Es waren Unterhaltungen über Atheismus, über Judentum, über Krankheit und Heilung und über den Sinn des Lehrhauses. Koch verwirklichte nach Rosenzweigs Auffassung in seinen Lehrveranstaltungen den Kerngedanken von »Bildung und kein Ende«. (GS I, S. 856)

Koch war für Rosenzweig »der erste Mensch, den ich trotz feinsten Bildung und schärfstem Denken unanständig wieder von Gott ... sprechen hörte.....den ersten Juden, der alle Unfreiheit des Ghettos überwunden hatte.«

Der Chemiker Eduard Strauss war der Adressat von »Bildung und kein Ende«.

Für Rosenzweig war die deutschsprachige Bibelstunde von Eduard Strauss das »Herzstück des Lehrhauses«. Sie war fester Bestandteil jedes Lehrjahres und fand auch nach dem offiziellen Ende des Lehrhauses 1926 noch statt.

Für Martin Buber bot das Lehrhaus die Möglichkeit, den Schritt aus dem Gelehrtenzimmer heraus in die Praxis zu tun. Vorher war er hauptsächlich theoretisch mit Volksbildungsarbeit befasst. Der Grundstein für Bubers zentrale Stellung im Lehrhaus war seine Besprechung chassidischer Texte. Sie setzte Hebräischkenntnisse voraus und war ausschließlich für Studenten gedacht. Die Basis seiner Lehrhausvorträge war seine dialogische Philosophie, wie er sie in »Ich und Du« formuliert hat:

In einem Brief Rosenzweigs an Hallo vom Dezember 1922 heißt es über Buber, »gerade die Eigenart des Lehrhauses reizte ihn, das Dazwischengefragtwerden, das nicht rein Vortragsmäßige...Buber ist dann, eben weil er das Lehrhaus von vornherein als Ganzes verstanden hatte, sofort eine seiner Säulen geworden und zwar, was eben das Schönste ist, nicht der gewordene und gewesene Buber, sondern der werdende und zukünftige.«(GSI, S.866)

Im zionistischen Umkreis hat Buber einmal das Freie Jüdische Lehrhaus als »die einzige kulturelle Institution von Rang, die es in der Westjudenheit gibt,«(GS I, S.820f) bezeichnet.

Rosenzweig war nicht nur Leiter, sondern auch Lehrer

Allerdings muss man (und er sah das ähnlich) seine eigenen Vorträge – letztlich popularisierte Fassungen des Stern der Erlösung- bei denen er etwa 100 Zuhörer hatte, als Misserfolg bezeichnen. Laut Aussage von Nahum Glatzer sprach er trotz seines leidenschaftlichen Dranges zum Lehren, Deuten und Klarlegen nicht die Sprache seiner Zuhörer, »und sie verstanden die seine nicht. Sie spürten seine Größe, aber er wollte nicht bewundert, sondern verstanden werden. Die Situation hatte etwas Tragisches, ein Mann,

der voll und ganz an die Kraft des Dialogs und des Gesprächs glaubte, war zu einem einseitigen Monolog verdammt.«¹³

Wenn es Rosenzweig nicht gelang, das große Publikum zu erreichen, so war er als Lehrer des Judentums im Kreis der Lehrhausdozenten anerkannt. Er war sich bewusst darüber, dass er in einem raum- und zeitübergreifenden Sinn Lehrer war.

Man muss bei alledem berücksichtigen, dass die Zeitspanne, die Rosenzweig als aktivem Leiter und Lehrer zur Verfügung stand, sehr kurz gewesen ist – vom Herbst 1920 bis Sommer 1922. Im Sommer 1922 konnte er schon das Haus nicht mehr verlassen.

Das Ende des Freien Jüdischen Lehrhauses kündigt sich an

Über einen längeren Zeitraum hinweg schrumpfte die Besucherzahl; es gab kaum noch einen Übergang von den Neugierigen zu denen, die ernsthaft studierten.

Im Januar 1926 schreibt Rosenzweig an Strauß: »Wir können nicht immer wieder die fremden Dozenten durch unsre guten Renommées vor unsre schlecht gefüllten Säle locken und nachher schlecht bezahlen (...) Ich nehme das Verhältnis von Angebot und Nachfrage auch im Geistigen ganz ernst. Das Lehrhaus in der bisherigen Form ist teils ein Fehlschlag gewesen, teils überlebt.«(GSI, S.1083)

Das Freie Jüdische Lehrhaus hatte auch in Zeiten des größten Erfolgs nur höchstens 4 % der jüdischen Frankfurter Gemeinde (ca. 1100 Hörer) erreicht.

Es gibt sicher auch eine Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Richard Koch schreibt: »Es war lebensunfähig geworden, als Rosenzweig erkrankte, es hätte auch, wenn er gesund geblieben wäre, früher oder später sein Ende finden müssen, weil sein Programm nur für einen engen Kreis von Freunden geeignet, für ein größeres Publikum aber zu akademisch war.«¹⁴

Der Dialog zwischen Dozenten und Hörern ist anscheinend nur begrenzt zustande gekommen. Dazu hätten die Teilnehmer auch »Sprechraum« und »Sprechzeit« in Anspruch nehmen müssen. Aber der Dialog unter den Dozenten ist auf beglückende und erfüllende Weise gelungen, Die Bezeichnung vom Scheitern auf hohem Niveau

finde ich sehr zutreffend. Und was noch viel wichtiger ist: Rosenzweigs Konzept ist an anderen Orten und zu anderen Zeiten fruchtbar geworden.

Wie Rosenzweig immer wieder betont hat, ist das Prinzip des Lehrhauses – nämlich das lebendige Fragen und Gegenfragen, die Entbindung der Lehrkraft in denjenigen, die sich selbst nur für Schüler halten nicht an bestimmte Personen gebunden, sondern überall möglich – So diente das Frankfurter Lehrhaus als Vorbild für die Einrichtung ähnlicher Institutionen in Stuttgart, Köln, Mannheim, Karlsruhe, München, Breslau und Berlin. Die Mitglieder des Frankfurter Lehrhauses waren häufig auch Gastdozenten an den anderen

Eröffnung nach 1933

Aber Rosenzweigs Konzept der Erneuerung war auch vorausschauende Vorbereitung für die Zeit größter Bedrohung.

Am 19. November 1933 ist das Lehrhaus ohne den Zusatz »frei« wiedereröffnet worden unter der Leitung Martin Bubers. In der Eröffnungsrede zitierte Buber Rosenzweigs Sätze aus »Zeit ists« und »Bildung und kein Ende«: »Das jüdische Bildungsproblem auf allen Stufen und in allen Formen ist die jüdische Lebensfrage des Augenblicks. Die Not fordert die Tat, so gebieterisch wie je....Heute drängt die Not, heute muss das Heilmittel gefunden werden«. (GSIII, S. 491)

Das »altneue Lehrhaus« müsse in seinem Lehrplan »mehr und anderes einbeziehen«, (Allgemeinbildung/Vorbereitung aufs Exil) orientiert sich aber in Geist und Methodik an dem von Rosenzweig gegründeten .

Die jüdische Erwachsenenbildung wurde Nachfolgerin der deutschen Volksbildungsbewegung mit ihren liberaldemokratischen Tendenzen. Das Jüdische Lehrhaus konnte das werden, was Rosenzweig immer erhofft hatte, ein Ort der existentiellen Begegnung und es wurde ein

Ort des Trostes, der inneren Freiheit und des geistigen Widerstandes.

Anmerkungen:

¹ Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III (GS III): Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hrsg von Reinhold und Annemarie Mayer, Haag 1984, S.502

² Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I (GS I): Briefe und Tagebücher(2 Bände;I:1900 - 1918.I.2:1918-1929)*, hrsg. Von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann u. Mitwirkung von Bernhard Casper, Haag 1979, S. 681

³ Vgl. zur Bildungskonzeption Rosenzweigs, bes. im zeitgenössischen Kontext Regina Burkhardt-Riedmiller, *Franz Rosenzweigs Sprachdenken und seine Erneuerung humanistischer und jüdischer Lerntraditionen*, Frankfurt a. M. 1995

⁴ Ernst Simon, *Franz Rosenzweig und das jüdische Bildungsproblem (1931)*, in: ders.:Brücken. Gesammelte Aufsätze, Heidelberg 1965, S. 400

⁵ Vgl. Stéphane Mosès, *Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig. Walter Benjamin. Gershom Scholem*, Frankfurt a.M. 1994, S.18ff. Rosenzweigs Abschied von abendländisch-rationalistischen Denkfiguren wie Kausalität, Kontinuität und Homogenität scheint mir auch einer der Gründe für seine Aktualität heute zu sein.

⁶ Aussagen von Nahum Glatzer u. Martin Goldner auf dem Rosenzweig-Kongreß 1986 in Kassel

⁷ Brief an mich vom 20.4.1993

⁸ Eugen Rosenstock, *Das Dreigestirn der Bildung*, in: Werner Picht u. Eugen Rosenstock-Huessy, *Im Kampf um die Erwachsenenbildung 1912-1926*, Leipzig 1926, S.34 ff

⁹ *Der Sinn der Akademie der Arbeit*, in: Werner Picht/Eugen Rosenstock, *Im Kampf um die Erwachsenenbildung*, a.a.O., S.138

¹⁰ Rosenstock, *der Sinn der Akademie der Arbeit*, a.a.O., S.126

¹¹ Wolfgang Schivelbusch, *Intellektuellendämmerung. Zur Lage der Frankfurter Intelligenz in den zwanziger Jahren*, Frankfurt a.M. 1982, S. 37ff

¹² Ernst Simon, in *Franz Rosenzweig. Eine Gedenkschrift. Im Auftrag des Vorstands der Israelitischen Gemeinde Frankfurt a.Main*, herausgegeben von Dr. Eugen Mayer, Frankfurt a.: 1930, S.34

¹³ Nahum N. Glatzer, *Das Frankfurter Lehrhaus*, in : Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hrsg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929). Internationaler Kongreß Kassel 1988, Bd.I, Freiburg/München 1988*, S.309

¹⁴ Richard Koch, in: *Franz Rosenzweig. Eine Gedenkschrift*, a.a.O., S. 26

Zeit ists ... – Vorüberlegungen zu Bildungsstandards für den jüdischen Religionsunterricht im Anschluss an Franz Rosenzweig

Von Prof. Dr. Daniel Krochmalnik, Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg

Franz Rosenzweig (1886–1929) – Leben und Werk als Herausforderung für Juden und Christen heute. Tagung der Buber-Rosenzweig-Stiftung e.V. und der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Wesseling, 16.–18.10. 2006

»Zeit ists ...« – so hat Franz Rosenzweig seine »Gedanken über das jüdische Bildungsproblem des Augenblicks« überschrieben.¹ Mit dem Vers »Zeit ists zu Handeln für den Herrn – sie zernichten deine Lehre« (Psalm_{119,126}) wurde in der jüdischen Tradition der »Toranotstand« ausgerufen. Viele Anregungen aus diesem »Schriftchen«, das anno 1917 an der Front des 1. Weltkriegs entstand, sind auch heute noch, in einer unvergleichlich tieferen jüdischen Bildungskrise, nicht verjährt. Noch immer gilt Franz Rosenzweigs Einsicht: »Das Problem einer jüdischen Erziehung verengert sich auf dem Boden der (...) herrschenden deutschen Zustände zu dem Problem des jüdischen Religionsunterrichts« (ebd. S. 56), ja, sie gilt noch weit mehr als damals. Für Franz Rosenzweig sollte z. B. das Schulzimmer nur ein »Vorraum« zur Synagoge sein, wo die »jüdische Welt« erst leibhaftig erscheint (ebd. S. 58f.).

Doch nur ein Jahr, nachdem seine bildungspolitische Programmschrift 1937 unter seinen *Kleine-*

ren Schriften in Berlin wieder erschien, wurden im Novemberpogrom nach der Zählung des *Synagogue Memorial* in Jerusalem rund 1500 deutsche Synagogen und Betstuben zerstört. Wir können uns nur in einer einzigen Hinsicht mit dem damaligen deutschen Judentum messen – wir wissen um die unvergleichliche Größe des Verlustes. Man muss wiederholen, was Hermann Levin Goldschmidt schrieb, dass Kritikern wie Rosenzweig, »die kostbare Seltenheit, gefährdete Vergänglichkeit des von Bildung satten, von Büchern übersättigten und an Gelehrten reichen, von Wissen randvollen Jahrzehnts zwischen 1920 und 1930 nicht bewusst« war². Wenn er unter solchen ungleich günstigeren Bedingungen den »Toranotstand« ausrief, was sollen dann wir tun?

Aber es ist eben nicht die Zeit zu klagen, sondern zu handeln und dazu können wir von Franz Rosenzweig viel lernen. Wir wollen seine programmatischen Ideen allerdings nicht wiederholen und bildungsgeschichtlich einreihen. Das hat Regina Burkhardt-Riedmiller, die bei der Tagung auch zu Wort kam, in ihrer Dissertation bereits vorbildlich getan.³ Wir setzen vielmehr seinen Weg fort, in der Gewissheit, dass er uns zu nichts anderem geraten hätte, und sagen mit Emmanuel Lévinas, Franz Rosenzweig ist in dieser Schrift zu häufig gegenwärtig, um zitiert zu werden.⁴

Jüdische Bildungsstandards?

Zunächst müssen wir fragen, ob es überhaupt wünschenswert oder auch nur möglich ist, nationale Bildungsstandards für den jüdischen Religionsunterricht zu formulieren? Besonders der Hinweis auf die Richtungen des Judentums ist ein empfindlicher Punkt, denn schließlich haben auch Katholiken und Protestanten keine gemeinsamen Standards. Mir scheint aber, dass es diesseits der konfessionellen und institutionellen Verzweigungen gemeinsame Wurzeln und einen starken Stamm aller Richtungen des Judentums gibt und ein allseitiges Interesse besteht, zu deren Wachstum beizutragen. Im Übrigen hat sich die Situation seit dem ersten Auftreten der Richtungen des Judentums im 19. Jahrhunderts grundlegend geändert. Damals bauten die Reformer auf eine feste traditionelle Form und

formten sie in der einen oder anderen Weise um. Das ist heute ganz anders! Die meisten Juden in der Bundesrepublik stammen inzwischen aus »Gusland« und sind in ihrer großen Mehrheit über ihr Judentum völlig uninformiert.

Alle Richtungen des Judentums stehen im Grunde genommen vor der gleichen Herausforderung: die Schwundform des heutigen Judentums in Deutschland zu überwinden. In dieser Situation behilft sich jeder wie er kann: Es kommt schon vor, dass ein liberale Rabbiner seine Gemeinde mit Klezmermusik und chassidischen Tänzen in Schwung bringt oder eine konservative Rabbinerin das betont revivalistische Bildungskonzept Franz Rosenzweigs aufgreift. In der Schule insbesondere brauchen wir eine konfessionsneut-

rale, wenn es das Wort gäbe, »Inform«. Wir können es uns auch gar nicht leisten, an jedem Ort Religionslehrer aller Richtungen einzustellen und die ohnehin schwach besuchten Religionsklassen weiter aufzuteilen. Ein gemeinsamer Bildungsplan, der für Lehrer jedweder Richtung verbindlich ist, bietet allen die Gewähr, dass die nächste Generation mit einem Mindeststandard an jüdischen Kompetenzen antritt. Die Bildungsstandards sind im übrigen keine Lehrpläne im üblichen Sinn des Wortes, sondern schreiben allgemeine Lehr- und Lernziele fest, die dann in den Schulen je nach Profil und Ausrichtung noch weiter konkretisiert werden müssen. Wenn wir z. B. den jüdischen Religionsunterricht als Vorschule der Liturgik beschreiben, dann ist damit

noch keine bestimmte Gebetsordnung vorgeschrieben, diese muss jede Gemeinde für sich eintragen. Ich habe keinen Zweifel, dass sich auf dieser Abstraktionsebene alle Richtungen des Judentums auf einen Minimalkonsens einigen können und sollen. Zur Benutzung der folgenden Überlegungen ist noch zu berücksichtigen: Sie beziehen sich auf den Regelfall des jüdischen Religionsunterrichts in nichtjüdischen Schulen, für den Ausnahmefall des jüdischen Religionsunterrichts in jüdischen Schulen, die über ein Vielfaches an jüdischen Fächern, Lehrern und Schülern verfügen, müssten sie entsprechend adaptiert werden. Die Mindeststandards sollten aber alle jüdischen Religionsschüler erreichen.

Der Religionsunterricht im Fächerkanon

Für den jüdischen Religionsunterricht gilt auch, was für den Religionsunterricht überhaupt gilt. Der Religionsunterricht verhält sich zum übrigen Fächerkanon der Schule wie die Religion zur Kultur. Dieses Verhältnis kann in drei Achsen aufgefächert werden:

1. Transzendenzachse: Die monotheistischen Religionen stehen der Kultur kritisch gegenüber. Das kulturell Gegebene wird vom absoluten Standpunkt Gottes aus relativiert. Diese kulturkritische Höhendimension ist bereits eine Grundhaltung der Bibel zu den frühen Hochkulturen und kommt paradigmatisch im Abstieg Gottes, etwa in der Geschichte vom Babelturm, zum Ausdruck: »Und der Herr stieg herab um zu sehen ...« (WaJered H' Lirot, 1_{11,5}). Aber in der Neuzeit verschärft sich der Gegensatz durch zunehmende Entkirchlichung und Verweltlichung. Die Schere zwischen Religion und Kultur, Heiligem und Profanem tut sich immer weiter auf, bis hin zur pauschalen Ablehnung der säkularen Kultur, wie sie dem Westen heute nicht nur von Fundamentalisten aller Religionen, sondern gelegentlich auch aus Verlautbarungen der Amtskirchen entgegen schallt. Diese religiöse *Antithese* darf im Religionsunterricht trotzdem nicht fehlen. Denn durch sie werden nicht weiter reflektierte Selbstverständlichkeiten in Frage gestellt, so etwa in einem wissenschafts- und technikgläubigen Umfeld, die Allmacht des Menschen, in einer leistungsbetonten Schulumgebung der Sinn von Prüfungen, in einem konsumorientierten gesellschaftlichen Umfeld, die bleibenden Werte usw.. Die Religionsklasse verhält sich zur Schule wie die Krankenhauskapelle zum Krankenhausbetrieb – sie ist Refugium und

zugleich Ausguck grenzüberschreitenden Denkens. Indem die Religionslehre alles vom absoluten Anfang und Ende her bedenkt und die Mitte im Einbruch des ganz anderen sieht, befreit sie vom Alpdruck des Gegebenen. Diese Arbeit des Negativen ist ein unverzichtbarer Beitrag der Religion zur Erziehung und Bildung insgesamt. Der Religionsunterricht ist in dieser Hinsicht *Schule der Distanz*.

2. Transformationsachse: Doch das Verhältnis der monotheistischen Religionen zur Kultur war nie nur negativ. Sie unterhalten vielmehr ein missionarisches Verhältnis zur Kultur und sind auf Inkulturation aus. Radikale kultur- und weltfeindliche Sekten wurden aus ihnen vielmehr ausgeschieden oder in Form von Orden strikterer Observanz zugleich integriert und isoliert. Die Transzendenz soll vielmehr in die Immanenz, der Geist Gottes in die Schöpfung eingehen (1_{1,2}). Das Gegebene der Kultur, zum Beispiel das Gewachsene in der Agrikultur wird geheiligt und als Gabe und Segen erfahren. So vollendet auch die Bibel die Schöpfung mit der Heiligung und die Werktag mit dem Ruhetag: »Und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn« (WaJewarech Elohim Et Jom HaSchwi'i WaJekadesch Oto, 1_{2,3}). Untersucht man das biblische Heiligkeitsgesetz (3₁₉) genauer, dann stellt sich heraus, dass es sich keineswegs auf Reinheitsgebote beschränkt und außergewöhnliche Leistungen verlangt, sondern universale Moralprinzipien, wie die Nächsten- und Fremdenliebe entfaltet (3_{19,18 u. 33}). Das Eingehen der Religion in die Kultur ist stets eine **Synthese**, die sowohl der Kultur als auch der Religion Kosten verursacht. Aber die Religion glaubt, die Welt in ihrem Sinn

verändern, verbessern und letztendlich in einen universellen Sabbat verklären zu können. Erziehung zur messianischen Arbeit ist ein wichtiger Beitrag der Weltreligionen zur Weltverantwortung. Die Schüler/innen können hier zu grenzüberschreitendem Handeln motiviert werden. Auch in dieser Hinsicht ist der Religionsunterricht ein unverzichtbarer Beitrag zur humanen Erziehung und Bildung und kann eine **Schule des Engagements** genannt werden.

3. Traditionsachse: Die genannten antithetischen und synthetischen Momente sind in jeder Weltreligion in verschiedenen Dosierungen enthalten, doch wir lernen sie zunächst nicht in Reinform, sondern **thetisch** in Gestalt einer positiven Religion kennen. Hier verhält sich Religion nicht zur Kultur, sie ist selber Kultur – eine ganze Welt aus heiligen Zeiten und Räumen, Zeichen und Bräuchen, Geheimnissen und Bü-

chern, eine Welt, in der die Transzendenz schon in die Immanenz eingegangen, die messianische Zeit schon antizipiert ist. Der Religionsunterricht im kirchlichen Auftrag muss in diese Innenwelt des Glaubens einführen, Orientierung geben in die Höhen und Tiefen des Kirchenjahrs und des Lebenszyklus: den Fest- und Fastenzeiten, den Ein- und Aussegnungen usw., die Zeichen und Symbole des Glaubens entziffern, die Quellen des Glaubens erschließen usw.. Religionsunterricht ist in dieser Hinsicht **Schule des Glaubens**. Die grenzüberschreitenden moralischen Motivationsressourcen und emanzipatorischen Potentiale der Religion erscheinen zunächst in dieser Glaubenswelt eingebettet und müssen aus der Innensicht heraus entwickelt werden. Denn im Religionsunterricht soll nicht wie im Ethikunterricht über Religion, sondern aus der Religion heraus gesprochen werden!

Der jüdische Religionsunterricht

Das Verhältnis des jüdischen Religionsunterrichts zur Schule ist wie das des Judentums zur Kultur noch komplizierter. Denn das Judentum steht in der Diaspora in doppelter Distanz sowohl zur herrschenden Kultur als auch zur Mehrheitsreligion, so dass kaum etwas in der kulturellen Umgebung die jüdische Unterweisung unterstützt. Ein Diasporajude muss das Judentum suchen, es wird ihm nicht mit jedem Glockenschlag ins Haus gerufen. Jüdische Erziehung heißt in der Diaspora z. B. Erziehung gegen den Uhrzeigersinn: das Synagogenjahr ruft heilige Ruhezeiten aus, wenn die ganze übrige Welt arbeitet, handelt oder einkauft. Schon die Datierung eines geschichtlichen Ereignisses nach der christlichen Zeitrechnung ist schleichende Assimilation, weil die eigene Zeitrechnung mit ihren »Grunderfahrungen« (*Rootexperiences*) und »epochemachenden Umbrüchen« (*Epoch-making events*) vernachlässigt wird. Hinzu kommt, dass infolge von tiefen hier nicht näher zu erörternden geschichts- und migrationsbedingten Traditionsbrüchen die beiden anderen traditionellen Erziehungs- und Bildungsinstanzen, das jüdische Elternhaus und die jüdische Gemeinde für die Mehrheit der jüdischen Schüler/innen ausfallen. Der dünne Faden muss vielfach in nur zwei Wochenstunden Religionsunterricht fortgesponnen werden, wenn er nicht ganz reißen soll. Das erlegt den jüdischen Religionslehrern eine schwere Verantwortung auf und verlangt vom Bildungsplan eine konsequente Berücksichtigung von Prioritäten und einen strengen Zeithaushalt.

Wenn wir den Bildungsplan als eine Art Rettungsplan verstehen, dann ergeben sich m. E. ganz von selbst folgende Richtlinien:

1. Stoffreduzierung: Der erste Imperativ ist ganz einfach: **Religionsunterricht** soll **Religionsunterricht** sein! Gerade im jüdischen Religionsunterricht sind noch viele andere Kenntnisse, z. B. der hebräischen Sprache, der jüdischen Geschichte, der israelischen Geographie erforderlich, die die Schüler/innen in der Regel nirgendwo sonst in der Schule mitbekommen. Die Versuchung ist groß, den **Religionsunterricht** zum Sprachunterricht, zum Geschichtsunterricht oder gar zum politischen Debattierclub zu machen. Die unverzichtbaren Zusatzinformationen dürfen aber nur als Hilfsmittel eingeführt werden und müssen erkennbar mit dem religiösen Zweck verbunden bleiben. Die Schüler/innen lernen im Religionsunterricht nicht Neuhebräisch (*Iwrit*), sondern die *Heilige Sprache* (*Leschon HaKodesch*) soweit das für den Gebrauch der *Heiligen Bücher* (*Siddur, Mikra, Mischna*) notwendig ist; sie lernen nicht Geschichte des jüdischen Volkes, sondern *Heilige Geschichte*. Die Zerstörung des Tempels kommt z. B. nicht nur als Ereignis aus der Römerzeit, sondern auch als bleibender Verlust der Mitte und als zukunftssträchtiges, heilsgeschichtliches Geschehen vor. Mit dem Land Israel ist nicht in erster Linie der moderne Nationalstaat gemeint, sondern das *Heilige Land*. Obwohl der Nahostkonflikt für die meisten jüdischen Schüler/innen, besonders an Schulen mit hohem

Moslemanteil, eine ganz erhebliche Rolle spielen dürfte, so ist der Religionsunterricht doch nicht der geeignete Ort für politische Information oder gar – Indoktrination.

Aber auch die Breite des religiösen Stoffes fällt dem Sparkurs zum Opfer. Wer hier Vollständigkeit anstrebt, dem würden auch tausend Jahre nicht ausreichen, geschweige denn die insgesamt ca. tausend Stunden Religionsunterricht, die er von der ersten bis zur letzten Klasse zur Verfügung hat. Es kommt aber hier wie auch sonst gar nicht auf die Fülle des Stoffes an, sondern auf die Mittel, mit dem er bewältigt werden kann. Entsprechend soll der Bildungsplan, der sowieso nicht als Stoffverteilungsplan gedacht ist, auf paradigmatische Prägnanz aus sein. Es ist z. B. nicht möglich, dass jüdische Schüler/innen im größeren Umfang *Gemara* im Religionsunterricht *lernen*, es darf aber auch nicht sein, dass sie fast tausend Stunden im jüdischen Religionsunterricht verbringen, ohne je ein Blatt *Gemara* zu sehen. Ein gut gewähltes und gut erschlossenes Blatt, kann stellvertretend für alle anderen zeigen, wie *Gemara* *lernen* geht und welcher Geist durch den Talmud weht. Wenn man anderswo Zeit klug einspart, kann man sie an solchen zentralen Stellen gewinnbringend investieren.

2. Innenorientierung: Ein weiterer inhaltlicher Imperativ ergibt sich aus der nie dagewesenen Traditions- und Bildungskrise des deutschen Judentums. Nach dem weitgehenden Wegfall der jüdischen Milieuförderung hat der jüdische Religionsunterricht in erster Linie **Schule des Judentums** zu sein! Nicht dass die universalistischen Tendenzen des Judentums zu vernachlässigen wären. Es ist kein Zufall, dass unsere Paradigmen für die Transzendenz- und Transformationsachsen der Religionslehre aus der hebräischen Bibel stammen und zur gegebenen Zeit sollen auch die moralischen Revolutionen gewürdigt werden, die das adamitische Menschengeschlecht, die noachidischen Gebote, die mosaische Befreiungstat und das göttliche Zehnwort bedeuten. Aber der jüdische Religionsunterricht darf nicht von apologetischen Rücksichten diktiert werden. Da er für viele jüdischen Schüler/innen der einzige Ort ist, wo sie authentisch über ihr Judentum unterrichtet werden, muss der Lehrer sie so weit wie möglich in das Innere des jüdischen Heiligtums hineinführen. Die Toleranz muss es dulden, dass für zwei Wochenstunden über der Klassentür der *Bileam*-Spruch steht: »*Siehe da ein Volk, abgesondert wohnt es (Am Lewadad Jischkon)*« (4_{23,9}). Viele

werden uns oder sich selber diese kleine Intimität nicht gestatten. Ist es nicht vielmehr das politische Gebot der Stunde die Türen des Religionsunterrichts weit aufzureißen und jedermann Einblick zu gewähren, um die Bildung von geschlossenen »Parallelgesellschaften« zu verhindern? Diese Forderung ist in Bezug auf die Koran-Schulen, nach allem was in den letzten Jahren geschehen ist, sicher gerechtfertigt; in Bezug auf den jüdischen Religionsunterricht sind solche Sorgen aber wenigstens hierzulande völlig überzogen. Hier ist vielmehr zu befürchten, dass die jüdische Kultur ausstirbt, wenn ihr dieses Biotop nicht zur Nutzung überlassen wird.

3. Kalenderorientierung: Aber es geht nicht um ein virtuelles Judentum im Klassenzimmer. Der Religionsunterricht soll auch Brücken zum gelebten jüdischen Leben in der jüdischen Familie und der jüdischen Gemeinde bauen. Das setzt Synchronie dieser Sphären voraus und verlangt folglich die Orientierung am jüdischen Kalender (*Luach*). Dieser führt dem Lehrer »*zu ihrer Zeit*« die Lehrinhalte zu. Nach dem berühmten Ausspruch von Rabbiner Samson Raphael Hirsch: »*Des Juden Katechismus ist sein Kalender*«, kann so das ganze Pensum erledigt werden. Denn in einem Jahr durchwandern wir auf mehreren, teilweise sich überschneidenden Kreisbahnen den ganzen jüdischen Kosmos: Den Kreis der Wochen- und Sabbatage und den Kreis der Fest- und Fasttage; damit zusammenhängend den Kreis der täglichen und festtäglichen Gebete und den Kreis der Wochen- und Festtagsabschnitte aus der Tora und der korrespondierenden Prophetenabschnitte; nicht zu vergessen, den Kreis der neueren jüdischen Gedenktage, vor allem der 9. November (Gedenktag an die Reichspogromnacht der NS-Gewaltherrschaft), der 27. Januar (Gedenktag für die Opfer des Nationalsozialismus), der 27. Nissan (Jom HaSchoa, Holocaust Gedenktag) und der 5. Ijjar (Jom Ha'azmaut, Israels Unabhängigkeitstag), die gerade für die Juden in Deutschland von großer Bedeutung sind und zur Anknüpfung geschichtlicher Informationen und Reflexionen dienen können.

Alle großen deutschjüdischen Bildungsreformer von Moses Mendelssohn bis Franz Rosenzweig haben die Kult- und Kalenderorientierung des Unterrichts als Herzstück ihrer Bildungspläne gefordert und auch die moderne Religionspädagogik verlangt eine stärkere Verknüpfung der informativen und performativen Momente. Das ist nun freilich keine große Weisheit, denn der jüdische Kalender ist ohnedies der geheime

Lehrplan des jüdischen Religionsunterrichts, was immer der offizielle Lehrplan fordert. Die Gefahr dabei ist, dass in den Zellen dieses ewigen Pater Nosters immer das gleiche drin steht und von der ersten bis zur letzten Klasse immer das gleiche wiederholt wird. Hinzu kommt, dass die höchsten jüdischen Feiertage meistens auf das Ende der Schulferien fallen – und in einem streng kalenderbezogenen Unterricht nie dran kommen. Jüdische Schüler/innen wissen in der Regel mehr über sekundäre Feste wie *Chanukka* und *Purim*, als über hohe Feiertage wie *Rosch HaSchana* und *Jom Kippur*. Beiden Missständen kann durch ein Spiralcurriculum im Zweijahresturnus abgeholfen werden, was sich sowieso wegen der vielfach üblichen Zusammenlegung von Jahrgängen im Zentralunterricht empfiehlt. Dabei kämen im G8-Zug vier große zweijährige Zyklen heraus.

4. Lernorientierung: Das Allerheiligste ist im rabbinischen Judentum aber das Lehrhaus (*Bet-HaMidrasch*). Das Judentum wurde einmal treffend als »*The Religion of Lernen*« (S. C. Heilman) bezeichnet und die Titel aller Quellen des Judentums – *Tora, Talmud, Mischna, Gemara, Midrasch, Mischne Tora, Mischna Brura* usw. bedeuten Lehre oder Lernen. Es ist völlig ausgeschlossen, eine authentische Innensicht des Judentums und aller seiner Quellen zu erlangen, wenn man gar keine Ahnung vom Lehrhaus hat. Wenigstens ein paar Moleküle Lehrhausluft müssen in jedem jüdischen Religionsunterricht nachweisbar sein. Es reicht also nicht, Lernhalte aus der Innenperspektive beizubringen, sie müssen auch in jüdischen Lernformen vermittelt werden. So wie der Chemieunterricht ab und zu ins Laboratorium umzieht, um Reaktionen vorzuführen, so muss der jüdische Religionsunterricht ab und zu in ein imaginäres Lehrhaus umziehen, um jüdisches Lernen zu lernen. Lernziel solchen *Lernenlernens* (*Deuterolearning*) wäre ein Stück jüdischer *Lernkompetenz*! (Jidd: »*er ken lernen*«).

Das, nicht sinn- und zielloses Repetieren meint auch das traditionelle Ideal des Lernens um seiner selbst willen (*Tora Lischma*). Von den traditionellen Lernformen auszugehen, ist um so naheliegender, als diese dem Stoff vollkommen angemessen – und daher von anderswoher bezogenen Lernbegriffen überlegen sind. Die Frage ist nur, wie ein solches Quäntchen Lehrhaus in den Religionsunterricht hineinkommt. Die traditionellen Lernformen würden mit ihrer starken Betonung autonomen *Lernens* in unserem lehrer- und lehrzentrierten Unterricht, in unserer Bil-

dungsstandardskultur und unserem »*Diplommentschentum*« (M. Weber) unter die Rubrik »*Entschulung*« (I. Illich) oder »*Entstandardisierung*« fallen. Außerdem ist dieses *Lernen* nur der erste Teil einer äußerst komplexen Lernökologie mit nicht weniger als 48 nichtlinearen Variablen (mAw_{6,6}), die das *Lernverhalten* (2-4), den *Lernethos* (5-8), die *Lerngemeinschaft* (9-12), die *Lernhygiene* (13-18), den *Lernercharakter* (19-22), die *Gelerntendisziplin* (23-26), die *Gelerntenanerkennung* (27-32), die Ablehnung von Oberlehrertum (33-35), die *Lerngeselligkeit* (36-39) und den *Lehrkodex* betreffen. Quellen zum Kennenlernen der traditionellen Lernkultur sind in großer Zahl vorhanden: rabbinische Texte, wie die *Sprüche der Väter*, wissenschaftliche Arbeiten,⁵ belletristische Darstellungen⁶ oder autobiographische Berichte.⁷ Die Frage ist aber, ob es möglich ist einen »*Schiur*«, eine Lernstunde zu reproduzieren, die etwas ganz anderes als eine Unterrichtsstunde oder ein Lektion ist.⁸ Wir wollen versuchen hier einen Überblick über vier traditionelle Lernformen zu geben und zugleich ihre Anwendbarkeit auf den verschiedenen Schul- und Unterrichtsstufen zu prüfen.

1. Beim traditionellen *Lernen* steht nach allgemeiner Auffassung das **Erlernen** durch Wiederholen und Auswendiglernen an erster Stelle. Eines der hebräischen *Verba docendi*, *Schana*, wird denn auch aus der Wurzel SchNH mit der Grundbedeutung »*wiederholen*« gebildet. Das viermalige Wiederholen des Stoffes gilt in *Talmud* und *Midrasch* als empfehlenswertes Lernmodell (bEr_{54b}; rBer_{24,5}; rSchem_{40,1}). Von diesem Lernbegriff ist der Titel des grundlegenden Gesetzeswerkes, *Mischna*, abgeleitet, die als »*mündliche*« *Tora* (*Tora ScheBeAl Pe*) eben auswendig (*BeAl-Pe*) zu lernen war. Wir mussten als Schüler z. B. den hebräischen Wortlaut der folgenden *Mischna* auswendig lernen, die uns im folgenden immer wieder als Beispiel dienen soll: »*Vier Hauptschädigungen gibt es: die durch den Ochsen (Schor), durch die Grube (Bor), durch den Abweider (Mawe) und durch Brandstiftung (Hew'er). Die Eigentümlichkeit des Ochsen ist nicht wie die des Abweiders, und die Eigentümlichkeit des Abweiders ist nicht wie die des Ochsen, und die Eigentümlichkeit dieser beiden, dass nämlich in ihnen ein Lebensgeist ist, ist nicht wie die des Feuers, in dem kein Lebensgeist ist, und die Eigentümlichkeit dieser drei, dass es nämlich ihre Weise ist, fortzuschreiten und zu beschädigen, ist nicht wie die der Grube, deren Weise es nicht ist, fortzuschreiten und zu beschädigen. Das ihnen gemeinsame ist, zu beschädigen, dass deren Bewachung dir obliegt und wenn eines von*

ihnen beschädigt hat, der Schädiger schuldig ist, vom Besten seines Landes Schadensersatz zu leisten« (mBKa_{1,1}).

Es besteht überhaupt kein Zweifel, dass traditionelles Lernen etwas mit dem Erlernen solchen Stoffes zu tun hat. Und so muss auch der jüdische Religionsunterricht elementares Wissen über das Judentum vermitteln – je mehr desto besser! Aber auch bei dieser Grundstufe allen Lernens geht es nach Auffassung der Tradition nicht ausschließlich um Füllung des Gedächtnisses, sondern um die Schärfung des Verstandes (*Charifut*). In der biblischen Quelle für die väterliche Lehrpflicht heißt es nicht umsonst: »Und schärfe es deinem Sohn ein« (*WeSchinantam LeWanecha*, 5_{6,7}). Die sonst so scharfsichtigen alten und mittelalterlichen Erklärer übersehen hier geflissentlich den Unterschied zwischen den Wurzeln SchNN, »schärfen«, »spitzen« und SchNH, »wiederholen« und beziehen beides unbekümmert auf das Lernen der *Mischna*, offensichtlich, weil es ihnen auf den Geistesschliff ankam. Eben das ist auch der Sinn der Wiederholung in einem Bildungsplan, der dem Kreislauf des Synagogenjahres (*Schana*) folgt. Zwar kehren im Zweijahrestakt die selben Themen immer wieder, aber der Reifegrad des Schülers sollte inzwischen ein anderer sein (anderssein, verschieden sein wird auf Hebräisch gleichfalls mit dem Verb *Schana* ausgedrückt), das selbe wird also in jedem Stadium in einer neuen Reflexionspotenz geboten. Man könnte auch kaum von Lernen im Sinne eines Wachstumsprozesses sprechen, wenn Wiederholung nur »das Selbe noch mal« bedeuten würde. Die Lernspirale muss sich weiter drehen und das Alte in immer neuen Perspektiven und Horizonten zeigen. Wie sagt doch der Talmud: »Wer einen Abschnitt hundert mal wiederholt gleicht nicht dem, der ihn hundert einmal wiederholt« (bChag_{9b}) – er ist nämlich durch das fortgesetzte inzwischen wieder ein anderer geworden. Jüdisches Lernen ist insofern eine unerlässliche Vorbereitung auf jüdisches Leben. Gewiss Ritualkompetenz verlangt Routine, aber mit Routine alleine ist es noch nicht getan. Die Orientierung am Kult- und Kalenderzyklus muss durch einen kumulative Lernprozess ergänzt werden.

2. Der eigentliche traditionelle Begriff des Lernens als **Dazulernen** beruht denn auch auf dem Prinzip »Nullredundanz« (R. Reichmann): Gott wiederholt sich nicht! Jede Wiederholung in den heiligen Schriften wirft die Frage nach neuen Bedeutungen (*Chidduschim*) auf. Dieses Lernen wird in der Sprache der Rabbinen wahlweise mit

Lamad von der Wurzel LMD mit der Grundbedeutung »lernen« oder *Darosch* von der Wurzel DRSch mit den Grundbedeutungen »fordern« »Fragen stellen«, »forschen«, »untersuchen«, »auslegen« bezeichnet. Von diesen beiden Wurzeln stammen die Titel »Talmud« und »Midrasch« und die Bezeichnungen des Lehrhauses: »Bet HaTalmud« und »Bet HaMidrasch« ab. Technisch bezeichnen diese *Verba docendi*, Methoden (*Mid-dot*), mit deren Hilfe der alten Schrift immerzu neue Lehren abgewonnen und mit der Formel: »Talmud Lomar«, d. h. »(die Schrift enthält eine) Lehre, indem sie sagt (...)« eingeleitet werden. So sucht man etwa nach einem »Wink« (*Remes*) des Gesetzestextes, um seine Lehren zu generalisieren oder zu präzisieren (*Klal UFrat*). Nehmen wir wieder das Beispiel der Haftpflicht. Im biblischen Bundesgesetz werden vier Haftungsschäden aufgezählt: 1. Stößiger Ochse (*Schor*, 2_{21,28f,35}), 2. Offene Grube (*Bor*, 2_{21,33}), 3. Weiden der Herde (*Mawe* 2_{22,4}) und 4. Brandstiftung (*Hew'er*, 2_{22,4-5}). Der Midrasch verallgemeinert nun den Begriff »Ochse« durch Analogie zum Arbeitsverbot am Sabbat: »Ochs, und dein Esel und all dein Vieh (...)« (5_{5,14}) auf »Vieh« (*Mechilta* zu 2_{21,28}). Der Midrasch fragt ferner, warum die Schrift zum Ochsen (*Schor*) noch weitere Haftungsschäden hinzufügt, wie z. B. den Brunnen (*Bor*) und leitet daraus eine logischen Distinktion ab: »denn die Weise (des Ochsen) ist zu gehen und zu schädigen, (...) bei der Grube (...), deren Weise ist es nicht zu gehen und zu schädigen?« (ebd. 11 zu 2_{21,33}). So kommen wir nach und nach zur Klassifikation der vier Haftungsschäden in der oben zitierten *Mischna* nach dem Kriterium abnehmender Eigeninitiative der unmittelbaren Schadensursachen. Dem Begriff »Ochse« haftet jetzt kein Stallgeruch mehr an, er ist eine geruchsneutrale Rechtskategorie. Im Talmud zu dieser *Mischna* wird die Klassifikation der Haftungsschäden noch weiter ausdifferenziert, einige Gelehrte unterscheiden dreizehn, einer sogar vierundzwanzig Arten von Haftungsschäden – eine spielerische Kasuistik, die übrigens keinen Einfluß auf die Höhe des Schadensersatzes hat und somit wirklich nur der Begriffsschärfe (*Charifut*) dient.

Mit solchen Mitteln wird der biblische *Mythos* und *Nomos* in den talmudischen *Logos* verwandelt. Diese Art des Lernens stellt gegenüber der vorigen eine höhere Reflexionsstufe dar, weil sie die Lehre nicht passiv hinnimmt, sondern aus der Schrift gleichsam noch einmal hervorbringt. Lernen ist auf dieser Stufe nicht mehr mechanische Reproduktion, sondern selbständige Produktion des Gelernten. Auf dem ersten Blick

scheint diese kasuistische Lernform überhaupt nicht ins Schulcurriculum zu passen. Doch der Eindruck täuscht! In jedem Dreizehnjährigen steckt ein kleiner Talmudist, der nichts lieber tut, als Haare zu spalten. Wenn man den Unterricht zudem in der für das Lehrhaus typischen Form des Frage-und-Antwort-Spiels bringt, dann kann zweifellos eine hohe Schülerpartizipation erreicht werden.

Den inhaltlichen Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Lernform kann man mit dem Unterschied zwischen der deskriptiven euklidischen und der deduktiven analytischen Geometrie vergleichen, einen Methodensprung, den man diesen Jahrgängen auch sonst zumutet. Im übrigen, ganz ohne Midrasch geht es nicht! Etwa ein Bibelunterricht ohne Rücksicht auf die midraschische Auslegungstradition kann alles sein – historisch, kritisch, wissenschaftlich, fundamentalistisch, nationalistisch – jüdisch ist er jedenfalls nicht. Auch sollte man den Bildungswert des Midraschs nicht unterschätzen. Die dort erworbenen textanalytischen und logischen Fähigkeiten sind grundsätzlich nicht anderer Natur als die im Deutsch- oder Mathematikunterricht gefragten. Die ludisch-talmudische Lernart kann geistig so befriedigen, dass manch ein kleiner Talmudist lebenslänglich im Lehrhaus sitzen bleibt (Die Talmudakademie heißt *Jeschiwa*, Sitzung).

3. Aber jüdisches *Lernen* beschränkt sich nicht auf Sitzen, Juden müssen sich in Gang (*Halacha*) setzen, *Lernen* ist **Tunlernen**. Schon in der Sprache der Bibel sind *Lernen* (*Limud*) und *Tun* (*Assija*) ein unzertrennliches Paar: »Israel, höre (*Jisrael Schema*) auf die Satzungen und Vorschriften, die ich euch lehre zu tun (*Melamed ... La'assot*) (...) (5_{4,1} u. ö.). Auch dort, wo in der rabbinischen Literatur der Vorrang der Theorie behauptet wird, begründet sie es mit dem Praxisbezug (bKid_{40b}). Die Tradition, hat die Worte mit denen das Volk, die Tora angenommen hat: »wir wollen tun und hören« (*Na'asse WeNischma*, 2_{24,7}) als verdienstvolle Bereitschaft gedeutet, zuerst gehorchen und dann rasonnieren zu wollen. Die heute gängige Erklärung geht noch weiter, sie versteht den Ausdruck so, dass sich Verständnis erst durch die Tat einstellt, *Na'asse WeNischma* könnte man mit *Learning by doing* übersetzen. Das wird gewöhnlich als Geschmackverstärker bei schwer verständlichen oder umständlichen Geboten eingesetzt, nach dem Motto: »Probieren geht über Studieren« oder: »Der Appetit kommt mit dem Essen«. Das Praxisprimat ist dem Lernstoff schon von vorne-

herein eingeschrieben, denn schließlich ist die Tora eine »Weisung«: in ihren gesetzlichen Teilen eine Anweisung zum Handeln (*Halacha*); in ihren geschichtlichen Teilen, mit ihren lehrhaften Erzählungen (*Aggadot*), lehrreichen Beispielen (*Ma'assijot*) und belehrenden Sprüchen (*Meschalim*) eine Unterweisung zur Vorbildnachfolge.

Damit betreten wir das weite Feld der moralischtheologischen **Belehrung** (*Midrasch Haggada, Drascha, Mussar*), dessen höchster und letzter Maßstab die *imitatio Dei als imitatio viarium dei* (*LaLechet UHidamot Bedarche HaSchem, Sefer HaMizwot*_{Nr.8+}) ist. Das entspricht der evangelischen Nachfolge (*akoloutei moi*, Lk_{9,23}; Mt_{1,9,21}) der »*imitatio Christi*« oder des »*Christo conformiter vivere*« im Christentum, der »*Sunnat an-nabyi*« (Koran_{33,21}) im Islam und der *Brahmat-scharja* im Buddhismus. Auf dieser Stufe geht es nicht um die Ausübung einzelner Gebote (*Mizwot Ma'assijot*), um das Verlassen der Schonraums der Schule und das Hinausgehen ins Leben, das Rosenzweig in allen seinen Bildungsschriften so zentral wichtig war (seine Erwachsenenbildungsschrift zum »*Neuen Lernen*« in seinem *Freien Jüdischen Lehrhaus* in Frankfurt a/M. heißt nicht umsonst »*Bildung und keine Ende*«, nach der abgeklärten Verwarnung des Kohelet_{12,12}: »*Assot Sfarim Harbe En Kez*«, »*Des vielen Büchermachens ist kein Ende*«), sondern um die **Begründung** der Gebote aus praktischer Vernunft und Freiheit. Im Vergleich zu den vorigen Lernbegriffen stellt diese Begründung wiederum eine höhere Reflexionsstufe dar, weil es weder die biblischen Geschichten und Gebote, noch deren logische Kasuistik fraglos hinnimmt, sondern ihren Sinn und Wert hinterfragt (*Ta'ame HaMizwot*). Man könnte auf dieser Ebene z. B. die Frage stellen, welchen moralischen Sinn die oben angeführte Kasuistik der Haftpflicht hat. Sie belehrt auf jeden Fall darüber, wie weit der göttliche Schutz von Leib und Leben und Besitz meiner Mitmenschen vor meiner gemeingefährlichen Fahrlässigkeit und Nachlässigkeit reicht. Der Umfang meiner Haftung wird am Einschluss der unbeabsichtigten Nebenfolgen in die Haftung deutlich. Im ganzen Talmud zu unserer *Mischna* wird nur bei einer einzigen Unterkategorie, eine Halbierung des Schadensersatzes zugestanden.

Maimonides begründet diese ganze Klasse von Geboten daher moralisch so, dass die empfindlichen Vermögensstrafen das Verantwortungsbewusstsein des Menschen schärfen sollen (*More*_{11,40}). Es kommt auf dieser Stufe für jeden einmal

der Augenblick, wo er das Joch der Gebote (*Ol Mizwot*) abschütteln will und kritische Fragen stellt. Ein Religionsunterricht, der nicht auf Scheinzustimmung baut, muss diesem Bedürfnis Rechnung tragen und die Suspension von traditionellen Geltungsansprüchen durchhalten. So dass, wie es im Abschnitt *Toraerwerb* im Anschluss an die *Sprüche der Väter* heißt, das in Stein gemeißelte (*Charut*) Gesetze zum Gesetz der Freiheit (*Cherut*), der außengeleitete Gesetzesempfänger durch *Toralernen* (Talmud Tora) zum innengeleiteten »Sohn der Freiheit« (*Ben Chorin*) erhoben wird (mAw_{VI,2}).

4. Die Tora wird aber nicht nur als eine spezielle Weisung, sondern auch eine allgemeine Weisheit (*Chochma*) verstanden. Lernen als **Denkenlernen** wird in der Bibel mit dem Verb, *Qana*, von der Wurzel QNH beschrieben, die sowohl »erschaffen« und »gründen« (1_{14,19}) wie auch »anschaffen« und »erwerben« (Spr_{4,5;16,16;17,16;18,15}) bedeuten kann. Entsprechend ist die biblische Weisheit nicht nur Lebens- sondern auch Weltweisheit. Sie misst von einem vorweltlichen Standpunkt (Spr_{8,22}) das große Ganze der Schöpfung aus (Spr_{3,19}). Wohl weil auch die Ehefrau erworben wird (*HaIscha Niqne*), wurde die Sprache der Liebe auf Frau Weisheit übertragen (Spr_{4,6;8,17}; Sir_{51,13ff}; Sap_{8,2}). Die Ähnlichkeiten mit der griechischen *philo-sophia* sind nicht rein zufällig, wie z. B. die, freilich reichlich misosophischen Meditationen Kohelets zeigen. Hatten die alten Naturphilosophen, Thales, Anaximander, Anaximenes, Heraklit, Xenophanes nacheinander gelehrt: »Alles Wasser«, »Alles unbestimmt«, »Alles Luft«, »Alles fließt«, »Alles eins«, so lehrt *Kohelet* mit betontem Ich (Koh_{1,12}), wie der Kyniker Monimos: »Alles Dampf« (*HaKol Hawel, typhon einai panta*). Die Weisheit wird schon in der deuterokanonischen Weisheitsliteratur mit der Tora gleichgesetzt (Sir_{24,23}; Bar_{4,1}), was die rabbinischen Weisen (*Chachamim*) dankbar aufgegriffen haben (mAw VI: *Perek Kinjan Tora*). Ein Musterbeispiel dafür liefert gleich der erste rabbinische Kommentar zur Schöpfungsgeschichte. Gestützt auf den biblischen Selbstpreis der Weisheit beschreibt er die Tora als Plan (rBer_{1,1}), nachdem Gott die Welt erschuf. Hieran konnten dann die spekulativen Lehren der mittelalterlichen jüdischen Philosophie und Theosophie (*Kabbala*) anknüpfen.

Diese geheimen Weisheiten über Gott und die Welt sind freilich tief verborgen (Hi₂₈; Sir_{24,25-34}) und können nur mit speziellen Lernmethoden, wie die philosophische Allegorie oder die kabbalistische Kryptologie gehoben werden. Auch

wenn hier vieles zunächst weit her geholt scheint, zielen sie auf den religionsphilosophischen Gehalt der Schrift. Sie stellen insofern wieder eine höhere Reflexionsstufe dar und ordnen die biblischen Gesetze und Geschichten im Ganzen des Seins ein. In den geheimsten Gängen der Traditionsachse finden wir also die Ausgänge zu den Transzendenz- und Transformationsachsen der Religion. Wir kommen ein letztes mal auf unsere Mischna zurück, um Deutungsmöglichkeiten auf dieser Ebene aufzuzeigen. Die Mischna selbst ist, wie J. Neusner in unzähligen Publikationen wiederholt hat, ein metaphysischer Akt. Sie setzt dem realexistierenden Chaos nach der Zerstörung des Tempels und dem Verlust der Mitte kontrafaktisch eine ideale halachische Ordnung entgegen.

Hier steckt die Mischna die unabsichtlich entfesselten Naturgewalten in ihre zivilrechtlichen Begriffskäfige. Die Rabbinen haben den Vorrang dieser idealen Ordnung in einer für die *Tora/Chochma*-Spekulation typischen Aggada veranschaulicht, wonach das Gesetz, Gericht, Buße, Strafe und Erlösung usw. lange vor der Schöpfung der physischen Welt existierten (bPes_{54a}/Ned_{39b}) – nach einer Version 2000 Jahre vorher (rPs90,12). Dies ist eine bildliche Weise den Primat des Sollens vor dem Sein, der Ethik vor der Ontologie (E. Lévinas) auszudrücken. Natürlich soll diese verkehrte Welt einmal auch auf die Füße kommen. So versteht z. B. die kabbalistische und chassidische Erlösungslehre die Weltgeschichte als Wiedergutmachung des beschädigten Lebens (*Tikkun HaOlam*), wozu auch ganz konkret die Wiedergutmachung der von mir zu verantwortenden Schäden gehört. Schließlich liefert unsere Talmudstelle reichlich Stoff für philosophische Erörterungen des *Prinzips Verantwortung*: wie weit hafte ich für die von mir losgetretene Gerölllawine, wie weit für unbeabsichtigte Nebenwirkungen, Spätfolgen, »Kollateralschäden« usw.. Auf dieser Stufe können sie problemorientiert behandelt werden.

Aufbau des Bildungsplans

Wenn wir nun diese Lernformen zum Aufbau eines Bildungsplans für die jüdische Religionslehre benutzen, dann erhalten wir vier u. E. lebens- und schulaltersgemäße Lernstufen: *Lernen* als Wissensvermehrung, als Wissensableitung, als praktische und theoretische Wissensbe gründung. Um dem Imperativ der Innenorientierung zu genügen, versuchen wir auch für diese Stufung eine Anlehnung an alte jüdische Begriffe

und Formen zu finden. So gibt es für diese Unterscheidung von vier Lernstufen und – zielen in der rabbinischen Tradition in der Tat zahlreiche Anhaltspunkte (Es_{7,10}; Neh_{8,8}, bNed_{37b}). Etwa die Lehrer- und Lernerquaternionen in der rabbinischen Literatur (mAb_{4,15.17.18})⁹, die vierstufige Lehr- und Lebensplanung des Tanaiten, R. Jehuda ben Tema: Vom 5. bis zum 10. Lebensjahr: *Mikra* (Hebräische Bibel); vom 10.- 13. Lebensjahr: *Mischna*; vom 13.-15. Lebensjahr: *Mizwa* (Gebotserfüllung) und vom 15.-18. Lebensjahr: *Talmud* (mAw_{v,24}), sowie die Stundenpläne in den mittelalterlichen Kodizes (SchA, Jore Dea 246,4).

Eine der schlagendsten Parallelen ist, obschon nicht älter als das Mittelalter, die Lehre vom vierfachen Schriftsinn, die mit der Formel **PaRDeS** (*Garten*) bezeichnet wird (wobei die Konsonanten des Kurzwortes die Anfangsbuchstaben der hebräischen Begriffe für die vier Sinn- und Deutungsebenen der Schrift sind: *Pschat*, *einfacher* –, *Remes*, *angedeuteter* –, *Drasch*, *belehrender* –, *Sod*, *geheimer* Sinn). Keine andere Formel wird heute so häufig gebraucht, um die Eigenart und Vielfalt des Toralernens zu charakterisieren. Auf Anhieb macht diese Formel klar, dass sich jüdisches Lernen bei weitem nicht fundamentalistisch auf den Buchstaben der Schrift (*Pschat*) beschränkt, sie verlangt bei aller Treue zum Buchstaben eine logische, ethische, philosophische und mystische Vertiefung des Wortsinns der Schrift. Wenn man die Formel **PaRDeS** als Kürzel für einen Stufenplan auffasst, dann würde dieser ziemlich genau unseren vier Lernformen entsprechen: Der Wortsinn (*Pschat*) korrespondiert dem mnemischen *Lernen* (*Lischnot*), der Wissensinn (*Remes*) dem analytischen *Lernen* (*Lilmod*, *Lidrosch*), der Wert- und Willensinn (*Drasch*) dem pragmatisch-ethischen *Lernen* (*La'assot*) und der Wesens- und Weisheitssinn (*Sod*) für die Eingeweihten dem philosophischen *Lernen* (*Kinjan Chochma*). Zur weiteren Information über den vierfachen Schriftsinn im Judentum darf ich vielleicht auf mein soeben erschienenenes Buch zu diesem Thema verweisen.¹⁰

Die Lehre vom vierfachen Lern- und Schriftsinn kann mit einem gestuften Entwicklungsmodell verbunden und zur Einrichtung eines Bildungsplans verwendet werden, wie wir das im beiliegenden Bildungsplan für die jüdische Religionslehre in Baden-Württemberg schon einmal gezeigt haben. Dabei wird eine positive, eine analytische, eine kritische, eine systematische Lernstufe unterschieden und mit den vier zweijährigen Zyklen des Religionsunterrichts abgestimmt.

So dominiert in der unteren Sekundarstufe I (5-6. Klasse) das gedächtnisbezogene Lernen, in der mittleren Sekundarstufe I (7.-8.Klasse), das regelbezogene Lernen, in der oberen Sekundarstufe I (9.-10.), das wertbezogene Lernen, und in der Sekundarstufe II (11.-12.Klasse) das problembezogene philosophische Lernen.

Voraussetzung zu allem ist freilich die »Alephbetisierung« in der Primarstufe. Hebräische Lesekompetenz erworben und an alters- und »zeitgemäßen« Texten aus der Bibel und dem Gebetbuch geübt zu haben, stellen eine minimale Voraussetzung für den Besuch des jüdischen Religionsunterrichts in den höheren Schulstufen dar. Heute muss der jüdische Religionsunterricht freilich in allen Schulstufen mit Quereinsteigern aus dem jüdischen Flüchtlingskontingent ohne Hebräisch- und Religionskenntnissen rechnen. An sich sind diese Neulinge im jüdischen Religionsunterricht hoch willkommen, aber wie in anderen Fächern, müssen sie auch hier in Förderklassen das entsprechende Niveau erreichen. Sonst kommt der Religionslehrer zumal in Klassen, wo diese Schülerkategorie in der Überzahl ist, nie über den Nullpunkt hinaus, er kann die Konsekutivität des Bildungsplans nicht durchhalten und die traurige Konsequenz ist, dass Analefbeten den mittleren oder höheren Schulabschluss in jüdischer Religionslehre schaffen.

Hier müssen wir uns auf eine kurze Skizze des Bildungsplans von der Primar- bis zur Sekundarstufe II beschränken. Auf der laufenden jüdischen Zeitschiene werden im Zweijahresrhythmus von der Primar- bis zur Sekundarstufe II sechs mal die gleichen Module mit immer höheren Ansprüchen aufgelegt. Nehmen wir zum Beispiel das Modul *Schabbat*. In den beiden Durchläufen in der Primarstufe, wo der emotionale erzählerische, gestalterische und gesangliche Zugang im Vordergrund steht, kann der Schabbat anhand der Heiligung für den *Schabbat*abend nacheinander im Zusammenhang mit der Schöpfungserzählung (*Sikaron LeMa'asse Berekshit*) und der Befreiungserzählung (*Secher Lizijat Mizrajim*) gebracht; in der unteren Sekundarstufe I, kann dann das *Schabbat*gebot im Zusammenhang mit den beiden Versionen der Zehn Gebote mit Raschi behandelt; in der mittleren Sekundarstufe I können die Details des Arbeitsverbotes (Lamed«Tet Melachot) im Zusammenhang mit der *Mischna* (mSab_{7,1}) ausgeführt; in der oberen Sekundarstufe I können gemäß der moralischen Dominante die psychologische und therapeutische Bedeutung des *Schabbats*, wie z. B. das Freigeben und – nehmen, das Atemho-

len in einer atemlosen Welt der Produktion und des Konsums, die geistige Erschöpfung und schöpferische Pause diskutiert; in der Sekundarstufe II schließlich kann die kulturkritische und metaphysische Bedeutung des *Schabbats* als Seinskategorie im Gegensatz etwa zur Kategorie des Habens (Transzendenzachse), sowie die eschatologische Bedeutung des *Schabbats* als Antizipation der messianischen Zeit, als Vorwegnahme des ewigen Friedens usw. (Transformationsachse) erörtert werden.

Nach sechsmaliger Behandlung dürfte diese Schraube fest gezogen sein. Aber das ist nicht alles! Für die Kalenderorientierung ist entscheidend, dass der *Schabbat* kein abstraktes Thema bleibt, sondern immer ein ganz bestimmter Schabbat mit seinem Wochen- und Prophetenabschnitt ist, dass er ein reales Geschehen in der Gemeinde und Familie, mit seinen Ritualen und Gebeten ist, dass er verbindliche Gebote und Verbote für den Einzelnen mit sich bringt. Das Modul *Schabbat* muss an den realen, konkreten, praktischen Schabbat heranführen. Gewiss, man kann den *Schabbat* im Religionsunterricht nicht simulieren und man kann die Stunde nicht auf den Schabbat legen, aber die Niveaunkonkretisierung muss Übergänge vom gelernten zum gelebten Schabbat vorzeichnen, etwa in Form von Kinder- und Jugendgottesdiensten, in Form von *Parascha-* und *Haftaravorbereitungen*, in Form von Teilnahme am *Lernen* über die *Paraschat HaSchawua*, über den Traktat *Schabbat*

Anmerkungen:

¹ Franz Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, S. 56-78.

² Das Vermächtnis des deutschen Judentums 1994, S. 125

³ Der etwas missglückte Titel: Franz Rosenzweigs Sprachdenken und seine Erneuerung humanistischer und jüdischer Lerntraditionen, Frankfurt/M 1995 gibt den Inhalt dieser fleißigen Arbeit nicht genau wieder. Eigentlich handelt es sich um eine historische Verortung der Bildungsschriften Franz Rosenzweigs.

Nach meiner Kenntnis ist es das beste Buch auf diesem Gebiet. Exemplare sind nur noch im Haag + Herchen - Verlag erhältlich.

⁴ *Totalität und Unendlichkeit, Versuch über die Exteriorität*, dtsh. v. Nikolaus Krewani, Freiburg/München, 2. Aufl. 1993, S. 31.

⁵ Vgl. z. B. auf Deutsch die zwar weitgehend sekundäre und tertiäre, aber begeisterte Arbeit von Kurt Graff, *Die jüdische Tradition und das Konzept des autonomen Lernens*, Frankfurt/M 1980. R. Israel M. Goldman, *Lifelong Learning among Jews. Adult Education in Judaism from Biblical Times to the Twentieth Century*, New York 1975. Heilman, Samuel C.: *The People of the Book. Drama, Fellowship and Religion*, Chicago, London 1983. Helmreich, William B.: *The World of the Yeshiva. An Intimate Portrait of Orthodox Jewry*, New Haven, London 1986. Carsten Wilke *Den Talmud und den Kant - Rabbinausbildung an der Schwelle zur Moderne Netiva. Wege deutsch-jüdischer Geschichte und Kultur. Studien des Salomon Ludwig Steinheim - Instituts*, Bd. 4, Hildesheim i. a. 2003, S. 147-151. R. Israel M. Goldman, *Lifelong Learning among Jews. Adult Education in Judaism from Biblical Times to the Twentieth Century*, New York 1975.

⁶ Chaim Potok, *Die Erwählten* (1967) oder dessen Parodie, Michael Wex, *Die Abenteuer des Micah Mushmelon, kindlicher Talmudist. Ein Comic-Strip-Epos in Prosa* (1989), dtsh. v. Heiko Lehmann, Berlin 2005.

⁷ David Weiss Halivni, *The Book and the Sword. A Life and Learning in the Shadow of Destruction*, Colorado 1998. Die Bücher von Potok, Weiss und Wex handeln alle von hochbegabten jungen Talmudisten, von savants.

⁸ Vgl. Josef Carlebach, *Der gute volkstümliche Schiur* (1934), *Ausgewählte Schriften*, Bd. III, Hildesheim i. a., 2002, S. 287-297.

⁹ Die Bevorzugung der Vier bei derartigen Typologien hängt damit zusammen, dass sie mathematisch alle möglichen Kombinationen eines Paares gegensätzlicher Eigenschaften darstellt. Ein Beispiel: Die rabbinische Allegorie des Feststraußes des Laubhüttenfestes (*Arba'a Minim*, 323,40). Dieser bestand nach der biblischen Vorschrift aus einem Palmstengel, zwei Bachweidenzweigen, drei Myrtenzweigen und einer Zitrusfrucht. Die vier Sorten besitzen gegensätzliche Eigenschaften: Die Palme hat eine Frucht, aber keinen Duft, die Myrte einen Duft, aber keine Frucht, die Bachweide weder Duft noch Frucht, und der Zitrusbaum sowohl Duft wie Frucht. Diesen vier Sorten werden vier religiöse Typen zugeordnet. Der Duft steht für Wissen und die Frucht für gute Werke. Die Zitrusfrucht symbolisiert den religiösen Idealtypus mit Wissen und Werken, die Myrte den kultivierten Typus mit Wissen ohne Werke, die Palme den Engagierten mit Werken, aber ohne Wissen und die Bachweide den Ignoranten ohne Wissen und ohne Werke.

¹⁰ Vgl. mein Buch, *Im Garten der Schrift. Wie Juden die Bibel lesen*, Regensburg 2006. D

Bileam – Franz Rosenzweig und der Zionismus

Von Prof. Dr. Micha Brumlik

Franz Rosenzweig (1886–1929) – Leben und Werk als Herausforderung für Juden und Christen heute. Tagung der Buber-Rosenzweig-Stiftung e.V. und der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Wesseling, 16.–18.10. 2006

Die folgenden Überlegungen zu Rosenzweigs Beziehung zum Zionismus – es handelt sich um ein Experiment in spekulativer, erfahrungswissenschaftlich nicht abgesicherter Psychologie und Soziologie eines künftigen Judentums – nehmen als Ausgangspunkt Traditionsfäden auf, die – wenn auch dünn und rissig – die nach den Krieg in Deutschland neu gegründete jüdische Gemeinschaft aus Shoahüberlebenden mit der durch diese Gemeinschaft subjektiv kaum angeeigneten jüdischen Tradition der deutschsprachigen kulturellen Moderne verbindet. In ihr – das ist die Überzeugung, der ich folge – sind Deutungs- und Selbstverständnismöglichkeiten angelegt, die es ermöglichen, auch noch das gemeindliche Leben in der Diaspora angesichts der unübersehbaren Krise des Zionismus und der ganz eigenen Ausprägung des US-amerikanischen Judentums besser zu verstehen.

2008 wird der Staat Israel mit seiner Hauptstadt Jerusalem sechzig Jahre alt. Mehr als hundert Jahre nach ihrem ersten Auftreten befinden sich Idee und Staat der jüdischen Nationalbewegung nicht nur in der Krise – im Moment zeichnet sich nicht weniger als die Selbstzerstörung des zionistischen Vorhabens ab. Dieser Selbstzerstörungsprozess ist in widersprüchlichen Tendenzen des modernen Judentums angelegt, die zu lösen die zionistische Bewegung mit ihrem Nationalgedanken vor mehr als hundert Jahren angetreten war.¹ Sie trat damit in Konkurrenz zu anderen von Juden betriebenen Entwürfen zur Behebung der je unterschiedlich ausgeprägten Judennot: dem westeuropäischen Assimilationsjudentum, welches das Judentum konsequent konfessionalisieren wollte, unterschiedlichen Spielarten des Sozialismus, die darauf setzten, mit der Lösung der sozialen Frage zugleich jede Form der Judenfeindschaft zum verschwinden zu bringen sowie Varianten eines ethnisch verstandenen Kulturjudentums, das sich hier – im Russland des späten Zarismus als ethno-kultureller Sozialismus verstand – die jiddisch sprechende Gewerkschaftsbewegung – und dort als hebräischsprachiger, aber nicht staatenbildender Kulturzionis-

mus auftrat. Tatsächlich gingen diese idealtypisch verschiedenen Motive in der Realität beinahe beliebige Kombinationen ein, die auszuführen hier der Platz fehlt. Von ihnen unterschied sich der Zionismus sowohl durch seinen Territorial- als auch durch seinen Staatsgedanken, wobei es keineswegs immer klar war, dass als einziges Territorium für einen Judenstaat nur Regionen des historischen Landes Israel in Frage kämen. Grob gesprochen fasste der moderne staatsbildende Zionismus die Juden als Nation.

Der Gedanke der Nation selbst entstand im heutigen Sinne des Wortes nicht vor der Französischen Revolution, wo der Begriff zunächst das im Geiste einer auf Demokratie und Menschenrechten beruhenden Verfassung geeinte Bürgertum bezeichnete. Diese Form der Nation lässt sich als ein auf gleichen Rechten aller Citoyens beruhendes Zukunftsbündnis ansehen, dem es um die Verwirklichung der gemeinsamen Freiheit aller Bürger geht. Dieses Verständnis von Nation als Staatsvolk hat Jean Jacques Rousseau in seinem 1762 verfassten »Contrat social« vorgelegt. Im Gegenzug und in Konkurrenz dazu entstand vor allem in Deutschland, in Reaktion auf die napoleonische Besatzung, ein Begriff der Nation, der nicht die gemeinsame Zukunft der einander anerkennenden Bürger, sondern die gemeinsame Herkunft der in Sprache und Tradition verhafteten Volksgenossen zum Inhalt hatte. Hierfür lassen sich systematisch die von Johann Gottlieb Fichte die 1808 verfassten »Reden an die Deutsche Nation« nennen.

Der damit bezeichnete Unterschied zwischen einem aufklärerischen Begriff der Nation im französischen und einem romantischen Begriff der Nation im deutschen Sinne sollte auch die zionistische Bewegung in ihren vielfältigen Schattierungen prägen. Freilich: jenseits der Ausfaltung in einen Begriff der Nation als eines im Staat geeinten Herkunftsvolkes im Geiste Fichtes bzw. einer die Rechte und Freiheiten der Individuen wahren und verwirklichenden Rechtsgemeinschaft im Geiste Rousseaus stand die Idee der modernen jüdischen Nation von allem Anfang an unter dem Druck des Antisemitismus, d.h. unter dem kollektiven Interesse, vor aller kulturellen Verwirklichung oder allen liberalen Garantien Leib und Leben verfolgter Juden zu schützen sowie ihre verletzte Selbstachtung wieder aufzurichten. Ben Gurion bezeichnete diese – nicht zuletzt von

Theodor Herzl propagierte Variante – als »Philanthropie«.

Als Reaktion auf die Judenfeindschaft entstanden – voneinander zunächst unabhängig – zuerst in Russland, dann nach der französischen Dreyfussaffäre durch den Wiener Journalisten Theodor Herzl auch in England, Deutschland und Österreich zunächst kleine jüdische Nationalbewegungen, die die Judenfeindschaft als mittelfristig nicht behebbare, gesellschaftliche, sogar biologische Tatsache ansahen und daher den Exodus der bedrohten Juden in ein ungefährdetes, selbstregiertes Territorium am Rande der Einflusszonen der damaligen Großmächte erwogen, also in eine nationale Heimstätte im südlichen Lateinamerika, in Ostafrika oder im osmanischen Reich, zumal im Sinai oder dem Land Israel, in Palästina.

Diese wesentlich philanthropische Grundidee wurde von zwei anderen geistigen Strömungen Überlagert: von dem genannten romantischen Nationalismus herdersch-fichtescher Prägung, der als Remedur wider unterschiedliche Formen der Entfremdung von Juden in der modernen Welt ein in Sprache, Geschichte und kollektiven Institutionen geeintes jüdisches Volk sah; und einem lebensreformerischen Sozialismus tolstoianischer und – paradox genug – nietzscheanischer Art, der in der Hinwendung zu Körper und Erde, zu Gemeinschaft und Stärke die Wende zu einem neuen Leben sah. Alle drei Elemente des modernen Zionismus: philanthropischer Territorialgedanke, romantisch verstandener Nationalstaat und lebensreformerischer Sozialismus entstanden völlig unabhängig von den Überlieferungen des konfessionalisierten oder auch kommunal gelebten Glaubens, ja ausdrücklich gegen sie.

Die ersten Einwanderergruppen nach Palästina vor und nach dem Ersten Weltkrieg stellten entsprechend die Erlösung des durch die Diasporalexistenz deformierten jüdischen Körpers im Medium einer die verkarstete Erde Palästina erlösenden landwirtschaftlichen Arbeit in den Mittelpunkt. Freilich verband sich dieser lebensreformerische Sozialismus nicht nur mit dem romantischen Nationalismus, sondern auch mit einem bürgerlichen Machtstaatsdenken, das die Rettung des in Europa bedrohten jüdischen Volkes alleine durch den Aufbau einer jüdischen Armee, die militärische Eroberung des künftigen Territoriums beiderseits des Jordans und die Masseneinwanderung in Städte und nicht-sozialistische Siedlungen gewährleistet sah.

Erst die 1903 anstehende, die zionistische Bewegung spaltende Entscheidung darüber, ob man als rettendes Territorium anstelle Palästinas im osmanischen Reich das damals dem britischen Empire zugehörige Uganda akzeptieren sollte, rührte an die traditionellen Bindungen auch des modernen Judentums. Zumal ostjüdische Zionisten bedeuteten unmissverständlich und dramatisch, dass eine Wahl etwa der britischen Kolonie Uganda als Territorium eines künftigen jüdischen Gemeinwesen auf die wanderungsbereiten jüdischen Massen Osteuropas abschreckend wirken und damit den ohnehin stärkeren Zustrom nach Nordamerika bzw. die antizionistische, nationaljüdische Arbeiterbewegung »Bund« nur verstärken würde. Erst die Ugandakrise hat freigelegt, dass ein Zionismus, der sich seiner religiösen Wurzeln gänzlich beraubte, keinen Widerhall finden konnte. Diese Debatte lenkte den Fluss der säkularen Erlösungsreligionen von romantischem Nationalismus und lebensreformerischem Sozialismus in das Bett jüdischen Traditionsbewusstseins und gab ihm damit seine Richtung ins Land Israel, die osmanische Provinz Palästina. In dem der erste Oberrabbiner der askenischen Juden im britisch verwalteten Völkerbundesmandat Palästina, Raw Kuk, auf der Basis mystischer Spekulationen die landwirtschaftliche Arbeit auch atheistischer Sozialisten zum »Erlösungswerk« erklärte, gelang ihm jene nationalreligiöse Synthese, die den jüdischen Staat aufgrund seines Territoriums für gottgewollt erklärte und wie selbstverständlich davon ausging, dass die dort lebende jüdische Bevölkerung sich früher oder später, einer wenn auch modifizierten Verfassung im Geist der Torah anzuschließen hätte.

Es war schließlich der Junikrieg des Jahres 1967 und die mit ihm verbundene Eroberung der Sinaiwüste, der Golanhöhen, Ostjerusalems und der Klagemauer sowie des Westjordanlandes, die die drohende Selbstzerstörung des zionistischen Vorhabens einleitete. Der auf Vertreibungs- und nicht auf Vernichtungsantisemitismus hin angelegte jüdische Staat eingerichtet, ein Staat, der die Schoa auch dann nicht hätte verhindern können, wenn er vor 1933 gegründet worden wäre,² sah sich ein weiteres Mal einer Vernichtungsdrohung ausgesetzt, gewann aber mit seinem fulminantem Sieg jene Territorien zurück, um die es dem religiösen Judentum immer gegangen war. Seither stellt Jerusalem – politisch gesehen – nicht die Lösung, sondern das Problem in seiner intensivsten Form dar.

Der deutsch-jüdische Philosoph Franz Rosenzweig (1886 –1929) war kein Zionist und fing erst

in den letzten Tagen seines Lebens an, dem zionistischen Gedanken Positives abzugewinnen. Bei alledem blieb er von dem Gedanken durchdrungen, dass das Land Israel in seiner Heiligkeit letztlich Gott vorbehalten blieb und sich in seiner Heiligkeit dem unbefangenen Zugriff auch der Juden entziehen müsse: »die Heiligkeit des Landes entrückt das Land seinem unbefangenen Zugriff, solange es zugreifen konnte; sie steigert seine Sehnsucht nach dem verlorenen ins Unendliche und lässt es hin für der in keinem anderen Land mehr gänzlich heimisch werden.«³

Anfang der Zwanziger Jahre hatte Franz Rosenzweig Gedichte des in Spanien gebürtigen mittelalterlichen Dichters Jehuda Halevi (1079 –1141), der nicht nur am Exil litt, bedeutende religionsphilosophische Kommentare verfasste, sondern gegen Ende seines Lebens beschloss, ins Land Israel heimzukehren. Die von ihm verfassten Zionsgedichte sind Ausdruck mystischer Frömmigkeit wie ungezügelter Erlösungssehnsucht. Die erste Strophe des Gedichts »Heimkehr« hat Rosenzweig so eingedeutscht:

»Jed Irrn, du trägst mirs. Breite
den Arm dem Heimwärtskehren!
Doch folg ich deiner Leite,
muß eignen Rats entbehren.
Dein Licht ums Auge mir spreite!
Heil Herzens Sichverkehren!
Heimkehr uns, Herr, bereite
Zu dir, daß heim wir kehren.«⁴

Am 19.4.1927 schrieb der kaum noch bewegungsfähige, auf das schwerste an unheilbarem Muskelschwund erkrankte Franz Rosenzweig seinem 1909 zum Protestantismus übergetretenen Cousin Hans Ehrenberg einen seiner letzten Briefe. Ehrenberg gehörte, bevor er nach einer Haft im Konzentrationslager Sachsenhausen 1939 nach Großbritannien emigrierte, der bekennenden Kirche an und war spätestens seit 1918 als überzeugter Sozialist Mitglied der SPD. Rosenzweig, der Bekehrungsversuchen seiner Freunde zum Trotz 1913 beschlossen hatte, Jude zu bleiben und lange Zeit einem zwar nationaljüdischen, aber gewiss nicht zionistischen Selbstverständnis anhing, versuchte Ehrenberg den Sinn des Zionismus im Geist des religiösen Sozialismus zu erklären:

»Du kannst dir den Zionismus verdeutlichen an der Bedeutung des Sozialismus für die Kirche. So wie die Sozialdemokratie, auch wenn nicht »religiössozialistisch«, ja sogar wenn »atheistisch« für die Verwirklichung des Gottesreichs durch die

Kirche wichtiger ist als die Kirchlichen, sogar die wenigen Wirklichkirchlichen, und erst recht wichtiger als die ungeheuere Masse der Halb- oder Ganzindifferenten, so der Zionismus für die Synagoge.«⁵

Freilich: Rosenzweigs beinahe bekenntnisartige Äußerung zum Zionismus entsprang weder der Laune eines Augenblicks noch war sie ein Reflex auf zunehmenden Antisemitismus – die geistige Annäherung an diese förmlich von ihm zurückgewiesene geistige Strömung setzte schon früh ein, in den zwanziger Jahren, als er – unter beengten, prekären und belastenden Bedingungen sowohl im beruflichen als auch im privaten Bereich in Frankfurt ein jüdisches Lehrhaus einrichten wollte. In dieser Zeit harrte er sowohl der Drucklegung seines Buches über »Hegel und der Staat«⁶ als auch des »Sterns«. Zudem war er sowohl von seiner beinahe nur brieflich gelebten Liebe⁷ und zu Margrit Rosenstock-Huessy, der Frau seines verwandten Freundes Eugen Rosenstock sowie der Verlobung und Heirat mit der zunächst ungeliebten Edith Hahn stark mitgenommen. So stellt sich Rosenzweig schon im Juni kritisch der Tatsache der jüdischen Assimilation⁸, um Tage später zu bekennen: »Die Frage »Zionismus« springt mich jetzt, wie es so geht, aus allen Ecken an, aus jedem Buch in das ich hineinsehe, aus jedem Menschen, mit dem ich spreche.«⁹ Rosenzweig, der sich theoretisch – auf der Basis seiner spekulativen Soziologie des jüdischen Volkes im »Stern« eigentlich als Antizionist versteht, kommt nicht darum herum, sich selbst beinahe als Zionisten verstehen zu müssen:

»Mein Verhalten zum Zionismus« so bekennt er nach einer Vorlesung über Goethe, den Weltkrieg und die Judenemanzipation »wird ja immer mehr á la Bileam: ich bin ausgezogen, ihm zu fluchen, und segne ihn bei jeder Gelegenheit.«¹⁰ Diese Haltung führt beinahe zur Selbstverachtung, denn: »Die Zionisten sind die einzigen auf dem richtigen Weg. Ich bin ein Schlag ins Wasser.«¹¹ Dabei debattiert er indirekt das Projekt eines Nationalheims in Palästina nach der Balfourdeklaration, die er in militant antibritischer Weise ablehnt.¹² Rosenzweig neidet Martin Buber die Möglichkeit, als Zionist »Ketzer« sein zu dürfen, also jemand, der das Verfallene und Verfallende ruhig verfallen lässt, um etwas ganz Neues zu erbauen.¹³ »Für unsereinen« so sein Versuch einer Positionsbestimmung »liegt es anders. Unsere Ketzerei ist ein Leben unter freiem Himmel. Ein Leben, kein Bauen. Wollen wir ein Dach überm Kopf haben, so müssen wir (über Nacht, zum Schlafen) immer wieder in die Ruine gehen, die ja

immerhin noch ein paar ganz anständige und wetterdichte Räume enthält. Deshalb ist mir aber unheimlich wenn ich einen ganz ruhig die Steine davon abtragen sehe, weil er sie zu seinem Neubau braucht, und ich kann ihm doch das recht, das gute Recht dazu nicht bestreiten.«¹⁴ Bubers Zionismus sollte ihm auch später theoretisch unzulänglich erscheinen – und mit ihm der Zionismus überhaupt.¹⁵

Rosenzweig, der nicht bereit ist, die anhebende »transzendente Obdachlosigkeit« (G. Lukacs) mit einem Gewaltstreich zu beheben, ist durchaus über Details der britischen Mandatspolitik in Palästina informiert¹⁶, lernt arabisch¹⁷ und durchaus bereit, charismatischen zionistischen Führern wie den Frankfurter Rabbiner A.N. Nobel ein ungebrochenes jüdisches Selbstbewusstsein zuzubilligen.¹⁸ Sosehr, dass er im Umgang mit diesem Kreisen beinahe resigniert feststellen musste, »ohne Halten in den Zionismus« hineinzurutschen – durch Gespräche.¹⁹ Rosenzweig sieht sich – in angegriffener psychischer und geistiger Gesundheit als »Gespenst« und hält Eugen Rosenstock schon 1920 vor, was er sieben Jahre später Hans Ehrenberg vorhalten wird, dass »der Zionismus das ist, was dir der Sozialismus ist.« Dieser Umstand befördert die Hoffnung, dass aus dem eigenen »Vor die Hundegehen«, das die seinerzeit lebende Generation von Zionisten genauso ereile, der Welt ein neues Gesetz erstehen werde.²⁰ Dies »zionistische« Gesetz, ein neues Gesetz, an dem auch er arbeitet, könnte – wie seiner Meinung nach die Zionisten glauben – das »letzte, das Weltgesetz« sein – Rosenzweig äußert demgegenüber Skepsis.²¹ Der geliebten Freundin hält er bei alledem – als ob sie das gefordert hätte – beinahe gereizt vor, zu den Zionisten zu gehen²²; als würde sie ihn zu Unrecht ermahnen, das doch zu tun.

Es war ein langer Weg, der Rosenzweig schließlich zu dem Eingeständnis führte, dass der Zionismus der institutionelle Körper des jüdischen Gedankens sei; kritisierte er noch 1918 die »Zionisten« vor einem deutschnationalen Hintergrundsverständnis als »Kleinjuden«²³. Die von den Zionisten erstrebte »öffentlich-rechtliche Heimstätte« galt ihm damals als ein »leicht und bald zu verwirklichendes Ziel«²⁴, das ihn eben deshalb nicht interessierte. Da es für ihn jedoch nur einen einzigen jüdischen Weg gibt »muss ich« so sein Bekenntnis »den Zionismus in mein jüdisches Gefühl einschließen, obwohl er mich aus seinem ausschließt.«²⁵

Es dauerte lange, bis diese Einsichten zur Gänze reiften – gegen Ende seines Lebens – im Mai 1927 – sah er sich gezwungen, zuzugeben, dass es unter den Zionisten »bessere Juden als unter uns« gebe.²⁶ Das mag damit zusammenhängen, dass Rosenzweig gegen Ende seines Lebens und der Theorie des »Sterns« zuwider nun doch die Geschichte und mit ihr den Messianismus für das Judentum wiederentdeckte – eine ungeschriebene Lehre, die zu entfalten ihm buchstäblich die Zeit und die Kräfte fehlten.

»Der Zionismus« so ein Bruchstück dieser ungeschriebenen Lehre »findet sich ganz von selbst zu einer Wiederherstellung des echten prophetischen Verhältnisses zum eigenen Gemeinwesen gedrängt. Das ist sicher. Unsicher ist, ob und in welchem Maß für die auch in Palästina weiter bestehende Diaspora auch die pharisäische Distanz wiederhergestellt wird.«²⁷ Rosenzweig glaubte an eine »wunderbare Umschaffung der menschlichen Natur«, ein Glauben, den er dem täglichen Gebet entnahm: »Ich kann Zion aus diesem Glauben nicht ausscheiden. Ein wie großes, wie jüdisches, wie »modernes« Palästina drum herum liegt, weiß ich nicht. Dass aber das Drumherum dieses – ja nicht himmlischen, sondern messianischen, also irdischen – Jerusalem vorhanden und im Sinn der Zeit dann auch »modern« sein wird, wahrscheinlich wenigstens, das wird mich dann sicher nicht stören.«²⁸

Man tut den sozialdemokratischen Parteien Europas zu Beginn des 21. Jahrhunderts gewiss kein Unrecht, wenn man feststellt, dass ihr eigenes Selbstverständnis nicht mehr auf die Herstellung des Reiches Gottes zielt. Strittiger dürfte sein, ob der von ihnen angesichts der Globalisierung eingeschlagene »Dritte Weg« zwischen Neoliberalismus und moderierendem Korporatismus überhaupt noch im historischen Sinne als »sozialdemokratisch« zu bezeichnen ist. Könnte es sein, dass sich der Zionismus in den vergangenen fünfundsiebzig Jahren ebenso weit von seinen ursprünglichen Impulsen entfernt hat wie die sozialdemokratischen Parteien? Das gilt mindestens dann, wenn man den Zionismus – wie Theodor Herzl – als ein weitgehend philanthropisches Unternehmen in nationalstaatlicher Form ansieht. Tatsächlich sind Leib und Leben von Juden heute nirgendwo so gefährdet wie im Staat Israel und in den von Israel besetzten palästinensischen Gebieten. Damit hat sich die philanthropische Idee eines rettenden Zionismus in ihr Gegenteil verkehrt – geblieben ist das Projekt einer nationalstaatlichen Neugründung jüdischer Ethnien auf dem Territorium des biblischen Landes Israel.

Zudem befinden sich die Juden heute nicht mehr im Zeitalter des Zionismus, sondern des Post-Zionismus, also einer Epoche, in der sich das nationalstaatliche Selbstverständnis der Juden ebenso auflöst, wie die im vierzehnten Jahrhundert entstehende politische Form des Nationalstaats, die im neunzehnten Jahrhundert ihren Höhepunkt fand, im Zeitalter der Globalisierung an politischer und intellektueller Bedeutung verliert, ohne doch kurzfristig einfach zu verschwinden.

Für das Judentum hatte das überhaupt erst nach der Shoah und der jüdischen Staatsgründung verbreitete nationalstaatliche Bewusstsein eine gewichtige Bedeutung: Daran, dass es dem Zionismus, der schon mehr als hundert und dem Staat Israel, der schon mehr als fünfzig Jahre alt wurde, gelungen ist, die Juden in aller Welt aus einer Ansammlung mittelalterlicher Körperschaften, ethnischer Gruppierungen und unterschiedlich gefärbter Konfessionsverbände beinahe zu einem modernen Volk zu bündeln, ist nicht zu zweifeln. Dass sich das jüdische Selbstverständnis heute zunehmend stärker von seiner zionistischen Form entfernt, ist indes paradoxerweise einer inneren Dynamik der zionistischen Staatsgründung selbst zuzuschreiben.

Jüdinnen und Juden in aller Welt, die jüdische Bevölkerung Israels und der Westbank sowie die Institutionen des 1948 gegründeten Staates befinden sich heute auf dem Wege in eine postzionistische Zukunft, die – anders als man meinen könnte – nicht von Laizisten und Friedenswilligen gewollt wird, sondern von Kräften, denen es um alles, aber nicht mehr um einen herkömmlichen Staat geht.

Das zionistische Vorhaben, einen von seinen Nachbarn anerkannten – sei es romantisch erstrebten, sei es rational begründeten – Staat der Juden zu etablieren, wird im heutigen Israel von einer Vielzahl an der Regierung befindlicher, bzw. sie konfliktreich stützender religiöser Bewegungen abgelöst, die gleichwohl höchstens 25 % der Bevölkerung repräsentieren. Diese Bewegung ist übrigens nicht nur auf den Staat Israel begrenzt, sondern vollzieht sich vor allem auch in der größten Diasporagemeinschaft, den USA. In Israel, den USA und – wenn auch in geringerem Ausmaß – in anderen Ländern der Diaspora steht heute in Frage, welchem Selbstverständnis sich Jüdinnen und Juden zu Beginn des Dritten Jahrtausends christlicher Zeitrechnung, mehr als fünfzig Jahre nach dem Holocaust und der Gründung des Staates Israel verschreiben werden.

Derzeit lassen sich idealtypisch drei vorherrschende Identitätsentwürfe beschreiben. In welchem Ausmaß und in welchen tatsächlichen Mischungsverhältnissen diese Selbstverständnisse heute unter den etwa 14 Millionen lebenden Juden verteilt sind, ist die Frage einer empirischen Soziologie des Judentums, die ich hier nicht vertiefe. Zu unterscheiden sind mindestens:

1. ein liberal-konfessionelles Verständnis, wonach die Juden zwar so etwas wie eine eigene ethnische Identität haben, aber als Bürger der Staaten, in denen sie leben, eine die Erfahrungen der Moderne in sich aufnehmende, auf Bibel und Talmud beruhende, ethisch-monotheistische Religion in unterschiedlichen orthodoxen, konservativen und liberalen Spielarten pflegen;
2. ein ethnisch-religiöses Verständnis, gemäß dessen die Juden als das von Gott zu seinem Dienst berufene Volk im Vertrauen auf seine Verheißung das ihnen zugesprochene Land Israel bewohnen und im Blick auf die katastrophale Geschichte des Zwanzigsten Jahrhunderts in besonderer Weise darum bemüht sind, Gottes Weisungen zu folgen; weswegen dieser Staat im wesentlichen auf der Tora beruhen soll;
3. ein ethnisch-laizistisches Verständnis, wonach die Juden durch die Geschichte des Zwanzigsten Jahrhunderts und vor allem wegen der als »Shoah« bezeichneten industriellen Massenvernichtung der europäischen Juden willentlich oder unwillentlich zu einem Volk zusammengeschießt wurden, das sein geographisches und absehbar auch demographisches Zentrum in einem mehr oder minder laizistischen Staat Israel besitzen wird.

Der heute in Israel vorherrschende politische Entwurf sowohl laizistischer Nationalisten als auch orthodox-jüdischer Fundamentalisten zielt jedoch paradoxer Weise auf die Aufhebung des Zionismus und damit auf die wesentliche Form, die die Moderne dem Judentum gegeben hat. Wo der moderne Nationalstaat, auch noch in seiner romantischen, herkunftsbezogenen Form, auf die souveräne Verfasstheit des Volkes und – bei aller Konflikthaftigkeit – auf die Bestimmtheit seines Territoriums sowie die prinzipielle Gleichwertigkeit anderer Nationen setzt, kennt der jüdische Fundamentalismus nur noch das Gegenteil all dessen: an die Stelle des demokratisch-souveränen Volkes tritt die jeweils beanspruchte, nicht mehr diskutierbare Souveränität Gottes, an die

Stelle eines von seinen Nachbarn anerkannten Territoriums das heilige Land, also das Siedlungsgebiet eines Stammes, an die Stelle eines Staatsvolkes tritt das Volk Gottes.

Ein so hellsichtiger und nüchterner Zionist wie der Kabbalaforscher Gerschom Scholem hat diese Entwicklung schon in seinen 95 Thesen über Judentum und Zionismus aus dem Jahr 1918 vorhergesehen, als er unter These 77 notierte: »Der nationale Begriff des Judentums führt nach Palästina, der jüdische nach Zion.«²⁹

Franz Rosenzweig schrieb seinen 1921 erstmals erschienen »Stern der Erlösung« bekanntlich während des Ersten Weltkriegs als Offizier einer Luftabweereinheit in den Schützengräben der mazedonischen Front auf Postkarten, die er an sein Elternhaus in Kassel schickte. Neben vielem anderen findet sich dort eine von Schelling beeinflusste Theorie des jüdischen Volkes als des Trägers des jüdischen Glaubens. Rosenzweig war in seiner spekulativen Soziologie der Überzeugung, dass die Juden, die – anders als alle anderen Völker – weder über ein Land, noch über eine gemeinsame Alltagssprache noch gar über die Fähigkeit zur Kriegsführung verfügen, all dies zwar einmal – in der Jugendzeit des Volkes – besessen, es aber spätestens mit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem verloren hätten. Ohne Land, Sprache und Kriege lebte das Volk seither nur noch im geschlossenen Raum des liturgischen Jahres und gewann seine Fortexistenz in der Zeit einzig durch das »Seid fruchtbar und mehret Euch«, also durch die – wie Rosenzweig es ausdrückte – Kraft des »Blutes«.

Das Leben im liturgischen Jahr und in familialer Kontinuität bannt die Juden in einen Raum jenseits jeder nationalen Geschichte und auch jenseits der Weltgeschichte, die seiner Überzeugung nach durch das Christentum und seinen messianischen Missionsauftrag geprägt wurde. Während also die christliche Welt durch und durch geschichtlich ist und jenem Endpunkt entgegenstrebt, da alle Völker den Gott der Bibel anerkennen werden, befinden sich die Juden als Volk bereits dort, wo alle anderen hinstreben: in einem stehenden, transhistorischen Jetzt, in dem es jene Ewigkeit schon gewonnen hat, nach der die restliche Menschheit sich vielleicht sehnt. Rosenzweig, der 1929 starb, hat den Nationalsozialismus, die Massenvernichtung und – auf sie folgend – die Gründung des Staates Israel nicht mehr erlebt, aber – wie anfangs angedeutet – in seinen letzten Jahren dem Zionismus durchaus eine theologisch-moralische Bedeutung zugemes-

sen. Hätte er all dies erlebt, wäre ihm jedoch wenig anderes übrig geblieben, als seine Sicht zu verändern:

Die Massenvernichtung hat das Ewige Volk in seiner ganzen Endlichkeit sichtbar werden lassen, während die Gründung des Staates Israel mindestens einem Teil von ihm Geschichtlichkeit, gemeinsame Alltagssprache und die Fähigkeit zum Kriegsführen zurückerstattet hat. Rosenzweig hätte sich zugleich dem Problem zu stellen, was es erstens heißt, dass das Volk wieder im Besitz eines, seines Landes ist und zweitens die Frage zu beantworten, was es für das »Ewige Volk« heißen kann, mit der Erfahrung, beinahe zur Gänze umgebracht worden zu sein, zu leben. Durch den über die Shoah und die Gründung des Staates Israel verursachten Rücksturz in die Geschichte ist das jüdische Volk aus seinem bisherigen Existenzmodus, dem Vertrauen in die durch Zeugung und Glaube je und je wieder erschaffene Ewigkeit in zwei andere Existenzmodi gefallen. Auch noch in der dritten Generation nach der Shoah leben Juden – individuell und kollektiv – im Schrecken, im Schock und in Trauer – sofern sie sich auf die Vergangenheit beziehen. Ihre Gegenwart indes ist, sofern sie auf den Staat Israel bezogen wird, nicht mehr – wie vielleicht noch bis 1973 – durch Stolz und Vertrauen in den selbstgeschaffenen Staat, sondern durch den Alltag der Sorge geprägt.

Das jüdische Volk lebt heute als Volk – das ist nicht dasselbe ist wie die Summe aller jüdischen Individuen – in Trauer und Sorge. Trauer, anders als die Melancholie, ist indes, wie Sigmund Freud gelehrt hat, eine Form harter psychischer Arbeit, ein Vergegenwärtigen und Verabschieden des verlorenen Objekts, das solange anhält, bis dem die Realität prüfenden Bewusstsein klar geworden ist, dass etwas unwiederbringlich verloren und daher nun Raum für neue Erfahrungen und Bindungen ist. Im Unterschied zur Trauer kann die Sorge jedoch solange nicht zur Ruhe kommen, als eventuelle Bedrohungen noch andauern. Die »Sorge« so hat es Martin Heidegger in »Sein und Zeit« analysiert, ist jene Existenzform, die ihrer selbst bewussten Wesen eignet, Wesen die ein Bewusstsein ihrer Zeitlichkeit und Vergänglichkeit haben und denen es bei all ihren Handlungen, aber auch Unterlassungen immer um sich selbst, um das Ganze ihres Lebens geht. Das Nachsinnen über Zukunft, über Sicherheit und Unversehrtheit, die Frage, wie das Leben zu führen sei, ja die Sehnsucht nach einem Ende der Angst, all dies ist Sorge.

Jüdische Existenz besteht heute in weiten Teilen der Welt in einem Selbstverständnis als einer noch vor kurzem in Teilen grausam vernichteten Ethnie, die heute in ununterbrochener Sorge um das Fortbestehen ihres staatlichen Zentrums lebt und dieser Sorge alles andere unterordnet. Rosenzweig hat diese Form der Existenz beinahe prophetisch in völliger Unkenntnis der Zukunft, aber mit einem wachen Blick auf die Vergangenheit schon 1921 gesehen:

»Es gibt keine Gruppe, keine Richtung, ja kaum einen Einzelnen im Judentum, der nicht seine Art, das Nebensächliche preiszugeben, um den Rest festzuhalten, für die einzig wahre und sich also für dem »wahren Rest Israels« ansehe. Und er ists. Der Mensch im Judentum ist immer irgendwie Rest. Er ist immer irgendwie ein Übriggebliebener, ein Inneres, dessen Äußeres vom Strom der Welt gefasst und weggetrieben wurde, während er selbst das Übriggebliebene von ihm, am Ufer stehen bleibt.«³⁰ In dieser Passage paart sich eine Diagnose des Judentums nicht nur der Moderne mit einer Erinnerung an die weite, nicht alle Abschnitte seiner Geschichte bestimmenden Katastrophen. Von allem Anfang an – Rosenzweig verweigert sich einer genauen historischen Bestimmung – trat das, was nach Maßgabe einer Tradition als jüdisches Leben galt und das, was den Einzelnen in einer gegebenen Gesellschaft lebbar schien, auseinander, weswegen die Unterscheidung von zwischen »Nebensächlichem« und »Bedeutsamem« nicht nur in Krisenzeiten bestimmend wurde.

Angefangen etwa mit dem von Esra ausgesprochenen Verbot der Mischehen über Hillels goldene Regel zur tiefen Herzensfrömmigkeit der Chassidim und der bundistischen Neubewertung der jiddischen Sprache: Judentum, so will Rosenzweig sagen, ist nur lebbar über die Vereinseitigung einzelner Züge einer Überfülle historisch entstandener Möglichkeiten. Viele dieser Möglichkeiten erschienen je nach historischer und sozialer Lage als nicht mehr zeitgemäß und wurden zugunsten bestimmter Züge hinter sich gelassen sowie vergessen – etwa die alte Orthodoxie, die nach Aufklärung und Reformjudentum der Neoorthodoxie weichen musste. Dieser immer wieder zu beobachtende Umstand wirkt auf den ersten Blick negativ und erweist sich doch auf den zweiten Blick als das Geheimnis des historischen Überlebens des jüdischen Volkes – allen Katastrophen zum Trotz.

Entgegen Rosenzweigs Behauptung, dass das Judentum seit der römischen Zeit in einem

gleichsam geschichtslosen Zustand verharre, zeigt sich an dieser Diagnose nämlich, dass die behauptete Geschichtslosigkeit als solche nur dann gelten kann, wenn man sie mit einem bestimmten Typus der Geschichte, nämlich der politischen Geschichte von Ethnien und Nationen gleichsetzt. Wenn nur Staatenbildung und ethnische Selbstbehauptung den Gegenstand der Geschichte umschreiben, dann hatte das Judentum jahrhundertlang tatsächlich keine Geschichte, befreit man sich freilich von dieser Perspektive und wendet den Blick der Weiter- und Fortbildung einer geistigen Existenz zu, dann entfaltet sich das Panorama einer Geschichte, die durch Neugründung, Verdrängung, durch Vergessen ebenso wie durch Anpassung und Kreativität gekennzeichnet ist.

In diesem Sinne konnte Rosenzweig 1927 feststellen, dass der Zionismus gleichsam eine gewandelte, äußerlich institutionelle Form des ewigen jüdischen Wesens, das für ihn in nichts anderem besteht als in gelebter Nächstenliebe, darstelle: »für das jüdische Volk gilt kein Zwiespalt zwischen dem Eigensten und dem Höchsten, ihm wird die Liebe zu sich selbst unmittelbar zur Liebe des Nächsten.«³¹ Diese von Rosenzweig keineswegs nur normativ gemeinte Formel ist durch die Wiedervergeschichtlichung des Judentums im Zionismus offensichtlich widerlegt worden. Unabhängig davon, ob man die militante Politik des israelischen Staates Palästinensern und arabischen Nachbarn gegenüber in moralischer Hinsicht für gerechtfertigt hält oder nicht – als Ausdruck unmittelbarer Nächstenliebe wird man sie – wenn Begriffe überhaupt ihren Sinn behalten sollen – gewiss nicht bezeichnen dürfen.

Das Land Israel erscheint demgegenüber immer deutlicher als das, was es in der Geschichte des Judentums immer gewesen ist: als ein Unterpand von Gottes Treue.

Dies Unterpand ist dem Glauben der nationalreligiösen Rechten von Gush Emunim gemäß als verpflichtendes Geschenk Gottes dankbar anzunehmen und mit Blut und Tod zu verteidigen. Einer nicht substantialistisch, sondern intellektuell argumentierenden Linken hingegen war dies Land ohnehin niemals mehr als Vorschein, Hoffnung, Projekt, Chiffre – eine symbolische Verheißung, die sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt wieder dorthin zurückzieht, wo sie einst herkam: in die Sprache. Franz Rosenzweig hat dieser Auffassung ihren prägnantesten Ausdruck verliehen, als er über das Verhältnis des jüdischen Volkes zum Land Israel schrieb:

»Das Land ist ihm im tiefsten Sinn eigen eben nur als Land seiner Sehnsucht, als – heiliges Land. Und darum wird ihm sogar, wenn es daheim ist, wiederum anders als allen Völkern der Erde, dies volle Eigentum seiner Heimat bestritten: Es selbst ist nur ein Fremdling und Beisaß in seinem Lande: »mein ist das Land« sagt ihm Gott; die Heiligkeit des Landes entrückt das Land seinem unbefangenen Zugriff, solange es zugreifen konnte; sie steigert seine Sehnsucht nach dem Verlorenen ins Unendliche und lässt es hinfürder in keinem anderen Land mehr ganz heimisch werden.«³²

Anmerkungen:

¹ W. Laqueur, *Der Weg zum Staat Israel. Geschichte des Zionismus*, Wien 1972

² T. Segev, *Die siebte Million*, Reinbek 1999

³ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Ffm. 1993, S. 338

⁴ F. Rosenzweig, *Die Schrift, Aufsätze, Übertragungen und Briefe*, Königstein 1976, S. 108

⁵ F. Rosenzweig, *Die Schrift*, Königstein 1976, S.227

⁶ F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, München und Berlin 1920

⁷ F. Rosenzweig, *Die »Gritli«-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock - Huessy*, herausgegeben von I. Rühle und R. Mayer. Mit einem Vorwort von F. Rosenzweig, Tübingen 2002

⁸ a.a.O. S. 607

⁹ a.a.O. S. 611

¹⁰ a.a.O. S. 614

¹¹ a.a.O. S. 628

¹² a.a.O. S. 629

¹³ a.a.O. S. 638

¹⁴ a.a.O.

¹⁵ a.a.O. S. 791

¹⁶ a.a.O. S. 645

¹⁷ a.a.O. S. 743

¹⁸ a.a.O. S. 664

¹⁹ a.a.O. S.686

²⁰ a.a.O. S. 723

²¹ a.a.O. S.732

²² a.a.O. S. 731

²³ F. Rosenzweig, *Die Schrift*, a.a.O. S. 223

²⁴ a.a.O.

²⁵ a.a.O. S. 223/224

²⁶ a.a.O. S. 229

²⁷ a.a.O. S.228

²⁸ a.a.O. S.229

²⁹ G. Scholem, *95 Thesen über Judentum und Zionismus*, in : P. Schäfer(G. Smith (Hg.) *Zwischen den Disziplinen*, Ffm. 1995, S. 294

³⁰ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Ffm. 1921, S. 507

³¹ a.a.O. S. 413

³² Rosenzweig a.a.O. S. 378



Franz Rosenzweig zwischen Judentum und Christentum

Von Prof. Dr. Martin Stöhr

Franz Rosenzweig (1886–1929) – Leben und Werk als Herausforderung für Juden und Christen heute. Tagung der Buber-Rosenzweig-Stiftung e.V. und der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Wesseling, 16.–18.10. 2006

Prof. Dr. Simon Schoon, Kampen, in Freundschaft gewidmet

I. Das Modell eines jüdisch-christlichen Lehrhauses

Wer denkt, die vier Worte »...zwischen Judentum und Christentum« bezeichneten Rosenzweigs Position, der hätte ihn gründlich missverstanden. Er steht nicht zwischen beiden. »Ich bleibe Jude« – so hatte er dezidiert entschieden, nachdem er, aus einem assimilierten Elternhaus stammend,

noch einmal – dazu fährt er nach Berlin – die hohen jüdischen Feiertage mitfeierte. Vorher, im Juli 1913 neigt er dazu, nach dem langen nächtlichen Gespräch mit Eugen Rosenstock, Christ zu werden. Rosenstocks Argumente weisen u.a. auf die Universalität des Christentums hin, dessen Wahrheit folglich alle Menschen angehe und verpflichte. Aber Rosenzweig will diesen zunächst ins Auge gefassten Weg nicht als Heide gehen, sondern als Jude und deswegen die jüdische Gemeinschaft ganz ernst nehmen, bevor er sich von ihr löst. Und er bleibt Jude – gerade auch in seiner eigenständigen Interpretation des Judentums und in seinem lebenslangen, kritischen Gespräch mit dem Christentum. Eine Herausforderung ist und bleibt er für beide. Er steht nicht »...zwischen...«, er steht »draußen«, nicht in der Nähe oder am Rande des Christentums, sondern gerade in der Intensität und Offenheit seiner

Disputationen ist er bewusst ein »Draußenstehender«¹, außerhalb des Christentums. Die damaligen jüdischen wie christlichen Gesprächspartner sehen deswegen vieles klarer als lebenslange Insider ihrer jeweiligen Religionsgemeinschaft, die das Wort des Anderen, besonders des Einen Anderen, des Wortes Gottes, vor lauter Vertrautheit nicht mehr hören und beantworten. Offene wie dezidierte Positionen bestimmen ihre Gespräche.

Sein Bleiben begründet er mit dem Satz, er, genauer das Volk Israel, sei schon beim Vater. Von ihm erfuhre es seinen Weg, lernte es seine Wahrheit, wird es ins Leben geleitet. Es müsse also nicht – wie Jesus es von den Völkern erwarte – Jesus als dem Christus, dem Messias, vertrauen. Er sei für Israel nicht »der Weg, die Wahrheit und das Leben«, ohne den niemand zum Vater komme (Joh 14,6). Eugen Rosenstock »zwingt« ihn zu einer »unrelativistischen Stellungnahme«. Er bejaht »das Recht dieses Angriffs«. »Jeder Relativismus in der Weltanschauung ist mir nun verboten.«² Diese Position, so schreibt zu Recht der katholische Religionsphilosoph Bernhard Casper, sei heute von den Kirchen akzeptiert.³ Spät entdeckten die Kirchen die alte Erkenntnis der Evangelien und vor allem des Paulus: Gottes Berufung seines Volkes Israel ist nicht widerrufen, weil Gottes Verheißungen eben unwiderruflich sind (Rö 9 – 11).

Seine beiden Vettern, der Biologe Rudolf Ehrenberg und der Ökonom, Philosoph und Theologe Hans Ehrenberg, wie sein Freund, der Rechtshistoriker Eugen Rosenstock-Huessy, werden Mitglieder der Evangelischen Kirche. Sie sehen ihren persönlichen Weg nicht als ein kommodos »Entreebillet« in die europäische Kultur. Einen solchen Eingang empfänden sie – wie Rosenzweigs Eltern – als »Beschämung«. Sie gehen ihren Weg aus dem Judentum als einen messianischen Weg, der aus eben diesem Judentum stammt und in seiner Weite möglich ist. Es ist ein Weitergehen, nicht antijüdisch, sondern messianisch-christlich verstanden. Ihr Christwerden ist ihnen eine ebenso existentielle wie authentische Entscheidung, auch von Rosenzweig ausdrücklich bejaht, wie von ihrer Seite dessen Judebleiben. Das heißt nicht, dass alle Beteiligten an ihre jüdische oder christliche Lebens- und Denkwelt nicht überaus kritische Fragen zu stellen hätten.

Rosenzweig und seine Gesprächspartner stehen für ein selten wieder erreichtes Niveau des jüdisch-christlichen Gesprächs. Kritisch sieht er in der eigenen Gemeinde seit der Emanzipation

einen anpasserischen Liberalismus wie eine verengende Orthodoxie und genau so kritisch deren christliche Varianten einer kulturprotestantischen Spiritualisierung oder eines orthodoxen Dogmatismus. Die Polemik gegen ein Judentum bzw. ein Christentum »des Standesamtes« ist deutlich.⁴

In der das ganze Leben Rosenzweigs begleitende Diskussion auf Augenhöhe mit dem Vetter und Freund Hans Ehrenberg geht es um die Grundfrage: Wie ist das Nein der Mehrheit des jüdischen Volkes zu Jesus von Nazaret als Messias zu verstehen? Ist es »Verstocktheit«, eine Interpretation, mit der die Christenheit sich erlaubt, unter Verstoßung Israels sich selbst zum Alleinerben göttlicher Verheißungen und als »Verus Israel« zu etablieren? So die traditionelle christliche Theologie. Oder aber kommt das Nein Israels aus der Treue zum Gott Israels und zum Gott der Bibel, wie Rosenzweig es sieht? »Uns gilt unsere ‚Verstocktheit‘ als Treue«.⁵ Die Verwirklichung aller göttlichen Verheißungen für eine Vollendung der Welt und das Kommen des messianischen Gottesreiches kann doch nicht – wie es die Christen tun – kleiner geglaubt und wirklichkeitsfreier angesehen werden.

Die traditionelle christliche Position setzt immer Israel in eine pejorative Position. Mit dieser Position hat sich nach der Schoa am eindeutigsten auseinandergesetzt Friedrich-Wilhelm Marquardt in seinem Aufsatz von 1977, »Feinde um unsretwillen« – Das jüdische Nein und die christliche Theologie«.⁶ In Auseinandersetzung mit der christlichen Exegese und Lehre konstatiert er, dass der christliche Antijudaismus erst überwunden ist, wenn wir das jüdische Nein positiv verstehen – so wie es Paulus (Röm 11,28ff) will: Als Eröffnung des Weges vom Gott und Volk Israels zu allen Völkern, den gojim und als Treue zum Gott Israels und dessen Verheißungen.

Aber mit dieser Sicht der Gleichberechtigung der beiden von Gott berufenen Wirklichkeiten Israel und Kirche ist ebenso notwendig verbunden, dass die Messiasfrage nicht christlich-monopolistisch definiert wird. Sie ist offen bis zur Vollendung der Welt. Es ist bemerkenswert, dass Dietrich Bonhoeffer 1940 in seiner Fragment gebliebenen Ethik schreibt: »Der Jude hält die Christusfrage offen«. Er begründet diesen Satz mit der Notwendigkeit eines ständigen Dialogs mit dem Judentum, der nicht nur historisch die jüdische Herkunft des Christentums anerkennt, sondern auch das Gespräch mit dem zeitgenössischen Judentum führt – um der gemeinsamen, wenn auch unterschiedlich gefüllten Messias Hoffnung willen:

»Die abendländische Geschichte ist nach Gottes Willen mit dem Volk Israel unlöslich verbunden, nicht nur genetisch, sondern in echter unaufhörlicher Begegnung.«⁷ Ich vermute, diesen Satz hätte Rosenzweig unterschreiben können.

In dem am längsten geführten Dialog, dem mit Hans Ehrenberg, vertritt dieser seinen Christusglauben (im »Zwischenreich« der Kirche des schon gekommenen und wiederkommenden Messias) wie er ihn auch später im Kampf gegen Nationalismus und Antisemitismus bewährt. Und Rosenzweig steht ebenso treu zu seiner Hoffnung auf die noch ausstehende messianische Vollendung der Welt und der damit gegebenen Aufgabe, das Judentum zu bewahren. Rosenzweig wird gegen eine christliche Auffassung heftig protestieren, die die Erlösung der Welt durch das Christusgeschehen schon vollzogen sieht. Er nennt das »Betrug« und eine »angemaßte Schonfertigkeit«.⁸ Es ist wohl auch ein Missbrauch des Jesuswortes am Kreuz »Es ist vollbracht«, wenn es auf eine nur behauptete und nicht erfüllte Erlösung der Welt bezogen wird. Das Neue Testament macht klar, dass Christen mit den Juden auf die Vollendung der Welt warten, wenn auch in neutestamentlicher Zeit diese Vollendung in nächster Nähe erwartet wird. Zugleich wird in Jesus der Anfang des messianischen Reiches Gottes gesehen; das Erhoffte wird in seiner Nachfolge antizipiert und schon ins alltägliche Leben gezogen.

Der Doktor der Ökonomie (Die Eisenhüttentechnik und der deutsche Eisenhüttenarbeiter, 1906) Hans Ehrenberg trifft seinen Vetter Rosenzweig in München, der dort gerade beginnt Medizin zu studieren. Es ist der Anfang eines lebenslangen Dialogs der beiden. Im November 1909 findet die evangelische Taufe Ehrenbergs statt (»Ich habe ihm heftig zugeraten und würde es wieder und wieder tun.«) Dieser »Heimkehr des Ketzers« (so Hans Ehrenbergs autobiographischer Rückblick 1920) folgt 1913 Franz Rosenzweigs Entscheidung, Jude zu bleiben, eine »Umkehr des Juden!«

Selbstironisch charakterisiert Rosenzweig den Diskurs mit militärischen Bildern, die den Kriegs-

freiwilligen des 1. Weltkriegs eingeübt zu Geboten standen: »Zu einem ‚Dialog‘ lassen sie sich nicht machen, weil sie keiner waren, sondern ein Bombardement zweier gelehrter Kanonen mit lyrischer Bespannung« (lyrisch = monologisch, Bespannung erinnert an die Tätigkeit bei der bespannten Artillerie).⁹

Hans Ehrenberg studiert nach seinem Studium der Nationalökonomie Philosophie, wird 1910 Privatdozent für Philosophie in Heidelberg, und schließlich nach einem weiteren Studium (der evangelischen Theologie) – übrigens legte der Heidelberger Philosophieprofessor 1923 sein theologisches Examen zusammen mit dem hoch dekorierten Ex-U-Bootkapitän Martin Niemöller ab – 1925 Pfarrer in einer Arbeitergemeinde Bochums. Seine Heidelberger Universität lässt ihren Hochschullehrer Ehrenberg 1933 ebenso fallen wie ihn später seine Kirche nicht schützt. Nach einer Haft im KZ Sachsenhausen 1938/39 (vier Monate als Totengräber) gelingt ihm die Flucht nach Großbritannien. 1947 kehrt er nach Bochum zurück. Das jüdisch-christliche Gespräch sowie der Kampf gegen den Antisemitismus und Nationalismus in jeder Form bleiben ihm als Mitglied der Bekennenden Kirche in Westfalen, im Exil in Großbritannien und nach der Rückkehr in die Bochumer Gemeinde konsequent verfolgte Aufgaben seines Lebens. Er formuliert die ersten Bekenntnisse einer nicht judenfeindlichen Christologie. Hans Ehrenberg war mit Franz Rosenzweig verwandt über den gemeinsamen Urgroßvater Samuel Maier Ehrenberg, Rektor der berühmten Samsonschen Freischule in Wolfenbüttel, einem Philanthropin jüdischer Aufklärung und Reform.

In Analogie des von Rosenzweig hochgeschätzten und in Berlin gern gehörten Hermann Cohen »Die Religion des Judentums aus den Quellen der Vernunft« könnte man Rosenzweigs Denken, wie es nicht nur im Stern der Erlösung vorliegt, nennen »Die Wirklichkeit des Judentums aus den Quellen der Schöpfung, der Offenbarung und der Erlösung«.

II. Der eine Gott

»Gott, Welt, Mensch erkennen heißt erkennen, was sie in diesen Zeiten der Wirklichkeit tun oder was ihnen geschieht.«¹⁰ Sie verbergen sich ansonsten. »Nur in ihren Beziehungen, nur in Schöpfung, Offenbarung, Erlösung, tun sie sich auf« Die drei Wirklichkeiten sind von einander

getrennt, aber aufeinander bezogen. Sie sind weder – pantheistisch – in eins zu setzen, noch sind sie – atheistisch oder materialistisch – beziehungs- oder bedeutungslos. Vor allem sind Schöpfung, Offenbarung und Erlösung nicht zeitlos. Sie werden im »im großen Weltgedicht« er-

zählt. »Erzählendes Denken« nennt Rosenzweig diese Form der Theologie, in der der Glaube sich intellektuell und dialogisch klar wird. Das ontologische Denken ist zeitlos, aber »das Sprechen ist zeitgebunden...es lebt überhaupt vom Leben des anderen, mag der nun der Hörer der Erzählung sein oder der Antwortende des Zwiegesprächs oder der Mitsprecher im Chor.«¹¹

Bubers dialogisches Denken verdankt dem Freund Rosenzweig viel – und umgekehrt. Beide rekurren auf Feuerbach. Rosenzweig nimmt die Beispiele aus den Erfahrungen seiner dialogischen Existenz seiner Freunde und dem Gespräch mit ihnen. Als Fachwissenschaftler arbeiten sie alle dialogisch, die in ihren Fachpublikationen philosophische oder theologische Grundfragen nicht vermeiden. Ihr Dialog ist nie nur intrareligiös. Rosenzweig nennt ausdrücklich Hermann Cohen, vor allem aber Eugen Rosenstock, Hans Ehrenberg (über Fichte), Rudolf Ehrenberg (Theoretische Biologie), Viktor von Weizsäcker (Philosophie des Arztes). In einer Zeit zunehmender Spezialisierung üben sie zum Besten einer auf interdisziplinärer Kommunikation angewiesenen Gesellschaft ein dialogisches Denken. Gedankt haben die Spezialisten es ihnen selten. Unabhängig von Rosenzweig selber dringen zum Brennpunkt des neuen Gedankens nach ihm Martin Bubers »Ich und Du« und Ferdinand Ebners »Das Wort und die geistigen Realitäten« vor.

In diesem Verständnis von Gottes Wort und menschlicher Antwort ist das Schlüsselgeschehen die Offenbarung benannt. Deswegen ist weder die Theologie die Magd der Philosophie noch umgekehrt. Beide haben ein »geschwisterliches« Verhältnis zu einander. »Die theologischen Probleme wollen ins Menschliche übersetzt werden und die menschlichen bis ins Theologische vorgetrieben« werden. Und dann kommt der religionskritische und zugleich universale Satz Rosenbergs: »Gott hat eben nicht die Religion, sondern die Welt geschaffen.«¹². Die Offenbarung ist zwischen Schöpfung und Erlösung die gestaltende Mitte. Es geht um die Welt, nicht um Religion. Deswegen will Rosenzweig kein religiöses Buch schreiben, erst recht kein jüdisches, sonst wären alle Publikationen der Alttestamentler jüdische Bücher. Er zieht die ganze Wirklichkeit der Welt und der Geschichte ins Gespräch. Auch die alten Worte, die im Judentum und im Christentum aufbewahrt werden, haben teil »an der ewigen Jugend des Worts und wenn ihnen die Welt aufgetan wird, so erneuern sie die Welt.«¹³

Der jüdischen und christlichen Tradition die Welt öffnen – was für ein Programm, das sich heilsam einlässt auf die Fragen und Brüche der Welt und der Menschen! Es ist weit weg von jener anpassenden oder apologetischen Pseudomodernität, die die Welt kommen lässt, statt diese in ihrer Schönheit und Korruptheit wahr- und ernstzunehmen. Solche Gedanken einer Neuentfaltung der Tradition und der Offenheit hin zur von Gott geschaffenen und zur Erlösung bestimmten Welt begründen auch seine Arbeit im Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt/M. Beides würde zutiefst gefährdet, wären Judentum und auch Christentum nur Religion.

»Die Sonderstellung von Judentum und Christentum besteht gerade darin, dass sie, sogar wenn sie Religion geworden sind, in sich selber die Antriebe finden, sich von dieser Religionshaftigkeit zu befreien und aus der Spezialität und ihren Umklammerungen wieder in das offene Feld der Wirklichkeit zurückzufinden.«¹⁴ In der Welt der Religionen, zu der Judentum und Christentum auch gehören – hinter sich selbst zurückbleibend – sind beide doch etwas Besonderes. Sie haben ein prophetisches, ein selbstkritisches Element in sich, das ihnen helfen kann, nicht nur für sich selbst da zu sein und in sich selbst zu ruhen, also nicht nur für religiöse Probleme zu leben, sondern immer wieder offen und erneuerungsfähig zu werden. Religion zu werden, dagegen sind sie nicht gefeit; Religion zu bleiben macht sie stumm und bedeutungslos. Die Wirklichkeit, die Erde ist der Raum wo der Jude als Jude wie der Christ als Christ die Gestaltwerdung der Menschheit bewahren und bewähren. »Im Leben also bleibt der Mensch Mensch; und wenn er auch Gottes Stimme vernehmen, Gott erleben kann, so erlebt er deswegen mitnichten etwa auch das, was Gott selbst erlebt.« So heißt es im dritten Teil seines Hauptwerkes »Stern der Erlösung«.¹⁵ Kritisch wendet er sich »In Tyrannos« – wie die Teile eins und zwei »In Philosophos« und »In Theologos«.

Rosenzweig treibt seine These noch weiter: »Alle historische Religion ist von Anfang an spezialistisch, ‚gestiftet‘; nur Judentum und Christentum sind spezialistisch erst, und nie auf Dauer, geworden und gestiftet nie gewesen. Sie waren ursprünglich etwas ganz ‚Unreligiöses‘«. Das Judentum als jüdisches Volk ist eine »Tatsache«, das Christentum ein »Ereignis«: alles andere als eine bewusste »Stiftung«. Der Islam ist für ihn eine übernommene Offenbarung, »ein ‚Talmud‘, dem keine ‚Schrift‘, kein ‚AT‘, ein ‚Neues‘ Testament, dem kein ‚Altes‘ zugrunde liegt.«¹⁶ Der Islam, so kann Rosenzweig sagen, ist eine »Paro-

die« auf Judentum und Christentum.¹⁷ Er ist »von vornherein Religion und will gar nichts anderes sein; er ist mit Bewusstsein ‚gestiftet‘«.

Diese religionskritische Sicht erinnert an Karl Barth, für den die Religionen in ihrer Religionshaftigkeit »Unglaube«, die »Angelegenheit des gottlosen Menschen« sind – das Christentum eingeschlossen.¹⁸ Immer wieder ruft Gottes lebendige Stimme und Wort, seine Offenbarung aus dem Gehäuse der Religion, aus dieser »Babylonischen Gefangenschaft der Kirche«, für die F. Dostojewskis Großinquisitor der prototypische Vertreter ist, heraus. Andererseits ist für Barth Religion das »menschliche Gesicht« der Offenbarung.¹⁹

Während seiner Übersetzung der Gedichte Jehudas Halevis liest Rosenzweig immer wieder Karl Barth. Er findet ihn – im Gegensatz zu Sören Kierkegaards existentiell Denken – zu abstrakt. Er ahnt nichts von dem Ringen um Predigt und Unterricht, um soziale Gerechtigkeit in Barths Gemeinde Safenwil, woraus die existentiell höchst lebendigen Fragen und die Kirchen- wie Religionskritiken Barths stammen. Gott als der »ganz Andere«, er sollte zu einer an ihn »gewöhnlich-gewöhnten« Christenheit wieder neu sprechen. Das war des jungen Barth Abschied von jeder Theologie und Religion, die vom Menschen ausgeht. Damals, in der Aufbruchzeit der Wort-Gottes-Theologie war für ihn, so wird Barth später erzählen, »der Mond nur halb zu sehen, und ist doch rund und schön« (Matthias Claudius). Zum vollen Schein des Mondes gehören später in seiner kirchlichen Dogmatik konstitutiv humane Ethik und die Entdeckung der bleibenden Erwählung Israels und ihrer Bewahrung im Kirchenkampf gegen das NS-Regime, obwohl traditionelle Relikte eines Denkens bei Barth nicht ganz verschwunden sind, die Juden theologisch herabwürdigen, z.B. als »Spiegel des Zornes Gottes« im Vergleich zum »Spiegel der Gnade«, der zu sein er der Kirche zuschreibt.²⁰

Aber eine andere Parallele zwischen Barth und Rosenzweig ist für unseren Zusammenhang wichtiger. Es ist die Rede von der Schwierigkeit, Theologie zu treiben. Sie erfährt Gott und seine Offenbarung als »totaliter aliter« gegenüber allen menschlichen, gerade auch religiösen Zugriffen, wie es die von Sören Kierkegaard und Karl Barth benutzte Formel auszudrücken versucht. »Die Unterschiedenheit von Gott und Mensch, dieser furchtbare Anstoß für alles neue und alte Heidentum, der beleidigende Gedanke der Offenbarung, dies Hereinstürzen höheren Inhalts in unwürdiges Gefäß, ist zum Schweigen gebracht.«²¹

Wenn christlicherseits eine idealistische (Jesus als der ideale Mensch) oder gar historische Selbstvergewisserung (wie z.B. in der Leben Jesu Forschung) Platz greifen würde; und jüdischerseits eine »Judenvolkstheologie«, die das Volk vergöttert, dann ist dagegen die Unverfügbarkeit der göttlichen Offenbarung neu zu lernen. Das jüdische Volk verlöre die drei Strahlen des Sterns der Erlösung: »Gottes Macht und Demut, des jüdischen Menschen Auserwähltheit sowie der jüdischen Welt Diesseitigkeit und Zukünftigkeit.«²²

Im ersten Teil insistiert Rosenzweig »In Philosophos!« auf dem Ursprung der Wahrheit in Gott, und nennt die Schwierigkeit der Theologie: »Von Gott wissen wir nichts. Aber dieses Nichtwissen ist Nichtwissen von Gott. Als solches ist es der Anfang unseres Wissens von Gott.«²³ Rosenzweig drückt präzise die Fremdheit und die Nähe, die Schwierigkeit, von Gott zu reden, und die Offenheit für Gott aus.

Barth schreibt zur gleichen Zeit einen ähnlichen Gedanken nieder: »Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.«²⁴ Gegen jedes pausbäckige oder folkloristische Reden von und mit Gott, gegen jedes liturgische und dogmatische Einfangen Gottes in Sätze und Rituale wird hier von beiden Denkern dialektisch an das erste Gebot erinnert: Gott in seiner Unverfügbarkeit die Ehre zu gegen und zugleich – auch das sagt das erste Gebot – auf die tatsächliche Selbsterschließung Gottes in der erwählenden Berufung und konkreten Befreiung aus Zwangsarbeit und Fremdbestimmung in Ägypten zu hören – und dort, im Christentum Barths, die Selbsterschließung Gottes in Jesus von Nazaret zu vernehmen und entsprechend zu leben. Auf christlicher Seite hat diese Barthschen und Rosenzweigschen Gedanken am originellsten aufgenommen der holländische Protestant Kornelis Heiko Mislott in seinem Buch »Wenn die Götter schweigen«. Es erschien zuerst 1956 in den Niederlanden und hat zwei Vorläufer, die zum Schaden der Christenheit zu wenig zur Kenntnis genommen wurden. 1932 stellte er »Das Wesen des Judentums« einer christlichen Welt vor, die meinte aus dem Alten Testament (in christlicher Interpretation!) und aus dem Johannesevangelium wie von Paulus genug über »das« Judentum zu wissen. 1939 veröffentlichte er »Edda en Tora. Een vergelijking van germaansche en Israelitische religie«. Diese Schriften arbeiten nicht zuletzt die Kritik an allen Nationalismen (und anderen, sich absolut set-

zenden Ideologien) heraus, die das befreiende Wort vom Sinai, lebendig in dem durch den Einen Gott erwählten Israel, in Selbstvergötzung nicht hören wollen. Diese Gedanken stärkten den Widerstand in den von Deutschland besetzten Niederlanden wie sie dort auch zu den ersten christlichen Bekenntnissen führten, die die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes und damit eine Absage an alle christlichen Enterbungstheorien verbindlich formulierten.²⁵

Der Unterschied zwischen Judentum und Christentum liegt für Rosenzweig nicht in den traditionellen Verurteilungen Israels als einer angebli-

chen Gesetzesreligion, die auf den noch wartet, den die Christen schon kannten, sodass die Kirche Israel enterbt und durch sich selbst ersetzt. Der Unterschied liegt darin, dass die Christenheit Gott zu spalten droht. Er erinnert gegen landläufige Zuordnungen aus dem Erbe Marcions daran, dass der biblische Gott, der Gott Israels, der Gott der Gerechtigkeit *und* Liebe ist. Im Christentum sei Gott nur noch der Vater Jesu Christi und der Gerecht-Streng, während die Liebe in Jesus Christus gesucht und gefunden wird.²⁶ Die Gefahren des Christentums sind nach FR die einer Weltvergötterung und/oder einer Menschenvergötterung durch Gottvermenschlichung.²⁷

III. Juden und Christen – aufeinander angewiesen

»Kirche und Synagoge sind aufeinander angewiesen«, so schreibt Rosenzweig in seinem Brief an den Vetter Rudolf Ehrenberg am 31. 10. 1913, wenige Tage nach der Entscheidung für sein Jubelbleiben. Worin besteht aber dieses Aufeinanderangewiesensein? Es ist einmal der gemeinsame Auftrag. »Vor Gott sind so die beiden...Arbeiter am gleichen Werk. Zwischen beiden hat er in alle Zeiten Feindschaft gesetzt, und doch hat er sie aufs engste wechselseitig aneinander gebunden. Uns (Juden) gab er ewiges Leben, indem er uns das Feuer des Sterns seiner Wahrheit in unseren Herzen entzündete. Jene (die Christen) stellte er auf den ewigen Weg, indem er sie die Strahlen jenes Sterns seiner Wahrheit naheheilen machte in alle Zeit bis hin zum ewigen Ende.« Beide haben wir »an der ganzen Wahrheit nur teil«; die ganze Wahrheit ist bei Gott.²⁸

Dann ist beiden gemeinsam die »Offenbarung des Alten Bundes«, der Ausgangspunkt der Existenz Israels und auch, aus Israel, der der Kirche. Alle Gnostiker, von Marcion bis zur Gegenwart, wollen das Alte Testament abschaffen. Seine »Weltlichkeit«, sein Wirklichkeitsbezug hindern aber das Christentum daran, Idee und Ideal zu werden statt sich auf der Erde und in der Welt zu bewähren. Rosenzweig sieht in seiner Zeit auf der christlichen Seite einen Schrei nach Philosophie und einen »neuen theologischen Rationalismus im Anmarsch« wie neue Sicherungsversuche der Orthodoxie²⁹. Ihm wären damals die protestantischen Liberalen z.B. Harnack oder Orthodoxen wie Karl Heim mit ihrem Versuch, Vernunft und Glaube durch Arbeitsteilung oder gegenseitige Zuarbeit zu versöhnen ebenso verdächtig – um eine aktuelle Debatte zu nennen – wie die entsprechenden Partien der Regensburger Rede des Papstes. »Unvernünftig handeln ist dem Wesen

Gottes zuwider«, sagt er mit dem ausdrücklichen Wunsch, das griechische Erbe (gewiss »kritisch gereinigt«) zu retten, jenes Erbe, in dem Rosenzweig gerade die Spiritualisierung des Christentums eindringen sieht. Rosenzweig würde nie vom »Wesen« Gottes sprechen, ihn nie an die Vernunft binden.

Er nimmt kritisch Stellung zu der »Geist«-Theologie des Johannes-Evangeliums. Am Anfang war das Wort und Gott war das Wort – darin sieht der Papst das »abschließende Wort des biblischen Gottesverständnisses«. Sieht der Papst in der »Enthellenisierung« des Christentums, in der Aufgabe einer ontologischen Rede von Gott, eine Gefahr, so sieht Rosenzweig in der Hellenisierung die Gefährdung des Christentums – (wie ihm auch das Judentum partiell in der hellenistischen Zeit und in der Kabbala erlegen sei, wo man meinte, »Gottes Gestalt auszählen und ausmessen zu dürfen.«³⁰ Eine dritte Gefährdung des Judentums geschah in der Zeit der Emanzipation mit den »Grossen Täuflingen des 19. und leider auch des 20. Jahrhunderts«:

Neben der Spiritualisierung sieht Rosenzweig die Gefahr, die Paulus ins Christentum eingebracht hat: »Indem Paulus als erster Jude – unbegreiflich uns bis zum heutigen Tage – den Gott der Bibel als den Gott der strengen, erbarmungslosen Gerechtigkeit sah, musste er mit Notwendigkeit dazu kommen, die ja auch ihm unleugbare göttliche Liebe an den Mittler zu binden«³¹

Gegen jede Spiritualisierung und gegen alle Heiligen und Mittlergestalten besteht Rosenzweig auf der Gottheit Gottes, in der Liebe und Gerechtigkeit leben. Hier sieht Rosenzweig den Juden als »enfant terrible, ewiges enfant, Kind, der dabei

war, als die Sache anfang«, das die Christenheit nicht nur an die Unerlöstheit der Welt erinnert, sondern auch, sondern auch an sein eigenes Erbe, das dem Judentum zu enteignen hieße, es zu verschleudern.³² Es ist das Alte Testament. Es wurde und bleibt für das Christentum der inhaltliche Ausgangspunkt, eine christliche Kirche, christlichen Staat, christliche Wirtschaft, christliche Gesellschaft« zu begründen.³³ Das ist kein Plädoyer für einen Gottesstaat oder eine Christianisierung von allen gesellschaftlichen Einrichtungen, sondern ein Plädoyer für das Ganze der biblischen Botschaft und Ethik. Was wären wir heute z.B. angesichts des ökumenischen Programms »Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung – ohne die Grundentscheide der Hebräischen Bibel? Daran erinnert das »enfant terrible« die Christenheit, wenn sie sich auf ihren Weg in die Welt macht, um Gottes Offenbarung zu hören und auszubreiten. Sie gestaltet die Realitäten des Staates und der Kirche und zwar um des Rechtes in der Welt willen. Die gestaltende Kulturkraft verdankt das Christentum dem Alten Testament. Dazu gehört der Grundgedanke: Erhält sich das Judentum durch Subtraktion, so das Christentum durch Ausdehnung.³⁴ Dann liegt »die Bibel weiter bereit, dass die Menschheit auf ihrem Weg sie um eben diesen Weg befrage und, sie um- und umwendend, ‚alles in ihr‘ finde!«³⁵

Offenbarung ist für Rosenzweig ein Geschehen eigener Dignität und Wirklichkeit auch zur Weltgestaltung. Weder braucht sie zu ihrer Begründung die Vernunft noch die Vernunft die Offenbarung. Sie haben »ein geschwisterliches« Verhältnis.« »Gott ist Geist« dieser Satz wurde dem Christentum »zum Verhängnis.« Damit werde Gott in eine »Ferne gebannt«, was zur Folge habe, dass der »Mensch meint, den göttlicher Kraftströme vollen Raum zwischen Gott und sich mit allerlei Halb- und Viertelgöttern bevölkern zu dürfen.«³⁶

Rosenzweig schreibt der Christenheit die Aufgabe zu, den Namen Gottes und seinen Willen in aller Welt bekannt zu machen. Er wiederholt die Aussage des Maimonides (Mischne Tora, Wiederholung des Gesetzes)³⁷, dass die Anhänger Jesu und Mohammeds bis an die Enden der Erde Gott bekannt machen, auch wenn sie in der messianischen Frage irren. »Wenn aber erst der wahre Messias kommen wird, und es wird ihm gelingen und er wird sein und erhaben, dann kehren sie alle heim und erkennen, was Wahn gewesen ist.«

Jesus der Christus ist Gottes Gesandter für die Völker. Die Kirche sein Leib. Er wird, so zitiert

Rosenberg immer wieder Paulus zustimmend (1 Kor 15,28), wenn er sein von Gott ihm aufgetragenes Werk getan hat und alles dem Vater unterworfen hat, sich selbst Gott unterwerfen, damit »Gott sei alles in allem!« Es fällt auf, dass die Auferweckung Christi durch Gott (im Gegensatz zu Golgata) eine geringe Rolle in Rosenzweigs Wahrnehmung des Christentums spielt. Es ist der Anfang der Erlösung, in deren Verwirklichung Gott seine Menschen mit einbezieht.

Judentum und Christentum haben die gemeinsame Hoffnung auf die Endzeit, »wo Christus aufgehört, der Herr zu sein, hört Israel auf, erwählt zu sein.; an diesem Tag verliert Gott den Namen, mit dem ihn allein Israel anruft; Gott ist dann nicht mehr ‚sein‘ Gott.«³⁸ Gemeinsam ist ihnen die universale Hoffnung für die Welt. Sie sind fest davon überzeugt, dass es eine »restitutio ad integrum«, eine Wiederherstellung der durch Unrecht und Gewalt, Egoismus und Schuld korrumpierten Welt gibt, wie es die altprotestantische Dogmatik nennt. Die Vollendung der Welt, ihre Erlösung ist das gemeinsame Ziel der Geschichte.

Die von Rosenzweig gelegentlich am Begriff der Erbsünde geübte Kritik besteht zu Recht. Es gibt keine Erbsünde, die – gar noch durch die Frau! – als quasi biologische Erblast das Menschheit vergiftet und als Lehrsatz die bequemste Entlastung von jeder Verantwortlichkeit für Gott, Mensch und Welt liefert. Wohl aber gibt es eine Vielfalt der Sünden, zu der jeder Mensch fähig ist. »Jeder Mensch ist ein Sünder«, heißt es bei Rosenzweig.³⁹

Gemeinsam ist Juden und Christen ihr je spezifisches Leiden, das sich einem ernst genommenen Auftrag Gottes verdankt in heidnischer Welt verdankt. Die Synagoge leidet an ihrer »Weltverneinung«, die Kirche an ihrer »Weltbejahung«. Bernhard Casper⁴⁰ betont: Mit dieser Unterscheidung in der Gemeinsamkeit des Leidens verneint Rosenzweig keineswegs eine jüdische Weltverantwortung. Nur, die Berufung durch Gott als sein Zeuge in der Welt als jüdisches Volk zu leben, bringt Leiden. Diese Erfahrung aller Zeugen rechtfertigt keine ihrer Verfolgungen. Leiden bringt auch der Weg in die Welt, den die Christenheit zu gehen hat. Rosenzweig betont gerade gegenüber den Christen und ihrer Schöpfungsvergessenheit – die Geschichte als Weltgeschichte zu verstehen. Er schreibt dem Judentum keine Weltflüchtigkeit, keine Flucht vor der bösen Welt in eine Innerlichkeit oder in ein besseres Jenseits zu. Die Trias Gott – Welt – Mensch spielt bei Rosenzweig eine große Rolle. Sie ist nicht zu

denken ohne die Trias »Schöpfung – Offenbarung – Erlösung«. Ja, Offenbarung und Erlösung, d.h. das Kommen des Gottesreiches, sie sind für ihn »Schöpfung.«⁴¹

Er fragt nicht ihrem »Wesen«, sondern nach den Erfahrungen der Wirklichkeiten, »Tatsächlichkeiten« Gottes, der Welt und des Menschen. Das ist eine Fragestellung, in der er sein Denken und sich zwischen Idealismus und irrationaler Lebensphilosophie auf einem eigenen Wirklichkeitsbezug verortet. Im Blick auf Judentum und Christentum heißt das: Er geht von der Tatsache des jüdischen Volkes aus und beim Christentum von seinem gemeindegündenden Ereignis. Er kann sagen: von »soziologischen Grundlagen«, von Realien.⁴²

Am Anfang seiner Überlegungen steht keine allgemeine Erkenntnistheorie. »Der Begriff der Bewährung der Wahrheit wird zum Grundbegriff dieser neuen Erkenntnistheorie.« Offenbarung und Vernunft stehen nicht vor der Aufgabe, sich gegenseitig zu falsifizieren, sondern zu bewähren. Der Mensch geht also einen »Weg über die Wahrheiten, die sich der Mensch etwas kosten lässt, hin zu denen, die er nicht anders bewähren kann als mit dem Opfer seines Lebens, und schließlich hin zu denen, deren Wahrheit erst der Lebensentsatz aller Geschlechter bewähren kann.«⁴³: Ich formuliere es mit meinen Worten: Für naturwissenschaftliche Erkenntnis (von 2mal 2 ist 4 bis zur Relativitätstheorie) muss ich nicht mit meinem Leben einstehen. Galilei Galileo widerrief zu Recht. Seine Entdeckung setzt sich ohne den Einsatz des Lebens durch. Nicht aber die offenbarte und erfahrene Wahrheit Gottes, der

Welt und des Menschen. Es ist konsequent, dass Rosenzweig in allen drei Büchern seines »Stern der Erlösung« Teile seiner Ethik (wie seiner Logik und seiner Ästhetik) einbaut. (Übrigens wie K. Barth, der die traditionell christliche Aufteilung in Dogmatik und dann Ethik, Fundamentaltheologie und dann Moraltheologien, kurz in Theorie und Praxis ebenso wie Rosenzweig überwinden will und deshalb seine Kirchliche Dogmatik auch als Kirchliche Ethik verfasst).

Das Buch »Stern der Erlösung« endet mit dem Bild vom »Tor...ins Nichtmehrbuch...mitten in den Alltag des Lebens.« Rosenzweig zitiert Micha 6,8 als diesen Weg ins Leben: »Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist, und was verlangt der Ewige dein Gott von dir als Recht tun und von Herzen gut sein und einfältig wandeln mit deinem Gott«.

Mich erinnert dieser Schluss an das »immer offen stehende Tor des Gesetzes« in Franz Kafkas Erzählung »Vor dem Gesetz«, das 1915 erstmals in der »Selbstwehr«, der »Unabhängigen Jüdischen Wochenschrift, Prag, veröffentlicht. Er erkennt gegen Ende seines Wartens den »Glanz«, der »unverlöschlich aus der Tür des Gesetzes bricht«. Warum ging sonst niemand durch dieses Tor? Das Tor des Gesetzes stand nur für ihn offen und sein Leben, erfährt er kurz vor dem Ende seines Lebens. Jeder geht seinen persönlichen Weg durch das in der Tat einladend offene Tor. Dazu braucht es aber den Mut, sich von Glaubens- und Gesetzeswächtern nicht blenden und fesseln zu lassen.

IV. Zum Gespräch mit Franz Rosenzweig zwei christliche Antworten

Die im Folgenden vorgestellten Beispiele sind zwei exemplarische Positionsbeschreibungen innerhalb der ökumenischen Christenheit, die nach der Shoa einerseits neue Erkenntnisse im Verhältnis von Juden und Christen markieren, andererseits eine deutlichere Klärung der damit angesprochenen Probleme nach einem Christusbekenntnis, das nicht auf Kosten des Judentums gesprochen wird, ihm also keine defizitäre Position zuschreibt. Die zweite, in der Christenheit zu klärende Frage ist die nach dem Verhältnis von Israel und Kirche als der vom Gott Israels und der Völker berufenen Zeugen des Einen Gottes.

Helmut Gollwitzer bezieht sich in seiner »Einführung in die Evangelische Theologie«⁴⁴ ausdrücklich auf Franz Rosenzweig und dessen Gedanken,

dass das Evangelium Jesu nur den Völkern gilt. Für Rosenzweig (wie für Schalom Ben Chorin: »Glauben wie Jesus, nicht glauben an Jesus; Martin Buber: Jesus, ein »Prophet, mein großer Bruder«) ist Jesus der Völkerapostel, der die biblische, d.h. natürlich die jüdische Botschaft von dem Einen Gott und seinem kommenden Reich aus Israel zu den Völkern trägt. Jesus Christus ist und bleibt nach Rosenzweig der »Herr bei seiner Kirche alle Tage bis an das Ende der Welt. Dann aber hört er auf, Herr zu sein, und wird auch er dem Vater untertan sein, und dieser wird – dann – Alles in Allem sein« (1Kor 15,28). Im Volk Israel hat Gott sich und seine Wahrheit über sich, Welt und Mensch vorgestellt.

Die Juden kennen – im Gegensatz zu den Völkern – den Vater, sind schon beim Vater, für sie ist Jesus nicht »der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6). Gollwitzer sieht diesen, bei Rosenzweig klar entfalteten Gedanken schon bei Jehuda Halevi (1085-1141) entwickelt, dessen Gedichte Rosenzweig – im Wechsel mit der Lektüre Karl Barths – übersetzt. Dementsprechend bringt Jesus für Israel keine neue Botschaft, die den »Übertritt zu einer neuen, einer anderen Religion verlangt«, sondern ein Weitergehen des Weges Israels.

Aber Gollwitzer vermag diesen Überlegungen wenig abzugewinnen. Entscheidend positiv für eine Erneuerung der jüdisch-christlichen Beziehungen ist für ihn die »ekklesiologische« Gleichstellung von Israel und Kirche. Er lehnt einerseits in aller Deutlichkeit jeden kirchlichen Triumphalismus wie jeden Juden Hass ab. Für ihn sind andererseits Israel und Kirche zwei »Gottesgemeinden nebeneinander, die Gottesgemeinde Israel und die Gottesgemeinde Kirche.«⁴⁵ Christus ist für ihn der Messias der Welt, so ungehorsam seine Christenheit ihm auch nachfolgt. Dieser Messias nimmt vorweg, was auch Israels Hoffnung ausmacht. Beide sind zur Vollendung und Erlösung der Welt unterwegs. Gollwitzers Respekt vor Christus dem Herrn ist so groß, dass er ihn auch als den Messias Israels ansieht. Zwischen den beiden Gottesgemeinden gibt es eine Schnittmenge, die »Judenchristen«. Ihnen schreibt er eine Brückenbauerfunktion zu.

Für Gollwitzer ist Jesus »primär ein innerjüdisches Ereignis«, geht also Israel doch an. Gollwitzer lehnt die Rosenzweigsche Lösung ab. Er verweist auf die Worte Jesu, er sei »nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt« (Mt 15,24) und auf Paulus, der seine Botschaft immer zuerst in den Synagogen verkündet und die Priorität Israels festhält. Jesus sei zuerst zu den Juden, dann zu den Völkern gekommen. Er ist davon überzeugt, dass am Ende der Tage auch die Juden in Jesus den Messias erkennen – und die Christen ihn neu erkennen.

Jürgen Moltmann geht in seiner Eschatologie »Das Kommen Gottes«⁴⁶, also in seinem Nachdenken über die Vollendung der Welt und der Geschichte, ausführlich auf Rosenzweig und seinen »Stern der Erlösung« ein. Erlösung und Vollendung der Welt sind hier wie da das Thema. Er tut das im Zusammenhang seiner eigenen Darstellung zur »Wiedergeburt des messianischen Denkens im Judentum«, nachdem er am Beginn seines Buches einen Überblick über den analogen

Prozess in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts gegeben hatte. Er macht dabei deutlich, dass die messianische Hoffnung der Christenheit keineswegs erloschen ist, eine allerdings am Ende des 19. Jhts durch Johannes Weis und Albert Schweitzer erneuerte Erkenntnis. Sie verwiesen auf die urchristliche Naherwartung des Reiches Gottes und ihre Umformung in eine Glaubensweise einer sich in der Geschichte installierenden Christenheit. Er behandelt neben Rosenzweig so unterschiedliche Denker wie Ernst Bloch, Gershom Scholem, Walter Benjamin, Jacob Taubes und Karl Löwith.

Moltmann beginnt an dieser Stelle mit dem Hinweis auf die Hegelstudien, die Rosenzweig in seiner Dissertation bei dem Freiburger Historiker Friedrich Meinecke vorlegt. Rosenzweigs Thema ist und bleibt die Weltgeschichte. Sie begegnete ihm einerseits im wahrsten Sinn des Wortes umstürzend – wie Karl Barth und Paul Tillich – in der Fratze des Zerstörerischen, Nichtseinsollenden im zweiten Weltkrieg. Er stellt den Geschichtsentwurf des deutschen Idealismus zutiefst in Frage. Wie passt die schiere Barbarei und der Nationalismus in diese von Hegel als notwendig angesehene Geschichte? Rosenzweig wird mit Sören Kierkegaard vom Recht des Individuums aus fragen, wo die eigene Erfahrung von Sündhaftigkeit und Erlösung, kurz das Existentielle seinen Platz habe? Im Ablauf der Geschichte herrscht nach Hegel Notwendigkeit. In der Hierarchie der Religionen wies er dem Judentum mit allen anderen Religionen nacheinander überholte Plätze im Ablauf der Geschichte an. Das Faktische erscheint als das Vernünftige, also auch als das Normative: Das steht gegen jede jüdische und christliche Auffassung, die nach dem fragt, was sein wird und sein soll, und die von seiner Herkunft zu dieser Zukunft unterwegs ist.

Mit diesem eindrucksvollen Geschichtskonzept Hegels setzen sich Moltmann wie Rosenzweig auseinander. Dabei spielt die Frage nach der menschlichen Freiheit eine große Rolle. Einerseits scheinen Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glauben versöhnt: »Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben.«⁴⁷ Moltmann zitiert Hegel weiter, um Rosenzweigs Position deutlicher zu markieren. Der »Weltgeist« verkörpert sich in den »Völkergeistern« Die letzte Stufe des Fortschrittes ist das Christentum als die »absolute Religion« aller Religionen. In ihm erscheint die Welt als versöhnte Welt, in der das Wirkliche vernünftig und das Vernünftige wirklich geworden ist. In der

Abfolge der Völker wird ein ähnlicher Weg der Vernunft gesehen. Hier erscheint z.B. das »Germanisch-Deutsche« als höchster Punkt der Entwicklung. Befreiung als zentrale Erfahrung göttlichen Handelns in der Geschichte und somit biblischer Erzählungen steht gegen Zwang der Geschichte, der zum menschlichen Zwang wird.

Moltmann wie Gollwitzer betonen die Freiheit wie sie auch Rosenzweig betont. Rosenzweig sieht die »vollkommene Freiheit jedes Einzelnen in der Kirche« im Bild vom Leib Christi vorgegeben. Um das zu verdeutlichen paraphrasiert er Luthers zentralen Satz von 1520 aus dessen Programmschrift, ohne Luther beim Namen zu nennen »Von der Freiheit eines Christenmenschen«. Dieser Schrift hatte Luther sein Programm in Thesenform vorangestellt: »Ein Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge und niemanden untertan; Ein Christenmensch ist ein Knecht aller Dinge und jedermann untertan!« Rosenzweig greift das – Mt 25,40 zitierend – so auf: »Indem die Christenheit und der Einzelne die Wiederkunft noch erwartet, wissen sich die eben noch als Herrn aller Dinge Freigesprochenen gleich wieder als jedermanns Knecht; denn was sie dem Geringsten seiner Brüder tun, das, das tun sie dem, der als Weltenrichter wiederkehren wird.«⁴⁸

Moltmann, der sich in allen seinen dogmatischen Veröffentlichungen auf Rosenzweig bezieht, setzt sich in seinem Buch »Der Geist des Lebens – Eine ganzheitliche Pneumatologie«⁴⁹ mit dem jüdischen Verständnis von »Ruach«, Geist, Pneuma und vor allem der »Schechina« auseinander. Es handelt sich um jene Herrlichkeit und Geistesgegenwart Gottes in und bei seinem Volk, stark ausgeprägt nach der Zerstörung des Tempels. Moltmann tut das in einer »aneignenden Auslegung« und begibt sich so in ein Gespräch mit Rosenzweig. Moltmann meint damit einmal die Entdeckung gemeinsamer Denkstrukturen und Erbschaften der Bibel wie andererseits die Markierung von deutlichen Unterschieden. Nach christlicher Auffassung ist »Heiliger Geist« immer Gott selber und nicht das von Gott bloß ideenhaft Geschiedene. »Der Geist ist der Geber in seiner Gabe. Er gibt sich selber.« Jedes polytheistische Missverständnis der Trinitätslehre wird vermieden. Nach jüdischer Auffassung meint »heiliger Geist« nicht Gott selber, sondern seine Einwohnung, seine Herabkunft in Raum und Zeit, z.B. seine Mitgehen ins Exil, seine Gegenwart im Elend der Deportation nach Babylon und im Leiden seines Volkes in dieser Welt. »In all ihrem Leid geschah ihm Leid« (Jes 63,8f) »Mit ihm bin ich im Leid« (Ps 91,15). Das bedeutet auch, dass die Verletzung seines

Ebenbildes durch Unrecht und Gewalt, Gott selber mit Unrecht und Gewalt schlägt.

Aber diese Gedanken enthalten auch die messianische Hoffnung auf Heimkehr und ein Ende der Leiden. Es ist die Schechina zwar der »gegenwärtige Gott, aber diese Gegenwart ist von seiner Ewigkeit unterschieden«. Gershom Scholem zitiert die rabbinische Weisheit »Wenn zwei zusammensitzen und studieren die Tora, ist die schechina mitten unter ihnen.« In seiner Christologie »Der gekreuzigte Gott«⁵⁰ schreibt Moltmann im Gespräch mit Rosenzweigs Stern der Erlösung, dass die Messias Hoffnung uns »mit der Zukunft verbindet« und uns zugleich die Geschichte »als unfertige Welt« und damit als Bewährungsraum vorstellt. Das Christentum antizipiert nach seiner Darstellung in der Nachfolge des Christus Jesus die messianische Zukunft, denn das »Zukünftige ist nur zu fassen durch das Mittel der Vorwegnahme.« Gottes Reich, dessen Nähe Jesus ansagt und in messianischen Zeichen leibhaftig erfahrbar macht, wollen die christlichen Gesprächspartner nicht als »Zwischenreich« oder gar als »Betrug« gesehen haben, sondern als Herrschaft Gottes durch seinen Gesandten und Gesalbten Christus. Rosenzweig schreibt an Hans Ehrenberg zu dieser Auffassung sehr kritisch: »Da Du Jesus für den Messias hältst und Dich dem Zwischenreich zugehörig weißt, ist Gott für Dich bloße Wahrheit und Jesus allein Wirklichkeit....Für mich ist Gott allein Wirklichkeit, dem Zwischenreich gehöre ich nur durch den Zwang der Natur (= Geschichte) an; ob er der Messias war, wird sich ausweisen, wenn – der Messias kommt....Gewiss ist mir nur Gott und sein Reich, nicht das Zwischenreich,«⁵¹ (Hier bleibt natürlich die Frage, ob Rosenzweigs Identifikation der europäischen, christlichen Gesellschaft (»Wir leben in einem christlichen Staat, wir gehen in christliche Schulen, lesen christliche Bücher, kurzum, unsere ganze Kultur ist ganz und gar auf christlicher Grundlage«⁵² etc) mit dem zur »Ausdehnung« bestimmten Christentum ihm eine Bild von Kirche vorzeichnet, dass stärker an der traditionellen Volkskirche orientiert ist als an biblischen oder reformatorischen Kirchenkonzepten.

Rosenzweig übernimmt von Hegel den Begriff der »Selbstunterscheidung Gottes«, um deutlich zu machen, dass Gott ganz der eine und bei sich selber ist und zugleich liebend und gegenwärtig in seinem Volk wirkt. Hegels Begriff ist natürlich christlich geprägt und im Zusammenhang seiner Lehre vom Geist Gottes, von Gottes Menschwerdung und von seiner Interpretation der »Dreieinigkeit« Gottes gebraucht. Wie das Zeitalter der

Aufklärung schwingt hier die Erwartung des Kommenden mit, des Dritten Zeitalters, dem des »Geistes«. Joachim von Fiore hatte es gedacht, Lessing, Kant, Fichte und Hegel variieren es.

Moltmann nimmt Gedanken der Rosenzweigschen Hegelinterpretation und resümiert: Die Lehre von der shechina mache klar »«Der Geist ist die wirkende Gegenwart Gottes selber«, 1. seine »Empathie«, 2. seine »Sensibilität in Leid oder Freude seines Volkes« und 3. In der »Kenosis«, der Erniedrigung des Geistes leidet Gott mit. Moltmann will sich nicht jüdisches Denken

christlich anverwandeln oder gar es als zitierbare Autorität zur Stützung schwacher christlicher Argumente instrumentalisieren. Er steht vielmehr wie Helmut Gollwitzer, Hans Joachim Kraus, Bernhard Casper und Friedrich-Wilhelm Marquardt in den christlichen Neuanfängen, das Judentum im Gespräch mit Juden kennen zu lernen und nicht über Schlagworte, die man bei Paulus und Johannes aus einem lebendigen, innerjüdischen und polemischen Diskurs zur Ermittlung der göttlichen Wahrheit für Israel und die Völker, herausgerissen hat.

V. Ein offener Dialog

Der ebenso offen wie freundschaftlich geführte Dialog konnte – um der Sache willen – von pointierter Schroffheit sein. Fritz A. Rothschild beobachtet »brutal offene Gefühlsausbrüche«. Zwei Beispiele: (a) In ihrer Korrespondenz der Kriegsfreiwilligen von der Front antwortet Rosenzweig 1916 auf Eugen Rosenstock-Huessys Frage, woher denn der Juden Hass komme, dass alle seine Begründungen »modische Mäntelchen« seien. In Wahrheit beruhe er darauf, »dass wir die weltüberwindende Fiktion des christlichen Dogmas nicht mitmachen, weil sie (obzwar Wirklichkeit) eine Fiktion ist...und ungebildet formuliert: dass wir Christus gekreuzigt haben und es, glauben Sie mir, jederzeit es wieder tun würden, wir allein auf der weiten Welt.«⁵³ (b) Eugen Rosenstock-Huessy kann in seiner Soziologie⁵⁴ zu Bubers bekannten Satz »Jesus habe ich von Jugend auf als meinen großen Bruder empfunden« schreiben: »Der Offenbarer ist weder Ehemann noch Erdensohn noch Familienvater noch Onkel noch Bruder, trotzdem Martin Buber ihn herabsetzend seinen älteren (sic) Bruder nennt.« Beiden Freunden geht es um die Gottheit des Offenbarers, im jüdischen Beispiel um die des einen und einzigen Gottes und seine noch ausstehende Erlösung der Welt, im christlichen Beispiel um die Gottes und seines Messias und die in ihrer Einheit, wie sie in der Auferweckung wirksam wird, den Anfang der Erlösung.

Im souveränen Ernstnehmen des jeweils eigenen, authentischen Weges sind sich Christ und Jude einig. ERH könnte unterschreiben, was FR in Kassel 1919 anlässlich der Aufführung von Lessings »Nathan der Weise« sagte, als er die Frage Lessings, bzw. des Tempelherren »Sind Christ und Jude eher Christ und Jude als Mensch?« mit dem Satz beantwortet: »Christ und Jude sind nicht eher Christ und Jude als Mensch,

aber christlicher Mensch und jüdischer Mensch sind mehr als bloßer Mensch!«. Die beteiligten Juden und Christen erheben keinen Absolutheitsanspruch – es sei denn in der Sprache der Liebe und einer ihnen verbindlichen Wahrheit. Aber in der Geschichte Gottes von der Schöpfung über die Offenbarung hin zur Erlösung sind sie mehr als vegetierende, kreatürliche Wesen. Sie sind Gottes Mitarbeiter, ein Selbstverständnis, dass um der Gottes und Weltverantwortung weder Harmonisierung noch Verharmlosung erträgt. Gegen alle konfessionalistische Engführung hält Rosenzweig fest, das Jüdische sei seine Methode, nicht sein Gegenstand. Das Lernen und Lehren des Jüdischen Lehrhauses sei kein Selbstzweck. Es ist zum Dienst geworden, »zum Dienst am Menschen, nicht zum Dienst an Tendenzen.« Gegen jedes funktionale Verständnis von Religion setzt er in dieser Eröffnungsrede des Jüdischen Lehrhauses das Erkennen der umfassenden Wirklichkeit, zu der alle Wissenschaften und Wirklichkeiten, also auch die Offenbarungsreligionen beizutragen haben. Konsequenterweise gehören zu den Lehrenden der Psychologe Erich Fromm (noch als Student), der Pädagoge Ernst Simon, der Arzt Richard Koch, der Chemiker Strauss, der Soziologe Siegfried Krakauer, der Rabbiner N. A. Nobel, darüber hinaus Künstler und Politiker. Von protestantischer Seite gehörten zu den Teilnehmern der Mediziner Viktor von Weizsäcker und der Ethiker Alfred de Quervain.

Gegen die Philosophen, gegen die Theologen und gegen die Tyrannen und ihre monologische Macht- und Wahrheitsmonopole sind die biblische Wahrheit und ihre doppelte Fortsetzungsgeschichte im rabbinischen Judentum und im Christentum nicht anders als im konfrontativen Dialog zu erschließen.

Anmerkungen:

¹ Brief an Eugen Rosenstock vom 7.-9. 11. 1916 (Die Briefe, zugänglich in mehreren Editionen, zitiere ich nach Datum und Adressat).

² Brief an Rudolf Ehrenberg vom 31.10. 1913.

³ Bernhard Casper, Einleitung, in: Fritz A. Rothschild (Hg), *Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum.* (VIKJ 25), Berlin 1998, S. 170. Vgl. außerdem: Hans Martin Dober, *Die Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum nach Franz Rosenzweig.* In: Martin Stöhr (Hg), *Lernen in Jerusalem - Lernen mit Israel* (VIKJ 20). Berlin 1993. Gotthard Fuchs / Hans-Hermann Henrix (Hgg), *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig.* Frankfurt/M. 1987/Werner Licharz (Hg), *Lernen mit Franz Rosenzweig* (Arnoldshainer Texte 24) Frankfurt/M 1984. Ders. / Werner Keller (Hgg), *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Bericht einer Beziehung* (Arnoldshainer Texte 42) Frankfurt/M 1986; Inken Rühle, *Gott spricht die Sprache der Menschen. Franz Rosenzweig als jüdischer Theologe - eine Einführung.* Tübingen 2005..

⁴ Brief an seine Mutter vom 23.10.1913.

⁵ Briefe an Rudolf Ehrenberg vom 4.11.1913 und an Eugen Rosenstock vom Oktober 1916.

⁶ In: Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Verwegenheiten. Theologische Stücke aus Berlin.* München 1981.

⁷ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik.* DBW Bd 8, München 191982. S. 95.

⁸ Brief an Gertrud Oppenheim vom 1.5.1917.

⁹ zitiert nach: Franz Rosenzweig, *Die Schrift. Aufsätze, Übertragungen und Briefe* (Hg Karl Thieme, in: *Bibliotheca Judaica*, Hg von Ernst Ludwig Ehrlich) Frankfurt am Main, o.J. S. 276.

¹⁰ AaO S.198 Aus: *Das neue Denken, gewissermassen eine »Zusammenfassung«* des Stern der Erlösung..

¹¹ Es sei darauf verwiesen, dass Dietrich Ritschl in seiner »Logik der Theologie« (München 1984) diese Tradition aus der angelsächsischen Theologie in die protestantische Theologie einführt.

¹² *Die Schrift* (Anm. 9) S.202.

¹³ AaO S.204.

¹⁴ AaO S.205.

¹⁵ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 3.Aufl. Heidelberg 1954, II,3. S. 174.

¹⁶ AaO II,1 S. 36f.

¹⁷ *Die Schrift* S. 203.

¹⁸ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* I,2 Zollikon-Zürich 1960, S. 324ff

¹⁹ AaO S. 306.

²⁰ Zum Ganzen siehe: Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths.* München 1967.

²¹ In seinem Aufsatz von 1914 »Atheistische Theologie«, in: *Die Schrift* S. 172.

²² *Stern der Erlösung* III,3. S. 183.

²³ AaO I,1 S. 33.

²⁴ Karl Barth, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, in: *Das Wort Gottes und die Theologie. Ges. Aufsätze München 1924.* S. 158.

²⁵ Vgl. auch Nico Sonneveld, Kornelis Heiko Miskotte: *Theologie zwischen Heidentum, Judentum und Christentum.* In: *Freiburger Rundbrief* 3/2004. Dort weitere Literatur.

²⁶ *Stern der Erlösung* III,2 S. 114f.

²⁷ AaO III,3 S. 180f.

²⁸ AaO III,3 S. 200.

²⁹ AaO II S. 19.

³⁰ In der kleinen Schrift »Anmerkung über Anthropomorphismus«, *Die Schrift*, S. 126f.

³¹ AaO S.126.

³² Brief an Gertrud Oppenheim vom 1. Mai 1917.

³³ *Weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel*, in: *Die Schrift* S. 11.

³⁴ *Stern der Erlösung* III,3 S. 186.

³⁵ *Die Schrift* S.12.

³⁶ AaO S. 126.

³⁷ *Stern der Erlösung* III,2 S. 97f.

³⁸ Brief an Rudolf Ehrenberg vom 31. Oktober 1913.

³⁹ *Stern der Erlösung* III,1 S.83.

⁴⁰ in seiner Einführung in Rosenzweigs Denken in: Fritz A. Rothschild, *christentum aus jüdischer Sicht*, (vgl Anm. 3) S.171.

⁴¹ *Stern der Erlösung* II S.20.

⁴² *Die Schrift* S. 208 und 203.

⁴³ AaO S. 208

⁴⁴ Helmut Gollwitzer, *Befreiung zur Solidarität. Einführung in die Evangelische Theologie*, München 1978. S. 136.

⁴⁵ AaO S. 135.

⁴⁶ Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, S.47 - 65, zu Rosenzweig siehe S. 51 - 54, und öfter.

⁴⁷ AaO S. 51.

⁴⁸ *Stern der Erlösung* III,2 S. 107.


⁴⁹ München 1991, vor allem S. 60ff.

⁵⁰ Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, S. 151.

⁵¹ Brief an Hans Ehrenberg vom 21.4.18.

⁵² Zitiert nach *Die Schrift*, S. 232f.

⁵³ Brief an Eugen Rosenstock vom Oktober 1916.

⁵⁴ Eugen Rosenstock-Huussy, *Soziologie*, Bd 2, Stuttgart 1958, S. 265. 

Franz Rosenzweigs Stimme in seinen Briefen

Textauswahl zusammengestellt von Prof. Dr. Berndt Schaller

Franz Rosenzweig (1886 – 1929) – Leben und Werk als Herausforderung für Juden und Christen heute. Tagung der Buber-Rosenzweig-Stiftung e.V. und der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Wesseling, 16.10.–18.10. 2006

Einführung

»...ich kann ja gar kein ‚Buch‘ mehr schreiben, mit wird jetzt alles zum Brief, ich muß eben den ‚ändern‘ sehen.« Dieses für Franz Rosenzweig typische Aperçus aus einem Mitte Januar 1920 kurz nach seiner Verlobung mit Edith Hahn an diese gerichteten Brief (Nr. 623) lässt ahnen, welchen Rang das Briefschreiben in seinem Selbstverständnis eingenommen hat.

Franz Rosenzweig war sein kurzes Leben lang ein ebenso emphatischer wie exzessiver Briefschreiber. Er hat sich dieses Mediums der Kommunikation nicht nur bedient, als seine unheimliche Krankheit dazu führte, dass er nur noch schwer und am Ende gar nicht mehr sprechen konnte. Er hat von früh an Briefe über Briefe verfasst, an die Eltern – insbesondere die Mutter, an Verwandte und Freunde, an Fachgenossen und sonstige Zeitgenossen. Überkommen sind nahezu 2500 Stück, die meisten davon auch inzwischen veröffentlicht: Bereits 1935 erschien im Schocken Verlag Berlin eine erste Sammlung mit über 500 Briefen, ausgewählt und herausgegeben von Rosenzweigs Frau Edith unter Mitwirkung von Ernst Simon; eine erweiterte, auf 1275 Nummern angewachsene Zusammenstellung kam 1979 im Rahmen der Gesammelten Schriften heraus, zusammen mit Bernhard Casper verantwortet von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann¹, und 2002 schließlich wurde von Inken Rühle und Reinhold Mayer nochmals ein Konvolut von über 1000, bis dahin unter Verschluss gehaltenen Briefen veröffentlicht, die so genannten Gritli Briefe², gerichtet hauptsächlich an die Frau seines Freundes Eugen Rosenstock-Huessy Margrit, mit der ihn über Jahre hinweg ein besonders enges Verhältnis verband.

All diese Briefe sind nicht nur eine grundlegende Quelle für die leider noch immer ausstehende Biografie Franz Rosenzweigs, weithin enthalten sie auch wesentliche Begleittexte zu Rosenzweigs literarischem Gesamtwerk. Sie bieten einzigartige Einblicke insbesondere in die Entstehung des

»Stern der Erlösung«, spiegeln aber auch darüber hinaus in vielfältiger Weise seine Gedanken- und Lebenswelt wider.

Die hier vorgelegte Auswahl ist die Frucht einer kursorischen Lektüre und bietet entsprechend ein ganz nach eigenem Gefallen und Geschmack zusammengestelltes Potpurri. Ich hoffe, dass es dennoch gelungen ist, Rosenzweigs Stimme wenigstens ein Stück weit zu Gehör bringen und auf diese Weise auch den Nichtfachkundigen einen Zugang zu seinem facettenreichen Werk zu eröffnen.³

Gliederung

I. Über sich selbst

- I.1 An Gertrud Frank (17.12.1902)
- I.2 An die Eltern (22.10.1905)
- I.3 An Hans Ehrenberg (8.11.1909)
- I.4 An Hans Ehrenberg (1.11.1911)
- I.5. An Rudolf Ehrenberg (Ende Februar 1916)
- I.6 An die Eltern (5.3.1917)
- I.7 An Martin Buber (Ende August 1919)
- I.8 An Edith Hahn (13.10.1920)

II. Über andere Personen

- II.1 An die Mutter (13.8.1918): Heinrich und Thomas Mann
- II.2 An Martin Buber (24.12..1922): Karl Barth

III. Über Judentum und Christentum

- III.1 An Eugen Rosenstock (7.11.1916)
- III.2 An Mawrik Kahn(26.12.1919)

IV. Über Judentum und Deutschtum

- IV.1 An Helene Sommer (16.1.1918)
- IV.2 An Rudolf Hallo (Ende Januar 1923]

V. Über innerjüdische Zustände

- V.1 An Hedwig Cohn-Vohssen (7.3.1918)
- V.2 An Jakob Rosenheim (21.4.1927)
- V.3 An Benno Jacob (17.5.1927)

VI. Über die eigene Krankheit

- VI.1 An Gertrud Oppenheim (14.3.1922)
- VI.2 An die Mutter (14.9.1923)
- VI.3 An Hans Trüb (16.3.1927)
- VI.4 An Hans Trüb (11.6.1928)
- VI.5 An Gertrud Oppenheim (30.9.1929)
- VI.6 An Martin Buber (9.12.1929)

I. Über sich selbst**I.1 [6] An Gertrud Frank, 27.12.1902**

Liebes Trudchen! Mein Platz [in der Klasse]? Der ist in der Gegend, wo man schon nicht mehr lateinisch spricht, nicht Primus, Sekundus, Tertius, sondern ein ganz gewöhnlicher deutscher Viertes. Mein Zeugnis? Na, entsprechend. Ungerecht? Aber selbstverständlich. Griechisch, Mathematik, Physik 3, Betragen: im ganzen gut, Fleiß befriedigend. »Traurig ist dein Gesng, ja traurig« »'S war einer, dems zu Herzen ging«. »Es kann ja nicht immer so bleiben«. ... Tut nichts. Nimm den Geburtstagskuß, den du vor lauter Gähnen vergessen kannst. Dein Franz

I.2 [14] An die Eltern München, 22.10.1905

Liebe Eltern!

Gestern Abend fand ich es – soweit mir derartiges überhaupt gefällt – sehr nett. Die einzelnen Leute nett aussehend, lustig und mit netten Manieren. Sehr wenige Bocherchen⁴, mehrere mit dem *schönen* Rassetypus, vielleicht die Hälfte »unkenntlich«. Der herrschende Ton vollkommen wie bei christlichen Studenten, was weder Lob noch Tadel sein soll. Selbst die Biermimik war frei von jeglichem jüdischen Esprit. Es war vollständig andersrum. Sodaß mir nach dieser Probe der Rassenantisemitismus unnötiger erschien als jemals sonst. Diese Leute sind – wenigstens in ihrem jetzigen Alter – so vollständig »deutsche Studenten« wie man es sich nur denken kann.

Nun kommt der Spezialfall Franz Rosenzweig. Ich habe schon öfter mit Verwunderung bemerkt, dass andere Leute einen früher erkennen als man selbst, und so glaube ich jetzt auch an die mir von einigen Tanten schon lange zugeschriebene Eigenschaft der Blasiertheit.

Ich bin wohl wirklich schon ein Mummelgreis von achtzehn Jahren, blasiert gegen das, was den »Studenten« Vergnügen macht. Scheint so.

Und das ist sicher schlimm.

Aber trotzdem ich es für schlimm halte, fürchte ich mich doch vor der Radikalkur, will nicht aus meiner alten Haut heraus – weil ich mich so gräßlich wohl darin fühle.

Allerdings ... so viel ist mir mit der Zeit klar geworden: ich kann nicht – wie ich früher glaubte, alles können, alles zugleich und nebeneinander. Meine Aufnahme- und Verdaufähigkeit ist körperlich und

geistig beschränkt. Ich bin – sicher viel zu früh für mein Alter – gezwungen, das Andringende zu sondern und vielem, was mir »eigentlich« bekömmlich sein sollte, den Eingang zu versperren. Diese Erkenntnis von diesem traurigen aber einmal vorhandenen Zustand ist mir vielleicht jetzt erst ganz klar geworden, es haben eben eine Reihe von Einzelerfahrungen daran gebaut.

Und trotzdem: Spiro, spero – Ich *lebe* und so *hoff* ich auch

... Euer Franz

I.3 [154] An Hans Ehrenberg, Freiburg, 8.11.1909

... Mein Kopf ist gar nicht voll, sondern leer, als ein rechter Historikerkopf. Da muß noch viel viel herein, ehe ich – mit Wölfflin zu reden – Lust habe, »mich zu produzieren«. Augenblicklich fehlt mir jeder Instinkt dazu, infolgedessen auch jede Fähigkeit; was ich sage, kommt mir selber so unreif vor, dass es mir immer leichter ist, nichts zu sagen. Mund zu, Ohren und Augen auf! das ist die Devise. Du wirst selber nicht sagen, daß es mir gesund wäre, jetzt zu schwätzen Ich bin noch durchaus im Lernen. Meine Produktivität ist bloß γυμναστικως [gymnastikos: der Übung halber] so empfinde ich sie selber. Von einem Totschweigen ist ja nicht die Rede; wenn man müllert, läßt man doch nicht die Nachbarn zum Zusehen ein. Vorläufig, wie gesagt, bin ich mit Wonne »das Rezeptivste«...

I.4 [190] An Hans Ehrenberg, Berlin, 5.11.1911

L.H., ich wohne wieder bei K's, aber im Zimmer daneben. Furchtbare Umzugsmisere. Der handschriftliche Nachlaß schreit nach Ordnung; ich werde sie ihm wohl bei meiner Abreise von hier ange-deihen lassen.

Eigentlich sollte der Mensch überhaupt bis zu seinem dreißigsten Lebensjahr nur seinen handschriftlichen Nachlaß produzieren. Zu den gesammelten Werken hat er dann immer noch Zeit ...

I.5 [264] An Rudolf Ehrenberg, undatiert; vermtl. Februar 1916

...

Wir kommen am Sonnabend von hier nach Karlsruhe, wo wir Geschütze und Pferde abholen. Wohin dann, wissen wir natürlich nicht. Ich wäre ganz einverstanden mit Osten.

Wenn der Krieg einmal zu Ende ist, so werde ich – das spüre ich mehr und mehr – mir so schnell wie möglich irgendeine Form der praktischen Öffentlichkeit suchen; meine Euter sind übervoll und andererseits weiß ich (*will* es wenigstens nicht anders wissen) daß mein *eigentliches* Buch erst als opus posthumum erscheinen wird, ich will es nicht verteidigen müssen und keine »Wirkungen« erleben. Bis dahin werde ich meinen Ruf mit den Nebenprodukten dieses »eigentlichen Produkts« aufrechterhalten (»Studien zur Geschichte des Islam«, die Ästhetik der Kirchenväter«, »Platon und die Geschichte«, »der Held« oder sonst etwas; es wird halb zufällig sein, was buchfertig wird). Diese gelehrten Produkte helfen mir aber unmittelbar nichts; ich muß mich selber (nicht den posthumen, sondern den lebenden) exponieren; ich werde mich entweder in Berlin an der Lehranstalt

[für die Wissenschaft des Judentums] habilitieren oder, wenn die jüdisch-theologische Fakultät in Frankfurt zustandekommen sollte (wofür allerlei spricht) dort. Den Zwang zum Kompromisseschließen und zur *allseitigen* Formulierung, der in beiden Plänen liegt, *suche* ich grade. Mein Werk braucht einen geistig auf eine Nadelspitze gestellten Autor. Die »Nadelspitze« ist mir, was dir das »Chaos«, – nämlich die Gefahr, das »Furcht und Zittern«. ...

1.6 [366] An die Eltern, 5.3.1917

L. E., meine »Antrittsvorlesung« ist trotz selten erschwerenden Bedingungen sehr gut verlaufen ... Ich ging, obwohl ich mich erst auf 7,30 Uhr [abends] zu »melden« hatte, doch schon vormittags fort und pendelte bei sehr warmem aber schon matschigem Wetter durch die Schneelandschaft und überlegte mir meinen Vortrag. Nachmittags kam ich an, ging auf das Büro und wartete, daß mich Hauptmann Sch... dort entdeckte. Der war gar nicht verwundert mich so früh zu finden, war in großer nervöser Hast, dennoch zunächst freundlich: ich solle mich jetzt frisch machen, denn ich würde abends mit ihnen essen; ich sei doch Offiziersaspirant? Nein Herr Hauptmann. Warum nicht? Das weiß ich nicht Herr Hauptmann. (Pause kaum verhehlten Entsetzens über den Reinfall; dann sich wieder aufraffend – denn schließlich war es seine Schuld, sich nicht rechtzeitig vergewissert zu haben und jetzt musste also durchgehalten werden, – wieder halbwegs freundlich: Sie gehen also jetzt zu Hauptmann v. E..., der weiß Bescheid; er wird Ihnen das Nötige anweisen. Um 7,30 Uhr melden Sie sich dann bei mir, damit ich Sie Exzellenz vorstelle. – Heraus; zurück bleibt Major von E...: Ah, also Sie sind der Professor. Noch nicht Herr Major. Ja was waren Sie denn eigentlich im Zivil? Nichts Herr Major. (Ver-

duzt:) Und was wollten Sie werden? Professor, Herr Major. Na und worüber wollen Sie uns was erzählen? Ich habe Befehl, über Muhammed und den Islam zu sprechen. – Sprechen Sie nur nicht zu lange! – Ich habe Befehl, dreiviertel Stunden zu sprechen. – Na das ist lang genug! werden Sie das aushalten? – »Ich ja«. – (lachend:) Na ja, Sie meinen aber wir – na bis heut abend. – Ich ging darauf zu Hauptmann von E.... Er wies mir selbst das Fremdenzimmer des GK an, mit Bett (seit einem Jahr das erste!). ... und ich kroch für zwei Stunden ins Bett und beschloß, »wenigstens dies von der Sache gehabt zu haben«. Das war sehr hübsch; überdies hatte ich die letzte Nacht wegen Lampenfiebers ausnehmend schlecht geschlafen, so war es auch nötig. Dann machte ich mich fertig ..., meldete mich beim Hauptmann Sch ..., der wieder in größter Nervosität war, sodaß er es selbst für nötig hielt, eine entschuldigende Bemerkung zu machen; dann liefen wir – die Exzellenz war schon drin – im Laufschrift zum Speisesaal. ... Es entstand an der Tür eine Streitfrage, ob ich mich mit oder ohne Mütze melden müsse; Entscheidung für »mit«. Exzellenz, ziemlich groß, dick (v. S...), sehr großväterlich freundlich, machte es mir leicht, stellte die üblichen Fragen, verwunderte sich, daß Dr. phil. keinen Philologen bedeutete. ...

Zu essen gab es Suppe, ein nach Wild schmeckendes Fleisch, gute Sauce, etwas Bohnen, Gurke, herrliche Windbeutel. ... Trinken tat ich natürlich nur minimal. Nach dreiviertel Stunde Essen, nach dreiviertel neun rief mir Exzellenz zu, ich möchte mich nun an den Vortragstisch begeben. Es war ein Tisch mit Stuhl in die Mitte des Hufeisens gerückt und alles fing an zu rauchen.

Ich hatte keine Spur Angst und nach den ersten Sätzen auch keine Spur Befangenheit mehr, machte mein Männchen vor Exzellenz, setzte mich, legte in Ermangelung irgendwelcher Akten meine Uhr vor mich, sagte: »Muhammed und der Islam« und fing an: »Wenn Islam Gottergebensein heißt – »im Islam leben und sterben wir alle« und analysierte dies Wort (aus dem Westöstlichen Divan) als den Schlußpunkt der *inneren* Weltgeschichte des Islam ging dann zum Jerusalem-Kaiserwort⁵ von den dreihundert Millionen über und erklärte es als den (vorläufig) *äußeren* Schlußpunkt der Islamgeschichte, sprach dann von den Zahlenverhältnissen der großen Religionen usw. usw.... Ich streute noch Sagen ein, erzählte einige Hauptpunkte (die erste Offenbarung z.B., den Einzug in Mekka u.a.) in voller anschaulicher Lebendigkeit, sprach anfangs relativ langsam, immer in Exzellenz hinein, die mich verwundert, erfreut und großväterlich interessiert (und dadurch für mich sehr anregend) ansah, merkte dann daß die Zeit drängte und wurde, schon von der Eroberung

Mekkas ab, immer schneller, trotzdem die Rauchluft das Sprechen nicht erleichterte; ich ließ nach Muhammeds Tod manches weg, was ich hatte sagen wollen, sagte immerhin über arabische Philosophie (und auch über arabische Geschichtswissenschaft) das Wesentlichste, auch über Verhältnis zur Scholastik und machte den Schlußpunkt bei Nicolaus v. Cues' »Widerlegung des Korans«.

Nachdem ich die Araber so geistig umgebracht hatte, ließ ich sie auch politisch von den Türken umbringen, skizzierte ganz rasch das Neue der türkischen Politik (Eintreten ins europäische System – stets Bundesgenosse der einen Partei –, und so *heute unser Bundesgenosse*). Die schwere Zukunftsaufgabe unserer Politik: das was das Schwert geschaffen hat mit der verstehenden Liebe zu erhalten und zu befestigen. ...Tableau! Ich hatte eine Stunde gesprochen; also: ich *kann* es. Was ich noch lernen muß, ist das genaue Abschätzen der Zeit, wenigstens für solche einmaligen Vorträge; eine Vorlesung in mehreren Stunden würde ich schon jetzt »können«. Also ich war sehr zufrieden. Wiederum Männchen. Shakehand von Exzellenz, der sich im Namen aller bedankte und hoffte, mich bald wieder hier zu hören

Kurzum, vom Drum und Dran abgesehen, war es einer der wichtigsten Tage meines Lebens, einer von denen wo man sieht, daß das N. T. ganz recht hat: man solle nur nach dem »Reich Gottes« trachten, dann werde einem »alles andere« von selbst zufallen [Mt 6,33]. Ich doch stets nur *Erkennen* gewollt, und nun kann ich ganz von selbst auch Reden. Dabei bin ich ziemlich sicher, daß ich noch heute bei einem Damentoast genau so stecken bleibe wie vor bald vierzehn Jahren.

I.7 [278] An Martin Buber, undatiert; vermtl. August 1919

Sehr verehrter Herr Doktor, Sie werden sich vielleicht meiner noch entsinnen von einem Besuch, den ich Ihnen im Frühjahr 1914 machte, etwa auch später von meiner kleinen Flugschrift *Zeit* ists, die Ihnen ja vor dem Druck vorgelegen hat. Als Sie mich damals 1914 bei oder nach jenem Besuch zur Mitarbeit an dem damals beabsichtigten zweiten Jahrbuch *Vom Judentum* aufforderten, traf mich diese Aufforderung unvorbereitet; ich folgte ihr zwar, war aber wohl zufrieden als mir mein Beitrag damals zurückgeschickt wurde; denn so deutlich mir die Richtung feststand, in der ich gehen würde, so unreif und zur Veröffentlichung ungeeignet schien mir selber alles was ich damals etwa hätte sagen können. Brief und Gespräch waren mir damals und noch auf Jahre hin die einzig angemessene Gelegenheit

mich zu äußern. Zum Druck glaubte ich auf lange hinaus nichts geben zu dürfen.

Wider mein Erwarten hat sich dieser Zustand plötzlich geändert. In den letzten Monaten des Kriegs und in den ersten der Revolution, August 18 bis Februar 19, entbanden sich die aufgesammelten Kräfte in einem größeren systematischen Buch. Als ich es niedergeschrieben hatte, war mir die Notwendigkeit es zu veröffentlichen ebenso deutlich wie ich den Gedanken während des Schreibens entschieden abgewiesen hatte. Es ist nun mein Wunsch, das Buch in einem Rahmen erscheinen zu lassen, der es schon äußerlich als das kennzeichnet, was es nach meiner Absicht werden sollte und hoffentlich auch geworden ist: ein jüdisches Buch. Diesen Rahmen scheinen mir nur zwei Verlage zu bieten: der Jüdische Verlag und Löwit. ... Andererseits verkenne ich nicht, daß auch die beiden genannten Verlage Hemmungen haben werden; eben insofern sie parteizionistisch und nicht jüdisch schlechtweg sind;

So fürchte ich, ich werde schließlich doch gezwungen sein, bei einem deutschen Verlag unterzuschlüpfen, – wenn Sie nicht ein gutes Wort für mich einlegen können. Ob Sie das können, hängt ja nun freilich davon ab, wie Sie mein Buch beurteilen. Ich bin mir einer günstigen Beurteilung bei Ihnen gar nicht sicher. Denn soviel ich sehe, liegt die ganze Art und Richtung meiner Arbeit der Ihren ziemlich fern. ...

Es würde sich also mehr darum handeln, ob Sie eine objektive Notwendigkeit sehen, daß die Ansicht, die ich vortrage, als eine jüdische Ansicht in die Öffentlichkeit tritt, nicht darum, ob Sie diese Ansicht selbst billigen.

Ich bitte Sie also um Erlaubnis, Ihnen das Manuskript zuzuschicken. Es ist keine kleine Bitte. Denn es hat annähernd den Umfang des ersten Buches der Welt als Wille und Vorstellung. Aber andererseits werden Sie einen Eindruck auch schon beim Durchblättern des Ganzen und durch das Lesen einiger Stücke gewinnen. Und da ich mir schließlich sage, daß Sie das gedruckte Werk eines Tages doch lesen würden, – denn es wird wie ich glaube im Laufe der Jahre seine Kreise ziehen-, so scheint mir die Bitte, vorweg Kenntnis davon zu nehmen, nicht so kühn, wie sie sonst wäre.

Und zugleich glaube ich Ihnen versichern zu können, daß ich nur dies eine Mal eine derartige Bitte an Sie stellen werde. Denn ich werde nicht wieder etwas Derartiges schreiben. Ich habe das unabweisliche Gefühl, daß ich hier die Summe meines geistigen

Daseins gezogen habe und daß alles Spätere nur noch Zusätze sein werden, wie sie mir etwa der Augenblick und Forderungen von außen gelegentlich ablocken könnten. Mein Eigentlichstes, soweit man das Eigentlichste als Buch geben kann, habe ich hier gegeben. Nur im Leben, nicht mehr im Schreiben, sehe ich noch Zukunft vor mir. Ich bin Ihr verehrungsvoll ergebener Franz Rosenzweig.

I.8. [621] An Edith Hahn, Kassel, 13.1.1920

Liebe ... Mir ist ganz klar geworden ..., daß ich mich *außer* Hause gar nicht genießen *darf*, alles zu essen.

Eigentlich steckt das ja schon in dem, was ich dir neulich sagte: Unterschied ja, Scheidung nein. Wir wollen ein Haus, kein Ghetto. Bei uns soll jeder Jude essen können, den wir laden; aber wir wollen auch zu jedem Christen gehen können, der uns einlädt. Der orthodoxe Kompromiß: Hingehn, aber nicht, oder nur mit Auswahl, Essen – ist ja *nur* ein Kompromiß. Daß das dann auch unseren *jüdischen* Allesessern, zu denen wir gehen, »zugute kommt«, ist freilich beinahe schade. Aber schließlich auch die sollen es uns glauben, daß uns unsere Jüdischkeit nicht in Essen und Trinken *besteht*. ...

II. Über andere Personen

II.1 [552] An die Mutter, 13.8.1918

... Den Professor Unrat habe ich gelesen; ich finde ihn glänzend, *mindestens* so gut wie die Kleine Stadt. Heinrich ist doch die stärkere Natur von den beiden Brüdern, obwohl ich ja für Thomas, besonders seit dem Tod von Venedig, viel übrig habe. Diese doppelte Heftigkeit von Satire und Pathos zugleich, aus der dann doch wirkliche Gestalten herauskommen, wenigstens Gestalten von traumhafter Wahrscheinlichkeit, ist doch etwas ganz Neues. Gerade in »Unrat« sitzt eigentlich auch jede Einzelheit an der richtigen Stelle, während doch in den »Armen« und auch im »Untertan« vielfach ein Ausglitscher vorkommt, Stellen die man im Ganzen nicht notwendig findet. Im Unrat ist eigentlich kaum ein Wort zuviel. Ich möchte wohl wissen wann das Buch zuerst erschienen ist. Er ist ja wirklich der Namensheilige der heutigen Literaturbewegung. Eben der erste, der statt mit Atmosphäre wieder mit Heiligenschein und Teufelsklauen charakterisiert; bei dem es wieder »Gerechte« und »Ungerechte« gibt, statt der zur Zeit des Impressionismus allein zulässigen Sonne, die über beide gleichmäßig scheint.

...

II.2 [841] An Martin Buber, 20.12.1922

...

Zwischen Jehuda Halevi hinein lese ich Barths zwei-

te Auflage des Römerbriefs oder eigentlich ich lese drin. Aber doch mit Bewunderung für diese Fähigkeit, aus einer reinen Negation so viel zu machen, dass das Buch an keiner Stelle wo man es aufschlägt gleichgültig wird. Aber verstehen Sie, warum er nun eigentlich Christus und überhaupt eine Offenbarung noch anerkennt? Sein Gott, dessen einziges *métier* doch das ist, sich selber dauernd zu *désavouieren*, müßte doch auch diese Gefahr erkannt und beseitigt haben.

... Nun Sie haben ja bei dem Frankfurter Religionsgespräch Gelegenheit ihn danach zu fragen. – Aber warum ist einem bei Kierkegaard doch so ganz anders zumute als bei Barth und Gogarten? Doch nicht bloß weil er das Original und sie die Kopien sind, denn es sind so glänzende Kopien, daß es sich schon lohnt sie für sich anzugucken. Aber hinter jedem Paradoxon Kierkegaards spürt man biographische Absurda – und deshalb muß man ihm *credere*. Während man hinter den Barthschen Kolossalnegationen nichts spürt als die Wand auf der sie gemalt sind, und diese Wand ist tüncheweiß – ein sehr tadelloses und wohlgeordnetes Leben. Und deshalb sind mir diese Gemälde auch nur als Gemälde glaubhaft. Nicht unglaublich, verstehen Sie. Aber doch eben eine gleichgültige Glaubhaftigkeit. Dieses Denken ist nicht transparent, es ist alles schon drin und deshalb – nichts mehr dahinter.

III. Über Judentum und Christentum

III.1 [319] An Eugen Rosenstock, 7.11.1916

L. R., heute früh erfuhr und sah ich, daß ein Rosenstock das härteste aller Hölzer ist, da musste ich an Sie denken und richtig ein paar Stunden später waren Ihre beiden Briefe da.

Nun ja, also jetzt ist es der ganz harte Rosenstock, und jetzt ist es wohl nicht mehr schwer für mich, Ihnen zu schreiben. ...

Sie haben ja recht, in allem, was Sie in Ihrer rabies theologica äußern. Ich meine wirklich, Sie müßten wissen, daß ich das alles weiß. Und auch weiß, daß Sie das Judentum so sehen müssen. ... Dennoch gibt es einen Punkt, über den die christliche rabies so wenig wie die jüdische Rabulistik herausgehen sollte, obwohl sie es beide, wenn sie einmal im Gang sind, gern tun. Denn mögen Sie fluchen, mögen Sie donnern, mögen Sie sich kratzen so viel Sie wollen, Sie werden uns doch nicht los, wir sind die Laus in Eurem Pelz ..., wir sind der innere Feind – verwechseln Sie uns nicht mit dem äußeren! Die Feindschaft mag erbitterter sein müssen als die gegen den äußeren Feind, aber gleichwohl – wir und Ihr wir sind in den gleichen Grenzen, im gleichen – Reich. ...

III.2 [592] An Mawrik Kahn, Kassel, 26.2.1919

Lieber Herr Kahn ...

Das Jüdische ist keine Gefühlssache. Das ist eine Verwechslung mit dem Christlichen. Das ist nämlich Gefühlssache. Das »Gefühl« haben wir im »Blut«. ...

Das was die Christen »Erlebnis« nennen und worauf sie für sich mit Recht solchen Wert legen, dieses persönliche Erlebnis des Einzelnen – das haben wir nicht nötig. Wir haben das, was der Christ erst im Leben eines Tages erleben muß, schon von Geburt an und durch die Geburt, im Blut. Das »Erlebnis« liegt vor unserer Geburt irgendwann in der Vergangenheit unseres Volks. Wollen wir »erleben« wie der Christ »erlebt«, so müssen wir jenen Augenblick der Vergangenheit nacherleben: »Jeder sehe sich so an, als ob er selbst aus Ägypten gezogen wäre«. Dies Wort, das Sie aus der Peßach-Haggada kennen, ist genau so jüdisch, wie das umgekehrte, etwa das Wort des Cherubinischen Wandersmanns, »Wär' Christus nur allein in Bethlehem geboren und nicht auch heut und hier, du bliebest doch verloren«, christlich ist. Christlich ist das Hineinreißen des Vergangenen in das heutige Erlebnis, jüdisch das Hineingehen in das vergangene Erlebnis, das Sich-Erinnern.

Daraus folgt, was wir zu tun haben. Nicht warten, daß das Erlebnis in uns aufwacht, sondern zurückgehen in das schon erlebte Erlebnis unseres Bluts. Keine *Sentimentalität* also! keine Sorge um die Keuschheit des *Erlebnisses* – das ist alles christlich; der Christ muß mit der הנוכ [K'vono: »Andacht«] anfangen, wir fangen ganz unsentimental an mit הוצמ [Mizwa »Gebot«] bzw. mit דומלת הרות [Talmud Torā: »Toralernen«] in irgendeiner Form; die הנוכ kommt dann schon.

IV. Über Judentum und Deutschtum

IV. 1 [482] An Helene Sommer, 16.1.1918

Hochverehrte liebe Frau Sommer, Ihr Brief und der Ihres Herrn Gemahls an meine Eltern ist mich nach Mazedonien und wieder nach dem Westen gereist, sodaß ich ihn erst vor ein paar Tagen erhielt. Ich hatte eigentlich darauf Lust, auf dem Rückweg Sie in Frankfurt zu überfallen, aber daraus wird ja doch nichts. So schreibe ich lieber – und bitte gleich im voraus um Nachsicht für etwaige Schärpen, ohne die es – fürchte ich – nicht abgehen wird. Ich bin ja angegriffen und muß mich also meiner Haut wehren. Meiner Haut und vielleicht – meines Herzens. ...

...: ich unterschreibe ganz das Goethesche Lob der Intoleranz; aber beides, Duldung und Kampf, hat seine Zeit; wo die Zeit zum Geisterkampf noch nicht

reif ist, da ist die Geisterduldung am Platz; auch die Weltgeschichte hat ihren Rhythmus von Schlaf und Wachen wie alle einzelnen Geschöpfe; und vielleicht gibt es Gegensätze, deren endgültiger Austrag bis zum »Jüngsten Tag« vertagt werden muß, vielleicht grade die größten Gegensätze, in denen der langatmigste Rhythmus schlägt: die ganze Geschichte die Nacht und erst das »Ende der Geschichte« der Tag. So meine ich ist grade dieser Gegensatz von Judentum und Christentum, der für uns deutsche Juden praktisch wird als »Deutschtum und Judentum«. Wir leben ihn, aber wir sprechen ihn nicht aus. Wir lassen das »oder« dem lieben Gott und pflegen selber das »und« erhalten wir, wenn anders wir Juden bleiben; denn ohne unser Pflegen des »und« würde Gott selbst nicht (ich weiß was ich sage, und

er wird mir hoffentlich die unverschämte Form verzeihen) sein dereinstiges »oder« sprechen können.

Seien wir also Deutsche Und Juden. Beides, ohne uns um das »und« zu sorgen, ja ohne viel davon zu reden, – aber wirklich beides. Wie, das ist im Grunde eine – Taktfrage. Allgemeine Vorschriften lassen sich darüber kaum geben. Wo im Leben des Einzelnen der Schwerpunkt liegen soll, ob überhaupt ein Schwerpunkt und nicht zwei, und wie sich die Massen zwischen diesen Schwerpunkten verteilen mögen, – das sind alle Dinge, die jeder Einzelne für sich und mit sich selbst entscheiden muß. Aber er muß entscheiden *können*. Man muß ihm die *Fähigkeit* dazu geben. Das Leben würde ich nimmermehr zu reglementieren wagen. Das würde ja der Unbeschriebenheit des »und« widersprechen, die mir wie Sie sahen gradezu eine Glaubensnotwendigkeit ist. Die Entscheidung bleibt frei. Aber die *Entscheidungsmöglichkeit* wird gegeben. ... Jeder soll das Judentum als Judentum kennen lernen, wie er das Deutschtum kennen lernt. Dann kann er sich seine Weise, das »und« zu leben, aussuchen. Wie die Dinge lagen, konnte er das nicht; das Judentum war ihm allenfalls ein Begriff, das Deutschtum jedenfalls eine Wirklichkeit. Da gab es keine Wahl; Wirklichkeiten überrennen Begriffe. Oder vielmehr richtiger gesagt: da gab es nur Wahl, nur »oder«. Und ich möchte uns wieder die Freiheit zum »und« schaffen, die ich selber nur zufälligen persönlichen Umständen verdanke. ...

Mit herzlichen Grüßen an Sie *und* Ihren Mann *und* die Kinder bin ich Ihr Franz Rosenzweig, Deutscher und Jude, und nun allerdings, nach freier Wahl und Entscheidung mit dem *Schwergewicht* (mag auch meine Masse noch auf dem Ersten ruhen), mit dem Ton des persönlichen *Willens* auf dem Zweiten. – ecce deus fortior me, wie's Ihr Dante nel libro della memoria sua sagt.

IV.2 [847] An Rudolph Hallo, Ende Januar 1923

...

Ich habe ja vielleicht eine besondere Harmlosigkeit gegenüber dem Problem Deutschtum und Judentum. Ich glaube, die Verjudung hat aus mir keinen schlechteren sondern einen besseren Deutschen gemacht. Ich halte die Generation vor uns ... wirklich für keine besseren Deutschen als uns. Und der Stern wird wohl einmal mit Recht als ein Geschenk, das der deutsche Geist seiner jüdischen Enklave verdankt, angesehen werden. Oder denke an Hermann Cohen; es ist sicher kein Zufall, dass sein bedeutendstes Buch sein jüdisches geworden ist. Über diese Sachen rede ich nicht gern, seit dem Rathenaumord noch weniger gern als vorher. Unsere Arbeit wird uns von Deutschland höchstens posthum honoriert, aber darum tun wir sie doch, solange wir sie in Deutschland tun, für Deutschland.

.....

Also ich, was mich angeht, fürchte mich weder vor hebräischen Liedern, noch glaube ich durch meinen Verzicht auf Schweinefleisch das Deutschtum, woran ich Anteil habe, verloren zu haben. Versuch du auch einmal, an diesem Punkt, ich meine in der Frage Deutschtum und Judentum, etwas harmloser zu sein. Als man mich in Hamburg ... vor die diversen Gretchenfragen stellte, fragte einer – der Vorsitzende des C.V. natürlich – auch diese. Da habe ich erwidert, die Antwort auf diese Frage lehnte ich ab; wenn das Leben mich einmal auf die Folter spannen würde und mich in zwei Stücke reißen, so wüsste ich freilich, mit welcher der beiden Hälften das Herz, da ja unsymmetrisch gelagert sei, mitgehen würde; ich wüsste auch, daß ich diese Operation nicht lebendig überstehen würde; die Herren wollten mich aber doch lebendig haben, und da müsste ich sie schon bitten, mich nicht auf die Folter dieser im wahren Sinn lebensgefährlichen Frage zu stellen, sondern mich ganz zu lassen. ...

V. Über innerjüdische Zustände

V.1 [491] An Hedwig Cohn-Vohssen, 7.3.1918

Hochverehrte gnädige Frau, ja allerdings – der Standpunkt ist reichlich verschieden, aber »weit auseinander« sind wir deswegen noch lange nicht; Sie vielleicht weg von mir, ich aber nicht weit weg von Ihnen.

Zunächst, um das vorweg zu erledigen: ich wusste ja von Ihrer zionistischen Gesinnung; Hermann Badt hatte mir davon erzählt. Wenn ich mich trotzdem an Sie wandte, so meine ich also wohl, daß die jüdi-

sche Theologie eine Sache ist, die all Juden ohne Unterschied der Richtungen gleichmäßig angeht. ... Mir persönlich sind ja die Richtungen höchst gleichgültig; ich wünsche beiden, sowohl den Zionisten wie den Centralvereinlern, dass sie ein bißchen – jüdischer werden. ... Also Sie sehen, ich nehme Ihre Ablehnung noch gar nicht so endgültig und hoffe immer noch. ...

Jedenfalls – der Fußtritt, der den Bruder, weil er nicht genau so will wie ich, lieber gleich ins Bodenlose, ins Nichts hinabstößt, das ist Sektiererpolitik.

Und also etwas sehr Unjüdisches. Denn mag man sich selbst als »Rest« fühlen, Grundsatz für das Handeln darf dies Gefühl nicht werden (bloß Kraftquelle). Grundsatz für die Tat bleibt allein לארשי ללך [k^lal Jisrael: Gemeinschaft Israels].

Da wäre ich beim Hauptinhalt Ihres Briefes. Darf ich sagen, welches Wort mir seit ich ihn las dauernd nachgeht? Sie werden vielleicht lachen, zuerst sogar sicher. Das Wort heißt: kleinjüdisch. So wie es Kleindeutsche, Kleinengländer gibt, so sind eigentlich die Zionisten Ihrer Art ... Kleinjuden. Und ich habe dabei erst gemerkt, dass mein Standpunkt eigentlich trotz Deutscher Tageszeitung wirklich ein alljüdischer genannt werden müßte. Ja freilich, ich schreibe das Wort »Menschheit« nicht wie Sie in Anführungsstriche, sondern entweder (meist) überhaupt nicht oder wenn ich es schreibe, dann aber auch ohne solche Feigenblätter des Geistes. Wollte ichs, dann müßte ich auch jüdisches »Volk« schreiben. Ich schreibe aber jüdisches Volk. Ganz unbedürftig nach Strichelchen ist eben nur die »öffentlich-rechtlich gesicherte Heimstätte«. Und eben deswegen, also weil ich sie immer, auch schon vor dem Krieg, für ein leicht und bald zu verwirklichendes Ziel gehalten habe, hat sie mich nie sehr interessiert. Warum nicht auch dieser Weg! es gibt ja so viele Wege. Nur grade *den* Weg kann ich nicht darin sehen, sondern immer nur einen. Deswegen muß ich den Zionismus in mein jüdisches Gefühl einschließen, obwohl er mich aus seinem ausschließt. ...

V.2 [1138] An Jakob Rosenheim, 21.4.1927

Sehr verehrter Herr Rosenheim, ich möchte an das Gespräch von heut Vormittag ... anknüpfen, um das Gesagte noch näher zu präzisieren ... Unsre Differenz von der Orthodoxie liegt darin, daß wir aus unserem Glauben an die Heiligkeit, also die Sonderstellung der Tora, und an ihren Offenbarungscharakter keine Schlüsse über ihren literarischen Entstehungsprozeß und über den philologischen Wert des auf uns gekommenen Textes ziehen können. Wenn Wellhausen mit all seinen Theorien Recht hätte, und wenn die Samaritaner wirklich den besseren Text hätten, würde das unsern Glauben nicht im mindesten berühren. Das ist ein tiefer Gegensatz zwischen uns und Ihnen, – ein Gegensatz, der, wie mir scheint, zwar durch gegenseitige Achtung, aber nicht durch Verstehen überbrückt werden kann; ich wenigstens verstehe die Glaubensgrundlage des Hirschschen Kommentars oder der Breuerschen Schriften nicht. Wie kommt es, daß dennoch unsre Übersetzung keiner früheren sich so verwandt weiß wie der von Hirsch? Ich habe in letzter Zeit viel darüber nachgedacht. Nur der Vorder-Grund, nicht der wahre, scheint mir darin zu liegen, daß unsre prinzi-

pielle Bereitschaft zu philologischen Textänderungen durch eine ebenso prinzipielle philologische Ängstlichkeit und ein immerwaches Mißtrauen gegen das notwendig Hypothetische aller Wissenschaft neutralisiert wird. Der eigentliche, der Hinter-Grund liegt tiefer. Auch wir übersetzen die Tora als das eine Buch. Auch uns ist sie das Werk eines Geistes. Wir wissen nicht, wer es war; daß es Mose war, können wir nicht glauben. Wir nennen ihn unter uns mir dem Sigel, mit dem die kritische Wissenschaft ihren angenommenen abschließenden Redakteur bezeichnet: R. Aber wir ergänzen dieses R nicht zu Redakteur, sondern zu Rabbenu [unser Meister]. Denn wer er auch war und was ihm auch vorgelegen haben mag, er ist unser Lehrer, seine Theologie unsre Lehre. ...

Die andre Seite des Hinter-Grundes ist das Verhältnis zur Tradition. Auch hier trotz ganz verschiedener Glaubensgrundlage Ähnlichkeit des Ergebnisses. Für Hirsch ist die mündliche Tora der aus der gleichen Quelle entsprungene Parallelstrom zur schriftlichen. Uns ist sie die Ergänzung der Einheit des geschriebenen Buchs durch die Einheit des gelesenen. Beide Einheiten sind gleich wunderbar. Der historische Blick entdeckt sowohl beim geschriebenen wie beim gelesenen Buch eine Vielheit. Vielheit der Jahrhunderte, Vielheit der Schreibenden und Lesenden. Dem Blick, der nicht von außen auf das Buch blicken will, sondern in innerer Verbundenheit und Zugehörigkeit, geht nicht nur die Einheit des geschriebenen Buchs auf, sondern auch die des gelesenen. Wie dort die Einheit der Lehre, so erfährt er hier die Einheit des Lernens, des eigenen Lernens mit dem Lernen der Jahrhunderte.

V.3 [1145] An Benno Jacob, 17.5.1927

Sehr verehrter Herr Rabbiner ... Ich bin ja ganz Ihrer Meinung betreffs des C.[entral-] V[ereins]. Er soll ein nur politischer Verein sein. Auch ich halte die Forderung eines »positiven Programms« für ganz verfehlt und nur ganz unprogrammatische, und durch lokale und sachliche Bedürfnisse gelegentlichweise hervorgehobenen positive Leistungen für möglich und wünschenswert. ... Daß er es Zionisten heute unmöglich macht, seine Mitglieder zu sein, halte ich für einen Fehler, aber keinen entscheidenden. Für eine solchen halte ich dagegen das Verhalten des Liberalismus zum Zionismus. Der Zionismus ist eine politische Bewegung, die das Religiöse Privat- und Fraktionssache sein lässt. Wenn der Liberalismus wirklich religiös sein will, kann er nicht zu einer politischen Bewegung im »formal striktesten Gegensatz« stehn, sondern nur zu einer religiösen. ...

... ich halte es für eine Illusion, ein liberales Judentum aus sich selbst hervorspinnen zu können. Der jüdische Liberalismus setzt das Vorhandensein eines jüdischen Konservativismus voraus. Deshalb ist es auch für ihn wichtig, wie und ob der Konservativismus sich entwickelt. Denken Sie doch einfach an die Verschiebung des ganzen Problems Großgemeinde-Austritt³ und der ganzen Zusammenarbeit innerhalb der Großgemeinden, die aus einem konservativen Fortschritt entstehen müßte. Ein Nebeneinander, wie es zwischen Protestantismus und Katholizismus besteht, ist für uns weder wünschenswert noch möglich. ...

Wie ich mir die messianische Zukunft denke, kann ich nicht so genau sagen. Das ist aber kein Gegenbeweis. Wenn es so weit ist, wird sich das Einzelne finden. Ich bin nicht naiv genug, um mir den Eintritt des Völker- und Gruppenfriedens ohne eine radikale, von heute aus gesehen wunderbare, Umschaffung der menschlichen Natur vorstellen zu können. Daß ich den Glauben an eine solche Zukunft habe, verdanke ich dem Siddur und Machsor. Ich kann Zion

aus dem Glauben nicht ausschneiden. Ein wie großes, wie jüdisches, wie »modernes« Palästina drum herum liegt, weiß ich nicht. Daß aber das Drumherum dieses – ja nicht himmlischen, sondern messianischen, also irdischen – Jerusalems vorhanden und im Sinn der Zeit dann auch »modern«, sein wird, wahrscheinlich wenigstens, das wird mich dann sicher nicht stören. So wenig wie mich bei der Vorstellung des biblischen Altertums das kulturgeschichtliche Drumunddran stört. Aber auch so wenig ich dem heutigen Palästina seine Fabriken und Autostraßen mißgönnen kann. Das gehört dazu.

Wozu? Zu den Menschen. Die sind das, was ich heute sehen kann, heute schon. Und soweit ich mich auf meine Eindrücke verlasse: unter den Zionisten finde ich die – Theorie hin, Theorie her! – besseren Juden als unter uns. Das wird Ihnen ja kaum anders gehen. Ich gebe unser deutsches Judentum nicht verloren. Aber ich möchte es nicht mit dem Gegensatz zu seinen durchschnittlich Besten belasten. Draußen wird dieser Kampf ja gar nicht verstanden. ...

VI. Über die eigene Krankheit

VI.1 [713] An Gertrud Oppenheim, 14.3.1922

Liebes Trudchen, ...

Meine Krankheit nehme ich nicht leicht. Sie beschränkt sich nicht (dies aber bitte *unter uns!* Es wäre mir peinlich wenn andre es merken, ehe es unverbergbar ist, und vielleicht geht es ja auch gnädig vorüber ...), also die Krankheit sitzt zentral; außer der Gehstörung ist eine leichte Schluck- und Sprachstörung da. Wie leicht, das siehst du ja schon daraus, daß ich sie, ich meine die Sprachstörung, noch kaschieren kann, indem ich erhöhte Anstrengung auf das bloße Sprechen verwende. Aber wie unangenehm das für mich ist, kannst du dir ja denken. Die Liegerei hat nichts geholfen; die Gehstörung ist jetzt ausgeprägter als vorher. Die Sache nimmt eben ihren Verlauf und man kann zwar allerlei versuchen, aber im Grunde doch nur abwarten. Koch ist ein herrlicher Arzt, ich empfinde es als ein großes Glück, ihn zu haben und werde mich darin auch durch alle Familiennervosität mit »Konsultationen« nicht stören lassen. Da ich einmal krank bin, will ich in Ruhe und mit Genuß sein und mich nicht durch »andre Götter neben ihm« beirren lassen, – zumal er selber schon alle erdenklichen Leute fragt und gar nicht eigensinnig oder eingebildet ist.

Mit Genuß? nun ja ich lese, wieder einmal wirklich »Leipziger« Allerlei, nämlich so wie kaum seit der

Leipziger Krankheit von 1918 (mit der ja die jetzige zusammenhängen soll).

VI.2 [881] An die Mutter, 14.9.1923

L.M., denk, schon als ich es in der Frankfurter las⁶, fiel mir das »plötzlich« auf und ich wußte was geschehen war. In den theologischen Folgerungen, die ich früher ja auch gezogen hätte, bin ich aber seit meiner Krankheit viel vorsichtiger geworden. Ich glaube, daß es doch einfach brutaler Lebensdrang und unbegrenzte Genußfähigkeit in mir sind, die mich von dem Gedanken an Selbstmord, den wohl die meisten in meiner Lage für das Gegebene halten, abhält. Jedenfalls weiß ich genau: Die *Sünde* würde ich auf mich nehmen. Aber mein Leben ist mir immer noch – nun sagen wir: der Güter zweithöchstes. Daß es mir nicht das höchste ist, das spüre ich eigentlich nur an der Ruhe mit der ich seinem Ende entgegen sehe. Die aber war vor anderthalb Jahren, als der Zustand noch sehr erträglich war, schon genau so groß wie jetzt.

VI.3 [1132] An Hans Trüb, 16.3.1927

Lieber Herr Trüb, bis zu dieser Woche hatte ich keine Zeit zu etwas anderm als der Bibel. So mußte ich mit dem Dank für Ihren und Ihrer lieben Frau Brief und für die herrlichen Azaleen bis jetzt warten. Freilich fällt es mir auch nicht leicht, auf Ihren Brief

zu antworten. Ich zerstöre im allgemeinen die Legende, die sich durch meine Krankheit um mich bildet, nicht. Ich weiß zu genau, daß die meisten Menschen ohne sie überhaupt den Weg zu mir nicht finden würden; sie ist einfach das nötige Äquivalent für die ekelerregenden Anblicke, – der Heiligenschein muß den Speichel zudecken. Aber bei Ihnen habe ich das Gefühl, es nicht dabei bleiben lassen zu dürfen.

Krankheit, so wenig wie andres Unglück, macht nicht besser. Weder den Leib noch die Seele. Alles mögliche, wenn man einigermaßen seinen moralischen status quo ante aufrechterhalten kann! Was ich tue, ist im ganzen gesehen einfach das was mir in meiner Lage noch am angenehmsten ist. Das Heldentum, das sich die Leute vorstellen, ist gar nicht dabei. Wenn ich nichts arbeiten würde, würde ich mich einfach gräßlich mopsen.

Außerordentlich ist bei der ganzen Sache nur die Energieleistung. Aber grade die ist mit vieler Brutalität, und zwar nicht etwa nur gegen mich selbst, was ja nichts zu sagen hätte, fast notwendig verbunden. ... Die eigentlich große Erfahrung, die mir diese Jahre gebracht haben, ist eine andere. Eine ebenso sehr negative wie positive. Die radikale Veränderung meiner Existenz hat fast alle meinen früheren Menschen von mir zurückgescheucht. ... Soweit der negative Teil der Erfahrung.

Der positive ist dies: Wie einen die alten Menschen verlassen, so suchen einen die neuen. Es sind die, die sich von vornherein auf den neuen Zustand eingestellt haben; die, zwar natürlich in der Theorie sehr gut, aber in der Wirklichkeit des Gefühls gar nicht mehr recht wissen daß dieser Zustand je anders war. Und die deshalb in dem neuen Zustand ebenso mit einem leben können wie die andern es nur in dem alten konnten. Und so wird das Leben nicht ärmer. Das ist meine merkwürdigste Erfahrung. Soviel einem genommen wird, soviel wird einem gegeben. Das ist kein Gesetz, man kann nicht vorher damit rechnen, es löst das Herz nicht aus Angst und Hoffnung; aber hat man es erfahren, hinterher ist es ein unendlicher Trost und ein unerschöpflicher Grund zum Danken. Wir grüßen Sie beide von ganzem Herzen. Ihr Franz Rosenzweig.

VI.4 [1198] An Hans Trüb, 11.6.1928

...

Sie sind nicht ganz richtig informiert über das was mir mein Arzt damals sagte. Was ich wußte, wußte ich zunächst nur von mir aus, wußte es sogar ehe der Arzt seine Diagnose gestellt hatte; dann ließ ich mein Wissen – Indiskretion von dritter Seite – bestä-

tigen, wobei ich aber absichtlich nur ungefähre Angaben verlangte, um nicht falsche zu erhalten. Mein Arzt hat die Gelegenheit, die ich ihm, zum Teil einfach durch Nichtfragen, bot, mich zu beschwindeln, voll ausgenutzt, hat also insofern von sich aus nichts versäumt. ...

Denken Sie sich einmal in meine Situation hinein, wenn ich ihm geglaubt hätte. Hätte mich dann nicht jede weitere Verschlechterung meines Zustands, wie sie damals noch von Woche zu Woche, heut von Vierteljahr zu Vierteljahr eintritt, zur Verzweiflung bringen müssen? Während ich es so, gedeckt durch eine Generalresignation, ziemlich ruhig aufnehmen konnte und kann. ...

VI. 5 [1265] An Gertrud Oppenheim, 30.9.1929

Liebes Trudchen, ich konnte gestern nicht schreiben, weil Bubertag⁷ war. Auch so aber fällt es mir schwer zu schreiben. »Ich habe seit einiger Zeit all meine gewohnte Munterkeit verloren«, könnte ich mit Hamlet sprechen. Alles lastet verstärkt auf mir, Öffentliches und Privates, eigene und fremde Angelegenheiten. Und die notgedrungene Sparsamkeit im Reagieren auf all die Aufgaben und Lasten vermehrt den täglich gefühlten Druck. Ich bin, so komisch es klingt, eigentlich erst jetzt so weit daß ich das Ende begrüßen würde – was doch wohl alle an meiner Stelle schon seit Jahren getan hätten –. Natürlich stimmt das auch nicht so ganz, wie eben all so selbstpsychologische Allgemeinheiten. Ich kann mich auch freuen, nur eben die Fähigkeit zu leiden hat sich mehr vermehrt als die Fähigkeit zur Freude.

VI.6 [1275] An Martin Buber, Montag,9.12.1929 [1/27]

und – jetzt kommt sie, die Pointe aller Pointen, die der Herr mir wirklich im Schlaf verliehen hat: die Pointe aller Pointen für die es⁸

Franz Rosenzweig starb am 10. Dezember 1929 nachts um 2 Uhr im Jahre der Schöpfung 5690.

Adressaten

Martin Buber

1878-1965, 1914 erste Begegnung mit Rosenzweig, seit 1925 enge Zusammenarbeit bei der Verdeutschung der hebräischen Bibel.

Hans Ehrenberg

1883-1958, Dr. phil. Privatdozent der Philosophie in Heidelberg, 1911 getauft, 1920 Studium der Theologie, Pfarrer in Bochum bis 1938, Emigration: England, nach 1945 in Heidelberg - Vetter 2. Grades (gemeinsamer väterlicher Ur-Großvater : Samuel Meyer Ehrenberg, Gründer der Samson-Schule in Wolfenbüttel).

Rudolf Ehrenberg

1884-1969, Prof. der Medizin in Göttingen, Physiologe und Biologe. Vetter 2. Grades, Vetter von Hans Ehrenberg.

Gertrud Frank, verh. Oppenheim (Trudchen)

1885-1976) Base, Tochter der Schwester von Rosenzweigs Mutter.

Rudolf Hallo

1896-1933, Klassischer Philologe und Archäologe, Leiter des Lehrhauses in Frankfurt, Assistent am hessischen Landesmuseum in Kassel.

Benno Jacob

1862-1945, liberaler Rabbiner Breslauer Schule in Göttingen und Dortmund. Bekannt als Verfasser eines Genesis Kommentars.

Mawrik Kahn

Bekannter aus der Zeit im Lazarett in Leipzig

Jacob Rosenheim

1870-1965. Orthodoxer Rabbiner, Vorsteher der israelitischen Religionsgesellschaft in Frankfurt, Emigration: 1941-1950 USA, danach Israel.

Eugen Rosenstock(-Huessy)

1888-1973, Kulturphilosoph, Rechtshistoriker und Soziologe, 1905 getauft. Prof. Breslau 1923-1934, Emigration: USA.

Edith Rosenzweig, geb. Hahn

1895-1979. Lehrerin, 1920 Heirat mit FR,

Helene Sommer

1862-1932, Schwiegermutter des Veters Victor Ehrenberg.

Hans Trüb

1889-1949, Psychiater in Zürich, Freund Martin Bubers. Verfasser von »Heilung durch Begegnung«.

Anmerkungen:

¹ Franz Rosenzweig, *Der Menschen und sein Werk. Gesammelte Schriften Bd. 1: Briefe und Tagebücher*, hg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von B. Casper, Martinus Nijhoff, Den Haag 1979. - Die vorliegende Auswahl folgt in Text und Nummerierung dieser Ausgabe.

² Franz Rosenzweig, *Die »Gritli« - Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, hg. von Inken Rühle und Reinhold Mayer, Bilam Verlag, Tübingen 2002.

³ Hilfreiche Einführungen bieten: Inken Rühle, *Gott spricht die Sprache der Menschen. F.R. als jüdischer Theologe - eine Einführung*, Tübingen 2004; Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Rosenzweig im Gespräch mit Ehrenburg, Cohen und Buber*, Freiburg/München 2006.

⁴ Jiddischer Ausdruck für Talmudschüler.

⁵ Wilhelm II. nannte sich auf seiner Palästina-reise in einer Jerusalemer Rede vom 29.10.1898 den besten Freund, den die dreihundert Millionen Muhammedaner auf der Welt hätten.

⁶ Die Todesanzeige eines Bekannten.

⁷ Regelmäßiger Besuch von Martin Buber zur Vorbereitung der gemeinsamen Bibelübersetzung

⁸ Martin Buber ließ in der nach dem Tod Franz Rosenzweigs herausgekommenen Übersetzung des Jesaiabuches ein loses Blatt einlegen, in dem er feststellte: »FR ... hat seine Bemerkungen zur Reinschrift dieses Bandes bis einschließlich zum 44., die zur ersten Fassung bis zum 65 Kapitel aufzeichnen können. Der letzte Gedanke, dessen Äußerung er versuchte - sie ist nicht über den Anfang hinausgelangt -, galt dem Sinn einiger Stücke dieses Buches, der Lieder vom Knecht Gottes.« D

Autorenverzeichnis

Univ.-Professor Dr. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Geboren 1939 in Friedberg. Studium der Philosophie, Ethnologie und Psychologie in Wien, Promotion 1963. Wiss. Assistent an der Univ. Bonn, Habilitation 1970. Seit 1971 Professor für Philosophie und Pädagogik an der Universität Kassel. Vorstandsmitglied der Interdisziplinären Arbeitsgruppe für Philosophische Grundlagenprobleme.

Dr. Martin Brassler

Geb. 1961 in Weingarten, Studium der Philosophie in München und der Theologie in Tübingen; Promotion 1995; 1995-2001 wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Philosophie der Universität Luzern; 2001-2004 Leiter der Bibliothek der Fakultäten; seit 2005 Co-Leiter und Dozent am Nachdiplomgang Philosophie und Management an der Universität Luzern. Arbeitsschwerpunkte: Philosophiegeschichte des 20. Jh's, Phänomenologie, Existenzphilosophie, Philosophie für Manager

Micha Brumlik,

geboren 1947 in Davos, Schweiz, lebt heute in Frankfurt am Main. Nach seinem Studium der Pädagogik und Philosophie war er wissenschaftlicher Assistent der Pädagogik in Göttingen und Mainz, danach Assistenzprofessor in Hamburg. Von 1981 bis 2000 lehrte er Erziehungswissenschaft an der Universität Heidelberg. Seit 2000 ist er Professor am Institut für Allgemeine Erziehungswissenschaft der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main mit dem Schwerpunkt »Theorie der Erziehung und Bildung«. Daneben leitete er von Oktober 2000 bis 2005 als Direktor das Fritz Bauer Institut, Studien- und Dokumentationszentrum zur Geschichte und Wirkung des Holocaust, in Frankfurt am Main.

Prof. Dr. Daniel Krochmalnik

Geb. 1956, Besuch der Ecole Maimonide in Paris, 1988 Studium der Philosophie und Judaistik in München, 1990 Promotion; Dozent für jüdische Philosophie und Geistesgeschichte; 1999 Habilitation: Prof. für jüdische Philosophie und Geistesgeschichte und der jüdischen Religionspädagogik;

Privatdozent für jüdische Philosophie; zahlreiche Veröffentlichungen

Prof. Dr. Martin Stöhr,

geb. 1932, Studium der Theologie und Soziologie in Mainz, Bonn und Basel, 1969 - 1969 Studentenfarrer an der Technischen Universität Darmstadt, 1969-1986 Direktor der Ev. Akademie Arnoldshain, 1983 Dr. h.c. der Universität Heidelberg, 1968-1997 Professor in Siegen, 1965 - 1984 Ev. Vorsitzender des Deutschen Koordinierungsrates der GCJZ, 1990-1998 Präsident des ICCJ, heute Ehrenpräsident


Dr. Regina Burghardt-Riedmiller,

geb. 1957 in München, zwei Töchter, Studium der Geschichte, Germanistik und Soziologie an der Uni München; Magisterarbeit: Die Entwicklung der Judenemanzipation in Berlin zu Beginn des 19. Jh's; Ergänzungsstudium Erwachsenenbildung. Promotion: Die Bildungskonzeption Franz Rosenzweigs vor dem Hintergrund zeitgenössischer pädagogischer Strömungen, 1995. Seit 1985 als Referentin für Deutsch und Geschichte in der Erwachsenenbildung tätig; seit 1992 Dozentin in der Fort- und Weiterbildung mit den Schwerpunkten Persönlichkeitsentwicklung/Rhetorik/Kommunikation; Systematische Beraterin und Therapeutin (SG). Publikationen: Franz Rosenzweigs Sprachdenken und seine Erneuerung humanistischer und jüdischer Lerntraditionen, 1995

Prof. Dr. Berndt Schaller,

geboren 1930 in Heidelberg, Professor em. Der Ev. Theologie an der Georg-August-Universität Göttingen, Fächer: Judaistik und Neues Testament, Mitglied der EKD-Kommission Kirche und Judentum bis 1997, ev. Präsident des DKR und 1. Vorsitzender der Buber-Rosenzweig-Stiftung.

Rudolf W. Sirsch M.A.,

geboren 1954, Kaufmann, Studium der ev. Theologie, Philosophie und Pädagogik, Familientherapeut, Generalsekretär des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit und Geschäftsführer der Buber-Rosenzweig-Stiftung 

Gemeinschaftswerk der
Evangelischen Publizistik gGmbH
Verlag/Vertrieb
Postfach 50 05 50
60394 Frankfurt am Main

46-47/06 – **EKD-Synode (1)**: Bericht der Werke; Diakonisches Werk, Evangelisches Missionswerk, Evangelischer Entwicklungsdienst, Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik – 84 Seiten / 6,40 €

48/06 – **EKD-Synode (2)**: Bericht des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland – 44 Seiten / 4,60 €

49/06 – **»Kirche(n) in guter Verfassung !«** (Kongress der Föderation der EKM und der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena) – 52 Seiten / 5,10 €

49a/06 – **»Ordnungsgemäß berufen«** (Eine Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD zur Berufung zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nach evangelischem Verständnis) – 24 Seiten / 3,40 €

50/06 – **EKD-Synode (3)**: Texte zum Schwerpunktthema (»Gerechtigkeit erhöht ein Volk - Armut und Reichtum«), weitere Berichte, Grußworte – 64 Seiten / 5,40 €

51/06 – **»Demokratie braucht Tugenden«** (Gemeinsames Wort des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens) – 28 Seiten / 3,40 €

52/06 – **»Die religiöse und kirchliche Ansprechbarkeit von Konfessionslosen in Ostdeutschland«** (von Maren Rinn, Sozialwissenschaftliches Institut der EKD) – 36 Seiten / 4,10 €

53/06 – **Christen und Muslime** (Tagungsbeiträge zu 30 Jahre Islamisch-Christliche Arbeitsgemeinschaft; Auszüge aus der EKD-Handreichung »Klarheit und gute Nachbarschaft«) – 44 Seiten / 4,60 €

Jahrgang 2007

1/07 – GKKE: **Rüstungsexportbericht 2006** – 60 Seiten / 5,40 €

2/07 – **Abschied von der Kirchenkanzlei der Union Evangelischer Kirchen** (Hüffmeier, Krötke, Fischer, Schneider, Kasparick) – 20 Seiten / 2,60 €

3/07 – Zukunftskongress der EKD: **»Kirche der Freiheit – Reaktionen auf das EKD-Impulspapier«** – Kirchenreform:: **»Regionalisierung in der Kirche – Zukunftsmodelle und Sackgassen«** – 44 Seiten / 4,60 €

4/07 – **»Orthodoxes Christentum – Ein unterschätzbarer Faktor in Europa«** (Tagung in der Evangelischen Akademie zu Berlin) – 76 Seiten / 5,40 €

5/07 – **»Einfach eintreten!«** (Symposium der Evangelischen Kirche in Deutschland in Kooperation mit der Evangelischen Kirche im Rheinland und der Evangelischen Kirche von Westfalen) – 28 Seiten / 3,40 €

6/07 – **»Zukunftskongress der EKD«** (Auswahl von Vorträgen, Diskussionsbeiträgen und Ergebnispapieren) – 76 Seiten / 5,40 €

7/07 – **»Pfingstkirchen, Charismatische Bewegung und ACK-Kirchen im Gespräch: Was verbindet uns? Was trennt uns?«** (Beiträge einer Konsultationstagung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen) – 52 Seiten / 5,10 €

8/07 – **»Von der Macht des Gotteswortes«** (Hauptversammlung 2007 des Reformierten Bundes) – 48 Seiten / 4,60 €

9/07 – **EÖV3 (Europäische Ökumenische Versammlung): 3. Etappe: Ökumenische Begegnung in Wittenberg** – 60 Seiten / 5,40 €

10/07 – **Franz Rosenzweig: Leben und Werk als Herausforderung für Juden und Christen heute** – 72 Seiten / 5,40 €

10a/07 – **50 Jahre Evangelische Militärseelsorge** (Festakt, historischer Rückblick) – 24 Seiten / 3,40 €

Der Informationsdienst **epd**-Dokumentation (ISSN 1619-5809) kann im Abonnement oder einzeln bezogen werden. Pro Jahr erscheinen mindestens 50 Ausgaben.

Bestellungen und Anfragen an: GEP-Vertrieb
Postfach 50 05 50,
60394 Frankfurt,
Tel.: (069) 58 098-191.
Fax: (069) 58 098-226.
E-Mail: vertrieb@gep.de
Internet: <http://www.epd.de>

Das Abonnement kostet monatlich 23,60 € inkl. Versand (mit Zugang zum digitalen Archiv: 27,50 €). E-Mail-Bezug im PDF-Format (Preis auf Anfrage). Die Preise für Einzelbestellungen sind nach Umfang der Ausgabe und nach Anzahl der Exemplare gestaffelt.

Die Liste oben enthält den Preis eines Einzel-exemplars; dazu kommt pro Auftrag eine Versandkostenpauschale (inkl. Porto) von 2,30 €.

epd-Dokumentation wird auf chlorfrei gebleichtem Papier gedruckt.