

Martin Brassler

„Nicht die Seele, sondern nur die Kraft...“

Dialog und System im „Stern der Erlösung“ von Franz Rosenzweig

Vortrag an der Evangelischen Akademie Arnoldshain

27. 11. 2005

Franz Rosenzweig gilt neben Ferdinand Ebner und Martin Buber als einer der drei grossen Dialogphilosophen des 20. Jahrhunderts. Er ist einer der wichtigsten Impulsgeber, wenn nicht überhaupt der Begründer des „jüdisch-christlichen Dialogs“. Wirft man einen Blick in Rosenzweigs philosophisches Hauptwerk, den Stern der Erlösung¹ (SE), sieht man rasch, dass das ganze Werk formal auf ein Zentrum hin angelegt ist, auf das sogenannte „Herzbuch“, auf das zweite Buch im zweiten Teil. In diesem Abschnitt des SE geht es um das Wechselverhältnis, das zwischen den einzelnen Glaubenden und Gott stattfindet – und die Form dieses Wechselverhältnisses ist (kaum erstaunlich): ein Dialog.

Umso erstaunlicher ist dann aber folgende Beobachtung: Der Dialogiker Rosenzweig denkt in Doppel- und Dreifach-Gegensätzen, die bisweilen geradezu schematisch über die zu behandelnden Sachverhalte gelegt werden und das dialogische Potential gewissermassen zum Ersticken bringen. Das auffälligste Beispiel hierfür ist die Schematisierung des Verhältnisses von Judentum und Christentum, die Rosenzweig im dritten Teil des SE vornimmt. Dabei scheint Rosenzweig weit hinter das im vorausgehenden zweiten Teil des SE Erreichte zurückzufallen und nur zu wiederholen, wogegen sich die Dialogphilosophie als ganze von ihrem Ansatz her wehrt: die Bildung eines Systems.²

Wie kann man sich diesen Übergang vom zweiten in den dritten Teil des SE erklären? Handelt es sich hierbei um einen Rückfall in das überwunden geglaubte Systemdenken? Können der dialogische und der systematische „Ansatz“ der beiden Teile im SE zusammengebracht werden und wenn ja, wie? Dieser Frage möchte ich im folgenden nachgehen.

Dabei setze ich voraus, dass die im dritten Teil des SE beschriebene Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum in der Tat nicht dialogisch, sondern systematisch ist, und d.h. geordnet nach einer spezifischen Wertigkeit in einem vorab feststehenden System. Dieses vorab bestehende System, das im dritten Teil des SE zur Anwendung kommt, hat für jede Unterfunktion immer nur jeweils eine einzige Systemstelle, die jeweils von beiden Parteien besetzt wird, und zwar so, dass die eine Partei diese Stelle positiv, die andere negativ besetzt.

¹ Im folgenden zitiere ich den „Stern der Erlösung“ (abgekürzt SE mit Seitenangaben) nach der Ausgabe, die der Verlag Suhrkamp 1988 (7. Auflage 2001) herausgegeben hat. Sie ist seitenidentisch mit der Ausgabe von 1976 bei Martinus Nijhoff.

² Reinhold Mayer spricht davon, dass Rosenzweigs Konzeption von Judentum und Christentum im dritten Teil des SE zwei verschiedene Bilder abrufte, „ein mehr statisches und ein mehr dynamisches, nebeneinander“ (SE Einleitung XXXIV). R. Mayer trägt die erklärungsbedürftige Beobachtung vor, dass sich im „dialogischen“ zweiten Teil des SE „sowohl Synagoge als auch die Kirche wiedererkennen“ (a.a.O.). Er stellt fest, der dialogische Zugriff im zweiten Teil des SE ein gegenüber dem dritten Teil „andersgearteter Entwurf“ (a.a.O.) ist.

Diese Stellen sind jeweils Funktionen, so dass man das System, das im dritten Teil des SE zur Anwendung kommt, ein negativ komplementäres Funktionsgefüge nennen könnte.

Dabei erfüllen das Judentum und das Christentum die ihnen zugewiesenen Funktionen auch dann, wenn sie nicht miteinander ins Gespräch treten. Mehr noch: eine wechselseitige Kommunikation ist zur Erfüllung ihrer Funktionen gar nicht notwendig und folglich auch nicht vorgesehen. Dialog ist von Rosenzweig nicht zwischen den beiden Religionen, sondern nur in der jeweiligen Religion zwischen den Teilhabenden und ihrem Stifter, sprich Gott selber, vorgesehen.

Mit anderen Worten: im SE reserviert Franz Rosenzweig den Dialog ausschliesslich für die Form des Verhältnisses zwischen Gott und der (individuellen oder kollektiven) „lebendigen Seele“. Wo die Religionen Judentum und Christentum miteinander in Beziehung gesetzt werden, tritt die Form eines Systems in Kraft, das zwei verschiedene Funktionen kennt, von denen die eine das Judentum, die andere das Christentum übernimmt. Im Bild vom „Stern“ gesprochen: das Judentum ist der Teil des Sterns, den die mit sich beständige Materie mit ihrem ganzen Volumen ausmacht – das Christentum ist alles das, was vom Stern ausgeht, seine Strahlung.

Für diese Aufteilung braucht es eine Erklärung. Eine Theorie vom Rückfall in alte, längst überwunden geglaubte Denkschemata greift zu kurz. Denn dann müsste sich immer noch und dann erst recht zeigen lassen, wie man das Judentum und das Christentum und deren Verhältnis zueinander anders denn im Form eines Systems soll denken können. Dass dies nicht möglich ist, scheint die Position von Rosenzweig zu sein. Ausserdem ist ja die innere Verfassung beider Religionen durch und durch dialogisch konzipiert, was augenfällig wird, wenn man bedenkt, dass die beide Religionen tragenden Liturgien nichts anderes sind als der Ausdruck der Rede zwischen Gott und seinen beiden Gesprächspartnern in der Form der über das Wort ins „beredte Schweigen“ hinausragenden Geste des Ritus. Nur zwischen den beiden Religionen ist ein Dialog nicht möglich. Beide sind nämlich „getrennt durch einen Abgrund“ (GB 233; 08.02.1919)³, wie Rosenzweig selber formuliert wenige Tage nach Abschluss der Niederschrift des Textes über das Christentum, also des zweiten Buches von SE III. Innerhalb der Religionen verlaufen viele Gräben, so z.B. zwischen katholischen und evangelischen Christen – aber zwischen Judentum und Christentum verläuft nicht nur ein Graben, wie tief auch immer man ihn sich vorstellen mag. Sondern hier verläuft ein Abgrund, also eine Differenz, die nicht mehr durch eine noch grösserer Gemeinsamkeit getragen oder überwunden werden kann. Letzteres aber braucht man, um das vollziehen zu können, was Rosenzweig einen „Dialog“ nennt. Offensichtlich ist die Form des Systems für genau diejenigen Denkaufgaben geeignet, in denen es keine gemeinsame Basis für das Gespräch mehr gibt, sondern in denen man gewissermassen freischwebene Konstruktionen erfinden muss, deren Verankerung sich nicht mehr auf die Tragfähigkeit dessen abstützen kann, worauf diese Konstruktion selber gebaut ist – wie eine Brücke sich abstützt auf die Stabilität der Pfeiler, die in die Erde gerammt sind am Grund des Grabens, der zwischen zwei Landteilen liegt. Die Verankerung nimmt ihre Stabilität vielmehr – um im Bild von der Brücke zu bleiben – aus der Aufhängung, an der die Brücke festgemacht ist, konkret aus der Rückbindung beider Religionen in ihre Herkunft aus Gottes Wirkkraft. Das Problem, das sich damit stellt, ist im Bild von der Brücke eigentlich ganz gut getroffen: das System, in das das Judentum und das Christentum eingefangen werden, hat kein „fundamentum in re“, dh. es ist nicht mehr durch die beiden Religionen und ihr faktisches Funktionieren gedeckt.

³ „GB“ ist die Abkürzung für die sogenannten „Gritli-Briefe“, die gedruckt in folgender Edition vorliegen: Franz Rosenzweig, Die „Gritli“-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy, hg. von Inken Rühle und Reinhold Mayer, Tübingen 2002.

Ich möchte im folgenden dafür argumentieren, dass Rosenzweig dies alles gewusst hat – und sich trotzdem dafür entschieden hat, die beiden Religionen Judentum und Christentum in der Form eines Systems darzustellen. Er tut dies nicht in Ermangelung besserer Alternativen, sondern er tut dies

- a) aus konsequenter Einsicht in die Grundregeln, die dann am Werk sind, wenn es sich bei einem Gespräch in der Tat um einen Dialog handelt,
- b) aus dem bleibenden Wissen heraus, dass sich der Abgrund der beiden Religionen Judentum und Christentum genau dann auftut, wenn man versucht, deren jeweiliges Selbstverständnis inhaltlich zu bestimmen,
- c) mit einer Prise Provokation, die das Gespräch trotz der prinzipiellen Abgründigkeit zwischen den beiden am Gespräch Beteiligten doch möglichst befördern will.

Daraus ergibt sich der Aufbau der folgenden Ausführungen. Zunächst möchte ich näher untersuchen, was Rosenzweig im SE unter einem „Dialog“ versteht. Dann erkläre ich, inwiefern das Verhältnis von Judentum und Christentum doch eher ein System sein muss, als dass es überhaupt ein Dialog sein kann. Und schliesslich möchte ich auf das Provokationspotential zu sprechen kommen. Es liegt darin, dass Rosenzweig seine Erkenntnisse gezielt als System ausgibt, wo er doch genau um die unüberwindbare perspektivische Relativität weiss, die jeder Systembildung im Wege steht – und dies erst recht dann, wenn es sich dabei um ein „System der Religion“ handelt.

A. Was meint Rosenzweig mit „Dialog“?

1. Ein Brief an Eugen Rosenstock-Huessy

In einem Brief an Eugen Rosenstock-Huessy vom Oktober 1917 macht Rosenzweig eine aufschlussreiche Bemerkung. Sie fällt in einem Satz, der, isoliert man ihn, wie ein Motto klingt: „Nicht die Seele darf dich in deine Welt begleiten, sondern nur die Kraft“ (BT 464)⁴. Hier stellt Rosenzweig „Seele“ gegen „Kraft“ und eröffnet damit die ganze Spannung, die – wie ich im folgenden zeigen möchte – das Wesen des Dialogs ausmacht, wie er im SE begriffen wird, in die dann auch jeder interreligiöse Dialog eingespannt ist, wenn er überhaupt als Dialog soll funktionieren können. In diesem Brief ist diese Spannung zwischen „Seele“ und „Kraft“ zunächst auf den Weg menschlicher Entwicklung überhaupt hin formalisiert.

Entwicklung im Leben eines Menschen ist immer ein Schritt zu Neuem unter Absage an etwas bis dato Erreichtes. Biographische Entwicklung bedeutet also, wenn sie stattfindet, immer auch das Aufgeben von etwas, was man bis hierhin erreicht hatte: die Preisgabe irgend eines biographischen Teils seiner selbst – oder mit den Worten Rosenzweigs „ein Opfer an Seele“ (BT 464). In diesem Sinn schreibt er mit der alten Begeisterung für die grenzenlose Begabung, die er an seinem Freund Rosenstock immer schon bewundert hatte: „Du wirst alles in deinem Leben erreichen, was du je geträumt hast.“ (BT 464). Im Sinn der genannten Entwicklungslogik fügt er hinzu: „Aber es wird dich ein Opfer an Seele kosten, das du dir nie hast träumen lassen.“ (BT 464) Und dann folgt die Verallgemeinerung des Entwicklungsgedankens, sozusagen die Bedingung der Möglichkeit biographischen

⁴ „BT“ steht für Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. I. Band: Briefe und Tagebücher*, hg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann in Zusammenarbeit mit Bernhard Casper, Den Haag 1979. Der zitierte Brief ist nicht genau datierbar und aufgrund der Bezugnahmen von den Herausgeberinnen auf „vermutlich Oktober 1917“ (BT 464) datiert.

Fortschrittes: „Nicht die Seele darf dich in deine Welt begleiten, sondern nur die Kraft“ (BT 464). Negativ heisst dies: solange du an deiner Seele hängst, solange ist die Entwicklung in ein neues Stadium blockiert. Rosenzweig selber hatte dieses Verbleiben bei der Seele – bei seiner „jüdischen Seele“ – als notwendige Existenzbedingung für sich selbst erkannt und deswegen den Schritt in die Konversion nicht getan. Positiv gewendet heisst dies: Entwicklung geschieht nicht ohne Zurücklassen eines Seelenanteils, aber als die Bejahung der Kraft, die diese Entwicklung möglich macht, sie in Gang setzt, trägt und fügt.

„Seele“ steht dabei für alles, was (jedenfalls prinzipiell) als Inhalt bestimmt und beschrieben werden kann – „Kraft“ hingegen steht für die Energie, mit denen Inhalte ihrerseits übernommen oder aufgegeben werden (wenn man so will: für das „dass“ der Inhalte). Was Rosenzweig hier für die biographische Entwicklung als Regel festhält, gilt auch für seine Beschreibung der Entwicklung vom vorreligiösen zum religiösen Selbstverhältnis im zweiten Teil des SE: man muss die Seele fahren lassen und nur die Kraft zur Wirkung bringen können, die letztlich niemand anderer ist als Gott selbst. Dann geschieht nicht nur Dialog, sondern genau dies ist „Dialog“, wie Rosenzweig ihn versteht.

2. Rosenzweigs Anthropologie des Dialogs: „Seele“ versus „Kraft“

a) das Selbst

Kaum jemand wird ausserhalb der doch eher seltenen und kurzen Phasen cartesianischer Meditationszustände ernsthaft bestreiten wollen, dass es sie oder ihn gibt. Strittig aber ist die Art, wie es uns gibt. Mit Heidegger können wir problemlos zugeben, dass es uns nicht so gibt, wie es Dinge - z.B. einen Hammer – gibt, und auch nicht so, wie es Abstracta – z.B. die Zahlen 1, 2, 3 oder die Relativitätstheorie – gibt. Es gibt uns auch nicht als blosser „Überraschung des Augenblicks und des Augen-Blicks“ (SE 70), sondern als Wesen, die ihren „Charakter“ (SE 70) mit einem „persönlichen Ethos“ (SE 70), also eine bestimmte Persönlichkeitsstruktur haben. Diese Struktur ist nicht etwas Starres, sondern eine Dynamik, die immer wieder mehr oder weniger variiert, mit einem etwas stabileren Kern und variableren Aussenbereichen. Wichtig ist, dass diese Struktur dem Typ nach nicht wie bei einem Hammer oder bei der Zahl Eins etwas einfaches ist, sondern sie ist etwas, was zwei Pole hat. Schon Kierkegaard hatte davon gesprochen, dass der Mensch ein „Selbstverhältnis“ ist – und hierin folgt Rosenzweig Kierkegaard unwidersprochen. Nach Rosenzweig gibt es in diesem Selbstverhältnis zwei Pole: auf der „festen“ Seite steht alles, was unseren Charakter ausmacht, und auf der „beweglichen“ Seite steht der freie Wille. Er muss dem Charakter die Form geben, besser: ihm die Form abtrotzen und ihn so gestalten, dass das entsteht, was ich soeben die Persönlichkeitsstruktur genannt habe und was Rosenzweig „das Selbst“ nennt. Dieses Selbst ist „das Und von Trotz und Charakter“ (SE 73). Dieses Selbst ist – anders als das faktische blosser Existieren – nicht mit unserer Geburt bereits da. Wir müssen es ja erst – zum Teil mühsam, zum Teil spielerisch – erarbeiten. Die wichtigste Etappe seiner Entstehung, ja in Rosenzweigs Augen die eigentliche Geburtsstunde des Selbst ist der Tag, an dem ein Junge oder ein Mädchen zum erstenmal den Anflug erotischer Wünsche und Regungen in sich verspürt. Und anders als das Existieren hört das, was Rosenzweig unter einem „Selbst“ versteht, mit dem Tod gerade nicht einfach auf zu sein. Es wird gewissermassen endgültig geboren in der Todesstunde, wenn sie aufscheint auf dem „erstarrten Antlitz eines Toten“ (SE 78). Das, was wir mit „er“ im Sinn haben, wenn wir in einer Todesanzeige lesen „er lebt in uns weiter“ – das ist es, was Franz Rosenzweig mit dem „Selbst“ eines Menschen meint: das Ganze aus Willen und Charakter, wie es sich durch ein

individuelles Leben hindurch formt und ausbildet, bis es schliesslich am Ende eines Lebens abgeschlossen vor unserem inneren Auge zum Stehen kommt.

Dieses Ganze – dieses „Selbst“ – hat zwei zentrale Eigenschaften. Es ist – erstens - nie eine abgeschlossene Einheit, sondern eine, die immer wieder überschritten werden kann. Dieses Ganze ist in sich nie stabil, sondern immer instabil, nie eine wirklich homogene Einheit, sondern immer eine Differenz zwischen dem, was sich als Ganzes zeigt, und dem, worauf dieses Ganze verweist. Noch in dem Moment, in dem sich das Bild eines Menschen zu einer Ganzheit fügt – gewissermassen am Totenbett -, bleibt der Sterbende oder der Tote ein letztlich Unbekannter, der – wie man so schön sagt – seine Geheimnisse mit ins Grab nimmt.

Dieses Ganze ist – zweitens – nicht in Worte zu fassen. Ich meine damit nicht dies, dass dieses Ganze sich nie vollständig in Worten ausdrücken lassen. Sondern dies, dass es selbst nicht spricht und – so Rosenzweig – auch gar nicht sprechen kann. Es ist so wortverweigernd wie ein trotziges Kind es nur sein kann. Es ist so stumm wie eine Totenmaske, die im Idealfall vielleicht sogar alles über einen Menschen in die Züge des Gesichtsausdrucks hineinzulegen vermag und in diesem Sinn sehr viel „sagt“, die aber gleichzeitig schweigt, keinen Ton aus sich herausbringt. In der Totenmaske ist das Selbst gegenwärtig, aber es ist stumm. Dabei kann man sich auch den gegenteiligen Fall vorstellen: es wird geredet und geredet und wer ist im Reden nicht anwesend? Das Selbst. Der Typus, der diese Art des Auseinanderklaffens von Selbst, Präsenz und Wort für Rosenzweig repräsentiert und damit die symbolische Stellvertretung für jede Art nicht-liturgischer zwischenmenschlicher Kommunikation einnimmt, ist der Held in der antiken Tragödie eines Sophokles oder Aischylos. Dieser Held kann – anders als die Totenmaske – durchaus Worte formulieren, reden, schreien. Was er aber nicht kann – und auch dies ist anders als bei der Totenmaske – ist dies, dass er das, was er selbst ist, bei sich präsent halten kann, solange und während er spricht. Dies ist in den antiken Tragödien immer die Aufgabe des im Anschluss an den Helden auftretenden Chores.

Ziel also wäre ein Selbst, das die positive Eigenschaft einer Totenmaske – das volle Selbst präsent halten und zeigen – und die positive Eigenschaft des antiken Helden – Worte artikulieren können - in sich verbindet. Ziel also wäre ein Selbst, das was, was es ist, so ins Wort hinein investiert, dass in diesen Worten es selbst zum Vorschein gelangen kann. Das wäre dann ein Selbst, das das Wort findet, das zu ihm als Selbst wesentlich gehört – das Selbst, das sich integral in die Worte involviert, die es ausspricht, ohne sich selbst dabei zu verlieren.

Rosenzweig nennt einen Menschen, der sein Selbst entwickelt hat und dies mit der Sprache verbindet: eine „Seele“.

b) die Seele

Ein Selbst, das spricht, nennt Rosenzweig eine „Seele“ oder an manchen Stellen eine „lebendige Seele“. An dieser Synonymie ersieht man den Zitatcharakter, den Rosenzweig mit diesem Wort verbindet. Es soll den zweiten biblischen Schöpfungsbericht erinnern, wo Gott den Menschen aus Ackerboden formt und ihn dann mit seinem Atem anhaucht. Dadurch wird – wie es in der Bibel heisst – der Mensch „zur lebendigen Seele“ (näfäsch chaja). „Seele“ meint also nicht einfach den Teil des Menschen, der dem Körper gegenübersteht und mit ihm zusammen den ganzen Menschen ausmacht. Sondern Seele meint dies an diesem ganzen Menschen, was sein Ich zum redenden Selbst macht. Rosenzweig deutet dieses Reden als die

dauernd neu zu leistende Wiederholung dessen, was die biblische Erzählung an den Anfang der Mensch- und Weltwerdung verlegt hat. Das Reden des Menschen ist gewissermassen die Fortführung des langen Atems, der älter ist als jedes individuelle und sogar auch älter ist als jedes menschheitliche Reden insgesamt – des Atems Gottes. Die Worte selber werden jeweils andere, situativ angemessene sein – der sie tragende Atem aber stellt sie in die Kette einer Herkunft, die weit hinter das Menschliche selber reicht. Sie legen in dem Mass sozusagen Zeugnis ihrer Herkunft ab, in dem sie die Präsenz des göttlichen „Atems“ im gesprochenen Wort wiederholen und weitertragen.

Dieser Rückgriff auf die Bibel für das Verständnis des Menschen als „Seele“ hat seine Plausibilität – er hat sie allerdings nur im Kontext einer theologischen Anthropologie. Rosenzweig aber liest die Texte seiner jüdischen Tradition prinzipiell als Texte nicht nur über die religiöse Natur des Menschen, sondern als Texte über die Natur des Menschen als solche. Sie haben also eine allgemein-menschliche Aussagedimension. Worin aber besteht sie nach Rosenzweig im Fall der „lebendigen Seele“?

Jedes Selbst – egal, ob es sich aus religiösen oder nicht-religiösen Kontexten heraus deutet – muss grundsätzlich zu sich (und zur Welt und zu Gott) ein Verhältnis gewinnen, wie es das göttliche Selbst vorgezeichnet hat: Am Schluss jedes einzelnen Schöpfungsaktes spricht Gott den Satz „es ist gut“. „Gut“ ist das (!) Wort der Zustimmung, des Einverständnisses – so sehr, dass in vielen Sprachen „gut“ und „ja“ dasselbe Wort sind. Der Atem ist das Instrument, dieses grundsätzliche Ja hinauszutragen in das Wort, das jetzt gerade zu sprechen ist. Im gesprochenen Wort soll sozusagen das grundsätzliche Ja (zu sich, zur Welt, zu Gott) mit aufscheinen – so wie physisch der Atem im Laut, der gesprochen wird, mit da ist, ihn trägt und doch nicht selber als Atem bemerkt wird. Oder besser: so wie physisch der Atem zum Laut wird, so soll das Grund-Ja in ein konkretes Wort umgestaltet werden. Dann ist das Wort, das das Selbst ausspricht, ein Wort, in dem sich das Selbst selber mit ausspricht - sofern nur dieses Selbstverhältnis die grundsätzliche Qualität einer Bejahung in sich trägt.

Rosenzweig führt dieses Grund-Ja im SE dann noch viel weiter aus. Er interpretiert es vom zweiten grossen biblischen Text her, auf den er sich im SE neben dem Schöpfungsbericht besonders bezieht, vom Hohen Lied der Liebe her. Für uns und unsere Leitfrage genügt es hier zunächst festzuhalten, dass sich das Selbst, das redende Seele werden möchte, auf die Basis des bejahenden Selbstverhältnisses stellen sollte. Denn es ist als Verhältnis diese Grundbejahung selber. Dieses Selbstverhältnis bewirkt, dass die gesprochenen Worte so sind, dass darin dies zu Wort kommt, was es, das Selbst, selber ist – und zwar latent und doch unmittelbar sichtbar und hörbar im Wort, das jeweils gesprochen wird.

c) die Kraft

Man darf sich dieses basale Selbstverhältnis nie und nimmer – auch wenn es das Wort nahe legen sollte – als einen Zustand vorstellen, etwa als Zustand einer emotionalen Selbstakzeptanz. Es ist schlicht der Vollzug des „Ja“ als solcher. Es ist ausserdem genau das, was im Fall von Liebe (genauer: von Sich-Verlieben) passiert: es geschieht einfach, es geschieht plötzlich und unvorbereitet, es bewirkt schliesslich auch, dass die am Gespräch Beteiligten in ein Wechselverhältnis zueinander geraten, bei dem nur der Augenblick zählt und nur dies, dass das geliebte Gegenüber jetzt hier ist – dies und nichts anderes. Es stiftet die wechselseitige Präsenz als Ergebnis wechselseitiger Anziehungskraft - und das ist es, was Rosenzweig unter dem Begriff des „Dialogs“ zu fassen versucht.

Dieses Verhältnis muss man sich – in Rosenzweigs fast beschwörenden Worten – als „Gegenwart, reine, unvermischte Gegenwart“ (SE 184) denken – in der Liebe zwischen Mann und Frau als die Gegenwart des geliebten Gegenübers in Leibhaftigkeit, in der Liebe zwischen Selbst und Wort als Gegenwart des Atems im Laut und dann der Kraft des Sprechens im Gesprochenen selbst. Diese Gegenwart tut inhaltlich nichts zum Gegenüber, zum Laut, zum Gesagten, zur Sache hinzu – sie macht nur dies, dass das Selbst im Gesagten als es selbst so gegenwärtig ist, dass das Wort seine volle Wirkung entfalten kann. Rosenzweig denkt dabei nicht einmal so sehr an den Vorgang mehr oder weniger gelungener suggestiver Vergegenwärtigung von Gedachtem durch Worte, so wie man die Erinnerung an eine Bekannte durch deren möglichst präzise Beschreibung intensivieren kann. Rosenzweig denkt diesen Vorgang viel banaler als das Übergehen vom stummen in den sprechenden Zustand – „nichts als die Selbstverneinung eines blossen stummen Wesens durch ein lautes Wort“ (SE 179).

Soweit also geht Rosenzweigs Enttheologisierung des biblischen Berichts vom atemeinhauchenden Gott und dem atemempfangenden Menschen, dass er nicht spezifische Qualifizierungen verlangt, um Verbalisierungen als echte Fortsetzungen dieser biblischen Ursprungshandlung verstehen zu können. Nein – das blosse Übergehen vom Zustand des Stummseins in den des Wortgebrauchs allein ist schon das Aufleuchten dieser Relation, die in der Bibel erzählt wird und die im enttheologisierten Kontext alle verstehen können, die je schon einmal verliebt gewesen sind oder – noch einfacher – die je einen Laut von sich gegeben haben. Laut-Werden eines Wortes ist als solches schon – wenn man so will – Offenbarung. Denn an dieser Stelle, an der aus dem Selbst eine Seele, aus dem Stummen ein Redender wird, greift die Seele, um dies überhaupt tun zu können, auf eine Kraft zurück, die weit über sie selbst hinausgeht – auf die Kraft, die die Gegenwart selber ist, oder – was dasselbe ist – auf die Kraft, die die Offenbarung ist, oder – was wiederum dasselbe ist – auf die Kraft überhaupt. Die Kraft bewirkt das Ereignis des Aufbrechens von Schweigen – und sofern ein Wort schon als Wort der sprechende Beweis dafür ist, dass das Schweigen gebrochen ist, ist es als Laut bereits Zeugnis für die Kraft und damit für die Offenbarung als solche.⁵

An dieser Stelle kippt gewissermassen die allgemeine in eine religiöse Anthropologie um. Dass jedes Laut-werden bereits Ausdruck der göttlichen Offenbarung ist, dies ist am leichtesten dann zu verstehen, wenn die Grenze zwischen „allgemein“ und „religiös“ gar nicht mehr gezogen wird, sondern alles Reden als solches religiöses Reden ist. An kaum einer anderen Stelle des SE sieht man so klar, dass Rosenzweig eigentlich immer bereits von der Endgestalt erlöster Wirklichkeit spricht, in der Reden ganz in der Form der liturgischen Gebärde aufgeht und nur als solches noch vollzogen wird.

Was dort laut wird, ist das, was die liturgische Gebärde aussagt. Dass es zum Laut-werden und Aussagen kommt, verdankt sich einer Kraft, die die liturgische Gemeinschaft ins Leben gerufen hat und am Leben erhält. Das Verhältnis dieser Kraft zu denen, die sie bewegt, ist eindeutig und einseitig: sie hält die an der Liturgie Beteiligten gewissermassen in Bewegung und bewirkt deren liturgische Aktivität. Die an der Liturgie beteiligten „Seelen“ belegen, indem sie daran beteiligt sind, die Erstursächlichkeit dieser Kraft. Bereits die Selbstoffenbarung an die Einzel-Seele, wie Rosenzweig sie im zweiten Buch des zweiten Kapitels des SE beschreibt, ist ganz als ein Akt beschrieben, der, indem er von Gott gesetzt wird, zugleich auch allererst das schafft, was sein Gegenüber dann sein wird: die „lebendige

⁵ „Das Wort des Menschen ist Sinnbild: jeden Augenblick wird es im Munde des Sprechers neu geschaffen, doch nur weil es von Anbeginn an ist und jeden Sprecher ... schon in seinem Schoss trägt.“ (GB 166; 09.10.1918)

Seele“. Sie ist nur als das Produkt der göttlichen Kraft – und das gilt für das Individuum und dessen „Seele“ genauso wie für das Kollektiv einer Religionsgemeinschaft, konkret bei Rosenzweig für das Judentum und das Christentum mit deren jeweiliger „kollektiver Seele“.

Beidemale ist die Matrix dieses Aktes mehr als das Wechselverhältnis zweier Liebender. Dieser besondere „Liebende“ liebt nicht nur, sondern er ist sich bewusst, „dass er die Geliebte in seiner Liebe erzeugt ... hat“ (SE 211). Wenn die Geliebte sich als Geliebte begreift, hat sie sich auch schon begriffen als jemand, der sich selbst zum Geschenk erhalten hat. Was sie dafür dann als Dank ihrerseits wieder zurückgeben kann, bewegt sich genau auf Augenhöhe zu dem, was sie selbst erhalten hat: die Existenz ihres Gegenübers. So gesehen ist es eine Auszeichnung für die Seele selbst, wenn Rosenzweig ihr die Fähigkeit zuschreibt, den Vorgang des Wirklich-werdens nun auch für Gott selber bewirken zu können: „wenn ihr mich bekennt, so bin ich“, zitiert Rosenzweig in SE 203 Pesikta XI,6 zu Jes 43.10 – „so bin ich“ nämlich als der offenbare Gott, der ich immer schon war und als der ich jetzt erfahrbar geworden bin.

Das ist genau Dialog: das Gesagte erhält im Sagen seine Wirklichkeit, und zwar durch die Kraft, die Gott selber ist. Die Sachverhalte, über die man spricht, werden nicht bloss noch wirklicher dadurch, dass man über sie spricht – das ist oft so bei der Rede. Aber zum Dialog wird die Rede erst dort, wo sie das, worüber sie spricht, im Sprechen überhaupt erst macht, d.h. ihm Wirklichkeit gibt, die es vorher nicht hatte. Was hier wirkt, ist nicht die Seele, sind nicht die Inhalte und die Sachverhalte, über die man redet, sondern es ist die Kraft, aus der das Sprechen schöpft und die ihrerseits die Kraft ist, mit der Gott selber erschafft.

Das ist ein hoher Anspruch an das Sprechen. Nur solche Kommunikation, die diesem Anspruch gerecht wird und ihn bedient, nennt Rosenzweig einen „Dialog“ oder emphatisch einen „echten Dialog“ (SE 195). Diesen Ausdruck „Dialog“ will Rosenzweig – sieht man von dem kurzen Exkurs über die moderne Tragödie ab, wo „Dialog“ und „Monolog“ als dramaturgische termini technici wieder kurz auftauchen (vgl. SE 233f) – im ganzen folgenden Text des SE nicht mehr verwenden, weder für das, was in den Religionen Judentum und Christentum an (liturgischer) Wirklichkeit gestiftet wird (und insofern muss das oben über Liturgie Gesagte sogleich wieder relativiert werden), noch für das, was zwischen den beiden Religionen Judentum und Christentum geschieht. Natürlich wird in jeder Religion mehr oder weniger über die Religionsgrenzen hinaus geredet, aber das Profil eines Dialogs gewinnt dieses Reden nicht. Der Grund ist jetzt besser nachvollziehbar: wenn das Ziel des Dialogs das Wirklich-werden, das Faktisch-werden ist, weil „das philosophisch Wichtigste ... das mit der Tatsächlichkeit“ (GB 226; 31.01.1919) ist, dann muss der Dialog für die Bezirke reserviert bleiben, wo die Kraft zur Faktizität wirksam wird. Diese Kraft ist dort und nur dort am Werk, wo Gott selber spricht, in der Bibel und in der Liturgie.

Das gibt dem Verständnis dessen, was eine „lebendige Seele“ ist, ein schärferes Profil: Sie ist (erstens) das Eigentliche, das Wirkliche am Ich und als solches das „religiöse Selbst“. Sie ist (zweitens) etwas, was nur gegeben werden kann – und immer nur als gegebenes gehabt werden kann, und zwar so sehr, dass das Ich zur Kraft, es anzunehmen, selber noch einmal erst befähigt werden muss, und zwar von Gott selber, der diese Kraft zur Annahme ist. Sich-gegeben-werden geschieht, so Rosenzweig, als ein Eintauchen in die eigene religiöse Herkunft, aus der man stammt und die es zu re-integrieren gilt, wenn man das werden will, als was man sich selbst gegeben ist: ein religiöses Selbst mit seiner Prägung und Offenheit.

Der Jude gewinnt an Realität, indem er seine jüdische Geschichte übernimmt. Der Heide bzw. der immer ein bisschen heidnische Christ gewinnt Realität, indem er seine heidnische bzw.

seine teil-christliche Herkunft übernimmt. Was es sicher nie geben kann, ist eine „jüdisch-christliche Seele“, eine, die Judentum und Christentum ungetrennt in sich trägt. Hier gibt es nur ein Entweder- Oder.

Vom Verständnis des Dialogs als eines Vorgangs hin zu mehr Realität können wir über jeden Versuch einer Verbindung von Jüdischem und Christlichem auch sagen: eine wie auch immer geartete jüdisch-christliche Identität gibt es nur unter Absehung der Realität – also wenn überhaupt, dann nur im virtuellen Raum der Möglichkeit, in der Idealität des Denkens. Die ihr am meisten angemessene Form, die am wenigsten Realitätsgehalt und am meisten fiktiven Charakter hat, weil dort am deutlichsten zum Ausdruck kommt, dass es blosses Denken ist, ist: das System.

B. Das System von Judentum und Christentum

Auf der Folie des Verständnisses von Dialog, das Rosenzweig im zweiten Teil des SE entwickelt, erscheint das System, das im dritten Teil des SE dargestellt wird, als eine bewusste Konstruktion, als künstlich aufgebautes Gebilde. Künstlich heisst, auf der Basis einer blossen Gedankenfigur, die gar kein „fundamentum in re“ für sich beansprucht oder jedenfalls nicht beanspruchen muss, um das zu leisten, was ein System auszeichnet: es ordnet und gibt eine klare Struktur vor. Ich möchte sogar noch weiter gehen: die systematische Konstruktion gaukelt eine Gemeinsamkeit zwischen Judentum und Christentum (in der Verschiedenheit der funktionalen Arbeitsteilung) vor, die von der Realität der Religionen und von der „Seele“ der sie verwirklichenden Individuen gar nicht gedeckt sein kann.

1. Noch einmal der Brief an Eugen Rosenstock-Huessy

Dafür kann ich mich auf den eingangs erwähnten Brief Rosenzweigs an Eugen Rosenstock-Huessy beziehen. Diesem Brief entstammte das Zitat, das auf die Spur der obigen Überlegungen gesetzt hatte, weil dort „Seele“ und „Kraft“ gegen einander gesetzt worden sind. Dieser Satz geht im Brief so weiter: „Die Seele wirst du heimholen“ – und im obigen Gedankengang waren wir ja gewissermassen auch an den Punkt gelangt, an dem man sehen konnte, wie diese „Heimholung“ geschieht, nämlich als das Selbst, das seine Worte findet in der jüdischen bzw. in der christlichen Liturgiegemeinschaft. Rosenzweig fährt dann im Brief bezeichnenderweise so weiter: „Von mir zu dir gesagt, ist’s wie eine Verleugnung unseres gemeinsamen Symbolons“ (BT 464). Und damit sagt er: sobald die lebendige Seele erwacht und in ihre Religion zurück eingetaucht ist, ist die Möglichkeit eines „gemeinsamen Symbolons“, eines religionsübergreifenden Glaubensbekenntnisses nicht mehr gegeben. Das ist hier im Brief im Blick auf ein Glaubensbekenntnis, also auf ein in der Liturgie verwendetes Wort an Gott gesagt. Dass dies zwischen Juden und Christen nicht möglich sein kann, lässt sich mit der oben erläuterten Anthropologie durchaus nachvollziehen. Aus ihr habe ich aber einen viel stärkeren Schluss gezogen: dass auch eine Zuordnung der beiden liturgischen Praxen auf ein beiden ihren Ort gebendes System unmöglich sein soll. Dafür muss ich auf Aussagen Rosenzweigs zurückgreifen, die er selber getan hat, vor, während und nach der Niederschrift des dritten Teils des SE.

2. „von aussen über das Christentum“

Die selbstkritischen Äusserungen Rosenzweigs in den die Abfassung des dritten Teils des SE begleitenden Einträgen in den Tagebüchern und in den Briefen an Gritli zeigen einen Rosenzweig, der zunächst einfach Hemmungen hat, den Text zu verfassen. Offensichtlich gelingt es Rosenzweig beim Kapitel über das Judentum, diese Hemmungen doch noch zu überwinden. Als er aber an das Buch über das Christentum kommt, fühlt er eine echte Schreibhemmung, wie sie vorher nie da war. Der Grund ist prinzipiell: über etwas schreiben, das er nur von aussen kennt, also über das Christentum, „ist doch verboten“ (GB 218/219; 12.01.1919). Denn – so lautet wenige Tage später die Begründung – „ich spüre es wohl zum ersten Mal wirklich, wie ganz unmöglich es ist, Wesentliches von aussen sagen zu wollen.“ (GB 221; 14.01.1919). Die Hemmung dauert so lange, bis ihm wieder die Figur des Stern in den Sinn kommt. An dessen Struktur orientiert er sich: am Unterschied von Kugel und Strahlen, von innen und aussen, von Bleiben und Unterwegs-sein etc. Dieser Unterschied ist die Form, in die dann das, was die „Seele“ des Judentums, und das, was die „Seele“ des Christentums ausmachen, inhaltlich eingetragen werden. Die Ausführungen in den beiden Büchern des SE sind dann auch „bloss eine Darstellungsfrage“ (GB 202, 28. oder 29.11.1918). Die Form dieser Darstellung ist, was oben als ein „negativ komplementäres Funktionsgefüge“ bezeichnet worden ist. Dieses Schema ist – nebenbei bemerkt – das Schema, an das sich Rosenzweig nur noch erinnern musste. „Erfunden“ hatte er es bereits vor oder während der Abfassung der „Urzelle“, des Briefes an Rudi Ehrenberg vom September 1919, also lange vor Erfindung und Abfassung der Dialogpassagen im SE. Dies ist der abfassungsgeschichtliche Grund für die „Verwerfung“ zwischen dem zweiten und dem dritten Kapitel des SE.

Neu gegenüber dem Rudi-Brief ist eine Reflexion auf den Sinn und die Reichweite der Systematisierung, die im dritten Kapitel des SE liegt. Sie passt vollständig in die Linie der Seele-Kraft-Anthropologie, wie sie oben rekonstruiert worden ist. Rosenzweig relativiert seine Aussagen über das Christentum: „Ich erkläre das Christentum an meinem erlebten Judentum“ (GB 224; 18.01.1919). Deshalb war es einerseits plötzlich dann doch wieder leicht geworden, das Christentum zu beschreiben. Deshalb ist es andererseits aber immer auch gar nicht eigentlich das Christentum selbst, das Rosenzweig im zweiten Buch des dritten Teils des SE beschreibt. Es ist vielmehr ein virtuelles, fiktives, mit der Funktion der Fortsetzung des Judentums in das eigene Andere behaftetes „Christentum“. Es verdient diesen Namen höchstens genauso wie die Projektion dessen, was die Christen als Judentum ausgeben, den Namen „Judentum“ verdienen kann. Was hier unter der Chiffre „Christentum“ figuriert, ist das, was man vom jüdischen Standpunkt aus über etwas sagen kann, was das „erlebte Judentum“ auf Basis des Eigenen um die Dimension des Virtuellen, des Fiktiven, des Imaginativen ergänzt und fortschreibt. Mit mehr Recht kann es „virtuelles Nicht-Judentum“ heissen, als dass es „Christentum“ heisst.

An dieser Stelle wird, was sich als System ausgibt, im optimalen Fall ein Anstoss zur Selbstvergewisserung. Unter dem Anschein einer klaren, sauberen Rollenverteilung enthält es die Anfrage an den, über den gehandelt wird, die da lautet: findest du dich wieder in dem, was der andere hier über dich sagt? Unter demselben Anschein enthält es auch die Rückfragen an den, der hier eine systematische Aufteilung vornimmt: welche eigenen Anteile sind zu recht, welche zu unrecht auf den anderen abgeschoben worden? Welche sind projizierte, in Tat und Wahrheit aber wesentlich der eigenen Seele zuzuschreibende Bestandteile?

C. Die drei Lektüremöglichkeiten

Auf der Basis der bisherigen Überlegungen lässt sich nun die Eingangsfrage nach der Vereinbarkeit von zweitem und drittem Teil des SE in einem ersten Anlauf klären. Dabei gibt es im Prinzip drei verschiedene Möglichkeiten, die jeweils davon abhängen, wie man den Status des Systems bestimmt, in das Rosenzweig das jüdisch-christliche Verhältnis einträgt und dann im dritten Teil des SE durcharbeitet. Welche der folgenden drei Möglichkeiten die von mir selbst favorisierte ist, dürfte hinreichend zum Ausdruck gekommen sein.

Die erste Möglichkeit besteht darin, Rosenzweigs Aussagen im dritten Teil des SE als Realbeschreibung eines geordneten Systems und damit einer systematischen Zuordnung zu nehmen. Dann lässt sich der Konflikt zwischen zweitem und drittem Teil des SE entschärfen - aber nur, indem man dem Rosenzweig'schen Verständnis von Dialog die Spitze nimmt. Dies geschieht dadurch, dass man die Realität des Systems von Judentum und Christentum als Basis und zugleich als Grenze für den Dialog beider Religionen ausgibt. Was dabei dann zwischen den beiden Religionen geschieht, kann zumindest der Zielgestalt, besser noch der faktischen Durchführung nach ein Dialog sein. Das jüdisch-christliche Gespräch ist so gesehen eine reale Vorwegnahme einer für die Endzeit erhofften noch viel umfassenderen Dialoggemeinschaft aller. Sie bewegt sich jetzt noch in den Grenzen eines Systems, die aber „blosse“ Grenzen sind, d.h. solche, die sich in die Richtung dessen verschieben, was idealtypisch im Gespräch zwischen glaubender Seele und ihrem Gott bereits vorweggenommen ist. Man sieht: wer dem System im SE einen Realitätsstatus zubilligt, muss beim Verständnis von Dialog mit der Idee der Approximation operieren. Das ist zwar keine Argumentation, die sich so im SE wieder finden liesse – denn dort ist, wie gezeigt, der Dialog als Idealform positioniert. Aber es ist eine Argumentation, die das jüdisch-christliche Gespräch auf eine dialogische Basis stellt.

Wer sich enger an der Rosenzweig'sche Argumentation im SE selber ausrichten möchte, könnte versucht sein, das System, das Rosenzweig im dritten Teil des SE aufbaut, als reines Ideal und damit die Zuordnung von Judentum und Christentum als Idealtypologie zu deuten. Dann ist wieder eine einheitliche Lektüre von zweitem und drittem Teil des SE gewährleistet. Freilich ist auch klar, dass auch diese Argumentation nicht verschweigen kann, dass Judentum und Christentum keine dialogischen Partner sind – auch nicht in der Idealität einer jetzt vorweggenommenen oder einer einstmals erreichten Endzeit. Das Problem des Gegensatzes von Dialogizität und Systematizität ist vom Idealcharakter der Zuordnungsverhältnisse letztlich unberührt.

Die dritte Lektüre geht davon aus, dass das System von Judentum und Christentum im SE weder eine Realität noch eine Idealität festlegen möchte. Es ist vielmehr ein deliberatives Angebot, das am Beginn eines Gesprächs steht, dessen Ergebnis noch längst nicht absehbar ist. Von diesem Ergebnis steht allerdings folgendes bereits fest: es wird mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht so aussehen, wie Franz Rosenzweig es in seiner Beschreibung von Judentum und Christentum im SE vorwegnimmt. Denn die Stimme dessen, an den sich das Gesprächsangebot richtet, ist noch nicht in das Ergebnis integriert. Diese Stimme des christlichen Adressaten wird kaum vollständig zustimmend ausfallen. Es wird, genau besehen, eigentlich überhaupt nie ein Ergebnis vorliegen, jedenfalls solange nicht, als noch das laute Gespräch geführt wird und der Tag der Erlösung das beredte Schweigen noch nicht zur allgemeinen Praxis erhoben hat. Diesem Nachteil stehen die Vorteile dieser Lektüremöglichkeit gegenüber: Man wird auf diese Weise die Rezeptionsgeschichte der jüdisch-christlichen Verhältnisbestimmung Rosenzweigs mit in die Interpretation des zweiten und dritten Teils des SE mit integrieren können und müssen. Man kann die Hermeneutik eröffnen, die Rosenzweig selber lebenslang praktiziert hat, indem er sein Verständnis der anderen Religion in die Diskussion mit seinen christlichen Gesprächspartnerinnen und –

partnern hineingestellt hat. Und diese Lektüre passt gut zu einem Zitat von Rosenzweig selbst. Es stammt aus dem Briefwechsel, den Rosenzweig mit Eugen Rosenstock-Huussy im Jahr 1916 geführt hat: „Ich merke nun, indem ich weiterschreiben will, dass alles, was ich Ihnen jetzt schreiben müsste, unaussprechbar für mich Ihnen gegenüber ist. Denn ich müsste Ihnen jetzt das Judentum von innen zeigen, nämlich hymnisch wie Sie mir, dem Draussenstehenden, das Christentum zeigen...das Judentum hat aussen nur seine harte schützende Schale und von seiner Seele kann man nur drinnen reden. Es geht also nicht...“ (BT 283, Brief vom 07.11.1916).

Wenn es schon nicht geht, dass ein Christ die Seele des Judentums erfasst, so geht doch vielleicht etwas anderes: dass der Christ die Kraft erfasst, die von der Seele seines Gegenübers ausgeht. Dies wäre dann die Kraft, mit der vom Judentum her der Versuch unternommen würde, mit dem Christentum an einem gemeinsamen Werk zu arbeiten. Das wäre dann noch nicht ein jüdisch-christlicher Dialog, aber ein intensives jüdisch-christliches Gespräch.

Vielen Dank.