

Von Europa als politischer Idee zu den religiösen Prägekräften Europas Franz Rosenzweig auf dem Weg zum „Stern der Erlösung“

Hans Martin Dober

„Hier [in Freiburg] arbeite ich auch kaum auf meinem Zimmer, da ist es zu kalt, sondern in der Wirtsstube, mitten unter dem – sehr merkwürdigen – badischen Volk. (Ich bin in Verdacht, ‚ein Buch über den Krieg‘ zu schreiben!)“, heißt es in einem Brief Franz Rosenzweigs an Margrit Rosenstock vom 21. November 1918.¹ Seit drei Monaten sitzt er an der Abfassung des „Sterns der Erlösung“, seines philosophischen Hauptwerks, mit der er nahe Üsküb (dem heutigen Skopje) auf seinem Posten auf dem Balkan am 22. August begonnen hatte.² In Freiburg nun steht er auf der Schwelle zum dritten Teil. Dessen Einleitung trägt den Titel „Über die Möglichkeit, das Reich zu erbeten“.

Hier wird er auf die geschichtsphilosophischen Reflexionen zurückkommen, von denen er sich die ganzen Kriegsjahre hindurch hatte in Anspruch nehmen lassen, in stetem Austausch mit den Freunden, vor allem mit Eugen Rosenstock. Und er wird diese noch unter dem Einfluss Hegels geschriebenen Reflexionen zu Europa in die metahistorische Perspektive des Juden- und des Christentums stellen. Der „Stern der Erlösung“ ist sehr viel mehr und anderes als „ein Buch über den Krieg“.

Um mit der systematischen Untersuchung von Jörg Kohr zu sprechen, lässt sich die hier niedergelegte Rechenschaft einer Rückkehr zum Judentum als Antwort auf eine dreifache Krise verstehen:

1 F. Rosenzweig, Die „Gritli“-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy, hg.v. I. Rühle/R. Mayer, Tübingen 2002, 197.

2 Ebd., 839.

auf die Krise der Religion, der Politik und des Denkens.³ Im Zusammenhang dieser dreifach verknüpften Fragestellung soll vor allem die Krise der Politik in den Blick genommen werden. Sachgemäß kann das nur sein, wenn die andern beiden Aspekte im Blick bleiben.

Diesen methodischen Vorüberlegungen entspricht die Gliederung des folgenden Beitrages: Zunächst (1.) ist die Erfahrung, die Rosenzweig mit dem Krieg gemacht hat, zu beschreiben und (2.) als Krise der Politik zu verstehen. Ihre systematische Verarbeitung findet sie sodann (3.) im „Stern“ als Rechenschaft von seiner Rückkehr zum Judentum, das (4.) in einem Verhältnis asymmetrischer Wechselseitigkeit zum Christentum gedacht wird. Ferner (5.) weist das von Rosenzweig entwickelte „neue Denken“ den Weg zu einer Erfahrung mit der Erfahrung des Krieges. Schließlich (6.) ist auf die politische Funktion der Religion einzugehen, die in Juden- und Christentum gelebt wird.

1. Kriegserfahrung

Anfang September 1914 tritt Rosenzweig (1886–1929) im Alter von 28 Jahren seinen Dienst als freiwilliger Krankenpfleger beim Roten Kreuz in Belgien an. Die allgemeine Begeisterung für diesen Krieg teilt er nicht. Am 9. September 1914 schreibt er an die Eltern, er „habe noch nie gewusst, wie ganz und gar nicht [...] [er sich] als Deutscher fühle wie seit dem Kriegsausbruch [...] Wie widerwärtig mir die ganze Menschenschlächtereier überhaupt ist, kann ich gar nicht sagen. Hoffentlich ist es bald zu Ende.“ (GS I/1, 174) Dennoch hält er es für seine Pflicht, erst als Sanitäter, und später als Soldat am Krieg teilzunehmen. Im April 1915 meldet er sich freiwillig bei der Feldartillerie in Kassel – er will sich „nicht durch die gefahrlose Pflegertätigkeit von der Gefahr [...] drücken“⁴ –, absol-

3 J. Kohr, „Gott selbst muss das letzte Wort sprechen“. Religion und Politik im Denken Franz Rosenzweigs (Rosenzweigiana 3), Freiburg i. Br. 2008, 23–82.

4 F. Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften: Bd. 1–3 (= GS I–III), Den Haag 1976–1984, hier: GS I/1, 180 (Brief an die Eltern vom 15.4.1915).

viert von Januar 1916 an eine Ausbildung in der Entfernungsmessschule La Fère in Frankreich, um ab Februar 1916 in einer Flugabwehr-Einheit auf dem Balkan eingesetzt zu werden; dort bleibt er bis zum Ende des Krieges.

Die Erfahrung, die Rosenzweig mit dem Krieg gemacht hat, ist nicht – wie Walter Benjamin es beschrieb – „arm“ geworden, weil die traumatisierenden „Chocks“ der Erlebnisse ihr die Luft zum Atmen genommen hätten.⁵ Im Gegenteil: Sein relativ ruhiger Dienst auf dem Balkan verschaffte ihm viel Freiraum zum Lesen, zu einer beeindruckend intensiven und vielfältigen Korrespondenz und zu einer beachtlichen literarischen Produktivität, in welcher die Erlebnisse zu Erfahrungen verarbeitet werden konnten.⁶

In der Einleitung zum ersten Teil des „Stern“, der eine groß angelegte Kritik der abendländischen Philosophie „von Ionien bis Jena“, von Parmenides bis Hegel auf sich nimmt, heißt es:⁷ „Mag der Mensch sich wie ein Wurm in die Falten der nackten Erde verkriechen vor den herzischenden Geschossen des blind unerbittlichen Tods“ – die Anklänge an die furchtbare Situation in den Schützengräben sind unüberhörbar⁸–, so „lächelt [die Philosophie] zu all dieser Not [nur] ihr leeres Lächeln“, sei es, dass sie (bei Platon) „den Tod als ihren besonderen Schützling und als die großartige Gelegenheit anpreist, der Enge des Lebens zu entinnen“ (8), sei es, dass sie (bei Hegel) „die dunkle Voraussetzung alles Lebens leugnet, indem sie nämlich den Tod nicht für Etwas gelten läßt, sondern ihn zum Nichts macht“, um „für sich selbst den Schein der Voraussetzungslosigkeit“ zu erregen.⁹

5 *W. Benjamin*, Gesammelte Schriften, Frankfurt a. M. 1972ff., hier: Benjamin, Bd. 2/1, 214 („Erfahrung und Armut“).

6 Vgl. etwa Rosenzweigs Brief an R. Ehrenberg vom Oktober 1916 (GS I/1, 240).

7 Die folgenden Zitate finden sich in: Rosenzweig, GS II, 3–5.

8 Und freilich hat Rosenzweig auch die Todesangst gekannt; vgl. GS I/1, 515 (Brief an R. Ehrenberg vom 5.3.1918 mit der von den Herausgebern angehängten Erinnerung von G. Oppenheim vom Februar 1918). Vgl. auch den Bericht über Verluste im Brief an Hans Ehrenberg vom 8.5.1917: „Wir haben am 5. einen bösen Tag gehabt; von unsern siebzehn Kanonieren fünf verloren [...] wir mussten die Leute durch eingesehenes Gelände zurücktragen“ (GS I/1, 404).

9 „Man muß hier davon ausgehen, daß in Rosenzweigs Augen weder Hegels Onto-

Im Anschluss an Kierkegaard, Schopenhauer und Nietzsche wird Rosenzweig sein Hauptwerk insgesamt auf den *Begriff einer Erfahrung* gründen, die anders als die „Erfahrung des Bewusstseins“ bei Hegel in einem „absoluten Empirismus“ zur Darstellung gebracht wird.¹⁰ Es ist nicht ohne Bedeutung, dass diese grundlegende Besinnung während des Krieges stattgefunden hat. Doch der Krieg ist nicht ihr einziger Anlass gewesen.

2. Die Krise der Politik in geschichtsphilosophischer Reflexion

Im Rahmen des religionsphilosophischen Diskurses, der die Interpretation seines Werkes dominierte, ist der politische Rosenzweig wenig beachtet worden.¹¹ Seine bei Friedrich Meinecke verfasste zweibändige Dissertation über „Hegel und der Staat“, fertiggestellt schon vor Kriegsbeginn, veröffentlicht aber erst 1920, führte ein Schattendasein neben dem ein Jahr später publizierten „Stern der Erlösung“. Doch in der Dissertation findet sich ein politisches und geschichtsphilosophisches Interesse dokumentiert, von dem Rosenzweig während der Kriegsjahre nicht ablassen wird. Diese Arbeit war in der „*Hoffnung* [geschrieben], dass die innere wie äußere atemversetzende Engigkeit des Bismarck'schen Staats sich auswei-

logie noch seine Geschichtsphilosophie von innen widerlegt werden können: seine Ontologie als System der Ganzheit, seine Geschichtsphilosophie als Darstellung vom Werden des absoluten Geistes nehmen von vornherein jeglichen etwaigen Widerspruch vorweg und weisen ihm seine Stelle im System zu als (notwendiges) Durchgangsstadium. Aus diesem geschlossenen System kann man nicht heraus; man kann nur außerhalb stehenbleiben. Gegenüber dem System des Seins ist dieses Außerhalb das Ich, das in der Todesangst den Beweis seiner eigenständigen Existenz erbringt“ (S. *Mosès*, Hegel beim Wort genommen. Geschichtskritik bei Franz Rosenzweig, in: G. Fuchs/H.H. Henrix [Hg.], *Zeitgewinn*. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig, Frankfurt a. M. 1987, 67–89, 73).

10 F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, 398 („Das neue Denken“).

11 Ein besonders deutliches Zeichen dafür mag man darin sehen, dass in den 1937 herausgegebenen „*Kleinere Schriften*“ die geschichtsphilosophischen Beiträge „*Ökumene*“ und „*Thalatta*“ nicht aufgenommen worden sind. Erst 1984 sind sie in Bd. 3 der „*Gesammelten Schriften*“ unter dem Titel „*Globus*. Studien zur weltgeschichtlichen Raumlehre“ (GS III, 313–368) zugänglich gemacht worden.

ten werde zu einem freie Weltluft atmenden Reich“.¹² Kohr interpretiert treffend: „Diese Hoffnung verknüpfte sich für Rosenzweig ganz konkret mit dem von Friedrich Naumann vertretenen Mitteleuropagedanken und der [...] Politik Theobald von Bethmann Hollweg[s], von der er sich tatsächlich die Verwirklichung einer größeren, mehrere Völker umfassenden, mitteleuropäischen Kulturturnation erwartete.“¹³

Von seinem Ende, von den zu legitimierenden Zielen her möchte Rosenzweig diesen Krieg begreifen.¹⁴ Darin ist er mit Rosenstock einig, der ihm in Leipzig kurz vor seiner Abreise an seinen Einsatzort europapolitische Vorstellungen diktiert, die „eine starke Idee [...] [zum] Ende des Krieges ins Auge fassen“.¹⁵ Gemeinsam mit dem Publizisten Kurt Gerlach bringt Rosenzweig diese Vorstellungen in einen Leitartikel mit dem Titel „Staatsbürgerlicher Ausblick“ ein, der allerdings wegen des bis November 1916 bestehenden Verbots, „öffentlich die Kriegsziele zu diskutieren“, nicht erschienen ist.¹⁶

Im Kern geht es um die Überwindung des „Nationalstaats“, „der vornehmlich aus *einer* Staatsnation konstituiert wird“.¹⁷ Das war der Gedanke, dem Bismarck und Treitschke anhängen (GS I/1, 181). Die Problematik dieser Konzeption war für die Juden unübersehbar gewesen – sie „soll[t]en sich entnationalisieren, um sich deutsch nationalisieren zu dürfen“.¹⁸ Diese Enge konnte in der Tat nur in ei-

12 F. Rosenzweig, Hegel und der Staat. Bd. 1+2, München/Berlin 1920, XII.

13 J. Kohr, „Gott selbst muss das letzte Wort sprechen“ (s. Anm. 3), 45.

14 In diesem Sinne heißt es in der späteren Schrift „Vox Dei?“, „Vom ersten Kriegstag an kämpft das Volk um den Frieden“ (F. Rosenzweig, Kleinere Schriften [s. Anm. 10], 406). Im Brief vom Oktober 1916 an Hans Ehrenberg führt er seinen kühl objektivierenden Blick auf den Gang des Krieges darauf zurück, dass er ihn „nicht erlebt“ hat – „ich hatte 1913 so viel erlebt, dass 1914 schon gradezu den Weltuntergang hätte bringen müssen, um mir noch zu imponieren“ (GS I/1, 242).

15 Zit nach: M. Brasser (Hg.), Frieden und Krieg, Peace and War (Rosenzweig Jahrbuch 6), Freiburg i. Br. 2011, 279.

16 W.D. Herzfeld, Franz Rosenzweig, „Mitteleuropa“ und der Erste Weltkrieg, Freiburg i. Br./München 2013, 73.

17 J. Kohr, „Gott selbst muss das letzte Wort sprechen“ (s. Anm. 3), 55.

18 Ebd., 287 Anm. mit Bezug auf GS III, 553f.

nem „Nationalitätenstaat“¹⁹ überwunden werden, der als „multi-nationaler Völkerstaat“ zu denken ist.²⁰ Ein solcher forderte aber „einen neuen Staatsbürgerbegriff“ (57), ohne dass Herkunft, Religion und kulturelle Prägung Eintrittsbedingungen darstellen dürften. Wolfgang Herzfeld, der Verfasser einer historisch ausgerichteten Studie über Rosenzweigs politische Schriften aus dem Jahr 2013, resümiert: Für Rosenzweig lag 1914 „der tiefere Sinn des Weltkriegs in der Überwindung des Nationalstaatsgedankens und der Ausbildung einer europäischen Gemeinschaft, die den mitteleuropäischen Kern, aber auch das ‚größere Mitteleuropa‘ unter Einschluss der Türkei in ihrem damaligen Besitzstande (Irak, Arabien u. a.) umfassen konnte.“²¹

2.1 „Ökumene“

Diese Visionen finden sich aber in Geschichtskonstruktionen, die im Rückblick anachronistisch erscheinen, als hätte sich die idealisierende Kraft des Gedankens vor ihrer Transformation in existentielle und religiöse Fragen noch einmal aufgebäumt. Im Anfang 1917 fertiggestellten Text „Ökumene“²² gibt sich Rosenzweig als der „durchaus habilitierbare Historiker“ zu erkennen, der mit dem „Stern der Erlösung“ zu einem „durchaus unhabilitierbaren Philosophen“ geworden war – so lautet seine Selbsteinschätzung im Brief an Meinecke vom 30. August 1920, in dem er begründet, warum er sich nicht weiter um eine akademische Laufbahn bemühen, sondern sich der jüdischen Erwachsenenbildung widmen werde.²³

19 W.D. Herzfeld, F. Rosenzweig, „Mitteleuropa“ (s. Anm. 16), 72.

20 J. Kohr, „Gott selbst muss das letzte Wort sprechen“ (s. Anm. 3), 54 (vgl. GS III, 345).

21 W.D. Herzfeld, F. Rosenzweig, „Mitteleuropa“ (s. Anm. 16), 78. Vgl. J. Kohr, „Gott selbst muss das letzte Wort sprechen“ (s. Anm. 3), 57.

22 F. Rosenzweig, GS III, 314ff. („Ökumene, Weltstaat und Staatenwelt“). Der gleichzeitig mit dem „staatsbürgerlichen Ausblick“ verfasste Aufsatz „Europa“ konnte in der *Frankfurter Zeitung* nicht erscheinen, für die er bestimmt war. Vgl. die Briefe vom 29.12.1916 und 21.4.1917.

23 F. Rosenzweig, GS I/2, 680 (Brief vom 30.8.1920). Kohr zufolge hat Rosenzweig seine früheren politischen Überzeugungen in dieses Bildungsprogramm überführt.

Doch auch seine historische Darstellung fügt sich geschichtsphilosophischen Prämissen, und in diesen Deutungsrahmen finden sich dann auch seine politischen Vorstellungen eingearbeitet.

Wie der Untertitel „Zur Geschichte der geschichtlichen Welt“ es andeutet, ist „Ökumene“ als eine metahistorische Schrift zu verstehen, die die Forderung eines europäischen Nationalitätenstaates in Richtung auf einen „Weltstaat“ transzendiert.

„Was wir die Weltgeschichte nennen, ist nichts anderes als das Werden der Erde zu einem geschlossenen historischen Raum, einer ‚Welt‘. Ein jedes Zeitalter hat seinen Begriff von Welt, von ‚Ökumene‘, mag dieser Begriff auch bisweilen nur einen übersehbar kleinen Raum umspannen und mag es auch bis zu den Tagen des Kaisers Augustus gewährt haben, bis er, eben in jenem Wort ‚Ökumene‘ zu geschichtlichem Selbstbewusstsein erwachte.“ (GS III, 314f.)

Rosenzweig ist überzeugt davon, dass „der Globus tatsächlich zur einen Welt zusammenwachsen wird“.²⁴ Dieses Ziel sucht er aus den historischen Entwicklungen abzuleiten, die er weit hinter die neueren Entwicklungen seit 1880 zurückverfolgt²⁵ – bis zur Verborgenheit der Geschichte des Christentums mit der des Römischen Reiches. Später wird er diese religiöse Prägekraft durch die des Judentums ergänzen.²⁶ In der Politik der Staaten, die um ihre Zukunft ringen, wirkt sich vor allem die Prägekraft des Christentums aus, und das durch die historischen Transformationsprozesse hindurch, die Europa seit der Reformation durchlaufen hat (Dreissigjähriger Krieg, Aufklärung, Cromwellsche Reformen in England, Französische Revolution). Für Rosenzweig sind in der aktuellen Situation des Krieges von den fünf „großen Mächten“ Rankes nur drei impe-

Hielt er früher schon „für das tatsächliche Entstehen eines mitteleuropäischen Staatsgebildes [...] ein entsprechendes Bildungsprogramm für unverzichtbar“ (*J. Kohr*, „Gott selbst muss das letzte Wort sprechen“ [s. Anm. 3], 61), so bedurfte es nach der im „Stern“ modifizierten Geschichtsphilosophie insbesondere eben auch einer jüdischen Bildung. Kohr versteht die These, „das Freie Jüdische Lehrhaus [sei] als politisches Projekt“ zu begreifen, allerdings mit einem Fragezeichen (ebd., 296ff.).

24 *J. Kohr*, „Gott selbst muss das letzte Wort sprechen“ (s. Anm. 3), 62.

25 „Der Ausbruch dieses [großen] Krieges ist der Schluß der Entwicklung, die um 1880 begonnen hatte [...]“ (GS III, 344).

26 Vgl. *J. Kohr*, „Gott selbst muss das letzte Wort sprechen“ (s. Anm. 3), 61.284–290.

riale Mächte übrig geblieben:²⁷ England als unbestrittenes Weltreich, sowie Deutschland und Russland als „Weltmachtaspiranten“ (284), die im Licht „einer jeweils vorherrschenden Idee“ dargestellt werden (281). Denn das sei die Signatur des Zeitalters seit der Französischen Revolution, dass mit ihr „eine Ökumene nicht des Papstes noch des Kaisers [...] sondern der idées“ angehoben habe.²⁸ Indem sie sich als deren Träger begriffen, fanden die modernen Nationen Ewigkeit, die sie durch Staatsgründung in der Geschichte zu sichern bemüht waren – so liest es sich dann später in „Stern III“. Doch nicht nur in einer dem Idealismus (noch) verpflichteten Darstellung, sondern auch in der Ausführung ist Rosenzweig hier ganz Kind seiner Zeit, indem er den Unterschied von angelsächsischer „Zivilisation“ und deutscher „Kultur“ im Sinne von „Polen“ eines „geistigen Kampfes“ um die „heraufziehende planetarische Epoche“ der Weltgeschichte begreift, der im Ersten Weltkrieg ausgeragen, aber wohl noch nicht entschieden werden könne.²⁹ Seinen spezifischen Akzent setzt er allerdings dadurch, dass er die Kulturgeschichte stets auf die Religionsgeschichte bezieht und die in England anders als in Deutschland verlaufene Reformation des katholischen Christentums eigens zu würdigen versteht. In England nämlich „erfuhr das Werk Luthers [...] [verspätet] die Wandlung ins ‚Demokratisch-Individualistische‘, durch die der Protestantismus aus einer inneren Glaubens- endlich doch noch zu einer weltgestaltenden Macht wurde.“ (GS III, 323)³⁰

27 Vgl. W.D. Herzfeld, F. Rosenzweig, „Mitteleuropa“ (s. Anm. 16), 280.

28 Im Brief an Rosenstock vom 22.–24.5.1917 traut er sich „nur zu, ... [den Mächten] ihre Ideen abzuhören“, weiß aber „nicht, wie von diesen ‚Gestalten‘ der Weg zu der noch ungesehenen Gestalt führt“ (F. Rosenzweig, „Gritli“-Briefe [s. Anm. 1], 10). Dass es am 11.3.1917 weiter heißt, 1789 sei „Anfang des Endes der Geschichte“ (GS I/1, 368), ist auf die „johanneische Epoche“ zu beziehen, die Rosenzweig – in Orientierung an einem geschichtsphilosophischen Modell Schellings – auf die „petrinische“ und „paulinische“ folgen lässt und in der er seine eigene Position situiert.

29 J. Kohr, „Gott selbst muss das letzte Wort sprechen“ (s. Anm. 3), 57f.

30 Doch während England einen „Weltreichsbegriff der sich vereinzelnden Freiheit aller Teilnehmer“ ausbildete, einen Weltbegriff der „Zivilisation“, die in der „Einheit des Staatsvereins“ gründete, basierte der deutsche auf dem der „Kultur“, die von einer im Staat angenommenen „Einheit der Völkerfamilie“ ausging. (GS III, 346) Die „höchst deutsche Gestalt des Weltreichs“ wurde vorgestellt als „politisches Lebe-

Die Pointe dieser Schrift kann man dann auch in der theologischen Überzeugung finden, „dass Gott schließlich nur einen Himmel und eine Erde geschaffen habe“, nicht aber verschiedene „Kulturkreise“, die „ewig getrennt“ seien.³¹ Daher „treibe die Weltgeschichte einer weltweiten Ökumene, eben einem politischen Lebewesen aus verschiedenen Völkern und Staaten zu“ (mit Bezug auf GS III, 348). Der Weg dorthin ist der Krieg, durch den Grenzen „bis an der Welt Ende“ verschoben werden.³²

2.2 „Thalatta“

Die in der früheren Schrift „Ökumene“ noch nicht zureichend berücksichtigten außereuropäischen Mächte werden dann gegen Ende des Jahres 1917, nach dem Kriegseintritt Amerikas, in der „wässrigen Ergänzung“ mit dem Titel „Thalatta“ einbezogen.³³ Doch auch in dieser letzten politischen Schrift Rosenzweigs bleiben die Vorstellungen auf Europa zentriert. Sowohl mit Blick auf Amerika, für dessen Beurteilung er sich an Hegel orientiert – eine Weltmacht im „Wartestand“³⁴ –, als auch mit Blick auf Japan oder die zukünftige Rolle des Islam (287), hängt die für die Zukunft erhoffte Einheit an den aus griechischer Mythologie und Philosophie ebenso wie aus der Bibel gewonnenen Bildern und Gedanken.³⁵

wesen aus Völkern und Staaten, die sich wie die Gliedmaßen eines Leibes [...] jedes ganz und für sich das Ganze, zusammenfügten“ – die literarische Analogie ist hier Goethes „Gedanke einer Weltliteratur“ (ebd.). – Vgl. GS III, 347: „Drei Gestalten des Weltreichs ringen miteinander; schon nicht mehr um die Existenz, sondern in Wahrheit nur noch um ihre Abgrenzungen.“ Vgl. weiter GS III, 348: „Die größten Kämpfe, die Kämpfe um die wirkliche Weltidee, stehen noch bevor. Sie werden sich verflechten mit den Kämpfen und Bündnissen der jetzt entsandenen Reichsideen.“

31 J. Kohr, „Gott selbst muss das letzte Wort sprechen“ (s. Anm. 3), 58.

32 Ebd., 59.

33 Zit. nach W.D. Herzfeld, F. Rosenzweig, „Mitteleuropa“ (s. Anm. 16), 310.

34 H.D. Kittsteiner, zitiert bei W.D. Herzfeld, F. Rosenzweig, „Mitteleuropa“ (s. Anm. 16), 318.

35 Noch habe sich „das Trockene der Erde“ „nicht zum Rund geschlossen“; noch war „die Menschheit nicht in einem Haus“ und Europa „nicht die Seele der Welt“ (GS III, 368). Der Islam, so heißt es in „Ökumene“, steckt „innerhalb des künftigen

Rosenzweig sucht Geschichte „als Kurve [...] zwischen Zeit und Raum“ zu fassen.³⁶ Dass die Zeit an den Ort gebunden ist, macht er – wie später Lévinas – an Odysseus deutlich. Diese sagenhafte Gestalt steht für die „seinsverhaftete“ Philosophie von Ionien bis Jena“, welche Rosenzweig dann im „Stern“ zu überwinden sucht. Odysseus geht von sich aus, um anderes zu erkunden, kehrt aber wieder zu sich zurück, als nähme er die dialektische Bewegung der „Veränderung“ bei Hegel schon vorweg. „Thalatta“ hat mit „Heimat“ und „Heimkehr“ zu tun.

Dieser Welt Homers wird nun die biblische gegenüber gestellt. In ihr sind es insbesondere die Propheten, die den Immanenz-Zusammenhang der Geschichte unterbrechen und auf ein „transzendentes Ziel der Geschichte“ verweisen. Thalatta ist ein „Freudenruf beim Anblick der Weite der Wasser“ und „ein Zeichen für die Entgrenzung, für Unendlichkeit“. So klingt hier das Thema des „Stern“ schon an, dass in einem Zusammenspiel von christlicher Mission und Weltverantwortung einerseits, und deren Verwurzelung im prophetischen Geist des Judentums andererseits Europa zur „Seele der Welt“ (GS III, 368) geworden sei. Die „Hoffnung auf Heimkehr in eine *gemeinsame* Welt“ setze „an dem Punkt ein [...], wo die Ahnung der Profeten sich der Wirklichkeit des Imperiums vermählt und so zum ersten Mal denen die guten Willens sind, die Welt sich zur Verwirklichung dieses Willens öffnet“. (GS III, 314)³⁷

Der Schimmer des Meeres mit seinem unendlich scheinenden Horizont wird den ins Offene und Freie hinstrebenden Menschen

mitteleuropäischen Systems [...] als ein Element von durchaus dunkeln Möglichkeiten“ (GS III, 348).

36 W.D. Herzfeld, F. Rosenzweig, „Mitteleuropa“ (s. Anm. 16), 310. Mit dem folgenden Bezug auf Odysseus schließe ich an die Interpretation von Herzfeld (a. a. O., 309–317 mit Bezug auf GS III, 349f.) an.

37 Die auf die lateinische Übersetzung von Lk 2,14 zurückgehende Formulierung „die guten Willens sind“ (*et in terra pax hominibus bonae voluntatis*) findet sich auch im Brief von Rosenstock vom 30.10.1916 (GS I/1, 279). Implizit spielt auch die Schrift „Thalatta“ auf das römische Weltreich des Augustus an, indem Cäsars, des Vorgängers, „Eroberung Galliens [...] das Fundament der kommenden europäischen Geschichte“ wurde, und Augustus „die befriedete Mittelmeerwelt der Ökumene und ihr mächtiges [...] transalpinen Vorgelände bis zum Limes“ bewahrte (GS III, 352f.).

immer davon abhalten, „sich befriedigt der einmal begrenzten dauernden Scholle zu verschreiben und im Mein zu verdumpfen“ (GS III, 313). Aus dem Reiz des Neuen und der Sehnsucht nach dem Anderen, noch Unentdeckten, leitet Rosenzweig die „*Triebfeder* der Geschichte“ ab, die für ihn – anders als Kant den Terminus verwendete – „das lockende *Ziel* der Einheit des Menschengeschlechts“ ist.³⁸ Im Politischen wäre es zu realisieren durch Errichtung eines „Weltstaats“ – die frühere Vorstellung eines am Bild der europäischen Mittelmächte zu schaffenden „Nationalitätenstaates“ wird hier ins Universale ausgeweitet.

Doch diesem aus prophetischen Visionen abgeleiteten weltgeschichtlichen Ziel widersteht die nur zu bekannte Wirklichkeit, dass die Menschheit mit der Besitzergreifung der Erde von Anfang an Grenzen zog. „Mit dem Ziehen der ersten Grenze [beginnt die] *politische* Geschichte“.³⁹ Folglich ist „alle Weltgeschichte [...] nur eine Weiterbewegung jener ersten Grenze“ (GS III, 313). Und die Funktion des Krieges ist „eine ständige Verschiebung der Grenze bis zum Ende der Welt“.⁴⁰ Das entspricht Carl Schmitts Auffassung, dass „Geschichte ‚zu allererst Landnahme‘ ist, womit ‚das Problem der Teilung und Bearbeitung des genommenen Landes‘ impliziert ist“.⁴¹ Rosenzweig ist mit Schmitt (der Sache nach) darin einig, dass aufgrund der Kriegserfahrung „das bisherige Koordinatensys-

38 W.D. Herzfeld, F. Rosenzweig, „Mitteleuropa“ (s. Anm. 16), 317.

39 J. Kohr, „Gott selbst muss das letzte Wort sprechen“ (s. Anm. 3), 270. „Der Zug der Grenzen zeichnet die Geschichte der einen Erde“ (GS III, 348), und zwar sowohl der von Menschen gezogenen als auch der natürlicherweise mit den Küsten gegebenen Grenzen.

40 W.D. Herzfeld, F. Rosenzweig, „Mitteleuropa“ (s. Anm. 16), 317, zit. J. Kohr, „Gott selbst muss das letzte Wort sprechen“ (s. Anm. 3), 59. „Für Rosenzweig ist der Krieg menschlich nicht abschaffbar. Es wird Kriege geben, so lange es Geschichte, so lange es Menschen gibt“ (F. Rosenzweig, „Gritli“-Briefe [s. Anm. 1], 184; GS I/1, 238). Dieser Fatalismus hält sich bis zu Stern III durch: Hier wird dem Krieg als dem Ausnahmezustand die Entscheidung zugesprochen, ob es sich um einen „Glaubenskrieg“ oder bloß um einen „weltlichen Krieg“ gehandelt habe (GS II, 367). Wie sich das zum göttlichen Willen verhält, entzieht sich dem menschlichen Bewusstsein. An dieser Stelle ist eine offensichtliche Grenze erkennbar zwischen den Plausibilitäten um 1920 und den heutigen.

41 W.D. Herzfeld, F. Rosenzweig, „Mitteleuropa“ (s. Anm. 16), 315.

tem des Gegensatzes von Land und Meer und damit das System politischer Ordnungsvorstellungen in Frage“ gestellt werden muss. Doch während Schmitt in der Sphäre des Politischen verbleibt, fasst Rosenzweig „das Ziel der Geschichte ins Auge“. Damit kommt ein *messianischer* Gesichtspunkt ins Spiel, der im „Stern“ weitere Ausarbeitung erfährt.

Zudem ist Landnahme für Rosenzweig nicht nur ein politisches „Sich-Einräumen auf der Erde“ wie bei Schmitt (315 zit. Schmitt), nicht nur Errichtung des Nomos als „politische und soziale Ordnung eines Volkes“, die auf diese Weise „raumhaft sichtbar“ wird (ebd.). Vielmehr bedeutet Landnahme für Rosenzweig „Hervorbilden von Ich-und-Du-Verhältnissen aus dem ungeschiedenen Chaos des Es.“ Zwar bezeichnet „das begrenzte erste Ich und ebenso seine erste begrenzte Verbreitung zum ersten Wir den ersten Augenblick der Geschichte“ (GS III, 313). Aber – und hier geht er über Schmitt hinaus – „das unbegrenzte letzte Wir und seine ebenso unbegrenzte Vertiefung zum letzten Ich“ bezeichnet auch den letzten Augenblick der Geschichte, den „jüngsten Tag“. Mit dieser zeitlich gedachten Transzendierung räumlicher Verhältnisse ist der geschichtsphilosophische Rahmen des „Stern“ schon skizziert, ohne dass allerdings die *zeitlich* zu denkende Transzendierung des Lebens im Raum schon eine Rolle spielte, die in der metahistorischen Ordnung jüdischen und christlichen Lebens *erfahrbar* werden kann. „Zwischen jenem Morgen und diesem Abend bewegen sich die Grenzen über den Boden und geben dem Fragenden Antwort wie hoch die Sonne am Himmel der Geschichte steht.“ (GS III, 313)

Die Sonne jedenfalls der deutschen Geschichte steht für Rosenzweig im Sommer 1917 im Begriff, unterzugehen, als Bethmann Hollweg (durch Ludendorff) zum Rücktritt gezwungen war. Dieser Kanzler hatte zwar die Entscheidung zum Krieg 1914 mitgetroffen, war aber im Grunde ein „Entspannungspolitiker“ gewesen.⁴² Besonders waren Rosenstock und Rosenzweig davon beeindruckt, dass er „den deutschen Einmarsch ins neutrale Belgien vor dem

42 Vgl. H. Münkler, Der Reichskanzler war kein verantwortungsloser Hasardeur, in: FAZ Nr. 155 (8.7.2014), 13.

deutschen Reichstag öffentlich als Unrecht bezeichnet“ hatte.⁴³ Dass er nun nicht mehr in der Verantwortung stand, musste als Konsequenz einer in den Jahren 1917/18 vollzogenen Entwicklung des Deutschen Reiches in die Richtung „einer Militärdiktatur“ erscheinen.⁴⁴ Doch mit dem Rücktritt dieses Mannes hatten sich auch Rosenzweigs europapolitische Hoffnungen zerschlagen. Wie enttäuscht er sich abwendet, bezeugt der Brief vom 20.7.1917: „Ich bin trostlos [...]. Ich hatte mich durch diesen Mann hinreißen lassen, mich für eine Sache, die mich ja gar nichts angeht, zu interessieren.“ (GS I/1, 422) Erst durch Bethmann hatte er sich – so schreibt er an Rosenstock – „als Deutscher fühlen und für die Sache Deutschlands einsetzen können“.⁴⁵ „Was geht mich dieser Krieg [nun] ... noch an. Dies Deutschland kenne ich nicht; ich bin darin geboren und kann nichts dafür.“ (GS I/1, 424)⁴⁶

3. Die Rechenschaft einer Rückkehr zum Judentum

Nach dem berühmten Leipziger Nachtgespräch am 7. Juli 1913 mit Eugen Rosenstock und Rudolf Ehrenberg hatte Rosenzweig den Entschluss gefasst, sich taufen zu lassen. Vor allem Rosenstock hatte seinen am Historismus gebildeten Relativismus zutiefst erschüttert, und ihn zugleich durch seinen festen religiösen Standpunkt beeindruckt. Rosenzweigs Vorbehalt war aber gewesen, dass er nicht als Heide, sondern als Jude Christ werden wolle, und deshalb wissen müsse, was er denn verlasse. Während er die folgenden Monate mit dem Studium des Judentums verbringt, gelangt er zu der Einsicht, dass die Konversion für ihn „nicht mehr notwendig, und daher [...] nicht mehr möglich [sei]. Ich bleibe also Jude“,

43 F. Rosenzweig, GS I/1, 431 [Brief an die Eltern vom 18.8.1917].

44 So die Rezension von W. Rahn zu H. Münkler, Der Große Krieg, in: FAZ vom 10.2.2014, 8.

45 Brief an Rosenstock vom 21.7.1917, zit. bei W.D. Herzfeld, F. Rosenzweig, „Mitteleuropa“ (s. Anm. 16), 333. Vgl. auch J. Kohr, „Gott selbst muss das letzte Wort sprechen“ (s. Anm. 3), 64f.

46 Vgl. zu Rosenzweigs Einschätzung Bethmann Hollwegs W.D. Herzfeld, F. Rosenzweig, „Mitteleuropa“ (s. Anm. 16), 82.

schreibt er in seinem Brief vom 31. Oktober 1913 an Rudolf Ehrenberg. Seine Begründung bringt er folgendermaßen auf den Punkt: „Was Christus und seine Kirche in der Welt bedeuten, darüber sind wir einig: es kommt niemand zum Vater denn durch ihn [Joh 14,6]. Es *kommt* niemand zum Vater – anders aber wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm ist. Und dies ist der Fall des Volkes Israel (nicht des einzelnen Juden).“ (GS I/1, 132–135)

Diese Position verbietet ihm von nun an „jeden Relativismus der Weltanschauung“ (133). Dem christlichen Wahrheitsanspruch gegenüber wird er den jüdischen verteidigen und beide dann im „Stern“ zueinander ins Verhältnis setzen.⁴⁷ Hier entfaltet er seine erstaunliche Theorie dieser zwei Wege zur einen Wahrheit,⁴⁸ derentwegen man sein Hauptwerk – in Analogie zur später mit Buber unternommenen Bibelübersetzung – im Nachhinein als ein „Gastgeschenk“⁴⁹ an die deutsche Kultur hat verstehen können. Das um 1800 bei Schiller und Goethe ausgebildete Verständnis Deutschlands als einer Kulturnation ist in diesem Buch auf beste Weise bewahrt. Von der „Überheblichkeit“ des nationalen Bewusstseins aber, für die Deutschland (um es mit Rüdiger Safranski zu sagen) „vor allem seit dem späten neunzehnten Jahrhundert anfällig“ geworden war, ist darin nichts zu finden. Das Schwanken „zwischen Anpas-

47 Wenn man vom Brief an Meinecke ausgeht (GS I/1, 678–682, s. Anm. 23), dann ist das Finden des eigenen Standpunkts und die Vergewisserung in ihm allerdings mehr als eine bloße Überwindung des Relativismus. Die „Sinnlosigkeit einer [...] Talentherrschaft und Selbstdienstbarkeit“ gespürt zu haben, bedeutete für Rosenzweig eben auch, sein Leben einer großen Frage – und insofern einer Sache – zu widmen, von der er (wie nun im Brief vom 30.8.1920) nur persönlich sprechen kann. Die „kleine ‚Forderung des Tages‘“ ist ihm zum „Inhalt des Lebens“ und das Erkennen ist „zum Dienst geworden“ (GS I/1, 680f.).

48 Vgl. u. a. E. Lévinas, „Zwischen zwei Welten“. Der Weg Franz Rosenzweigs, in: G. Fuchs/H.H. Hendrix (Hg.), *Zeitgewinn* (s. Anm. 9), 31–66. Im Brief an Rosenstock vom Oktober 1916 ist die Verhältnisbestimmung von Christen- und Judentum schon ganz präsent. (GS I/1, 247–257)

49 G. Scholem, *An einem denkwürdigen Tage*, in: ders., *Judaica I*, Frankfurt a. M. 1981, 214. Dort ist die Rede von der Bibelübersetzung als einem „Gastgeschenk, das die deutschen Juden dem deutschen Volk in einem symbolischen Akt der Dankbarkeit noch im Scheiden hinterlassen konnten“.

sung und Auftrumpfen“ in diesem „ruhelosen Reich in der Mitte Europas, das so spät zur politischen Einheit fand und deshalb nie so richtig im Gleichgewicht war“, findet sich vielmehr in der jüdischen Perspektive Rosenzweigs austariert.⁵⁰ Der Weg zu seinem philosophischen Hauptwerk führt durch den Briefwechsel mit Rosenstock im Jahr 1916, der hinsichtlich seiner Dichte und Offenheit ohne jede harmonisierende Tendenz im Bereich des christlich-jüdischen Gesprächs außerordentlich ist.⁵¹

Rosenzweigs Rechenschaft von den Gründen der eigenen jüdischen Existenz inmitten einer vom Christentum geprägten, sich aber zugleich auch von diesen Prägungen emanzipierenden Umwelt wirkt sich früh auf seine Einschätzung des Krieges aus. Einerseits hatte er 1914 die Gedanken Rosenstocks bis zum „staatsbürgerlichen Ausblick“ mitgetragen. Darin heißt es zu Beginn: Die „durch kein Wort zu umfassende Einigkeit des deutschen Volkes, diese heilige Einigkeit kann nicht ohne Folgen sein. Vaterlandslos, wer sie je wieder anzutasten wagt.“ Und weiter: „Vielleicht bezeichnet nichts die Kraft unseres Volkes so sehr wie die ernste Sicherheit der Gesamtheit, der gute, ja frohe Geist der Truppe in dem Augenblick, wo sich zu Russland nebst Frankreich noch Englands gewaltige Macht uns entgegenstellt.“⁵² Ein Wir-Gefühl als Volk, von dem auch die anderen europäischen Nationen ergriffen waren, kommt hier zum Ausdruck. Doch Rosenzweig bringt es nicht gegen die anderen in Stellung, seien es Franzosen, Russen oder Engländer. Seine Position ist einerseits pragmatisch: Er ist nun einmal deutscher Staatsbürger und „materiell bis zu einem gewissen Grade [...] in der Lage, einen deutschen Sieg wünschen zu müssen“.⁵³

50 R. *Safranski*, Meister, ihr steht unter Verdacht!, in: FAZ Nr. 194 (22. August 2014), 13.

51 Rosenzweig hat davon rückblickend in der Metaphorik eines Duells gehandelt, der Briefwechsel zeige „die Klugheit und Gelehrtheit als das was die waren, Hieb und Gegenhieb“ (Brief vom 14.12.17 [„Gritli“-Briefe, 43]). R. Ehrenberg gegenüber schreibt er am 29.3.1917, „zu einem ‚Dialog‘“ ließen sich die Briefe „nicht machen, weil sie keiner waren, sondern ein Bombardement zweier gelehrter Kanonen mit lyrischer Bespannung (lyrisch=monologisch)“ (GS I/1, 376).

52 Zit. nach M. *Brasser* (Hg.), Krieg und Frieden (s. Anm. 15), 282f.

53 F. *Rosenzweig*, GS I/1, 174 (Brief an die Eltern vom 9.9.1914).

Andererseits ist seine Position aber kritisch gegen das Wahnhafte der „Ismen“, für die „die gegenwärtigen Menschen [...] bluten müssen“.⁵⁴ Wenn er 1916 an die Eltern schreibt: „Ich bin Jude und in Deutschland nur Staatsangehöriger!“,⁵⁵ dann muss das allerdings nicht als innere Emigration oder Weg in ein selbstgewähltes Exil gedeutet werden.⁵⁶ Sein jüdischer Standpunkt eröffnet eine Perspektive, die kritischer ist als die, die in der damaligen Plausibilitätsstruktur des Christentums weit verbreitet war, insofern es sich mit dem Nationalismus vermählt hatte.⁵⁷ In einer historischen Perspektive erscheint diesem Kritiker der Erste Weltkrieg als ein „Glaubenskrieg“ (GS II, 367), in dem „die Auserwähltheit Färbereagenz aller Nationalität überhaupt geworden“ ist.⁵⁸ Rosenzweig beginnt, Staat

54 F. Rosenzweig, „Gritli“-Briefe, 7 (Brief an Rosenstock vom 30.4.1917).

55 F. Rosenzweig, GS I/1, 326 (Brief an die Eltern vom 29.12.1916).

56 Rosenzweig habe sich „aus seiner bisherigen Teilnahme an der Geschichte [...] ins Exil“ zurückgezogen, meint M. Zank, Zehn Bemerkungen zum ‚Stern der Erlösung‘, in: H. Wiedebach (Hg.), „Kreuz der Wirklichkeit“ und „Stern der Erlösung“. Die Glaubens-Metaphysik von Eugen Rosenstock-Huessy und Franz Rosenzweig, Freiburg i. Br./München 2010, 140f.

57 Vgl. dazu S. Mosés, Hegel beim Wort genommen (s. Anm. 9), 87; W.D. Herzfeld, F. Rosenzweig, „Mitteleuropa“ (s. Anm. 16), 354.; J. Kohr, „Gott selbst muss das letzte Wort sprechen“ (s. Anm. 3), 195. Der Glaube an eine deutsche Erwählung kommt etwa in Alfred Uckeleys Worten zum Ausdruck: „Gott ist der Gott der Deutschen. Unsere Lage ist der Israels gleich [...] Unsere Kämpfe sind Gottes Kämpfe. Unsere Sache ist eine heilige, restlos heilige Sache. Wir sind die Auserwählten Gottes unter den Völkern. Das unsere Gebete zum Sieg erhört werden, ist nach der religiös sittlichen Weltordnung eigentlich ganz selbstverständlich.“ (A. Uckele, 1984–1955, evangelischer Theologe, zitiert nach W.D. Herzfeld, F. Rosenzweig, „Mitteleuropa“ [s. Anm. 16], 59). In wie starkem Maße das Christentum sich mit dem Nationalismus vermählen konnte, zeigt etwa auch H.-Ch. Hahn, Die Wirkungen der nationalpatriotischen Tendenzen im 19. und 20. Jahrhundert auf die Brüdergemeine und ihr Verhältnis zum Judentum, in: UnFr 69/70 (2013), 5–41.

58 F. Rosenzweig, GS I/1, 281 (die Formulierung ist Rosenstock entlehnt: vgl. GS I/1, 279). Im selben Brief bezieht er dann später Luthers Übersetzung von Jes 7,9 auf den oben angesprochenen Zusammenhang: „Luther übersetzt sehr schön: ‚Gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht‘, ‚Gläuben‘ und ‚Bleiben‘ ist eins; die Säkularisierung dieses Gedankens ist der heutige Nationalismus, der ja Imperialismus wird, um ein gutes Gewissen zu haben“ (GS I/1, 283). Hierbei trägt er in die These Rosenstocks die kritisch wahrgenommene Funktion der Christentumsgeschichte ein: der Nationalismus bedeute „die vollendete Christianisierung des Volksbegriffs“ (GS I/1, 281).

und Politik neu zu bewerten. Hierbei verlässt er die Bahnen der Hegel'schen Geschichtsphilosophie, in denen er sich vorher bewegt hatte.

Das aber setzt eine Verwindung der „Krise des Denkens“⁵⁹ voraus, die Rosenzweig nachträglich als Weg vom „alten“ (idealistischen) zum „neuen“ (dialogischen) Denken beschrieben hat. Erst einmal musste er Rechenschaft von diesem Denkweg geben, und dazu bedurfte es eines „philosophischen Archimedespunktes“,⁶⁰ von dem aus der Zusammenhang seiner Gedanken einsehbar gemacht werden konnte. Nachdem er schon 1914 in einer kritischen Auseinandersetzung mit Buber „die Notwendigkeit des Offenbarungsbegriffs“ herausgestellt hatte, um die spezifische Bedeutung „des jüdischen Volkes als das Herzstück des Glaubens [eben in jüdischer Perspektive] zu verstehen“,⁶¹ hat er 1917 einen Weg gefunden, diesen *theologischen Begriff* an die *Erfahrung* zu binden. Nur so scheint es ihm möglich, den Glauben an die Erwählung vor dem Verdacht zu bewahren, eine „Selbstprojektion des Menschlichen an den Himmel des Mythos“ (35) zu sein. Denn die Offenbarung ist eben – so hatte Rosenzweig es mit Schelling erkannt – ein Doppeltes „Verhältnis zum Absoluten, eines wo es ihn hat, aber noch ein zweites, wo er es hat.“⁶²

In diesem doppelten Verhältnis liegt nun der gesuchte Archimedespunkt. Der „doch längst philosophisch verdaute“ (ebd.) Mensch hat sich zwar aufgeschwungen, das Absolute zu denken, zugleich kann er aber auch die Erfahrung machen, von ihm unterbrochen zu werden. Diese Erfahrung wird „Stern II“ zur Darstellung brin-

59 J. Kohr, „Gott selbst muss das letzte Wort sprechen“ (s. Anm. 3), 70.

60 F. Rosenzweig, Kleinere Schriften (s. Anm. 10), 357 (Urzelle des „Stern der Erlösung“, ein Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18. November 1917). Der folgend skizzierte gedankliche Zusammenhang findet sich in diesem Brief schon zu Papier gebracht.

61 J. Kohr, „Gott selbst muss das letzte Wort sprechen“ (s. Anm. 3), 36 zur Schrift „Atheistische Theologie“ (F. Rosenzweig, Kleinere Schriften [s. Anm. 10], 278–290). Eine neuere einlässliche Interpretation dieses frühen Aufsatzes findet sich in: F. Barba, Das Denken Rosenzweigs zwischen Theologie und Philosophie. Eine Herausforderung für das Christentum, Kassel 2013, 21–88.

62 F. Rosenzweig, Kleinere Schriften (s. Anm. 10), 359.

gen, indem er sich auf die (geschaffene) Sprache überhaupt und insbesondere auf die Sprache der Bibel einlässt. Die etwa in Genesis 1–3, im Hohen Lied der Liebe, und in Psalm 115 bezugte Erfahrung lässt sich nicht aus apriorischen Bedingungen ableiten, sondern nur *erzählen*. Insofern diese Erzählung sich aber selbst Rechenschaft gibt über die Voraussetzungen, unter denen sie die leitenden Begriffe gebildet hat, bedarf auch sie einer apriorischen Reflexion, wie „Stern I“ sie gibt. Denn von Schöpfung – Offenbarung – Erlösung zu handeln setzt freilich ein Verständnis Gottes, der Welt und des Menschen voraus.

Zu entdecken war der „nuovo mundo der Offenbarung“ aber einzig auf der „Caravelle“, mit der er die „bei Kant lebendige ἀνάμνησις des Freiheitsbegriffs“ vergleicht, dieses „vorsystematische Leben“⁶³ des individuellen *Selbst* (wie es in der Metaethik von „Stern I“ heißen wird). D. h. ob sich das doppelte Verhältnis zum Absoluten verifizieren lässt, hängt am eigenen Erleben, vom *Andere* des in sich verschlossenen Selbst zu einer Antwort herausgerufen worden zu sein. Dieser in der Sprache der Bibel neu zu entdeckende *nuovo mundo* betrifft die Erfahrung überhaupt und führt in elementare Dimensionen der Humanität. Repräsentiert ist er aber in den Riten und Symbolen des synagogalen und des kirchlichen Jahres. Die in ihnen tradierte und jederzeit aktualisierbare Erfahrungsdimension verschließt sich jedoch, wenn man Freiheit „nur durch Organisation verwirklichen“ will, wie das im Staat praktiziert wird, und das zumal in einem Staat, der Krieg führt. Eben das werde „uns ja seit drei Jahren jetzt wieder vorgeführt“, schreibt Rosenzweig am 2. August 1917 an Gertrud Oppenheim,⁶⁴ und erläutert damit die vorher schon kritisierte Enge des Hegelschen Staatsbegriffs. Denn wenn, wie es bei Hegel heißt, der Staat eine „absolute Macht auf Erden“ ist, wird es um „den Eigenwert des Individuums, der Nation und der Religion“⁶⁵ nicht gut bestellt sein. Und wenn Weltgeschichte primär eine Geschichte von Staaten ist, dann bleibt ihr Begriff mit Blick auf die Weite und Offenheit

63 Ebd., 362.

64 F. Rosenzweig, GS I/1, 427.

65 J. Kohr, „Gott selbst muss das letzte Wort sprechen“ (s. Anm. 3), 53 vgl. mit 69.

menschlicher Erfahrung „zweideutig“. Das Individuum kommt dann nur als Teil eines Ganzen in den Blick, nicht aber hinsichtlich seiner „unaussagbaren“ Seelengeschichte vor aller Verwendbarkeit für Zwecke des Gemeinwesens, seiner „Ineffabilität“ (auf die Rosenzweig mit dem Zitat *individuum ineffabile triumphans* anspielt).⁶⁶

Entscheidend für das Verständnis seines „neuen Denkens“ ist es nun aber, dass es mit Hilfe des „Offenbarungsbegriffs der Theologie“ die „Brücke zwischen extremster Subjektivität, zwischen, man möchte sagen, taubblinder Selbsthaftigkeit und der lichten Klarheit unendlicher Objektivität“ schlägt (GS II, 117). Diese Objektivität erschließt sich ihm in den tradierten Formen der jüdischen und christlichen Religion. Sie fungieren als das Deutungsmuster, in dem das aktuelle „Erlebnis der Offenbarung“ (GS II, 119) zu einer Erfahrung werden kann. Dieses Erlebnis hat für Rosenzweig nichts Esoterisches, weil es sich als *wirkliche Begegnung mit dem Anderen* beschreiben lässt. In diesem Sinne heißt es in den „nachträglichen Bemerkungen“ zum „Stern“: Wer sich auf die Wirklichkeit der gesprochenen Sprache einlässt, braucht Zeit, und das „heißt: nichts vorwegnehmen können, alles abwarten müssen, mit dem Eigenen vom andern abhängig sein“.⁶⁷ Eben unter der dialogischen Voraussetzung eines „Ernstnehmens der Zeit“ (ebd.) macht sich Rosenzweig den Offenbarungsbegriff der Theologie zunutze. Der Horizont dieser *diachronen* Erfahrung – um einen Terminus von Lévinas zu verwenden – erschließt sich aber durch die *messianische* Hoffnung auf eine Einheit der Menschheit, in der die Völker *nicht mehr lernen* werden, *Krieg zu führen*, um es mit der bekannten Stelle aus dem Propheten Jesaja zu sagen (Jes 2,4): sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen umgeschmiedet haben.

66 F. Rosenzweig, Kleinere Schriften (s. Anrn. 10), 359 („Urzelle“ des Stern der Erlösung).

67 Ebd., 387 (Das neue Denken).

4. Asymmetrische Wechselseitigkeit im Verhältnis von Juden- und Christentum

1918, zum Ende des Krieges, entwirft Rosenzweig nun eine Theorie der metahistorischen Ordnung bei Juden und Christen in Gestalt zweier Wege zur einen (und ganzen) Wahrheit, die bei Gott ist.⁶⁸ Beide sind in asymmetrischer Wechselseitigkeit aufeinander bezogen. In Wechselseitigkeit, weil die symbolische Ordnung des jüdischen Jahres kraft ihrer semantischen Gehalte mit der christlichen in Korrelation steht: Die universalistische Tendenz der messianischen Hoffnungen lässt sich nicht auf die metahistorische Abgeschlossenheit eines Judentums beschränken, das am Jom Kippur die allgemeine Erlösung für einen Augenblick lang vorwegnimmt. Sie ruft geradezu nach einer anderen Gestalt, die sich – ebenfalls als metahistorische, liturgische, ritualisierte – in die kulturellen Prägungen aller Welt hinein verweben will und kann: diese Gestalt hat Rosenzweig im Christentum erblickt.

Wechselseitigkeit kann aber auch aus der Perspektive des Christentums bestehen, weil eben diese Weltoffenheit, ja diese von Paulus ausgehende missionarische Unruhe, sich in alle Welt auszubreiten, ihre eigenen Gefahren kennt. Rosenzweig spricht in diesem Zusammenhang von den „christlichen Gefahren“, denen zu begegnen, ja die in Schach zu halten es einer steten Rückbindung des christlichen Glaubens an die jüdischen Wurzeln bedarf, die eben – Paulus zufolge – nicht vom Christentum getragen werden, sondern die es tragen (Röm 11, 18). Der christlich-selbstkritische Bezug auf den jüdischen Monotheismus vermag Rosenzweig zufolge den Gefahren einer „Spiritualisierung des Gottes-, Apotheisierung des Mensch-, Pantheisierung des Weltbegriffs“ zu begegnen. (GS II, 447) Rosenzweig geht hier u. a. auf die auch in der modernen Plausibilitätsstruktur des Nationalismus nicht gebannte Gefahr der Idolatrie ein, wie sie etwa in der Bereitschaft gegeben war, für das Vaterland zu sterben.

68 Vgl. J. Kohn, „Gott selbst muss das letzte Wort sprechen“ (s. Anm. 3), 252 mit Bezug auf L. Batnitzkys Interpretation von GS II, 439.

Asymmetrisch ist die skizzierte Wechselseitigkeit aber insofern, als das Judentum die ursprüngliche Gestalt der Religion bleibt, auf die das Christentum um seiner selbst willen bezogen sein muss: als in der Geschichte wirksame Macht, die die Kraft zu dieser Wirksamkeit aus religiöser Praxis, konkret: aus dem Gebet um das Kommen des Reiches Gottes bezieht. Diese Asymmetrie begründet Rosenzweig auch in der Überzeugung, dass „die jüdische Auserwähltheit etwas Einzigartiges“ ist. Das könne man daran sehen, dass bis „heute der eigne Stolz oder die eigene Bescheidenheit und der fremde Haß oder die fremde Verachtung selbst die empirische Vergleichbarkeit mit den anderen Völkern versagen. Sie hat an metaphysischer Schwere nichts verloren [...] denn noch immer ist [...] sie die einzige sichtbar wirkliche Verkörperung des erreichten Zieles der Einheit (des ‚Einen Volks auf Erden‘ wie es sich selbst im Sabbatgebet nennt)“ – so der Brief an Rosenstock vom 7. November 1916 (GS I/1, 282).

Dass sich nun die europäischen Nationen den Glauben an die eigene Auserwähltheit anverwandelt haben, ist für Rosenzweig nur aufgrund der Geschichte des Christentums erklärbar.⁶⁹ Bei Augustin findet er das Modell, das *mutatis mutandis* noch den modernen Nationalismus trägt. Wie der Kirchenvater schon „die Liebe, die der anrike Bürger für seinen eigenen Staat hegen sollte, auf den Gottesstaat“ übertrug, so orientiert sich der europäische Patriotismus an der (den anderen freilich überlegenen) Idee der eigenen Nation.⁷⁰ Im Zuge solcher transformierender Übertragung sei auch der Krieg ein anderer geworden. „Der ‚Glaubenskrieg‘, der Krieg als religiöse Handlung, blieb der christlichen Weltzeit vorbehalten, nachdem ihn das jüdische Volk entdeckt hatte“. (GS II, 367)

69 „Mehr oder weniger ... durch das Christentum [seien] solche Erwähltheitsgedanken über den einzelnen Völkern aufgegangen, und mit ihnen notwendig auch ein Anspruch auf Ewigkeit.“ (GS II, 366).

70 Ohne dass sein Name genannt würde, ist Rosenzweigs Analyse des modernen Nationalismus als eines Säkularisats in der neueren Literatur präsent. Vgl. J.-C. Michéa, *Das Reich des kleineren Übels. Über die liberale Gesellschaft*, Berlin 2014, 29 Anm. 17 mit Bezug auf E. Desmons, *Mourir pour la patrie?*, Paris 2001.

Der Hintergrund von Rosenzweigs Argumentation ist, dass die „beiden rechtschaffenen Kriegsgründe“ der Antike: „salus‘ und ‚fides‘, Selbsterhaltung und Einlösen des verpfändeten Treuworts“ zwar bei den Völkern im Zwiespalt sein konnten, einem Wort Augustins zufolge aber nicht mehr in der Kirche: in ihr ist das „eigene Heil“ und der „einem Höheren getreue Glauben“ eins. Rosenzweig ist der Auffassung, dass das „nun auch von der weltlichen Gemeinschaft [gelte], [...] von Volk und Staat, wenn diese ihr eigenes Sein einmal begonnen haben unter höchstem Gesichtspunkt zu sehen.“ (GS II, 366) Und eben das ist im Zeitalter des modernen Nationalismus offensichtlich der Fall gewesen: Die Völker Europas hatten „die Einigung von [...] eigenem Dasein und eigenem Weltsinn“ (367) in sich vollzogen. Darauf beruhte ihr Selbstbewusstsein einer weltgeschichtlichen Sendung, mit dem sie in den Ersten Weltkrieg zogen.

Wie am „staatsbürgerlichen Ausblick“ zu zeigen war, hatte Rosenzweig dieses Selbstbewusstsein bis zu einem gewissen Punkt mitgetragen. Im Zuge seiner Rückkehr zum Judentum aber gewinnt er nun die unterscheidenden Kategorien, die seine Kritik an den ideologischen Rechtfertigungen des Krieges tragen. Denn – so schreibt er im „Stern“ – während das jüdische Volk zwischen dem Glaubenskrieg, „durch den sich das Volk Gottes den ihm notwendigen Lebensraum erobert“, und weltlichem „Staatskrieg“ unterschied, „der nach den allgemeinen Regeln des Kriegsrechts geführt wird“, kennen die vom „Geist des Christentums“ beeinflussten Völker diese Unterscheidung nicht – nicht sie entscheidet, sondern „der Krieg allein, der über das Bewusstsein der Einzelnen hinwegrast“. (GS II, 368) In der Tat hängt diese Kritik am Christentum im Zeitalter des Nationalismus an der Diaspora-Existenz des Judentums, für die der „Glaubenskrieg in mythischer Vergangenheit“ liegt (ebd.).

Man würde es sich zu leicht machen, nach der Gründung des Staates Israel 1948 – beinahe zwanzig Jahre nach Rosenzweigs Tod – dessen in „Stern III“ entwickelte Gedanken für obsolet zu erklären.⁷¹ Denn wenn man seine lebensweltliche Bindung an ein un-

71 So hat Cordula Hufnagel in Rosenzweigs Theorie einen „Exodus aus Philosophie und Geschichte in ein von ihm ahistorisch gedachtes Judentum“ ausgemacht (vgl. dazu *W.D. Herzfeld, F. Rosenzweig, „Mitteleuropa“* [s. Anm. 16], 342). Diese These

ter die Völker zerstreut lebendes Judentum einklammert und dessen Rückkehr in eine Geschichte der Staaten einbezieht, dann bleibt doch die Entdeckung der jüdischen Tradition als einer „Weltanschauung“, der „der Krieg [nicht] notwendige Denkform ist“, wie es in der Schrift „Vox Dei? Die Gewissensfrage der Demokratie“ (1917) heißt.⁷² In diesem Sinne hat Rosenzweig den Juden den „einzigsten echten ‚Pazifisten‘“ inmitten einer Weltgeschichte genannt (GS II, 368),⁷³ in der „der Krieg menschlich nicht abschaffbar“ ist und in der es „Kriege geben [wird] so lange [...] es Menschen gibt“.⁷⁴

Angesichts dieser historischen Realität übt Rosenzweigs Denken aus den Quellen des Judentum eine ideologiekritische Funktion aus, indem es den „Glaubenskrieg“, den die Völker zu führen meinen (weil an ihrem Wesen die Welt genesen solle), als einen „politischen Krieg“ entlarvt.⁷⁵ Wenn es aber ein politischer Krieg ist, dann kann es auch politische Möglichkeiten geben, ihn zu vermeiden

hält an Hegels Definition von Geschichte als einer Geschichte von Staaten fest, ohne die Erweiterung dieses Begriffs im Sinne einer Menschheitsgeschichte durch Rosenzweig einzubeziehen. Zwar steht das in seinen symbolischen Ordnungen lebende Judentum, verstreut unter den Völkern, in der Tat außerhalb der Geschichte, die durch das Verhältnis von Staaten bestimmt ist. Insofern ist das Diaspora-Judentum Rosenzweigs „ahistorisch“. Und weil Rosenzweig seinen Glauben an die *Erwählung dieses Volkes* nicht anders fassen konnte als in einem gewissermaßen „metaphysischen“ Verständnis, hat er sowohl der liberalen Variante der Assimilation in die europäischen Gesellschaften als auch dem zionistischen Drängen auf einen eigenen Staat widersprochen. Die kritische, katalysatorische und messianische Funktion aber, die dem von ihm beschriebenen Judentum (im Wechselverhältnis zum Christentum) zukommt, will sich durchaus auf den Lauf der Geschichte auswirken.

72 F. Rosenzweig, Kleinere Schriften (s. Anm. 10), 405.

73 Vgl. M. Brasser (Hg.), Krieg und Frieden (s. Anm. 15), 11.67.

74 F. Rosenzweig, „Gritli“-Briefe (s. Anm. 1), 184 und GS I/1, 238. Eine an geschichtlicher Erfahrung ausgewiesene Verifikation dieser These mit Blick auf die europäische Geschichte hat Rosenzweig in seinem Aufsatz „Ökumene“ gegeben (GS III, 313–348). Deshalb ist aber für ihn keineswegs der Krieg der Vater aller Dinge.

75 Diese ideologiekritische Funktion wirkt sich auch darauf aus, dass die Völker sich im Staat Ewigkeit zu schaffen suchen (GS II, 368–371). Demgegenüber „wird es immer wieder durch unser Dasein den Völkern der Welt vor Augen gerückt“, dass nicht sie schon, wohl aber das „ewige Volk“ die „wahre Ewigkeit des Lebens“ in der „Bekehrung des Herzens der Väter zu den Kindern“ (372 mit Bezug auf Maleachi am

oder schnell zu beenden. Rosenzweigs jüdische Philosophie hält die Möglichkeit eines ewigen Friedens offen. Und diese Möglichkeit wirkt als Vorschein – proleptisch, wenn man so will – schon in eine Gegenwart hinein, die durchaus von den Schrecken des Krieges weiß.

5. Das „neue Denken“ als Erfahrung mit der Erfahrung des Krieges

Wie wirken sich diese Einsichten Rosenzweigs nun genauer noch auf die Erfahrung aus, die er mit dem Krieg gemacht hat? Ich nenne drei Gesichtspunkte:

Erstens bleibt die Entdeckung des Offenbarungsbegriffs ein Korrektiv des Glaubens an die Erwählung, sei es des jüdischen Volkes, sei es der Getauften auf den Namen Jesu Christi. Dieser Glaube ist eben stets gegen die Möglichkeit zu verteidigen, eine bloße Wunschprojektion zu sein, die das eigene Ich und dann seine Vergrößerung zu einem Wir aufbläht, um gegen die anderen, die „Ihr“, in Stellung gebracht werden zu können. Wenn nämlich Erwählung, wie „Stern II“ es darlegt, in der Liebe geschieht, durch die Gott als der Liebende zu seinem Volk und dann auch zu allen Menschen sagt „liebe mich“ – darin besteht Rosenzweig zufolge der Sinn des Liebesgebots in Dtn 6,4ff., dem „Sch’ma Israel“ –, dann hängt die Erwählung von Gott ab, der dieses erste Wort gesprochen hat und auch „das letzte Wort sprechen“ wird. Und es bewährt sich auch hier der Vorbehalt, dass der Mensch ein doppeltes Verhältnis zum Absoluten hat: eines, in dem er es hat, und ein anderes, in dem es ihn hat.

Zweitens: Mit den Mitteln des „Sprachdenkens“⁷⁶, die Rosenzweig im „Stern“ zur Entfaltung gebracht hat, vermag er eine kriti-

letzten) schon haben. Das ist Quelle der Kritik an den „christlichen Gefahren“ (443–447), aber auch „tiefster Grund des christlichen Judenhasses“ (459).

76 Dieser Terminus wird von Rosenzweig in den „nachträglichen Bemerkungen“ verwendet, um die Methode des „Stern“ zu charakterisieren (*F. Rosenzweig*, *Kleinere Schriften* [s. Anm. 10], 387f.).

sche Perspektive auf die Erfahrung des Krieges einzunehmen, so etwa auf die „militärische Sprache“, die „das Du oder Ihr [...] durch die 3. Person ausschaltet.“ Darin zeige sich – so heißt es in einem Brief an Rosenstock vom 15. Dezember 1917 –, „dass der Militarismus weltlich par excellence ist. [Und] deswegen werden die Menschen das Du lieben wie sie das Leben lieben werden, denn sie haben das Er und den Tod geschmeckt.“⁷⁷ In diesem Sinne macht Rosenzweig die Erfahrung, von der der „Stern“ unter der Leitung des Offenbarungsbegriffs Rechenschaft gibt, gegen die Erfahrung des Militarismus mobil. Es ist die Erfahrung, gegen die vereinnahmenden Tendenzen der Institutionen im Staat, ein gerettetes Individuum, und gegen die Vereinzelung in seinem stummen Selbst eine sprechende Seele sein zu können. Aus dieser Erfahrung erwächst immer wieder neu der Widerstand gegen totalisierende politische Systeme.

Aus den Quellen der biblischen Religion waren – drittens – für Rosenzweig die Impulse zu gewinnen, den Wahn, als Nation den anderen gegenüber ausgezeichnet zu sein (erwählter als die anderen), zu überwinden, sei es das Wir eines Volkes oder einer Religion. Das Ihr, so heißt es in „Stern III“, „ist grauenhaft. Es ist das Gericht. Das Wir kann nicht vermeiden, dies Gericht zu halten [...] So muß das Wir Ihr sagen, und je stärker es anschwillt, umso stärker dröhnt aus seinem Munde auch das Ihr.“ (GS II, 264f.) Mit den „als Neologismen gebildeten Pronominals substantiven ‚die Wir‘ und ‚die Ihr‘“⁷⁸ hat Rosenzweig im Rahmen seines Sprachdenkens präzise nicht nur eine unhintergehbare Tatsächlichkeit benannt, die in jedem echten interreligiösen Dialog anerkannt werden muss. Zugleich spiegelt sich in dieser Beschreibung

77 W.D. Herzfeld, F. Rosenzweig, „Mitteleuropa“ (s. Anm. 16), 66 zit. den Brief an Rosenstock vom 15.12.17 nach: Gritli Letters 1917, Argo Books, Essex VT, U.S.A., 2003–2007 (www.argo-books.org/gritli/html; letzter Zugriff: 26.02.2016), 66. Vgl. F. Rosenzweig, „Gritli“-Briefe (s. Anm. 1), 44: „Nein, grade weil die Welt ‚vertiert, entseht, entseelt, glaubenslos‘ eine menschenleere Hindenburg und ein durchorganisiertes Ludendorf geworden sein wird, grade darum werden es die Menschen nicht sein.“

78 B. Casper, Die Zeitigung „der Wir“, in: M. Brassler/H.M. Dober (Hg.), Wir und die Anderen (Rosenzweig-Jahrbuch 5), Freiburg i. Br. 2010, 178.

das aus dem Krieg nur allzu bekannte Phänomen, dass, indem sich das Wir-Gefühl gegen die anderen in Stellung bringt, der Krieg in den Köpfen beginnt.

Im dritten Teil des „Stern“ antwortet Rosenzweig auf diese Erfahrung, indem er das scheinbar schicksalhafte Gegenüber von Wir und Ihr in einen theologischen Horizont stellt. Erlösung, so heißt es dort, sei „dies, dass das Ich zum Er Du sagen lernt“ (GS II, 305).⁷⁹ In den biblischen Quellen ist für diesen Lernprozess etwa Genesis 3 einschlägig: aus den Ausflüchten „die Frau war’s“ und „die Schlange war’s“ ringt sich das Ich Adams hervor, das auf die Frage „wo bist du?“ antwortet: „hier bin ich“, und damit fähig geworden ist, Du zu sagen.⁸⁰ In der Eröffnung einer Begegnung von Mensch zu Mensch, die die „nachträglichen Bemerkungen“ als „Brückenschlag“ fassen, scheint mir die bleibende Bedeutung von Rosenzweigs Antwort auf die Kriegserfahrung zu bestehen.⁸¹

79 In den Briefen aus dem Krieg schreibt Rosenzweig auch von der Erfahrung, mit Menschen aus anderen Schichten und Milieus auskommen zu müssen. Insofern ist der Krieg ein Gleichmacher, doch diese Aufhebung der gesellschaftlichen Schranken gewinnt im Licht dieses Erlösungsbegriffs auch noch einen anderen Sinn.

80 In der Literatur (und deren Verfilmung), die die Erfahrung des Ersten Weltkriegs verarbeitet, ist zur Veranschaulichung dieses Verständnisses von Erlösung an die wohl dichteste Szene in Erich Marie Remarques „Im Westen nichts Neues“ zu denken, in der der Protagonist eine Nacht gemeinsam mit seinem französischen Gegner im Schlammloch verbringt. Als hörte er auf den Ruf, der aus dessen Angesicht an ihn ergeht, sticht er nicht ein weiteres Mal zu, sondern gibt ihm zu trinken.

81 Diese Einschätzung findet durch Rosenzweigs nachträgliche Bemerkung Bestätigung, in der Methode des „zeitgebundenen, zeitgenährten“ und sich unter der Voraussetzung der Diachronie auf den Anderen wirklich einlassenden *Spachdenkens* „konzentrier[e] sich das, was von dem Buch an Erneuerung des Denkens ausgehen kann“ (F. Rosenzweig, Kleinere Schriften [s. Anm. 10], 388). In der Reihe derer, die Rosenzweig als Mitstreiter nennt, findet sich u. a. Hermann Cohen, Victor von Weizsäcker, Martin Buber und Florens Christian Rang. Man könnte den Namen Hans-Georg Gadamer ergänzen, der in einer späten Schrift („Die Vielfalt Europas – Erbe und Zukunft“) der Sache nach an Rosenzweig angeschlossen hat (vgl. J. Kohr, „Gott selbst muss das letzte Wort sprechen“ [s. Anm. 3], 257).

6. Die politische Funktion nicht politisierter Religion:
Zur Aktualität des „Stern“

Fehlurteile über das Verhältnis von Politik und Religion im Denken Rosenzweigs lassen sich nur vermeiden, wenn man seine Antwort auf die Krise der Religion, der Politik und des Denkens in der Form komplexer Einheit belässt, die er ihr im „Stern“ gegeben hat.⁸² In dieser methodischen Orientierung erschöpft sich die Bedeutung der Religionsphilosophie des „Stern“ nicht darin, eine Kompensation für die Enttäuschungen im Politischen zu sein.⁸³ Vielmehr zeigt Rosenzweig, dass die in einem weltanschaulich neutralen Staat ausgeübte Religion für diesen spezifische Funktionen erfüllt.

An erster Stelle wird die *katalysatorische* Funktion zu nennen sein. Beginnend mit der Hoffnung, die in „Hegel und der Staat“ ausgesprochen ist, wirkt sich diese Funktion *zuerst* in der politischen Idee eines Nationalitätenstaates aus. Und nachdem dessen Realisierung durch den Krieg enttäuscht worden ist, fanden sich *tiefer Gründe* einer erneuerten Hoffnung in der messianischen Idee der Einheit der Menschheit. Rosenzweig musste auf Juden- und Christentum als die religiösen Prägekräfte Europas rekurren, um in einer hoffnungslosen historischen Situation neue Hoffnung zu gewinnen. Die Funktion der Religion für den weltanschaulich neutralen Staat ist hier – hinsichtlich der die Zukunft der Menschheitsgeschichte tragenden Hoffungsgehalte – *konstitutiv*. Denn der Staat, der freie Religionsausübung garantiert, kann solche Hoffnung nicht aus eigener Kraft, aus eigenen Quellen hervorbringen. Versucht er es trotzdem, steht er in der Gefahr, Ideologien zu verbreiten. In diesem Fall wird sich die katalysatorische als eine *kritische* Funktion äußern, insofern das Gebet um das Kommen des

82 Vgl. dazu J. Kohr, „Gott selbst muss das letzte Wort sprechen“ (s. Anm. 3), 266 u.ö.

83 Die These Herzfelds, die – aus den Briefen gut belegbare – Enttäuschung über den Rücktritt Bethmann Hollwegs im Sommer 1917 sei „der Anlass zur Abfassung seines ‚Stern der Erlösung‘“ geworden, ja mehr noch: habe zu einem „Paradigmenwechsel“ (W.D. Herzfeld, F. Rosenzweig, „Mitteleuropa“ [s. Anm. 16], 358) von der politischen Theorie zur Religionsphilosophie geführt, scheint mir die komplexe Entfaltung des „neuen Denkens“ zu sehr zu vereinfachen.

Gottesreiches im Rahmen der liturgischen Ordnungen von Juden und Christen alle diktatorischen und totalitären politischen Tendenzen in Frage stellt und transzendiert. Das ist der Sinn des „Stern III“ vorangestellten Mottos „in tyrannos“.

Die „gewisse Distanzierung zur Politik“, die Rosenzweig von seinem jüdischen Standpunkt aus erkennen ließ,⁸⁴ führt nicht zu einer Vernachlässigung der politischen Praxis überhaupt. Gegen dieses Missverständnis ist die *Bildungsfunktion* stark zu machen, die einer recht verstandenen Religionspraxis überhaupt zukommt. Schon im Zuge seiner Schriften zum Mitteleuropa-Gedanken hatte Rosenzweig die Bildungsaufgabe zur Pflege des Kulturbewusstseins hervorgehoben.⁸⁵ Daran hält er auch nach dem Scheitern seiner politischen Hoffnungen am Ende des Ersten Weltkriegs fest. Das in den liturgischen Ordnungen bewahrte kulturelle Gedächtnis ist mehr als ein Archiv oder Monument, vielmehr Quelle lebendiger Haltungen, die ihrerseits ein den Verlauf der Geschichte mitprägendes Potential haben. Um dieses Potential im Leben wirksam werden zu lassen, hat sich Rosenzweig nach dem Krieg zuerst der jüdischen Erwachsenenbildung gewidmet. Mit dem „Freien Jüdischen Lehrhaus“ hat er eine Institution der Bildung ins Leben gerufen, der – jedenfalls auch – politische Bedeutung zukommt. Denn diese institutionalisierte Form bietet der privatisierten Religion ein Forum. Im Prozess des Lernens setzt sich die Subjektivität des einzelnen mit den objektiven Formen der Tradition auseinander, und in der Kommunikation gewinnt diese Auseinandersetzung Öffentlichkeit.⁸⁶ Doch auch die mit Buber unternommene Bibelübersetzung wird man auf die Aufgabe beziehen können, das Potential der religiösen Prägekräfte Europas nicht versiegen zu lassen.⁸⁷

84 J. Kohr, „Gott selbst muss das letzte Wort sprechen“ (s. Anm. 3), 69.

85 Er hielt „für das tatsächliche Entstehen eines mitteleuropäischen Staatsgebildes [...] ein entsprechendes Bildungsprogramm für unverzichtbar“ (ebd., 61).

86 „Rosenzweig hat zwar die Bedeutung der politischen Öffentlichkeit nie explizit hervorgehoben, sie ergibt sich aber zwingend aus dem hermeneutischen Argument des *Sterns*, demzufolge der Gemeinschaft bei der Wahrheitssuche gegenüber dem Einzelnen ein Vorrang eingeräumt werden muss.“ (ebd., 277)

87 Vgl. dazu H.M. Dober, Rosenzweig und Luther. Bibelübersetzung als Beitrag zum

Schließlich werden die Bedeutung und Funktion des Gebets als elementarer Religionspraxis, wie Rosenzweig es versteht, missverstanden, wenn man sie als eine Alternative zur politischen Praxis begreifen möchte – als helfe an den Grenzen des Handelns „nur noch beten“. Oder als bestehe eine Alternative zwischen dem ängstlichen Rückzug ins Gebet und dem Mut zur Tat, wie Bertolt Brecht sie in seinem Stück „Mutter Courage“ figuriert hat.⁸⁸ Beten tritt hier an die Stelle des Handelns. Dabei wird übersehen, dass das Beten selbst ein Handeln ist, in dem der Mensch vor Gott um den rechten Weg ringt. Das Gebet hat eine *kathartische* Funktion hinsichtlich der Motivation des Handelnden⁸⁹ und eine *katalysatorische* für das Handeln überhaupt – das ist die Bedeutung, die Rosenzweig diesem Sprechhandeln *sui generis* verleiht.⁹⁰ Dass es ein *zu früh* und ein *zu spät* gibt, ein *zu viel* und ein *zu wenig* – dafür lieferte die Erfahrung des Krieges eine Fülle von Beispielen. Rosenzweig nimmt in der Einleitung zu „Stern III“ dieses handlungs-ethische Problem ins Gebet, und insofern das geschieht, ist auch eine politische Bedeutung impliziert.

„Gespräch der Menschheit“ (Vortrag auf dem Internationalen Rosenzweig-Kongress Frankfurt a. M., 27.10.2014). Erscheint im Rosenzweig-Jahrbuch 2016.

88 In diesem Stück müssen ein paar Bauern mit ansehen, wie im Dreißigjährigen Krieg die Häuser des Nachbarn in der Nacht überfallen werden sollen. Die Bauern ergeben sich in ihr Schicksal. Keiner wagt, die bedrohten Einwohner zu warnen. Sie sind eingeschüchtert vom Terror der Soldaten. Sie beten „Vaterunser ..., hör unser Gebet, ... lass die Stadt nicht umkommen, ... erweck sie, dass sie aufstehen, ... steh ihnen bei ...“ Mitten in diesem Gebet steht das junge Mädchen Kathrin auf, steigt mit einer Trommel auf das Hausdach und trommelt die Leute in der Stadt wach. Sie verliert das Leben. Aber die Menschen in der Stadt haben den Lärm gehört und können sich retten.

89 Vgl. dazu meinen Beitrag: Die kathartische Funktion des Gebets, in: P. Fiorato/P.A. Schmid (Hg.), „Ich bestreite den Hass im Menschenherzen“. Zu Hermann Cohens Begriff des grundlosen Hasses (Reflexe 40), Basel 2015, 129–143.

90 Mit Blick auf den Brief vom 13.8.1917 kann man sagen, dass Rosenzweig auch noch mit diesen Thesen, die er in der Einleitung zu Stern III entfaltet, auf die zutiefst unterbrechende Überraschung antwortet, die die Begegnung mit Rosenstock 1913 für ihn bedeutet hatte (F. Rosenzweig, „Gritli“-Briefe [s. Anm. 1], 21). Der hatte auf die Frage „Was würden Sie tun, wenn alle Antworten versagen?“ geantwortet: „Ich würde in die nächste Kirche gehen und versuchen zu beten“ (23 Anm. mit Bezug auf N. Glatzer, Franz Rosenzweig: His Life and Thought, New York 1953, XIV).

Mit dem dritten Teil des „Stern“ hat er eine Verhältnisbestimmung von Religion und Politik vorgelegt, die weder eine politisierte Religion noch eine religiös aufgeladene Politik gestattet. Vielmehr beschreibt er ein auf Dauer gestelltes kritisches Potential der Politik gegenüber und ermöglicht eine (gleichfalls auf Dauer gestellte) Arbeit an der Motivation zur Handlungspraxis, die sich nicht scheut, sich auch in die Sphäre des Politischen einzubringen. Insgesamt ist dies eine Theorie der Unterscheidung von Religion und Politik, die beiden Sphären zugute kommt, um ein Gleichgewicht aufrechtzuerhalten, in dem beide fruchtbar und produktiv aufeinander verwiesen sind.⁹¹

91 In der mit Rosenzweig derart eröffneten Perspektive müsste auch der Fatalismus seine Korrektur finden, in dem er den Krieg als eine unter den Menschen nicht zu vermeidende Realität beschreibt, die dann als Ausnahmezustand über die Zukunft entscheidet (vgl. GS II, 367f.).