

DIE VERHÄLTNISBESTIMMUNG VON JUDENTUM UND  
CHRISTENTUM NACH FRANZ ROSENZWEIG<sup>1</sup>

1.

In einem Religionsgespräch, das Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock 1916 als Soldaten im Ersten Weltkrieg geführt haben – ein Jude, der bewußt zum Judentum zurückgekehrt ist und ein Christ mit einem großen Bekehrungs- und Missionseifer –, entwickelt Rosenzweig seine Konzeption des Verhältnisses von Juden und Christen, die er dann in seinem Hauptwerk „Der Stern der Erlösung“ ausführt. Schon der Weg des Entstehens dieser Konzeption ist bedeutsam, wird doch die je eigene Position der beiden Gesprächspartner immer wieder durch die Gegenposition des anderen modifiziert. Indem sich in der dialogischen Gestalt der Konzeption der Weg ihres Entstehens spiegelt, kann sie vielleicht auch dem gegenwärtigen Dialog zwischen Juden und Christen Struktur geben, ohne dabei die Differenz zwischen beiden zu verleugnen.

2.

Rosenzweig und Rosenstock gehen beide davon aus, daß Juden und Christen je ihre Identität durch Abgrenzung gewinnen und zu wahren suchen. Diese Einschätzung bewährt sich in historischer Hinsicht, doch sie hat auch einen allgemeinen Sinn. Denn Identitätsgewinnung durch Abgrenzung läßt sich ja nicht nur im Prozeß des Selbstwerdens des einzelnen, sondern auch innerhalb der Kirche selbst als Konflikt ihrer Gruppierungen beobachten: Ohne Abgrenzung scheint die eigene Identität nicht zu haben zu sein. Und der positive Sinn der Identitätsfindung ist, daß ein Dialog ohne eigene Identität nicht möglich ist. Daß der andere der andere ist und bleiben kann, ist sogar die unverzichtbare Voraussetzung des Dialoges. Sonst wäre das Ziel des Dialoges entweder die

---

<sup>1</sup> Dies ist die überarbeitete Fassung eines Referats, das ich im Mai 1988 in einem Seminar der ESG Freiburg gehalten habe.

Selbstaufgabe oder die Vereinnahmung des anderen ins Eigene. Letzteres, die Vereinnahmung, ist das große Problem vieler christlicher Verhältnisbestimmungen zum Judentum gewesen, die dem Dialog vorausgesetzt wurden und ihn so unmöglich machten. Es finden sich Andeutungen dieser vereinnahmenden Tendenz auch in den Briefen von Rosenstock, doch im Briefwechsel werden sie durch Rosenzweig korrigiert.

Als ein Beispiel christlicher Abgrenzung gegenüber dem Judentum nennt Rosenstock die Verstockungstheorie der Theologie, die sich schon bei Paulus findet. Rosenstock schreibt: Weil „die Kirche ‚ihre‘ Juden zur Verbürgung ihrer eigenen Wahrhaftigkeit braucht“, ist „die jüdische Verstocktheit . . . sozusagen ein christliches Dogma“<sup>2</sup>. Rosenzweig antwortet: „Dem Dogma der Kirche über ihr Verhältnis zum Judentum muß ein Dogma des Judentums über sein Verhältnis zur Kirche entsprechen. Und das ist (die Theorie), die Ihnen nur als modern liberaljüdische Theorie von der ‚Tochterreligion‘, die die Welt allmählich für das Judentum erzieht, bekannt ist“ (B, 669). Diese Theorie verdeutlicht Rosenzweig anhand von zwei Beispielen. Erstens zitiert er eine Legende: „Der Messias ist schon geboren im Augenblick da der Tempel zerstört wurde; aber wie er geboren war, trugen ihn die Winde aus dem Schoß seiner Mutter davon. Und nun wandert er unbekannt durch die Völker und erst wenn er sie alle durchwandert hat, ist die Zeit unserer Erlösung gekommen“ (B, 670). Diese Legende bringt die Ablösung des Christentums von seiner Mutter Judentum zur Sprache, wobei das Christentum durch zwei Charakteristika bezeichnet ist, die Rosenzweig aufgreifen wird: Der Messias durchwandert die Völker (das entspricht Rosenzweigs Theorie des Christentums als dem „ewigen Weg“), und er durchwandert sie unerkannt (die nicht sichtbare Wurzel des Christentums ist das Judentum). Beide Motive finden sich schon bei Paulus, der das Verhältnis von Juden und Christen anhand des Bildes vom Baum mit den eingepfropften Zweigen verdeutlicht, und auch das Motiv des Durchwanderns hat: Seine Mission soll bis an die Enden der Erde gehen. Darüber hinaus kennt Paulus aber auch schon einen Zusammenhang der abgeschlossenen Wanderung des Messias und der Erlösung: Wenn die „Fülle der Heiden“ eingegangen ist, ist die Zeit der Erlösung gekommen. Doch Paulus trägt diese Motive in seine Lehre von der Verstocktheit des Judentums ein.

Das zweite Beispiel Rosenzweigs stammt von Jehuda Halevi, dem mittelalterlichen jüdischen Scholastiker, der ebenfalls „das Christentum als welterfüllende Macht“ denkt (B, 670). Das Christentum erscheint hier als „der

---

<sup>2</sup> F. Rosenzweig, Briefe, Berlin 1935, 663; im folgenden abgekürzt mit „B“.

Baum, der aus dem Samen des Judentums wächst und die Erde überschattet, aber seine Frucht wird wieder den Samen umschließen, von dem doch niemand etwas merkte, der den Baum sah“<sup>3</sup>. Vergleicht man diese Beispiele Rosenzweigs für die jüdische Vorstellung vom Christentum als der Tochterreligion mit der christlichen Vorstellung von der Verstocktheit des Judentums, so gleicht die eine der anderen wie ein Spiegelbild. Denn während im paulinischen Bild Israel der letzte Bekehrte ist, wenn die Fülle der Heiden eingegangen sein wird, ist in der jüdischen Vorstellung der Samen des Judentums das Erste, aus dem der Baum hervorgeht, dessen Frucht wieder den Samen umschließt.

Beide Dogmen, das vom Judentum als dem verstockten Ursprung und letzten Bekehrten und das vom Christentum als der Tochterreligion, sind, wie Rosenzweig schreibt, Theologumena, die zwar das Bedürfnis zu verstehen befriedigen können, aber denen dennoch eine praktische Verwirklichung entspricht. Rosenzweigs These ist: „Dies praktische Ernstnehmen, worin sich das Theologumen von der jüdischen Verstocktheit auswirkt, ist der *Judenhaß*.“<sup>4</sup> „Die entsprechende jüdische Realisierung des Theologumens vom Christentum als der Wegbereiterin (aber ist) der *Judenstolz*“ (B, 671). Rosenzweig benennt hier in großer Deutlichkeit die Grenze, an der das Bedürfnis der Identitätssicherung, das als solches unverzichtbar ist, umschlägt ins Negative. Die theoretische Abgrenzungsbemühung der Theologie hat die praktische Konsequenz des Antijudaismus gehabt. Um diesem Umschlagen entgegenzutreten hilft aber nur, auf der Ebene der Theorie den Zusammenhang von Juden und Christen, ihrer Lehre und ihrer Praxis, zu intellektualisieren und bewußt zu machen; auf der Ebene der Praxis aber in den Dialog einzutreten, damit die Andersheit des anderen nicht in einer Ferne ohne Nähe bleibt. Beides ist das Bemühen Rosenzweigs gewesen.

---

<sup>3</sup> Diese Vorstellung greift Rosenzweig später in seinem Hauptwerk „Der Stern der Erlösung“, Teil III, 153 auf. Ich zitiere im folgenden nach der 1930 in Frankfurt/M. erschienenen zweiten Auflage, abgekürzt: „S“.

<sup>4</sup> B, 670. Rosenzweig sucht also den christlichen Antijudaismus aus der Frömmigkeit und der Theologie als ihrer Sinn- und Bedeutungsebene zu erklären. Im zitierten Brief an Rosenstock schreibt Rosenzweig, „daß alle seine (des Judenhasses) realistischen Begründungen nur modische Mäntelchen sind um den einzig wahren metaphysischen Grund zu verhüllen“, der in jüdischer Erfahrung liegt. Die Frage, die man an Rosenzweig richten möchte, ist aber, ob der sich ohne Zweifel an den Vorformen des christlichen Antijudaismus orientierende moderne Antisemitismus (vgl. S III, 197) nicht auch spezifisch moderne Ursachen hat.

In welcher Weise bestimmt Rosenzweig also das Verhältnis von Juden und Christen? Er unternimmt seine Verhältnisbestimmung auf den Ebenen der Theologie, der Frömmigkeit und der Geschichtsphilosophie. Auf der theologischen Ebene ist die Wahrheitsfrage der Differenzpunkt zwischen Juden und Christen. Dem Satz des johanneischen Christus „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ steht der Satz aus der jüdischen Liturgie entgegen: „Du Gott bist die Wahrheit“ (S III, 154 u.a.). Es ist das Bekenntnis des jüdischen Gebetes, dem es, wie Rosenzweig an Rosenstock schreibt, „eigentlich höchst kümmerlich, armselig und umständlich“ vorkommt, „daß man es erst von einem, seis wer er sei, lernen müsse, Gott unsern Vater zu nennen; das ist doch, wird der Jude meinen, das Erste und Selbstverständlichste – was braucht es einen Dritten zwischen mir und meinem Vater im Himmel“ (B, 671). Was Juden und Christen theologisch und in der Äußerung der Frömmigkeit trennt, ist also die Christologie, und einfacher gesagt: die Frage, wer Jesus war und welche Bedeutung er für die Welt hat. Den Satz des johanneischen Christus: „niemand kommt zum Vater denn durch mich“, der für alle und ein für allemal Christus als den „Mittler“ zum Ausdruck bringt, interpretiert Rosenzweig folgendermaßen: „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 nun der Fall des Volkes Israel (nicht des einzelnē Juden)“ (B, 73). Hier kommt der jetzt noch nicht versöhnbare, auch nicht harmonisierbare Unterschied zwischen Juden und Christen zum Ausdruck.

Doch nicht nur die Stellung Jesu als göttliche Person, sondern auch seine Bedeutung und Funktion für die Welt macht die Differenz zwischen Juden und Christen aus. Rosenzweig bezieht sich auch auf den Satz des johanneischen Jesus „aber siehe, ich habe die Welt überwunden“ (Joh 16,33). „Daß wir die weltüberwindende Fiktion des christlichen Dogmas nicht mitmachen, weil sie (obzwar Wirklichkeit) eine Fiktion ist . . . und ungebildet formuliert: daß wir Christus gekreuzigt haben“ (B, 670), ist für Rosenzweig der letzte Grund für den christlichen Judenhaß<sup>5</sup>.

Die Christologie also ist es, in der die Differenz zwischen Juden und Christen kulminiert, und das nicht nur, weil jüdische Frömmigkeit sich dem christlichen Bekenntnis widersetzt, sondern auch, weil hierin die christlichen Ge-

---

<sup>5</sup> Es kommt heute, nach Auschwitz, darauf an, ein christliches Ja zum jüdischen Nein zu finden. Vgl. dazu F.-W. Marquardt, *Verwegenheiten. Theologische Stücke* aus Berlin, München 1981, 311ff.

fahren liegen, die Rosenzweig im „Stern“ benennt. Es sind die Gefahren der Apotheosierung des Menschen – und der Spiritualisierung des Gottesbegriffs (S III, 183). Nun ist sich die Kirche dieser Gefahren selbst immer wieder bewußt geworden. So zeigen z.B. die christologischen Streitigkeiten in der Alten Kirche, daß das christliche Bekenntnis zu Jesus als dem Christus diese Gefahren in sich birgt. Die großen Konzilien sind nicht zuletzt deswegen zusammengekommen, um diese Streitigkeiten zu schlichten und um Formulierungen zu finden, um die von Rosenzweig benannten Gefahren auszuschließen. Die Christologie selbst ist seither die Lehre, die einerseits versucht, der Vergöttlichung des Menschen zu wehren, andererseits aber doch zu denken, wie der ferne Gott nahe kommen kann, wie es Gott selbst ist, der nahe kommt und gekommen ist, und nicht eine Fiktion. Die Christologie sucht Offenbarung zu denken. Auch wenn Rosenzweig dies durchaus gesehen hat<sup>6</sup>, legt er doch aus seiner Position den Akzent darauf, daß die christlichen Gefahren weiter bestehen. Deshalb bedarf für ihn die Kirche zur Korrektur der christlichen Gefahren der Synagoge.

Das ist für ihn deswegen offensichtlich, weil der *Deutsche Idealismus* – Rosenzweigs Bezugspunkt vor allem in Gestalt der Philosophien von Fichte, Schelling und Hegel – und in seinem Gefolge die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts den christlichen Gefahren erneut erlegen sind<sup>7</sup>. Denn die idealistische Philosophie, die sich durchaus an der christlichen Tradition orientierte, vergeistigte den Gottesgedanken, und die liberale Theologie hat im Gefolge des Idealismus durch die Idealisierung Christi als „Persönlichkeit“ seine Menschlichkeit verleugnet<sup>8</sup>. „Ein Gott, der nur noch Geist, nicht mehr der Schöpfer, der den Juden sein Gesetz gab, ein Christus, der nur noch Christus, nicht mehr Jesus, und eine Welt, die nur noch All, deren Mitte nicht mehr das Heilige Land wäre, – . . . es wäre . . . nichts mehr an ihnen (an Gott, Welt, Mensch), was die Seele aus dem Traum dieser Vergottung zurück ins unerlöste Leben rief“ (S III, 198). Diesen Ruf aber stellt das Judentum dar, weil die jüdische Tradition im Kern den Ruf Gottes und die Aufforderung zu hören be-

---

<sup>6</sup> Vgl. S II, 120. Hier bezieht sich Rosenzweig auf das christliche Bekenntnis als ein aus genuiner Offenbarungserfahrung hervorgegangenes Bekenntnis.

<sup>7</sup> Die liberale Theologie unterwirft Rosenzweig schon 1914 in seinem frühen Aufsatz „Atheistische Theologie“ einer Kritik, die der Kritik K. Barths in erstaunlicher Weise ähnlich ist.

<sup>8</sup> Zum Problem der Idealisierung Christi als Persönlichkeit vgl. den genannten Aufsatz „Atheistische Theologie“. Zur Kritik der Idealisierung des Persönlichkeitsgedankens vgl. S II, 67ff; bes. 72f und die hier sich findende Idealismuskritik vom Schöpfungsgedanken aus.

zeugt. Aber es stellt auch die Frage, wie denn die Welt so aussehen kann, wie sie nun einmal aussieht, obwohl Christus die Seele erlöst hat.

Das jüdische Gebet „Du Gott bist die Wahrheit“, indem es gesprochen wird, ist schon die Korrektur der christlichen Gefahr, die in der idealistischen Interpretation der johanneischen Christologie offensichtlich geworden ist, der Auffassung, daß die Wahrheit Gott sei<sup>9</sup>.

Die Tendenz zur Vergeistigung und Idealisierung Gottes läßt sich aber nicht nur anhand der Philosophien von Fichte, Schelling und Hegel deutlich machen, sondern auch anhand der Geschichte der Theologie. Das erste Beispiel Rosenzweigs im Briefwechsel mit Rosenstock ist die christliche Ablehnung des Alten Testaments, sei es durch den Gnostiker Marcion, sei es durch den liberalen Theologen A. v. Harnack<sup>10</sup>, das zweite ist der theologische Streit über das Verhältnis des geschichtlichen zum idealen Christus, den Rosenzweig im „Stern“ zur Sprache bringt. „Der geschichtliche Jesus muß dem idealen Christus allzeit den Sockel unter den Füßen wegziehen, auf den ihn seine philosophischen oder nationalistischen Verehrer gern stellen möchten, denn eine ‚Idee‘ vereint sich schließlich mit jeder Weisheit und jedem Eigendünkel und leiht ihnen ihren eigenen Heiligenschein. Aber der historische Christus, eben Jesus der Christ im Sinne des Dogmas, steht nicht auf einem Sockel, er wandelt wirklich auf dem Markt des Lebens und zwingt das Leben, seinem Blick stille zu halten“ (S III, 199). Man könnte ergänzen: Der historische Jesus ist Jesus der Jude.

Der christlichen Tendenz zur Idealisierung „widersetzt sich die handfeste, nicht zu leugnende, ja eben im Judenhaß bezeugte Lebendigkeit des jüdischen Volkes. Ob Christus mehr ist als eine Idee – kein Christ kann es wissen. Aber daß Israel mehr ist als eine Idee, das weiß er, das sieht er. Denn wir leben. Wir sind ewig nicht wie eine Idee ewig sein mag, sondern wir sind es, wenn wir sind, in voller Wirklichkeit. Und so sind wir dem Christen das eigentlich Unbe-zweifelbare. Der Pfarrer argumentierte schlüssig, der dem großen Friedrich, gefragt nach dem Beweis des Christentums, erwiderte: ‚Majestät; die Juden.‘ An uns können die Christen nicht zweifeln. Unser Dasein verbürgt ihnen ihre Wahrheit“ (S III, 199f).

---

<sup>9</sup> Rosenzweig bringt seine Kritik des Idealismus am Ende des „Stern“ auf diese einfache Entgegensetzung: Nicht die Wahrheit ist Gott, sondern Gott ist die Wahrheit (S III, 161f).

<sup>10</sup> Vgl. für diesen Zusammenhang den ausführlichen Aufsatz von R. Rendtorff: Die jüdische Bibel und ihre antijüdische Auslegung, in: R. Rendtorff und E. Stegemann (Hgg.), Auschwitz, Krise der christlichen Theologie, München 1980.

Rosenzweig fordert die Christen dazu auf, die Differenz zwischen Juden und Christen nicht nur als Chance zur Korrektur der christlichen Gefahren zu begreifen, sondern die Verwurzelung des Christentums im Judentum als einen notwendigen Bezug der Christen um ihrer selbst willen zu sehen. In dieser Perspektive wird die Ermöglichung und infolgedessen die Verantwortung der Christen deutlich, dem Antisemitismus zu wehren. Es ist allerdings eine Perspektive, die nur dann beibehalten werden kann, wenn die Kenntnis des anderen vorhanden ist, und der andere in dieser Kenntnis der andere bleiben kann, wenn, m.a.W., das Verhältnis von Juden und Christen dialogisch ist.

#### 4.

Die Differenz zwischen Juden und Christen auf der theologischen Ebene hat ihre Entsprechung auf der Ebene der Frömmigkeit. „Das Frommsein, wo es lebendige Wirklichkeit geworden ist, also der fromme Mensch . . . (ist) bei Jud und Christ etwas ganz Verschiedenes . . . , sogar etwas Entgegengesetztes, freilich korrelativ entgegengesetzt wie zwei ineinander verzahnte Knochennähte (also vor Gott einerlei, vor Menschen schnurstracks entgegengesetzt)“ (B, 716). Aber das „vor Gott einerlei“ setzt auch eine gemeinsame Erfahrung voraus, denn „der, sozusagen abstrakte, Gehalt der Frömmigkeit“ ist bei Juden und Christen ein und derselbe (B, 688) – eine „harte Nuß“ für Rosenstock (704.716). Inwiefern ist die Frömmigkeit gleich, inwiefern verschieden? Rosenzweigs Meinung ist, daß sie sich auf der Erfahrungsebene entspricht, aber aufgrund der für ihre Deutung von der jeweiligen Tradition vorgegebenen Sprachformen verschieden ist. „Die letzte seelische Wurzel . . . ich weiß nur das Wort ‚Frömmigkeit‘“, schreibt Rosenzweig, hat bei aller Verschiedenheit in der Deutung dieser Erfahrung ein Gleiches. „Es ist . . . dies wirklich gemeinsame Frommsein die menschliche Seite des wirklich gemeinsamen objektiven Ursprungs, der ‚Offenbarung‘“ (716).

Was versteht Rosenzweig unter Offenbarung? Man kann Rosenzweigs Philosophie als ganze eine Offenbarungsphilosophie nennen<sup>11</sup>. Rosenzweig befreit diesen Begriff der Theologie, den er zu seinem „philosophischen Archimedespunkt“<sup>12</sup> macht, aus seiner traditionellen Opposition zur Vernunft

---

<sup>11</sup> Vgl. hierzu H.M. Dober, Die Zeit ernst nehmen. Studien zu Franz Rosenzweigs „Der Stern der Erlösung“, Würzburg 1990, 16ff; 182ff.

<sup>12</sup> F. Rosenzweig, Kleinere Schriften, Berlin 1937, 357; im folgenden abgekürzt mit „KS“.

bzw. Natur. Offenbarung ist für Rosenzweig nicht das Übernatürliche oder das dem Verstehen Entgegengesetzte, sondern durchaus erfahrbar und als Erfahrung zu beschreiben. Ja, Offenbarung ist sogar eine ausgezeichnete Erfahrung, eine Erfahrung allerdings, die sich nicht in den Gesetzmäßigkeiten des Allgemeinen fassen läßt wie die Erfahrung, die der mathematischen Naturwissenschaft zugänglich ist, sondern die singulär, vieldimensional und unabgeschlossen ist<sup>13</sup>. Dennoch ist sie nicht ohne Struktur.

Rosenzweig deutet hier im Brief nur an, was er dann im „Stern“ genauer ausführt. Dort, wie auch schon in der „Urzelle“<sup>14</sup>, beschreibt er die in ihrer fundamentalen Struktur bei Juden und Christen gleiche Erfahrung der Offenbarung als die Situation, in der der einzelne sich von einer Stimme in die Verantwortung gerufen weiß. Es ist dies eine Erfahrung, die den einzelnen aus sich herausruft, ihn gewissermaßen außer sich sein läßt, weil ihm mehr widerfährt, als er verarbeiten kann. Es ist eine Erfahrung der Seele, in der sie eine innere Umkehrung erfährt, so daß sie aus ihrer Verslossenheit sich zu öffnen vermag. Diese Umkehrung aus der Verslossenheit der Seele beschreibt Rosenzweig auch als einen Vertrauensgewinn, durch den die Angst überwunden werden kann (vgl. KS, 89; aber auch S II, 110ff).

Biblich macht Rosenzweig dieses Ereignis an der Offenbarung des Gebotes der Liebe fest. Rosenzweig versteht es als das Gebot, von dem her das jüdische Gesetz, die *tora*, erst begründet ist und seinen Sinn erhält<sup>15</sup>. Das „Du sollst lieben“ ist gleichsam das Gebot, das alle Gebote des Gesetzes muß begleiten können. Denn nicht soll das Gesetz dem Gebot vorhergehen, weil dann das Allgemeine das dialogisch zu beschreibende Ereignis begründete, sondern umgekehrt soll das Einzelne, das Ereignis, – als solches nicht rückführbar auf ein Allgemeines –, den Formen des Allgemeinen ihren existentiellen und gegenwärtigen Sinn geben, – den Formen des Allgemeinen, ohne die freilich kein Ereignis rekonstruiert und tradiert werden könnte<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Vgl. zum Erfahrungsbegriff den Aufsatz von R. Wiehl, *Experience in Rosenzweig's New Thinking*, neu abgedruckt in: P. Mendes-Flohr (Hg.), *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, Hannover/London, 1988, 42ff.

<sup>14</sup> Brief an R. Ehrenberg vom 18.10.1917, abgedruckt in: KS.

<sup>15</sup> Vgl. hierzu P.v.d. Osten-Sacken, *Katechismus und Siddur. Aufbrüche mit Martin Luther und den Lehrern Israels*, Berlin/München 1984, 123ff. Dtn 6,4ff ist, zusammen mit Dtn 11,13-21 und Num 15,37-41, als das „Herzstück der biblisch-jüdischen Überlieferung“ anzusehen.

<sup>16</sup> Diese Dialektik von Vergangenheit und Gegenwart der Sprache, Form des Allgemeinen und Erfahrung einzelner Ereignisse führt Rosenzweig in „Stern“ II als Dialektik von Schöpfung und Offenbarung durch.

Biblich ist nicht nur der Ruf zur Verantwortung als Inhalt der Offenbarung, sondern auch ihre dialogische Form. Die Dialogform ist das gemeinsame Schema für die „menschliche Seite“ und den „objektiven Ursprung“ der Offenbarung, wie es Rosenzweig im zitierten Brief an Rosenstock formuliert. In den *Nachträglichen Bemerkungen zum Stern der Erlösung* schreibt Rosenzweig, er habe das neue Denken in diesen alten Worten empfangen, und so habe er es in ihnen wieder- und weitergegeben (KS, 391). So stellt er auch die dialogische Offenbarungserfahrung in der Sprache der Tradition dar, als Frage und Ruf Gottes an Adam „wo bist du?“ und Abrahams Antwort „hier bin ich“<sup>17</sup>. Biblische Sprache, die Sprache der Tradition einerseits und die Erfahrung des Angesprochenenseins andererseits, kommen so in eine spezifische Korrelation. „Die theologischen Probleme wollen ins Menschliche übersetzt werden und die menschlichen bis in Theologische vorgetrieben“, schreibt Rosenzweig in den *Nachträglichen Bemerkungen* zum „Stern“ (KS, 389). Diese gegenseitige Übersetzung von der Erfahrungsseite der Offenbarung zu ihrer dogmatischen Seite kann auch als ein gegenseitiges Zu-Hilfe-Kommen verstanden werden. So kommt die Sprache der Tradition der je einzelnen Erfahrung zu Hilfe, wenn sie sich aussprechen und interpretieren will, und andererseits bedarf die Sprache der Tradition der je einzelnen, immer neuen Erfahrung, um nicht zu erstarren. Diese sehr komplexe Struktur der Offenbarung ist Juden und Christen gemeinsam<sup>18</sup>.

## 5.

Der Offenbarungsbegriff Rosenzweigs hat aber auch eine geschichtlich-geschichtsphilosophische Dimension. Denn es ist die Offenbarung als Ereignis, die eine orientierende Funktion in der Zeit haben kann. Von der Offenbarung als einem fixen Punkt aus ist überhaupt erst ein Vorher und ein Nachher in der abstrakten Zeit unterscheidbar. Als erfüllte Zeit unterbricht sie die homogene und leere Zeit. Die Offenbarung als prophetisches Wort macht, wie K. Löwith gezeigt hat, erst eine lineare Konzeption von Geschichte möglich, in der die Vergangenheit nicht als immerwährender Ursprung aufgefaßt wird, nach dessen *logos* alles gegenwärtige und zukünftige Geschehen ablaufen soll, sondern als ein Versprechen der Zukunft. Von der Offenbarung aus wird die

---

<sup>17</sup> Diese Dialogform der Offenbarung skizziert Rosenzweig schon in der „Urzelle“ (KS, 364); in „Stern“ II führt er sie aus.

<sup>18</sup> Vgl. zur genaueren Rekonstruktion dieser Erfahrung: Dober, a.a.O. (s. Anm. 11), 102ff.

Interpretation der Vergangenheit rückwärtsgewandte Prophetie, die die Vergangenheit als eine sinnvolle Vorbereitung der Zukunft vorstellt<sup>19</sup>.

Der Offenbarungsbegriff ist es, der für Juden und Christen diese Unterbrechung der ewigen Wiederkehr des Gleichen denkbar macht, durch die überhaupt erst etwas radikal Neues vorstellbar wird. „Anfang und Ende“, schreibt Rosenzweig an Rosenstock, „sind die gleichen bei Ihnen und bei uns“ (B, 688). Er führt dies an anderer Stelle aus: „So ist der Ordnungsbegriff dieser Welt nicht das Allgemeine, . . . sondern das Einzelne, das Ereignis, *nicht Anfang oder Ende, sondern Mitte* der Welt . . . Nur von der Mitte aus entsteht in der unbegrenzten Welt ein begrenztes Zuhause, ein Stück Boden zwischen vier Zeltpflocken, die weiter und weiter hinaus gesteckt werden können. Erst von hier aus gesehen werden auch Anfang und Ende aus Grenzbegriffen der Unendlichkeit zu Eckpfeilern unseres Weltbesitzes, der ‚Anfang‘ zur Schöpfung, das ‚Ende‘ zur Erlösung“ (KS, 366).

---

<sup>19</sup> Vgl. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Stuttgart 1979, 15. Nach Löwith sind es zwei grundlegende Geschichtskonzeptionen, die „die grundsätzlichen Möglichkeiten des Geschichtsverständnisses erschöpft“ zu haben scheinen. Es handelt sich um die zyklische und die lineare Konzeption von Geschichte.

Die zyklische Konzeption, deren Wurzeln im griechischen Denken liegen, gewährleistet Kontinuität der Geschichte. „Denn nur unter der Voraussetzung einer Bewegung, die ohne Anfang und Ende ist, ist Kontinuität wirklich erweisbar.“ So bewegt sich „nach griechischer Weltanschauung . . . alles in einer ewigen Wiederkehr des Gleichen, wobei der Hervorgang in seinen Anfang zurückkehrt . . . Das Unveränderliche, wie es vor allem an der geordneten Bewegung der Himmelskörper erscheint, war für sie (die Griechen) von größerem Interesse und von tieferer Bedeutung als alle progressive und radikale Veränderung. Die ‚Revolution‘ ist ursprünglich ein natürlicher, kreisförmiger Umlauf, aber kein Bruch mit einer geschichtlichen Überlieferung“ (14).

Die lineare Konzeption aber, deren Wurzeln im jüdischen und christlichen Denken liegen, weil hier der „Gedanke der weltgeschichtlichen Bedeutung eines einzigartigen Ereignisses“ aufkam (14), vermag die Kontinuität zu brechen, ein Neues einsehbar zu machen. „Denn wie sollte man sich die Geschichte . . . in der Form eines geradlinigen Fortschreitens vorstellen können, ohne die Unterbrechung durch einen terminus a quo und ad quem, d.h. ohne Anfang und Ende?“ (189).

6.

Juden und Christen wissen um die „Bahn der Wirklichkeit“<sup>20</sup>, d.h. um die nach den Begriffen der Theologie gegliederte Erfahrung. Sie können aber darum wissen, weil sie um die Offenbarung wissen, die nach der subjektiven Seite hin eine dialogisch und ethisch zu beschreibende Struktur hat, nach der objektiven Seite hin aber eine orientierende Funktion. Der Ort, an dem dieses Wissen tradiert und erfahren wird, ist die symbolische Ordnung der Liturgie<sup>21</sup>.

Diese Ordnungen, wenngleich geschichtlich geworden, sind aber nach Rosenzweig in ihrer tradierbaren Gestalt gleichsam aus der Geschichte herausgehoben, metahistorisch. Das wird schon durch die zyklische Form ihrer Ordnung deutlich, folgt doch die Liturgie sowohl des synagogalen als auch des Kirchenjahres dem Kreislauf des Jahres. Die Offenbarung unterbricht zwar die ewige Wiederkehr des Gleichen in der zyklischen Konzeption von Geschichte; sie begründet auch geschichtlich die Zeitrechnung von einem absoluten Punkt aus. Aber die Form, in der die Offenbarung, ihr Inhalt und Gehalt, ihre Gestrecktheit zur Schöpfung und Erlösung hin tradiert und erfahren wird, ist wiederum zyklisch<sup>22</sup>. Im Verlauf des liturgischen Jahres wiederholen Juden wie Christen die symbolische Ordnung des Kreises, die im absoluten Punkt der Offenbarung gründet und das noch nicht gekommene Ende der Zeiten offenhält. Die Weise, wie die metahistorische Erfahrung der Liturgie gemacht werden kann, ist aber das Gebet. Denn im Gebet, in der „Möglichkeit, das Reich zu erbeten“ – so der Titel des dritten Teils des „Sterns“, in dem Rosenzweig die liturgische Erfahrung von Juden und Christen beschreibt –, wird die Zeit anders erfahren und gegliedert als für den Historiker. Die metahistorische Gestalt der Liturgie ist die Sphäre, die durch Erinnerung der Schöpfung und Antizipation der Erlösung aus der Geschichte herausgehoben ist, wenngleich sie keineswegs ohne Bezug zur Geschichte ist.

---

<sup>20</sup> So bezeichnet Rosenzweig den Gang der Darstellung in S II, der der Reihe der Begriffe Schöpfung, Offenbarung, Erlösung folgt.

<sup>21</sup> Zum Begriff des religiösen Symbols vgl. S. Moses, F. Rosenzweig in *Perspective: Reflections on His Last Diaries*, in: P. Mendes-Flohr, a.a.O. (S. Anm. 13), 190f.

<sup>22</sup> Rosenzweig komponiert die beiden von Löwith herausgearbeiteten grundlegenden geschichtsphilosophischen Konzeptionen ineinander, wobei er für die Geschichte das lineare Konzept reserviert, für die metahistorische Ordnung der Liturgie das zyklische.

Daß Juden- und Christentum in einer solchen metahistorischen symbolischen Ordnung stehen, macht sie zu Gestalten der Ewigkeit<sup>23</sup>. Doch wie sie sich in dieser Wiederholung des liturgischen Jahres zu Anfang und Ende stellen, macht den Unterschied zwischen ihnen aus. Dieser Unterschied begründet dann auch ihr unterschiedliches Verhältnis zur Geschichte.

Rosenzweig verdeutlicht diesen Unterschied „mit Newton als Gleichnhelfer: Die ‚eben entstehende‘ und die ‚eben verschwindende‘ Kurve haben die gleiche Formel bei Ihnen und bei uns, und Sie wissen, daß man aus solchen Differentialquotienten die ganze Kurve bestimmen kann, aber im Verlauf der Kurve wählen wir und Sie verschiedene Punkte, um sie zu beschreiben, und das ist unser Unterschied“ (B, 688f).

Rosenzweig wird deutlicher in einem Brief an H. Ehrenberg, in dem er das Christentum als „die Religion des Zwischenreiches“ bezeichnet (B, 315). Anhand ihres Verhältnisses zu diesem Zwischen, als dessen Anfang die Ankunft des Messias, als dessen Ende das Gottesreich zu gelten hat, sind jüdischer und christlicher Glaube zu unterscheiden. Rosenzweig schreibt: „Das christliche Verhältnis zum Zwischenreich ist bejahend, das jüdische verneinend. Was wird bejaht, bzw. verneint? das Zwischen. Wie bejaht man ein Zwischen? indem man einen Anfang positiv, als gewesen, ein Ende negativ, als noch nicht gewesen setzt . . . Das Positive ist aber immer das, wenigstens zunächst, Durchschlagende; so ist auch hier die Positivität des Anfangs das Begriffsbestimmende, das Setzende, Thetische; und erst die Dialektik der Entwicklung kann auch den negativen Anteil zu selbständiger Bedeutung bringen. Weiter gefragt: Wie verneint man ein Zwischen? Schärfer noch: wie drückt man in der Form des Zwischen aus, daß etwas *nicht* zwischen ist? . . . Also wie verneint man in dieser Weise ein Zwischen? Indem man den Anfang negativ, als noch nicht gewesen, das Ende positiv, als schon gewesen, setzt, — also Anfang und Ende zwar nicht vertauscht, aber umwertet. Dies ist das Judentum“ (B, 316).

Im Verlauf des zitierten Briefes bezeichnet Rosenzweig das unterschiedliche Verhältnis von Juden und Christen zum „Zwischenreich“ als das „Grundparadox, durch das sich wahrscheinlich alles Widersprechende in meinem Material ordnet.“ Für beide ist das lineare Geschichtsschema gegliedert durch

---

<sup>23</sup> Rosenzweig spricht in den *Nachträglichen Bemerkungen* von einer „seienden Ewigkeit“ und von „Gestalten“, die die allzeiterneuerte Wirklichkeit der Offenbarung spiegeln (KS, 392). Zum Begriff der Ewigkeit vgl. S II, 176f.179.

ausgezeichnete Punkte, nämlich den Anfang und das Ende. Aber dadurch, daß sie Anfang und Ende unterschiedlich bewerten, unterscheiden sie sich bei Rosenzweig in ihrer geschichtsphilosophischen Stellung.

Das Christentum als die Religion des Zwischenreiches bejaht den Anfang dieses Zwischen der Geschichte, weil es der absolute Punkt der Offenbarung ist, der sowohl den Anfang des Christentums als auch des Zwischenreiches ausmacht<sup>24</sup>. Es ist der absolute Anfang der Offenbarung, der auch die Zeitrechnung der Geschichte der Völker begründet. Das Christentum zeichnet sich nun dadurch aus, daß es überhaupt wesentlich vom Anfang her verstanden werden muß. Es erhält und erneuert sich, indem es immer wieder neu anfängt, wie es Rosenzweig anhand der Taufe und der Stellung des Sonntags in der Woche deutlich macht. Das Wesen des Christentums ist der Anfang sowohl für den einzelnen als auch für die Welt, mit der das Christentum von Anbeginn durch seine Mission verwoben ist<sup>25</sup>.

Demgegenüber verneint das Judentum das Zwischenreich, das mit dem Christentum einen Anfang gemacht hat, weil es das Kommen Christi nicht als seinen eigenen Anfang gelten lassen kann, liegt doch der Ursprung des Judentums vor dem Anfang des Christentums. Es verneint das durch das Christentum begründete Zwischen aber nicht absolut. Zwar verneint es den Anfang, aber indem es das Ende bejaht, „positiv setzt“, ist ihm das Zwischen keineswegs gleichgültig. Das Judentum steht nach Rosenzweig außerhalb des Zwischenreiches als einer historischen Größe, es ist die eigentlich metahistorische Gestalt, aber indem es das Ende schon vorwegnimmt, das für das Christentum noch „negativ gesetzt“ ist, hat es für das Christentum und das von ihm begründete Zwischenreich eine notwendige Funktion. Es verkörpert mit seiner Vorwegnahme der Erlösung am Jom Kippur das *telos*, nach dem die Völker „sich ohnmächtig strecken“ (S III, 152), und das auch das Christentum, das ewig auf dem Weg bleibt, noch nicht erreicht hat. Genau umgekehrt wie das Christentum erhält und erneuert sich das Judentum in der jährlichen Vorwegnah-

---

<sup>24</sup> Rosenzweig folgt hier der Hegelschen Geschichtsphilosophie, wie er sie in „Hegel und der Staat“ herausgearbeitet hat. Vgl. besonders F. Rosenzweig, Hegel und der Staat, München und Berlin 1920, Bd. 2, 77ff. 94. 169ff. Für eine ausführlichere und weiterführende Darstellung der Hegelschen Geschichtsphilosophie und ihres Bezugs zum Christentum vgl. M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970.

<sup>25</sup> Vgl. zum Anfang als dem Wesen des Christentums S III, 127: „Der Christ ist ewiger Anfänger; das Vollenden ist nicht seine Sache, – Anfang gut, alles gut.“

me der Erlösung. Der Sabbat steht am Ende der Woche und repräsentiert den Jom Kippur, an dem Israel stellvertretend für die Menschheit die Tage des Gerichts durchsteht und die Vollendung einen Augenblick lang vorwegnimmt<sup>26</sup>. In Rosenzweigs Verhältnisbestimmung von Juden- und Christentum sind die bei beiden entsprechende Struktur der liturgischen Erfahrung einerseits und das aus dieser Struktur abgeleitete unterschiedliche Verhältnis zur Geschichte andererseits miteinander verschränkt. Beide sind „seiende Ewigkeiten“, also Gestalten, die sich aus sich selbst heraus erneuern und erhalten im Zyklus des liturgischen Jahres. Indem die liturgische Erfahrung im jüdischen Jahr die Erlösung vorwegnimmt, zeichnet sie das „Bild der allgemeinen Zukunft“ vor; das sich ebenfalls im Zyklus des Kirchenjahres erhaltende und erneuernde Christentum aber breitet sich in alle Welt aus und nimmt an ihrem Leben teil. Während das Judentum bei sich bleibt – Rosenzweig wählt im „Stern“ das Bild des „ewigen Feuers“ oder „Lebens“ –, ist das Christentum gewissermaßen außer sich: Das Bild im „Stern“ ist das des „ewigen Weges“. Das Bei-sich-Bleiben des Judentums ist aber nun nach Rosenzweig die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß es das *telos* sein kann, ohne das das Christentum sich selbst verlieren würde. Das von dem oben zitierten geometrischen Bild von der Kurve und der logischen Differenz im Bezug zum Zwischen der Geschichte her symmetrisch scheinende Verhältnis des liturgisch-metahistorischen Lebens von Juden und Christen wird so unterbrochen durch eine teleologische Asymmetrie, die Rosenzweig aus der jüdischen Erfahrung ableitet, und die die Struktur der jüdischen von der christlichen ebenso wie von der geschichtlichen Erfahrung der Völker unterscheidbar macht<sup>27</sup>.

7.

Rosenzweigs Geschichtsphilosophie, in die er seine Verhältnisbestimmung von Juden- und Christentum einzeichnet, ist insofern von Hegel geprägt, als er wie

---

<sup>26</sup> Vgl. S III, 80ff bes. 84 und 86f.

<sup>27</sup> Rosenzweig selbst gebraucht im „Stern“ den mißverständlichen Begriff der Teleologie (S III, 197), doch seine Theorie will keineswegs mit der Entelechie aristotelischer Prägung verwechselt werden. Es ist eine Teleologie, die sich nicht ontologisch legitimiert, sondern aus Erfahrung allein: der liturgischen Erfahrung des Judentums. Wenn Rosenzweigs Anspruch, ein „System der Philosophie“ (KS, 374) gegeben zu haben, haltbar ist, dann nur aus dieser Erfahrung, dann nur als das System eines „absoluten Empirismus“ (KS, 398).

Hegel der Meinung ist, daß der Staat Geschichte macht<sup>28</sup>. Der Unterschied im Verhältnis von Juden- und Christentum zur Geschichte muß sich also an ihrem Verhältnis zum Staat zeigen lassen. Es scheint, als unterliege Rosenzweig hier den Zwängen seiner zum Teil immer noch an Hegel gebildeten Geschichtsphilosophie. Während das Judentum als eine metahistorische Gestalt sich erneuert und erhält, ohne daß es nach der Meinung Rosenzweigs – er schrieb diese Gedanken 1919 nieder – einen Staat braucht, muß sich das Christentum, nachdem es sich unter den Völkern ausgebreitet hat, mit der jeweiligen geschichtlichen Wirklichkeit, d.h. dem Staat, arrangieren. In dieser von Rosenzweig geschichtsphilosophisch durchgeführten Differenz von Synagoge und Kirche liegen Probleme sowohl für das Juden- als auch für das Christentum. Das Problem besteht auf der Seite des Judentums darin, daß sich für die zionistische Position Rosenzweigs Haltung zum Zionismus als „Quietismus“ darstellt<sup>29</sup>, wie für die Gegenwart des Judentums überhaupt Rosenzweigs Position nach einer „jüdischen Rückkehr in die Geschichte“<sup>30</sup> anachronistisch erscheint. Was die Seite des Christentums betrifft, so ist das christliche Verhältnis zu Staat und Geschichte differenzierter, als Rosenzweigs schematische Durchführung es ahnen läßt. Doch abgesehen von diesen kritischen Bemerkungen, ist Rosenzweigs Verhältnisbestimmung von Juden- und Christentum die erste, die über die gegenseitigen Versuche hinausgekommen ist, den anderen entweder als Vorstufe oder als Folge des Eigenen zu begreifen und ihm in der eigenen Perspektive seine Selbständigkeit zu nehmen.

Wie bestimmt nun Rosenzweig das Verhältnis von Juden und Christen zu Staat und Geschichte genauer? Es erscheint sinnvoll, seine diesbezüglichen Ausführungen von Nietzsche her zu interpretieren. Denn auch wenn Rosenzweig in gewisser Hinsicht Hegelianer bleibt, folgt er doch in seiner Darstellung der geschichtlichen Wirklichkeit der Lehre Nietzsches vom Willen zur Macht<sup>31</sup>. Nietzsche geht aus von der Kritik des Wertes als einem An-sich-Sei-

---

<sup>28</sup> Vgl. S III, 94: „Ohne Staat . . . keine Weltgeschichte.“ Weltgeschichte ist nach Hegel Geschichte von Staaten, weil sich nach seiner Lehre erst im Staat „der Geist, der ein Volk regiert, der jeweilige Volksgeist“ verwirklicht. Deshalb sind aus ihr auch die Völker ausgeschlossen, die es nicht zur Gründung eines Staates gebracht haben. (Vgl. Theunissen, a.a.O. (s. Anm. 24), 70.)

<sup>29</sup> Vgl. dazu Moses, a.a.O. (s. Anm. 13 u. 21), 187.

<sup>30</sup> Vgl. das gleichnamige Buch von E.L. Fackenheim, *The Jewish Return into History. Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem*, New York 1978.

<sup>31</sup> „Wille zur Macht“ ist hier in dem vordergründigen Sinn des Herrschenwollens, des Erhaltens und Steigerns von den Bedingungen verstanden, die zur Macht führen. Auch wenn man den von Heidegger herausgestellten Sinn

enden (Nihilismus), wie auch von der Diagnose, daß das Setzen von Werten eine Funktion des Willens zur Macht sei<sup>32</sup>. Die geschichtliche Wirklichkeit ist der Kampfplatz der Interessen, um dieses neuere Wort an die Stelle des „Willens“ zu setzen, denen es allesamt um Macht geht, und die sich „innerhalb des Werdens“ (a.a.O.) dadurch zu erhalten und zu erneuern trachten, daß sie Werte setzen als „Gesichtspunkte“ (a.a.O.), unter denen sie diesen Zweck erreichen können. Der Nihilismus der Werte besagt, daß es keinen an sich seienden Endzweck mehr gibt, weil dieser sich dann als eine Täuschung herausstellt, wenn man als die Motivation des Setzens von Werten den Willen zur Macht erkennt. An die Stelle des Endzweckes ist so der einzelne Zweck der Selbsterhaltung getreten. Recht und Gesetz im Staat erscheinen nun bei Rosenzweig genau in der Funktion, die der Wert bei Nietzsche hat. Denn das Gesetz soll den Staat erhalten, der wie alles Leben „innerhalb des Werdens“ steht, eines Lebens, das sich ständig erneuert und vom Willen zur Macht getrieben ist. Der Staat muß also selbst mächtig werden, um sich gegen den Willen zur Macht in ihm zu behaupten, seien es die gesellschaftlichen Kräfte, seien es die Kräfte, die im Namen eines neuen Rechts auftreten. Der Revolution im Namen eines neuen Rechts tritt der reaktive Staat im Namen des alten Rechts entgegen, wobei das Recht als Recht dasselbe bleibt. Weil aber Staat und Revolution dem Gesetz des Lebens folgen, befindet sich der Staat in einem ständigen Kampf um die Macht. Der Staat, schreibt Rosenzweig im „Stern“, „ist der notwendig immer zu erneuernde Versuch, den Völkern in der Zeit Ewigkeit zu geben“ (S III, 92). „In jedem Augenblick bringt der Staat den Widerspruch von Erhaltung und Erneuerung, altem und neuem Recht, gewaltsam zum Austrag. Das ist jene ständige Lösung des Widerspruchs, die der Lebens-

---

dieses Ausdrucks bedenkt, daß es hierbei vor allem um ein „Machen“, also ein Über-sich-Hinausschaffen, eine schöpferische Bewegung der Selbstüberwindung geht, dessen Interesse keineswegs zunächst die Ausübung von Macht über andere ist, so gehören doch der vordergründig *machtpolitische* und der hintergründig *ontologische* Sinn des Nietzscheischen Ausdrucks und der Perspektive Rosenzweigs zuhauf. Denn das sich aus sich selbst schaffende Selbst will gerade in seinem schöpferischen „Machen“ durch den Offenbarungsruf des Andern nicht gestört werden. Der bei sich bleibende, sich erhaltende und steigende Wille zur Macht kann dem Andern, der ihn unterbricht – Stimme der Offenbarung im Angesicht des anderen Menschen – gar keinen Raum und keine Zeit geben wollen, solange er der *Wille zum Willen* bleibt, als welchen Heidegger ihn in seiner großen Nietzsche-Interpretation bestimmt. So gesehen ist der Wille zur Macht das Prinzip monologischer Selbstbezogenheit.

<sup>32</sup> Ich beziehe mich hierbei auf den Aphorismus 715 in: F. Nietzsche, Der Wille zur Macht, Stuttgart 1921 (Ausgabe Kröner).

lauf des Volks von sich aus durch das Weiterfließen der Zeit nur immerfort ver-  
tagt; der Staat nimmt sie in Angriff; ja er ist weiter nichts als dies jeden Augen-  
blick vorgenommene Lösen des Widerspruchs. So ist Krieg und Revolution die  
einzige Wirklichkeit, die der Staat kennt“ (S III, 93)<sup>33</sup>.

Rosenzweigs Gesichtssicht im „Stern“ zieht die Konsequenz aus seiner  
Hegelkritik in „Hegel und der Staat“. Dort lehnt er eine Vergeistigung der Ge-  
schichte zu Ungunsten ihrer Geschichtlichkeit ab<sup>34</sup>, weil es ernsthafter Ge-  
schichtsschreibung nicht um eine hinter den Ereignissen waltende „List der  
Vernunft“ gehen kann, sondern um die verantwortliche Tat des Handelnden  
in der Geschichte<sup>35</sup>. Hier nun hat er mit Nietzsche, der in der Einleitung zu  
„Stern“ III (wie auch an anderen Stellen) ausdrücklich erwähnt wird, der Ge-  
schichte ihr geistphilosophisches Fundament entzogen, weil es nach der Analy-  
se Nietzsches eine vernünftige Einheit der Geschichte nicht geben kann, eben-  
so wie ihr geistphilosophisch begründeter Endzweck als eine Täuschung zu  
entlarven ist. Doch nach Rosenzweig hat der Wille zur Macht nicht das letzte  
Wort; – das ist es, was er „in tyrannos“, dem Motto von „Stern“ III, dem  
Leser zeigen will.

Daß der Wille zur Macht als das Wesen der Geschichte (vgl. S III, 186)  
nicht das letzte Wort hat, ist allerdings nur aus der Erfahrung zu sagen, die  
Rosenzweig Offenbarung nennt, aus der Situation, in der der einzelne sich  
von einer Stimme in die Pflicht genommen weiß. Diese Erfahrung, in der ihm  
mehr widerfährt, als er verarbeiten kann, ist eine solche, in der die Freiheit  
des Willens zur Macht sich in Verantwortung umkehrt<sup>36</sup>.

Diese Erfahrung, die allein die Behauptung legitimieren kann, daß der Wil-  
le zur Macht nicht das letzte Wort hat, findet sich nun in den symbolischen  
Ordnungen der jüdischen und christlichen Liturgien wieder. Denn diese „Sym-  
bole“ oder die Sprache der liturgischen Tradition repräsentieren eine auch  
schon vergangene Erfahrung der Umkehrung des Willens zur Macht in die  
Verantwortung. Deshalb kann Rosenzweigs Beschreibung der liturgischen Er-  
fahrung, die auf seine Beschreibung der dialogischen Offenbarungserfahrung

---

<sup>33</sup> Drei Jahre später führt Rosenzweig in seinem letzten Tagebuch, wie S.  
Moses (a.a.O., s. Anm. 13 und 21), gezeigt hat, diese an der politischen Macht  
durchgeführte Struktur des Willens zur Macht wenigstens im Ansatz auch in  
Bezug auf Technik und Ideologie durch. Er überschreitet damit eine Be-  
schränkung, der der „Stern“ unterliegt, indem er sich auf den Staat als ge-  
schichtliche Wirklichkeit konzentriert.

<sup>34</sup> Hegel und der Staat, a.a.O. (s. Anm. 24), 176.178.

<sup>35</sup> Vgl. auch den Brief an H. Ehrenberg von 1910; B, 55.

<sup>36</sup> Vgl. dazu die weiterführenden Analysen von E. Levinas, v.a. ders., Die Spur  
des Anderen, Freiburg/München 1983, z.B. 289.316.318.

folgt, einen Ausweg aus der ewigen Wiederkehr von Krieg und Revolution zeigen. Diese Möglichkeit ist allerdings begründet in der Erfahrung der metahistorischen Gestalt des Judentums. Es stellt den Völkern durch sein bloßes Dasein das „Bild der allgemeinen Zukunft“ hin, dem die Völker nacheifern, indem sie sich im Staat Ewigkeit zu sichern suchen. Doch während das Judentum eine wirkliche Gestalt der Ewigkeit ist, ist die Ewigkeit, die der Staat sich „jeden Augenblick“ zu geben sucht, nur Scheinewigkeit (S III, 93f).

Die symbolische oder metahistorische Ordnung, die die Offenbarung in die Geschichte gebracht hat, und die sich in der Geschichte auch nur hält, wenn sie sich dadurch erneuert, daß gegenwärtige Erfahrung sie erfüllt, ist nun die aus dem Werden herausgehobene Gestalt, die aus sich selbst den Widerstand gegen den Willen zur Macht hervorbringen kann. Als Religion unterliegt das liturgische Leben zwar ebenso dem Willen zur Macht wie jedes „komplexe Gebilde von relativer Dauer innerhalb des Werdens“ (Nietzsche, a.a.O.), wie der Staat und die Gruppierungen der Gesellschaft. Aber Juden- und Christentum haben, weil sie sich von der Offenbarung her verstehen, aus sich selbst heraus immer wieder ihre eigene Religionshaftigkeit überwunden<sup>37</sup>. Denn die Offenbarung als Erfahrung ist mehr als ein Wert oder „Gesichtspunkt“: ereignetes Ereignis. Die Offenbarung selbst ist für den Rosenzweig der letzten Tagebücher „Anti-Religion“<sup>38</sup>. Als dialogische Erfahrung im Angesicht des anderen ist sie es letztlich, die den einzelnen, je meinen Willen zur Macht umkehren kann in die Verantwortung, wenn ich den Ruf höre, der an mich ergeht. Das ist der dialogische Sinn der Legende, die Rosenzweig in einem seiner zahlreichen Briefe, wenn auch an Ort und Stelle in etwas anderem Zusammenhang, zitiert: „Ein Rabbi trifft am Eingang einer Höhle den Profeten Elias . . . und fragt ihn: wo ist der Messias? Drinnen in der Höhle. Da geht er hinein und findet Messias da sitzen. Da fragt er: wann kommst du, Herr? Messias antwortet: Heute. Da geht er fröhlich heraus und wartet bis zum Abend. Als aber der Messias immer noch nicht kommt, sagt der Rabbi zu Elias: Messias hat gelogen; er sagte, er käme heute. Antwortet Elias: er meinte: „Heute, wenn ihr auf meine Stimme hört“ (B, 157).

---

<sup>37</sup> So die These der *Nachträglichen Bemerkungen* (KS, 390). – Im „Stern“ allerdings versteht Rosenzweig die Offenbarung auch als das Kriterium, an dem sich Juden- und Christentum vom Islam, wie auch von Hinduismus, Buddhismus und Hellenismus unterscheiden lassen.

<sup>38</sup> Vgl. Moses, a.a.O. (s. Anm. 13 und 21), 186f.

Zum Schluß noch ein Wort zur Teleologie Rosenzweigs. Indem er die Geschichte nicht mehr als das Feld begreift, in dem durch die List der Vernunft der Geist sich selbst verwirklicht und durchsetzt in einem notwendigen Fortgang, folgt er der Kritik Nietzsches an Hegels Geschichtsphilosophie. Doch die Kritik Nietzsches setzte das freie Spiel der Interessen frei, ohne daß dieses Spiel letztlich von der Macht der Vernunft mehr gelenkt werden könnte. Nach Nietzsche setzt sich nicht mehr die Vernunft durch, sondern das Leben als die ewige Wiederkehr des Gleichen, als Werden und Vergehen, Gewinn und Verlust, Sieg und Niederlage. Auch eine Perspektive, die diesen Kreislauf unterbrechen könnte, erscheint nach Nietzsche noch als eine Funktion des Willens zur Macht, wie die Moral als Sklavenmoral und Trick des Ressentiments überhaupt. Indem Rosenzweig nun in der liturgischen Erfahrung des Judentums das *telos* erblickt, das den Kreislauf des Willens zur Macht unterbricht und einen Ausblick darüber hinaus eröffnet, ja mehr als das: die Erfahrung beschreibt, in der die Erlösung einen Augenblick lang vorweggenommen wird, geht er über Nietzsche hinaus, auch wenn er in seiner Kritik des Idealismus an ihn anknüpft. Rosenzweig fällt aber deswegen nicht hinter die Kritik der Begriffe Endzweck, Einheit und Wahrheit bei Nietzsche zurück<sup>39</sup>, weil seine Teleologie sich nicht ontologisch begründet, sondern durch Erfahrung. Für den einzelnen Juden und den einzelnen Christen ist die Offenbarung zwischen Schöpfung und Erlösung erfahrbar, und das in der skizzierten Struktur der Erfahrung, die beiden gemeinsam ist. Doch *was* sie erfahren, wird in der Sprache je nur ihrer eigenen Tradition interpretiert, und als geschichtliche Menschen können sie diese auch nicht beliebig austauschen. Die Asymmetrie im Verhältnis von Juden und Christen besteht nun darin, daß in der für Juden gemeinsamen Form liturgischer Erfahrung am Jom Kippur das *telos* sowohl des Christentums als auch der Weltgeschichte repräsentiert ist. Diese spezifisch jüdische Erfahrung nennt Rosenzweig im Briefwechsel mit Rosenstock „das aller Welt vorweggenommene Glück, schon beim Vater zu sein“, das Glück der „Unmittelbarkeit der Gottesnähe“, die dem Christen nicht, noch nicht gewährt ist, weil er noch des Mittlers bedarf. Sie ist das subjektive „wahrlich“, das es für den Juden zu bewahren gilt, so wie der Christ sein „wahrlich“ zu bewahren hat. Über die subjektive Begründung je ihres Wahrheitsanspruches kommen beide nicht hinaus.

---

<sup>39</sup> Nietzsche, a.a.O. (s. Anm. 32), Aphorismus 12.

Diese trennende Grenze je ihres geschichtlichen Selbstbewußtseins ist es aber, die beide zugleich auch verbindet. Denn „die Wahrheit, die ganze Wahrheit, gehört so weder ihnen noch uns . . . so haben wir beide an der ganzen Wahrheit nur teil“ (S III, 200f). Die ganze Wahrheit liegt weder bei Juden noch bei Christen, sondern bei Gott. Im Glauben daran, der zwar je im eigenen geschichtlichen Selbstbewußtsein begründet ist, geht dieses aber auch über sich hinaus, indem es erkennt, daß beide, Juden wie Christen, „Arbeiter am gleichen Werk“ sind (a.a.O.).

Rosenzweigs Teleologie, so problematisch sie auch sein mag, sucht eine theoretische Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum als geschichtlichen Gestalten zu geben. So sehr sich je ihr geschichtliches Selbstbewußtsein in dem Interesse beider gebildet hat, je ihre Identität durch Abgrenzung vom andern zu sichern, so sehr sind beide doch *vor Gott* aneinander verwiesen: nicht um ihrer Selbsterhaltung und -steigerung, sondern um des anderen und letztlich um Gottes willen. Der Christ ist ans Judentum verwiesen, will er nicht seine Wurzel verleugnen, die ihn in der geschichtlichen Wirklichkeit hält, in der er sich auf den gefährlichen Wegen seiner Selbstsicherung nicht halten kann, ja will er sich nicht der Korrektur durchs Judentum begeben, was seine ständige Versuchung ist. Der Jude ist demgegenüber ans Christentum verwiesen wegen der Erfahrung des Ausstands der allgemeinen Erlösung. Auch wenn er sie liturgisch vorwegnimmt, ist ihm doch das Nochnicht des Angekommenseins mit dem Christen gemeinsam. Doch nicht um seiner selbst willen ist er an den anderen verwiesen, sondern um der Verantwortung willen, die ihn vor Gott mit dem Christen verbindet. Die praktische Relevanz von Rosenzweigs theoretischer Verhältnisbestimmung besteht letztlich darin, daß die Dimension des Glaubens beider nur durch ein Leben realisiert werden kann, das der dialogischen Struktur der für beide konstitutiven Offenbarungserfahrung entspricht.