

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Martin Brassler / Hans-Martin Dober (eds.), *Wir und die Anderen*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Hans-Martin Dober

Das Wir der religiösen Gemeinschaft. Schleichermachers Reden und Rosenzweigs Stern  
in: Martin Brassler / Hans-Martin Dober (eds.), *Wir und die Anderen*, pp. 160–176  
Freiburg: Alber, 2010 (Rosenzweig Jahrbuch 5)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Karl Alber (Nomos Verlagsgesellschaft):

<https://www.nomos.de/en/copyright-notice/>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Martin Brassler / Hans-Martin Dober (Hg.), *Wir und die Anderen* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Hans-Martin Dober

Das Wir der religiösen Gemeinschaft. Schleichermachers Reden und Rosenzweigs Stern  
in: Martin Brassler / Hans-Martin Dober (Hg.), *Wir und die Anderen*, S. 160–176  
Freiburg: Alber, 2010 (Rosenzweig Jahrbuch 5)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Karl Alber (Nomos Verlagsgesellschaft) publiziert: <https://www.nomos.de/urheberrecht/>

Ihr IxTheo-Team

## **Das Wir der religiösen Gemeinschaft. Schleiermachers *Reden* und Rosenzweigs *Stern***

Dass Rosenzweig mit seinem Hauptwerk *Der Stern der Erlösung* auf Hegel geantwortet hat, bedarf kaum mehr einer weiteren Erläuterung. Diese Zusammenhänge sind gut erforscht.<sup>1</sup> Dass aber auch seine Lektüre von Schleiermachers „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (Erstauflage 1799) sich auf die Konzeption dieses Hauptwerkes ausgewirkt hat, ist weder offensichtlich noch deutlich genug rekonstruiert. Das mag schon dem äußeren Gesichtspunkt geschuldet sein, dass der Name dieses Berliner Kollegen Hegels prominent nur an einer Stelle des *Sterns* in Erscheinung tritt: in der Einleitung zum 2. Teil nämlich. Die theologische Tendenz, sich des Wunders als des Glaubens liebstes Kind zu entledigen, fand Rosenzweig in Schleiermacher maßgeblich zum Ausdruck gebracht. Denn unter den Plausibilitätsbedingungen um 1800 schien der Wunderglaube der Bildung zur Religion eher hinderlich als förderlich zu sein.<sup>2</sup> Noch in seiner Kritik der „Grundstellung“<sup>3</sup>, die die liberale Theologie diesem „Kirchenvater des 19. Jh.“ (Karl Barth) verdankt, zitiert Rosenzweig aber den zentralen Begriff von dessen Religionstheorie: das „Erleben des gläubigen Gefühls“<sup>4</sup>. Ein Religionsbegriff, der der neuzeitlichen Kritik standhalten will, muss in der Subjektivität des Erlebens und des Gefühls begründet werden: Davon geht auch Rosenzweigs „Standpunktphilosophie“ aus.

Problematisch wird Schleiermachers subjektiver Begriff vom Wesen der Religion für Rosenzweig aber dadurch, dass er *auf Kosten seiner Bindung an die historische Vergangenheit* entwickelt wird.<sup>5</sup> Das „allzeit gegenwärtige Erleben“ darf den „fortdauernden Wert der Vergangenheit“ nicht verleugnen, heißt es an der zitierten Stelle in *Stern II*.<sup>6</sup> Denn diese Verleugnung geht bei Schleiermacher mit einer Abwertung des Alten Testaments Hand in Hand, ja an seiner theologischen Stellung zur hebräischen Bibel zeigt sich: Die Betonung des gläubigen Gefühls in der Religionstheorie und später in der Glaubenslehre wird theologisch getragen durch eine „Urbild-Christologie“, die ihrerseits unhistorische Züge trägt.<sup>7</sup> In diesem „christlich-theologischen Lehrzusammenhang“ (a.a.O., 385), den man im Sinne Rosenzweigs

---

<sup>1</sup> Vgl. O. Pöggeler, *Between Enlightenment and Romanticism: Rosenzweig and Hegel*, in: P. Mendes-Flohr, ed., *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, Hannover and London 1988, 107-123; H.-J. Görtz, *Tod und Erfahrung. Rosenzweigs „erfahrende Philosophie“ und Hegels „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“*, Düsseldorf 1984; H.M. Dober, *Die Zeit ernst nehmen. Studien zu Franz Rosenzweigs „Der Stern der Erlösung“*, Würzburg 1990, 9-47, bes. 37ff; R. Schindler, *Zeit, Geschichte, Ewigkeit in Franz Rosenzweigs „Stern der Erlösung“*, Berlin 2007.

<sup>2</sup> Eine Analyse von Schleiermachers Predigten vermag dies zu bestätigen: vgl. M. Weeber, „*Er ist der Mann, dem Wind und Wellen gehorsam sind.*“ *Anmerkungen zu Schleiermachers Predigt über Matthäus 8, 23-27*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 1/1992, 281-297.

<sup>3</sup> GS II, 111.

<sup>4</sup> A.a.O.

<sup>5</sup> „Ich hasse in der Religion diese Art von historischen Beziehungen“, heißt es in der 5. Rede (Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Stuttgart 1977 [Reclam], 191 [287; ich zitiere nach dieser Ausgabe und setze die Seitenzahlen der 1. Aufl. von 1799 in Klammern]. Schon 1910, als er die „Reden“ las, hatte Rosenzweig sich eben diesen Satz notiert, der auf die Geschichtslosigkeit von Schleiermachers Erlösungsgedanken hindeutet (GS I/1, 110).

<sup>6</sup> GS II, 111. Diese Verleugnung lässt sich im Werk Schleiermachers vielfältig belegen: Vgl. M. Wolfes, *Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft: Friedrich Schleiermachers politische Wirksamkeit*, Bd. II, Berlin/New York 2004, 326-391 [Schleiermacher und das Judentum]; K. Beckmann, *Die fremde Wurzel. Altes Testament und Judentum in der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts* [Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 85], Göttingen 2002, bes. 31- 135 [zu Schleiermacher]; M. Brumlik, *Deutscher Geist und Judentum. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum*, München 2000.

<sup>7</sup> Wolfes, *Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft II*, 363. Zur Geschichtslosigkeit von Schleiermachers Christologie: a.a.O., 365.

„idealistisch“ nennen kann, entfaltet Schleiermacher seinen Begriff von Erlösung. Ihm stellt Rosenzweig seinen aus den Quellen des Judentums gewonnenen Begriff entgegen.

Wer diese offensichtliche Differenz in den Fokus der Aufmerksamkeit rückt, wie das in der Rosenzweigforschung bisher weithin üblich gewesen ist, schattet allerdings die komplexe Auseinandersetzung ab, in der Rosenzweig seinen eigenen Standpunkt gewonnen hat. Es gerät dann aus dem Blick, dass auch er an Schleiermachers religionstheoretisches Modernisierungsprogramm angeschlossen hat. Um dieses doppelseitige Verhältnis zu beleuchten, gehe ich in drei Schritten vor:

### 1. Schleiermachers *Reden* als religionstheoretisches Modernisierungsprogramm

In der 2. Rede findet sich Schleiermachers eigene Antwort auf die „religionsphilosophische Theorielage“ seiner Zeit ausgearbeitet – ich folge der Darstellung von Ulrich Barth.<sup>8</sup> Diese Theorielage ist vor allem gekennzeichnet durch eine von Kant vollzogene Destruktion überkommener Metaphysik aufgrund einer „bewusstseinstheoretischen Konstitutionstheorie von Objektivität“. Seither sind „die allgemeinen subjektiven Bedingungen von Erfahrung [...] zu Kriterien von Gegenständlichkeit überhaupt“ (270) geworden. Seither ist der Gottesgedanke „aus dem Bereich möglicher Erkenntnis ausgeschlossen“ worden – von Gott wissen wir also (erst einmal) nichts (um mit Rosenzweig zu sprechen). Seither ist „die [traditionelle] Metaphysik [...] als theoretischer Begründungsrahmen des Religionsbegriffs“ (271) entfallen. „Gott und Unsterblichkeit [verschwanden] dem zweifelnden Auge“, heißt es bei Schleiermacher. Weitere Gesichtspunkte der religionsphilosophischen Theorielage der Zeit sind der sog. Atheismusstreit, der sich an Fichtes Transformation der Kantischen Ethiktheologie festmachte, und der Pantheismusstreit, der den Eindruck verstärkte, dass der Gottesgedanke keineswegs mehr ohne weiteres plausibel war. Die bei Spinoza modern aufgenommene antike „All-Einheitslehre“ wurde breit rezipiert. Denn sie ermöglichte einen Ausweg aus dem Zweifel an „außerordentliche Offenbarungen eines extramundanen Schöpfergottes“, indem sie „eine dem Denken selbst nachvollziehbare Gewissheit der Immanenz des Absoluten“ empfahl (276).

Wie antwortet Schleiermacher auf diese Situation? Während Kant nach der Destruktion traditioneller Metaphysik das Wesen der Religion in der Moralität aufgesucht hatte, ist Schleiermachers Begriff von Religion kritisch sowohl gegen Metaphysik als auch gegen Moral.<sup>9</sup> Weder im theoretischen noch im praktischen Vermögen des Menschen sucht er die Quelle seiner Religiosität auf, sondern in einer „eigenen Provinz im Gemüte“<sup>10</sup> – sie ist dem ästhetischen Vermögen nahe verwandt. Das Wesen der Religion „ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl“, heißt es in der 2. Rede.<sup>11</sup> Auf diesen Unterschied kommt es Schleiermacher an, und er führt ihn wenig später weiter aus: „Praxis ist Kunst, Spekulation ist Wissenschaft, Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche.“<sup>12</sup> Vom Unendlichen will sich der religiöse Sinn „in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen“.

---

<sup>8</sup> Vgl. U. Barth, *Die Religionstheorie der ‚Reden‘. Schleiermachers theologisches Modernisierungsprogramm*, in: Ders., *Aufgeklärter Protestantismus*, Tübingen 2004, 259-289, 279. Die folgenden Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Text.

<sup>9</sup> Kants Sollensethik wird in einer Güterethik als Handlungstheorie aufgehoben (vgl. M. Moxter, *Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik Schleiermachers*, Kampen 1992). Schleiermachers „an der griechischen Philosophie geschultes Denken“ (Barth, *Religionstheorie*, 266) entfaltet sich in einer Dialektik, die eine andere logische Struktur hat als die Hegels. Vgl. W. Schmied-Kowarzik, *Denken in Figuren*, in: H. Wiedebach (Hg.), *„Kreuz der Wirklichkeit“ und „Stern der Erlösung“: Die Glaubens-Metaphysik von Eugen Rosenstock-Huussy und Franz Rosenzweig* [Rosenzweigiana 5], Freiburg/München 2010, 35-56, bes. 38-47.

<sup>10</sup> Schleiermacher, *Reden*, 26 [erste Rede].

<sup>11</sup> A.a.O., 35 [50].

<sup>12</sup> A.a.O., 36 [52].

Möglich ist das im „Anschauen des Universums“<sup>13</sup>. Man mag hier an den „Sternenhimmel“ als ein Sinnbild denken.<sup>14</sup> Doch nicht um die sinnliche Anschauung als solche geht es Schleiermacher, sondern um das an ihr Ungegenständliche. In einer intellektuellen Anschauung erscheinen die angeschauten Sternbilder in der Dimension des Unendlichen. Insofern ist das Universum ein die Gegensätze in sich vereinender, transzendentaler Begriff.<sup>15</sup> Das Anschauen des Universums ist die intellektuelle Wahrnehmung „der unendlichen Natur des Ganzen, Einen und Allen“.<sup>16</sup> In diesem Horizont geht Schleiermacher davon aus, dass die Gegensätze in einer *complexio oppositorum* versöhnt werden. Rosenzweig muss das als eine Spielart der Philosophie des All erschienen sein.

Sein Modernisierungsprogramm hat Schleiermacher aber nicht nur im Angesicht der Kritik, sondern auch mit Blick auf die „reale, religionssoziologische Situation“<sup>17</sup> seiner Zeit ausgearbeitet. Diese Analysen sind Gegenstand vor allem der 1. und 3. Rede. In einem vergleichenden Blick auf Frankreich bringt Schleiermacher seine Bewunderung für die Französische Revolution offen zum Ausdruck. Denn sie bedeutete „einen epochalen Umbruch in politisch-gesellschaftlicher Hinsicht“, hätte aber auch „die Möglichkeit eines umfassenden Neuanfangs auf dem Felde der Religion“ geboten.<sup>18</sup> Die hier sich ergebenden Chancen seien aber nicht genutzt worden.<sup>19</sup> Demgegenüber herrschten in Deutschland noch die alten gesellschaftlichen Verhältnisse. Doch auch unter diesen Bedingungen ist es zu einem „zunehmenden Relevanzverlust der Religion“ gekommen. Schleiermacher deutet die Befunde nicht im Sinne eines Endes der Religion. Sein Modernisierungsprogramm setzt sich die Kritik seiner Zeit voraus, geht aber darüber hinaus. Sein Ausgangspunkt ist eine Umformungskrise der Religion, in die er selbst mit seinen *Reden* eingreift. Wie das geschieht, fasse ich in 5 Punkten zusammen:

Schleiermacher geht es darum, (1.) die Selbständigkeit der Religion im Prozess sozialer Ausdifferenzierung zu verteidigen. Sie ist ihm kein von gesellschaftlichen Verhältnissen oder innerpsychischen Zuständen ableitbares Phänomen. In seiner Theorie der Frömmigkeit<sup>20</sup>, und d. h. der subjektiven Religion, versteht er die religiöse als eine „Erschließungserfahrung“.<sup>21</sup> In diesem Sinne ist „das subjektive Vermögen, auf dem die religiöse Erfahrung fußt, [...] das Gefühl oder die Stimmung, [...] ,die jeden Augenblick durchdringen [...] kann“.<sup>22</sup> (2.) ist das religiöse Erleben nach Schleiermacher als solches ernst zu nehmen, ohne ihm von vornherein dogmatische Beschränkungen aufzuerlegen. (3.) ist die Individualisierung der Religion in Erlebnis und Erfahrung zu bejahen, weil es dem Individuum eigen ist, sich in Prozessen zur Bildung seiner selbst zu befinden – die religiöse Bildung ist ein Integral dieser Prozesse. (4.) ist mit der Individualisierung auch die Kehrseite der Pluralisierung religiöser Erfahrung anzuerkennen, denn „Pluralismusoffenheit bildet ein Wesensmoment der religiösen Einstellung

---

<sup>13</sup> A.a.O., 38 [55].

<sup>14</sup> A.a.O., 41 [59].

<sup>15</sup> Vgl. K. Nowak, *Schleiermacher: Leben, Werk und Wirkung*, Göttingen 2001, 103.

<sup>16</sup> Schleiermacher, *Reden*, 35 [51]

<sup>17</sup> Barth, *Religionstheorie*, 279.

<sup>18</sup> A.a.O., 280.

<sup>19</sup> Auch die Lage in England wird von Schleiermacher beschrieben: vgl. Barth, *Religionstheorie*, 281f. Hier deutet sich ein Übergang der tradierten Religion in den Kapitalismus an, welcher später Gegenstand von M. Webers Forschungen geworden ist.

<sup>20</sup> Vgl. Chr. Albrecht, *Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit*, Berlin/New York 1994.

<sup>21</sup> Vgl. zum Begriff: J. Track, *Dogmatik als Phänomenologie?*, in: W. Härle/R. Preul (Hg.), *Phänomenologie. Über den Gegenstandsbezug der Dogmatik*, Marburg 1994, 11-44, bes. 37-40; J. Lauster, *Religiöse Erfahrung und Lebensdeutung. Hermeneutische Überlegungen zum Begriff der religiösen Erfahrung*, in: H. Deuser (Hg.), *Metaphysik und Religion. Die Wiederentdeckung eines Zusammenhangs* [Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 30], Gütersloh 2007, 198-218, 217.

<sup>22</sup> F. Wagner, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1986, 466 zit. Röhrich.

selber“.<sup>23</sup> (5.) müssen die Kirchen als „Sozialsysteme symbolischer Kommunikation“ begriffen werden, weil nur so der Individualisierung einerseits, der Pluralismusoffenheit andererseits entsprochen werden kann.

## 2. Spuren von Schleiermachers *Reden* im Werk Rosenzweigs

Von Schleiermachers *Reden* habe er „viel gehabt“, schreibt Rosenzweig an den Vetter Hans Ehrenberg am 26.9.1910. Worin dieser Erkenntnisgewinn für ihn bestanden hat, muss nachträglich erschlossen werden. Der m. E. wichtigste Punkt ist, dass Rosenzweigs „Urzelle“ des *Sterns*, dieser berühmte Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18.11.1917, von einer religiösen Erschließungserfahrung der Art Zeugnis gibt, wie Schleiermacher sie seinem religionstheoretischen Modernisierungsprogramm zugrunde gelegt hat.

Um den *Stern der Erlösung* schreiben zu können, musste sich Rosenzweig der Selbständigkeit seiner religiösen Position gewiss geworden sein. Das war möglich nur dadurch, dass er sich ganz auf sein „Gefühl“ in einem Schleiermacherschen Sinn als ein unmittelbares Selbstbewusstsein zu verlassen gelernt hatte. Dieses Gefühl erwuchs für ihn in einer bestimmten „Anschauung des Universums“, die er in dem Ursprungserlebnis gewann, als er vor seinem geplanten Übertritt zum Christentum noch einmal die Synagoge besucht hatte. Hier machte er dann eine Erfahrung, die sich in der Konzeption des *Sterns* auswirkte. Es wurde ihm klar, dass in der jüdischen Liturgie die Möglichkeit angelegt ist, die „Unsterblichkeit der Religion“ in der Beschreibung zu erleben, wie Schleiermacher sie am Ende der 2. Rede gegeben hat: „mitten in der Endlichkeit Eins [zu] werden mit dem Unendlichen und ewig [zu] sein in einem Augenblick.“<sup>24</sup>

Im dritten Teil seines Werkes zeigt Rosenzweig dann, wie sein Ursprungserlebnis mit den Ritualen und Symbolen der jüdischen Religion übereinstimmt. Im jüdischen Gottesdienst, und hier insbesondere am Jom Kippur, war für ihn die Erfahrung zu machen, die H. Cohen mit den – von Rosenzweig zitierten – Worten beschrieb: „Aber wir – sind ewig.“<sup>25</sup> Es ist bezeichnend, dass eben in den Passagen, die den „Großen Versöhnungstag“ beschreiben, vom „Gefühl der Gottesnähe“ die Rede ist, welches die Gemeinde – keineswegs in vergangenheitsloser Gegenwart, sondern – in einer *Erinnerung* erschwingt.<sup>26</sup> Deutlich lässt Rosenzweig den Leser seines Hauptwerkes dort „in das Heiligste seines Gemütes hineinblicken“<sup>27</sup>, wo er das „jüdische Gefühl“ im Sinne einer Verinnerlichung beschreibt, die er dem christlichen Drang gegenüberstellt, sich in alle Welt auszubreiten.<sup>28</sup>

Auch den Zukunftsbezug, den er dem Denken Schleiermachers attestiert hatte, holt er in der Beschreibung der Liturgie des Jom Kippur ein, wenngleich das nach der Art einer Transformation geschieht. Schleiermacher habe das „allzeit gegenwärtige Erleben des gläubigen Gefühls in die ewige Zukunft der sittlichen Welt“<sup>29</sup> verankert, heißt es in der Einleitung zu Stern II. Demgegenüber macht Rosenzweig den Zukunftsbezug auf dem Höhepunkt der Ordnung des jüdischen Jahres nicht mehr an der Ethik fest (darin hatten die Philosophien des Deutschen Idealismus von Kant und Fichte mit Schleiermacher – bei aller Unterschiedenheit – übereingestimmt), sondern am Gebet der Liturgie. Sie ist deswegen von einer grundlegenden geschichtsphilosophischen Bedeutung im Zusammenhang der

---

<sup>23</sup> Barth, *Religionstheorie*, 288.

<sup>24</sup> Schleiermacher, *Reden*, 89 [133]. Die Ewigkeit in einem Augenblick, welche Rosenzweig beschreibt, hat – wie in der Erstauflage der „Reden“, so auch im Offenbarungskapitel des *Sterns* – eine erotische Färbung (vgl. J. Ringleben, *Die Reden über die Religion*, in: D. Lange [Hg.], *Friedrich Schleiermacher 1768-1834: Theologe – Philosoph – Pädagoge*, Göttingen 1985, 237-258, 249).

<sup>25</sup> Rosenzweig, *Hermann Cohens jüdische Schriften*, in: KS, 348 (Rosenzweig beruft sich hier auf eine mündliche Äußerung Cohens).

<sup>26</sup> GS II, 359.

<sup>27</sup> Schleiermacher, *Reden*, 199 [300].

<sup>28</sup> GS II, 448f., 450f., 457 („in der innersten Enge des jüdischen Herzens leuchtet der Stern der Erlösung“).

<sup>29</sup> GS II, 111.

Gedankenentwicklung des *Sterns*, weil mit Blick auf sie der Fortschrittsgedanke kritisierbar geworden ist, der Schleiermachers theologisch motivierten Antijudaismus trägt; mit ihm nimmt es Rosenzweig auf der ganzen Linie auf. Alles Tun ist nun auf das Beten bezogen.

Von seinem Ursprungserlebnis hat er – wie gesagt – prägnant in der „Urzelle“ Rechenschaft gegeben. Hier schreibt er, dass er in der Wüste des Relativen seinen „philosophischen Archimedespunkt“<sup>30</sup> gefunden habe: den Begriff der Offenbarung, der nichts Supranaturalistisches an sich hat, sondern „Orientierung“ im Denken zu geben vermöchte – Rosenzweig spricht hier von seinem „Gefühl, jetzt einen durchsichtigen Zusammenhang von Gedanken zu haben“ (358). Diese Orientierung setzt bei der Individualität seines Erlebnisses und seiner Erfahrung ein, die er kühn seinem „System der Philosophie“ voraussetzt.<sup>31</sup> Die Offenbarung

„ist fähig, *Mittelpunkt* zu sein, fester, unverrückbarer Mittelpunkt [...] weil sie dem Punkt geschieht, dem starren tauben unverschiebbaren Punkt, dem trotzigen Ich, das ‚ich nun einmal bin‘.“ Von dieser Mitte aus ist ihm „in der unbegrenzten Welt ein begrenztes Zuhause“ entstanden, „ein Stück Boden zwischen vier Zeltplöcken, die weiter und weiter hinaus gesteckt werden können.“<sup>32</sup>

In wenigstens zwei Hinsichten verweist diese Beschreibung von Rosenzweigs Ursprungserlebnis bzw. von seiner Erschließungserfahrung auf Schleiermacher. *Erstens* lässt sich von ihr aus seine Religion als Ganzes, als Totalität der Erfahrung eben so darstellen, wie Schleiermacher das in der 5. Rede für die Individualität der Religion in der Vielheit ihrer Erscheinung gefordert hatte (d. i. ein formaler Aspekt). Dort heißt es:

„Ein Individuum der Religion, wie wir es suchen, kann nicht anders zustande gebracht werden, als dadurch, dass irgendeine einzelne Anschauung des Universums aus freier Willkür [...] zum Zentralpunkt der ganzen Religion gemacht und Alles darin auf sie bezogen wird. Dadurch kommt auf einmal ein bestimmter Geist und ein gemeinschaftlicher Charakter in das Ganze; Alles wird fixiert, was vorher vieldeutig und unbestimmt war [...] und alle Gefühle erhalten eben dadurch einen gemeinschaftlichen Ton und werden lebendiger und eingreifender ineinander.“<sup>33</sup>

Eben auf diese Weise hat Rosenzweig seine Rückkehr zum Judentum vollzogen, dass ihm „der Sinn fürs Universum in einem klaren Bewusstsein und in einer bestimmten Anschauung für immer“ aufgegangen ist.<sup>34</sup>

*Zweitens* hat Rosenzweig in Umkehrung der von Schleiermacher in der 5. Rede entwickelten Darstellung der jüdischen Perspektive auf das Universum seinen eigenen Begriff genuiner, wahrer Religion entfaltet (d. i. ein materialer Aspekt).<sup>35</sup> Das wesentliche Moment der im Judentum als geschichtliche Beziehung zwischen Gott und Mensch zu begreifenden „Grundanschauung“ sei es gewesen, so Schleiermacher, „die ganze Geschichte [...] als ein Gespräch zwischen Gott und den Menschen in Wort und Tat“ vorzustellen.<sup>36</sup> Diese Darstellung des Judentums wertet Rosenzweig auf eine produktive Weise um.<sup>37</sup> Hatte die 5. Rede den dialogischen Charakter der jüdischen Gottesbegegnung als Ausdruck eines *kindlichen* Bewusstseins aufgefasst, als deren Rahmen zudem ein Zusammenhang von Tun und Ergehen,

---

<sup>30</sup> KS, 357.

<sup>31</sup> A.a.O., 374 [Das neue Denken].

<sup>32</sup> A.a.O., 366 [Urzelle].

<sup>33</sup> Schleiermacher, *Reden*, 173 [259f.].

<sup>34</sup> A.a.O., 175 [262f.].

<sup>35</sup> Hier, in der 5. Rede, finden sich die Äußerungen, die Schleiermachers „negative Sicht [des Judentums] in profilierter sprachlicher Gestalt zum Ausdruck bringen“ (Wolfes, *Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft II*, 368).

<sup>36</sup> Schleiermacher, *Reden*, 192 [288].

<sup>37</sup> Schleiermacher habe den dialogischen Charakter jüdischer Gottesbegegnung richtig erfasst, ihn jedoch in den falschen Rahmen des Vergeltungsgedankens eingespannt – so schon Leo Strauß 1927 (vgl. Wolfes, *Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft II*, 370).

von Willkür, Strafe und Vergeltung gesetzt worden war<sup>38</sup>, so ist die sprachphilosophische Gründung des Offenbarungsbegriffs im *Stern* nun der Boden, auf dem eine erwachsene Religiosität in Verantwortung vor Gott und den Menschen wachsen kann. Zudem wird der von Schleiermacher vorausgesetzte Rahmen eines Denkens der Vergeltung nach Maßgabe des in *Stern II* entfalteten Offenbarungsbegriffs umgekehrt in eine Ordnung, der gemäß die Liebe der Gerechtigkeit vorausgeht.<sup>39</sup> Dass diese typologisch von Schleiermacher einzig dem Christentum als höchster Erscheinungsform positiver Religion zugesprochene Ordnung hier für das Judentum in Anspruch genommen wird, stellt eine Revolution in der Denkungsart einer aus den Quellen des Deutschen Idealismus sich nährenden Religionsphilosophie dar. Rosenzweig versteht das Gespräch, in dem Gott mit den Menschen – und zuerst mit seinem Volk – begriffen ist, im Deutungsmuster des Hohen Liedes der Liebe. Indem die „erzählende Philosophie“ in *Stern II* die Darstellung der unterschiedlichen liturgischen Ordnungen in *Stern III* fundiert, bezieht Rosenzweig schließlich das Christentum in das Gespräch zwischen Gott und Mensch in Wort und Tat mit ein. In einer Analogie zu Schleiermacher sind Juden- und Christentum somit auf die Religion ihrem wesentlichen Begriff nach zu beziehen: „in den Religionen [...] die Religion [zu] entdecken“<sup>40</sup>, hatte der Verfasser der *Reden* sich zur Aufgabe gemacht. Zur Reife kommen beide positiven Religionen aber dadurch, dass sie die Differenz zum Anderen nicht aus der Kraft des Selben heraus in Identität zu überführen vermögen. Rosenzweigs Sprachdenken, das die Zeit ernst nimmt, muss diese Differenz zwischen „Wir“ und den anderen anerkennen, auch wenn diese Anerkennung eine Unsicherheit, ein Wartenmüssen, Geduld erfordert. So gibt der *Stern* Rechenschaft von der Reife erwachsener Religiosität.

### 3. Rosenzweigs *Stern* als Antwort auf Schleiermachers *Reden*

Neuere Untersuchungen haben bestätigt, dass Schleiermachers religionstheoretisches Modernisierungsprogramm von einem christlich-apologetischen Interesse geleitet ist. Bei aller Verteidigung der Individualität des religiösen Erlebens, in dem der einzelne unvertretbar ist, laufen schon die *Reden* auf die religionstypologische Darstellung einer Überlegenheit der christlichen Grundanschauung des Universums allen anderen Optionen gegenüber hinaus. So erscheint das Judentum „als statutarische Gesetzesreligion, die vom paulinischen Heilsuniversalismus definitiv überholt worden sei“.<sup>41</sup>

„Wir“, so heißt es in einer Predigt Schleiermachers an die christliche Gemeinde, „unter den Segnungen des neuen Bundes lebend, wissen, dass die, welche der Geist Gottes regiert, in Beziehung auf alles, was mit dem inneren Leben zusammenhängt, nicht unter dem Gesetz stehen [...]“.<sup>42</sup>

Unter dem Gesetz stehen aber, hier folgt der Prediger ohne Umschweife der paulinischen und lutherischen Theologie, die Juden als die anderen. Denn nach der Glaubenslehre (1830/31) besteht das Judentum in der Summe der „mosaischen Institutionen“, lebe es doch aus einem Gottesbewusstsein, das sich auf den „gebietenden Willen“ konzentriere, und verschreibe es sich doch „bei allem Ausgang von leidenschaftlichen, passiven Grundstimmungen dem Aktivismus einer tätigen Existenz“.<sup>43</sup> Nicht nur in dieser Predigt kommen die anderen als Projektion einer Schattenseite des eigenen Selbstverständnisses vor.

Durchweg ist es Schleiermachers Theologie, welche seine Sicht auf das Judentum als Religion begründet – daran ändert nichts, dass er im Politischen die Emanzipation und

---

<sup>38</sup>Schleiermacher, *Reden*, 190ff. [286ff.].

<sup>39</sup>Vgl. P. Ricoeur, *Liebe und Gerechtigkeit = „Amour et justice“*, Tübingen 1990.

<sup>40</sup>Schleiermacher, *Reden*, 158 [238].

<sup>41</sup>Wolfes, *Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft II*, 326.

<sup>42</sup>Zit. nach Wolfes, *Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft II*, 373.

<sup>43</sup>Nach Brumlik, *Judenhass*, 183.

Gleichstellung der Juden befürwortet hat<sup>44</sup>, dass er in seinen frühen Berliner Jahren ein regelmäßiger Besucher der von jüdischen Frauen geführten Salons war, und dass ihn eine lebenslange Freundschaft mit Henriette Herz verband. Allen lebensweltlichen und persönlich-biographischen Erfahrungen zum Trotz „hat Schleiermacher eine tiefgreifende Fremdheitserfahrung gegenüber dem Judentum nie überwinden können“.<sup>45</sup>

Mit Blick auf das Judentum als Religion hat Schleiermacher die Position eines durch Modernisierungsprozesse angefochtenen christlichen „Wir“ vertreten, von dem unterschieden die Juden ihm als die „anderen“ galten.<sup>46</sup> So sehr sind seine religionstypologischen Beschreibungen in diesem Sinne interessegeleitet, dass er sich nicht scheut, bloße „Karikaturen“ „von Altem Testament und jüdischer Frömmigkeit“ zu geben.<sup>47</sup> Rosenzweigs *Stern* antwortet auf der ganzen Linie darauf. Er befand sich in der Position der „Ihr“ in einer vom Christentum geprägten europäischen Kultur. In einigen Grundüberzeugungen hat sich seine Antwort aber aus dem „romantischen Duft“ der *Reden* genährt. Ich nenne vier Aspekte in thetischer Form:

1. schließt Rosenzweig an Schleiermachers Verteidigung der Individualität an, indem er sie zum Ausgangspunkt seines Systems macht. In dieser Hinsicht ist die Ähnlichkeit zwischen Schleiermachers Vorbehalten dem Allgemeinheitspostulat gegenüber und Rosenzweigs Kritik der „Philosophie des All“ nicht überraschend. Denn eine Analyse der *Reden* vermag zu belegen, dass auch Schleiermacher dem Begriff der Allgemeinheit reserviert gegenüber steht. Wenn Religion in einzelnen Anschauungen und Gefühlen gründet, kann sie – in dieser materialen Hinsicht jedenfalls – nicht auf allgemeine Begriffe reduziert werden.<sup>48</sup> Wohl aber werden die einzelnen Anschauungen und Gefühle auf einen formalen Begriff vom Wesen der Religion bezogen, der Allgemeingültigkeit beansprucht.<sup>49</sup>

2. findet Rosenzweig eben auf die Weise der von Schleiermacher im Gefühl als einer eigenen Provinz im Gemüte beschriebenen religiösen Erschließungserfahrung seinen eigenen Standpunkt, von dem aus sein „System der Philosophie“ Zusammenhang und Gestalt gewinnt.

3. nimmt er die Einsicht Schleiermachers ernst, dass die Kehrseite der unhintergehbaren Individualität einer im Erlebnis gründenden Religiosität<sup>50</sup> die Pluralität von Erlebnissen ist. Rosenzweig lässt das christliche Erlebnis zur eigenen Religion neben dem jüdischen bestehen, ohne es abzuwerten, bindet jenes aber an dieses. Ein anderes Bild ergibt sich allerdings mit Blick auf den Islam und die religiöse Dimension der „Vorwelt“. Auch für Rosenzweig muss die Pluralität der Erlebnisse aber auf Erfahrung bezogen werden, und d. h. auf Traditionen, die im Zusammenhang betrachtet, von „Grundanschauungen“ in einer bestimmten, positiven Religion zu sprechen erlauben (so war Schleiermacher schon in der 5. Rede vorgegangen).

4. ist die Religion auch für Rosenzweig durchaus geselligen Wesens, wie die 4. Rede Schleiermachers es ausführt. Und die Geselligkeit der Religion, angewiesen auf Formen und Gestalten, auf Rituale und Symbole, ist eine Bedingung dafür, dass der einzelne sich überhaupt zur Religion bilden kann. Was Schleiermacher diesbezüglich in der 3. Rede entfaltet, ist von Rosenzweig in seiner eigenen Systematik in *Stern III* aufgenommen und ausgeführt: Die symbolischen und ritualisierten Ordnungen von Synagoge und Kirche sind zwar in der *Substanz* der Religion begründet, von der *Stern II* erzählt; ihre *Funktion* als Lebensform ist aber die

---

<sup>44</sup> Wolfes, *Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft II*, 389. Das kann an seiner Reaktion auf das „Sendschreiben“ Friedländers gesehen werden (Diese Zusammenhänge sind von Brumlik und Wolfes gründlich aufgearbeitet und zur Darstellung gebracht worden).

<sup>45</sup> A.a.O., 327.

<sup>46</sup> „Im Zentrum von Schleiermachers Argumentation steht die Sorge um Kirche und Christentum, und aus dieser Sorge heraus grenzt er das Christentum vom Judentum ab“ (Wolfes, *Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft II*, 389).

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> Vgl. Wagner, *Was ist Religion* (s.o. Anm. 22), 66.

<sup>49</sup> Vgl. Albrecht, *Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit* (s.o. Anm. 20), 193f.

<sup>50</sup> „Wie soll man denn für ‚letzte seelische Wurzel‘ deutsch sagen – ich weiß nur das Wort ‚Frömmigkeit‘“ (GS I/1, 316 [undatiertes Brief an Rosenstock Anfang Dezember 1916]).



Schaffung von Gelegenheiten der Geselligkeit, ohne die die Bildung zur Religion keine Chance hätte.

Diese Nähe zu Schleiermachers Religionsphilosophie verbirgt sich nun allerdings hinter Rosenzweigs kritischem Bezug auf sie – ich fasse den Befund in weiteren 4 Punkten knapp zusammen:

1. Im Zuge seiner Kritik am um 1800 zu allgemeiner Plausibilität gelangenden Fortschrittsgedanken<sup>51</sup> nimmt es Rosenzweig kritisch mit dem „supercessionism“ (Fackenheim) auf, der Schleiermachers Bild vom Judentum durchweg prägt. Seiner Überzeugung zufolge hat das Christentum das Judentum als Religion überboten, dessen religiöse Gehalte auf eine höhere Stufe gehoben und das im Alten Testament Unvollkommene – jedenfalls im Geist, in der Idee – zu vollkommenem Ausdruck und Verständnis geführt. Schleiermacher zufolge erlaubt das „Mittleramt“ Christi, ihn als „Objekt der Anwendung seiner Idee“ zu verstehen.<sup>52</sup> Wenn sich denn Gottheit und Menschheit in ihm beide vereint haben, dann ist hier in „einer höheren Potenz“ der Religion<sup>53</sup> die Grunddifferenz ihres Formprinzips aufgehoben: das Verhältnis von Endlichem und Unendlichem, von Individualität und Universum, von Subjektivem und Objektivem, von Rezeptivität und Spontaneität.

Während Schleiermacher nur dem Christentum in seiner protestantischen Gestalt eine modernitätstaugliche Entwicklungsfähigkeit zugetraut hatte, zeigt Rosenzweig, wie auch der „Bekannter des Judentums“ zugleich „ein moderner Kulturmensch“ sein kann (um mit einer Formulierung Cohens zu sprechen).<sup>54</sup> Zudem weitet er den einzig auf das Alte Testament gerichteten engen Blickwinkel, um Talmud und Midrasch in die Darstellung des Judentums einzubeziehen. Schließlich wird der gottlose Gedanke eines Fortschritts im Immanenz-Zusammenhang der Welt, wie er sich für Schleiermacher nach dem Atheismus- und Pantheismusstreit nahe legte, unter Voraussetzung eines dreidimensionalen Erfahrungsbegriffs transformiert.<sup>55</sup> Rosenzweig zufolge findet Erfahrung nicht nur zwischen der menschlichen Subjektivität und der Objektivität der Welt statt, sondern er bezieht die Dimension des Unendlichen ursprünglich auf Gott als das dritte Element der Erfahrung. In dieser Differenz zu Schleiermacher, der in der 2. Rede der Möglichkeit einer Religion ohne Gott das Wort geredet hatte, scheint auch die spätere Aversion gegen den Begriff der Religion begründet zu sein, von der die Briefe der 20er Jahre Zeugnis geben.<sup>56</sup>

2. Bei Rosenzweig lebt die Hoffnung auf Erlösung aus dem Glauben an die Schöpfung der Sprache und aus dem Erlebnis der Offenbarung, das ohne den Bezug zur Transzendenz nicht dargestellt werden kann. Für ihn steht die Einheit von Allem noch aus, vorwegnehmbar, doch am Ende erst vollendet im „Gottestag, als Tag des Herrn“.<sup>57</sup> In dieser messianischen Differenz wird nicht alles gleichsam von selbst besser<sup>58</sup>, sondern die Unterbrechung durch den Anderen oder der Einfall Gottes ins Denken (Levinas) sind die Wegbereiter des

---

<sup>51</sup> GS II, 265 vgl. 287; 110 vgl. 251ff.

<sup>52</sup> Wagner, *Was ist Religion* (s.o. Anm. 22), 71 zit. Schleiermacher.

<sup>53</sup> Schleiermacher, *Reden*, 294.

<sup>54</sup> Cohen, RV, 453.

<sup>55</sup> Vgl. R. Wiehl, *Die Erfahrung im neuen Denken von Franz Rosenzweig*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 89 (1982), 269-290.

<sup>56</sup> Konkret findet (1.) ein bloß funktionaler Begriff als ein „Schubfach in der Kommode der Kultur“ (GS I/2, 966) Erwähnung, (2.) ein religiöser Relativismus, dem das Phänomen einer heute gängigen „patchwork“-Religiosität entspricht – die Rede ist von der Religion als einem „Fuchsbau [...]“, aus dem die idealistischen Ausflüchte hinten herausführen, wenn man schon meint, nun hätte man den Fuchs und nun könnte er einem nicht mehr entweichen“ (GS I/2, 732 [Brief an Buber vom 9.12.21]), sowie (3.) ein System von „Projektionen und Substantialisierungen“, welche an Stelle einer *ursprünglichen Erfahrung* getreten sind (GS I/2, 770 [Tagebucheintrag anlässlich der Lektüre von Freuds „Totem und Tabu“ vom 4.4.22]). Vgl. GS I/2, 827. Vgl. KS, 374, 389ff. [Das neue Denken].

<sup>57</sup> GS II, 266ff.

<sup>58</sup> Mit dieser Leichtgläubigkeit hat W. Benjamin es später in den Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ aufgenommen.

Rosenzweigschen Erlösungsgedanken. Er entfaltet ihn, indem er die von Schleiermacher als „tote Religion“ angesehene jüdische<sup>59</sup> zu neuem Leben erweckt.

3. Demgegenüber hatte Schleiermacher den Erlösungsgedanken als (idealistisch begründete) Selbstbezüglichkeit des christlichen Glaubens in einer ursprünglichen *complexio oppositorum* gefasst, welche als leitender Grundgedanke der christlichen Anschauung des Universums alle Spannungen sollte im Gleichgewicht halten können.<sup>60</sup> So sollte das christliche Wir das allgemeine Wir der Religion ihrem formalen Begriff nach begründen. Im Christentum als der höchsten Stufe von Schleiermachers Religionstypologie sollte das Judentum sublimiert, will sagen: was in ihm angelegt ist, auf die höchste Stufe gehoben sein.<sup>61</sup> Allen gegenstrebigenden Tendenzen zum Trotz, die die auf Geselligkeit und Bildung zur Religion setzenden *Reden* auch hätten begründen können<sup>62</sup>, hat der große Übersetzer Platons und Lehrer der Hermeneutik als Kunst des Verstehens von Texten das Judentum nicht so verstanden, wie es sich selbst versteht. Dass etwa das „Gesetz als Freude, als Trost, als Befreiung“ erfahren werden kann, „niemals als Joch“<sup>63</sup>, ist ihm verborgen geblieben.

4. Bei Schleiermacher war dem Judentum „keinerlei regulative oder auch nur orientierende Funktion“ für das Christentum zugekommen.<sup>64</sup> Anders verhält es sich bei Rosenzweig, dessen religionskritische jüdische Religionsphilosophie den spezifisch christlichen Gefahren Widerstand leistet, die in Stern III angesprochen werden, und die er (auch) bei Schleiermacher als solche wird ausgemacht haben: einer „Spiritualisierung des Gottes-, [einer] Apotheisierung des Mensch-, [einer] Pantheisierung des Weltbegriffs“.<sup>65</sup> Mit Rosenzweig ist (nach H. Cohen) ein Autor auf den Plan getreten, der nicht nur Schleiermacher, sondern auch Kant und Hegel gegenüber deutlich gemacht hat: Der Begriff genuiner Religion ist eben keineswegs christlichen Wesens allein, sondern es lässt sich ein Begriff vom wahren Wesen der Religion in der Vielfalt ihrer Erscheinung auch aus den Quellen des Judentums bzw. aus jüdischer Perspektive darstellen.

Aus: M. Brassler/H.M. Dober (Hg.), *Wir und die Anderen* [Rosenzweig-Jahrbuch 5], Freiburg 2010, S. 160–176.

---

<sup>59</sup> Wolfes, *Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft II*, 319. Die 5. Rede spricht von der jüdischen Religion als einer „Mumie“ (Rosenzweig hatte sich auch diese Stelle 1910 schon notiert [s.o. Anm. 5]).

<sup>60</sup> Wolfes, *Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft II*, 367.

<sup>61</sup> A.a.O., 371.

<sup>62</sup> Seine Beschreibung der Anschauung des Universums in der 2. Rede hätte demgegenüber auch die Möglichkeit geboten, einer Wirkung des Angesehenen auf den Anschauenden Raum zu geben. Zudem hätte sich auf seine Sicht des Judentums die Einsicht auswirken können, dass „[...] was Religion sprechen heißt, [...] nie stolz sein [kann]; denn sie ist immer voller Demuth“ (zit. nach W. Gräb, *Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie der Religion*, Gütersloh 2006, 54).

<sup>63</sup> E. Levinas, *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, München 1991, 179.

<sup>64</sup> Wolfes, *Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft II*, 372.

<sup>65</sup> GS II, 447.