

Die Wahrheit der Erfahrung in Franz Rosenzweigs „Neuem Denken“*

Von Heinz-Jürgen Görtz

1. Rosenzweigs philosophischer Anspruch einer „erfahrenden Philosophie“

Franz Rosenzweigs philosophischer Anspruch, um den es im folgenden geht, ist kein geringer. Rosenzweig wirft mit ihm nicht nur „der ganzen Gesellschaft der Philosophen von Jonien bis Jena“, sondern darüber hinaus jedem Denken als einem solchen „den Handschuh hin“¹. Ein jedes Denken, das den Rosenzweigschen Anspruch vernimmt, findet sich in die Frage gestellt, wie es in seinem eigenen Vorgang überhaupt noch weitergehen kann. Wir selbst also sind hier betroffen, und als ein solchermaßen Betroffener will ich mich darauf einlassen, den Anspruch Rosenzweigs in der gebotenen Konzentration auf das Unterscheidende seines Denkens herauszuarbeiten. Erst so kann sich schließlich zeigen, was das – im spezifisch Rosenzweigschen Sinne – Philosophische seines Anspruchs ausmacht.

Das Unterscheidende des Rosenzweigschen Denkens scheint mir am ehesten faßbar in jener Schrift von 1925, die schon in ihrem Titel Rosenzweigs Provokation signalisiert, in: „Das neue Denken“². Rosenzweig tritt mit den „nachträgliche(n) Bemerkungen“³, die er in dieser Schrift zum „Stern der Erlösung“ macht, mit dem hohen Anspruch auf, von seinem „Stern der Erlösung“ könne eine „Erneuerung des Denkens“ ausgehen⁴. Rosenzweig bekennt im „Neuen Denken“, was ihn im „Stern“ geleitet hat. Damit vollzieht er nach seinen eigenen Worten den „notwendigen Wahrheitsakt“⁵ gegenüber den Lesern des „Stern“, jenen Akt, mit dem man „eines Tages zur gelegenen Stunde das eigene Gesicht demaskieren und so den kritischen Augenblick berufen (muß), wo aus einer konventionellen Beziehung die persönliche wird oder – nicht wird“⁶.

Die konventionelle Autor-Leser-Beziehung ist das, was nach Rosenzweig nicht länger angeht, wo Menschen sich auf sein Buch eingelassen haben. Konventionelle Beziehungen sind für Rosenzweig solche, in denen der Beziehung selbst vorgängige Formen regeln, was in ihr geschieht; Formen, die die Menschen auf Distanz halten und Rollen spielen lassen, Formen, in denen sich daher „unbefangen“ die „Annehmlichkeiten der gesellschaftlichen Beziehung“ genießen lassen⁷. Aus solch „konventionellen“ Bezie-

* Bei dem vorliegenden Artikel handelt es sich um die ursprünglich deutsche Fassung eines Vortrags, der in englischer Sprache auf dem Franz Rosenzweig aus Anlaß seines 50. Todestags am 10. Dezember 1979 gewidmeten Fourth Jerusalem Philosophical Encounter im Mai 1980 gehalten wurde. Der Verfasser dankt an dieser Stelle *Professor Dr. Bernhard Casper* für die Förderung seiner Rosenzweigarbeiten.

¹ *F. Rosenzweig*, *Der Stern der Erlösung*, 4. Aufl., in: ders., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, II. Abteilung, hrsg. von R. Mayer, Den Haag 1976, 13.

² *F. Rosenzweig*, *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“* (1925), in: ders., *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, 373–398.

³ *Das neue Denken*, a. a. O., 373.

⁴ Vgl. a. a. O. 388; siehe auch a. a. O., 374.

⁵ A. a. O., 373.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. ebd.

hungen sollen nach Rosenzweig „persönliche“ werden, d. h. Beziehungen, in denen die Menschen einander als sie selbst begegnen, in denen daher nichts nach vorgegebenen Regeln abläuft, sondern alles sich ereignen muß, auch und gerade ihre Form. In „Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand“⁸ spricht Rosenzweig den Leser denn auch konsequenterweise mit „Lieber alter Freund“⁹ an und unterscheidet ihn vom „Kenner“¹⁰, der in der Distanz konventioneller Beziehung und ihrer Formen verharrt, so daß ihm im „Büchlein“ gar nichts Neues widerfahren kann. Daß faktisch dennoch eine bloß konventionelle Beziehung zum Leser als „alten Freund“ zustande kommt, eben weil sie in der Form eines Buchs geschieht, hat Rosenzweig zeit seines Lebens als jene Grenze erfahren, die die konventionelle Form eines Buchs überhaupt für sein Denken bedeutet.

Mit der „persönlichen Beziehung“ ist es Rosenzweig daher um eine Beziehung zu tun, die in Anlehnung an eine Redeweise Franz von Baaders „formfrei (nicht formlos)“ genannt werden kann¹¹. Weil in der persönlichen Beziehung nichts ableitbar ist, ist sie selbst auch nicht ableitbar. Daß sie wird, bedarf des Ergreifens der „gelegenen Stunde“, d. h. in jenem anderen berühmten Wort Rosenzweigs, der „rechten Zeit“¹², und „des andern“¹³, seiner freien Entscheidung. Nur von beiden Polen her kann die Verwandlung der konventionellen in die persönliche Beziehung glücken; beide müssen aus ihrer Freiheit anfangen. Und für beider Anfang wird Zeit auf je eigene Weise wichtig; nicht jede Zeit ist recht, wo ich mich dem anderen als ich selbst erschließen will; es gibt weniger geeignete und geeignetere Zeiten, und es gibt sich schließlich die „gelegene Stunde“; sie erwarte ich „hoffend“ und „fürchtend“. Hoffend und fürchtend, denn wo ich alle Formen zerbrechend dem anderen mich erschließe, liefere ich mich ihm aus, wird die „gelegene Stunde“ zum „kritischen Augenblick“.

Hier klingen wichtige Motive des Rosenzweigschen Denkens bereits an. Schon in diesen Randbemerkungen kommt die Mitte des Denkens selbst zur Sprache. Sie stellen daher ein hermeneutisches Modell für das Verständnis der Rosenzweigschen Erfahrung bereit, das uns im folgenden leiten soll.

Die Mitte freizulegen, ist der „notwendige Wahrheitsakt“, den das „Neue Denken“ gegenüber dem „Stern“ bedeutet. Im „Neuen Denken“ als einem nachträglichen „Kommentar“¹⁴ werden die Intentionen des „Stern“ aufgedeckt und faßbar. Um dieser Faßbarkeit willen liefert Rosenzweig hier denn auch die Begriffe nach, auf die das im „Stern“ agierende Denken gebracht werden kann. Und doch, darüber ist Rosenzweig sich klar, wird der „Kenner“ nicht zufrieden sein. „Denn was er verlangt, und schließlich auch verlangen darf, grade das wurde ihm nicht gegeben: die schlagworthafte Bezeichnung, unter der er das nun etwa über das neue Denken in Erfahrung gebrachte auf dem Friedhof seiner Allgemeinbildung beisetzen könnte.“¹⁵ Für Rosenzweig ist es das Kennzeichnende des Schlagwortes, das von diesem Getroffene in das einordnen zu können, was ich schon weiß. Alles Neue läßt sich dank seiner Hilfe auf Altes zurückführen und somit selbst als alt aufweisen.

Was also kann einem philosophischen Buch, dem es um nichts Geringeres geht als

⁸ *F. Rosenzweig*, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, hrsg. und eingel. von *N. N. Glatzer*, Düsseldorf 1964.

⁹ A. a. O., 26.

¹⁰ A. a. O., 24.

¹¹ *F. von Baader* trifft diese Unterscheidung im Zusammenhang seiner Begriffe von Natur, Raum und Zeit. Siehe etwa als ein prägnantes Beispiel: *Fermenta Cognitionis*, viertes Heft, 13, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von *F. Hoffmann*, Bd. 2, Aalen 1963 (Neudruck der Ausgabe Leipzig 1851), 295 f.

¹² *Das neue Denken*, a. a. O., 384.

¹³ A. a. O., 385.

¹⁴ A. a. O., 397.

¹⁵ A. a. O., 397 f.

um die „vollkommene Erneuerung“¹⁶ des Denkens, unangemessener sein als ein solches Schlagwort? Trotz dieser Unangemessenheit gibt Rosenzweig den Erwartungen und Bedürfnissen des Lesers nach: „Am ehesten würde ich mir noch die Bezeichnung als absoluter Empirismus gefallen lassen müssen; wenigstens würde sie das eigenartige Verhalten des neuen Denkens in allen drei Bezirken, der Vorwelt des Begriffs, der Welt der Wirklichkeit, der Überwelt der Wahrheit, decken; jenes Verhalten, das auch vom Himmlischen nichts zu wissen weiß, als was es erfahren hat, – dieses aber auch wirklich, mag schon Philosophie es als Wissen ‚jenseits‘ aller ‚möglichen‘ Erfahrung anschwärzen; und auch vom Irdischen nichts, was es nicht erfahren hat, – dieses aber auch ganz und gar nicht, mag schon Philosophie es als Wissen ‚vor‘ aller ‚möglichen‘ Erfahrung anpreisen. Solch Zutrauen auf die Erfahrung wäre wohl das Lehr- und Überlieferbare an dem neuen Denken, wenn es nicht, wie ich allerdings fürchte, grade selber schon Zeichen eines erneuerten Denkens ist.“¹⁷

Weniger die eben wegen ihrer Schlagworthaftigkeit umstrittene Bezeichnung als die Sache, die diese Bezeichnung nach Rosenzweig deckt, soll hier interessieren. Im „Stern“ geht es, so Rosenzweig, um „das eigenartige Verhalten des neuen Denkens“; diese Eigenart besteht darin, „nichts zu wissen (. . .), als was es erfahren hat“; das „Zutrauen auf die Erfahrung“ ist das „Zeichen“ des „erneuerten Denkens“. Die „Erfahrung“ steht demnach im Mittelpunkt des „Stern“; „eine reinliche und vollständige Darstellung der Erfahrung“¹⁸ beansprucht Rosenzweig denn auch im „Stern“ zu leisten.

Solchermaßen präzisiert sich Rosenzweigs Anspruch, das Denken zu erneuern. Die Erneuerung des Denkens, die er fordert und selbst im „Stern“ durchzuführen behauptet, hat für Rosenzweig in einer „vollständigen und reinlichen Darstellung der Erfahrung“ zu geschehen. Wer das Denken erneuern will, muß nach Rosenzweig vollständig und reinlich darstellen, wie Erfahrung geht. An der Erfahrung scheiden sich altes und neues Denken; denn in der Erfahrung steht auf dem Spiel, was es mit einem Denken und schließlich mit dem Denken im ganzen auf sich hat. Die Fragen nach der Realität der Außenwelt und der Struktur der Subjektivität, nach Wahrheit und Gewißheit, nach dem Verhältnis von Subjekt und Objekt, umfassend also die nach dem theoretischen wie praktischen Verhältnis des Menschen zu den Menschen und Dingen der Welt oder noch anders nach dem Verhältnis von Wirklichkeit und Wahrheit, alle diese Fragen spitzen sich zu im Problem der Erfahrung.

2. Rosenzweigs Anspruch vor dem Hintergrund der Erfahrungsphilosophien Kants und Hegels

Mit der These von der in jeder Philosophie mitentworfenen und diese richtenden Theorie der Erfahrung¹⁹ steht Rosenzweig einerseits ganz in der Tradition des von ihm aufs schärfste kritisierten „alten Denkens“ – mit dem er also bei aller Kritik nicht einfachhin bricht, sondern das er vielmehr weiterdenkt und steigert –, andererseits eröffnet er jedoch mit seiner „erfahrenden Philosophie“ dem Denken eine ganz neue Ordnung, einen ganz neuen Zugang zum selben – steigert er das alte Denken, indem er es umkehrt.

¹⁶ A. a. O., 374.

¹⁷ A. a. O., 398.

¹⁸ A. a. O., 383.

¹⁹ Daß sich gar im Hinblick auf die Erfahrung ein Stück Philosophiegeschichte schreiben läßt, indem aufgezeigt wird, daß entscheidende Wendungen dieser Geschichte mit einer neuen Fassung des Erfahrungsbegriffs einhergehen, zeigen eindrucksvoll die quellengeschichtlichen und bedeutungsanalytischen Studien *H. Holzheys* in: *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*, Basel/Stuttgart 1970, sowie *F. Kambartels* Artikel „Erfahrung“ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter, Band 2, Darmstadt 1972, Spalte 609–617; siehe dazu auch vom selben Autor, *Erfahrung und Struktur*. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus, Frankfurt a. M. 1976.

Die „Unruhe“ in Rosenzweigs „Denkuhrwerk“²⁰ bleibt die Kantische und nachkantische Philosophie des Deutschen Idealismus, in der nach Rosenzweig die Geschichte des alten Denkens gipfelt. Ja, diese Bedeutung des Idealismus für Rosenzweig tritt im Licht unserer These von der Zentralität der Erfahrung nur um so deutlicher hervor. Denn am Ende der Geschichte des alten Denkens und in der Vorgeschichte dieser Vollendung, bei Hegel also und bei Kant, begegnen uns Philosophien, die als ihre Mitte die Erfahrung thematisieren und schlechterdings Philosophien der Erfahrung sein wollen²¹. Daß Rosenzweig Kants „Kritik der reinen Vernunft“ als „Traktat über den Begriff der Erfahrung“²² gelesen hat, macht schon allein die oben zitierte Erläuterung seines „absoluten Empirismus“ deutlich; denn in ihrer Rede von dem, was „jenseits“ und „vor“ aller „möglichen“ Erfahrung liegt, bezieht sie sich ausdrücklich auf Kants kritische Philosophie. Ebenso muß Hegels Axiom seiner „Phänomenologie des Geistes“ als „Wissenschaft der *Erfahrung des Bewußtseins*“²³, daß nämlich das „Bewußtsein (nichts) weiß und begreift (. . .), als was in seiner Erfahrung ist“²⁴, Rosenzweig aufs äußerste herausfordern, wenn es ihm darum geht, die Erneuerung des Denkens durch eine „erfahrende Philosophie“ herbeizuführen. Hegel ist so nicht weniger als Kant gleichsam Rosenzweigs „Antithesis“²⁵, in die hinein Rosenzweig sich vertieft, um schließlich in ihr auf sich selbst zurückzukommen, mit welcher Umkehr die Aufhebung Hegels und Kants ins Eigene Rosenzweigs einhergeht.

Es wäre daher der Frage nachzugehen, ob Rosenzweig sich nicht so von Kant und Hegel abstößt, um ins Eigene seiner Erfahrungsbewegung einzusteigen, daß er darin einerseits mit Hegel über Kant und andererseits mit Kant über Hegel hinausgeht. Die in Frage stehende These sei einen Schritt weiter ausgeführt: In der Perspektive Hegels, in der Rosenzweig hier faktisch denkt, wird Kants Bewußtsein angesichts der Erscheinung des Dings an sich vor die Zerreißprobe gestellt und findet es sich schließlich wirk-

²⁰ F. Rosenzweig, „Urzelle“ des Stern der Erlösung. Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18. XI. 1917, in: Kleinere Schriften, a. a. O., 357–372, hier 362.

²¹ Über Kant und Hegel hinaus sind andere wichtige Etappen der Geschichte des Erfahrungsbegriffs: E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, hrsg. von L. Landgrebe, Hamburg 1972, bzw. *ders.*, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Husserliana Bd. VI), hrsg. von W. Biemel, Den Haag 1954, M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, in: Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1963, 105–192, und Gadamer. H.-G. Gadamer bekennt in seinem Vorwort zu *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, XXI, daß in seinen Untersuchungen „das Kapitel über die Erfahrung eine systematische Schlüsselstellung“ einnimmt. Diese Geschichte des Erfahrungsbegriffs kennt noch eine Tradition ganz anderer Art, den Empirismus der empirischen Wissenschaften, für den in der Moderne Carnap und Popper genannt seien und der in ständiger Auseinandersetzung mit der oben skizzierten Tradition steht.

²² A. S. Kessler/A. Schöpf/C. Art. *Wild*, Art. *Erfahrung*, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Studienausgabe 2, 373–386, hier 377.

²³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1952, 74; so ja sogar der ursprüngliche Titel der Schrift, vgl. a. a. O., 577 f. Zur Bedeutung der „Phänomenologie des Geistes“ für Rosenzweig siehe *ders.*, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, I. Abteilung, Briefe und Tagebücher*, hrsg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von B. Casper, 1. Band 1900–1918, Den Haag 1979, Nr. 143/S. 86, wo Rosenzweig von seiner intensiven Arbeit an diesem Werk berichtet; wichtiger vielleicht sogar noch aufgrund seiner zeitlichen Nähe zu Rosenzweigs eigenem Durchbruch zum „philosophischen Archimedespunkt“ (vgl. *Urzelle*, a. a. O., 357) sein Urteil im Brief vom 23. 2. 1917 an R. Ehrenberg, wo er von der „Unmenge Zeit“ spricht, die er „auf das tolle Buch verwendet“ hat. Rosenzweig versteigt sich gar zu der Behauptung: „Und etwas Ähnliches zwischen zwei Buchdeckeln gibt es wohl wirklich nicht“ (a. a. O., Nr. 360/S. 353).

²⁴ *Phänomenologie des Geistes*, a. a. O., 32.

²⁵ Vgl. *Briefe und Tagebücher*, a. a. O., Nr. 184/S. 81.

lich in der absoluten Zerrissenheit eines einerseits empirischen, andererseits transzendenten Gebrauchs und dementsprechend in der Zerrissenheit eines mundus sensibilis einerseits und eines mundus intelligibilis andererseits, der Zerrissenheit zuletzt von Wirklichkeit und Wahrheit überhaupt. Hegel will nun aus dieser Negativität des Bewußtseins die neue und wahre Einheit von Bewußtsein und Ding hervortreiben. In diesem gemeinsamen Interesse am Ganzen von Wirklichkeit und Wahrheit geht Rosenzweig mit Hegel über Kant hinaus. Wenn Rosenzweig aber auf der anderen Seite dieses Ganze nicht ohne die „Vervielfältigung des Seienden“²⁶ verstehen kann, so geht er in diesem Interesse an der Mannigfaltigkeit und Vielheit der Wirklichkeit als einer solchen, in einem Interesse, das sich vom selben Ding an sich Kants genährt findet, sofern es nur als principium individuationis, als Prinzip der Besonderung, begriffen wird, über Hegel mit Kant hinaus.

Demgegenüber ist gewiß nicht zu vernachlässigen, daß Rosenzweig selbst von seinem eigenen Vorgang sagt, er bewege sich in der „Bahn“ der Schellingschen Spätphilosophie²⁷. Else Freund ist dem ja nachgegangen²⁸. Auch hier wäre allerdings zu fragen, ob dieses Gehen in der „Bahn“ Schellings einfachhin bedeutet, daß Rosenzweig im „Stern“ eine „positive Philosophie“ im Sinne Schellings entwerfen will. Dabei wäre ja zunächst überhaupt zu klären, was es mit der letzteren auf sich hat²⁹. Den „Nerv“ der „erfahrenden Philosophie“ Rosenzweigs in der Ausarbeitung der Priorität des Seins vor dem Denken zu sehen, ist jedenfalls nicht frei von der Gefahr einer „metaphysischen Reduktion“ des Rosenzweigschen Denkens³⁰. Näher käme dem schon der Versuch, der hier ebensowenig wie die Erörterung all der den geschichtlichen Ort der erfahrenden Philosophie Rosenzweigs betreffenden Fragen unternommen werden kann, aber vielleicht doch als Ausblick genannt werden darf³¹, jener Versuch also, die Absolutheit des Rosenzweigschen Empirismus als Rosenzweigs Einung des von Schelling Unterschiedenen, des apriorischen Empirismus der negativen Philosophie und des empirischen Apriorismus der positiven Philosophie, zu begreifen³².

„Nichts zu wissen, als was man erfahren hat“: In diesem Axiom kommen also Kant und Hegel und Rosenzweig überein. Die Differenzen der Ansätze bei der Erfahrung entscheiden sich demnach allererst daran, wie Erfahrung jeweils geht, wer erfährt und war erfahren wird. Ohne eine solche Differentialanalyse der Erfahrungsbegriffe Kants, Hegels und Rosenzweigs in diesem Rahmen leisten zu können, sei doch eine Vororientierung gewagt.

Kants Erfahrung ist die Erfahrung von Gegenständen. Diese Gegenstände erfährt das zugleich empirische und transzendente Subjekt so, daß ihm etwas gegeben ist, das nur unter den Bedingungen seines Empfangens gegeben werden kann. Die Bedin-

²⁶ Vgl. Das neue Denken, a. a. O., 394.

²⁷ Vgl. Der Stern der Erlösung, a. a. O., 19 f.

²⁸ In Else Freund, Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes „Der Stern der Erlösung“, 2. durchges. Aufl. Hamburg 1959, bes. 12–42 (jetzt auch in 3. Aufl. in engl. Sprache, Den Haag 1979).

²⁹ Und das wäre wiederum nicht ohne Berücksichtigung der Schelling-Forschung möglich. Es sei nur an die wichtigen Arbeiten von W. Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart/Köln 1955, W. Kasper, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz 1965, H. Fuhrmanns, Schellings letzte Philosophie. Die negative und die positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus, Berlin 1940, K. Hemmerle, Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie, Freiburg/Basel/Wien 1968, erinnert.

³⁰ Davon ist Else Freunds Interpretation des „Stern“ nicht ganz freizusprechen. Siehe etwa Freund, a. a. O., 73–79.

³¹ Dieser Versuch muß in anderem Zusammenhang unternommen werden.

³² Zu dieser Unterscheidung Schellings siehe ders., Philosophie der Offenbarung, Siebente Vorlesung, in: Schellings Werke, hrsg. von M. Schröter, sechster Ergänzungsband, München 1954, 130.

gungen der Subjektivität, die demnach „vor“ aller „möglichen“ Erfahrung liegen, sind selbst ebensowenig erfahrbar wie die Bedingungen der Objektivität der Gegenstände, die „jenseits“ des Feldes der Erfahrung aus diesem herausfallen. Etwas „ist“ daher nur „wirklich“ und also erfahrbar im Feld der Gegenstände. Und die Wahrheit hat so ihren Ort in jenem Urteil, das in diesem Feld „ist“ sagt. Das aber heißt für Kant aus der Perspektive Rosenzweigs: Wahrheit „jenseits“ des Wahren, das „ist“, ist nicht erfahrbar; bzw.: Die Erfahrung erfährt nicht die Wahrheit. Was erfahren wird, kann zwar „erkannt“ werden; indem aber nur die Gegenstände bzw. Erscheinungen erkannt werden, werden die Dinge an sich, die „die Realität in der Erscheinung“³³ begründen und also die „jenseitige“ Wahrheit bergen, nicht erkannt, müssen aber wiederum gedacht werden können³⁴; wo sie aber nur gedacht werden, mangelt ihnen die Wirklichkeit, die allem Denken „gegeben“³⁵ sein muß, damit es nicht „leer“ ist. Nach Hegel bedeutet dies, daß Kant die Erscheinung nur negativ als „Schein“ auffaßt³⁶.

Auf diesem Hintergrund gewinnt unsere Rede von der Formfreiheit der Rosenzweigschen Erfahrung ihren Sinn. Erfahrung ist für Rosenzweig nicht länger Erfahrung von Gegenständen. Den vergegenständlichenden Vorgriff des „Ist“-sagenden Denkens auf alles Begegnende nimmt Rosenzweig vielmehr zurück, um damit dem Ereignis der Begegnung des Begegnenden und ihrer Form Raum zu schaffen. Seine Erneuerung des Denkens geschieht als Befreiung dessen, was ist, aus seiner Vergegenständlichung und Formalisierung durch das Denken. Was Rosenzweig „nur“ weiß, wo er etwas erfahren hat, hat somit nicht aus-, sondern entgrenzenden Charakter: alles kann er erfahren; er kann dies nicht in dem Sinne, daß es an ihm und seinem Vermögen läge, zu erfahren; aber alles kann sich ihm zu erfahren geben; wo solche Erfahrung sich ereignet, da gibt es keine vorgängig bedingende Möglichkeit und den Vollzug bestimmende Notwendigkeit, sondern da ereignen sich im wirklichen Ereignis allererst aus dessen Möglichkeit und Notwendigkeit.

Hegels Erfahrung ist die Erfahrung des Bewußtseins. Sie ist jenes Geschehen, in dem das Bewußtsein so auf sich zurückkommt, daß es darin die „Nichtigkeit“ seines Gegenstands, d. h. dessen, was für es das Wahre war, und also die Nichtigkeit seiner selbst erfährt. Daß aber das „natürliche Bewußtsein“ – und hier hat Hegel durchaus das Kantische Bewußtsein im Blick – immer nur erfährt, daß es die Wahrheit eben nicht erfährt, sondern nur die Unwahrheit des für es Wahren, d. h. die „Erscheinung“ als „Schein“, diese Negativität der Erfahrung wird vom Phänomenologen noch einmal negiert und darin als die Wahrheit des Bewußtseins und seiner Erfahrung neu bestimmt, und damit die „Erscheinung“ als ein „Ganzes des Scheins“³⁷. So aber spricht der Phänomenologe, und er erweist sich darin als der – in Rosenzweigs Worten, die bei Hegel selbst ihren Anlaß haben – „Übererfahrene“³⁸, der die Wahrheit der Welt der Wirklichkeit, die hier die Welt des Bewußtseins ist, nicht bloß in ihr „erfährt“, sondern über ihr „erblickt“. Hegel bestimmt auf diese Weise das Kantische „Vor“ und „Jenseits“ neu als das „Über“ der „übersinnlichen Welt“. Dieses „Übersinnliche“ ist für Hegel „das Sinnliche und Wahrgenommene(,) gesetzt, wie es in *Wahrheit* ist“³⁹.

Aus Rosenzweigs Perspektive heißt das wiederum: Die Wahrheit ist nicht mehr schlechterdings unerfahrbar; wohl gilt auch für Hegel, daß die Wahrheit „jenseits“ der Welt des Bewußtseins liegt; doch gibt es einen Fortschritt des Bewußtseins auf dieses Jenseits zu, wengleich ihm dazu der Phänomenologe die „Leiter“⁴⁰ halten muß. Es macht dabei den Fortschritt des Bewußtseins aus, das Jenseits als ein solches auf immer

³³ Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 609.

³⁴ Vgl. a. a. O., B XVIII.

³⁵ A. a. O., B 609.

³⁶ Vgl. Phänomenologie des Geistes, a. a. O., 110.

³⁷ Vgl. ebd.

³⁸ Vgl. Das neue Denken, a. a. O., 396.

³⁹ Phänomenologie des Geistes, a. a. O., 113.

⁴⁰ A. a. O., 25.

abstrakterer, d. h. für Hegel höherer Stufe zu erfahren. „Ausgesprochen“ bzw. „dargestellt“ werden kann die „übersinnliche Welt“ jedoch nur vom „übererfahrenen“ Phänomenologen. Hegel hebt also die Aporie Kants, das bloß unmittelbare Verhältnis von Bewußtsein und Erscheinung einerseits und die absolute Verhältnislosigkeit von Bewußtsein und Ding an sich andererseits, in das Geschehen der Erfahrung als dialektische Bewegung von Wirklichkeit und Wahrheit auf. Diese Struktur der Erfahrung als dialektische Bewegung läßt wesentliche Momente auch der Rosenzweigschen Erfahrungsbewegung sehen. Und doch gibt sich Rosenzweigs Erfahrung in einer völlig anderen Ordnung. Werner Marx hat auf die „teleologische Struktur“ der dialektischen Bewegung Hegels aufmerksam gemacht⁴¹. Hegels Bewegung ist insofern „teleologisch“, als in ihr natürliches Bewußtsein *und* absoluter Geist eine „Bildungsgeschichte“ durchlaufen. Wo der Phänomenologe das natürliche Bewußtsein in seiner Wahrheit „erscheinen“ läßt, damit es selbst fortschreitet, „erinnert“ sich der Geist der jeweiligen Bewußtseinsform als einer von ihm bereits abgelegten Gestalt⁴². Für Rosenzweig bedeutet diese „teleologische Struktur“ eine Unterbietung der Bewegung als einer solchen, d. h. eine Unterbietung ihrer Zeitlichkeit, und eine Unterbietung des anderen, der sich der „konventionellen“ Beziehung einer teleologischen Struktur entweder entzieht oder diese zerbricht. Rosenzweig hebt so Hegels Dialektik des Begriffs auf in die Dialektik der Zeit selbst und kehrt damit die teleologische in eine eschatologische Struktur der Erfahrung um.

Diese notwendig zu kurz greifende Skizzierung der Erfahrung Kants und Hegels aus der Perspektive Rosenzweigschen Denkens, mit der nur das ganze Gewicht des Erneuerungsanspruchs Rosenzweigs zur Geltung gebracht werden sollte, müssen wir hier abbrechen, um nun in entschiedener Hinwendung zu Rosenzweig zu fragen, wie er selbst im „Neuen Denken“ seinen Durchbruch zur „erfahrenden Philosophie“ versteht.

3. Erfahrung als Schlüssel zu Rosenzweigs Denken

Zunächst ist festzuhalten, daß Rosenzweig im „Neuen Denken“ den „Stern“ von der Erfahrung her aufschlüsselt. Die Verhältnisbestimmung der drei Teile des „Stern“ als „Vorwelt des Begriffs“ bzw. der „Wesenheiten“, als „Welt der Wirklichkeit“ und als „Überwelt der Wahrheit“ gewinnt Rosenzweig aus der Perspektive der Erfahrung. Das besagt: Die Vorwelt der Wesenheiten ist Vor-Welt in bezug auf die Erfahrung; sie ist die „vorerfahrene“ Welt. Die Welt der Wirklichkeit ist die Welt der Erfahrung selbst. Und die Überwelt der Wahrheit ist wiederum Über-Welt in bezug auf die Erfahrung; sie ist die „übererfahrene“ Welt⁴³.

a) Denken über die Erfahrung

Was im ersten Teil des „Stern“ geschieht, ist also noch nicht Erfahrung selbst, sondern lediglich „Denken über die Erfahrung“⁴⁴; vom Anfang des erfahrenden Denkens im zweiten Teil des „Stern“ her gesehen hat das neue Denken im ersten Teil seine eigene „Voranfänglichkeit“, seine „elementare“ Verfassung⁴⁵, eben seine „Vorwelt“ zum Thema. Diese Vorwelt ist nun nach Rosenzweig die Welt des alten Denkens und seiner Begriffe vom Wesen der Dinge. Das alte Denken der Philosophie verwechselt die von ihm begriffenen Wesenheiten mit den Wirklichkeiten Gott, Welt und Mensch, indem es zum einen an die Wirklichkeiten die Wesensfrage stellt und „Ist“-Antworten gibt,

⁴¹ Siehe W. Marx, Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in „Vorrede“ und „Einleitung“, Frankfurt a. M. 1971, 98.

⁴² Vgl. Phänomenologie des Geistes, a. a. O., 27.

⁴³ Vgl. Das neue Denken, a. a. O., 396.

⁴⁴ A. a. O., 382.

⁴⁵ „Elemente“ lautet ja auch die Überschrift des ersten Teils des „Stern“; vgl. Der Stern der Erlösung, a. a. O., 1.

d.h. die Wirklichkeiten nach dem Bild des Denkens „formt“, und indem es zum anderen die gegenseitige Transzendenz der Wesenheiten überspringt und sie auf *eine* Wesenheit zurückführt. Die Wirklichkeit solchen Denkens ist nach Rosenzweig „gespenstisch“⁴⁶.

Die Wesenheiten, so läßt sich Rosenzweigs Kommentar zum ersten Teil des „Stern“ zusammenfassen, sind die elementaren Inhalte der Erfahrung, die „letzten Tatsächlichkeiten“ Gott, Welt, Mensch⁴⁷. Sie sind ihre Inhalte, d.h. sie kommen in der Erfahrung vor; das aber nicht wirklich, sondern eben elementar als die unsichtbaren Voraussetzungen im Grund aller Erfahrung. Als solche „Substanzen“ der Erfahrung gehen sie auf, wo die Erfahrung auf sich selbst reflektiert. Das „Denken über die Erfahrung“ läßt sich so als Philosophie der Wesenheiten bzw. „Tatsächlichkeiten“ begreifen, der Wesenheiten im Plural, denn eine jede läßt sich nur auf sich selbst zurückführen. Die Philosophie der Wesenheiten steigt aus der Zeit aus und sucht im Grund der Wirklichkeit, in ihrer Vorwelt, was immer währt. „Wesen will nichts von Zeit wissen“⁴⁸, ist zeitlos gültig. In der Vorwelt des Begriffs erscheint so die Wahrheit selbst in „elementarer, unsichtbarer, un-offenbarer Form“⁴⁹; diese macht das „wesentliche“ bzw. „heidnische“⁵⁰ Moment der Wahrheit aus. Rosenzweig zieht daraus für die Erfahrung den Schluß: „Die Erfahrung erfährt also nicht die Dinge, die beim Denken über die Erfahrung allerdings als letzte Tatsächlichkeiten sichtbar werden; aber was sie erfährt, erfährt sie an diesen Tatsächlichkeiten. Und deshalb ist es für eine reinliche und vollständige Darstellung der Erfahrung so wichtig, zuvor jene Tatsächlichkeiten rein herausgestellt zu haben und dem Hange des Denkens zu ihrer Verwechslung entgegengetreten zu sein.“⁵¹

b) *Der Vorgang der Erfahrung*

Die Erfahrung selbst bestimmt Rosenzweig als „wirklich, ungegenständlich und unsubstantiell“⁵², denn sie „weiß ja nichts von Gegenständen, sie erinnert sich, sie erlebt, sie hofft und fürchtet“⁵³. Damit tritt Rosenzweig in die „Welt der Wirklichkeit“ ein. In ihr „tritt an die Stelle der Methode des Denkens, wie sie alle frühere Philosophie ausgebildet hat, (...) die Methode des Sprechens“⁵⁴. Diese Methode entspringt der grundlegenden Erfahrung des neuen Denkens, der Erfahrung seiner „Zeitlichkeit“⁵⁵. Es ist das Neue des neuen Denkens, „nicht unabhängig von der Zeit erkennen“⁵⁶ zu können. Die Mitte der Welt der Wirklichkeit ist für Rosenzweig die Gegenwart, denn nur sie ist „Zeit im zeitlichsten Sinn“⁵⁷. Und die Wirklichkeit dieser Welt macht es nach Rosenzweig gerade aus, daß in ihr Zeit „ganz wirklich“ wird, daß nicht „in ihr geschieht, was geschieht, sondern sie, sie selber geschieht“⁵⁸. Nur in der Gegenwart wird die Zeitigung der Zeit selbst, der Wirklichkeit jedes einzelnen und der Wirklichkeit im ganzen „erfahren“, d.h. die „Unverwechselbarkeit“⁵⁹ ihrer Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Das Wirkliche „ist“ daher nicht⁶⁰, sondern zeitigt sich dem ganz und immer nur Gegenwärtigen und wird allein „auf der Bahn des Lebens“⁶¹ erfahren.

⁴⁶ Vgl. Das neue Denken, a. a. O., 380.

⁴⁷ Vgl. a. a. O., 382 f.

⁴⁸ A. a. O., 384.

⁴⁹ A. a. O., 382.

⁵⁰ Vgl. ebd.

⁵¹ A. a. O., 382 f.

⁵² Vgl. a. a. O., 382.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ A. a. O., 386.

⁵⁵ Vgl. ebd.

⁵⁶ A. a. O., 384.

⁵⁷ A. a. O., 391.

⁵⁸ A. a. O., 384.

⁵⁹ Vgl. a. a. O., 385.

⁶⁰ Vgl. a. a. O., 380 bzw. 383.

⁶¹ A. a. O., 392.

Ganz gegenwärtig also gilt es zu sein, keinen Augenblick zu überspringen⁶², die Zeit ganz ernstzunehmen⁶³, um wirklich zu erfahren und das wirklich Erfahrene „zur rechten Zeit“ zu verstehen⁶⁴.

Wer solchermaßen die Wirklichkeit der Zeit erfährt, der erfährt nach Rosenzweig darin zugleich, was Gott und Welt und Mensch „in diesen Zeiten der Wirklichkeit tun oder was ihnen geschieht. Aneinander tun oder voneinander geschieht.“⁶⁵ Nur im Ereignis ihrer Beziehungen sind Gott, Welt und Mensch wirklich, und nur das Ereignis ihrer Beziehungen wird wirklich erfahren. Dieses „große Weltgedicht“ wird in den drei Büchern des zweiten Teils des „Stern“ „in drei Zeiten nacherzählt“⁶⁶. Dabei kommt jede der „unverwechselbaren Zeiten der Wirklichkeit“ in einer eigentümlichen und selbst „unverwechselbaren“ Weise des Sprechens zur Sprache: in der „Erzählung“ die Vergangenheit der Schöpfung, in der „unmittelbaren Wechselrede“ die Gegenwart der Offenbarung und im „chorischen Sprechen“ die Zukunft der Erlösung⁶⁷. Die Eröffnung der Sprechsituation allen Sprechens geschieht dabei in der „unmittelbaren Wechselrede“ der Gegenwart. In ihr geht das Unterscheidende des sprechenden Denkens auf: das „Bedürfen des andern“ und das „Ernstnehmen der Zeit“⁶⁸.

Vom „Herzbuch“⁶⁹ des „Stern“ aus, in dem diese Wechselrede sich ereignet, erschließt sich daher sowohl die „Reihenfolge“⁷⁰ der Bücher des zweiten Teils als auch die Reihenfolge der Teile des „Stern“ selbst. In der gegenwärtigen Erfahrung werden die vor-erfahrene Welt der Wesenheiten als Vergangenheit der Welt der Wirklichkeit, d.h. als wirkliche Vergangenheit, und die übererfahrene Welt der Wahrheit als Zukunft der Welt der Wirklichkeit, d.h. als wirkliche Zukunft, erfahren. Vorwelt und Überwelt zeitigen sich in der Welt der Wirklichkeit, dort also, wo die „Zeit ganz wirklich“ wird, als „immerwährende Vergangenheit“ des Anfangs und „ewige Zukunft“⁷¹ des Endes der Wirklichkeit. Wesenheit – Wirklichkeit – Wahrheit, diese einander unzugänglichen, weil unendlich voneinander entfernten Welten bzw. Ordnungen zeitigen sich als Momente des „Ablaufs der Weltzeit“⁷², d.h. als Momente der Geschichte des neuen Denkens.

In der „Unverwechselbarkeit der Zeiten“ erfährt die Erfahrung darüber hinaus und im selben die „Unverwechselbarkeit der Wirklichkeit“ selbst, d.h. die Unverwechselbarkeit des wirklich begegnenden anderen. Dort, wo ich die Wirklichkeit Gottes, der Welt und des Menschen in ihren Beziehungen erfahre, erfahre ich weder ihre Wesenheiten bzw. Tatsächlichkeiten, noch ihre Wahrheit, sondern vielmehr ihr „Geheimnis“⁷³. In der Erzählung ist die Welt und im Gespräch ist der andere wirklich da und entzogen zugleich. In dieser Spannung wiederholt sich die Spannung aller „Zeit der Wirklichkeit“. Und diese Spannung ist zuhöchst die Spannung des chorischen Sprechens vom Zukünftigen. In ihm ist Gott wirklich da und entzogen zugleich. Die „Geheimnishaftigkeit“ alles Begegnenden läßt in der gegenwärtigen Begegnung deren Zukünftigkeit stets neu erwarten. Die Entzogenheit des anderen zeitigt sich mir als seine „ewige Zukunft“.

Es zeigt sich: Wer erfährt, „erlebt“ die Gegenwärtigkeit der Gegenwart, „erinnert“ sich der Vergangenheit der Vergangenheit und „hofft“ und „fürchtet“ die Zukünftigkeit

⁶² Vgl. a. a. O., 385.

⁶³ Vgl. a. a. O., 387.

⁶⁴ Vgl. a. a. O., 384.

⁶⁵ A. a. O., 385 f.

⁶⁶ A. a. O., 386.

⁶⁷ Vgl. ebd.

⁶⁸ A. a. O., 387.

⁶⁹ A. a. O., 386.

⁷⁰ A. a. O., 384.

⁷¹ A. a. O., 385.

⁷² Vgl. a. a. O., 392.

⁷³ Ebd.

keit der Zukunft. Wer solchermaßen gegenwärtig ist und erfährt, „erlebt“ im Gespräch, daß er von anderen Gegenwärtigen, „seien es Menschen oder Gott“⁷⁴ angesprochen, bei seinem Namen gerufen wird; er hört und ruft selbst andere in ihre Gegenwart; er „erinnert“ sich des Anfangs und läßt das Angefangene, seien es Menschen oder Welt, sich in seiner Erzählung verwirklichen; er „hofft“ und „fürchtet“ das Ende und kann von ihm jetzt sprechen, wo Gott ihn mit der Welt und den Menschen ins „Wir“ vereint.

Zu solchem „absoluten Empirismus“ bedarf es nach Rosenzweig der Erneuerung des Denkens, des philosophischen wie theologischen, und der Erneuerung der Religion, der heidnischen wie jüdischen wie christlichen. Das Unterscheidende dieser Erneuerung vollzieht die erfahrende Philosophie darin, daß sie Philosophie, Theologie und Religion dort, wo diese „zur Gestalt für sich erstarrt“ sind, in welcher „Selbständigkeit und Formgewordenheit“ sie „keinen Anteil an der Wirklichkeit“ haben, wieder „aus dieser Spezialität und ihren Ummauerungen“ befreit und „in das offene Feld der Wirklichkeit“ zurückführt⁷⁵. Dies macht auch die „Vollständigkeit“⁷⁶ des neuen Denkens aus.

Für Theologie und Philosophie bedeutet das, daß zwischen ihnen nicht länger die „konventionellen“ Beziehungen der Philosophie als „Hausmagd“ der Theologie bzw. der Theologie als „Monatsfrau“⁷⁷ der Philosophie gelten, sondern daß sie in „persönlicher“, d.h. hier „geschwisterlicher“⁷⁸ Beziehung auf je eigene Weise im selben „Feld“ innestehen und es ihnen ums Selbe geht, um die „Wahrheit der Wirklichkeit“, die beide als die *eine* Wahrheit in der „ewigen Zukunft“ der „Überwelt“ erwarten. In der Sache heißt das: „Die theologischen Probleme wollen ins Menschliche übersetzt werden und die menschlichen bis ins Theologische vorgetrieben“⁷⁹, wobei sich beides gegenseitig bedingt. In diesem erneuerten Sinne von Theologie ist denn auch Rosenzweigs Bemerkung aufzufassen, daß „(t)heologisches Interesse (. . .) dem neuen Denken zum Durchbruch geholfen“⁸⁰ hat.

Diese Theologie hat es daher auch nicht mit einer aus dem Feld der Wirklichkeit ausgegrenzten, besonderen Religion zu tun. Rosenzweig bringt diese seine „Areligiösität“ bzw. Religionskritik⁸¹ auf die Formel: „Gott hat eben nicht die Religion, sondern die Welt geschaffen“⁸², bzw.: Offenbarung ist „Offenbarung an Adam, der sowenig Heide war wie Jude oder Christ“⁸³. Das heißt: Es gibt nach Rosenzweig für den Menschen in der Welt weder ein bloß religiöses Gottesverhältnis, das die Welt bzw. den Menschen, noch ein bloß weltliches Weltverhältnis bzw. bloß menschliches Verhältnis zum Menschen, das Gott überspringt.

Daß aber Religion und Welt, Theologisches und Menschliches, Theologie und Philosophie in diesem „natürlichen“ Verhältnis der Geschwisterschaft miteinander „geschaffen“ bzw. ins „persönliche“ Verhältnis „gerufen“ sind, ist für Rosenzweig nun die entscheidende und „orientierende“⁸⁴ Erfahrung der „Offenbarung Gottes“, ist selbst also eine religiöse Sache. Das in einem religiöse wie weltliche wie menschliche Verhältnis Gottes zum Menschen geschieht als solches, als freies Zusammenspiel sich gegenseitig vergegenwärtigender bzw. verwirklichender Partner, allererst in der „Offenba-

⁷⁴ A. a. O., 386.

⁷⁵ A. a. O., 390.

⁷⁶ A. a. O., 389.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Vgl. ebd.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ A. a. O., 388.

⁸¹ Siehe hierzu auch *B. Casper*, Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers, Freiburg/Basel/Wien 1967, 195–197.

⁸² Das neue Denken, a. a. O., 389.

⁸³ A. a. O., 390.

⁸⁴ Um diesen wichtigen Begriff der „Urzelle“ aufzugreifen; vgl. a. a. O., 358.

rung“. Die „allzeit erneuerte“⁸⁵ Offenbarung erschließt die Situation schlechthin allen Sprechens. Gott offenbart sich als der Andere, der das „wirkliche Gespräch“⁸⁶ zwischen Gott und Mensch anfängt, ein Gespräch, das nichts ausschließt und das daher umgekehrt Gott und Mensch in allem, weil in jedem Augenblick miteinander führen.

Das „offene Feld der Wirklichkeit“, jenes Feld, das allein die Erfahrung eröffnet, ist so nach Rosenzweig das Feld der wirklichen Religion. Dann aber tut sich eben der Erfahrung das Feld der Religion auf und wird die Erfahrung schlechthin religiöse Erfahrung. Und nur in diesem Sinne, in dem die Außergewöhnlichkeit, Besonderheit und Spezialität solcher Erfahrung sich aufgebrochen finden in die Offenheit der Wirklichkeit selbst, ist von „religiöser Erfahrung“ zu sprechen. Das Bedenken solcher Erfahrung zu sein, wird nun auch der neue Sinn von Religionsphilosophie. Rosenzweig selbst bezeichnet jene Stellen des „Stern“, die die „gestiftete“, d. i. „formgewordene“, „selbständige“, „spezielle“ Religion behandeln, als die „einzige im strengen Sinn religionsphilosophische Partie in dem Buch“⁸⁷.

Von einem solchen Begriff der Religionsphilosophie her kann Rosenzweig gar nicht anders, als dem „Stern“ den Anspruch abzusprechen, „eine Religionsphilosophie zu sein“⁸⁸. Auch die Religionsphilosophie bedarf demnach der Erneuerung. Und im Sinne des neuen Denkens ist der „Stern“ selbst nun gar nichts anderes als eine „neue Religionsphilosophie“. Religionsphilosophie ist jetzt erfahrende Philosophie, und erfahrende Philosophie ist selbst Religionsphilosophie. Ihr Feld ist das „offene Feld der Wirklichkeit“, sie selbst dessen Eröffnung.

c) Die Wahrheit der Erfahrung

An dieser Stelle muß sich ein schwerwiegender Einwand erheben: Bedeutet Rosenzweigs Rede vom Aufbrechen aller „konventionellen“ Formen, will hier sagen aller Formen, die sich nicht dem „immer nur gegenwärtigen“ Ereignis und seiner Erfahrung verdanken, ins „offene Feld der Wirklichkeit“ nicht die Preisgabe aller bestehenden Unterschiede von Gott, Welt und Mensch, von Philosophie und Theologie, von Menschlichem und Religiösem? Wozu noch denken, wozu glauben, wozu noch Jude sein, wozu Christ, wenn es doch einzig darum geht und zu all dem genügt, „immer nur gegenwärtig zu sein“, „den Augenblick nicht zu überspringen“? Wenn es in der Welt der Wirklichkeit so viele Erfahrungen gibt wie Menschen, die „die Zeit ganz ernst nehmen“, besteht dann nicht die Offenheit des Feldes der Wirklichkeit im bloßen Chaos unendlich vieler und gegeneinander gleichgültiger Ereignisse und Erfahrungen? Ist die Formlosigkeit der Preis der Formfreiheit? Mit anderen Worten: Stellt nicht die „Vielfältigung des Seienden“, von deren Notwendigkeit Rosenzweig spricht⁸⁹ und die sich schon in der Welt der Wirklichkeit begibt, die eine Wahrheit und damit auch die Wahrheit des Rosenzweigschen Denkens selbst und seiner Erfahrung in Frage?

Die Auseinandersetzung mit diesem Einwand wäre von dem her zu führen, was nach Rosenzweig vom Geschehen der Erneuerung der Religion aus von seinem erfahrenden Denken zu sehen ist und wie sich daraus für Rosenzweig die Fragestellung des dritten Teils des „Stern“ ergibt.

Die Vollendung am Ende, nichts Geringeres also als die Wahrheit der Erfahrung, die Wahrheit des – erfahrenden – formfreien „grammatischen“⁹⁰ Denkens und die Wahrheit der – erfahrenen – offenen Wirklichkeit, läßt die erneuerte Religion nach Rosenzweig sehen. Sie läßt dies sehen, indem sie das „chorische Sprechen“ und das „Wir“ solchen Sprechens als den Sinn und das Ziel der Sprachlichkeit und der „Voll-

⁸⁵ Das neue Denken, a. a. O., 389.

⁸⁶ Vgl. a. a. O., 387.

⁸⁷ A. a. O., 391.

⁸⁸ A. a. O., 374.

⁸⁹ Vgl. a. a. O., 394.

⁹⁰ Vgl. a. a. O., 387, wo Rosenzweig sein neues Sprachdenken auf diesen Begriff bringt und dem alten denkenden Denken als „logischem“ gegenüberstellt.

ständigkeit“ des neuen Denkens offenbar macht. Sie „spricht aus“⁹¹ und macht daher sichtbar, was das formfreie Denken in der Welt der Wirklichkeit immer nur erfährt, ja in ihr sieht sich die Formfreiheit selbst in eine bleibende, weil endgültige Form gebracht; die Religion macht das neue Denken und seine Wirklichkeit in „Bildern“ und „Gestalten“⁹² anschaulich. Diese „Sonderstellung“⁹³ der Religion löst allererst Rosenzweigs These ein, daß das neue Denken jüdisches oder christliches Denken sei.

Judentum und Christentum sind nach Rosenzweig „ewige Gestalten“, die die „Erlösungszukunft“ „vorwegnehmen“⁹⁴. Sie sind Bilder der Erlösung, weil in ihnen zum einen die Wesenheiten der Vorwelt, die in der Welt der Wirklichkeit nur als deren geheime und unsichtbare Voraussetzung immerwähren, „selbst bildhaft“⁹⁵, d.h. sichtbar und offenbar werden, und weil zum anderen das „Fort und Fort“ des „Ablaufs der Weltzeit“⁹⁶ in der wirklichen Welt, in der immer nur „allzeit neu“ das Ereignis der Begegnung des Begegnenden erfahren und keine end-gültige Gestalt gesehen wird, „zur wiederkehrenden Form sich rundet“⁹⁷. Es ist so das Licht der „Überwelt der Wahrheit“, in dem die Bilder der Religion „glänzen“, und es ist seine Form, in der sie „bleiben“.

Rosenzweig spielt am Thema der Gestalthaftigkeit noch einmal das Verhältnis der drei Teile des „Stern“ durch: Wer weiß, was Gott, was die Welt, was der Mensch „ist“, der weiß lediglich vor-erfahrene, vor-zeitliche Wesenheiten, d.h. im Sinne des neuen Denkens: er weiß nichts. Im neuen Denken weiß ich vielmehr nur, was ich in der Zeit als das Geschehen zwischen Gott und Welt und Mensch erfahre. Auf der „Bahn des Lebens“ erfahre ich aber Gott, Welt und Mensch in ihrer gestaltfreien „unabbildbaren“⁹⁸ Ursprünglichkeit, in Rosenzweigs Worten: ihr „Geheimnis“. Judentum und Christentum sprechen nun diese Geheimnisse chorisch aus. Sie sprechen auf je eigene Weise aus, was in der Welt der Wirklichkeit immer nur erfahren wird; sie bekennen, daß im offenen Feld der Wirklichkeit mir ein Ding alle Welt und ein Mensch die ganze Menschheit vertritt und daß ich in solchen Begegnungen „einfältig mit meinem Gott wandle“⁹⁹; sie bekennen, daß es in jeder Begegnung um Gott *und* Welt *und* Mensch geht, um ihr Wir. Sie sprechen das Und als die Wahrheit der Erfahrung aus, als jene Wahrheit, in der Gott und Mensch und Welt allererst zueinander und zu sich selbst erlöst sind.

Erst im Judentum und Christentum gibt es so nach Rosenzweig wahre, d.h. ewige Gestalten. Denn ihre Gestalten sind „übererfahren“, „über-zeitlich“. Rosenzweig bestimmt hier im Anschluß an Hegel das Kantische „Vor“ und „Jenseits“ neu, indem er diese ins „Über“ aufhebt. An die Stelle des „übererfahrenen“ Phänomenologens Hegels treten jedoch hier der Jude und der Christ. „Über“ will demnach bei Rosenzweig weder einen Ort angeben, noch die dadurch qualifizierte Bestimmung in ihr Gegenteil kehren: Übererfahren heißt nicht unerfahrbar, überzeitlich nicht zeitlos, überwirklich nicht unwirklich; und doch zeigt das „Über“ die andere Weise von Erfahbarkeit, Zeitlichkeit und Wirklichkeit an als die der Welt der Wirklichkeit. Die Andersheit dessen, was „über“ ist, ist nach Rosenzweig selbst zeitlich, näherhin end-zeitlich. Alle Zeit läuft auf diese Zeit hinaus, und alle Zeit kommt in dieser Endzeit in ihre Wahrheit. Dies haben wir als das „Eschatologische“ der erfahrenden Philosophie Rosenzweigs festzuhalten.

Diese Stellung der Religion macht deutlich, daß Rosenzweigs Darstellung des Judentums und Christentums „nicht ursprünglich von religionswissenschaftlichem Interes-

⁹¹ Vgl. a. a. O., 392.

⁹² Vgl. a. a. O., 391 f.

⁹³ A. a. O., 390.

⁹⁴ Vgl. a. a. O., 391.

⁹⁵ A. a. O., 392.

⁹⁶ Vgl. ebd.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Vgl. ebd.

⁹⁹ Vgl. Der Stern der Erlösung, a. a. O., 471 mit Bezug auf Micha 6, 8.

se bestimmt (ist), sondern (...) von allgemein systematischem, im besonderen von der Frage nach einer seienden Ewigkeit“¹⁰⁰. Rosenzweigs neues Denken würde demnach mißverstanden, sähe man in ihm nur das Organ des „Stroms der allzeiterneuerten Wirklichkeit“, das über den erlebten Augenblick nicht hinausfragt. Darin wäre auch jenes theologische Interesse unterboten, das dem neuen Denken zum Durchbruch verholfen hat. Als leitendes Interesse muß es sich auch am Ende noch geltend machen. Es geht Rosenzweig also um die „unvergehende“, „bleibende“, d.h. „ewige Gestalt“, demnach nicht nur um das, was wirklich geschieht, sondern schließlich um das, was „wahrhaft“ ist, um die „seiende Ewigkeit“¹⁰¹. Und infolgedessen lenkt der Charakter dieses dritten Bandes nach Rosenzweigs eigenen Worten „in gewissem Sinne ja wieder in das Fahrwasser des alten Denkens mit seinen Seinsfragen“¹⁰² zurück. Rosenzweig stellt zwar nicht die Frage nach dem Wesen der Wahrheit, er weiß vielmehr auch in diesem Letzten und Höchsten: „Kommt Zeit, kommt Rat“¹⁰³ und erwartet also die Wahrheit als zukünftiges Ereignis, ja als das Ereignis aller Zukunft schlechthin; und doch spricht er, indem er vom Zukünftigen spricht, in diesem dritten Teil aus, was eigentlich nur der Chor im liturgischen bzw. betenden Sprechen aussprechen kann.

Die „übererfahrene Welt der Wahrheit“ markiert so die Grenze der erfahrenden Philosophie Rosenzweigs. Als diese Grenze macht sie sich nur bemerkbar, indem die „ewigen Gestalten“ des Judentums und Christentums aus der Welt der Wirklichkeit in die Überwelt der Wahrheit hineinreichen bzw. umgekehrt die Überwelt der Wahrheit in der Welt der Wirklichkeit vorwegnehmen. Die Überwelt der Wahrheit ist demnach schon in der Welt der Wirklichkeit als deren ewige Zukunft erfahrbar und im Judentum und Christentum aussprechbar. Wie aber geht diese Erfahrung der zukünftigen Wahrheit? Und was ist das für *eine* Wahrheit, die in Judentum *und* Christentum ausgesprochen wird? Das sind die Grenzfragen Rosenzweigs in seiner erfahrenden Philosophie; es sind erkenntnistheoretische Fragen. Wo dem Denken zugemutet wird, „das Seiende zu vervielfältigen“¹⁰⁴, da geht es „um die Wahrheit, die nur eine sein kann“¹⁰⁵.

Schon in der Vorwelt der Wesenheiten geschieht die „Vervielfältigung des Seienden“ als Vervielfältigung der Elemente der Wahrheit, die immer nur wieder auf sich selbst zurückgeführt werden können. In der Welt der Wirklichkeit werden nicht die Elemente der Wahrheit vervielfältigt – diese ereignen sich vielmehr nun ineinander –, vervielfältigt werden aber diese Ereignisse, in denen die Elemente der Wahrheit sich verwirklichen. Wer daher in der Welt der Wirklichkeit erfährt, lebt in der Not um den Tag und die Stunde des Ablaufs der Weltzeit, um die Festigkeit der Zeit, um ihr Bleiben und sein Bleiben in ihr, mit anderen Worten: Er lebt in der Not um die Wahrheit der Wirklichkeit, um die wahre Form. Die „Vervielfältigung des Seienden“ wird aufgehoben und spitzt sich zugleich zu in der Überwelt der Wahrheit. Der drohenden Verflüchtigung der Wirklichkeit in die Formlosigkeit der steten Erneuerung wird Einhalt geboten durch die unvergehenden „ewigen Gestalten“ des Judentums und Christentums. Mit ihnen gibt es „über“ der Welt der Wirklichkeit bleibende Formen, d.h. Zeiten und Orte des Judentums und Christentums, in denen die Wahrheit der Erfahrung ausgesprochen wird. Und doch stehen nun diese „ewigen Gestalten“ in der Überwelt der Wahrheit nebeneinander. Die „Vervielfältigung des Seienden“ spitzt sich zu in der „Vervielfältigung der Wahrheit“. Diese „Vervielfältigung der Wahrheit“, das Und der Wahrheit selbst, stellt sich Rosenzweig als die entscheidende erkenntnistheoretische Grenzfrage seines Denkens. Solche Erkenntnistheorie betreiben kann nach Rosen-

¹⁰⁰ Das neue Denken, a. a. O., 392.

¹⁰¹ Siehe unten Anm. 124.

¹⁰² Das neue Denken, a. a. O., 393.

¹⁰³ Vgl. a. a. O., 384.

¹⁰⁴ A. a. O., 394.

¹⁰⁵ Ebd.

zweig jedoch nur der übererfahrene Jude oder Christ. Jüdisch ist denn auch seine „messianische Erkenntnistheorie“¹⁰⁶.

Das „Wörtchen Und“ ist nach Rosenzweig das „Grundwort aller Erfahrung“. „Gott und die Welt und der Mensch. Dieses Und war das Erste der Erfahrung; so muß es auch im Letzten der Wahrheit wiederkehren. Noch in der Wahrheit selber, der letzten, die nur eine sein kann, muß ein Und stecken; sie muß anders als die Wahrheit der Philosophen, die nur sich selber kennen darf, Wahrheit für jemanden sein. Soll sie dann gleichwohl die eine sein, so kann sie es nur für den Einen sein. Und damit wird es zur Notwendigkeit, daß unsre Wahrheit vielfältig wird und daß ‚die‘ Wahrheit sich in unsre Wahrheit wandelt.“¹⁰⁷ Rosenzweig stößt sich noch einmal ab von der Wahrheit der Philosophen. „Eigentlich“ ist ihr „Lieblingswort“¹⁰⁸; sie ist schlechthin „die“ allgemeine und abstrakte, weil zeitlos gültige Wahrheit. Eigentlich muß alles anderes, nämlich eines und dasselbe sein, auf das es zurückzuführen ist. Diese Schau des Eigentlichen, die den Philosophen als den Eingeweihten vorbehalten ist, wird diesen aber nur gewährt auf Kosten ihrer Menschlichkeit: Alles Eigene müssen sie opfern, um das Eigentliche zu sehen und selbst eigentlich zu werden¹⁰⁹. Die Rückführung von allem Wirklichen auf ein Selbes und Allgemeines ist dem neuen Denken von Anfang an verwehrt. Das Und der Elemente war schon das Erste der Erfahrung.

Daß die Wahrheit nur wahr ist als die Wahrheit Gottes *und* der Welt *und* des Menschen, zeigte sich bereits in der Vorwelt der Wesenheiten bzw. Tatsächlichkeiten. Daß die Wahrheit nicht vorweggenommen werden kann, daß ich zu ihrer Erkenntnis Zeit brauche und des anderen bedarf, um „zur rechten Zeit zu verstehen“, diese Zeitlichkeit und Beziehmlichkeit der Wahrheit selbst werden offenbar in der Welt der Wirklichkeit. Im „wirklichen Gespräch“ geht die Wahrheit als „Wahrheit für jemanden“ auf. Im Gespräch ist nichts abzusehen und zu übersehen, sondern allem nur entgegenzusehen und alles abzuwarten. Das Gespräch ebnet die Unterschiede nicht ein, macht nicht alles gleich wie das denkende Denken, vielmehr kommt in ihm die Andersheit des anderen um so schärfer zur Geltung, je inniger ich ihm im Gespräch verbunden bin. Noch die unaussprechbare, nur erfahrbare Andersheit des begegnenden anderen, der sich allen Vergleichen und Angleichungen entzieht, muß wahr sein, damit der andere zustimmen kann und so die Wahrheit Wahrheit für ihn und also selbst wahr ist. Diese Entzogenheit bzw. Geheimnisthaftigkeit des Begegnenden aber wird in der Welt der Wirklichkeit als die Zukünftigkeit der Zukunft selbst erfahren. Gegenwärtig ist in der Welt der Wirklichkeit immer nur die Vielfalt „unserer Wahrheit“, die Vielfalt dessen, dem ich begegne und „für“ das die Wahrheit wahr ist. Die Welt der Wirklichkeit lebt so gerade in der Not um die Wahrheit ihrer allzeiterneuerten Erfahrungen, um sie fürchtet sie, auf sie hofft sie.

Die Wahrheit kann nach Rosenzweig nur dort die eine sein, wo der, für den sie Wahrheit ist, Gott selbst ist. In der Überwelt der Wahrheit ereignet sich die Wahrheit „zuletzt“ als sie selbst, als die eine. Und doch verdankt sie ihre Einheit nach Rosenzweig nicht sich selbst, sondern der Zustimmung des Einen. Gott selbst gibt der Wahrheit schließlich jene Form, zu der sie in ihrer Vorgeschichte immer nur drängt: jenes „Wir“, das Gott und Mensch und Welt so miteinander sprechen, daß sie selbst darin auf göttliche Weise geeint sind. Gott selbst spricht hier das Und in seiner Zweiwertig-

¹⁰⁶ Siehe a. a. O., 395 f.

¹⁰⁷ A. a. O., 395.

¹⁰⁸ Vgl. ebd.

¹⁰⁹ Siehe hierzu *Kierkegaard* in: Die Krankheit zum Tode, Düsseldorf 1954, 41: „Ein Denker führt ein ungeheures Bauwerk auf, ein System, ein das gesamte Dasein und die ganze Weltgeschichte usw. umfassendes System – und betrachtet man sein persönliches Leben, so entdeckt man zu seinem Erstaunen das Entsetzliche und Lächerliche, daß er diesen ungeheuren, hoch sich wölbenden Palast nicht persönlich bewohnt, sondern einen Schuppen daneben, oder eine Hundehütte, oder zuhöchst das Pförtnerstübchen.“

keit von Einung und Unterscheidung; geeint und unterschieden werden Gott und Mensch und Welt und deren Wirklichkeit und Wahrheit. „Unsre Wahrheit“ spannt demnach die Menschen schon in der Welt der Wirklichkeit miteinander und mit der Welt zusammen, und sie spannt dieses „Wir“ von Mensch und Welt noch einmal über die Welt der Wirklichkeit hinaus zusammen mit der zukünftigen Überwelt der Wahrheit.

Es ist entscheidend zu sehen, daß es Rosenzweig darum geht, in der allzeiterneueren Welt der Wirklichkeit die Spannung von Wirklichkeit und Wahrheit auszuhalten und auszusprechen. Für Rosenzweig gilt: Das Wirkliche ist nicht schon das Wahre, und das Wahre ist nicht einfachhin das Wirkliche. Und doch ist deshalb die Wirklichkeit nicht trügender Schein und ist die Wahrheit nicht unwirkliches Jenseits. Diese Spannung wird konkret erfahren in der Vielheit der wirklichen Erfahrungen und in der Ausgespanntheit der Zeit selbst. Das Gegenwärtige und die Gegenwart bleiben nicht, sie vergehen, weil in ihnen zwar Zeit sich ereignet, nicht aber deren „Ende“, an dem sie und die in ihr sich zeitigende Wirklichkeit allererst wahr „sind“¹¹⁰. Im Ausstehen der Zukunft und des anderen, sei es Gott, Welt oder Mensch, wird das Ausstehen der Wahrheit erfahren. Das ist es, was bei Rosenzweigs Erkennen „herauskommt“¹¹¹; die Einsicht in das Verhältnis der gegenwärtigen zeitlichen Wirklichkeit und ihrer endzeitlichen Wahrheit eben als Gegenwart und Zukunft im „Ablauf der Weltzeit“.

Daß dieses „Und“ von Wirklichkeit und Wahrheit das von Gegenwart und Zukunft, von Zeit und Ewigkeit, von Welt- bzw. Menschenzeit und Gotteszeit ist, will die sich an Rosenzweig anlehrende Rede von der „Übererfahrenheit“ und „Überwirklichkeit“ der Wahrheit zum Ausdruck bringen: In der Wirklichkeit steht die Wahrheit „unvorwegnehmbar“ aus, ist sie nur als ausstehende erfahrbar, nicht „aussprechbar“. Erfahrung geschieht immer nur *in* der Zeit, nicht *über* ihr. In der Wahrheit aber, die noch nicht wirklich ist, wird „zuletzt“ die endgültige, bleibende Gestalt aller Wirklichkeit „ausgesprochen“; wo solches in der Wahrheit geschieht, wird diese schließlich selbst auf ihre endzeitliche Weise wirklich und „erfahrbar“. Dieses Verhältnis von Wahrheit und Wirklichkeit selbst aber – die Unvorwegnehmbarkeit der Wahrheit in der Wirklichkeit „drunter“ einerseits und die Einholung aller Wirklichkeit in der Wahrheit „drüber“ andererseits – ist das, was nach Rosenzweig schon in der Welt der Wirklichkeit „als wahr – bewährt werden will“¹¹². Das ist als entscheidendes Moment in Rosenzweigs messianischer Erkenntnistheorie festzuhalten: In der „Bewährung“ „kann“ schon in der Welt der Wirklichkeit die Wahrheit nicht nur erfahren, sondern – mit dem Leben – „ausgesprochen“, d.h. gestaltet werden. Heraus kommt damit bei Rosenzweig etwas konkret Einforderndes: die Erwartung der kommenden Wahrheit im Leben ihres Noch-nicht-Gekommenseins, ihre „Bewährung“. „Der Begriff der Bewährung der Wahrheit wird zum Grundbegriff dieser neuen Erkenntnistheorie.“¹¹³

Wahrheiten, die bewährt werden, sind nach Rosenzweig solche, „die sich der Mensch etwas kosten läßt“¹¹⁴. Diese Wahrheiten sind „höhere Wahrheiten“ als mathe-

¹¹⁰ Siehe unten Anm. 124.

¹¹¹ Vgl. Das neue Denken, a. a. O., 395.

¹¹² Ebd., dieses Verhältnis von Wirklichkeit und Wahrheit ließe sich als die Grundstruktur eines religionsphilosophischen Denkens ausmachen, das sich wie das Rosenzweigs an der positiven Religion orientiert, d. h. auf sie so zugeht, daß es im selben von ihr ausgeht. Dies etwa der ausdrückliche Vorentscheid *B. Weltes* in seiner Religionsphilosophie, Freiburg/Basel/Wien 1978, 21–28; *K. Hemmerle* hat diese Struktur im Denken Bonaventuras aufgedeckt, siehe *ders.*, Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute, Freiburg/Basel/Wien 1975, bes. 43–59; neuerdings hat *K. Kienzler*, Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury, Freiburg (Habil. masch.) 1979, Anselms Verhältnisbestimmung des „id quo maius cogitari nequit“ und des „quiddam maius quam cogitari possit“ im Prologium von dieser Struktur her gelesen.

¹¹³ Das neue Denken, a. a. O., 395.

¹¹⁴ A. a. O., 396.

matisch-formale¹¹⁵; denn es geht in ihnen um mehr als um eine bloß in sich stehende formale Gleichung. Es geht in ihnen um etwas, das den Menschen selbst betrifft, das etwas „für“ ihn ist. Solche Wahrheiten „kosten“ den Menschen etwas, sie fordern ihn heraus und ein. Sie eröffnen ihm Zukunft, auf daß er sich in sie hinein entwerfe und in solchem Entwurf sie vorwegnehmend erwarte. Wenn auf neue Weise die klassische *adaequatio*-Formel in Anschlag gebracht werden darf, so gilt dann: „Angleichung“ geschieht hier nicht im und durchs Denken in einer Denkformel, sondern im und durchs Leben in der Lebensgestaltung. Das „Für“ der Wahrheit für diesen einen Menschen, dem es um diese Wahrheit geht, gewinnt Gestalt im „Für“ des Menschen für die anderen. Die Erwartung der Zukunft legt sich aus in die Gegenwart für die anderen.

Die Wahrheit der Wirklichkeit steht auf dem Spiel. Und so gibt es denn nach Rosenzweig schließlich Wahrheiten, die das Leben selbst „kosten“¹¹⁶. Dann geht es um so viel, daß es den Menschen alles kostet; weniger wäre Lüge. Zukunft eröffnet sich einem solchen Menschen nur noch, indem nichts mehr von ihm selbst draußen bleibt aus seinem Entwurf. Die Unvorwegnehmbarkeit der Zukunft selbst wird hier vorweggenommen, ein ganzes Leben Gestalt der Wahrheit. Der Tod eines solchen Zeugen der Wahrheit, sein Zeugnis der Bewährung, in dem der Zeuge selbst vergeht, damit die Zukunft gegenwärtig werde, verbindet jene, vor denen das Zeugnis abgelegt wird, um so enger miteinander und eröffnet ihnen eine neue gemeinsame Zukunft.

Von der Wahrheit selbst wird in solcher Bewährung bezeugt, daß sie nicht nur Wahrheit für den einen Zeugen, sondern Wahrheit für alle sein und von allen bewährt werden will. „Angleichung“ an die Wahrheit mit dem Leben wird hier offenbar als „Angleichung“ der – „ungleichbaren“ – Menschen aneinander: Bewährt werden will das „Wir“ als die endgültige Form der Wahrheit. Diese höchste Wahrheit aber ist so jene, die „erst der Lebensinsatz aller Geschlechter bewähren kann“¹¹⁷. Sie kostet nicht nur den Einsatz der jeweils Gegenwärtigen, sondern den aller Menschen aller Zeiten. Um ihr „Wir“ für den Einen, das nur der Eine selbst aussprechen kann, geht es in der höchsten Wahrheit. So „wertet“ die messianische Erkenntnistheorie die Wahrheiten „nach dem Preis ihrer Bewährung und dem Band, das sie unter den Menschen stiften“¹¹⁸.

Rosenzweigs leitendes theologisches Interesse macht sich am Ende auch als das Maß seiner Erkenntnistheorie geltend, wenn er vom Judentum und Christentum als jenen „beiden letzten Einsätze(n) um die Wahrheit“¹¹⁹ spricht, über die seine Erkenntnistheorie nicht hinausführen könne. Ohne Rosenzweigs Begriffe des Jüdischen und des Christlichen sowie die Problematik des Und dieser beiden „Endtatsachen“¹²⁰ hier erörtern zu können, vermögen wir doch in unserem Zusammenhang soviel zu sagen: Wahrheit ist für Rosenzweig „zuletzt“ die Wahrheit des jüdischen und christlichen Gottes und als solche erst „eine“. Judentum und Christentum sprechen das oben beschriebene Verhältnis von Wirklichkeit und Wahrheit als „unsere Wahrheit“ aus: „Unsere Wahrheit“ bewähren heißt eben die Erlösungszukunft als die Ankunft bzw. Wiederkunft des Messias erwarten, und das wiederum heißt die Ewigkeit in der Zeit vorwegnehmen. Judentum und Christentum sprechen diese Wahrheit unserer Wirklichkeit nicht nur aus, indem sie sie in ihrem Leben gestalten, sondern indem sie darüber hinaus wirklich sprechen, nämlich die Vielfalt der Wirklichkeit als die Herrlichkeit des Einen chorisch preisen. Jüdisches „Volk“ bzw. christliche „Gemeinde“ sind die innigsten „Bänder“, die unter Menschen gestiftet werden; das sind sie, weil Gott selbst hier verbindet. Und Judentum und Christentum sind die „letzten Einsätze“, da Einsätze „all ih-

¹¹⁵ Vgl. a. a. O., 395 f.

¹¹⁶ Vgl. a. a. O., 396.

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ Ebd.

rer Geschlechter“ um Gott selbst, letzte menschliche Einsätze also, aber darin zugleich Einsätze, in denen Gott selbst sich einsetzt. „Angleichung“ geschieht hier als „Angleichung“ an Gott und als „Angleichung“ an die Menschen und die Welt, auf daß darin Gott selbst als der „Angleichende“, als der Mensch und Welt und Gott Verbindende aufgeht. Im „in aller Zeit unversöhnlichen“¹²¹ Und von Judentum und Christentum spitzt sich zu, daß an Gott selbst die Bewährung unserer Wahrheit liegt. Wo es um Gott selbst als die Wahrheit „unserer Wahrheit“ geht, da „kostet“ sie „zuletzt“ Gottes endzeitlichen „Einsatz“ selbst. Er selbst als der Eine ist der „Preis“ der Bewährung, auf daß die Wahrheit eine ist. „Für ihn“ allein ist sie eine; er „muß“ zustimmen „können“, und doch ist es das Unterscheidende solch göttlicher Zustimmung, daß nicht Gott darin sich der Wahrheit, sondern die Wahrheit sich „angleicht“. Gottes Bewährung macht ihn als den „Gott der Wahrheit“¹²², als ihren Ursprung am Ende offenbar.

„Hier schließt das Buch“¹²³, konstatiert Rosenzweig; und daß das Buch hier schließt, ist denn auch jene Weise der „Schlußfolgerung“, die dem neuen erfahrenden Denken eignet. Judentum und Christentum sind die sichtbaren Gestalten solchen „Schlußfolgerns“. Am Ende wird deutlich, daß nur Judentum und Christentum für Rosenzweig die Antwort auf die „Frage nach einer seienden Ewigkeit“ geben können, weil sie allein „übererfahren“ sind¹²⁴. Ihre „Übererfahrenheit“ besteht nicht nur darin, daß sie „aussprechen“ und also „formen“, was sonst immer nur – „formfrei“ – „erfahrbar“ ist, sondern daß sie darüber hinaus das, was sie „aussprechen“, als die „Wahrheit der Wirklichkeit“ „bewähren“. „Bewährende Erfahrung“ zu sein, geht als die Wahrheit der Erfahrung auf, und nur „bewährende Erfahrung“ erfährt die Wahrheit, d. h. sie erfährt nicht nur den Augenblick und seine Wirklichkeit, sondern zugleich die Spannung

¹²¹ Ebd.

¹²² Ebd.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Die „Frage nach einer seienden Ewigkeit“ in Rosenzweigs Werk verdiente eigens verfolgt zu werden. Vom „Neuen Denken“ her kann jedoch die Richtung dieser Frage angegeben werden: Judentum und Christentum geben die Antwort auf die Frage nach einer „seienden Ewigkeit“, wo sie von ihrem Gott, „in welchem wirkliches Gewesen und wirkliches Ist und wirkliches Werden zusammenschießen“, sagen dürfen: „Er ist“ (ebd.). Dieses „Ist“, so hat sich gezeigt, kann nicht „lediglich die Copula eines Urtheils“ (Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 626) des alten, bloß logischen Denkens sein, „da sich jeder Gottesbegriff längst zum verborgenen Gott verdunkelt hat“ (Das neue Denken, a. a. O., 396). Das „Ist“ kann vielmehr nur ausgesprochen werden, wo Gott selbst sich in der Welt der Wirklichkeit offenbart. Das „Ist“ hat dann zunächst die Wertigkeit des „wirklichen Ist“, d. h., es ist Ausdruck der Zeitlichkeit der Welt der Wirklichkeit. Indem in der je gegenwärtigen, weil allzeit neuen Offenbarung Gottes „wirkliches Ist“ erfahren wird, wird zugleich sein „wirkliches Gewesen“ als immerwährender Schöpfer und sein „wirkliches Werden“ als ewiger Erlöser erfahren. Diese radikale Zeitlichkeit Gottes – den Ablauf der Weltzeit als die Geschichte Gottes mit der Welt und dem Menschen – sprechen Judentum und Christentum schließlich als die Wahrheit der Wirklichkeit aus. Darin sprechen sie noch eine andere Wertigkeit des Ist und so der Zeitlichkeit Gottes mit aus: Der Gott der Wahrheit ist der „Erste und der Letzte und der Herzmittengegenwärtige in eins“ (ebd.). Erster ist Gott nicht nur als Erster der Welt der Wirklichkeit, d. h. als wirklich Erster, sondern demzuvor als wahrhaft Erster deren absolute Vergangenheit: Erster nicht von anderem, sondern Erster und Einziger. In Gott als der Mitte der Zeit greifen die beiden Wertigkeiten des Ist ineinander: Wo Gott sich und den Menschen in der Welt vergegenwärtigt, zeitigt er überhaupt erst Gegenwart und die Unverwechselbarkeit der Zeiten der Wirklichkeit. Letzter ist Gott ebensowenig nur als Letzter der Welt der Wirklichkeit, d. h. als wirklich Letzter, sondern darüber hinaus als wahrhaft Letzter deren absolute Zukunft: Nicht Letzter von anderem, sondern Letzter von allem, das schon in ihm ist und das er doch am Ende aller Zeit erst in allem wird. Am Ende aller Zeit kommt er selbst als dieses Ende: Er ist in seiner Überwelt der Wahrheit dann ganz gegenwärtig, wenn alle Zeit vergangen ist. Er ist ganz gegenwärtig in allem, das nun er selbst ist.

von Wirklichkeit und Wahrheit und läßt so die Wahrheit in der Wirklichkeit sehen ¹²⁵. Die „bewährende Erfahrung“ ist nicht weniger „formfrei“ als jene Erfahrung, die immer „nur“ erfährt; ihre Freiheit aber gewinnt sie nicht mehr bloß im Aufbrechen der „ver-wesenden“ und „vergegenständlichenden“ Formen des alten Denkens und seiner Vergangenheit, sondern nunmehr aus der Entschiedenheit für die endgültige und zukünftige Form des Gottes der Wahrheit, die es „allzeit neu“ hier und jetzt zu leben, in Rosenzweigs Worten: zu „verantworten“ gilt ¹²⁶.

Die Freiheit des Juden und Christen klärt somit auch die ambivalente Freiheit des Menschen in der Welt der Wirklichkeit. Erfahren heißt bewähren, bewähren heißt verantworten. Die „bewährende Erfahrung“ begegnet den Menschen und Dingen in der Welt so, daß in dieser Begegnung ihre Wahrheit „sichtbar“ wird und Gott als der Gott dieser Wahrheit aufscheint. Das aber besagt: Der „bewährenden Erfahrung“ geht es nicht so um das „Letzte und Höchste“, daß sie über ihr „Erstes und Nächstes“ hinweg- und dahintersieht; die „bewährende Erfahrung“ „verantwortet“ vielmehr das „Letzte und Höchste“ „am Alltag des Lebens“ ¹²⁷, indem es ihr um das „Erste und Nächste“ zu tun ist.

Dies ist denn auch Rosenzweigs eigene „Schlußfolgerung“; und so wird von der messianischen Erkenntnistheorie als dem Gipfel der erfahrenden Philosophie aus jener andere Gipfel sichtbar, auf dem das „Problem des Philosophen“ ¹²⁸ gelöst wird; jenes Problem, das den Philosophen zwischen „Buch“ und „Leben“ spannt, zwischen das „Buch“ als die Form, in der die Philosophie den Philosophen, und das „Leben“ als die Form, in der der Philosoph die Philosophie „formt“ ¹²⁹. Der Überschuß der erfahrenden Philosophie des „Stern“ über das „Buch“ hat Rosenzweigs „Leben“ konsequent und entscheidend geprägt. Dieser Überschuß der erfahrenden Philosophie schlug sich nieder in der Unterbietung des Möglichen – der akademischen Laufbahn – und im Ergreifen des „wirklich“ Notwendigen stattdessen – der Arbeit am Freien Jüdischen Lehrhaus. Die Verwandlung aller „konventionellen“ Beziehung zur Wirklichkeit und dem in ihr Begegnenden in die „persönliche“ ist das Zeichen, das Rosenzweigs eigene „bewährende Erfahrung“ setzt.

¹²⁵ In diesem Sinne gilt die Feststellung von *St. Mosès, La critique de la totalité dans la philosophie de Franz Rosenzweig*, in: *Les Etudes Philosophiques* 3 (1976), 351–366, hier 365: „C'est l'expérience qui est le lieu de la vérité.“

¹²⁶ Vgl. *Das neue Denken*, a. a. O., 397.

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Dieses „Problem“ wird schon in der „Urzelle“ als das Ausgangsproblem Rosenzweigschen Philosophierens artikuliert (bes. a. a. O., 359) und ist als Erwiderung auf Hegels Bemerkung in der Phänomenologie zu lesen, daß der Phänomenologe sieht, was für das Bewußtsein immer nur „hinter seinem Rücken“ vorgeht (a. a. O., 74).