

Die Frage des Pantheismus bei Franz Rosenzweig

VON ROBERTO BERTOLDI

1. Die Entstehung eines „neuen“ philosophischen Systems

Die im vorliegenden Aufsatz angestellten Überlegungen sind Ergebnis langjähriger Arbeiten zur Analyse des Wahrheitsbegriffs im *Denken* des jüdischen Philosophen Franz Rosenzweig. Zu dem Entschluß, sich mit der Frage des Pantheismus etwas eingehender auseinanderzusetzen, kam es denn auch nicht zufällig, sondern er wurde angeregt durch präzise Hinweise in den untersuchten Texten Rosenzweigs. In dem folgenden Versuch einer vorsichtigen Erforschung des spekulativen Universums des deutsch-jüdischen Denkers möchten wir aufzeigen, daß die Frage des Pantheismus, zumindest bei Rosenzweig, immer stärker und immer bewußter mit der Frage der Wahrheit gekoppelt ist. Was bedeutet dies? Und weshalb erscheinen die beiden Fragen hier derartig miteinander verbunden? Rosenzweig selbst würde darauf in etwa so antworten: Um den authentischen Sinn der Wahrheit wiedererlangen zu können, müssen die pantheistischen Ansprüche zerschlagen werden.

Bereits in „Hegel und der Staat“¹, der ersten Arbeit von Rosenzweig, finden sich erste Attacken auf jene philosophische Sicht, die im allgemeinen als immanentistischer Pantheismus definiert wird. In diesem Werk beschränkt sich der Autor denn auch nicht darauf, die verschiedenen Evolutionsstufen des historisch-politischen Hegelschen Denkens darzustellen, sondern enthüllt das metaphysische Prinzip – d. h. die sich gegenseitig bedingende Einheit des Wirklichen und des Vernünftigen –, das diesem Denken zugrunde liegt, und beginnt so jene Zerschlagung des „großen Gedankens der Immanenz“², die im „Stern der Erlösung“³ vollendet wird. Dies vorausgeschickt, soll nun versucht werden, den Weg aufzuzeigen, über den es dem ehemaligen Schüler der „Südwestdeutsche Schule“⁴ gelingt, sich von den Fesseln eines mittlerweile überholten Denkens zu befreien und zu einer originellen,

¹ F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2. Neudruck der Ausg. München und Berlin 1920, 2 Bde. in einem Bd., Aalen 1982.

² Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Bd. 2, 199.

³ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 4. Aufl., in: *Ders.*, *Der Mensch und sein Werk*. Gesammelte Schriften, 2. Abt., hg. von R. Mayer, Den Haag 1976. Das im Februar 1919 beendete Werk wurde erst 1921 in Frankfurt am Main veröffentlicht.

⁴ Die „Badener Schule“ bezog sich auf W. Windelband in Heidelberg und H. Rickert in Freiburg i. Br. In seinem Brief an Eugen Rosenstock vom 30.11.1916 erinnert sich Rosenzweig, damals im Fronteinsatz in Mazedonien, an sein Verhältnis zur „Südwestdeutschen Schule“: „Ich weiß mich doch immer als südwestdeutscher Schüler, so zufällig mir das heute auch ist; irgendwo muß man ja in die Lehre gegangen sein, und ich bin es in Freiburg“ (F. Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, in: *Ders.*, *Der Mensch und sein Werk*. Gesammelte Schriften, 1. Abt., hg. von R. Rosenzweig und E. Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von B. Casper, Bd. 1 [1900–1918], Den Haag 1979, 302).

aber von problematischen Aspekten nicht ganz freien Lösung zu gelangen. Die Rede ist hier von dem Weg zum System, einem „neuen“ philosophischen System, das dem Aufkommen des Pantheismus und der Immanenzphilosophie wirksam entgegentreten kann.

Im Verlauf seines Briefwechsels mit Eugen Rosenstock-Huessy⁵ von 1916 erhebt Franz Rosenzweig die Frage, wie sich ein philosophisches System realisieren ließe, dessen „Neuheit“ in der zentralen Bedeutung des Offenbarungsbegriffs bestehen sollte. Der fruchtbare Dialog mit Rosenstock stellt den ersten, entscheidenden Schritt Rosenzweigs in Richtung einer systematischen Herausarbeitung seines Denkens dar, welches im „Stern der Erlösung“, der größtenteils unter den schwierigen Bedingungen der Kriegsjahre 1914/18 geschrieben wurde, erstmals umfassend zum Ausdruck kam. In der durch die „Willkür der Sprechform“ charakterisierten Diskussion mit Rosenstock gelingt es Rosenzweig, seine Frage eindeutiger zu formulieren, die – wie er es nennt – in den „verschiedenen *Logien*“⁶ besteht, besser gesagt, in den Arten, in den Formen des Philosophierens. Auf diese Weise scheint er, auch wenn er eingesteht, noch keine eigene „Form des Antwortens“ und somit auch nicht „die (gelehrtechnische) Reife zum Ausführen“ zu haben, dennoch bereit, die Ernsthaftigkeit des Problems, das die Idealisten in Bann hielt, anzuerkennen: das Systemproblem, d. h., „die Form des Philosophierens als die eigentliche *crux* der Philosophie“⁷. Rosenzweig stellt allerdings auch unverzüglich klar, daß dieses Problem, anders als bei den Idealisten, die Form seines eigenen Philosophierens nicht beherrschen dürfe. In der Tat schreibt er: „wir wollen nicht Philosophen sein, indem wir philosophieren, sondern Menschen, und deshalb müssen wir unser Philosophieren in die Form unsrer Menschlichkeit bringen“⁸.

In dem Augenblick, in dem Rosenzweig sich von der idealistischen Sichtweise des genannten Problems distanziert, scheint er auch die Modelle, die Bezugspunkte für die Herausarbeitung der Form vorzugeben, die er zukünftig anzuwenden vorhat. Er nimmt ausdrücklichen Bezug auf die Hegelsche „Phänomenologie“⁹ und auf das Fragment der „Weltalter“¹⁰ von Schelling. Beide Werke, sowohl das erste, das „nur als Einleitung“ in das „System der Wissenschaft“ gedacht war, als auch das zweite, das dem „Erzählenwollen“ des Autors antwortende, entziehen sich nach Rosenzweigs

⁵ Die Freundschaft zwischen Rosenzweig und Rosenstock, einem christlich getauften Juden, findet ihren Gipfel im „Leipziger Nachtgespräch“ vom 7. Juli 1913, infolgedessen Rosenzweig entschied, Jude zu bleiben.

⁶ Rosenzweig, Briefe, Bd. 1, 318.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

⁹ G. W. F. Hegel, System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes (1807), hg. von W. Bonsiepen und R. Heede, in: *Ders.*, Gesammelte Werke, hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 9, Hamburg 1980.

¹⁰ F. W. J. Schelling, Die Weltalter: Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813, hg. von M. Schröter, in: *Ders.*, Schellings Werke. Münchner Jubiläumsdruck, Nachlaßbd., München 1966.

Auffassung einer strengen formalen Bestimmung bzw. einer „Verindividualisierung der Form des Philosophierens“¹¹. Es soll jedoch darauf hingewiesen werden, daß die Anerkennung dieser beiden philosophischen Modelle in Rosenzweig zu einem Gefühl der Unsicherheit führt, gerade in bezug auf die Methode seines Denkens. Diese Unsicherheit entspringt der Tatsache, daß er noch nicht genau herausgefunden hat „wo das ‚Denken‘ anfangen (bzw. auch aufhören) und das ‚Erzählen‘ aufhören bzw. anfangen“¹² muß. Dieser – wenn man es so nennen kann – Zuständigkeitskonflikt zwischen „Denken“ und „Erzählen“ findet seine Lösung im „Stern der Erlösung“, im Rosenzweigschen System der Philosophie, in dem der Autor versucht, eine neue Methode des Denkens¹³ anzuwenden und die verschiedenen Arten, über welche sich das Denken realisiert, aufzuzeigen. Als Manifestation des Denkens wird also auch das „Erzählen“ anerkannt, dessen Methode im zweiten Teil des „Stern“ zur Anwendung kommt, um „die erfahrene Wirklichkeit selber“¹⁴ darzustellen. Das Erzählen drückt also, ebenso wie das „Sprechen“, zur Gänze die Neuheit eines Denkens aus, das all das ernst nehmen möchte, was von der „früheren Philosophie“¹⁵ als „unwesentlich“ betrachtet worden war, allem voran die Dimension der Zeitlichkeit. In Wirklichkeit – so Rosenzweig – ist diese neue Art des Denkens nichts anderes als die erneute Einführung einer uralten Methode, nämlich derjenigen des gesunden Menschenverstandes, der, im Wissen darum, daß man „nicht unabhängig von der Zeit erkennen kann“¹⁶, die spezifische Eigenschaft des Menschen ausmacht, d.h., der allgemeinmenschlich¹⁷ ist, auch wenn die Philosophie ihn von Anfang an gering schätzte.

Übrigens gibt Rosenzweig bereits in seinem Briefwechsel mit Rosenstock die Absicht zu verstehen, ein System zu realisieren, das den „vielen Methoden des unendlichen Lebens“ gerecht wird, unter Verzicht auf die „idealistische Voraussetzung“, nach welcher „die Philosophie um des Erkennens willen nötig sei“¹⁸. Die Aufhebung dieser Voraussetzung nimmt der Philosophie jeglichen, von der dogmatischen Übernahme der einzigen Methode „der Einen ‚Wahrheit‘“¹⁹ begründeten Notwendigkeitscharakter und er-

¹¹ Rosenzweig, Briefe, Bd. 1, 318.

¹² Rosenzweig, Briefe, 291.

¹³ Vgl. F. Rosenzweig, Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“ (1925), in: *Ders.*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, 3. Abt., hg. von R. und A. Mayer, Bd. 1, Dordrecht 1984, 139–161, 140 bzw. 151.

¹⁴ Rosenzweig, Das neue Denken, 148. Hier bezieht sich Rosenzweig ausdrücklich auf die Einleitung des Fragments „Die Weltalter“, in welcher Schelling – nach Rosenzweigs Auffassung – eine „erzählende Philosophie“ vorhersagt (ebd.). Vgl. Schelling, Die Weltalter, 3–14 (1811) 111–121 (1813).

¹⁵ Rosenzweig, Das neue Denken, 151.

¹⁶ Rosenzweig, Das neue Denken, 149.

¹⁷ Vgl. F. Rosenzweig, Anleitung zum jüdischen Denken, in: *Ders.*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, 3. Abt., hg. von R. und A. Mayer, Bd. 2, Dordrecht 1984, 597–618, 597.

¹⁸ Rosenzweig, Briefe, Bd. 1, 222.

¹⁹ Ebd.

laubt eine Antwort auf die Bedürfnisse des lebendigen Lebens, das nichts weiter will als leben²⁰. Denn ein normaler gesunder Menschenverstand stellt – genauso wie das lebendige Leben – niemals die philosophische Frage nach dem Wesen, formuliert nicht die „Was ist?-Frage“²¹, sondern gibt sich damit zufrieden, zum Beispiel zu sagen, daß die Welt „Etwas“ ist, auch wenn dies keine Antwort ist und „fast zu einfach, fast zu trivial“²² klingen mag. *Finis philosophiae*? In Wirklichkeit glaubt Rosenzweig nicht, „daß es so schlimm kommt“, unter der Voraussetzung allerdings, daß die Philosophie eine Veränderung der Perspektive vornimmt, ein radikales Abrücken von einer ergebnislosen Untersuchung des Wesens dessen, was ohnehin „ist“, hin zu einem vitalen und dauerhaften Kontakt mit dem „unphilosophischen Denken des gesunden Menschenverstands“²³. Der jüdische Denker hält es für wichtig, darauf hinzuweisen, daß in einem wahren philosophischen System der „Philosophierende“ (trotz der ‚Philosophie‘)²⁴, dessen Persönlichkeit – im Gegensatz zu den Aussagen Hegels in der „Phänomenologie“ – nicht „überwunden werden muß, damit das System sich daran schließe“²⁵, nicht außer acht gelassen werden kann und soll. Rosenzweig kann also behaupten, daß das System, gerade eben weil es aus der Person entsteht, die darin „schrittweis gereinigt wird“, „vom Verfasser gesehn, der Weg zur Seligkeit“²⁶ ist.

Im „Stern“ bringt Rosenzweig nicht nur das Prinzip der Persönlichkeit in seinem vollen Umfang zum Ausdruck, sondern rückt auch eine andere grundlegende Frage in den Mittelpunkt: Die Beziehung von Sein und Denken. Während Hegel die vollständige Identität von Sein und Denken²⁷ behauptet, gilt bei Rosenzweig das realistische Prinzip des gesunden Menschenverstands; er behauptet, daß das Sein gegenüber dem Denken Vorrangstellung hat – mithin also ihre „Nichtidentität“²⁸. Die Anerkennung dieses Unterschieds ist meiner Meinung nach die philosophische Grundoperation, da sie die Eröffnung eines Wahrheitshorizonts ermöglicht, der durch die wechselseitige Beziehung zwischen den verschiedenen Elementen der Realität bestimmt wird. Diese Elemente werden nun befreit von den

²⁰ Vgl. Rosenzweig, *Der Stern*, 342.

²¹ Rosenzweig, *Das neue Denken*, 143.

²² F. Rosenzweig, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, hg. von N. N. Glatzer, Frankfurt am Main 1992, 71.

²³ Rosenzweig, *Das neue Denken*, 143–144.

²⁴ F. Rosenzweig, „Urzelle“ des Stern der Erlösung. Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18. 11. 1917, in: *Ders., Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, 3. Abt., hg. von R. und A. Mayer, Bd. 1, Dordrecht 1984, 125–138, 136.

²⁵ Rosenzweig, *Briefe*, Bd. 1, 223.

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 39.

²⁸ Rosenzweig, *Der Stern*, 13. Die Realität des „Etwas“ – bemerkt Rosenzweig, in: „Urzelle“ des Stern, 128 – muß „getrennt werden von ihrem Begriff (Selbstbewußtsein) (...). Ecce realitas“. Zur Beziehung zwischen Sein und Denken in Rosenzweig siehe E. Freund, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes „Der Stern der Erlösung“*, 2. durchges. Aufl., Hamburg 1959, 73–79.

Fesseln vom All „des Denkens und Seins“, jenes „All“ der Philosophen, das in drei getrennte Teile zerfällt – „Gott Welt Mensch“²⁹. Ist „die Einheit des All“ einmal aufgehoben, muß die reine und einfache „Tatsächlichkeit“ der drei Urphänomene verfolgt werden, die „in ihrem stummen Hervorgang aus den geheimen Gründen des Nichts“³⁰ erfaßt werden.

An diesem Punkt allerdings empfiehlt Rosenzweig, weiter zu gehen, denn das „Wichtige kommt erst“³¹. Und so wird im Übergang vom ersten Teil des „Stern“ zum zweiten die Frage erhoben, wie die drei „hypothetischen“ Elemente des All, die jedes in sich verschlossen sind, in Beziehung untereinander treten könnten. Die entscheidende Frage des „Wie“ betrifft somit die Transformation des reinen Tatsächlichen „in den Ursprung der wirklichen Bewegung“³². Im „Stern“ kann Rosenzweig nun zeigen, allerdings nur zeigen, wie die Urelemente eine wirkliche Ordnung, eine Beziehungskette herstellen „trotz ihrer Insichgekehrtheit“³³. Das „neue Denken“ weiß sehr wohl, daß die Philosophie nicht mehr kann, als das anzuerkennen, was in seinem „Offenbarwerden“³⁴ bereits „ist“, verzichtet aber dennoch nicht auf die systematische Beschreibung der Bahn, über welche jedes Element der Realität zum Glied einer Kette wird. Authentisch zu denken bedeutet somit nicht die Anerkennung des Daseins, nachdem bestimmt wurde, was es eigentlich³⁵ ist, sondern vielmehr die Bereitschaft, im eigenen Leben das „Offenbarwerden des immerwährenden Geheimnisses der Schöpfung“, das heißt, „das allzeiterneute Wunder der Offenbarung“³⁶ zu erkennen. Wie bereits in dem Brief vom 11.11.1916 an Rosenstock zu lesen ist, besteht „das große Weltgeheimnis, das offenbare, offenbarte, ja der Inhalt der Offenbarung“ gerade darin, daß die verschiedenen Monologe „einen Dialog untereinander machen“³⁷.

Auf diese Weise deckt sich die Offenbarung mit dem Wahrheitshorizont als Raum des Offenbarwerdens. Oder, besser gesagt, die Wahrheit ist das Sichoffenbaren des Seins „als augenblicksentsprungenes Geschehen, als ereignetes Ereignis“³⁸. Und dies ist es, was sich unter jenen Elementarworten ereignet, die zuvor „unter sich beziehungslos nebeneinander“³⁹ standen, als die Sprache der stummen Elemente der „Vorwelt“. Die Offenbarung ist so-

²⁹ Rosenzweig, *Der Stern*, 21.

³⁰ Rosenzweig, *Der Stern*, 91, 121.

³¹ Rosenzweig, *Das neue Denken*, 142.

³² Rosenzweig, *Der Stern*, 97. Zum Übergang vom Begriff zur realen Existenz der drei Elemente siehe S. Mosès, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Préface d'E. Lévinas, Paris 1982, 76–80; vgl. auch R. Mayer, *Franz Rosenzweig. Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung*, München 1973, 57–60.

³³ Rosenzweig, *Der Stern*, 97.

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. Rosenzweig, *Das neue Denken*, 143.

³⁶ Rosenzweig, *Der Stern*, 99.

³⁷ Rosenzweig, *Briefe*, Bd. 1, 292.

³⁸ Rosenzweig, *Der Stern*, 178.

³⁹ Rosenzweig, *Der Stern*, 121.

mit die Sprache der Wirklichkeit selbst, die Sprache in ihrem „ganz wirklichen Gesprochenwerden“⁴⁰.

Die Auffassung von der Offenbarung als Wahrheit und Sprache gibt Rosenzweig ein wirksames Mittel zur Bekämpfung der großen Entwürfe des Pantheismus in die Hand. Im Grunde entspricht die Zurückweisung des Pantheismus der Zurückweisung des „alten Denkens“, in dem der Begriff der Offenbarung außer acht gelassen ist. Im Gegensatz dazu ist Rosenzweig überzeugt, daß ohne den Gedanken der Offenbarung⁴¹ – verstanden sowohl als unverrückbare historische Tatsache als auch als Manifestation der gegenseitigen Beziehungen zwischen Gott, Welt und Mensch – nicht auszukommen ist. Die Offenbarung ist, kurz gesagt, gerade aufgrund ihres historisch-dialogischen Charakters das, was die monolithischen Entwürfe der Totalität in Stücke schlägt.

2. Rosenzweigs Kritik am Pantheismus

Die Tatsache, daß in den Schriften Rosenzweigs der Ausdruck „Pantheismus“ häufig auftaucht, berechtigt zu der Annahme, daß der jüdische Denker wahrhaft überzeugt war von der Notwendigkeit einer ernsthaften Auseinandersetzung mit den höchsten und somit gefährlichsten Manifestationen des Pantheismus. Ziel seiner Angriffe sind insbesondere die monistischen Entwürfe Spinozas und Hegels. Der in „Hegel und der Staat“ gegen den großen „Gedanken der Immanenz“ geführte Kampf wird in den nachfolgenden Schriften ohne Unterbrechung fortgeführt und wird zum immer klarer ausgedrückten Kampf um die Befreiung des Denkens von der Manie, einen Begriff auf einen anderen zurückzuführen und somit das Etikett „All“ auf nur einen der „drei großen Grundbegriffe des philosophischen Denkens“⁴² anzuwenden. In Wahrheit ist jeder einzelne dieser Begriffe „nur auf sich selbst“ zurückzuführen, da er bereits für sich allein schon „Wesen“, „Substanz“ „mit dem ganzen metaphysischen Schwergewicht dieses Ausdrucks“⁴³ ist. Der Pantheismus hingegen hebt in seinem allgemeinen Sinn den Unterschied und die gegenseitige Transzendenz zwischen den Elementen der Wirklichkeit auf durch die Verabsolutierung einer einzigen Voraussetzung – Gott, verstanden als „Einer und Alles“. Im ersten Teil des „Stern“ beabsichtigt Rosenzweig, genau das Prinzip, etwas auf etwas anderes zurückzuführen, zu widerlegen und bekräftigt die absolute Unterscheidung der Begriffe Gott, Welt und Mensch, da sie Begriffe „reiner Tatsächlichkeit“⁴⁴ sind. Diese zeigt gerade die Tatsache, daß jedes „Stück“ des

⁴⁰ Rosenzweig, *Der Stern*, 194.

⁴¹ Vgl. F. Rosenzweig, *Atheistische Theologie*, in: *Ders., Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, 3. Abt., hg. von R. und A. Mayer, Bd. 2, Dordrecht 1984, 687–697, 697.

⁴² Rosenzweig, *Das neue Denken*, 144.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Rosenzweig, „*Urzelle*“ des *Stern*, 136.

Alls für sich allein ein All ist, d. h., eine der „Allheit, die das All als Einheit umschließt“⁴⁵, gegenüberstehende Einheit.

An diesem Punkt wird die Anerkennung der Tatsächlichkeit der verschiedenen Elemente sozusagen zur Voraussetzung der Voraussetzungen, diejenige, welche es erlaubt, die Pluralität der Voraussetzungen zu behaupten und somit „den pantheistischen Allbegriff der Philosophie“⁴⁶ zu eliminieren. Dank dieser Erkenntnis können sich neue Begriffe von Gott, Welt und Mensch behaupten, die als „meta-physischer“ Gott, „meta-logische“ Welt und „meta-ethischer“ Mensch verstanden werden. Sie sind die grundlegenden Voraussetzungen, die Möglichkeitsbedingungen jeder einzelnen unserer Erfahrungen. Und damit wird der Sinn des „Vor“ der Vorwelt geklärt, die von den drei Tatsächlichkeiten begründet ist und der heidnischen Situation entspricht, d. h. dem mythischen Gott, der plastischen Welt und dem tragischen Menschen.⁴⁷ Diese Substanzen sind es gerade, die das immerwährende „Vor“ bilden, die Sprache „vor der Sprache“⁴⁸, d. h. die Dimension des Hypothetischen. Letzteres, als Ausdruck der eigentlichen Bedingung der Urelemente, endet mit der Formulierung rein hypothetischer Urteile, nach welchen der metaphysische Gott die Voraussetzung ist von Gott als Schöpfer und Offenbarer, die metalogische Welt die nicht reale Voraussetzung der realen geschaffenen Welt auf dem Wege der Erlösung und der metaethische Mensch die Voraussetzung der vom Herrn geliebten Seele, die zur Mittelfigur der Erlösung wird.

Was aber – so fragt man sich – heißt es, vom Standpunkt des „Meta“ aus zu denken? Für Rosenzweig bedeutet dies in erster Linie den Bruch mit der „philosophischen Weltansicht überhaupt“, die sich zusammenfassen läßt im „Gedanken der Identität von Vernunft und Wirklichkeit, und also von Gott genau so gut gelten müsse wie von allem andern“⁴⁹. Die Überwindung dieser Identität wird gerade mit Hilfe des „Meta“-Begriffs möglich, der besagt, daß die drei Urelemente nicht mit ihrem Wesen identifiziert werden können. Und dies deshalb, weil Gott sozusagen seine Physis, die Welt ihr Logos und der Mensch sein Ethos transzendiert. Diese drei unendlichen Wesen werden zu einfachen „Bestandteilen“:

„So, wie das Metaethische des Menschen“ – schreibt Rosenzweig – „ihn zum freien Herrn seines Ethos macht, auf daß er es hat, nicht es ihn; und so, wie das Metalogische der Welt den Logos zu einem ganz in die Welt ausgegossenen ‚Bestandteil‘ der Welt macht, daß sie ihn habe und nicht er sie; so macht das Metaphysische Gottes die Physis zu einem ‚Bestandteil‘ Gottes.“⁵⁰

⁴⁵ Rosenzweig, *Der Stern*, 12.

⁴⁶ Rosenzweig, *Der Stern*, 19.

⁴⁷ Vgl. Rosenzweig, *Der Stern*, 91.

⁴⁸ Rosenzweig, *Der Stern*, 121. Vgl. Rosenzweig, *Der Stern*, 91.

⁴⁹ Rosenzweig, *Der Stern*, 19.

⁵⁰ Ebd.

Damit möchte Rosenzweig unterstreichen, daß das „Immerwährende“ „nicht erst des Denkens bedarf um zu sein“⁵¹ und daß also Gott mehr ist als seine Physis, die Welt mehr als ihr Logos, der Mensch mehr als sein Ethos. Das „Mehr“ und das „Jenseits“⁵², die im „Meta“-Begriff enthalten sind, bedeuten gerade etwas Darüber-Hinausgehendes, die Nichtidentität von Dasein und Wesen. Deshalb auch meinen die drei „Meta“ nicht „a-physisch“, „a-logisch“ und „a-ethisch“⁵³, sind also nicht Ausdruck der Abwesenheit der Physis, des Logos und des Ethos. Sie bedeuten im Gegenteil, daß die drei Tatsächlichkeiten sind, was sie sind, nicht nur aufgrund ihres Wesens.

Deshalb hat Gott „seine Natur, sein naturhaftes, daseiendes Wesen“⁵⁴, aber diese Physis wird nunmehr nur als ein Bestandteil, als der „wesentliche“ Bestandteil Gottes angesehen. Gerade hierin, im metaphysischen Gottesbegriff, ist der deutlichste Gegensatz zum Pantheismus zu sehen. Denn wenn die göttliche Physis zum einfachen „Bestandteil“ umgewandelt wird, ist dann nicht auch der „ontologische Beweis“ davon ganz wesentlich betroffen? Letzterer, der sowohl bei Spinoza als auch bei Hegel⁵⁵ aufgenommen wird, erfährt nun seine Widerlegung, dank des Begriffs des Metaphysischen, der – im Vergleich zum Begriff der „Causa sui“⁵⁶ – die göttliche Tatsächlichkeit unterscheidet von dem, was sie innerlich bildet und somit verhindert, daß Gottes Dasein jedesmal auf seine wesentliche Struktur zurückgeführt wird. Kurz gesagt, das Metaphysische läßt den ontologischen Beweis nicht zu aufgrund der Tatsache, daß die Einheit des göttlichen Seins „vor aller Identität von Denken und Sein und damit ebensowohl vor dem seinsgültigen Denken wie vor dem denkbaren Sein liegt“⁵⁷.

Nun, da die Unvereinbarkeit des Begriffs des Metaphysischen mit jenem der „Causa sui“ einmal erkannt ist, bedient sich Rosenzweig der spinozistischen Definition der „Substanz“⁵⁸, um darzulegen, wie jeder „der drei möglichen Träger des ‚Wesens‘-Begriffs (...) in seiner besonderen Weise diese Definition erfüllt“⁵⁹, d. h. gemäß ihm eigenen Gehalt. Was die göttliche

⁵¹ Rosenzweig, *Der Stern*, 22.

⁵² Vgl. Rosenzweig, *Der Stern*, 15.

⁵³ Vgl. Rosenzweig, *Der Stern*, 15 bzw. *Der Stern*, 19.

⁵⁴ Rosenzweig, *Der Stern*, 19.

⁵⁵ Siehe hierzu G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), hg. von W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, in: *Ders.*, *Gesammelte Werke*, hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 20, Hamburg 1992, 91: „Gott aber soll ausdrücklich das seyn, das nur ‚als existierend gedacht‘ werden kann, wo der Begriff das Seyn in sich schließt. Diese Einheit des Begriffs und des Seyns ist es, die den Begriff Gottes ausmacht.“

⁵⁶ Vgl. B. Spinoza, *Ethica. Ordine Geometrico demonstrata*, in: *Ders.*, *Spinoza Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hg. von C. Gebhardt, Bd. 2, Heidelberg 1924, I. Teil, 45: „Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi, nisi existens.“

⁵⁷ Rosenzweig, *Der Stern*, 47.

⁵⁸ „Per substantiam“ – schreibt Spinoza, in: *Ethica*, 45 – „intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, à quo formari debeat.“ In der *Enzyklopädie* rückt Hegel nicht von der Definition Spinozas ab und bekräftigt, daß die Substanz „Ursache“, „unendliche Beziehung auf sich selbst“ ist (170 bzw. 174).

⁵⁹ Rosenzweig, *Das neue Denken*, 144.

Tatsächlichkeit angeht, so entspricht das „Ja“ der Physis, als „Zettel“ der Existenz Gottes, „dem ‚in se esse‘“, während das „Nein“ der göttlichen Freiheit „dem ‚per se percipi‘ der spinozistischen Definition“⁶⁰ entspricht. Rosenzweig fügt jedoch gleich hinzu, daß es sich eigentlich nicht um die gleiche Sache handelt. Denn – auch wenn das Verdienst Spinozas dasjenige war, „den Substanzbegriff der Scholastik an die großen Idealisten von 1800“⁶¹ in kosmologisch-naturalistischer Interpretation weitergegeben zu haben – muß dennoch gerade das hinter sich gelassen werden, was Hegel als den absoluten Standpunkt der spinozistischen Auffassung betrachtete, d. h., die Bezugnahme auf die eine Substanz, in welcher „alle Unterschiede und Bestimmungen der Dinge und des Bewußtseyns“⁶² sich schließlich auflösen.

Und so geht Rosenzweig denn auch von der spinozistischen Definition der Substanz aus, um die Pluralität der Substanzen zu behaupten. Darüber hinaus ist der Bedeutungsinhalt der Beziehungen von „Ja“-*in se esse* und „Nein“-*per se percipi* im Raum der reinen Ursprünglichkeit zu finden, die durch die Gleichung $A=A$ symbolisiert wird, wo „die Wege (...) unsichtbar geworden sind“⁶³. Was das Metaphysische betrifft, drückt die Gleichung nichts anderes aus als „Insichselbstbefriedigtheit des Gottes“, „unmittelbare Lebendigkeit“ der göttlichen Einheit und somit Gestalt des persönlichen Lebens: „Der Gleichung $A=A$ “ – schreibt Rosenzweig – „sieht man nicht mehr an, ob sie aus A , $A=$, $=A$, oder A aufgebaut ist.“⁶⁴ Kurz: Die substantielle Einheit Gottes, seine Lebendigkeit, geht ontologisch dem als „Ja“ und „Nein“ unterteilten logischen Entwurf der Gottesgestalt voraus. Spinoza hingegen wollte *more geometrico* die Einheit der unendlichen Substanz entwerfen, wo recht eigentlich die „Attribute“ entworfen werden konnten, d. h., „id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens“⁶⁵.

So ist die Auffassung Spinozas von Gott als „unica substantia“ und somit als „causa libera“⁶⁶ das, was laut Rosenzweig überwunden werden muß, damit der neue metaphysische Gottesbegriff Gestalt annehmen kann. Er bemerkt in der Tat, daß jeglicher „Akosmismus, alle indische Leugnung, alle spinozistisch-idealistische Aufhebung der Welt“ nichts ist „als ein umgekehrter Pantheismus“⁶⁷. Rosenzweig stellt somit Spinozismus und Idealis-

⁶⁰ Rosenzweig, *Das neue Denken*, 144–145. Vgl. Rosenzweig, *Der Stern*, 49.

⁶¹ Vgl. Rosenzweig, *Der Stern*, 144.

⁶² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 3, in: *Ders., Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe* in 20 Bdn., neu hg. von H. Glockner, Bd. 19, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 377. Die spinozistische Philosophie – fährt Hegel fort – „ist nur starre Substanz, noch nicht Geist“ (ebd.).

⁶³ Rosenzweig, *Der Stern*, 36.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Spinoza, *Ethica*, 45.

⁶⁶ Spinoza, *Ethica*, 49 bzw. 71.

⁶⁷ Rosenzweig, *Der Stern*, 19.

mus unter dem Etikett des „Akosmismus“ gleich, eines Wortes, mit dem Hegel das Spinozische System charakterisiert, in dem – nach seiner Auffassung – der Welt „nicht wirkliche Realität zukomme“, da „Gott und nur Gott ist“⁶⁸. Wenn aber Hegel sich einerseits der pantheistischen Sichtweise der Natur entgegenstellt, d. h., jener „falschen Vorstellung“, die strebt, „jede Existenz in ihrer Endlichkeit und Einzelheit“⁶⁹ zu vergöttern, so wird die Auffassung Spinozas letztendlich durch ihn doch spiritualisiert, indem das „Deus sive Natura“ ins „Deus sive Spiritus“⁷⁰ verwandelt wird. Nach Rosenzweig ist der „Pantheismus des Geistes“⁷¹ nichts weiter als die reife Frucht des spinozistischen Pantheismus, denn durch ihn komme man zur äußersten Form des Akosmismus, d. h., der Auflösung des Endlichen im unendlichen Subjekt, das „sich in sich bestimmende Thätigkeit“⁷² ist.

Um welche Form von Pantheismus es sich auch immer handelt, in jedem Fall ist es das „pantheistische Verfahren“⁷³, das ausgemerzt werden muß, weil es unvermeidlich dahin führt, was Hermann Cohen die „pedantische Gleichmacherei des Pantheismus“⁷⁴ nannte. Laut Rosenzweig ist dies ein ganz besonders geeigneter Ausdruck, weil er den Pantheismus „mit tödlicher Sicherheit an seiner Achillesferse, der Unfähigkeit, einmal ‚und‘ zu sagen statt immer nur ‚sive‘, trifft“⁷⁵. Die Möglichkeit, „und“ zu sagen, ist es mithin, durch welches das einheitliche und gleichförmige Bild jeglichen pantheistischen Entwurfs zerstört wird.

Die pantheistische Gleichmacherei hält letztendlich die Bewegung der Wirklichkeit selbst an, da sie – durch die Aufhebung jeder „Nähe“⁷⁶ – die drei Elemente daran hindert, ihre Wahrheit auszudrücken, d. h., sich als logisch unbeweisbare Tatsächlichkeiten darzustellen. Was ist denn die Wahrheit von Gott, wenn nicht die kontinuierliche Offenbarung seiner Physis, das Siegel, „woran er in der Zeit seine Ewigkeit zu erkennen“⁷⁷ gibt? Und gerade dies ist der Punkt, der von dem Pantheisten und seinen Gesellschaf-

⁶⁸ Hegel, Enzyklopädie, 89.

⁶⁹ G. W. F. Hegel, Vorlesungsmanuskripte II (1816–1831), hg. von W. Jaeschke, in: *Ders.*, Gesammelte Werke, hg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 18, Hamburg 1995, 311.

⁷⁰ Vgl. F. Rosenzweig, Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens (1923), in: *Ders.*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, 3. Abt., hg. von R. und A. Mayer, Bd. 1, Dordrecht 1984, 177–223, 215.

⁷¹ Vgl. Rosenzweig, Einleitung, 187.

⁷² Hegel, Vorlesungsmanuskripte II, 315. Siehe auch: *Ders.*, Phänomenologie des Geistes, 18: „Es kommt nach meiner Einsicht (...) alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken.“

⁷³ F. Rosenzweig, Die Wissenschaft von Gott, in: *Ders.*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, 3. Abt., hg. von R. und A. Mayer, Bd. 2, Dordrecht 1984, 619–642, 637.

⁷⁴ Vgl. F. Rosenzweig, Über den Vortrag Hermann Cohens „Das Verhältnis Spinozas zum Judentum“, in: *Ders.*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, 3. Abt., hg. von R. und A. Mayer, Bd. 1, 165–167, 165–166. Siehe hierzu: Rosenzweig, Briefe, Bd. 2 (1918–1929) 1127.

⁷⁵ Rosenzweig, Über den Vortrag, 166.

⁷⁶ Vgl. Rosenzweig, Anleitung, 618.

⁷⁷ Rosenzweig, Der Stern, 423.

tern, dem Spiritualisten und dem Mystiker⁷⁸, auf gefährliche Weise mißverstanden wird, für welche die Frage nach der Wahrheit im Grunde mit der Frage identisch ist, wie Gott „gesehen“ werden könne: „Mit welchem Auge mögen wir ihn sehen? Doch mit dem äußeren, antwortet der Pantheist. Doch mit dem inneren, antwortet der Spiritualist. Nur wenn wir beide, äußeres wie inneres Auge, zudrücken, – meint der Mystiker.“⁷⁹ Rosenzweig hingegen ist der Auffassung, daß die wahre, eigentliche Antwort diejenige sei, welche die „Ferne Gottes“ berücksichtigt, in die weder „die äußeren Augen, mit denen wir die Welt“, noch „das innere Auge, mit dem wir den Menschen sehen“⁸⁰, tragen. Diese Antwort bildet – gerade weil sie die Transzendenz Gottes gegenüber der Welt und dem Menschen bekräftigt – den Unterschied zwischen Judentum und Pantheismus und erklärt gleichzeitig den Vorzug des ersten vor dem zweiten.⁸¹

Daß das Judentum in der Lage ist, jeder Form von Pantheismus wirksam zu widerstehen, ist nunmehr eine bei Rosenzweig tief verwurzelte Überzeugung geworden. Gerade sein Judentum ist es, das ihm den Ausweg aus dem „Ein- und Allmonolog“ weist, um einzutreten in den Strom der Wirklichkeit, wo das Wesen der Welt „unwesenhaft“ wird, d. h., sich kontinuierlich erneuert, um sein eigenes Dasein⁸² zu wahren. Das Wesen existiert: Dies ist das zentrale Ereignis, das Ereignis der Offenbarung. „Wie die Schöpfung im Zeichen des Ja, so steht die Offenbarung im Zeichen des Nein“⁸³, bemerkt Rosenzweig. Das „Nein“ der Offenbarung bringt nichts anderes zum Ausdruck als die „Umkehr, welche alle Begriffe der Vorwelt beim Eintritt ins Licht der wirklichen Welt erleiden“⁸⁴. Die Bedeutung der Offenbarung ist demzufolge in der Gesamtheit der gegenseitigen Beziehungen zwischen Gott, Welt und Mensch zu sehen, darin, was sie machen und darin, was „ihnen geschieht“⁸⁵ in den Zeiten der Wirklichkeit. Daraus folgt, daß die Offenbarung genau das verlangt, was die pantheistische Einstellung aus sich selbst heraus nicht zulassen kann, d. h., die reale Unterscheidung zwischen Gott und Mensch: „Gott muß Gott, der Mensch Mensch bleiben“⁸⁶. Im übrigen, so Rosenzweig, ginge gerade aus der Verbundenheit des Menschen mit der Welt hervor, daß der Pantheismus nicht wahr sein könne. Und genau wegen dieser Nähe benötigt der Mensch „einen“, gegen den hin er „die Grenze des Lebens ausdehnen“ könne, „ohne den Tod in seiner Wirklichkeit zu leugnen“⁸⁷.

⁷⁸ Vgl. Rosenzweig, *Das neue Denken*, 144.

⁷⁹ Rosenzweig, *Die Wissenschaft von Gott*, 620.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Vgl. Rosenzweig, *Einleitung in die Akademieausgabe*, 215.

⁸² Vgl. Rosenzweig, *Der Stern*, 133–134.

⁸³ Rosenzweig, *Der Stern*, 193.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Rosenzweig, *Das neue Denken*, 150.

⁸⁶ Rosenzweig, *Einleitung in die Akademieausgabe*, 215.

⁸⁷ Rosenzweig, *Anleitung*, 618.

Die Misere des Pantheismus besteht folglich in der Negierung, oder besser gesagt, in der Nichtanerkennung des Unterschieds, des „So und Nicht-anders“. Aber, so fragt man sich, nicht anders als was denn? „Nicht anders als alles“, lautet die Antwort Rosenzweigs, denn „gegen ‚alles‘ soll etwas, was als ‚so und nichts anders‘ bezeichnet wird, abgegrenzt werden“⁸⁸. Der Ausdruck „nichts anders“ hat also eine doppelte Bedeutung: „Das zum So hintretende ‚und nicht anders‘ meint gerade, daß es, obwohl anders, dennoch auch nicht anders als alles, nämlich beziehungsfähig zu allem ist.“⁸⁹ So stellt Rosenzweig im zentralen Teil des „Stern“ die beiden Grundbegriffe „Unterscheidung“ und „Beziehung“ in den Mittelpunkt, dank deren es möglich wird, den harten Kampf gegen den Pantheismus zu führen, der ja gerade diese Begriffe leugnen muß, um Bestand haben zu können. Denn der einzige Begriff, auf den sich die pantheistische Sichtweise berufen kann, ist derjenige der „immanenten Ursache (Causa immanens)“, nach welcher „Deus rerum, quae in ipso sunt“, Ursache ist, und somit „extra Deum nulla potest dari substantia“⁹⁰. Außer der Selbstbeziehung, nach der die eine Substanz nur mit sich selbst in Verbindung steht, kann der Pantheismus keine andere Form der Beziehung zulassen, wenn er als solcher weiterbestehen will.

Die Offenbarung hingegen begründet eine „laute“, dialogische Beziehung, gerade aufgrund ihres „Stammwortes“: Ich. Das „Ich“, das „Subjekt in allen Sätzen, in denen es auftritt“, ist das Wort des Gegensatzes, das Wort, welches das „Du“ als „Antwort“ anerkennt, d. h., „als etwas außer sich“: „Mit ‚Ich‘“ – schreibt Rosenzweig – „ist immer ein Gegensatz aufgestellt, es ist stets unterstrichen, stets betont; es ist immer ein ‚Ich aber.““⁹¹ Die Offenbarung ist somit die lebendige Beziehung zwischen Gott und Mensch, der Übergang vom „Doppelklang von Ich und Du in dem Selbstgespräch Gottes bei der Schöpfung des Menschen“⁹² in den wahren Dialog als die Antwort des einzelnen menschlichen Ich auf den liebevollen Anruf des Schöpfers. Und dieser an mich und nicht an ein unbestimmtes „Du“ gerichtete Anruf geht „dem einen Gebot, das nicht das höchste ist, sondern in Wahrheit das einzige“⁹³, dem Gebot der Liebe, voraus.

An diesem Punkt nun sollte es als offensichtlich erscheinen, daß die Begriffe der Schöpfung, der Offenbarung und der Erlösung – jenseits ihrer streng theologischen Bedeutung – nichts anderes ausdrücken als die Verknüpfungen der Beziehungen zwischen den einzelnen Elementen der Wirklichkeit. Mit anderen Worten, Schöpfung, Offenbarung und Erlösung sind jeweils die Beziehung zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch und

⁸⁸ Rosenzweig, *Der Stern*, 194.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Spinoza, *Ethica*, 64.

⁹¹ Rosenzweig, *Der Stern*, 193 bzw. 195.

⁹² Rosenzweig, *Der Stern*, 194.

⁹³ Rosenzweig, *Der Stern*, 196.

Mensch und Welt. Die Beziehung also, oder vielmehr die „Korrelation“, wie es Hermann Cohen nennt. Dies ist „das begriffliche Mittel“, welches Cohen in der letzten Phase seines Denkens verwendet, um den Pantheismus zu bekämpfen und gleichzeitig „dem Glauben die Zunge zu lösen“⁹⁴. In Wahrheit ist Rosenzweig ganz und gar nicht mit dem Ausdruck Cohens der „Korrelation“ einverstanden; er zieht ihm Begriffe wie „Bund“, „wechselseitige Verbindung“ und „Gegenseitigkeit“⁹⁵ vor, die seiner Meinung nach die angemesseneren Worte für den Begriff der Beziehung sind. In jedem Fall aber ist Rosenzweig der Ansicht, daß das große Verdienst Cohens darin besteht, den Begriff der Korrelation als den philosophischen Grundbegriff eingeführt zu haben, der gerade „das wechselseitige Verhältnis zwischen Mensch und Gott“ bezeichnet, durch welches es zu einer „Doppelentdeckung“⁹⁶ kommt, derjenigen des Menschen durch Gott und derjenigen Gottes durch den Menschen. Im Grunde besteht das Merkmal des Monotheismus gerade in dieser „Gegenseitigkeit“, d. h., laut Cohen, in der Bedeutung des Ausdrucks „Heiliger Geist“⁹⁷.

Dadurch, daß der Korrelationsbegriff die Unterscheidung zwischen dem „einzigem“ Gott und dem Menschen als „Individuum“⁹⁸ voraussetzt, hat er eine gleichzeitig positive und negative Funktion, d. h., daß er einerseits eine wirksame Opposition gegenüber der Invasion monistischer Systeme bietet und andererseits dem Denken neue Perspektiven eröffnet.⁹⁹ Die Aufrechterhaltung dieser doppelten Funktion der Korrelationsidee ist der Beginn dafür, was Rosenzweig die „erfahrende Philosophie“¹⁰⁰ nennt, d. h., eine Philosophie, welche das Wirkliche in seiner Tatsächlichkeit unentwegt erfährt. Und gerade die Tatsächlichkeit ist es, die mit dem Ereignis der Korrelation erhalten bleibt, da in der Wechselseitigkeit der Beziehung jedes Element „den Schutz gegen eine Auflösung seines eigenen Seins in das ‚noch eigentlichere‘ Sein des andern“¹⁰¹ hat. Das bedeutet, daß „für beide Glieder der korrelativen Beziehung die Tatsächlichkeit gerettet“ wird¹⁰².

Der Begriff der Korrelation oder der wechselseitigen Verbindung nimmt so bei Rosenzweig zweifachen Bedeutungsgehalt an. Und in der Tat: Während dieser Begriff sich als der vom Pantheismus am meisten zu fürchtende

⁹⁴ Rosenzweig, Einleitung in die Akademieausgabe, 215.

⁹⁵ Vgl. Rosenzweig, Briefe, Bd. 1, 523.

⁹⁶ Rosenzweig, Einleitung in die Akademieausgabe, 206.

⁹⁷ Vgl. H. Cohen, Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (1919), 2. Aufl., hg. von B. Strauss, Köln 1959, 121.

⁹⁸ Vgl. Cohen, Religion, 51 bzw. 246.

⁹⁹ Siehe hierzu A. Altmann, Hermann Cohens Begriff der Korrelation, in: H. Holzhey (Hg.), Hermann Cohen (Auslegungen, Bd. 4), Frankfurt am Main 1994, 247–268, 247: „Rosenzweig deutet ihn [den Begriff der Korrelation] als die Überwindung des Idealismus (...) ‚in philosophisches Zukunftsland‘, d. h. in die Richtung der von Rosenzweig selbst beschrifteten Bahn des ‚neuen Denkens‘“.

¹⁰⁰ Rosenzweig, Das neue Denken, 144.

¹⁰¹ Rosenzweig, Einleitung in die Akademieausgabe, 209.

¹⁰² Ebd.

„Gegner“ darstellt, drückt er auf der anderen Seite nichts anderes aus als das Ereignis der Offenbarung selbst, als Ereignis der Liebe.

3. Hin zu einer „neuen Einheit“

Bisher wurde versucht, den radikalen Unterschied zwischen dem von Rosenzweig eingeschlagenen Weg und jenem von pantheistischen Auffassungen vorgegebenen Weg aufzuzeigen. Denn wie wir bereits gesehen haben, ist das, was das „neue Denken“ verlangt, gerade die Auflösung des pantheistischen Prinzips selbst, d.h., der „an sich großartigen Voraussetzung des denkbaren All“¹⁰³. Dieses kugelförmig um sich selbst gekrümmte All belegte letztendlich „allen möglichen Raum“¹⁰⁴, da es dieselbe Ausdehnung hatte wie die Erde, die auf ihm ruhte: „die Kreislinie oder auch die Kugel“ – wie im ‚Stern‘ zu lesen ist – „das Unendliche in sich selber hatte, ja es selber war, und also alles scheinbar Endliche in ihr aus ihrer eigenen Unendlichkeit hervorging, in ihrer eigenen mündete“¹⁰⁵.

Die Zerschlagung dieser Art der Unendlichkeit war es, die es ermöglichte, die drei Tatsächlichkeiten von der Vorherrschaft des „Systems Erde-Schlange“¹⁰⁶ zu befreien, um „über die Wölbung des sichtbaren Himmels“¹⁰⁷ hinaufzusteigen, wo die Stücke des Alls zueinander in Beziehung treten und eine „neue Einheit“ ins Leben rufen, eine Einheit, die nicht mehr kreisförmig um sich selbst herum gekrümmt sein kann. Rosenzweig beschreibt in der Tat eine reale Bahn, deren Grenzpunkte, Anfang und Ende, ihre Identität beibehalten, d.h., der Beginn, „die erste Stunde“, ist „wirklich im Anfang“, während das Ende, „die zwölfte Stunde“, „wirklich am Ende der Tage“¹⁰⁸ ist. Zudem wird – stets im „Stern“ – die Einheit als „Ergebnis des Ergebnisses“ definiert, somit also nicht einfach als Neuzusammensetzung der Stücke des Alls. Dank dieser neuen Definition der Einheit kann die kreisförmige Bewegung, in der die dialektische Einheit bestand, die Einheit „des in sich selber, in den eigenen Anfang Zurücklaufens“ unterbrochen werden:

„Die Einheit [...] – für uns ist sie erst letztes Ergebnis, ja Ergebnis des Ergebnisses, ein Punkt, der schon so jenseits der ‚Bahn‘ liegt wie ihr göttlicher Ursprung jenseits ihres Anfangs. Die Einheit ist also in Wahrheit nur Werden zur Einheit, sie ist nur indem sie wird. Und sie wird nur als Einheit Gottes; nur Gott ist – nein eben: nur Gott wird die Einheit, die alles vollendet.“¹⁰⁹

¹⁰³ Rosenzweig, *Der Stern*, 6.

¹⁰⁴ Rosenzweig, „Urzelle“ des Stern, 128.

¹⁰⁵ Rosenzweig, *Der Stern*, 284.

¹⁰⁶ Rosenzweig, „Urzelle“ des Stern, 128.

¹⁰⁷ Rosenzweig, *Der Stern*, 283.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Rosenzweig, *Der Stern*, 283 bzw. 287.

In diesem Text, der zweifellos das Gegenstück zu der Hegelschen „Phänomenologie“¹¹⁰ darstellt, scheint das Geheimnis des „Stern“ beschlossen zu liegen, das Geheimnis, das nun – nachdem wir die „Schwelle“, die den Übergang vom Wunder der Schöpfung und der Offenbarung zur Erleuchtung der Erlösung¹¹¹ bildet, überschritten haben – sich vollendet darstellt als die Ewigkeit des „letzten Tages“. Diese Ewigkeit, als Ewigkeit der Erlösung, ist somit kein „dialektisches“ Ergebnis, d.h., mit dem Anfang identisch,¹¹² sondern gerade das Ergebnis des Ergebnisses, das höchste Ergebnis, die perfekte Vollendung der göttlichen Einheit. Darüber hinaus wird in der vorstehend zitierten Passage behauptet, daß der Ursprung eben dieser neuen Einheit „jenseits ihres Anfangs“ ist, ebenso wie sein Ende, sein letztes Ergebnis, die „Bahn“ selbst der Elemente der Wirklichkeit transzendiert. Handelt es sich also um eine zeitlose Einheit? Und, vor allem, macht es Sinn, von „Zeit“ und „Zeitlichkeit“ in bezug auf die Erlösung zu sprechen? Um den Versuch einer Antwort auf diese Fragen unternehmen zu können, sollte zuerst untersucht werden, was Rosenzweig unter „Erlösung“ versteht.

Die Erlösung, sagt er, ist das letzte Vorrücken des Zeigers der „Weltuhr“¹¹³, die Bewegung, durch welche die menschliche Seele eine genau bestimmte Gestalt annimmt. Diese Gestalt ist die Kraft, welche immer neu aus den Tiefen der gottgeliebten Seele heraufsteigt und „nicht schicksalhaft, sondern willensgetragen“¹¹⁴ ins Außen tritt. Denn die menschliche Seele kann das Gebot der Liebe zum Nächsten in der Welt nur dann anwenden, wenn sie es zuvor angenommen, und so „die in dem Gebot der Liebe zu Gott geforderte Hingegebenheit“¹¹⁵ vollzogen hat. Nach Rosenzweig ist es somit nötig, die Tat auf die Welt zu richten, da, „während bei Gott und Mensch das Wesen älter ist als das Erscheinen“, die Welt als Erscheinung geschaffen ist, „längst ehe sie zu ihrem Wesen erlöst wird“¹¹⁶. Die Tatsache, daß die Welt unwesenhaft ist und in ihr die Träne noch „nicht weggewischt von jeglichem Angesicht“ ist, erfordert deshalb ihr Werden: „Sie ist das, was kommen soll. Sie ist das Reich.“¹¹⁷

Auf diese Weise geht der Mensch, indem er der Welt die Offenbarung weitergibt, eine Bindung mit ihr ein, aus der sich beide nur mit Hilfe eines Dritten lösen können, „der eines am andern, eines durch das andere erlöst“: „Zu Mensch und Welt“ – schreibt Rosenzweig – „gibt es nur Einen Dritten,

¹¹⁰ Siehe hierzu: *Hegel*, *Phänomenologie des Geistes*, 9: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist.“

¹¹¹ Vgl. *Rosenzweig*, *Der Stern*, 291.

¹¹² Vgl. *Hegel*, *Phänomenologie des Geistes*, 20.

¹¹³ Vgl. *Rosenzweig*, *Der Stern*, 236.

¹¹⁴ *Rosenzweig*, *Der Stern*, 238.

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ *Rosenzweig*, *Der Stern*, 244.

¹¹⁷ *Rosenzweig*, *Der Stern*, 244–245.

nur Einer kann ihnen Erlöser werden.“¹¹⁸ Die Notwendigkeit „Eines Dritten“ ist bereits impliziert durch die Tatsache, daß die Nächstenliebe, gerade aufgrund ihrer Partialität, die Offenbarung, d. h. die Vollendung des Alls, lediglich vorwegnehmen kann. In der Tat, die Einheit des letzten Tages, die authentische Einheit, wird nur als Einheit Gottes. Gott ist der wahre Protagonist der Offenbarung. Kurz gesagt, ist sowohl für den Menschen als auch für die Welt die Erlösung ein ganz und gar „noch Kommendes, Zukunft“¹¹⁹. Daher „die Möglichkeit das Reich zu erbeten“, d. h. die Möglichkeit, im und mit dem Gebet das Kommen des Reiches zu beschleunigen. Das Gebet „des richtigen Augenblicks“ – das „weder zu früh noch zu spät“ kommt – hat in der Tat die Fähigkeit, „die Zukunft zu beschleunigen“, d. h., „die Ewigkeit zum Nächsten, zum Heute zu machen“¹²⁰.

Was heißt nun aber, die Ewigkeit ins Heute zu wandeln? Für Rosenzweig ist vor allem die Klarstellung wichtig, daß es nicht darum geht, die Ewigkeit auf das Heute zu reduzieren, sondern im Gegenteil, dieses zum Ewigen zu machen; im übrigen gilt: „Wenn wir sonst nichts von Ewigkeit wissen, dies ist sicher: daß sie das Un-vergängliche ist.“¹²¹ Deshalb bedeutet, das Heute zum Ewigen zu machen, nichts anderes, als es als etwas zu verstehen, was nicht vergeht, dessen Verfliegen „zugleich ein Wiederangehen“ sei¹²². Und gerade darin ist der absolute Unterschied zwischen der göttlichen und der weltlichen Zeit zu sehen, zwischen dem Werden in Gott und dem Weg der Welt hin zur Ewigkeit. Im Grunde genommen besteht dieser Unterschied in der Tatsache, daß die Zeit und die „Stunde“ nur für den Menschen und die Welt von Gültigkeit sind. In der Tat: Während die Zukunft für sie nur insofern erfaßt werden kann, als sie „in die Gegenwart vorgezogen wird“, ist sie für Gott keineswegs Vorwegnahme, weil Er ewig und „der einzige Ewige“¹²³ ist.

Wenn aber – so fragt man sich – die Zeit vor Gott wirkungslos wird, wenn für ihn „die Erlösung so alt wie Schöpfung und Offenbarung“¹²⁴ ist, macht es dann Sinn, von einer „göttlichen Zeit“ zu sprechen? Und: Wie ist die Beziehung, wenn es sie denn gibt, zwischen Gott und der Zeit? Die Antwort Rosenzweigs ist zugleich bündig und überzeugend: „Nicht er [Gott] selbst für sich selbst, sondern er als Erlöser von Welt und Mensch braucht Zeit, und nicht, weil er sie braucht, sondern, weil Mensch und Welt sie brauchen.“¹²⁵ Deshalb bedeutet die Tatsache, daß Gott ohne Zeit nicht auskommen kann, nichts anderes, als daß er „trotz der Zeitlichkeit des Sichoffenba-

¹¹⁸ Rosenzweig, *Der Stern*, 255.

¹¹⁹ Rosenzweig, *Der Stern*, 261.

¹²⁰ Rosenzweig, *Der Stern*, 321–322.

¹²¹ Rosenzweig, *Der Stern*, 322.

¹²² Ebd.

¹²³ Rosenzweig, *Der Stern*, 303.

¹²⁴ Ebd.

¹²⁵ Ebd.

rens¹²⁶ der einzige ist, der die Ewigkeit garantieren kann. Diese Gewähr ist die Erlösung. Und genau in der Erlösung „schließt das große Und den Bogen des All“¹²⁷.

Aber das Werden betrifft auch Gott. Er wird „bis zum Ende“ als Schöpfer, Offenbarer und Erlöser, aber dieses sein Werden geschieht gleichzeitig, da es für ihn nicht Wandel noch Wachsen gibt: „Er ist von Anfang an und ist in jedem Augenblick und ist immer im Kommen.“¹²⁸ Wenn sich aber die Neubildung der neuen Einheit durch ein gleichzeitiges, d. h., ewiges Werden verwirklicht, was ist dann mit dem Menschen und der Welt? Die Antwort Rosenzweigs scheint in eine unerwartete Richtung zu gehen, d. h., in die Richtung des Pantheismus, allerdings eines von der Erlösung gegründeten, und somit nicht als Voraussetzung gegebenen Pantheismus.

Mit dem Ausdruck des „Pantheismus der Erlösung“ möchten wir genau den radikalen Unterschied zwischen dieser und allen anderen Formen des Pantheismus – sowohl des Naturpantheismus als auch des Geistespantheismus – herausstellen. Denn auch, wenn Rosenzweig behauptet, daß in der Erlösung „Mensch und Welt verschwinden“, während Gott hingegen sich vollendet, so sagt er in Wirklichkeit nicht, daß der Mensch und die Welt in der göttlichen Einheit vernichtet werden, sondern beschränkt sich darauf, die Bewegung, durch welche sie im „letzten Gericht“¹²⁹ in die göttliche Allheit, ins namenlose Eins eingehen, aufzuzeigen. Diese Bewegung ist nichts anderes als die Verwandlung aufgrund der Erlösung selbst.

Und so wird es möglich, indem man den Blick in den lichten Raum der „erlösten Überwelt“ wirft, alle drei „Elemente“ in der Vollendung ihres Seins, in der Erfüllung ihrer Freiheit, zu betrachten. Dann kann man den Menschen sehen, „ganz erlöst von aller Eigenheit und Selbstischkeit zum geschaffnen Ebenbilde Gottes“; kann man die Welt sehen, „ganz erlöst von aller Dinglichkeit zu lauter Seele“¹³⁰. Und auch Gott wird vollständig frei erscheinen, endlich „erlöst von aller Arbeit des Sechstageswerks und aller lieben Not um unsere arme Seele“¹³¹.

Abschließende Bemerkungen

An diesem Punkt ist es legitim, sich zu fragen, ob der Kampf Rosenzweigs gegen den Pantheismus letztendlich nicht zu einem Zirkelschluß wird, dergestalt, daß der zu bekämpfende „Feind“ keine anderen Gegner hat als sich selbst. Besser gesagt: Dem spinozisch-hegelianischen Pantheis-

¹²⁶ Rosenzweig, *Der Stern*, 288.

¹²⁷ Rosenzweig, *Der Stern*, 255. „Natürlich“ – fährt Rosenzweig fort – ist die Erlösung „etwas ganz andres als die idealistische ‚Synthesis‘“, weil diese „im Verlauf der idealistischen Bewegung schließlich zur Wiederherstellerin der Theses“ wird (*Rosenzweig, Der Stern*, 256).

¹²⁸ Rosenzweig, *Der Stern*, 287.

¹²⁹ Rosenzweig, *Der Stern*, 265–266.

¹³⁰ Rosenzweig, *Der Stern*, 291.

¹³¹ Ebd.

mus stellt sich hier ein Pantheismus *sui generis*, d. h., der Erlösung gegenüber, aber es ist nach wie vor Pantheismus. Haben wir es somit mit einem Pantheisten zu tun? Wollte man Rosenzweig, der sich im übrigen von keiner philosophischen „Marke“ beeindrucken ließ, als Pantheisten bezeichnen, bedeutete dies, den Sinn dessen, was wir „Pantheismus der Erlösung“ genannt haben, ins Gegenteil zu verkehren. Denn dieser versucht sich zu behaupten, indem er eine neue Idee der Allheit geltend macht, eine Allheit, die gegenüber dem All des „alten Denkens“ von der Trennung und der Unterscheidung als unauslöschlichen Merkmalen der Realität ausgeht. So fremdartig und gewagt es aber auch scheinen mag, den Begriff des Pantheismus mit einem Denken, das sich als „neu“ bezeichnet, in Verbindung zu bringen – die Rosenzweigsche Argumentation zeigt ganz eindeutig eine typisch hegelianische begriffliche Struktur, deren sich der Autor des „Stern“ bedient, um die fundamentale Richtung seines Denkens auszudrücken, die Richtung hin zur letzten Einheit als göttlicher Einheit.

Anfechtbar bleibt auch das Prinzip selbst, auf welchem die Rosenzweigsche Interpretation des Pantheismus fußt. Ein Prinzip, welches das Christentum als Quelle und Modell für die verschiedenen philosophischen Formen des Monismus und des Pantheismus auffaßt, die – aufgrund ihrer Behauptung der Einheit von Göttlichem und Menschlichem, Unendlichem und Endlichem – den unüberwindbaren Unterschied zwischen den Elementen der Wirklichkeit vollkommen außer acht lassen. Hier jedoch beruft sich Rosenzweig lediglich auf die Hegelsche Idee vom Christentum als „absoluter Religion“¹³², um sie gegen das Christentum selbst zu wenden. Und so kommt er im „Stern“ zu der Aussage, daß die Christenheit drei große Gefahren in sich birgt, derer sie sich niemals wird entziehen können: die „Gottvergeistigung“, die „Gottvermenschlichung“ und die „Gottverweltlichung“¹³³.

Was nun das Christentum so „gefährlich“ werden läßt, ist die Tatsache, daß es „die Gegenwart zur Epoche gemacht hat“:

„Vergangenheit“ – schreibt Rosenzweig – „ist nun nur noch die Zeit vor Christi Geburt. Alle folgende Zeit von Christi Erdenwandel an bis zu seiner Wiederkunft ist nun jene einzige große Gegenwart, jene Epoche (...), jenes Zwischen, worüber die Zeit ihre Macht verloren hat. (...) Auf dem ewigen Wege wiederum ist, weil doch Anfang und Ende gleich nah sind, einerlei, wie die Zeit auch vorrückt, jeder Punkt Mittelpunkt.“¹³⁴

Die Christenheit braucht deshalb nichts anderes zu tun, als diesen Weg im Bewußtsein dessen zu gehen, daß das entscheidende Ereignis bereits stattge-

¹³² Vgl. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 2, in: *Ders., Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in 20 Bdn., neu hg. von H. Glockner, Bd. 16, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 191–356.

¹³³ Vgl. Rosenzweig, *Der Stern*, 444–446. Die „Gottverweltlichung“, behauptet Rosenzweig, bestehe darin, „über dem Alles in Allem den Einen über allem“ zu vergessen (Rosenzweig, *Der Stern*, 446).

¹³⁴ Rosenzweig, *Der Stern*, 375–376.

funden hat. Dieses Ereignis ist natürlich die Menschwerdung, durch welche die Zeit auf eine einzige „große Gegenwart“ reduziert wird, wo Offenbarung und Erlösung perfekt übereinstimmen, denn das Reich Gottes ist das „Heute“, ist das „Jetzt“. Es wäre allerdings zu kurz gefaßt, dieses Heute lediglich als die durch die Ankunft Christi eingeleitete Epoche aufzufassen und das Wesentliche dabei zu übersehen, d.h., die Tatsache, daß das sinnvolle Heute für den Christen in der persönlichen Entscheidung besteht, täglich seine Treue zu Gott in Christus zu erneuern. Die „Wahrheit“ des Christentums, das, weshalb es nicht – wie Kierkegaard behauptet – auf eine reine „bestehende Christenheit“¹³⁵ reduziert werden kann, besteht in der Tat im vertrauensvollen Bemühen des einzelnen und der Gemeinde, welcher er angehört, den Spuren des Meisters zu folgen – im Bewußtsein dessen, daß das „Heute“ der Begegnung mit Christus dennoch die Zukunft nicht abschafft und keinen „Triumph“¹³⁶ in das Leben der Zeit einführt. Das Gegenteil davon kommt in der Konzeption Rosenzweigs vom Christentum als „ewigem Weg“ zum Ausdruck. Denn was ist letzterer anderes als die Vollendung des Reiches Gottes in der Welt? Der Ausdruck „große Gegenwart“ ist sicherlich geeigneter als Charakterisierung des Wesens des absoluten Geistes bei Hegel denn als Definition für den lebendigen und authentischen Kern des Christentums.

¹³⁵ S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, übersetzt von E. Hirsch, in: *Ders.*, *Gesammelte Werke*, 26. Abt., Düsseldorf-Köln 1962, 202.

¹³⁶ Vgl. ebd.