

Wir und die Anderen – die Frage nach dem „Subjekt“ in Franz Rosenzweigs geschichtsphilosophischem Konzept des „Stern der Erlösung“

VON HEINZ-JÜRGEN GÖRTZ

1. Die methodische Frage nach dem „Subjekt“ des „neuen Denkens“

„Wir und die Anderen“ – diese Frage gehört gewiss zu den drängenden Problemen der Gegenwart in den Gesellschaften und Völkern, in den Kulturen und Religionen und zwischen ihnen. Der Beitrag Rosenzweigs zur Bewältigung dieses Problems führt zu Fragen nach der konkreten Bestimmtheit beziehungsweise Identität der „Wir“ und der „Anderen“ und nach dem untrennbaren Zusammenhang beider Bestimmtheiten, etwa: Was will man sagen, wenn man „Wir“ sagt? Wer sind also die „Wir“, wer sind die „Anderen“? Weiter nachgefragt: Wer sind die „Wir“, denen – „unsretwegen“ – Andere gegenüber sind, das heißt, wer sind „unsere Anderen“? Solche Fragen führen dann andererseits unmittelbar zu der vorgängigen Frage, wie denn „Wir und die Anderen“ in Rosenzweigs „neuem Denken“ selbst vorkommen – und dies eben über das Vorkommen als Thema beziehungsweise Gegenstand hinaus im methodischen Sinne, das heißt, inwiefern diese Unterscheidung und diese Beziehung konstitutiv sind für das „neue Denken“ als ein solches, als „neues“.

Abgehoben auf diese konstitutive Bedeutung von „Wir und die Anderen“ lässt sich ja festhalten: Rosenzweigs „Stern der Erlösung“ bedeutet *biografisch* die persönliche Vergewisserung seines Judewerdens den christlichen Freunden Hans und Rudolf Ehrenberg und Eugen Rosenstock gegenüber. Es ist dies eine Vergewisserung, die untrennbar vom Biografischen *philosophisch* ein „neues Denken“ entwirft. Dieses „neue Denken“ gerät Rosenzweig in einem von Schellings „positiver Philosophie“ und Hegels „Phänomenologie des Geistes“ nachhaltig bestimmten Prozess produktiver Rezeption von Hermann Cohens „Religion der Vernunft“ aus den Quellen des Judentums untrennbar vom Philosophischen *theologisch* zu einer „Phänomenologie des ‚offenen Feldes der Wirklichkeit‘ aus den Quellen der Religion“. Wenn dieser komplexe Zusammenhang gilt, dann geht es in unserer Sache nicht nur um eines der „Themen“ des „neuen Denkens“, sondern dann geht es zugleich um die methodische Frage nach dem „Subjekt“ dieses „neuen Denkens“ selbst.

Die These bezüglich der Frage nach dem „Subjekt des neuen Denkens“, die zu prüfen wäre, lautet, dass Rosenzweig das Thema „Wir und die Anderen“ in einer spezifischen „Dia-logik“¹ von Verwurzelung im Eigenen *und*

¹ Siehe zum Hintergrund der Schreibweise Levinas' Vertiefung des Gedankens des Dialogischen in: E. Levinas, Vorwort, in: S. Mosès, System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs, München 1985, 9–18, hier 17f.; dazu auch *ders.*: Dialog, in: F. Böckle [u. a.] (Hgg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 1, Freiburg i. Br. 1981, 61–85.

Verhältnis zum Anderen austrägt. Spezifisch ist insbesondere sein Rekurs auf ein philosophisch-theologisches Konzept von Geschichte, in dem den „Tatsachen“ des „Welttags des Herrn“², Schöpfung, Offenbarung und Erlösung, als philosophischen Kategorien konstitutive Bedeutung zukommt. Das „neue Denken“ Rosenzweigs ist nach Levinas bestrebt, mittels dieser „Kategorien“ „den ursprünglichen Horizont jedes Sinnes, einschließlich dessen der Welt- und Geschichtserfahrung zu denken“³. Sie „messen“ und „gliedern“ aber nicht einfachhin die Wirklichkeit, sondern sind „selber eine Wirklichkeit“, eben „Tatsachen“ des Handelns Gottes und des Menschen.⁴ Durch sie – als so verstandene „Kategorien“ – wäre durchzudeklinieren, wer jeweils „Wir und die Anderen“ sind. Denn im Vorgang des Stern gewinnt mit dem „Wir“ ein „Subjekt“ Gestalt, das den Horizont der Menschheit, des „Wir alle“, gerade deshalb nicht unterbieten kann, weil es im „Gottesgeschehen“ konstituiert und darin der „Weltgeschichte“ ausgesetzt wird. Dass dem so ist, erfährt der Jude Rosenzweig Christen gegenüber und reflektiert er im „Stern“ als Sprachgeschehen insbesondere in seinem Konzept „chorischen Sprechens“.

Den vielen Implikationen dieser These kann hier natürlich nicht im Einzelnen nachgegangen werden. Zwei Zugänge seien aber für die skizzierte Fragestellung und deren These zu wählen: Zum einen möchte ich einen Umweg gehen und noch einmal darauf schauen, wie Emmanuel Levinas Rosenzweig im „Wir“ des modernen Judentums verortet (2).⁵ Zum anderen soll noch einmal auf den Konstitutionsprozess des „Wir“ im Sprachgeschehen des „Stern“ selbst eingegangen werden (3),⁶ bevor die These auf der Basis dieser zwei Zugänge einer Relecture unterzogen wird (4).

2. Levinas' Verortung Rosenzweigs im „Wir“ des modernen Judentums

Levinas lässt keinen Zweifel daran, dass Rosenzweigs *biografische* Verortung im modernen Judentum nicht von seiner *philosophischen* Erneuerung des Denkens im „Stern der Erlösung“, und diese wiederum nicht von der Einführung der *theologischen* Begriffe von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung als ontologische Kategorien in die Philosophie getrennt werden kann.⁷ Für ihn stellt Rosenzweig im „Stern“ unter Beweis, wie ein Jude und im selben, „wie ein Mensch“, der unter all den Umständen des modernen

² Vgl. F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*. Gesammelte Schriften II. *Der Stern der Erlösung*, Haag 1976, 95f., 278f. (zitiert als GS).

³ Levinas, Vorwort, 10.

⁴ Vgl. GS II, 210f. und 257.

⁵ Ich nehme hier Gedanken auf aus: H.-J. Görtz, In der Spur des „neuen Denkens“. *Theologie und Philosophie bei Franz Rosenzweig*, Freiburg i. Br./München 2008, 223–258.

⁶ Siehe zu diesem zweiten Weg vom Verf.: H.-J. Görtz, *Franz Rosenzweigs neues Denken*. Eine Einführung aus der Perspektive christlicher Theologie, Würzburg 1992, 69–118.

⁷ Vgl. E. Levinas: „Zwischen zwei Welten“ (*Der Weg von Franz Rosenzweig*), in: *Ders.*, *Schwierige Freiheit*. Versuch über das Judentum, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1996, 129–154, hier 129 (Seitenangaben im Text beziehen sich auf diesen Artikel).

Staates „auch ein geistig gesunder Mensch ist, zum Judentum gelangt“. Im „Stern“ als „jüdischem Buch“ und als „System der Philosophie, das eine neue Art des Denkens ankündigt“, sei das Judentum „nicht mehr nur eine Lehre, deren Thesen wahr oder falsch sein mögen,“ sondern die „jüdische Existenz“ selbst sei „ein wesentliches Ereignis des Seins“, „eine Kategorie des Seins“. Daher nehme Rosenzweig in seinem „Leben wie in seinem Werk immer denselben Weg, der ihn uns so nahe bringt: er führt vom Universalen und Menschlichen her zum Judentum“⁸ (131).

In zwei Bewegungen konzentriert Levinas die Spannungsbögen des „Stern“: Einer ersten Bewegung des „neuen Denkens“ folgt Levinas im „Übergang von der idealistischen Philosophie zur Religion, zum Leben, das Religion ist, zur Religion, die gleichsam die Essenz des Seins ist“. Auf unsere Fragestellung hin gelesen, ginge es in dieser ersten Bewegung um die Konstitution jenes Menschen, der „ein wirklicher, ein voller Mensch“ wäre, insofern er sich „zum ganz erschlossenen Menschen rundet“.⁹ Als solcher ist er der „Heilige“, d. h. „der vollkommene, nämlich absolut im Absoluten lebende und also dem Höchsten erschlossene und zum Höchsten entschlossene Mensch“, der „Knecht seines Gottes“.¹⁰ Auf das sprachgeschichtliche Vokabular des „Stern“ voreilend gesagt, geht es um die Konstitution jenes *Ich*, dem die Anrede des *Du* widerfährt, auf dass es selbst zu einem *Er Du* sagen lernt. Die *zweite Bewegung* macht für Levinas den „Übergang der Religion zum Judentum“ aus (143). Wieder auf unsere Fragestellung hin gelesen, geht es hier um die Konstitution des „Wir“ jener religiösen Gemeinschaft, der „das Zukünftige nichts Fremdes, sondern ein Eigenes“ ist¹¹, das „eine Volk des Einen“¹², das gerade deshalb „keine engere Gemeinde sein kann als die eine der Menschheit selbst“¹³. Unter den Bedingungen des „Welttags des Herrn“ wäre es deshalb ein Wir Anderen gegenüber, ein Wir, das „Ihr“ sagen muss.

In der ersten Bewegung bezieht Rosenzweig nach Levinas seine philosophische Position, in der zweiten seine religiöse (vgl. 142). In diesem so zweifach bewegten Vorgang ersetze Rosenzweig die „Gesetze des totalisieren-

⁸ In: *E. Levinas*, Franz Rosenzweig. Ein modernes jüdisches Denken, in: *Ders.*, Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie, München/Wien 1991, 99–122, heißt es dementsprechend: Seine „Suche nach der Bestimmung und dem Heil des Menschen überhaupt, die frei von jedem Partikularismus“ auftrete, führe Rosenzweig zum „verlorengegangenen Judentum“. „Die Frage“, so Levinas, „ist universal gestellt, die Antwort ist jüdisch“. In dem Judentum, das Rosenzweig in sich und seinem „Stern“ auferstehen lasse, das er aufs Neue lebe und denke, wären schließlich die „universalistischen Züge stärker“. Es werde zu „einem unvermeidbaren Moment in der allgemeinen Ökonomie des Seins und des Denkens“, zu einer „Kategorie“, (100f.) – und Rosenzweig selbst durch die „Weite seines Horizonts“ und die „Neuheit seiner Ideen und Hoffnungen“ der „Repräsentant der Situation der westlichen jüdischen Intelligentsia“ (103).

⁹ GS, 232f.

¹⁰ GS II, 235f.

¹¹ GS II, 332.

¹² GS II, 347.

¹³ GS II, 361.

den Denkens der Philosophie und der Industriegesellschaften“ (deren neue Spielarten wir gegenwärtig erfahren) „durch Haltungen des Lebens als Strukturen des Absoluten“ (153).

Um das Verhältnis von Ich und Wir geht es demnach für Levinas in Rosenzweigs „geistiger Biographie“ (vgl. 129), und dies so, dass alle drei Momente dieser Beziehung: „Ich“, „und“, „Wir“ gleichsam ihr jüdisches Prägema erhalten, nämlich auf jeweils eigene Weise den „Charakter“ der „Irreduzierbarkeit“. Diese „Irreduzierbarkeit“ bringt Rosenzweig selbst auf den Begriff der „Tatsächlichkeit“. ¹⁴ Zugleich steht damit für Levinas die Frage nach der Geschichte und ihrem Subjekt beziehungsweise ihren Subjekten auf dem Spiel. Wie das in den einzelnen Schritten der zwei Bewegungen geschieht, dem sei im Anschluss an Levinas nachgegangen.

Im „Übergang von der idealistischen Philosophie zum Leben, das Religion ist“, entlarve Rosenzweig in einem ersten Schritt der ersten Bewegung den reduktiven Zug totalisierenden Denkens, wenn dies sich der „Wahrheit der Erfahrung“ verweigere, „um das Verschiedenartige zu reduzieren, um zu sagen, was jede angetroffene Realität *im Grunde* ist“, und um „die phänomenale Wahrheit“ in welches „All“ auch immer einzuschließen. Solche Totalisierung führe zu Hegel, wenn denn bei ihm die Wesen nur Sinn haben „im Hinblick auf das Alles der Geschichte, das ihre Wirklichkeit bemisst und das die Menschen, die Staaten, die Zivilisationen, ja sogar das Denken und die Denker umfasst“. Selbst die Person des Philosophen werde dann darauf reduziert, Moment des Systems der Wahrheit zu sein. Solche Reduktion scheitere aber am Tod. „Der Tod“, so Levinas, „ist irreduzibel“. Und das bedeutet in der Konsequenz: „Man muß also von der reduzierenden Philosophie zur Erfahrung zurückkehren, das heißt zum Irreduziblen“. Damit vertritt Rosenzweig nach Levinas einen „Empirismus“, der „nichts Positivistisches“ an sich habe (137). Und das sei denn auch die „erste Anstrengung“ des „neuen Denkens“, „zu einer Erfahrung zurückzukehren, die ewig wahr ist. Trennung des Seienden, ewig wahr, weil diese irreduziblen Realitäten ein Stadium der menschlichen Erfahrung sind.“ ¹⁵

Und so hält Levinas als eine erste „spekulative Geste“ Rosenzweigs fest, dass er „uns im Gegensatz zu einer philosophischen Tradition, in der das Andere in der Innerlichkeit des Selben aufgeht und das absolute Denken die Identität des Selben und des Anderen denkt,“ damit vertraut mache, „das Nicht-Synthetisierbare, die Differenz zu denken“ ¹⁶.

¹⁴ Siehe etwa F. Rosenzweig, Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“, in: *Ders.*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken, Dordrecht 1984, 139–161, hier 147 (zitiert als GS III).

¹⁵ Nicht in der hegelianischen „Anstrengung des Begriffs“, der Reduktion von Gott, Mensch und Welt auf das, was sie *im Grunde* sind, bestehe dann eben die „Anstrengung“, sondern in deren „Beschreibung“, wie sie „erscheinen“ „hinter den Begriffen“. „Jede dieser nicht miteinander verbundenen Realitäten“ stehe „für sich“ und lasse sich „durch sich selbst“ begreifen (138).

¹⁶ *Levinas*, Vorwort, 15.

Diese „Isolierung“ von Gott, Welt und Mensch aber, so macht Levinas mit Rosenzweig den zweiten Schritt, sei „nicht die Welt unserer konkreten Erfahrung“, denn in ihr seien sie „nicht getrennt, sondern verbunden“. Und das ist für Levinas sogar der „wesentliche Punkt“ des rosenzweigschen Denkens: Die Elemente seien nicht durch die „Theorie verbunden, die sie um den Preis einer Reduktion panoramisch umfaßt“; die „Einheit dessen, was nicht vereint sein kann“, sei vielmehr „das Leben und die Zeit“. Nur auf deren Weise könne „die Vereinigung irreduzibler und absolut heterogener Elemente erfolgen“. In diesem „Leben“ ereigne sich deshalb eine „Totalisierung“ anderer Art, die der Wesen selbst, die sich vereinen (138f.). Die darin „vollzogene Vereinigung – als Zeit – bilde, so Levinas, „das ursprüngliche Faktum der Religion: Noch bevor die Religion ein Bekenntnis ist, ist sie das Pulsieren des Lebens selbst, in dem Gott mit dem Menschen und der Mensch mit der Welt in Beziehung tritt“¹⁷. Für Levinas macht dies „das Neue dieses Begriffs des Lebens“ aus, dass es „nicht als Beständigkeit oder Beharren im Sein“ verlaufe, sondern als das, was Rosenzweig „Tage des Herrn“ nenne, „d. h. Übergang zum *Anderen*“.¹⁸

Die Vernunft selbst erscheint nun, so Levinas, „als ein Moment des Lebens“. Und so wird also das Denken selbst „neu“. „Anstelle der Totalisierung der Elemente, die unter dem synoptischen Blick des Philosophen erfolgt“, entdecke Rosenzweig „das Inbewegungsetzen der Zeit selbst, des Lebens“, – jenes Lebens, „das nach dem Buch kommt“. Die Beziehungen zwischen den Elementen seien „vollendete Beziehungen und nicht Spezifizierungen einer allgemeinen Beziehung“, einer Kategorie Beziehung. Jede Beziehung sei deshalb „irreduzibel, einmalig, ursprünglich“ (139).¹⁹ Die „Konjunktion“ ist keine eines – all-umfassenden, all-gemeinen – „Und“, sondern die des – je besonderen – „Für“. Sie bezeichne jeweils eine „Hal-tung der Verbindung, die auf verschiedene Weise erlebt wird, und nicht das von einem Dritten feststellbare Verhältnis“²⁰. So sei etwa Gott „und“ Mensch „Gott für den Menschen oder der Mensch für Gott“. Das Wesentliche spiele sich „in diesem ‚für‘ ab, in dem Gott und Mensch leben, und nicht in jenem ‚und‘, das die Philosophen sehen“. Solchermaßen führe Ro-

¹⁷ Levinas betont: Wenn dem so sei, dann sei die Religion „kein Bekenntnis, sondern das Ge-wirr oder das Drama des Seins, wie es der Totalisierung durch die Philosophie vorausgeht“. Vo-raussetzung sei der Weg vom „Zurückführen aufs Allgemeine zur Unrückführbarkeit“ und der „Auszug“ der so getrennten „Elemente aus sich selbst – als Zeit“. Levinas staunt selbst, was dies bedeutet: „Das Leben, o Wunder, als Urform der Religion!“ (*Rosenzweig*, Ein modernes jüdi-sches Denken, 107f.).

¹⁸ *Levinas*, Vorwort, 16.

¹⁹ Das „In-Beziehung-Setzen durch das Leben“, das in der Religion geschieht, sei eben „kein formales Band und keine abstrakte Synthese“. „Jedesmal“, so Levinas, „ist es spezifisch und kon-kret. Gott und Welt: diese Verbindung ist *exakt*: Schöpfung. Gott und Mensch: dies Band ist *exakt*: Offenbarung. Mensch und Welt [...] das ist *exakt*: Erlösung“ (*Rosenzweig*, Ein modernes jüdisches Denken, 107f.).

²⁰ Levinas spricht deshalb auch von der „Entformalisierung“ der „Konjunktionen und Präpo-sitionen“ (vgl. „Zwischen zwei Welten“, 139f.).

senzweig die „theologischen Begriffe“ von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung „als ontologische Kategorien in die Philosophie ein“: die „Konjunktion Schöpfung“ als das Band, das Gott mit der Welt, die „Konjunktion Offenbarung“ als das Band, das Gott mit dem Menschen, und die „Konjunktion Erlösung“ als das Band, das den Menschen mit der Welt verknüpft.

Darin also besteht für Levinas diese *weitere spekulative Geste* Rosenzweigs, dass das „In-Beziehung-Treten, das durch die Offenbarung hergestellt wird“, nichts verknüpft, sondern „das Nichtzusammenfügbare“ verbindet. Die „ursprüngliche Metapher für diese Verbindung“ wäre deshalb „die Sprache oder die Gesellschaftlichkeit oder die Liebe“²¹. Und „[i]st das nicht“, so fragt er zurück, „die konkreteste Beschreibung des *Dia* des Dialogs?“ Rosenzweig vertiefte die „Philosophie des Dialogs“, indem diese Beziehungen „zu der vollen Konkretheit des Tags des Herrn zurückgeführt [werden], zu einem neuen Sinnhorizont, zu einer ursprünglichen Intrige zwischen Gott, Welt und Mensch“, die „älter“ sei „als das Abenteuer der Ontologie“.²²

Die irreduzible „Konjunktion“ sei es auch, die sich *als* Zeit ereigne, insofern die Zeit „nicht zu trennen ist von dem konkreten Ereignis, das sie artikuliert, von der Qualifikation des ‚und‘“. Wenn etwa die Beziehung zwischen Gott und Welt als „stets vergangene“ stattfinde, dann habe die Zeit „aufgrund der Schöpfung“ die „Dimension der Vergangenheit und nicht umgekehrt“. „Etwas“, so merkt Levinas an, „was der Heideggerschen Theorie der ‚Ekstasen‘ der Zeitlichkeit sehr ähnlich ist.“ Und noch einmal, jetzt aber kritisch, bezieht er diesen Gedanken der Schöpfung auf Heidegger: Die Schöpfung sei bei Rosenzweig „in keiner Weise die Beschränkung des Seins, sondern seine Grundlage – das genaue Gegenteil der heideggerschen ‚Geworfenheit‘“. Sie sei dies, insofern sie und das „Wissen, das der Mensch von ihr hat“, den Menschen in ein Wesen verwandle, „das seines Seins sicher ist“.

Rosenzweig spricht in diesem Sinne von der „Tatsächlichkeit der Schöpfung“²³. – Die Vergangenheit der Schöpfung macht also für Rosenzweig „das ganze Gewicht der Realität“ aus. Wenn die Welt „reale Welt“ ist und keine philosophische „Idee“ mehr, „dann gerade durch ihren Bezug auf die Schöpfung, auf die absolute Vergangenheit der Schöpfung“ (140).

Was die „Konjunktion“ ausmacht, kommt für Levinas in Rosenzweigs Kategorie der *Offenbarung* auf eigene Weise zur Gegebenheit. Hier unterstreiche Rosenzweig, dessen Analyse „völlig den phänomenologischen Analysen“ gleiche, „daß die Beziehung niemals gedacht, sondern verwirklicht ist. Es resultiert aus ihr kein System, sondern ein Leben.“ Offenbarung sei deshalb für Rosenzweig die „Liebesbeziehung Gottes zum singulären

²¹ Levinas: Vorwort, 16.

²² Ebd. 17f.

²³ GS II, 394f.

Menschen“, zu ihm als irreduziblem „Selbst“. Das bedeute nämlich nicht, dass es „zuerst“ die Liebe gebe und „dann“ die Offenbarung oder „zuerst Offenbarung und dann Liebe“: „Die Offenbarung ist diese Liebe.“ Im jüdischen Selbstverständnis sei aber – anders als Kant meinte –, die „Liebe Gottes zum Selbst *ipso facto* ein Gebot zu lieben“. Bezeichnenderweise werde das „jüdische Gesetz insgesamt *heute* geboten, obwohl der Berg Sinai der Vergangenheit angehört“. Diese Liebe gebiete die Liebe im „*Heute* ihrer Liebe“, weshalb es „nur deshalb Gegenwärtiges“ gebe, „weil es Offenbarung gibt“ (141).

Insofern zu diesem immer nur gegenwärtigen und also Gegenwart stiftenden Ereignis der Liebe Gottes zum Menschen dessen Antwort als Liebe zum Nächsten gehöre, sei „die Offenbarung bereits Offenbarung der Erlösung. Sie richtet sich auf die Zukunft des Reichs Gottes und vollendet sie.“ Auch die Zukunft ist demnach „kein formaler und abstrakter Begriff“. Sie weise vielmehr bei Rosenzweig „auf eine Beziehung zur Erlösung oder zur Ewigkeit“ hin. Und noch die „Ewigkeit“ sei wiederum „nicht das Verschwinden des ‚Besonderen‘ in seiner allgemeinen Idee, sondern die Möglichkeit aller Kreatur, ‚wir‘ zu sagen“, oder genauer, wie Rosenzweig es ausdrücke, „die Tatsache, dass das *Ich* lernt, zu einem *Er du* zu sagen“. Dass in diesem Sinne die Erlösung „das eigene Werk des Menschen“ ist, stellt Levinas als typisch jüdisches Element im Denken Rosenzweigs heraus.²⁴

Das weitere jüdische Element, nämlich das Insistieren darauf, dass „diese Liebe auch durch eine gemeinsame Existenz erhellt sein“ müsse, eben durch ein „Wir“, führt dabei schon in die zweite Bewegung des „Stern der Erlösung“, die Levinas nachvollzieht: den Übergang von Rosenzweigs philosophischer zu seiner religiösen Position im engeren Sinne. Wenn mit der ersten Bewegung der ‚Übergang‘ „von der idealistischen Philosophie zur Religion, zum Leben, das Religion ist, zur Religion, die gleichsam die Essenz des Seins ist“, vollzogen sei, dann ziehe das für die Frage nach der Geschichte nach sich, dass die „religiöse Geschichte“ die „Gestalt des Realen“ sei und sie die „politische Geschichte“ bestimme. Ebendies sei „die antihe-

²⁴ Die Zeit sei „von diesen Ursynthesen nicht zu trennen“, sie erweise sich aber hier „nicht als ‚reine Form der Anschauung‘, sondern als durch das Ereignis, das sie verzeichnet, determiniert“: (Levinas, Franz Rosenzweig. Ein modernes jüdisches Denken, 109) als Vergangenheit eben durch das Ereignis der Schöpfung, als Gegenwart durch das der Offenbarung, als Zukunft durch das der Erlösung. Und insofern das „eigentliche Werk der Erlösung“ das eines „absolut einmaligen, d.h. sterblichen Wesens“ sei, habe dieses Wesen als ein solches „auch an der Ewigkeit teil“: „Daß jeder Augenblick der letzte sein kann, macht ihn ewig“ [GS II, 252 f.]; dieses Rosenzweig-Zitat ist eines der wenigen direkten Zitate aus dem „Stern“. Wenn die Liebe auch stärker sei als der Tod, mache doch erst der „jederzeit mögliche Tod“ die erlösende Liebe „möglich“. Für die Ewigkeit heißt dies, dass sie „nicht als logische Idealvorstellung begriffen“ werde, „in der das Individuum aufginge, sondern als Durchdringung der Welt mit Liebe“. Wenn Rosenzweigs Zeitverständnis auch an Heidegger und die spätere Existenzphilosophie erinnere, bleibe es aber „richtig“, so unterscheidet Levinas hier, dass „diese Philosophie nicht einfach das einzelne menschliche Dasein angesichts des Todes und der Angst betrachtet, sondern in dieser endlichen Bedingtheit die Möglichkeit – und nicht das Scheitern – der Wahrheit erblickt“ (111 f.).

gelsche Position Rosenzweigs“.²⁵ Dieser Gedanke müsse aber noch weiter vorangetrieben werden. Denn bislang gehe es noch „um Religion im allgemeinen“; vorerst seien weder Christentum noch Judentum zu sehen. Die *Rolle der bestimmten religiösen Gemeinschaft* habe sich bereits in der spezifisch jüdischen „Idee des Gebots“, in der Idee also des „erlösenden Menschen und nicht eines erlösenden Gottes“ abgezeichnet. Diesem ausdrücklichen „Übergang der Religion zum Judentum“ bei Rosenzweig widmet sich Levinas in der zweiten Bewegung des „Stern“ (142f.)

Wo es um eine „Durchdringung der Welt mit Liebe“ geht, die „als Teilhabe aller [!] Kreatur am Wort ‚wir‘ [geschieht], ohne daß das Geschöpf sich in der Gemeinschaft auflöste“,²⁶ da müsse die Liebe „das Werk einer Gemeinschaft, die Zeit einer Gemeinschaft“²⁷ werden. Diese zweite Bewegung sei gefordert, so Levinas, damit „die Zeit auf die Ewigkeit zugehen kann“. Man müsse „von nun an ‚wir‘ sagen können“. Gestalten eines solchen „wir“ zu sein, behalte Rosenzweig Christentum und Judentum vor. Sie tauchten eben „in der Geschichte nicht als zufällige Ereignisse auf, sondern als Eindringen der Ewigkeit in die Zeit“. Das Judentum werde erlebt, „als wäre es schon jetzt das ewige Leben“, die Ewigkeit des Christen als „Wanderung, als Weg“. Damit könne das Christentum neben dem Judentum als die „einzige positive Religion“ bestehen, die die Religion „im ontologischen Sinn des Terminus“ der ersten Bewegung „konkret vollendet“ (143f.).

Die Religion müsse sich „als Essenz des Seins“ Rosenzweig zufolge „notwendig durch das Judentum und das Christentum und notwendig durch beide manifestieren“. Um der „Wahrheit des Seins“ willen müssten Christentum und Judentum jeweils in ihrer „Integrität als absolut gelebt werden“; ihr Dialog könne nicht, „ohne die absolute Wahrheit zu verfälschen, in den Menschen die wesentliche Trennung überwinden“. Rosenzweigs Hochschätzung des Christentums liege deshalb, so Levinas, „das Verharren

²⁵ Zu Rosenzweigs „Suche nach einer neuen Ordnung“ gehöre methodisch, so Levinas, diese „Annäherung von Erfahrungsphilosophie und theologischem Ansatz“. Dabei unterscheide Rosenzweig sehr wohl, dass die theologische Erfahrung „weder das – nicht zu vermittelnde – mystische Erlebnis noch der Rückgriff auf den ‚Gehalt‘ der Offenbarung, sondern die objektive Existenz der religiösen Gemeinschaften, die Gesamtheit der Bedeutungen, die ihr Sein, ihre religiöse Existenz, die so alt ist wie die Geschichte, ausdrückt“ (*Rosenzweig*, Ein modernes jüdisches Denken, 104). Levinas findet unter dieser Voraussetzung für die Neuheit des Denkens Rosenzweigs die programmatische Formel: „Das Ewige Leben wird zum Fundament der Neuen Philosophie, entfaltet sich in neuen ‚Begriffen‘ und gibt dem Philosophen den Platz zurück, den sein System usurpiert hatte, wie auch der Offenbarung die Würde eines Gründungsaktes der intelligenten Erkenntnis.“ Dies sei deshalb das „Band“ der Religion, damit der „lebendige Augenblick und die lebendige Ewigkeit“ sich gegen den „im System eingeschlossenen, der Hoheit der Totalität und des Staates ausgelieferten Menschen“ verbündeten. Diese „Ordnung“ der Religion dominiere die „Überwindung der Totalitätsphilosophie des späten Hegel“ (105).

²⁶ *Levinas*, Franz Rosenzweig. Ein modernes jüdisches Denken, 111.

²⁷ Wenn etwa die „Gemeinschaft der Gläubigen“ es sei, die nach Rosenzweig die „Ankunft des Reiches“ beschleunige, dann diene in Levinas' Verständnis diese „theologische Sprache dazu, Beziehungen zu benennen, die sich einer Beschreibung durch die Termini der Totalitätsphilosophie sperren, ohne deshalb außerhalb der Erfahrung konstruiert zu sein“ (*Rosenzweig*, Ein modernes jüdisches Denken, 112).

des Juden Rosenzweig im Judentum zugrunde“. In diesem Sinne ist Rosenzweig für ihn „einer der wenigen jüdischen Philosophen, der dem Christentum nicht nur einen grundlegenden Platz in der geistigen Entwicklung der Menschheit zugestand, sondern es durch seine Weigerung, Christ zu werden, anerkannte“.²⁸ „Die menschliche Wahrheit ist stets meine Wahrheit“, variiert Levinas ein Wort Rosenzweigs²⁹ und bezieht es auf ihn selbst: Das „Leben eines authentischen Juden leben“ heiße „die absolute Wahrheit bezeugen“. Gelte dies für Christen und Juden auf je eigene Weise, dann sei die „Wahrheit schlechthin, in der Judentum und Christentum sich vereinen“, „in Gott“ und die „*menschliche Wahrheit, die christliche wie die jüdische, [...] Bewährung*“³⁰. Die Bewährung in dieser von Rosenzweig so genannten „Theorie der messianischen Erkenntnis“ bestehe dann aber darin, „sein Leben zu riskieren, indem man sie als Antwort auf die Offenbarung lebt, das heißt als Antwort auf die Liebe Gottes“³¹. Das „echt Menschliche“ des „für alle Menschen“ sei „das Judesein im Menschen“, hat Levinas selbst einmal in einem Gespräch Christen gegenüber geäußert.³² Die menschliche Wahrheit wird in diesem Sinne „*ein von einem Leben abgelegtes Zeugnis* der göttlichen Wahrheit des Endes der Zeiten“ (145f.); sie trägt „unwiderruflich die Verpflichtung“ bei sich, „in der Zeit für das Ende der Zeit zu zeugen.“³³

In diesem Sinne verortet Levinas denn auch Rosenzweig im „Wir“ des modernen Judentums. Für Biografie und Werk Rosenzweigs gilt, so Levinas: „Das zu schaffende Werk läuft darauf hinaus, als Jude die Wahrheit zu bezeugen, im ewigen Leben zu bleiben“ (147). Was diesem Anspruch, das „Wir“ eines ewigen Volks zu sein, „zu Leibe“ rückt, sei „die Erhöhung des Urteils der Geschichte, als sei es der letzte Richtspruch über jedes Sein“, mit

²⁸ Siehe dazu E. Levinas, *Message au Congrès International Franz Rosenzweig à Kassel*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*; Band I: Die Herausforderung jüdischen Lernens, Freiburg i. Br./München 1988, 17.

²⁹ In „Das neue Denken“ heißt es im Blick auf eine „messianische Erkenntnistheorie“: „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“ (GS III, 158).

³⁰ „Wahrheit hört so auf, zu sein, was wahr ‚ist‘, und wird das, was als wahr – bewährt werden will“ (GS III, 158).

³¹ So verdichtete sich Rosenzweigs philosophisches Konzept der jüdischen Universalität als „einer Universalität der Erwählung, eines Besonderen, das für alle da ist“, in einer neuen Auffassung von Religion: „weder Glauben noch Dogma, sondern Erlebnis, Leidenschaft und Feuer“ (vgl. *Rosenzweig*, Ein modernes jüdisches Denken, 114).

³² Siehe dazu G. Fuchs/H. H. Henrix (Hgg.), *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Frankfurt am Main 1987, 163–183, 167: „Ich habe die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils ‚Nostra aetate‘ sehr positiv aufgenommen. Das ist für mich eine logische Folge und ein Beweis, daß versucht wird, gewisse Dinge der Vergangenheit zu überwinden. Mir ist sehr ‚angenehm‘ die Parallele in der Kenose, in der Universalität des Allmenschlichen und des ‚für-alle-Menschen‘. Ich habe das Christentum als ein Für-alle-Menschen-leben-und-sterben verstanden. Das echt Menschliche ist das Judesein im Menschen – Sie brauchen über dieses Wort nicht schockiert zu sein – und der Wiederhall in der Besonderheit, in der Partikularität.“

³³ *Levinas*, Franz Rosenzweig: Ein modernes jüdisches Denken, 117.

anderen Worten die Behauptung, „die Geschichte sei das Maß aller Dinge“. Ewig wäre dann „die universale Geschichte selbst, die das Erbe der toten Völker in sich aufnimmt“ (151). Wenn in diesem Sinne der Logik Hegels das Partikulare „nur in Bezug auf ein Ganzes Bedeutung“ habe, zieht das aber für Levinas nicht nur das „Verschwinden eines [bestimmten, nämlich des jüdischen] Volkes“ nach sich, sondern prinzipiell auch das der „individuellen und kollektiven Willensäußerungen, so wie sie real, das heißt wirksam sind“. Insofern sie einer „vernünftig strukturierten Totalität“ einverleibt werden, wird den Werken solch lebendiger Willensäußerungen „ihre wahre – das heißt sichtbare – Bedeutung nicht mittels der subjektiven Absichten ihrer Urheber“ verliehen, sondern „mittels der Totalität“, als „der einzigen, die einen realen Sinn hat“. Für das Judentum zieht Levinas die Konsequenz: Die eigenen Traditionen, Haggada und Halacha, wären dann „nichts anderes als eine Altweibergeschichte, Thema für eine Soziologie oder eine Psychoanalyse des Judentums. Das Judentum wäre nicht wahr in dem, was es gewollt hat, sondern in dem Platz, den die universale Geschichte ihm gelassen hätte.“³⁴

Darüber hinaus macht dann aber für Levinas das Vermächtnis Rosenzweigs aus, dass er solchermaßen lehre, „im Namen der Philosophie selbst, den angeblichen Notwendigkeiten der Geschichte zu trotzen“. Noch „bevor man an Moses und die Propheten glaubt“, d. h. vor allem Religiösen im engeren Sinne, heiße heutzutage Jude sein zu wollen, „das Recht haben zu denken, daß die Bedeutung eines Werkes wahrer ist aufgrund des Willens, der es gewollt hat, als aufgrund der Totalität, in die es eingefügt ist. Levinas spitzt dieses Recht zu als jenes zu denken, „daß der Wille in seinem persönlichen und subjektiven Leben kein Traum ist, dessen Werk und Wahrheit

³⁴ Das gelte auch, was immer man davon halten möge, für Rosenzweigs „Analyse des jüdischen Bewußtseins“ und des „jüdischen Jahres“. Er lehre, dass „das rituelle Jahr und das Bewußtsein seiner die Ewigkeit antizipierenden Zirkularität nicht nur eine ebenso gültige Erfahrung ist wie die Zeit der Geschichte und die Weltgeschichte, sondern in *Wahrheit* dieser Zeit ‚vorausgeht‘, daß die Herausforderung der Geschichte ebenso real sein kann wie diese Geschichte, daß die Partikularität eines Volkes sich von der Singularität eines vergänglichen Dings unterscheidet, daß sie der Anhaltspunkt des Absoluten sein kann“. Die Idee, „daß das jüdische Volk ein ewiges Volk ist, die Rosenzweig so pathetisch verfiert, ist die innere Erfahrung des Judentums. [...] Die Ewigkeit des jüdischen Volkes ist nicht der Hochmut eines durch Verfolgungen überreizten Nationalismus. Die Unabhängigkeit gegenüber der Geschichte bekräftigt das Recht des menschlichen Bewußtseins, eine Welt, die in jedem Augenblick für das Urteil reif ist, zu beurteilen, noch vor dem Ende der Geschichte und unabhängig von diesem Ende, das heißt eine mit Personen bevölkerte Welt.“ – Levinas erzählt dazu einen Midrasch: Der Midrasch bezeuge diese „innere Erfahrung des Judentums“ „heiterer und lächelnder und verrät uns vielleicht ihren letzten Sinn. Aus dem Hause Abrahams verstoßen, irren Hagar und Ismael in der Wüste umher. Der Wasservorrat ist erschöpft. Gott öffnet Hagar die Augen, und sie erblickt einen Brunnen und gibt ihrem sterbenden Sohn zu trinken. Die Engel protestieren bei Gott: willst Du etwa demjenigen zu trinken geben, der Israel später Leid bringen wird? Was tut das Ende der Geschichte zur Sache, sagt der Ewige, ich richte jeden danach, was er ist, und nicht danach, was er werden wird“ (153). – Es wäre eben deshalb ein massives Missverständnis des „empirischen“ i. S. des „tatsächlichen“, „positiven“ Charakters des Judentums, es einfachhin zum Gegenstand „empirischer kulturwissenschaftlicher Forschung“ zu machen, sei sie historischer, ästhetischer oder sozialwissenschaftlicher Provenienz. Und es wäre zu prüfen, inwieweit das für das Phänomen der Religion überhaupt und also auch für andere Religionen gilt.

erst der Tod zu inventarisieren erlaubt, sondern daß das lebendige Wollen des Willens unabdingbar ist für die Wahrheit und das Verständnis des Werks“, dass eben die „Gesetze des totalisierenden Denkens der Philosophen und der Industriegesellschaften“ ersetzt werden „durch Haltungen des Lebens als Strukturen des Absoluten“ (152f.).³⁵ Erst wenn man genauer analysiere, so schließt Levinas Rosenzweigs *philosophische* und *religiöse Position* noch einmal zusammen, werde man feststellen, dass das, was Rosenzweig lehrt, „daß dieses Bewußtsein wohl nicht ohne Moses und die Propheten möglich ist“.³⁶

Das „Wir“ des „ewigen Volks“ ist denn also das konkrete „Wir“, in dem in der Tat Levinas Rosenzweig *biografisch* und untrennbar davon *philosophisch* und noch einmal untrennbar davon *theologisch* beheimatet. Dass „das Jüdische“ seine „Methode“ sei,³⁷ dieses Selbstverständnis Rosenzweigs kommt demnach im Subjekt des „neuen Denkens“ in spezifischer Weise zum Ausdruck. Im Sinne unserer Fragestellung ließe sich dann der „Stern“ als Erzählung des Konstitutionsprozesses der Identität eines Subjekts lesen, an dessen „Wir“ „alle Kreatur“ „teilhat“, „ohne daß das Geschöpf sich in der Gemeinschaft auflöste“. Für dieses Subjekt könnte in Abwandlung eines Titels von Paul Ricœur gelten: „Nous-même comme des autres“.³⁸

3. Die Konstitution des „Wir“ im Sprachgeschehen des „Stern der Erlösung“

Levinas kann Rosenzweig so verorten, weil dieser selbst sich darin – neu beziehungsweise überhaupt erst – verwurzelt und das „Wir“ des „ewigen Volks“ – „S/seines Volks“ [!] – im „Stern der Erlösung“ als Subjekt seines Vorgangs – des Denkens und des Schreibens – ausweist. Unmittelbar mit Rosenzweig ist daher in einem zweiten Schritt noch einmal nachzufragen: Wer ist dieses Subjekt, wenn es das „Wir“ des „ewigen Volks“ ist? Oder umgekehrt: Was macht das „Wir“ des „ewigen Volks“ aus, wenn es das Subjekt des „neuen Denkens“ ist? So viel ist schon deutlich: Es geht um eine „Gemeinschaft“, deren „Werk“, d. i. die Liebestat, und deren „Zeit“, d. i. die Geschichte als „Welttag des Herrn“, die „Welt durchdringen“. Der „Stern

³⁵ Solchermaßen nehme das Judentum „seinen Platz im Drama des Menschseins ein, im Sein“. Ihm diesen Platz einzuräumen heiße eben den „Bruch mit Hegel“ zu vollziehen. Dieser Bruch besage „die Behauptung, es gebe über dem Staat und der politischen Geschichte die Realität eines ewigen Volkes und Weges“. Indem Rosenzweig dem Judentum seinen „Rang“ als das „*ewige Volk*“ zurückgebe, vollziehe er jene „personalistische Wendung, woraus andere seither eine Lösung für die Widersprüche der Welt zu beziehen“ hofften. Wenn Hegel „die Völker von einer anonymen Geschichte gerichtet sehen“ wollte, so bestehe der Beitrag Rosenzweigs darin, „darauf hinzuweisen, daß es umgekehrt ist“ (*Rosenzweig*, Ein modernes jüdisches Denken, 118f.).

³⁶ *Levinas*, Franz Rosenzweig: Ein modernes jüdisches Denken, 119.

³⁷ Vgl. *F. Rosenzweig*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I. Briefe und Tagebücher, 2. Band, Haag 1979, 720 (Brief vom September 1921 an Hans Ehrenberg).

³⁸ *P. Ricœur*, Soi-même comme un autre, Paris 1990 (deutsch: Das Selbst als ein Anderer, München 1996).

der Erlösung“ läuft auf dieses „Wir“ zu, streng genommen führt er letztlich auch noch über dieses „Wir“ hinaus, nämlich in den Vollzug der geschöpflichen „Teilhabe“ an der „Wahrheit“³⁹ „ins Leben“. Das heißt, er führt in jene „Tat“ – und in jene „Zeit“ –, die in der Mitte des „Stern“ das „Lebens-Motto“ des „absoluten“, da „zum ganzen Menschen“ erschlossenen Menschen ausmacht, der als „Knecht seines Gottes“ „im Absoluten“ lebt,⁴⁰ und also in jene „Tat“ – und in jene „Zeit“ –, die auf ihre Weise im Motto des Buchs („reite/ziehe dahin für die Sache der Wahrheit/Treue“ [Ps 45, 5]) vorangestellt und an dessen Ende in die Wendung von Mi 6, 8 gefasst ist: „Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist, und was verlangt der Ewige dein Gott von dir als Recht tun und von Herzen gut sein und einfältig [in Dienmut] wandeln mit deinem Gott“.⁴¹

Rosenzweig erzählt im „Stern“ die Identitätskonstitution dieses Subjekts in der Geschichte der Sprache von jenem „Schweigen“, das „noch keine Worte hat“, bis zu jenem „Schweigen“, „das des Worts nicht mehr bedarf“.⁴² Überblickt man diesen Vorgang von der zeitlos stummen Vorwelt des Begriffs bis hin zur Gegenwart der Welt der Wirklichkeit, der Zeit im zeitlichsten Sinne, und dem in solcher Zeit sich ereignenden ganz wirklichen Gesprochenwerden von Wort und Antwort in der unmittelbaren Wechselrede, dann lässt sich dieses Sprachgeschehen als Geschichte des wirklichen Sprechen-Lernens begreifen. Geht hingegen der Blick voraus auf das Sprachgeschehen der Zukunft, so lässt sich das noch ausstehende Sprachgeschehen als Geschichte des Schweigen-Lernens verstehen. Sie ereignet sich im chorischen Sprechen.

Rosenzweigs These lautet: Im chorischen Sprechen der Gemeinde führt das Wort selbst den Menschen dahin, „daß er gemeinsam schweigen lerne“. In der Ewigkeit „erlischt“ das Wort „im Schweigen des einträchtigen Beisammenseins – denn nur im Schweigen ist man vereint, das Wort vereinigt, aber die Vereinigten schweigen“. Das gemeinsame Schweigen kann freilich „erst das Letzte sein, und alles, was vorhergeht; ist nur die Vorschule auf dies Letzte. In solcher Erziehung waltet noch das Wort“⁴³. Im chorischen Sprechen geht es also um die Offenbarung und Vorwegnahme der Erlösung als des Sinnes der Zukunft, d. i. als der Wahrheit der Welt der Wirklichkeit. Das aber heißt noch einmal: Es geht um die Offenbarung und die Vorwegnahme des Sinnes beziehungsweise der Wahrheit der Sprache, ihres „Ideals der vollkommenen Verständigung“ in der „Sprache der Menschheit“,⁴⁴ die im Schweigen des einträchtigen Beisammenseins vor dem Einen erlischt. Auf diesen Einen als Grund des neuen Denkens geht das Sprachgeschehen des

³⁹ GS II, 462f.

⁴⁰ GS II, 232–236.

⁴¹ GS II, 471.

⁴² GS II, 328.

⁴³ GS II, 342.

⁴⁴ GS II, 122f.

„Stern“ vor: „Er wäre der Herr des All und Einen. Das aber, diese Herrlichkeit über das All und Eine, ist gemeint mit dem Satz: Gott ist die Wahrheit“.⁴⁵

Das Schweigen beginnt für Rosenzweig damit, dass ein neues Sprechen, das Beten, gelernt wird. Dies ist ein Sprechen, das über alle „Zweieinsamkeit“ und Vieleinsamkeit hinausdrängt und das aus der ins Heute der Ewigkeit verwandelten Gegenwart der Zukunft selbst lebt.⁴⁶ Und so vermittelt denn das „Gebet um das Kommen des Reichs [...] zwischen Schöpfung und Offenbarung einerseits und Erlösung andererseits, ähnlich wie das Wunderzeichen zwischen Schöpfung und Offenbarung.“⁴⁷ Zugleich vermittelt es damit auch die ganze „offenbare Welt“ mit der „erlösten Überwelt“.⁴⁸ Die „Überwelt der Wahrheit“ wird schon in der „Welt der Wirklichkeit“ als deren wirkliche Zukunft vorweggenommen. In der Geschichte des Betens von den Urworten des Betens im Zwiegespräch von Wort und Antwort der Liebenden als einem Beten vor dem – wirklichen – Beten, bis hin zur liturgischen Gebärde als dem Mehr als Beten, in der Geschichte also von einem Beten, „das noch keine Worte hat“, zu einem Beten, „das des Worts nicht mehr bedarf“. In dieser Wiederholung geht das Sprachgeschehen des „Stern“ voran und wird in ihm das Schweigen gelernt.

Im Zukünftigen und als das Zukünftige wird, so Rosenzweig, das „Reich der Brüderlichkeit“ ersehnt.⁴⁹ Die Brücke in die Erlösungszukunft schlägt das „chorische Sprechen“: Im „Buch der Zukunft herrscht die Sprache des Chors, denn das Zukünftige erfaßt auch der Einzelne nur, wo und wenn er Wir sagen kann.“⁵⁰ Damit kündigt sich bereits an, was mit der *Sprache selbst* geschieht, wo solchermaßen gesungen wird, und was es für sie bedeutet, im Sprechen von der Zukunft *Sprache der Tat* zu werden. Denn

über allem Inhalt des Gesanges steht die Form der Gemeinsamkeit. Ja, der Inhalt ist selbst weiter gar nichts als die Begründung für diese seine Form. Man singt nicht gemeinsam um eines bestimmten Inhalts willen, sondern man sucht sich einen gemeinsamen Inhalt, damit man gemeinsam singen kann. Der Stammsatz, wenn er Inhalt gemeinsamen Gesanges sein soll, kann nur als eine Begründung solcher Gemeinsamkeit auftreten; das ‚er ist gut‘ muß erscheinen als ein ‚denn er ist gut‘.⁵¹

Mit der Sprache geht der Gesang über die Sprache hinaus. Im Gesang beginnt die Sprache zu verschweigen. Das Gesprochene, der Inhalt: „das Besungene, Verdankte, Bekannte“ ist „nur Begründung“ für die „Hauptsache“, für die Form; für die nun selbst sichtbare Gestalt sprachlichen Tuns: für das „Singen, Danken, Bekennen“.⁵² Das Sprechen der Sprache tritt in den Dienst ihres Tuns, in den Dienst des Vereinigens, in den des Geschehens

⁴⁵ GS II, 428.

⁴⁶ Vgl. GS II, 322 bzw. 355.

⁴⁷ GS II, 326 f.

⁴⁸ GS II, 327.

⁴⁹ GS II, 228.

⁵⁰ GS III, 151.

⁵¹ GS II, 257 f.

⁵² GS II, 259.

von Gemeinsamkeit. Das Wir wird offenbar als der Sinn der Sprache und somit auch als Sinn dessen, was Rosenzweig die „Vollständigkeit“ des neuen Denkens nennt.⁵³

Das chorische Sprechen ist solchermassen die wahre Form der Sprache, weil Gott selbst hier, indem ihm der Gesang gilt, Mensch und Welt miteinander erlöst.⁵⁴ „[I]m gegen alles jenseitigen Dativ finden sich die Stimmen der diesseits getrennten Herzen. Der Dativ ist das Bindende, Zusammenfassende [...] – Gott sei Dank.“⁵⁵ Dieses Danken ist denn auch die erste Strophe des hymnisch sich steigernden Gesangs der Erlösung. In dieser ersten Strophe wird Gott als der Erfüller des Gebets erkannt. „[I]n der im Dank geschehenen Vereinigung der Seele mit aller Welt ist das Reich Gottes, das ja eben nichts ist als die wechselweise Vereinigung der Seele mit aller Welt, gekommen“, und da „nach dessen Kommen alles Gebet, auch das Stoßgebet des Einzelnen, unbewußt schreit“, ist nun auch „alles jemals mögliche Gebet erfüllt“. Hier wird wirklich gebetet, weil wir miteinander beten. Und da alles Beten um das Wir betet, d. h. um das Reich, in dem wir Wir, weil bei Gott, sind, ist das Gebet erfüllt, ehe es gebetet wird: denn *wir* beten es. Und doch fängt das gemeinsame Beten damit nur an, ist die Erfüllung eben nur vorweggenommen.

Wäre es möglich, nur um das Kommen des Reichs und um nichts weiter zu beten, so wäre [...] das Reich schon da; die Bitte um sein Kommen brauchte nicht gebetet zu werden, das Gebet wäre zu Ende mit seinem ersten Wort, dem Lob.

Der Gemeinschaft und dem Menschen in der Gemeinschaft ist es jedoch noch nicht möglich, „nur um das Kommen des Reichs zu beten; dies Gebet ist noch verdunkelt und verwirrt von mancherlei andern Bitten“, und zwar von Bitten um die Bedürfnisse des Einzelnen. Diese Bitten bedeuten demnach, dass der Einzelne noch nicht wirklich vereint ist mit aller Welt:

Sie sind das Zeichen, daß er das Er-löstsein von den Banden des Bedürfnisses in der allgemeinen Ver-bindung seiner Seele mit aller Welt in Preis und Dank nur vorwegnimmt und daß also die Erlösung ganz und gar ein noch Kommendes, Zukunft ist.⁵⁶

Davon spricht nun nach Rosenzweig die zweite Strophe, mit der der hymnische Gesang „im Dual [...] in einem zweistimmigen Fugato“, an dem sich „immer neue Instrumente“⁵⁷ beteiligen, fortgeht. Denn wenn „nun ein Nochnicht über aller erlösenden Vereinigung geschrieben steht, so kann das nur dazu führen, daß für das Ende zunächst der grade gegenwärtige Augenblick, für das Allgemeine und Höchste zu-nächst das jeweils Nächste eintritt.“ „In den Gesang Aller fügt sich hier also eine Strophe [der Zwiegesang], die nur von zwei einzelnen Stimmen gesungen wird – von meiner und

⁵³ Vgl. GS III, 153.

⁵⁴ Vgl. GS II, 255 beziehungsweise 259f.

⁵⁵ GS II, 260.

⁵⁶ GS II, 261.

⁵⁷ GS II, 264.

meines Nächsten.“⁵⁸ Dies ist daher nach Rosenzweig auch überhaupt nur jener Teil des kommenden Gottesreichs, der von der Welt her wahrnehmbar ist, „nämlich nur der Mittelteil, der ‚Dual‘ der Nächstenliebe. Für den Anfangsteil, das ‚Danke‘, ist der Welt das mithörende Ohr nicht geöffnet, für den Schluß, das ‚Wir‘, nicht das vorschauende Auge.“⁵⁹ Diese Strophe hat mit dem Dual „jene Form, die in den Sprachen nicht von Dauer ist, sondern im Laufe der Entwicklung vom Plural aufgesogen wird“. Die Form des Duals gleitet „von einem Nächsten zum nächsten Nächsten, und hat keine Ruhe, ehe sie nicht den ganzen Kreis der Schöpfung ausschritt.“ Auf dieser Wanderung vollbringt sie die Beseelung der Welt: Sie

hinterläßt [...] überall ihre Spuren, indem sie in dem Plural der Dinge allenthalben das Zeichen der Singularität setzt; wo einmal der Dual gehaftet hat, wo einer oder etwas zum Nächsten einer Seele geworden ist, da ist ein Stück Welt geworden, was es vorher nicht war: Seele.⁶⁰

„[W]as ist Erlösung sonst als dies“, fragt Rosenzweig, „daß das Ich zum Er Du sagen lernt?“⁶¹ Diese Beseelung geschieht in der Liebstat des Menschen, auf die die Welt lebendig wachsend wartet und in der „jeder grade mir Nächste mir vollgültig alle Welt vertritt“. Solchermaßen einigen sich der liebende Mensch und die beseelte Welt. Die absolute Tatsächlichkeit dieses Geschehens „gerinnt nun in der *Schlußstrophe des Gesanges*“ zum „mächtigen Unisono des ‚Wir‘“.⁶² Hier singt ein Wir, das sich nicht mehr bloß Gott als jenem Geber verdankt, dem die Einzelnen zu danken haben, so dass sich die Getrennten in der Einheit dessen finden, vor dem sie danken, sondern ein Wir, das dieser Geber, indem er „allein die Stunde weiß“ und gibt, in der Mensch und Welt wirkend und wachsend einander finden, nun wahrhaft selbst stiftet. Indem er das „Wir“ gibt, erweist er sich als jener Geber, als welchen ihn Mensch und Welt dankend gerühmt haben. In diesem

Wir endlich sammelt sich alles zum choralmäßig gleichen Takt des vielstimmigen Schlußgesangs. Alle Stimmen sind hier selbständig geworden, jede singt die Worte nach der eigenen Weise ihrer Seele, doch alle Weisen fügen sich dem gleichen Rhythmus und binden sich zur einen Harmonie.

Dieses Wir „ist kein Plural“; es ist „die aus dem Dual entwickelte Allheit, die – anders als die nur erweiterbare Singularität des Ichs und seines Gefährten, des Du – nicht zu erweitern, sondern nur zu verengern ist.“ Dieses Wir der Schlusstrophe ist nur zu verengen, weil es „stets ‚Wir alle‘“ meint und so „den allerweitesten noch denkbaren Kreis“ einbezieht, den „erst die sprechende Gebärde oder der Zusatz – wir Deutsche, wir Philologen [...] von Fall zu Fall auf einen kleineren Ausschnitt“⁶³ einschränkt. Auch das

⁵⁸ GS II, 261 f.

⁵⁹ GS II, 266.

⁶⁰ GS II, 262.

⁶¹ GS II, 305.

⁶² GS II, 263; Hervorhebung vom Verf.

⁶³ GS II, 263 f.

Wir der Schlusstrophe ist daher noch nicht wahrhaft Wir; vielmehr steht es selbst noch unter dem Zeichen der Vorwegnahme. Zwar kann in ihm das Ich nun Wir sprechen und also wirklich beten, aber indem wir betend „Wir“ sagen, unterscheiden wir uns noch von „Ihr“ und sind wir noch nicht „Wir alle“.

Die sprechende Gebärde, die das „Wir alle“ begrenzt und so auch in dieser Schlusstrophe als noch nicht alle offenbar macht, begrenzt als Gebärde das Wort selbst und macht es seinerseits als nur Vorletztes offenbar, das in allem Vereinigen immer auch scheidet. Indem das Wort ins Wir vereinigt, kann es die Ihr, die es dabei aus dem Wir verstößt, nicht verschweigen; und doch bezeugt es im Selben, dass es etwas Größeres gibt als das Wort, jenes – übersprachliche – Schweigen nämlich, „das des Worts nicht mehr bedarf“, ⁶⁴ weil in ihm nun wirklich „Wir alle“ vereint sind. In diesem Schweigen ist die Gebärde von der Fessel erlöst, „unbeholpne Dienerin der Sprache zu sein“, und wird sie zu „einem Mehr als Sprache“ ⁶⁵ befreit: zur „Gebärdensprache der Liebe zu Gott“. ⁶⁶ Rosenzweig resümiert daher das strophische Geschehen des Gesangs:

Doch immer noch sind es Worte, ist es Wort, auf was sich die Stimmen der beseelten Welt einen. Das Wort, das sie singen, ist Wir. Als Gesang [der Vereinigten] wäre es ein letztes, ein voller Schlußakkord. Aber als Wort [das bei keiner Einheit zur Ruhe kommt, sondern zu immer größerer Einheit vereinigen will] kann es so wenig wie irgend ein Wort letztes sein. Das Wort ist nie letztes, ist nie bloß Gesprochenes, sondern immer ist es auch Sprechendes.

Das Wort sagt immer mehr, als nur die Sprechenden mit ihm sagen. „Das ist ja das eigentliche Geheimnis der Sprache, dieses ihr eigenes Leben: das Wort spricht. Und so spricht aus dem gesungenen Wir das gesprochene Wort und spricht: Ihr.“ ⁶⁷

Solchermaßen hält das Wir in seinem Sprechen „Gericht“ über das Ihr *und* über das Wir, da über die Unterscheidung von Wir und Ihr. Nur diese Unterscheidung des Gerichts aber gibt der Allheit des Wir „bestimmten Inhalt, der doch kein besonderer Inhalt ist, ihm nichts von seiner Allheit nimmt.“ Das Wir muss das Ihr sagen, es muss – wie es in den Psalmen geschieht – „seine Feinde für die Feinde Gottes erkennen“ (vgl. Ps 139, 21 f.). Das aber ist furchtbar für es selbst; denn indem es richtet, unterstellt es „sich selbst dem Gericht Gottes“. Auch das Ihr kann vom Wir nur vorwegnehmend gesprochen werden; das Wir muss die „letzte Bestätigung aus anderm, letztem Munde erwarten“. Dieses scheidende Gericht des Ihr-sprechenden Wir ist nach Rosenzweig die entscheidende Vorwegnahme, in der „das kommende Reich als kommendes wirklich und dadurch die Ewigkeit Tatsache ist“.

⁶⁴ GS II, 328.

⁶⁵ GS II, 329.

⁶⁶ GS II, 241.

⁶⁷ GS II, 264.

Gott selbst [aber] muß das letzte Wort sprechen – es darf kein Wort mehr sein. Denn es muß Ende sein und nicht Vorwegnahme mehr. Und alles Wort wäre noch Vorwegnahme des nächsten Worts. Für Gott sind die Wir wie die Ihr – Sie. Aber er spricht kein Sie, er vollbringt. Er tuts. Er ist der Erlöser.⁶⁸

Wenn Rosenzweig schließlich die Sprache der Erlösung in einer grammatischen Analyse des 115. Psalms⁶⁹ veranschaulicht, so sucht er damit eine Sprechsituation auf, die dieses Sprechen auf noch einmal neue Weise qualifiziert. Es ist dies die Sprechsituation des gottesdienstlichen Gesangs des „Wir“ der Gemeinde. Die Gemeinde erlebt den „Welttag des Herrn“, das Geschehen von Schöpfung und Offenbarung und Erlösung, als „Gottestag der Ewigkeit“, und singt in den Psalmen das Wort Gottes selbst. In Anlehnung an Rosenzweigs Rede vom Hohenlied als dem „Kernbuch der Offenbarung“ ließen sich daher die Psalmen des Hallel (Ps 111–118), jenes „großen Lobsingens“, dessen Kehrreim ja auch den Stammsatz der Erlösung abgibt – „denn er ist gut“ –, als das „Kernbuch der Erlösung“ bezeichnen. Was die Psalmen zum „Gemeindegesehbuch“ macht, „obwohl die meisten in der Ichform sprechen“, ist ihr „Dennoch“, mit dem sie die Vorwegnahme, die allem chorischen Sprechen eignet, radikalisieren. Mit diesem Dennoch geht der Vorgang des Sprachgeschehens noch einmal einen entscheidenden Schritt weiter auf sein Ziel zu: Es ist dieses Dennoch, mit dem die Gemeinde ihr spezifisches Wir behauptet, in dem die Einheit von Wir und Ihr im „Wir alle“ ebenso vorweggenommen wird wie die Ewigkeit im Heute. Im Dennoch bricht der Gesang durch zum ewigen Leben.

Für die Gemeinde gilt zunächst, was sich in der Schlusstrophe des chorischen Sprechens zeigt: „Die Gemeinde ist nicht, noch nicht, Alle; ihr Wir ist noch beschränkt, es ist noch verbunden mit einem gleichzeitigen Ihr; aber sie beansprucht, Alle zu sein – dennoch.“ Dieses Dennoch betrifft zunächst das Ich jener Psalmen, die in der Ich-Form stehen. „Denn das Ich der Psalmen ist, obwohl ganz wirklich einzelnes Ich und in allen Nöten eines einsamen Herzens verstrickt, [...] dennoch, ja dennoch ein Glied, nein mehr als Glied, der Gemeinde.“ „Das Ich kann nur deswegen ganz Ich sein, [...] weil es sich erkühnt, als Ich, das es ist, aus dem Mund der Gemeinde zu sprechen.“ Die „Steigerung der eigenen Seele zur Seele Aller gibt erst der eigenen Seele die Kühnheit, ihre eigene Not auszusprechen – weil es eben mehr ist als die bloß eigne.“ Dem zum „Wir Alle“ erweiterten Ich kehrt alles Eigene wieder „als das Eigne der neuen Gemeinschaft, die Gott ihm zeigt und deren Nöte seine Nöte, deren Wille sein Wille, deren Wir sein Ich, deren – Nochnicht sein Dennoch wird.“⁷⁰

Und so betrifft denn das Dennoch auch das Wir des 115. Psalms, das um das „Kommen des Reichs“ betet: „[D]enn die Wir setzen sich und die Ehre, die sichtbare Herrlichkeit, die sie für sich erbeten, gleich mit der Ehre des

⁶⁸ GS II, 264 f.

⁶⁹ Siehe GS II, 280–282.

⁷⁰ GS II, 278 f.

göttlichen Namens.“ Diese Nähe, „dieses bei Gott Sein des Wir ist ganz objektiv gemeint, ganz sichtbar: nicht bloß ‚um seiner Liebe willen‘ soll Gott das Gebet erfüllen“, wie in der Offenbarung, „sondern ‚um seiner Wahrheit willen‘; die Wahrheit ist offenkundig, sichtbar vor den Augen alles Lebendigen; es ist eine Forderung an die göttliche Wahrheit, daß den Wir dereinst Ehre gegeben wird“. In der Zeit sind auch diese Wir noch nicht alle Wir und scheiden sie die Ihr aus sich aus. Aber „weil der Psalm das bei Gott sein der Wir vorwegnimmt, so sieht er die Ihr willkürlich mit Gottes Auge an und sie werden zu Sie.“ Auf das scheidende Gericht im Sprechen der Wir, auf diese Unterscheidung von Wir und Ihr fällt noch einmal ein neues Licht.

Die Perspektive „mit Gottes Auge“ bestimmt schlechterdings den Gesang. „Hoffendes Vertrauen ist [daher] das Grundwort, worin die Vorwegnahme der Zukunft in die Ewigkeit des Augenblicks geschieht.“⁷¹ Aus diesem „Triumph des Vertrauens, das die künftige Erfüllung vorwegnimmt, steigt [...] das Gebet, das sie erbetet.“ Und schließlich „singt der Chor das Wir dieser Erfüllung: das Wachstum des Segens Schritt für Schritt, [...] von einem Geschlecht zum nächsten“.

Denn wohl gegründet ist dies lebendige Wachstum des Segens von uran im Geheimnis der Schöpfung [...]. Aber frei gegen dieses stille, selbsttätige Wachstum der Schöpfung bleibt das Liebeswerk des Menschen auf der Erde; er wirke es, als ob es keinen Schöpfer gäbe, keine Schöpfung ihm entgegenwächse: Die Himmel sind des Ewigen Himmel, aber die Erde gab er den Menschenkindern – nicht der Gemeinde Israels; in der Geliebtheit und im Vertrauen weiß sie sich allein, in der Tat der Liebe weiß sie sich nur als Menschenkinder schlechtweg, kennt sie nur den Irgendjemand, den anderen schlechtweg – den Nächsten. Und so kommt die weltfreie Liebestat über die lebendig wachsende Schöpfungswelt.

Dieses Wachstum des Segens in der Schöpfung drohte noch einmal vom Tod verschlungen zu werden, wenn sich dem nicht die Gemeinde mit ihrem Dennoch entgegenstellte:

Aber dies Leben ist ja von der Schöpfung her dem Tod als seinem Vollender verfallen. Und wie denn? Nimmermehr stimmt doch das gestorbene Leben noch ein in den Lobgesang der Erlösung! Das gestorbene nimmermehr. Aber – [als Aber kehrt hier das Dennoch wieder] – und nun in diesem Aber steigert sich der Chor zum ungeheuren Unisono des allstimmigen, alle künftige Ewigkeit ins gegenwärtige Nun des Augenblicks kohortativ hineinreißenden Wir: Nicht die Toten, wahrhaftig nicht – ‚aber Wir, wir loben Gott von nun an bis in Ewigkeit‘. [...] Die Wir sind ewig; vor diesem Triumphgeschrei der Ewigkeit stürzt der Tod ins Nichts. Das Leben wird unsterblich im ewigen Lobgesang der Erlösung. Dies ist die Ewigkeit im Augenblick. Ja im Augenblick. Dies ist das Schauen des Lichts, davon es heißt: in deinem Lichte schau wir Licht⁷² (vgl. Ps 36,10).

So radikalisiert denn das Dennoch des Gebets der Gemeinde um das Kommen des Reichs die Vorwegnahme der Zukunft zum einen in „eine richtige Umschaffung der Ewigkeit in ein Heute“⁷³, nämlich in den Tag, die Woche,

⁷¹ GS II, 280f.

⁷² GS II, 281f.

⁷³ GS II, 322.

das Jahr des kultischen Gebets⁷⁴ und der Liturgie, des Weiteren in die Vorwegnahme des „Wir Alle“ in das Wir der – für Rosenzweig: jüdischen – Gemeinde, die „keine engere Gemeinde sein [kann] als die eine der Menschheit selbst“⁷⁵, und schließlich in die Vorwegnahme der übersprachlichen Gebärde in das „gemeinsame Knien vor dem Herrn“ (vgl. Ps 95,6), das der Gemeinschaft „den Heraustritt in die Allgemeinschaft [eröffnet], wo jeder jeden kennt und ohne Wort ihn grüßt – von Angesicht zu Angesicht“⁷⁶. Und so ist es das Gebet der Gemeinde, das das Gebet des Einzelnen ergänzt und läutert und auf diese Weise seine Liebestat orientiert. Es ist dies als jenes Gebet „unmittelbar zum Ewigen, der das Werk nicht meiner und deiner und seiner, sondern ‚unserer‘ Hände fördern möge, auf daß Er, nicht auf daß ‚ichs vollende““.⁷⁷ Das Gebet um das Kommen des Reichs spricht damit das Gesetz der Erlösung aus, insofern es Geschaffensein und Geliebtsein, Beten und Tun, Ich und Wir und Wir und Ihr vermittelt. Das Liebesgebot der Erlösung eröffnet das Feld der Wirklichkeit auf neue Weise. Die „Positivität“ des Daseins wird zuletzt in einem Dasein verwirklicht, das ein Tun ist, und zwar jenes Tun, in dem auf den Grund von allem, der Gott selbst „ist“, und auf die Begründung von allem, die Gott selbst „tut“, „geharret“ wird. Solchermaßen Harren aber heißt, ein Leben der Hoffnung führen,⁷⁸ „warten“ auf Gott und „wandeln“ vor ihm⁷⁹. – Motto, Mitte und Ende des „Stern“ sind auf diese Weise im und als Konstitutionsprozess der Identität des „Wir“ des „ewigen Volks“, an dessen kollektiver Existenz zuletzt „alle Kreatur“ teilhat, ohne dass das Geschöpf sich in ihr auflöste, miteinander verwoben.

⁷⁴ Vgl. GS II, 324 f. – Aus dem Vorgang vom Sprechen zum Beten und vom Beten zur übersprachlichen Gebärde zieht Rosenzweig den Schluss, dass die Liturgik für den Dritten Teil des „Stern“ „eine ähnliche Organonstellung“ (GS II, 327) einnimmt wie für den Ersten Teil die Mathematik und für den Zweiten Teil die Grammatik, und unternimmt es dort deshalb, das ganze Geschehen der jüdischen und christlichen Liturgie von ihrem worthaften Anfang bis hin zu ihrem schweigenden Ende darzustellen.

⁷⁵ GS II, 361; siehe dazu *R. Schaeffler*, Religionsphilosophie, Freiburg i. Br./München 1983, 177 f. zur „Subjektconstitution in Sprachhandlungen“ von Gebot und Gebet bei Cohen und Rosenzweig. Das „Individuum oder Privatsubjekt“, so Schaeffler, werde durch ebenjene Sprachhandlungen „zum Glied der Gemeinde. Und diese versteht sich als Platzhalterin einer kommenden, universalen Sprachgemeinschaft aller Menschen, ja alles Lebendigen.“ Cohen und Rosenzweig verteidigten auf jeweils eigene Weise das Individuum beziehungsweise „Privatsubjekt“ (GS III, 127) „gegen seine Auflösung in ein bloßes Moment der überindividuellen Vernunft“; aber das Denken beider Philosophen sei deshalb „nicht ‚privatistisch‘“, sondern bleibe „auf die Gemeinde, ihre Geschichte und ihren Dienst an der kommenden Menschheit bezogen.“

⁷⁶ GS II, 359.

⁷⁷ GS II, 326; siehe dazu *B. Casper*, Das Gebet stiftet die menschliche Weltordnung. Zum Verständnis der Erlösung im Werk Rosenzweigs, in: *Ders.*, Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs, Paderborn 2004, 177–191.

⁷⁸ Vgl. *Rosenzweig*, Glauben und Wissen, GS III, 581–595, hier 589.

⁷⁹ GS II, 232 f. beziehungsweise 471 f.

4. Das „Wir“ der religiösen Gemeinschaft als „Subjekt“ des „neuen Denkens“

Levinas kann also in der Tat Rosenzweig im „Wir“ des „ewigen Volks“ verorten, (2) weil dieser selbst dies tut und das „Wir“ des „ewigen Volks“ – „S/ seines Volks“ [!] – im „Stern der Erlösung“ als Subjekt seines Vorgangs – des Denkens und des Schreibens – ausweist. (3) Zugleich liegt darin für ihn Rosenzweigs Verdienst, dass er „den primordialen Charakter der in der religiösen Gemeinschaft gemachten Erfahrungen, deren gelebte und sozial sich ausdrückende Bedeutungen zu neuen Gedanken genutzt“ habe. Die „Antizipation der Ewigkeit“ durch eine religiöse Gemeinschaft werde hier, so Levinas, „ein brauchbarer Ausgangspunkt für die Bildung philosophischer Begriffe“ – und diese Gemeinschaft also Subjekt des neuen Denkens. Das gilt für Levinas „in dem Maße, wie sich diese Begriffsbildung an der Erfahrung dieser Antizipation orientiert, und nicht an irgendeiner Dogmatik.“ Es werde hier ja nicht „naiverweise die ‚Sachlage‘, wie sie sich dem gelebten Leben zeigt, mit dem Sein verwechselt“. Die Analyse lege vielmehr,

indem sie die Konfiguration des Lebens und dessen Ausdruck in den sozialen Formen kollektiver Existenz respektiert, ursprüngliche Strukturen oder Bedeutungszusammenhänge bloß, die [...] als unreduzierbare Bedingungen für jede fernere Denkoperation gelten.

In einer solchen „Analyse der inneren Bedeutungszusammenhänge und ‚soziologischen‘ Erscheinungsformen“ erhielten Judentum und Christentum eben die „Bedeutung primordialer ‚Strukturen‘“,⁸⁰ die „Haltungen“ ihres „Lebens“ machen jene „Strukturen des Absoluten“ aus, die die „Gesetze“ welcher „totalisierenden“ Systeme auch immer „ersetzen“.

Was ist dann aber – mit Rosenzweigs „nachträglichen Bemerkungen“ zum „Stern“ schließlich gefragt – „hineingetan“⁸¹ in dieses „Wir“ als Subjekt der Geschichte als „Welttag des Herrn“? Wer so zurückfragt, hat Rosenzweig ganz auf seiner Seite, wenn er Margrit Rosenstock-Huessy während der Arbeit am „Stern“ schreibt, dass er am Ende „ganz verstehen“ „muss“, was er „eigentlich denn gemacht“ habe.⁸² Hineingetan ist „das philosophisch Wichtigste“, wie Rosenzweig seine Arbeit am „Stern“ kommentierend Margrit Rosenstock-Huessy schreibt, „das mit der ‚Tatsächlichkeit‘“⁸³, das also, was allem den Charakter der „Unreduzierbarkeit“ aufprägt. Im Blick auf unsere Frage nach dem Subjekt sind es vier Momente, die die Struktur dieser „Tatsächlichkeit“ ausmachen:

⁸⁰ *Levinas*, Franz Rosenzweig: Ein modernes jüdisches Denken, 112f.

⁸¹ GS III, 158.

⁸² *F. Rosenzweig*, Die „Gritli“-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy, herausgegeben von I. Rühle und R. Mayer, Tübingen 2002, 177 (zitiert als GrBr) (Brief an Margrit Rosenstock vom 02.11.1918).

⁸³ GrBr, 226 (Brief an Margrit Rosenstock vom 31.01.1919).

- Zum einen ist da, wie Rosenzweig es Margrit Rosenstock gegenüber formuliert, „das Selbst‘ (im Gegensatz sowohl zur ‚Persönlichkeit‘, d. i. der Mensch in der Welt, als zur ‚Seele‘, d. i. der Mensch dem die Offenbarung geschehen ist)“, der „stumme Klotz des Rudibriefs“ – so mit Bezug auf das „B=B“ der „Urzelle“ des „Stern“⁸⁴ –, der im „Helden der antiken Tragödie“ seine „höchst wohlfriesierte weltliteraturgeschichtliche Erscheinung“ erhält. Dieser Mensch, so schreibt Rosenzweig, „sagt noch nicht einmal ‚Ich‘, er hat tatsächlich noch keine Sprache“. Und so gibt es denn hier „nur die Alternative: heldisches Selbst – welteingefügte Individualität, jenes der Mensch im ewigen Singular, dieses der Mensch im ewigen Plural“⁸⁵. In „Das neue Denken“ bringt Rosenzweig dieses Moment auf den Begriff der „Tatsächlichkeit“ des elementaren Menschen „vor allen Tatsachen der wirklichen Erfahrung“.⁸⁶
- Dann ist da eben die „Unreduzierbarkeit“ der „Tatsachen“ des „Welttags des Herrn“, die „Konjunktionen“ (Levinas) beziehungsweise – so Rosenzweig wieder gegenüber Margrit Rosenstock – die „lebendigen Beziehungen“⁸⁷ ‚Schöpf.‘, ‚Off.‘, ‚Erl.‘, die „Welt wie sie wirklich ist, statt der [...] Abstrakta ‚Gott‘, ‚Mensch‘, ‚Welt‘.“ „[O]hne Selbst keine Seele“, so hält Rosenzweig fest, aber hier wird dieses Selbst neu bestimmt „zur Seele im Augenblick wo es spricht“.⁸⁸ In der Be-„Seel“-ung durch den liebenden Gott als „Sein Du“ wird das „Selbst“ „wir-konstituiert“, d. h. wir-begründet und wir-fähig und wir-verantwortlich. Erst in solcher Wir-Verantwortlichkeit wird das Selbst des Menschen nach Rosenzweig „im Gebot der Nächstenliebe [...] endgültig an seiner Stätte be-stätigt“, wenn denn der Nächste ihm „nicht ein Er bleiben“ soll und also für sein Du „bloß ein Es“,⁸⁹ sondern ihm geboten ist, „zum Er Du [zu] sagen“.⁹⁰
- Des Weiteren ist da das Moment der „Tatsächlichkeit“, die das „Wir“ des „ewigen Volks“ und das „Wir“ des „ewigen Wegs“ auf je ihre Weise prägt. In der „Ewigkeit“ „Seines – des Ewigen – Volks“ begibt sich, so Levinas, „nicht das Verschwinden des ‚Besonderen‘ in seiner allgemeinen Idee, sondern die Möglichkeit aller Kreatur, ‚wir‘ zu sagen,“ die „Teilhabe aller Kreatur am Wort ‚wir‘, ohne daß das Geschöpf sich in der Gemeinschaft auflöste“.⁹¹ In Rosenzweigs Brief an Margrit Rosenstock liest sich das so: „Die Seele erst ist so ‚singular‘ wie der Held und dennoch⁹² giebt es von ihr einen Plural: die Seelen im ‚Reich‘ Gottes.“ Konstitutiv

⁸⁴ GS III, 125–138 (Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18.11.1917).

⁸⁵ GrBr, 155 (Brief an Margrit Rosenstock vom 01.10.1918).

⁸⁶ GS III, 158.

⁸⁷ Diese Kursivierung ist im Original unterstrichen.

⁸⁸ GrBr, 155 (Brief an Margrit Rosenstock vom 01.10.1918). Kursivierung im Original unterstrichen.

⁸⁹ GS II, 267.

⁹⁰ GS II, 305; Hervorhebung vom Verf.

⁹¹ Levinas, Franz Rosenzweig. Une pensée juive moderne, 215.

⁹² Kursivierung im Original unterstrichen.

für das „Wir“ dieser Gemeinschaft ist im „Stern“ „die schweigende Verständigung jenseits aller Sprache: die Gemeinschaft der Tat (eben vorgebildet im Kult: das gemeinsame Hören, das gemeinsame Mahl, das gemeinsame Knien).“⁹³ So stellt etwa die Liturgie an den „gewaltigen Tagen“ die Beter mit der Menschheit, mit den Anderen, ja mit „uns allen“ – als deren „Glieder“ – ins Verhältnis zu Gott, der die Wahrheit ist.

- Dass Gott die Wahrheit ist – dies das letzte Moment der Tatsächlichkeit –, erinnert an den Charakter der Antizipation, an das „Dennoch“ der religiösen Gemeinschaft im Blick auf das „Wir alle“ der erlösten Menschheit – liturgisch repräsentiert durch das „Hüttenfest als Fest der Erlösung auf dem Boden der unerlösten Zeit und des geschichtlichen Volks“, das solchermaßen die „Wirklichkeit der Zeit wieder in ihre Rechte“ einsetzt.⁹⁴ Dass die Wahrheit nicht über das „Und“ von Judentum und Christentum als den beiden „letzten Einsätzen um die Wahrheit“, die nur vor Gott „Eine“ ist, d. h. hier um das „Band“, das es unter den Menschen zu stiften gilt, hinauskommt,⁹⁵ gibt ihr ihrerseits den Charakter einer „Endtatsache“. Das hat die in unserer Sache entscheidende Implikation, dass die „Selbstverbürgung der Wahrheit“, wie Rosenzweig sagt, selbst „eine Tatsache“ ist. Und so mündet denn in der Tat hier „die Erlösung [...] zurück in die Schöpfung. Die letzte Wahrheit ist selber nur – geschaffene Wahrheit.“⁹⁶ Und deshalb eben haben Jude und Christ auf geschöpfliche Weise „an der ganzen Wahrheit nur teil“. „Wir wissen“, so Rosenzweig, „daß es das Wesen der Wahrheit ist, zu teil zu sein, und daß eine Wahrheit, die niemandes Teil ist, keine Wahrheit wäre; auch die ‚ganze‘ Wahrheit ist Wahrheit nur, weil sie Gottes Teil ist.“⁹⁷ Und so spricht denn aus dem Wir das Ihr, und erst für „Gott sind die Wir wie die Ihr – Sie.“⁹⁸

Damit also ist das Wir aufgeladen: mit der Widerständigkeit des Ich, mit den Beziehungen Ich-Du, Ich-Er-Du, Wir-Ihr, Wir alle-Sie. Die Auseinandersetzung mit den darin gegebenen Spannungen geschieht „im Leben“. Die „Teilhabe“ an dieser Wahrheit weist uns ein in das Verhältnis von „Wir und die Anderen“. Da sich Rosenzweig selbst nicht gescheut hat, sich seines „neuen Denkens“ in christlichen Kategorien zu vergewissern und geradezu dazu aufgefordert hat, dass einem Christen die eigenen Worte auf die Lippen kommen, mag es erlaubt sein, in diesem „Wir“ der religiösen Gemeinschaft das „sakramentale“ Wir einer gott-mitmenschlichen Lebensgemeinschaft zu erblicken und in der Tat die „Haltungen“ dieses „Lebens“ als „Strukturen des Absoluten“ zu erkennen.

⁹³ GrBr, 155 (Brief an Margrit Rosenstock vom 01. 10. 1918).

⁹⁴ GS II, 364.

⁹⁵ Vgl. GS III, 159f.

⁹⁶ GS II, 464.

⁹⁷ GS II, 462.

⁹⁸ GS, 264f.