

Sein und Offenbarung

Zum achtzigsten Geburtstag Franz Rosenzweigs

Von BERNHARD CASPER (Freiburg)

Franz Rosenzweigs „Stern der Erlösung“¹ gehört zu den genialen Werken der zwanziger Jahre, die zwar oft genannt werden, deren gründlichere Interpretation aber bis heute aussteht. Karl Löwith hat Rosenzweig, der am 25. Dezember 1966 achtzig Jahre alt geworden wäre, den Zeitgenossen Heideggers genannt, der diese Bezeichnung nicht nur im chronologischen Sinne verdiene². Gleichwohl hat Löwith sich in seinem instruktiven Aufsatz darauf beschränkt, den Unterschied zwischen „Sein und Zeit“ und dem „Stern der Erlösung“ als den Unterschied zwischen der radikalen Thematisierung der Zeitlichkeit und dem Hindenden auf das Ewige zu kennzeichnen, welchen beiden Standpunkten Löwith den eigenen Standpunkt der Skepsis gegenüberstellt. Eine genauere Analyse des Gedankengangs des Stern konnte die kurze Abhandlung nicht liefern. Ebenso wenig wie zwei kleine Aufsätze Bubers³, die es dabei bewenden lassen, nur eben darauf aufmerksam zu machen, Rosenzweig habe offenbar die von ihm gesehene Wahrheit anders als Heidegger bewährt. Der folgende Beitrag hofft deshalb dadurch eine Lücke zu füllen, daß er es unternimmt, eine genauere Analyse des zentralen Gedankens Rosenzweigs zu liefern und so diesen im Horizont des heute zu Denkenden zur Diskussion zu stellen⁴.

¹ *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt 1921¹. Rosenzweigs Hauptwerk wird in der folgenden Abhandlung nach der 3. Auflage (Heidelberg 1954) zitiert; und zwar nur durch Angabe des Teils und der Seitenzahl (I, 1; II, 1 usw.). Die übrigen Werke Rosenzweigs werden folgendermaßen zitiert:

B: *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, Düsseldorf 1964

Br: *Briefe*, Berlin 1935

H: *Hegel und der Staat*, München und Berlin 1920 (Neuausgabe Aalen 1962)

KS: *Kleinere Schriften*, Berlin 1937.

² *Martin Heidegger und Franz Rosenzweig. Ein Nachtrag zu „Sein und Zeit“*, in: *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart 1960, 68.

³ In: *Der Jude und sein Judentum*, Köln 1961, 818–827.

⁴ Eine sehr frühe Interpretation des Rosenzweigschen Hauptwerkes hat Else Freund 1933 in ihrer Dissertation *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes „Der Stern der Erlösung“* (2. Auflage: Hamburg 1959) gegeben. Else Freund hat die formalen Strukturen des Stern klar erkannt. Unsere eigene Interpretation wird jedoch zeigen, wo wir glauben, heute über die Freundsche Deutung hinausgehen zu müssen.

1. Biographische Vorbemerkungen und Ausarbeitung der Frage

Wer das Hauptwerk Rosenzweigs verstehen will, wird zunächst versuchen müssen, zu erhellen, in welcher geschichtlichen Situation es geschrieben wurde. Das mag einleitend durch einige biographische Daten verdeutlicht werden.

Rosenzweig, drei Jahre älter als Heidegger und drei Jahre jünger als Jaspers, studierte zunächst Medizin. Durch den naturwissenschaftlichen Teil des medizinischen Studiums scheint Rosenzweig die naturwissenschaftliche Methode gründlich kennengelernt zu haben⁵, wie er denn auch bereits während seines naturwissenschaftlichen Studiums auf Kant stieß⁶, der, nach einer frühen Einsicht, die Rosenzweig später ausdrücklich bestätigt, derjenige ist, der mit der Kritik der reinen Vernunft die kritische Reflexion auf die naturwissenschaftliche Methode geleistet hat⁷. Jedoch sattelte Rosenzweig nach der Ablegung des Physikums um und beginnt vom WS 1908/09 das Studium, zu dem er sich eigentlicher hingezogen fühlte und das ihn schließlich zum Philosophen machen sollte: das Studium der Geschichte. Die Fakultät, an der Rosenzweig dieses Studium aufnahm, war die Fakultät der Freiburger Südwestdeutschen⁸, die Fakultät eines Heinrich Rickert, die Fakultät Finkes, v. Belows und Friedrich Meineckes. Diese Fakultät umfaßte im übrigen noch bis 1911 Natur- und Geisteswissenschaften als die zwei Abteilungen einer Fakultät in sich. Dieses gerade noch gegebene oder zumindest postulierte gegenseitige Verständnis von Natur- und Geisteswissenschaften füreinander, verkörpert in der Gestalt Rickerts, mag von vorneherein darauf hindeuten, unter welchem Aspekt sich die Geisteswissenschaften – und vorab ihr damals in Freiburg bedeutendster Zweig, die Geschichtswissenschaft – selbst verstanden. Es ging der Geschichtsforschung zwar ohne Zweifel auch um Einzelforschung, die Erhebung der Daten. Es ging ihr letzten Endes aber um die Erforschung der *einen Wirklichkeit*. Der Historismus Diltheyscher und Meineckescher Prägung begann *die* Philosophie, die eigentlichere und blutvollere Philosophie zu werden. Rosenzweig wurde in Freiburg im ausgezeichneten Maß Schüler Meineckes, von dessen „Weltbürgertum und Nationalstaat“ angeregt er seine berühmt gewordene Dissertation „Hegel und der Staat“ schrieb. Die Vorarbeiten zu dieser Dissertation machten aus Rosenzweig einen hervorragenden Kenner des Deutschen Idealismus, dessen innerster Gedanke von ihm erkannt, aber zunächst auf Distanz gehalten wurde. Denn das fertige Werk zeigt deutlich, wie tief Rosenzweig zunächst dem Historismus und seiner Methode verpflichtet ist. Rosenzweig benutzt in seinem Erstlingswerk die von Dilthey

⁵ Belege dafür kann man an vielen Stellen finden. Vgl. etwa den Abschnitt „Naturkunde“ KS 440 ff. Rosenzweig steht auch mit diesem von der Naturwissenschaft bestimmten Anfang seines Studiums in einer gewissen Nähe zu dem Mediziner Jaspers und zu Heidegger, der nach dem Abbruch seines theologischen Studiums beinahe nur naturwissenschaftliche Vorlesungen belegte und bis zu seiner Promotion in der nat.-math. Fakultät eingeschrieben war, wie das Freiburger Universitätsarchiv ausweist.

⁶ Vgl. Br 30–31. Näheres siehe in meiner demnächst erscheinenden Arbeit *Religion im dialogischen Denken*.

⁷ Vgl. KS 394.

⁸ Zu Rosenzweigs Verhältnis zur Südwestdeutschen Schule vgl. Br 706.

angezielte Methode, das Wesen eines geschichtlichen Ganzen durch das Kunstwerk der Biographie zu erfassen⁹. „Hegel und der Staat“, das in einer subtilen Analyse die Geschichte der Hegelschen Staatsauffassung gemäß der Forderung Diltheys aus den Papieren¹⁰ darlegt, will durch ein inneres Nacherleben das Hegelsche Staatsdenken bis zum Äußersten verstehen. „Der Prozeß eines Werdens schließt sich zum Ring eines Seins. Am Anfang standen die Entwicklungswehen einer Menschenseele. Am Ende steht Hegels Staatsphilosophie“ (H II, 188). Wie Richard Kroner früh sehr richtig erkannt hat¹¹, versucht Rosenzweig in einem inneren Mitvollzug des Lebens Hegels zu erhellen, welche Totalität von Sein im Denken Hegels geschichtlich aufging und über das Leben dieses Menschen hinaus das Leben der Epoche, das Staatsdenken des 19. Jahrhunderts, bestimmte. Es ist dies die „intensive historische Universalität“, von der Rosenzweig einmal in einem Brief (Br 59) spricht: Das geschichtliche Sein bis zum Äußersten, gefaßt in einem geschichtlichen Menschen und seinen Gedanken. Man darf wohl sagen, daß diese der Geschichtsschreibung zugehörige Aufgabe von Rosenzweig in „Hegel und der Staat“ hinsichtlich des Staatsdenkens Hegels vorbildlich gelöst wurde.

Allein, gerade die Möglichkeit, durch die Methode der Biographie sich „realpsychologisch“ verstehend völlig in die Totalität eines geschichtlich vorkommenden Seins hineinzusetzen und es zu erhellen – verbunden mit dem Zusammenbruch eben jenes Deutschen Reiches, auf das Rosenzweig 1912 von dem Hegelschen Staatsdenken her noch mit Hoffnung sah – brachte nun für den Siebenundzwanzigjährigen die Krise des Denkens mit sich, die ihn vom Historiker zum Philosophen machen sollte. Der späte Meinecke hat in den Jahren des Dritten Reiches immer wieder auf die Wirklichkeit des eigenen Gewissens als auf die eigentlich letzte Instanz verwiesen, von der aus überhaupt erst der Historismus verantwortet werden könne, wolle er nicht – einem früheren Wort Meineckes zufolge – dahin ausarten, die Geschichte nurmehr wie ein ästhetisches Schauspiel zu genießen¹². In dieser Wende ist Rosenzweig jedoch dem großen Historiker, der die *conversio ad philosophiam* seines Schülers wohl nie ganz verstanden hat¹³, vorausgegangen. Denn die Frage, die sich Rosenzweig nach „Hegel und der Staat“ stellte war die: Wenn Sein, und so mußte es der historistische Forscher denken, je neu aufgehende geschichtlich-gesellschaftliche Totalität war, in die ich mich mit dem „empfindlichen Sinn für seelische Wirklichkeit rein als solche“ (H XII)¹⁴ hineinversenken konnte, woher war dann mein Verstehen dieses Seins selbst gerichtet? Oder mußte das Verstehen notwendigerweise selbst richtungslos sein? Konnte es nur je neue Identifikation mit dem geschichtlich je

⁹ Vgl. dazu Dilthey, *Gesammelte Schriften* VII, 228 ff.

¹⁰ Vgl. die Stellung der Preisaufgabe für die Preußische Akademie in Dilthey, *Gesammelte Schriften* IV, VI.

¹¹ Vgl. *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1921, I, 18.

¹² Vgl. *Werke* IV, Stuttgart 1959, 117–140 und *Historische Zeitschrift* 75, München 1895, 395.

¹³ Zu dem späteren Verhältnis Meineckes zu Rosenzweig vgl. Meineckes *Lebenserinnerungen Straßburg, Freiburg, Berlin 1901–1919*, Stuttgart 1949, 97.

¹⁴ Ein Wort Rosenzweigs über Diltheys Methode.

neu in seiner Totalität unableitbar Aufgehenden bedeuten? Aber was war ich dann selber? Oder, so konnte die Frage auch formuliert werden: Würden die geschichtlichen Totalitäten nicht gerade dadurch selbst unwirklich, daß sie sich als geschichtliche zeigten? Ließ sich Geschichte nicht evolutiv begreifen als Entwicklung eines und desselben – und daß sich Geschichte nicht derart begreifen ließ, war die große Einsicht des Historismus – so entstand nun die Frage, ob sich dann nicht alle Wirklichkeit in bloße Relativitäten auflösen müsse. Aber diese Relativitäten wären dann solche, die noch nicht einmal zu Recht Relativitäten genannt werden könnten. Denn eben das „Absolutum“, auf das sie sich beziehen sollten, wäre ja nicht bekannt. Es wäre noch nicht einmal bekannt, ob und wie ein solches Absolutum überhaupt gedacht werden könne. Die Frage, die bleibt, ist gerade die Frage nach dem alle Geschichtlichkeit erst zur Geschichtlichkeit Machenden, nach dem, was den je neuen geschichtlichen Aufgang, der ein ableitbarer Aufgang ist, überhaupt erst als geschichtlichen, d. h. als *je neuen* absoluten Aufgang von Sein erfahren läßt. Am Ende des Rosenzweigischen Studiums der Geschichte steht so die Frage nach dem Sinn von geschichtlichem Sein überhaupt. Diese Frage entlarvt die Zufriedenheit der historistisch orientierten Geschichtsforschung als eine vordergründige Zufriedenheit, hinter der sich überhaupt erst der Abgrund der eigentlichen Frage auftut.

Rosenzweig hat den Abgrund dieser Frage, in die er hineingeriet, selbst am genauesten offenbar gemacht in einem Brief an Friedrich Meinecke, in dem er rückschauend über seine weiteren Schritte Rechenschaft gibt. In diesem Brief vom 30. August 1920¹⁵ schreibt der aus dem Krieg Heimgekehrte, der das Angebot Meineckes, ihn in Berlin zu habilitieren, ausschlug, daß ihm bereits im Jahre 1913 etwas widerfahren sei, „was ich, wenn ich einmal davon reden soll, nicht anders bezeichnen kann als mit dem Namen: Zusammenbruch“. Dieser Zusammenbruch aber, so heißt es weiter, habe gerade darin bestanden, daß er eingesehen habe, daß sein Weg „zwischen Unwirklichkeiten“ dahinführe. Dieser Weg war der Weg des Geschichtsstudiums, das sich ihm, so sagt Rosenzweig an der gleichen Stelle, als der Zutreiber von bloß immer neuen Gestalten erwies. „Es überkam mich vor mir selbst ein ähnliches Grauen wie das, was Jahre zuvor Kähler vor mir in Freiburg verspürt hatte, vor mir und meinem sinn- und ziellosen sich in sich selber forttreibenden unersättlichen Hunger nach Gestalten. Diesem Gestaltenhunger, dieser, wie ich meine: unersättlichen Rezeptivität hätte mein Geschichtsstudium dienen müssen; es war mir gerade gut genug gewesen als Zutreiber.“ Die Gestalten, die das Geschichtsstudium demjenigen, der die „geschichtlich-gesellschaftlichen“ Totalitäten erforscht, zubringt, sind dennoch – nur Gestalten. Eine Gestalt, so umfassend und unüberschreitbar sie auch sein mag, ist nur so interessant wie die andere, eine so relativ wie die andere, eine damit so unwirklich wie die andere, weil, gerade indem die Gestalten als immer neue Gestalten erkannt werden, jeder zwar die Würde des Seins, aber keiner der absolute Ernst des die Erkenntnis der Gestalten Richtenden zukommt. Was

¹⁵ Der Brief wurde bis jetzt im deutschen Original nicht vollständig veröffentlicht. Eine Abschrift stellte mir freundlicherweise Frau Edith Scheinmann-Rosenzweig, Berlin, zur Verfügung.

ist in der immer neuen Folge der Gestalten, in die ich selbst als geschichtlich Erkennender eingereiht bin, die Wirklichkeit überhaupt und schlechthin? Das ist der Abgrund der Frage, die nicht eine Frage unter anderen ist, sondern die entscheidende Frage an den Historiker selbst, mit der über seine eigene Möglichkeit zu sein gerichtet wird. Denn versteht er die Reihe der Gestalten und darin sich selbst *nur* als Gestalten, eine so interessant wie die andere, so erweist er sich darin selbst als unwirklich, d. h. nur spielend und nicht im Ernste seiend. Ist er aber im Ernste und sind ihm die geschichtlichen Gestalten *nicht nur* Gestalten, sondern Wirklichkeit, mit der es sich im Ernste auseinanderzusetzen gilt (denn die Möglichkeit einer naiven Identifikation ist ihm, der ja geschichtlich anders ist, genommen), so fragt es sich, woher er dann selber sei und woher sei, was die Auseinandersetzung in Gang bringt und entscheidet.

Wenn ich mit meiner geschichtlichen Welt nicht auch bloß unverbindliche Gestalt bin, woher kommt mir dann das Recht, im Ernste so zu sein, wie ich geschichtlich bin und warum kann ich das Andere als Anderes, das im Ernste so anders ist, verstehen? Dies ist der Abgrund der Frage, in die Rosenzweig hineingerät und durch die er, wie es wenige Sätze später in dem Brief an Friedrich Meinecke heißt, „aus einem (durchaus habilitierbaren) Historiker zu einem (durchaus unhabilitierbaren) Philosophen“ wurde. Es ist, sagen wir es nun noch einmal mit einem Satz, die Frage nach dem mit den Mitteln der historischen Forschung sowenig wie mit den Mitteln des metaphysischen Denkens zu Greifenden, was doch alle Geschichte erst Geschichte, je neuen Aufgang von Sein im ganzen, sein läßt. Diese Frage, die bei Husserl in etwa in der Frage nach der Einfühlung ihre Entsprechung hat, stellt sich bei Rosenzweig als die Frage nach dem Verstehen des Anderen als der anderen geschichtlichen Welt.

Es wird Rosenzweig dabei jedoch sehr bald klar, daß diese Frage im Grunde eine theologische Frage ist. Denn diese Frage stellt sich eben als die im Erfahrungsfeld der Geschichtlichkeit der Geschichte aufstehende Frage nach dem Anfangenlassenden überhaupt. Es verwundert deshalb auch nicht, daß Rosenzweig die Frage zunächst vorläufig ausarbeitet in einem Aufsatz, der sich mit der jüdischen Volkstumstheologie beschäftigt. Denn eben in der Volkstumstheologie hatte die im Unkreis der Lebensphilosophie entstehende Volkstumsvergötterung ihren theologischen Niederschlag gefunden und damit für Rosenzweigs scharfen Blick dort genau die gleiche Frage aufgeworfen, die für den lebensphilosophischen Historismus entstanden und von ihm unbeantwortet gelassen worden war. War das Volkstum der je neue Aufgang des „Absoluten“ als der je neue Aufgang des Göttlichen – und so wurde Volkstum von der Volkstumstheologie verstanden¹⁶ – so entstand hier die gleiche Frage, nämlich die Frage, wieso dann Volkstum geschichtlich sein könne. Indem die Volkstumstheologie das Volkstum mit dem Absoluten als dem Göttlichen identifizierte, machte sie im Grunde das Göttliche zunichte, sie erwies sich als „atheistische Theologie“.

¹⁶ Vgl. dazu etwa in Bubers frühesten, später von ihm selbst überwundenen Publikationen: Im Feiern der Feste „bete ich zu meinem Volke . . . wie man zu einem Gotte betet – daß er am Leben bleibe“ (Feste des Lebens, 1901, wiederabgedruckt in: *Die Jüdische Bewegung*, Berlin 1920², I, 24).

Die Frage nach dem wahren absoluten „Sein“ wurde durch sie also gerade nicht beantwortet. Aber welches war dann das von der Theologie zu sagende Göttliche? Diese Frage faßt Rosenzweig in dem im Frühjahr 1914 geschriebenen Aufsatz „Atheistische Theologie“¹⁷ in die Frage nach der Offenbarung, die das alles geschichtliche Sein als geschichtliches Richtende wäre. Was Offenbarung hier näherhin heißen soll, wie sie gedacht werden soll und ob sie überhaupt gedacht werden kann, ist zu diesem Zeitpunkt freilich noch nicht klar und kann sich auch für uns erst im Laufe unserer Überlegungen klären. Es wird in „Atheistische Theologie“ lediglich zum erstenmal sichtbar, daß die – wie auch immer zu verstehende – Frage nach der Offenbarung die Leitfrage des Rosenzweigschen Denkens ist. Eben diese Frage wird Rosenzweig drei Jahre später an der mazedonischen Front ausdrücklich aufnehmen (vgl. KS 357) und in ihrem Licht den Gedanken entfalten, der den Inhalt seines Hauptwerkes ausmacht.

2. Rosenzweigs phänomenologische Methode

Der Stern der Erlösung verdichtet die Frage nach der Offenbarung zu der Frage, wie das doch *notwendig* zu denkende Sein zugleich das *wunderbare* sein könne; oder – so formuliert es die Einleitung – zu der Frage nach der Nichtidentität von Sein und Denken, die jedoch nicht durch den Willen aufgehoben werden könne (I, 19)¹⁸.

Was den Zugang zu dem Verständnis der Lösung dieser Frage erschwert, ist, daß Rosenzweig an keiner Stelle ausdrücklich die Methode thematisiert, die er bei der Lösung dieser Frage anwenden will. Weil aber der Weg des Denkens das Denken selber ist, ist es für das Verständnis des Rosenzweigschen Hauptwerkes entscheidend, sich von vorneherein Klarheit über die Methode zu verschaffen, die Rosenzweig anwenden will.

Diese Methode kann man nun mit einem gewissen Recht eine phänomenologische nennen. Denn sie lebt, ähnlich wie die Methode Husserls, aus dem radikalen In-Frage-stellen alles Vorgegebenen, aus der Absicht, hinter die natürliche Wissenschaft zurückzugehen. Dieses radikale Zurückgehen aber hat zwei Seiten. Es bedeutet zunächst einmal *Destruction*: die Aufdeckung der ungedachten Voraussetzungen des bisherigen Denkens. Als diese unbedachte, unausgewiesene und deshalb zu verlassende Voraussetzung des bisherigen Denkens stellt sich der Satz heraus, daß das All überhaupt und im ganzen ein denkbare, ein vom Denken zu beherrschendes und so durch das Denken im ganzen hell werdendes sei. Diese große unbedachte Voraussetzung alles abendländischen Philosophierens von Parmenides bis Hegel, daß Denken und Sein derart völlig und restlos dasselbe seien und deshalb die Helle des Denkens die Fülle des Seins als des Alls erschöpfe, ist die unausgewiesene Voraussetzung, die es nach Rosenzweig zunächst einmal zu verlassen gilt. Es gilt diese Voraussetzung freilich so zu verlassen, daß damit nicht eine neue unbedachte Voraussetzung aufgestellt

¹⁷ KS 278 ff.

¹⁸ Gedacht ist dabei an Schopenhauer, aber wohl auch an den späten Schelling.

wird, etwa die, daß das Irrationale das wahre Sein sei oder dergleichen. Es bleibt, nachdem die unausgewiesene Voraussetzung alles abendländischen Philosophierens: „Das Denken habe das All zu denken“ (I, 28) zersplittert ist, nichts zurück als die reine Fraglichkeit, in der sich das Denken jeder Aussage über sein Verhältnis zu dem Sein als All enthält. Dieser ersten destruktiven phänomenologischen Phase, in der Rosenzweig auf seine Weise die Diltheysche These vom Ende der Metaphysik aufnimmt, folgt jedoch als zweite Phase die phänomenologische Erhebung der ersten einfachen Elemente, auf die das Denken zurückgehen kann.

Es ist meines Wissens noch nicht gesehen, daß gerade diese zweite Phase, die *Erhebung der Elemente*, die den I. Teil der Stern ausmacht, in ihrer Methode weitgehende Parallelen mit der Methode Husserls aufweist. Freilich setzt Rosenzweig bei der Erhebung der ersten einfachen Elemente, auf die das Denken, das sich von allen unausgewiesenen Voraussetzungen enthält, hindenkt, nicht bei dem reinen Denken an sich an, sondern bei dem Denken, das bereits „etwas“ denkt, nämlich die drei äußersten möglichen Noemata: Gott, Welt und Mensch. In diese drei äußersten thematisierbaren Gehalte ist – für Rosenzweig durch Kants Kritik – die Voraussetzung des einen denkbaren All zersprungen.

Diese drei Noemata, die den drei transzendentalen Ideen Kants entsprechen, sind deshalb, weil eben das Denken, wie auch immer, zu ihnen als äußersten Gehalten hinaufläuft, erste Gegebenheiten, die das Denken in sich findet, vergleichbar den Husserlschen „Denkgestaltungen, die ich wirklich vollziehe“¹⁹ und die deshalb erste Voraussetzungen, „absolute Selbstgegebenheit“²⁰ sind. Die drei äußersten Noemata haben deshalb auch untereinander nichts miteinander zu tun. Sie haben keinerlei Beziehung zueinander. Dies muß nach Rosenzweig aufs deutlichste betont werden. Denn darin bereits zeigt sich die Andersartigkeit dieses Denkens gegenüber jedem eindimensionalen reduzierenden idealistischen Denken an. Jede Reduktion eines der Urphänomene auf ein anderes ist von vornherein ausgeschaltet²¹. Die drei äußersten Noemata können vielmehr im strengen Sinn jeweils nur für sich als die reinen Urphänomene gedacht werden. Weil sie selbst jeweils das äußerst zu Denkende sind, kann es gar nichts sie Transzendierendes geben. Sie treten nur jeweils für sich in das Denken. Sie sind das äußerst zu Denkende für das reine fragende Denken – aber zunächst auch *nur* für dieses Denken.

Die Erhebung dieser Urphänomene aber geschieht nun so – und auch darin ist Rosenzweigs Methode wieder der Husserls ähnlich –, daß nicht nur das Erscheinende, sondern auch die *Erscheinung* selbst thematisiert wird. Die drei äußersten möglichen Noemata, die drei „irrationalen“²² Gegenstände Kants, nämlich das

¹⁹ *Husserliana* II, 30.

²⁰ *Husserliana* II, 51.

²¹ Ich halte es für möglich, daß Rosenzweig das Wort „Urphänomen“ in Erinnerung an Goethes Farbenlehre wählte.

²² I, 28. Rosenzweig setzt dort das Wort „irrational“ mit Bedacht in Anführungszeichen, um eben darauf aufmerksam zu machen, daß das Wort in dem herkömmlichen Verständnis allenfalls die Marke sein kann für die Richtung, in der hier zu denken ist.

„Ding an sich“, der „intelligible Charakter“ und die geheimnisvolle „Wurzel“ beider²³, sind nämlich zunächst für alles Wissen von ihnen und über sie Nichts: „es sind die Nichtse, in die Kant, der Dialektiker, die Gegenstände der drei ‚rationalen Wissenschaften‘ seiner Zeit, der rationalen Theologie, Kosmologie und Psychologie, zerkritisiert hat“ (I, 28). Dies ist der absolute Anfang der Noesis der Urphänomene. Diese sind für das reine fragende Denken nicht schon „etwas“. Sie sind vielmehr als die äußersten Noemata jeweils für das Wissen: Nichts. Dieses „Nichts“, das jeweils am Anfang der drei Phänomenerhellungen auftaucht – von Gott, von der Welt, vom Menschen wissen wir nichts²⁴ – ist also lediglich ein „methodischer Hilfsbegriff“ (KS 377), die reine Anzeige für das unvoreingenommene Fragen, in dem sich das Denken dem gegenüber hält, was ihm zum Phänomen werden soll. Das Denken präsumiert nichts, setzt nichts voraus und nimmt nichts vorweg. Es will rein zusehen, wodurch es seinem Äußersten nach bestimmt ist, welches das im äußerseren Sinn eigentlich Selbstverständliche²⁵ ist: das Phänomen des Gottes, das Phänomen der Welt und das Phänomen des Menschen²⁶. Aber hierbei darf eben nichts vorausgesetzt werden. Alle Ontologien, in die Gott, Welt oder Mensch immer schon eingestellt sein mögen, müssen suspendiert werden und verfallen der Reduktion. Nichts darf vorausgesetzt werden. Und eben dieses „Nichts“ ist also nichts als die „Markierung für das Gestellsein des Problems“ (I, 37).

Rosenzweig folgt hier in etwa der „Logik des Ursprungs“ Herman Cohens. Ist Mathematik für Kant das Organon jeder anschaulichen und deutlichen Erkenntnis, so treibt der Neukantianer Cohen diese Erkenntnis dahin vor, daß die Analysis des Unendlichen, die in der Infinitesimalrechnung geübt wird, das Organon für das „Denken des Ursprungs“ sei, als welches das „reine Denken“ erst „wahrhaft“ werde²⁷. Rosenzweig schreibt in seinem Zusammenhang Cohens berühmter Infinitimalschrift²⁸ eine grundlegende methodische Bedeutung zu; und zwar weil Cohen in jener Abhandlung erkannt habe, daß die Mathematik deshalb ein Organon des Denkens sein könne, „weil sie ihre Elemente nicht aus dem leeren Nichts der einen und allgemeinen Null, sondern aus dem bestimmten, jenem gesuchten Element zugeordneten Nichts des Differentials erzeugt“ (I, 30)²⁹. Eben deshalb kann die Methode der Infinitesimalrechnung Vorbild werden für den Weg, den das Denken einschlagen muß, das die reinen Phänomene ursprünglich denken will. Denn das Nichts, das die Methode der Infinitesimalrechnung gebraucht, ist das Nichts von nicht Nichts, das Nichts eines bestimmten Seins, das eben durch jene Voraussetzung rein zum Vorschein kommen kann. Das Nichts des Differentialquotienten $\frac{dy}{dx}$ für $\lim dx = 0$ läßt die

²³ Vgl. I, 31.

²⁴ Vgl. I, 33; 56; 83.

²⁵ Vgl. I, 55 und 82.

²⁶ Br 550 bezeichnet Rosenzweig dies als ein „undialektisches großäugiges Sehen der Urphänomene“. Ihm gegenüber sei Dialektik ein Kinderspiel.

²⁷ Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902, 33.

²⁸ *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte* (1883); wiederabgedruckt in: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Berlin 1928, II, 1 ff.

²⁹ Vgl. auch KS 442, Br 316–317.

Richtung der Kurve ($\text{tg } \tau$) rein entspringen. Das Nichts ist in dieser Stellung also nicht „das“ Nichts, das die Wesensenthüllung des reinen Seins bedeutete, wie „bei dem großen Erben der zwei Jahrtausende Philosophiegeschichte“ – Hegel – (I, 29), sondern es ist „das besondere Nichts“ (I, 31), das „Nichts gerade dieses Etwasses“ (I, 29). Cohen hat nach Rosenzweig mit dieser Entdeckung der Stellung des Nichts in der Infinitesimalrechnung im Grunde bereits die Wende vom Idealismus weg vollzogen (I, 31) und eine neue Epoche des Denkens eröffnet.

Wie aber erfolgt nun im Lichte der reinen Fraglichkeit, in dem nichts vorausgesetzt wird, die Phänomenwerdung der Urphänomene? So, und auch dies sieht Rosenzweig in der Methode der Infinitesimalrechnung vorgebildet (I, 30), daß aus dem Nichts der reinen Frage für das reine, anschauende Denken *zugleich* immer *zwei* ursprüngliche Antworten entspringen, die völlig gleichberechtigt nebeneinander stehen. Denn aus dem Nichts der reinen Fraglichkeit zu dem dem Denken erscheinenden Sein der Erscheinung führt dort, wo es um das Sein als Sein geht, *immer sowohl* der Weg der *Bejahung des Nichtnichts* wie der Weg der *Verneinung des Nichts*. Dieses sind die beiden einzig möglichen aber auch immer zugleich gegebenen Ursprünge jeder Phänomenwerdung³⁰. In der Bejahung des Nichtnichts entspringt immer das Phänomen des Seins als des ruhenden *grenzenlosen Wesens*. Sein erscheint hier als „Anwohner des Nichts“ (I, 34).

In der Verneinung des Nichts dagegen entspringt immer das Phänomen des Seins als des *bestimmten*. Sein erscheint hier als „Entronnener . . . , der soeben das Gefängnis des Nichts brach“. Es ist „nichts weiter als das Ereignis dieser Befreiung vom Nichts“ (I, 34). Eine Probe auf die ursprüngliche Verschiedenheit der beiden Phänomenwerdungen des Seins ergibt sich durch die Umkehrung des Weges: Die Verneinung des bejahten Nichtnichts, des Seins als unendliches Wesen erscheint als *Verwesung*. „In der Verwesung entsteht das Nichts in seiner unendlichen Unbestimmtheit.“ Die Verneinung des verneinten Nichts, des Seins als des bestimmten, aber erscheint als *Vernichtung*. „Für die Bejahung des Nichts aber hat die Sprache das Wort „Vernichtung“ (I, 35). Auch das Nichts ist als „gestaltlose Nacht“ *und* als das „Ewigleere“ also auf zwei verschiedenen Wegen zu erreichen, die immer zugleich gegangen werden müssen.

Diese Doppelheit der Phänomenwerdung von Sein überhaupt ist eine erste wichtige Entdeckung, die Rosenzweig macht. Sie ist am Phänomen des sein Anschauen in der statisch vorliegenden Sprache anschauenden Denkens ausgewiesen und nicht weiter rückführbar. Sie zeigt die Bedingungen der Möglichkeit des Denkens, dort, wo es dem Denken nicht um ein Seiendes, nicht um ein kategorial zu begreifendes Etwas (das Rosenzweig in Anführungszeichen setzt: „Denn wir suchen kein ‚Etwas‘“ [I, 34], sondern um das Sein selber geht. Da das Denken angesichts des Seins selber immer beide Wege zugleich gehen muß,

³⁰ Rosenzweig hat sie an anderer Stelle später mit Spinozas „in se esse“ (Bejahung des Nichtnichts) und „per se percipi“ (Verneinung des Nichts) zu erläutern versucht. Rosenzweig fügt dieser Erläuterung allerdings sofort hinzu: „Natürlich nicht so, daß es nun etwa das Gleiche wäre“ (KS 379).

zeigt sich das Sein selber von vornherein als das *paradoxe*, nur in gegenläufigen Bestimmungen beschreibbare.

3. Die Urphänomene

Mit der angegebenen Methode des Ursprungsdenkens erhebt Rosenzweig nun die Urphänomene, die er an einigen Stellen auch die „positiven Begriffe“³¹ nennt. Sie sind Begriffe insofern sie Noemata der Noesis sind und also nur für diese wirklich. Aber sie sind positive Begriffe insofern sie nicht durch Ausgrenzung entstanden sind, sondern jeweils alles meinen: schlechthin transzendente Phänomene, das eigentlich Selbstverständliche. Dieser ihr positiver Charakter spiegelt sich in ihrer paradoxen Struktur. Nun ist allerdings mit der Methode des Ursprungsdenkens, die wir bisher beschrieben, nur der *formale Weg* zu den Urphänomenen angegeben. Es muß jetzt aber auch das *materiale Feld* genannt werden, in dem die Urphänomene gefunden werden sollen. Dieses materiale Feld aber ist für Rosenzweig – und hier geht er bereits entschieden über Cohen hinaus – von vornherein und grundsätzlich die *Sprache*. Die drei Urphänomene müssen ursprünglich, d. h. in dem reinen fragenden Denken gedacht werden *und* zugleich als die Prinzipien des Feldes der Sprache als des Feldes des wirklichen Denkens erhoben werden können. Das ist die doppelte Forderung, unter der die Erhebung der Urphänomene steht.

Als erstes Urphänomen erhebt Rosenzweig das Phänomen des *Gottes*.

Als was zeigt sich dem ursprünglichen Denken der Gott?

a) Im Lichte der absoluten Fraglichkeit entspringt das Phänomen des Gottes zunächst als die Fülle dessen, was in ihm „ist“: unendliches Wesen, grenzenloses in sich ruhendes So, unendliches „Icht“ (I, 34–37). Rosenzweig gebraucht hier – ohne ihn zu nennen – ein Wort des Meisters Eckhart.

In der *Sprache* entspricht diesem grenzenlosen So der, wie Rosenzweig sich ausdrückt, „bewegungslose Sinn“ (I, 44), den jedes einzelne Wort unabhängig von seiner Stellung im Satz hat. Dieser Sinn wird von einem unendlichen in sich ruhenden und insofern göttlich absoluten Ja uns So be-stätigt.

b) Aber das Sein des Gottes wird zugleich so Phänomen, daß es dem Lichte der reinen Fraglichkeit als die Verneinung des Nichts „entbricht“. Das „Icht“ des Gottes zeigt sich in diesem Ursprung als das bestimmte. Es erscheint gegenüber dem stillen Fluß des Wesens als „der hochspringende Springquell der Tat“ (I, 35). Der Gott als das bestimmte „Icht“, das schlechthin Eine, vor dem alles andere in ihm zum „bloßen anderen“ wird, zeigt sich als Freiheit. Diese ist, insofern sie „schlechthin gewaltiges Nein“, also Tat, ist, endlich. Aber sie ist unerschöpflich. Sie bricht in alle Ewigkeit hervor. Denn „alle Ewigkeit“ ist ihr bloß „anderes“, ist ihr „bloß unendliche Zeit“. Sie ist diesem ihrem „stets ‚anderen‘ gegenüber in alle Ewigkeit das Einmalige, das immer Neue, das immer Erstmalige“ (I, 41).

³¹ Vgl. I, 33.

In der *Sprache* aber spiegelt sich dieses Ur-Nein ebenso wie sich das grenzenlose So in ihr spiegelte. Das Ur-Nein ist „gleichfalls in jedem Wort im Satz wirksam, und zwar nicht insofern dies Wort Aussage ist, sondern insofern es Gegenstand von Aussagen wird“. Das „Nicht-anders“ er-örtert . . . diesen ‚Ort‘ des einzelnen Wortes, durch den seine Eigentümlichkeit gegenüber den ‚ändern‘ festgelegt wird“ (I, 44)³². Diese Bestimmung verleiht jedem Wort durch den Satz seine Einmaligkeit. Aber insofern die Sprache sich in jedem neuen Satz erneuert, bricht diese Bestimmung unerschöpflich neu, absolut anfangend, erstmalig hervor. Das Sein des Gottes wird also auf zweierlei Weise ursprünglich zum Phänomen: als das grenzenlose So, der bewegungslose Sinn *und* als die unerschöpfliche, sich selbst bestimmende Freiheit der Tat. Stehen beide Weisen der Erscheinung des Gottes aber nun unverbunden nebeneinander? Keineswegs! Sondern sie verbinden sich wie sich innerhalb eines jeden Satzes beide absoluten Sinne von Sein verbinden. Ein jeder Satz kommt erst dadurch zustande, „daß das er-örternde, fest-legende Nein über das bestätigende Ja Gewalt zu gewinnen versucht“ (I, 45). So geht auch die Freiheit des Gottes an sich auf ein Unendliches. Sie ist unerschöpfliche, un-endliche Willkür. Jedoch: „als der Unendliche Gegenstand, den sie verlangt, liegt vor ihr nur das Wesen“ (I, 42). Würde nun die unerschöpfliche Macht ganz in dem unendlichen Wesen aufgehen, so würde sie dort als das unendlich aktive Nein erlöschen. Wie umgekehrt das Wesen kein ruhiges Wesen, Ja und Amen, mehr wäre, ginge es völlig in der unerschöpflichen Willkür auf. Es gibt aber, so sieht Rosenzweig, in dem paradoxen Urphänomen des Gottes einen Punkt, in dem sich beides miteinander vermittelt. Und dies ist „der Punkt des göttlichen Müssens und Schicksals . . . Aus der unendlichen Bewegung, die von der Freiheit ausgehend in den Bereich des Wesens hinüberströmt, entsteht so in unendlicher Selbstgestaltung das göttliche Antlitz, das mit einem Nicken seiner Brauen den weiten Olymp erschüttert und dessen Stirne doch gefurcht ist vom Wissen um den Spruch der Norne. Beides, die unendliche Macht im freien Erguß des Pathos und die unendliche Gebundenheit im Zwange der Moira – beides zusammen formt die Lebendigkeit des Gottes“ (I, 43). In der Vermittlung der beiden ursprünglichen Phänomenwerdungen des Gottes zeigt sich die reine Erscheinung der Gottheit als die paradoxe Einheit zweier auseinander nicht ableitbarer Phänomene. Sie zeigt sich *zugleich* als unendliche Willkür „Nicht anders (A=) *und* unendliches „So“ (A). „Nicht anders *und* So“ (A= A) ergibt sich deshalb als der positive Begriff des Gottes, welchen Rosenzweig insofern er in seinem Sein als Physis nicht aufgeht, sondern, dies zeigt sich an der paradoxen Struktur des Urphänomens, darübersteht, den metaphysischen Gott oder auch den mythischen Gott nennt.

Auf die gleiche Weise gewinnt Rosenzweig das Urphänomen der *Welt*.

Das Phänomen der Welt erscheint ursprünglich einmal

a) als die Anwendbarkeit des Welt-Logos. Er, die „weltliche Ordnung“, ist das eigentlich überall Seiende und immer Währende der Welt. Er ist das aller-

³² Rosenzweig gibt dazu auf der gleichen Seite Beispiele.

orten und jederzeit in der Welt Geltende und insofern das Allgemeingültige, dem Rosenzweig das Zeichen = A zuteilt, denn eben sein unendliches Wesen ist seine „Überall-und-immer-Anwendbarkeit“.

In der *Sprache* entspricht ihm das „für sich genommene Prädikativum . . . Die Unendlichkeit des bejahten Nichtnichts der Welt zeigt sich als unendliche Anwendbarkeit des weltlichen Logos“ (I, 59).

b) Aber gleichzeitig zeigt sich Welt ebenso ursprünglich³³ als die Fülle des Besonderen, dessen Zeichen „schlechtweg B, das nackte Zeichen der Einzelheit, ohne ein hinweisendes Zeichen der Gleichheit“ (I, 61) ist. Rosenzweig nennt dafür direkt keine *sprachliche* Entsprechung. Diese könnte nur das nackte Subjekt, abgesehen von aller Beziehung auf das Prädikat sein. Die schlechthinnige Subjektivität aber wird erst *sichtbar* als Individualität, d. h. als Subjektivität, die bereits mit der Gattung als Aussage vermittelt ist (I, 64–65). Im *Zugleich* der beiden ursprünglichen Phänomenwerdungen von Welt ergibt sich die Wirklichkeit des positiven Begriffs von Welt $B = A$: Das Besondere stürzt als das reine Geschenk immerfort neu in die anwendungsbedürftigen Gefäße des Welt-Logos und bildet so das paradoxe Phänomen der plastischen Welt, die in ihrer ganzen Wirklichkeit also über ihren Logos hinaus ist als das Urphänomen des Meta-Logischen.

Und ebenso zeigt sich schließlich der *Mensch* als das paradoxe Urphänomen des Meta-Ethischen. Denn in der Bejahung des Nichtnichts zeigt sich das Wesen des Menschen einerseits als unendliches Sein im Besonderen, das sich gegenüber allem Wissen und seiner Allgemeingültigkeit behauptet durch sein sieghaftes „Ich bin noch da“ (I, 49; vgl. KS 359). Das Ur-Ja bejaht im Phänomen des Menschen das unendliche Eigensein, „das von andern Einzelnen neben ihm nichts weiß, das überhaupt von einem ‚neben ihm‘ nichts weiß, weil es ‚überall‘ ist, ein Einzelnes nicht als Tat, nicht als Ereignis, sondern als immerwährendes Wesen“ (I, 84–85).

Sprachlich entspricht ihm im Satz auf der Aussageseite „die Besonderheit, die das Wort schon vor aller Anwendung hat“ (I, 85). Das Symbol für diese unendliche Eigenheit oder grenzenlose Endlichkeit, als welche das Urphänomen des Menschen einerseits entspringt, ist B, ohne jedes Zeichen der Bezogenheit, jedoch – im Gegensatz zu dem B, das Zeichen der Fülle der weltlichen Einzelheit wurde – auf der Aussageseite des Satzes (I, 86).

b) Gleichzeitig aber entspringt das Phänomen des Menschen in der Verneinung des Nichts auch als das Phänomen der Freiheit. Diese jedoch zeigt sich nicht als unendliche göttliche Freiheit, Freiheit zur Tat, sondern als die auf Endliches,

³³ Rosenzweig sieht in dieser Gleichursprünglichkeit der Fülle des Besonderen eine Überwindung des idealistischen Weltbegriffes, für den das Besondere eben nur die tote Masse des Gegebenen sein kann, das von den logischen Formen erleuchtet wird. (Vgl. I, 62.) Wir können hier auf diesen wichtigen Unterschied nicht eingehen. Jedoch darf darauf hingewiesen werden, daß in seinem Zusammenhang Rosenzweig bereits davon spricht, die Welt sei dem Denken nicht das All, sondern eine „Heimat“ und also auch hier Formulierungen Heideggers vorwegnimmt.

wenn auch Grenzenloses, nämlich die daseiende Eigenheit bezogene Freiheit: Freiheit zum Willen, freier Wille, d. h. unbedingter endlicher Wille. Ihr Symbol ist $B=$.

Es ist interessant, daß Rosenzweig hier wiederum keine direkte *sprachliche* Entsprechung angibt. Und zwar deshalb, weil eben der freie Wille, solange er nur in der Verneinung des Nichts besteht, ungreifbar ist und erst indem er als trotziger Wille auf die daseiende Eigenheit trotzt, zum Charakter und damit sichtbar wird. Der freie Wille wird sichtbar erst in der Aussage des Charakters, „die den freien Willen ‚näher bestimmt‘“ (I, 91). Dieses Verhältnis weist aber bereits auf die im Zwiegespräch gesprochene lebendige Sprache vor, in der jedes Wort, insofern es in der Aussage näher bestimmt wird, die unendliche Eigenheit, das Selbst des Sprechers zum Ausdruck bringt. Aber eben die Sprache „insofern sie gesprochen wird“, steht hier noch nicht zur Verhandlung. Sondern es soll hier lediglich gezeigt werden wie das Phänomen des Menschen gleichursprünglich entspringend aus freiem Willen ($B=$) *und* unendlicher Eigenheit (B) sich in Willenstrotz und Charakter verdichtet zum paradoxen Urphänomen des Selbst ($B= B$). Dieses zeigt sich als „reine Insichgeschlossenheit bei eben so reiner Endlichkeit“ (I, 91). Es ist insofern in keine Welt und insbesondere in keine sittliche Weltordnung einholbar. „Das Selbst ist meta-ethisch“ (I, 96).

4. Der Umschlag des Denkens in das Gezeitigtwerden. Sprache als Ereignis.

Das *entscheidende* Problem, das bleibt, gerade nachdem sich dem reinen zeitlos fragenden Denken je für sich die drei Urphänomene des Gottes, der Welt und des Menschen gezeigt haben, ist nun aber die Frage, *ob und wie denn jenen drei Phänomenen wirkliche Wirklichkeit zukomme*. Die drei Urphänomene zeigten sich bislang als bloße zeitlose Noemata, die jeweils für sich den Horizont des Alls füllten. Aber gerade dieser ihr absoluter transzendentaler Charakter läßt sie in Differenz zu der Wirklichkeit treten, die doch offenbar nur *eine* ist. Am Ende der Erhebung der Urphänomene bleibt das Denken ratlos und verwirrt, denn es steht vor drei absoluten zeitlosen Allheiten dort, wo es doch nur *eine* Wirklichkeit suchen kann. Der Versuch, den alle bisherige Philosophie in dieser Lage machte, war nach Rosenzweig der, die verwirrende und undenkbbare Mehrheit durch die Reduktion auf eine Einheit zurückzuführen und sie dadurch im Denken zu beherrschen. Allein dieser Versuch muß scheitern. Und zwar deshalb, weil diese Reduktion als Maßnahme des Denkens sich an nichts ausweisen kann. Das Denken gelangt deshalb durch sie nicht zu der Wirklichkeit, sondern verbleibt im Bereich der bloßen Möglichkeit: vielleicht ist alles – die ganze Wirklichkeit – der Gott, oder alles die Welt, oder alles der Mensch. Das Denken sieht sich von sich her außerstande, dieses Vielleicht und Möglicherweise, in dem ihm alles ins Schweben gerät, aufzulösen und zur wirklichen Wirklichkeit zu gelangen. In der Reduktion zweier Urphänomene auf das dritte greift das Denken nur sein eigenes Re-duzieren, d. h. nichts. Angesichts der wirklichen Wirklichkeit scheitert so das Denken; und zwar – Rosenzweig hat diesen Schritt, der den

eigentlichen Überschrift zu dem entscheidenden zweiten Teil des Stern darstellt, besonders in den „nachgeschickten Prolegomena“³⁴ deutlich gemacht – solange als es sich selbst als das *zeitlose* Denken versteht. Denn als zeitloses Denken ist das Denken von Wesen her *Nach-Denken*, d. h. es ist ein Denken, das die geschehende Wirklichkeit, das Ereignis, anhält, um die Strecke seines Geschehens nach und zurück zu gehen und so unter der Leitfrage: „Was ist alles eigentlich?“ hinter den Ursprung der Wirklichkeit im ganzen zu kommen. Diesen Ursprung will es zeitlos, in einem Punkte, fassen, um so selbst zeitlos zu sein und also den Tod zu vernichten. Der heimliche Musaget der abendländischen Philosophie war der Tod (I, 10). Die abendländische Philosophie ist deshalb für Rosenzweig in ihrem Keime bereits nihilistisch³⁵. Gerade aber das Ernstnehmen des Todes, der Sterblichkeit als der ersten gewissen Voraussetzung kann das Denken überhaupt erst dazu führen, wirklich zu werden, d. h. seine eigene Zeitlichkeit anzunehmen und so in das Verhältnis zu der wirklichen Wirklichkeit zu gelangen, die ihm als die wirkliche doch zugleich nur als die zeitliche aufgehen kann. Indem das Denken seine eigene Zeitlichkeit annimmt, erfährt es in sich selbst eine *Umkehr*. Die postulierende Frage „Was ist eigentlich?“ verwandelt sich ihm zu der hörenden Frage „Was ist?“³⁶. In dieser Frage gibt das Denken sich selbst frei an das Ereignis des Seins.

Aber kann es dies denn überhaupt? Ist es als Denken nicht immer schon ganz auf die Zeitlosigkeit festgelegt? Hat es denn überhaupt die Möglichkeit, anderes als das zeitlose Wesen zu verstehen? Wo macht es eine Erfahrung mit sich selbst, die ihm erlaubt, rechtmäßig von dem Sich-Ereignen des Seins als Sich-Ereignen zu sprechen? Wo steht es in der Wirklichkeit als der im ganzen sich zeitigenden selbst inne?

Dieser Ort, auf den in der Tat alles ankommt, weil an ihm allein das Denken, das kein zeitloses reduzierendes und erzeugendes Denken sein will, seine Legitimität ausweisen kann, ist für Rosenzweig die *Sprache*. Die Sprache als der Ort des Denkens schlechthin ist hier, im II. Teil des Stern, nun allerdings nicht mehr nur die Sprache insofern sie vorliegt, sondern die Sprache *insofern sie gesprochen wird*, die Sprache in ihrem „ganz wirklichen Gesprochenwerden“ (II, 111). Die Sprache als sich ereignende ist die wirkliche Wirklichkeit, Totalität dessen, was ist, die zugleich doch geschichtlich, gezeitigt ist. Die Sprache als Sprache insofern sie gesprochen wird, ist die ursprüngliche Erfahrung des Vorgangs, in dem das Denken sich selbst ereignet und ereignet wird. In dieses Ereignis muß das Denken als nun erneut nichts voraussetzendes, reines fragendes Denken sich hineinkehren. Es muß auf sich selbst als denkendes Sprechen oder sprechendes Denken ohne alle Voraussetzung achten, um zu sehen, wie wirkliche Wirklichkeit zum Vorschein kommt. Wie aber geschieht dies?

³⁴ Nämlich dem *Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*. Vgl. dazu meine Besprechung im Philosophischen Jahrbuch 73/II, 390–392.

³⁵ Wir handeln hier nicht darüber, inwieweit Rosenzweig mit dieser Deutung der abendländischen Philosophie, die er von ihrem „Endpunkt Hegel“ aus sieht, im ganzen recht hat. Es darf aber wiederum darauf hingewiesen werden, daß Heidegger später in anderem Zusammenhang ähnliches äußert. Vgl. *Nietzsche*, Pfullingen 1961, II, 282.

Wir erinnern uns hier daran, daß Rosenzweig bereits die paradoxen Glieder der Urphänomene in dem Erfahrungsfeld der Sprache für das Denken erhellte. Jedoch erschienen die Urphänomene dort nur als die selbst nicht sprechenden, stummen und untereinander nicht verbundenen Prinzipien der wirklichen Sprache. Sie erschienen als unverbunden unter den Worten liegende unhörbare Urworte, die nur im lautlosen Reich der Mütter verstanden werden. Sie erschienen als „bloße ideelle Möglichkeit einer Verständigung“ (II, 28).

Für das sich an seine eigene Zeitlichkeit freigebende Denken aber gilt es nun auf die Sprache in ihrem „ganz wirklichen Gesprochenwerden“ (II, 111) zu achten. Dabei kann es nun allerdings von den Elementen, die es in den Urphänomenen gewann, nicht absehen. Denn durch sie ist es bestimmt. Aber es gilt jetzt darauf zu achten, wie in der Sprache, insofern sie sich als die Wirklichkeit ereignet, die drei Urphänomene zueinander stehen und in ein Verhältnis zueinander treten.

Den Kern dieser alles entscheidenden Überlegung bildet nach Rosenzweigs eigenem mehrfachen Hinweis³⁶ das 2. Buch des II. Teils des Stern, in dem Sein sich im Ereignis der Wechselrede als Offenbarung erweist und damit zugleich die vorliegende Welt als Schöpfung und in ihrem Aussein auf Erlösung sichtbar werden läßt. Um den Gedankengang durchsichtig zu machen, empfiehlt es sich für die Interpretation jedoch, den Abschnitten des Stern im einzelnen zu folgen³⁷.

a) Schöpfung

Das sprechende Denken geht bei seinem Versuch ursprünglich bei der sich ereignenden Wirklichkeit zu sein, zunächst auf die Welt aus. Oder besser: Es sucht, indem es nichts voraussetzt, darauf zu achten, was in seinem sich ereignenden Sprechen von Welt geschieht. Das Sprechen spricht, indem es spricht, immer schon von einer Welt. Alle Dinge, die es ausspricht, sind Welt Dinge, gehören einer Welt zu. Die Welt als das alles Gesprochene Einbegreifende selbst bekommt das Sprechen freilich nie in den Griff. Versucht es dies, indem es in einer Aussage die Welt reduziert, sie auf ein von ihm zu Sagendes und sie also Umgreifendes zurückführt, so greift es darin nichts. Als mögliche reduzierende Aussagen ergeben sich: Das Ich *ist* die Welt, oder der Gott, oder Alles als das „wechselweise Ineinanderscheinen alles Scheinbaren“ (B 69). Aber in jeder dieser Aussagen greift das Denken in der Copula „ist“ in Wirklichkeit nichts. Jede dieser Aussagen ist gleich leer. Und zwar gerade deshalb, weil sie alle gleich möglich sind. Keiner kommt die Notwendigkeit des Seins zu. In Wirklichkeit reduzieren sich alle möglichen Aussagen über die Welt überhaupt auf die Aussage: die Welt ist – „Nichts“ (B 71). Dem Zugriff des im „ist“ feststellenwollenden Denkens entzieht sich die Welt.

³⁶ Vgl. Br 345–346, 364, 402, 549; KS 386; II, 111.

³⁷ Da der simplifizierende und exemplifizierende Aufbau des *Büchleins vom gesunden und kranken Menschenverstand* (das Rosenzweig eben dieser Simplifikationen wegen vom Druck zurückzog; vgl. dazu Philosophisches Jahrbuch 73/II, 390–392) manche Linien deutlicher auszieht, soll dieses jedoch bei der Interpretation zu Hilfe genommen werden.

Aber alles Sprechen ist doch welthaft. Und eben deshalb geht das sich an seine eigene Zeitigung freigebende, d. h. das sprechende Denken davon aus, daß die Welt trotz des Scheiterns des feststellenwollenden Denkens „etwas *ist*“³⁸ (vgl. B 71). Gleichzeitig aber weiß das sprechende Denken, daß die Welt auch nicht „Alles“ ist, weil sie dann ja wiederum nur das Mögliche, in die Vielfalt der Erscheinungen Zerfallende und also in ihrem Sein Unverläßliche wäre. Aber was denkt das sprechende Denken, immer schon welthaft sprechend, dann?

Es gibt sich sprechend daran frei, daß es, indem es welthaft spricht, immer auch schon von Anderem als der Welt spricht. „Die Welt ist Etwas – das heißt: sie ist nicht Nichts, sie ist aber auch nicht Alles, sondern es gibt noch andres“ (B 72). Rosenzweig verläßt hier offenbar mit Absicht „ist“ als Prädikat und wählt, wie später Heidegger, das die Zeitigung zum Ausdruck bringende „es gibt“³⁹.

Das Denken gibt sich sprechend daran frei, daß es von Welt in Wirklichkeit nicht sprechen kann, ohne nicht im gleichen Augenblick vom Menschen und von Gott zu sprechen. Nur indem es sich an diese Bewegung freigibt, ist es bei der wirklichen Welt. Dies kommt im Sprechen selbst darin zum Ausdruck, daß die Sprache die Dinge in Wirklichkeit nicht aus-sagt, sondern *nennt*. Die lebendige Sprache macht gar nicht den Anspruch, die Dinge der Welt aus-zu-sagen, so als sei sie mit allem Wesen von Welt schon an ein Ende gekommen und habe es ausgeschöpft. Der Sprechende nennt vielmehr die Dinge beim *Namen*. Aber was heißt das? Zunächst einmal, daß er, indem er die Dinge benennt, ein Zeichen *seiner*, des Menschen Begegnung mit dem Begegnenden setzt. Der Name gehört nicht zu der Welt als Welt, dem scheinbar Vorhandenen. Er ist vielmehr das Zeichen der Anwesenheit des Menschen, *sein* Siegel, das er dem Begegnenden aufprägt (B 73). Seine eigene Welt als die dem einzelnen Menschen je eigene einzelne geschichtliche Welt spricht sich so in dem von ihm gegebenen Namen mit aus. Aber das heißt nun für das sprechende Denken gerade nicht, daß das Selbst das Wesen der Welt sei. Denn dann müßte das Sprechen allerdings sofort stillestehn und wieder in das große Mißtrauen versinken, das ihm alle Wirklichkeit unsicher macht. Gerade aber das tut der wirklich Sprechende nicht. Sondern er spricht *weiter* und zeigt damit, daß er darauf vertraut, daß *sein* Die-Dinge-beim-Namen-Nennen die Dinge *wirklich* beim Namen nennt. Der Name ist nicht bloß ein äußerliches Etikett, das der Sprechende dem Begegnenden aufklebt und das nach Belieben vertauscht werden könnte. Sondern der Sprechende

³⁸ „Etwas“ hat hier nicht die Bedeutung der quidditas, sondern wird zur Intensivierung des „ist“ gebraucht als reines Prädikativum zum Hinweis auf Wirklichkeit überhaupt; so, wie wenn ich sage „Das *ist* etwas!“. Vgl. B 71: „Etwas? . . . Das ist ja überhaupt keine Antwort. So antwortet man Kindern, deren Frage man los sein will“ und B 86: „Denn ‚Etwas‘ soll uns ja nicht die Antwort auf eine Frage sein, nur Anspruch, nur erstes Wort.“ Um „Etwas“ in diesem Sinn von dem gewöhnlichen Gebrauch abzuheben, schreibt Rosenzweig das Wort in B groß.

³⁹ Ähnlich vgl. B 86 „Und gehen wir mit in der Bewegung, in der des Menschen Leben statt zu ‚sein‘ geschieht.“ In Ist-Sätzen liegt nach Rosenzweig ein Zwang für das Prädikat, weiser zu sein als das Subjekt. Die Aussage muß etwas hinzubringen. Sie muß stets „eigentlicher“, der Wahrheit näher sein als der Aussagegegenstand (B 79–80). Ist-Sätze stehen immer schon im Zuge des idealistischen Reduzierens.

nennt die Dinge *im Ernste* beim Namen. Es ist ihm ganz ernst damit. Zwischen dem Ding und seinem Namen ist, insofern es sprechend genannt wird, keine Differenz mehr. Als genanntes ist das Ding ganz in seinem Namen. Als genanntes ist es endgültig so genannt, im Ernste und in alle Ewigkeit, nicht etwa nur *secundum quid*. Indem der Sprechende den Namen des Begegnenden nannte, nannte er ihn vollständig. Vollständiger konnte er ihn nicht nennen. Nun weiß aber freilich der Sprechende nach wie vor darum, daß sein Sprechen geschichtlich ist. Wie jedes Sprechen geschichtlich ist. Jedem Ding wurde irgendwann einmal sein Name aufgeprägt. In vielen Fällen kann man heute noch feststellen, wann das geschah. Und andere Menschentümer haben andere Namen genannt. Viele Worte scharen sich um ein Ding. Und kaum zwei meinen genau das Gleiche. Dennoch aber vertraut der Sprechende gerade angesichts dieser Erkenntnis darauf, daß er mit seinem Sprechen das Ding wirklich nennt, ebenso wirklich, wie jene anderen Sprecher vor ihm. Und er vertraut darauf, daß alle Menschentümer nach ihm dieses sein Beim-Namen-Nennen der Dinge verstehen. Das heißt aber, so sagt Rosenzweig, er hofft im Grunde darauf, „daß der Anfang, den der stets einzelne Mensch mit seinem Worte setzt, fort-gesetzt ‚wird‘ bis zum letzten Ziel der allgemeinen Sprache“ (B 74). In jenem „wird“, das Rosenzweig in Anführungszeichen setzt, deutet sich aber an, daß in der Sprache noch anderes als nur der Mensch mit seinem Nennen und die Welt im Spiele ist. Es deutet sich das alles Sprechen als Nennen Bewegende an, das dem geschichtlichen Sprechen Sinn gibt und absoluten Sinn verheißt. Sprechen als das welterbildende Nennen des Menschen geschieht immer aus Vertrauen heraus und auf Verheißung hin. Es geschieht aus dem Vertrauen, daß die Worte die Wirklichkeit wirklich nennen, und in der Hoffnung, daß alle Worte, die je gesprochen wurden, und auch das Wort, das ich nun nenne, fortgesetzt und übersetzt werden über den Strom der Zeit hin bis zu dem Augenblick, wo sie letztes Wort geworden sind. Oder, anders ausgedrückt, alles menschliche Sprechen als geschichtliches Welt-Erbilden ist nur möglich in der Hoffnung auf ein letztes Wort, das außerhalb aller menschlichen Möglichkeiten liegt, im Vertrauen auf das allen Sprachen Sinn gebende und sie endlich vollendende Wort Gottes. Vertrauen und Hoffnung ermöglichen so überhaupt erst ernsthaftes Sprechen. Die Sprache, die ernsthaft gesprochen wird, offenbart sich als das, was „nichts in der Welt ohne Menschen-, ohne Gottesspur“ läßt (B 76). Oder auch: In der Sprache, die gesprochen wird, offenbart sich *in einem* eine Welt, wie die *Menschen*, die die Sprache sprechen, wie *Gott*. Insofern Sprache schon vorliegt, zeigt sich darin Welt als Schöpfung, d. h. Welt, der ihr Sinn aus dem Nichts ihrer selbst gegeben worden ist. Insofern Sprache gesprochen wird, zeigt sie sich als Offenbarung. Und insofern ich im Sprechen auf die eine, alle geschichtlichen Sprachen vollendende und sein lassende Sprache hoffe, als Weissagung.

Dem im „Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand“ beschriebenen Geschehen des Sprechens im Nennen des Namens entspricht im Stern der Abschnitt über das *Dasein*. In dem positiven Begriff von Welt (B = A) ist das dauernde Wesen der gestalteten Welt das Allgemeine, d. h. konkreter die Gat-

tung, die das Individuum in sich enthält und dauernd aus sich gebiert. Transponiert man den weltordnenden Namen aus der Wirklichkeit der gesprochenen Sprache in die Ebene des positiven Begriffs, ins lautlose Reich der Mütter, so entspricht ihm dort der Gattungsbegriff. Dieselben Worte, die die gesprochene Sprache als Namen nennt, sind auf der Ebene des Urphänomens die Gattungsbegriffe. Nun aber sahen wir, daß die Welt als das Urphänomen, das sich im positiven Begriff spiegelt, gerade hinsichtlich ihrer Wirklichkeit fragwürdig bleibt. Das Urphänomen „Welt“ als ganzes muß also, so führt Rosenzweig im Stern aus, noch einmal in das Licht der absoluten Fragwürdigkeit gestellt werden (II, 39 ff.), damit das Denken zur Wirklichkeit gelange. Die Urphänomene müssen in sich und als ganze noch einmal zu einem Nichts des Wissens von ihnen werden, soll das Denken zur Wirklichkeit kommen. Dies ist der Weg des Denkens im II. Teil des Stern. Zeigten sich der Gott, die Welt und der Mensch auch als reine tatsächliche paradoxe Gehalte, die alles, was göttlich, was weltlich, was menschlich war, enthielten: von ihrer wirklichen Wirklichkeit wissen wir nichts!

In das Licht dieser Fraglichkeit muß nun also das Urphänomen der Welt gestellt werden. War in dem Urphänomen der Welt ($B = A$) das Konkrete, Beständige, Dauer verleihende, der Punkt, an dem die Spannung zwischen B und $=A$ zur Ruhe des labilen Gleichgewichts kam, die Gattung, so muß diese nun hinsichtlich ihrer Wirklichkeit fraglich werden. Diese Fraglichkeit ist aber die Fraglichkeit des *Daseins*, das in der Begrifflichkeit Rosenzweigs „im Gegensatz zum Sein, das Allgemeine“ bedeutet, „das des Besonderen voll und nicht immer und überall ist, sondern – darin von dem Besonderen angesteckt – fortwährend neu werden muß, um sich zu erhalten“ (II, 42). Das Da der Welt ist das Da der Gattungen. Die Welt ist wirklich in den Gattungen. Gerade das Dasein als die Wirklichkeit der Gattungen erscheint aber nun hinsichtlich seiner Wirklichkeit fragwürdig. Das Dasein ist dem erneut fragenden Denken nicht mehr das Selbstverständliche, das es im Urphänomen „Welt“ war. Es ist in seiner Wirklichkeit nicht einfach durch sich selbst verständlich. Sondern es erscheint bedürftig. Und zwar einmal einer dauernden Erneuerung seines Da. Denn gerade daß es das in der Wirklichkeit Währende, wirkliche Welt, ist, ist in ihm selbst als Dasein nicht begründet. Und das Dasein ist zweitens bedürftig der *Notwendigkeit*. Es ist, wie Rosenzweig sich ausdrückt, „als Ganzes von Dasein selber noch bedürftig nach – Sein. Denn Sein, unbedingtes und allgemeines Sein, ist das, was dem Dasein fehlt, wonach es in seiner aller Erscheinungen übervollen Allgemeinheit verlangt, um Bestand und Wahrheit zu gewinnen“ (II, 42–43). D. h., auch wenn das Dasein je und je erneuert wird, so steht es damit in seiner Wahrheit doch noch nicht fest, weil es ja kein notwendiges Sein ist. Diese seine Notwendigkeit als seine Wahrheit muß ihm eigens noch gewährt werden. Weder aber sie noch die Erneuerung in jedem Augenblick kann in Wirklichkeit aus dem, was in dem reinen Phänomen der Welt enthalten ist, gewährt werden. Denn in dem ganzen reinen Phänomen der Welt ist ja noch nicht seine Wirklichkeit gewährt. Es muß also, so sieht das Denken, das sich an seine Zeitigung im Sprechen freigibt, ein Sein „außer“ dem Dasein, „aber im Stromkreis der Wirklichkeit“ geben, das das

Dasein je neu in die Wirklichkeit hineinreißt und ihm (als nicht notwendigem einzelnen Allgemeinen) zugleich durch seine einfältige Einheit die Notwendigkeit gewährt. Das heißt aber, dem sprechenden Denken, das vom Dasein ja immer schon als vom wirklichen Dasein spricht, offenbart sich, indem Dasein für es fraglich wird, Dasein als gewährtes. Die Welt als wirkliche Welt, d. h. als Dasein, offenbart sich als je neu von außerhalb ihrer selbst in die Wirklichkeit hineingerissen. Und gleichzeitig gewährt jene sie aus dem Nichts gebende Macht dem verzweigten Logos der Welt, der sich in den verzweigten und aufeinander nicht zurückführbaren Gattungen zeigt, das wahrhafte Sein-Dürfen, d. h. die Notwendigkeit. Sowohl das immer neue Sein-Dürfen wie die Notwendigkeit und Wahrheit werden der wirklichen Welt aus dem Nichts ihrer selbst geschenkt. Die Welt offenbart sich als Geschöpf: aus dem Nichts ihrer selbst gewährt-werdendes. Dadurch, daß die Welt sich aus dem Nichts ihrer selbst gewährt wird, ist aber zugleich gesagt, daß sie darin ganz freigelassen ist. Sie darf und muß ganz sie selbst sein. Ihre Kreatürlichkeit ist ihrer Welthaftigkeit in nichts abträglich (vgl. II, 35).

b) Offenbarung

In gleicher Weise stößt das sich in sein Gezeitigtwerden freigebende Denken auf Offenbarung, indem es darauf achtet, was in seinem lebendigen Sprechen mit dem Urphänomen „Mensch“ geschieht. Wir folgen hier wieder zunächst der simplifizierenden Darstellung, die Rosenzweig für die Hörer des Freien Jüdischen Lehrhauses schrieb: Fragt das Denken nach der Wirklichkeit des Menschen, so kann es zunächst einmal versuchen, diese dadurch zu erreichen, daß es den Menschen auf den Gott oder die Welt oder das Alles der wechselnden Erlebnisse reduziert. Aber darin greift das Denken in Wirklichkeit nichts (vgl. B 81). Der Umschlag aus dem zeitlos feststellenwollenden Denken in das sich an seine Zeitlichkeit freigebende Denken geschieht auch hier erst, indem das Denken sich freigibt an sein Sprechen. Aber Sprechen heißt jetzt, daß *ich* als *Selbst* spreche. Genauer gesagt, es heißt, daß ich als Selbst *anfang*e zu sprechen. Denn dies, woher das Selbst anfangen kann zu sprechen, d. h. sich zu äußern, ist die Frage, die sich dem Denken angesichts des Urphänomens des Metaethischen stellt. Denn dieses zeigte sich ja gerade als „reine Insichgeschlossenheit bei ebenso reiner Endlichkeit“ (I, 91). Es zeigte sich als das Phänomen der schweigenden Allheit, die Rosenzweig in dem Menschen der attischen Tragödie beispielhaft gegeben fand, dem „großen aktlangen Schweigen der aischy-leischen Personen. . . . Das Selbst weiß ja von nichts außer sich, es ist einsam schlechthin“ (I, 101). Aber warum fange ich dann als ich selbst überhaupt und im Ernste an zu sprechen? Weil ich weiß, daß es in Wirklichkeit noch anderes gibt, und das heißt hier zunächst konkret den Anderen, der ist, wie ich. Sprache als die Sprache des Selbst zeitigt sich erst dadurch, daß sich das Selbst als Ich eines Du versteht. Denn Sprache entspringt in Wirklichkeit in der Wechselrede. Ich als ich selbst setze mich, indem ich selbst anfangen zu sprechen, aus. Aber wem? Dir, der du bist, wie ich. Oder auch: Ich fange deshalb selbst an zu sprechen, weil ich mich selbst aus dem Nichts meiner angerufen finde in dem

Anruf: Sei! Sei als du selbst! Ich fange selbst an zu sprechen, weil ich mich von dem Anderen meiner, das zugleich das Nichts meiner ist, bei meinem *Namen* gerufen erfahre. Indem ich dies erfahre, fange ich an, mich als mein In-der-Welt-sein vorzubringen. Ich fange als ich selbst an zu sprechen. Jedoch mit diesem Gerufenwerden beim Namen, das mich entbindet, selbst zu sprechen, verhält es sich merkwürdig. Denn der Name (mein Eigenname), der eben dieses Selbst-Anfangenkönnen im Augenblick, mich als Selbst und Freiheit meint, ist auf der einen Seite das in der Zeit Dauernde. Jedoch ist er andererseits kein welthaftes „Wesen“, in dem ich festgestellt wäre. Er meint ja vielmehr nur, daß ich je im Augenblick als ich selbst wieder neu anfangen kann.

Dennoch: dieses je neue Anfangen, das ich, aufgerufen in meinem eigenen Namen, als Sprechender bin, erhebt sich freilich aus einem Naturgrund. Immer gebrauche ich, wenn auch ich selbst, Worte, die schon vorliegen, also schon Teil von Welt sind. Wie ich denn selbst auch, obwohl ganz ich selbst, immer schon Teil von Welt bin durch meine Abstammung und durch mein Herkommen. Dies drückt sich nach Rosenzweig in meinem Geschlechts- und Familiennamen aus (B 89). Durch ihn bin ich dauernd daran erinnert, daß ich, als selbst Sprechender, doch nicht weltlos sprechen kann.

Aber wiederum andererseits: läge nur Welt vor und ich fände mich darin nur als Urphänomen „Selbst“, so könnte ich nicht immer *neu* anfangen zu sprechen. Was entbindet mich dazu? Eben dies, was es in der Wirklichkeit auch noch gibt. Und was Rosenzweig in seiner Skizze für die Hörer des Jüdischen Lehrhauses den „Herrn der Zukunft“ (B 89) nennt. Als Selbst, angerufen von dem Anderen, fange ich an zu sprechen, mich darin gerufen findend von der unverfügbaren, sich uns immer neu verheißenden Macht, die mich heißt selbst, mich in die Zukunft hinein entwerfend, zu sein. Daß ich selbst bin und anfangen zu sprechen, ist so ein Geschehen, in dem immer schon zugleich mitspielen und also offenbar werden:

a) das vorliegende Geordnete, aus dem ich herkomme: Welt,

b) *und* die mich zum Sprechen im Anruf beim Namen zeitigende und zugleich unverfügbare, sich uns stets neu verheißende Macht.

Der Mensch wird so „durch den Doppelklang seines Namens daran gemahnt, daß er Menschenkind nur ist, wenn er Welt- und Gotteskind zu sein sich nicht versagt“ (B 90).

In der strengeren Sprache des Stern entfaltet Rosenzweig diese „allzeit-erneuerte Geburt der Seele“, die in dem Gerufenwerden beim Namen geschieht, als die Erfahrung der Liebe Gottes, die zuinnerst verschwistert ist mit der Erfahrung des Todes.

Der Gedanke geht davon aus, daß ich mich als Selbst immer schon vorfinde. Versuche ich dies rein zu fassen, so erscheine ich mir selbst als das Urphänomen des Metaethischen. Ich bin als Selbst das Unbedingte: freier Wille, der sich selbst verwirklicht: Nicht anders (B =) und so (B). Aber eben damit bin ich auch am Ende. Das Selbst zeigt sich als „reine Insichgeschlossenheit bei ebenso reiner Endlichkeit . . . der einsame Mensch im härtesten Sinn des Wortes“ (I, 91 und

94). Diese Einsamkeit kommt vollendet zum Ausdruck in der Majestät des Todes, der das Selbst auf höchste vereinzelt und schlechthin unberührbar macht (I, 94). In dieser Einsamkeit und Vereinzeln, die das Selbst als Selbst ausmacht, kann das Selbst schlechthin nicht über sich selbst hinaus. Sein Merkzeichen ist deshalb auch, daß es schweigt (I, 101).

Aber die wirkliche Wirklichkeit ist nun doch, daß ich rede. Daß ich mich selbst als die grenzenlose Endlichkeit, die ich bin, sprechend aussetze und so über mich selbst hinausgehe. Was bringt mich dazu?

Indem das Denken nicht mehr bloß zeitlos anschaut, sondern sich selbst freigibt an das, was darin *geschieht*, daß ich selbst anfangen zu sprechen, erfährt es, daß ich mich nur deshalb aussetzen und über mich selbst hinausgehen kann, weil ich angesprochen werde von einem Anderen als mir selbst. Dieses, was nicht ich bin, läßt mich sein. Und deshalb kann ich mich selbst auf es hin verlassen. Das mich Ansprechende und Sein-Lassende ist ein Anderes als ich selbst. Aber es meint dennoch mich selbst – und nichts sonst. Es läßt *mich* sein. Und zwar als mich selbst, ohne Einschränkung, ganz und umfassend. Für diese Erfahrung, in der ich erfahre, daß ich selbst ganz, als Freiheit, sein gelassen bin, aber haben wir nur ein Wort: ich erfahre *Liebe*. Indem ich anfangen zu sprechen, erfahre ich mich von der unaussagbaren Macht des Anderen, die mich sein läßt, geliebt. Indem ich mich sprechend selbst verlasse, mich aussetze und über mich selbst hinausgehe, gehe ich auf diese Liebe ein. Indem ich anfangen zu sprechen, kehrt sich also der Stolz, in dem das Selbst bestand und in sich verschlossen war, um und verwandelt sich in die Demut. Auch die Demut ist ein Stolz (II, 103). Sprechend höre ich nicht auf, ich selbst zu sein. Aber die Demut ist der sich dauernd verdankende Stolz, in dem das Selbst weiß, daß es selbst immer neu sein gelassen ist. Die Demut ist der Stolz, in dem ich darum weiß, daß ich sprechend immer neu selbst sein darf. Zeigte sich das Urphänomen Gott in der Metaphysik als göttliche Tat und göttliches Wesen in einem, und trat die Tat in völliger Umkehrung ihrer selbst als ruhendes Wesen und Weisheit der Schöpfung nach außen, so tritt nun das göttliche Wesen in Umkehrung seiner selbst als immer neu mich meinende Freiheit, als immer neu mich meinende und anrufende Liebe (II, 92) aus der göttlichen Verschlossenheit heraus. Die Macht, die mich entbindet zum Sprechen und so sein läßt, zeigt sich „als augenblicksentsprungenes Geschehen, als *ereignetes Ereignis*“⁴⁰ (II, 92). Sie zeigt sich als „*ecce deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi*“. Man kann ihr keinen anderen Namen als den der Liebe geben. „Denn Liebe allein ist so zugleich schicksalhafte Gewalt über das Herz, in dem sie erwacht, und doch so neu geboren, so – zunächst – vergangenheitslos, so ganz dem Augenblick entsprungen“ (II, 93). Von mir her wäre ich, wenn ich nur ich selbst in der Behauptung meines Selbst sein wollte, sofort am Ende. Ich könnte nur schweigen. Was mich aber je neu als Freiheit anfangen läßt, zeigt sich als das je neu mich selbst Meinende und Anrufende, das mich aus meinem bloßen Selbst heraus in den Strom

⁴⁰ Hervorhebung v. Vf. Auf die spätere ähnliche Verwendung von Ereignis durch Heidegger darf hier ausdrücklich aufmerksam gemacht werden.

der wirklichen Wirklichkeit reißt und mich gerade so selbst erst wirklich sein läßt. Diese Zeitigung im Augenblick durch die göttliche Liebe, die mich als Sprechenden selbst sein läßt aber nun ist *Offenbarung* „im engeren, nein im engsten Sinn“ (II, 94).

Denn zwar stießen wir auch beim Bedenken der Welt als gewährter schon auf ein Offenbarwerden. Insofern nämlich Welt, die als das Urphänomen doch noch nicht wirklich war, von dem sich an das Sprechen freigebenden Denken als das erfahren wurde, was von dem Anderen, das „es auch noch gibt“, in den Strom der Wirklichkeit gerissen wurde. Welt wurde erfahren als gegründet im Nennen des Menschen wie in der Tat Gottes, die sich „nach außen“ zur Ruhe der göttlichen, den Weltsinn gewährenden Weisheit umkehrte. Aber eben darin blieb Gott selbst, Sinn gewährend, doch gleichzeitig verborgen. Gottes Lebendigkeit wurde in der Schöpfertat zu Nichts (II, 89). Angesichts der lebendigen Welt erscheint der Schöpfer „wie der Ausgangspunkt eines Koordinatensystems Null zwar festgelegt, aber nicht bestimmt, sondern nur Ursprung der im Koordinatensystem geschehenden Bestimmung“ (II, 90). In dem durch die göttliche Liebe ereigneten Ereignis aber tritt Gottes Wesen in der Umkehrung seiner selbst als lebendige Tat, mich selbst meinend, nach außen. Dies ist die „zweite Offenbarung“, die „nichts weiter ist als Offenbarung“. Denn sie ist „nichts als das Sichauftun eines Verschlussenen, nichts als die Selbstverneinung des bloß stummen Wesens durch ein lautes Wort, einer still ruhenden Immerwährendheit durch einen bewegten Augenblick“ (II, 94).

Fragen wir uns wieder genauer, was Offenbarung hier bedeutet. Zunächst einmal und im strengen Sinn: Das Offenwerden des Wesens *Gottes* durch seine Tat. Aber dies wird offen im ereigneten Ereignis der Sprache, nämlich insofern ich als *Selbst*, absolut beim Namen gerufen, *anfange* zu sprechen. Auch ich als Selbst werde also in diesem Ereignis offenbar. Ich trete aus der stummen Verschlussenheit des Urphänomens „Selbst“ heraus. Wie schließlich drittens die *Welt* ursprünglich hier in meinem Sprechen aufgeht und umgekehrt so das ereignete Ereignis der Offenbarung immer schon vermittelt ist durch Welt, die in allem Sprechen immer schon mitspielt. Im ereigneten Ereignis der Sprache, das heißt indem ich als Selbst im Zwiegespräch anfangen zu sprechen – und nur so geschieht Sprache ursprünglich – zeigt sich Sein als Offenbarung. Es wird in der Lichtung des Seins offenbar Gott, indem ich mich als Selbst absolut anrufen und aufgerufen, d. h. geliebt und sein gelassen finde. Aber dies geschieht nicht, ohne daß in einem damit zugleich die Sprecher des Zwiegesprächs als sie selbst offenbar werden wie auch die Welt, die denn in Wirklichkeit auch erst von hier her, von dem wirklichen Ursprung von Sprache her, als Schöpfung gesehen werden kann. Wir mußten bei unserer Aufdeckung der Welt als Schöpfung die Sprache insofern sie gesprochen wird deshalb schon voraussetzen. Es braucht wohl kaum eigens darauf hingewiesen zu werden, daß wir hier im Zentrum des Rosenzweigschen Seinsverständnisses überhaupt stehen. Sein ereignet sich geschichtlich als Sprache. Sprache aber zeigt sich in ihrem Ursprung dem sich an seine Zeitigung freigebenden Denken als Offenbarung – je in unterschiedlicher Weise und zugleich: Gottes, des Menschen und der Welt.

c) *Erlösung*

Um den Rosenzweigschen Gedanken zu Ende zu denken, genügt es allerdings nicht, bei dem ursprünglichen Ereignis der Sprache, die sich als Offenbarung ereignet, stehenzubleiben. Denn gerade dann wäre die Frage der Geschichtlichkeit, die wir als die Ausgangsfrage des Rosenzweigschen Denkens erkannten, nur halb und unbefriedigend gelöst. Es bliebe das regellose und unverständliche Nebeneinander der jeweils im Ereignis der Sprache entspringenden geschichtlichen Welten, die eben dadurch doch wieder unwirklich würden.

Nun hat Rosenzweig allerdings selbst schon durch seinen Ansatz, der Sprache ursprünglich als Wechselrede versteht, einen weiteren Horizont eröffnet, den es abschließend darzulegen gilt. Wir folgen dabei zunächst wieder dem Gedankenzug der „Prolegomena“. Achte ich, nachdem die Versuche des Reduzierens überwunden sind, darauf, was in meinem Sprechen von Gott geschieht, so wird sichtbar, daß Gott in Wirklichkeit von Menschen immer unter zwei Hinsichten zugleich angerufen und gerühmt wird.

Einmal rühmen wir Gott als den, der uns im Augenblick, uns selbst beim Namen rufend, je neu selbst anfangen läßt zu sprechen im Ereignis des Zwiegesprächs. Gott hat so seinen Namen „um unseretwillen . . .“, die wir an diesem Namen, den wir gemeinsam riefen, erst Wir wurden“ (B 101).

Aber in diesem Ereignis des Gesprächs, in dem wir beide entbunden werden zu sprechen, bildet sich zugleich eine Welt aus. Indem ich selbst anfangen zu sprechen und du selbst anfängst zu sprechen, entsteht aus der Sprache als Ereignis des Zwiegesprächs „die verflochtene Einheit der Sprache, die eine Welt ist, in der die vielen Dinge aufgelöst sind“ (B 102). Das Zwiegespräch zwischen zweien ist der Anfang und das Exempel für das Ereignis des Gesprächs zwischen Menschen überhaupt, in dem eine Welt als eine „objektive“ Allgemeinheit ($B = A$) entsteht, von der her das Einzelne sicher besessen werden kann. Die Dinge stehen durch diese Welt in einer festen Ordnung (B 102). Es ist kraft dieser Welt objektiv so und so, eben mit jener Objektivität, aus der nach Wilhelm von Humboldt das Sprechen in der 3. Person entspringt⁴¹. Diese objektive Weltwirklichkeit – später von Buber als Ich-Es Welt gebrandmarkt – ist nach Rosenzweig notwendig und entspricht durchaus dem im geschichtlichen Ereignis der Sprache sich zeigenden Sinn von Sein. Denn dieses will von vornherein Beständigkeit gewinnen, wie auch die Sprache, obwohl wirklich nur als gesprochen *werdende*, doch die Beständigkeit der ein für alle Mal gesprochen *seienden* Sprache gewinnen will und beansprucht. Der Sinn von Sein ist *auch* jenes welt-hafte Bleiben und Dauern, welthafte Ordnung und welthafte Gesetz. Insofern Welt in ihrer immerwährenden Wirklichkeit aber, wie wir sahen, sich selbst aus dem Nichts ihrer immer neu gewährt werden muß, wird auch darin – in der Sprache als Welt – das Andere der Welt und des Menschen angerufen. Es wird hier angerufen als der die Welt in ihrem immerwährenden Sinn Gewährende,

⁴¹ Näheres über die Zusammenhänge des Denkens Rosenzweigs mit Wilhelm von Humboldts Theorie über die Entstehung der Sprache siehe in meiner demnächst erscheinenden Arbeit „Religion im dialogischen Denken“.

als der Schöpfer. Gott wird so – wie dies nach Rosenzweig ja auch die Religionsgeschichte zeigt – immer mit einem Doppelnamen angerufen: Herr – Gott, JHWH – Elohim (B 103; vgl. KS 182–198).

Beide Namen, mit denen Gott gerühmt wird, stehen aber nun keineswegs unverbunden nebeneinander. Sondern es zeigt sich, daß die Welt, gerade weil sie geschichtliche Welt ist, eine in Wirklichkeit noch „unfertige Welt“ (II, 169) ist. Die Welt ist jetzt immer nur „Erscheinung“ (II, 170), eine vorläufige Allgemeinheit, noch nicht die wesenhafte. Nie ist die einzelne geschichtliche Welt schon jede mögliche Wirklichkeit von Welt überhaupt. Und dies eben kommt nach Rosenzweig in der Vielfalt der geschichtlichen Sprachen zum Ausdruck und in dem Drang der Sprachen, in einander übersetzt zu werden. Die vielen Sprachen wollen gegenseitig ineinander übersetzt werden. Aber durch jede geglückte Übersetzung ereignet sich bereits eine neue, vorher in keiner der beiden Sprachen vorhandene Welt; wobei sich freilich gleichzeitig, so muß man sagen, die ursprüngliche Selbstverständlichkeit der übersetzten Welt entzieht. Dieses Übersetztwerden aber geschieht fortlaufend neu aus der Hoffnung auf die endgültig *eine* Sprache, in der Welt endgültig gemäß ihrer vollen ganz wesentlichen Wirklichkeit ursprünglich ausgesprochen wäre. Die vorläufigen Ordnungen, die jetzt jeweils Welt ausmachen, möchten ineinander übersetzt werden bis hin zu einer letzten Gemeinsamkeit, in der sie alle geborgen wären. Diese Übersetzung gelingt in der Geschichte nie völlig und ist in Wirklichkeit nur als die Richtung, in deren Zug die Sprachen stehen, anzugeben. Das heißt aber mit anderen Worten: der absolute Anspruch des mich selbst und dich selbst je neu zeitigenden und anfangenlassenden Ereignisses, durch das wir in die Wirklichkeit hineingerissen sind *und* die daraus entspringende, Ordnung und Bestand gewährende Welt, der es ihrerseits nicht von ihr selbst her gewährt ist, wirklich zu sein, können hier und jetzt nie völlig zur Deckung gebracht werden. Es bleibt eine unaufhebbare Differenz, eine dauernde Spannung, deren Spiel in der Geschichte nie zur Ruhe kommt. Aus dieser Spannung erwächst allenfalls die reine Hoffnung auf eine Vollendung, in der alles weltliche Sein ganz in dem uns als uns selbst, d. h. uns nach allen unseren welthaften Möglichkeiten hin sein lassenden Ursprung zur Gemeinschaft gekommen wäre.

Diese Vollendung aber, so führt der Stern aus – und es ist dies der Punkt, an dem sich Rosenzweig verbal mit dem im ganzen anders angesetzten Spätwerk Cohens trifft –, wird vorweggenommen durch die *Liebe zum Nächsten*. In ihr wird sowohl die Welt als vorliegende wie der andere Mensch als zunächst nur welthaft vorliegender eingeholt in das Offenbarungsereignis im engeren Sinn, nämlich in das verdankende und sein lassende Verhältnis der Liebe. Diese Einholung geschieht durch mich selbst insofern ich im Ereignis der widerfahrenden Offenbarung vom tragischen zum sein gelassenen Charakter umgekehrt worden bin (II, 162–163). Sie ist deshalb nicht einfachhin Tat meiner Freiheit, sondern Tat meiner je neu sein gelassenen Freiheit. D. h. sie ist die Erfüllung des Gebotes, das aus dem Verhältnis des im Offenbarungsereignis erfahrenen Geliebtwerdens entspringt (II, 163). Wäre die Liebe zum Nächsten nur Tat der Frei-

heit, so stünde sie unter der Kantischen Forderung der Autonomie, die nur fordert, daß der Mensch überhaupt will, als Forderung aber deshalb gerade keinen notwendigen Inhalt hat. „Im Moralischen ist alles ungewiß, alles kann schließlich moralisch sein, aber nichts ist mit Gewißheit moralisch“ (II, 164). Im Gegensatz zu diesem „unbegrenzt vieldeutigen moralischen Gesetz braucht das inhaltlich klare und eindeutige Gebot der Nächstenliebe, die aus der gerichteten Freiheit des Charakters entspringt, eine *Voraussetzung jenseits der Freiheit*⁴²: *fac quod jubes et jube quod vis* – dem, daß Gott ‚befiehlt, was er will‘ muß, weil der Inhalt des Befehls hier der ist, zu lieben, das göttliche ‚schon Getansein‘ dessen, was er befiehlt, vorangehen“ (II, 164). Allerdings ist wiederum dieses Vorangegangensein des Offenbarungsereignisses nicht eine abzusichernde und zu besitzende Vergangenheit, sondern das mich zeitigende und sein lassende Verhältnis selber, in das ich mich immer neu freigeben muß. Die Liebe zum Nächsten ist so „Liebestat des Glaubens“ und sie bedarf ihrerseits geradezu der immer neuen Enttäuschung, um nicht zur organisierten Zwecktat zu entarten. Sie „muß ganz in den Augenblick verlorene Tat der Liebe sein“ (II, 164). In dieser Verlorenheit in den Augenblick aber wird im Glauben und auf Hoffnung hin für einen Augenblick das vollendende Ende aller Geschichte vorweggenommen. Es wird ein Stück Welt rein verdankt. Und so in sein endzeitliches Erlöstsein eingesetzt. Es darf ganz selbst sein, was es endgültig sein wird. Das Ich hat zum Er Du sagen gelernt (III, 19; Br 340), und dadurch hat eben dieses Stück Welt, das als Welt durch das Personalpronomen der 3. Person bezeichnet war, in sein endgültiges Wesen gefunden, welches, indem ich mich mit diesem Stück Welt verdanke, in der Hoffnung vorweggenommen wird. Diese Hoffnung ist die Hoffnung, daß einmal alle geschichtlichen menschlichen Sprachen einander vollendet verstehen werden und dann auch Welt in ihr vollendetes Wesen gefunden hat. Aus dieser Hoffnung lebt im Grunde aber immer schon alles menschliche Sprechen, das als geschichtliches Sprechen in seinem Ursprung schon Übersetzung ist und nur kraft der immer neuen Übersetzung besteht.

5. *Das neue Seinsverständnis*

Fragen wir rückschauend, was das Seinsverständnis Rosenzweigs zuäußerst ausmache, so wird man mit einem Wort antworten können: das Verständnis von Sein als sich ereignender Sprache. Es muß hier jedoch genau darauf geachtet werden, was damit gesagt werden soll. Daß Denken und Sprechen und damit die Helle des Seins und Sprache zusammengehören, ist ein der abendländischen Philosophie ja durchaus vertrauter Satz. Wäre mit dem Satz, Rosenzweigs Seinsverständnis wurzele im Verstehen von Sein als sich ereignender Sprache, nur einfachhin diese Zusammengehörigkeit gemeint, so wäre damit noch nicht viel und jedenfalls nichts Neues gesagt. Nun besteht aber Rosenzweig gerade darauf, daß sein Denken dem bisherigen Philosophieren gegenüber ein „neues

⁴² Hervorhebung v. Vf.

Denken“ sei. Und man wird versuchen müssen, dieses Neue zu sehen, wenn man dem Seinsverständnis Rosenzweigs gerecht werden will. Worin besteht dieses Neue?

Offenbar darin, daß Sprechen hier nicht mehr nur vom *einen* sprechenden Selbst her verstanden wird. Die herkömmliche Gleichung von Sein und Denken, und Sprechen als deren Äußerung versteht Sein als die eine Helle des einen Denkens, das sich selbst hell ist. Dieses Seinsverständnis ist, wie Rosenzweig scharfsichtig erkennt, bedingt durch die unausgewiesene, aber dem bisherigen Denken selbstverständliche Voraussetzung des zeitlos denkbaren All. Es findet seine vollendete Ausprägung in dem architektonischen System Hegels „wo die Steine das Gebäude zusammensetzen und um des Gebäudes willen da sind (und sonst aus keinem Grund)“ (Br 263). Das Ganze der Architektur ist der eine, in sich selbst helle Sinn, Sein als der absolute Binnenraum des einen absoluten Geistes, der alles aus sich setzt und also kein Außer-sich kennt⁴³. Alles Einzelne ist in die eine absolute Helle rückführbar. Dieses Verständnis von Sein im ganzen scheidet jedoch am Problem der Geschichtlichkeit der Geschichte, oder in individuo: am Phänomen der Freiheit, dem Phänomen des je neuen Anfangenkönnens, das den Menschen als Selbst ausmacht. Der Historismus hatte dieses Phänomen der Freiheit als das Phänomen der im ganzen je neuen und aufeinander nicht zurückführbaren geschichtlichen Welten thematisiert, ohne es philosophisch jedoch bewältigen zu können. Was Rosenzweig angesichts dieses unbewältigten Problems mit seinem Rückgang auf die Sprache als auf das Urereignis des menschlichen Seins entdeckt, ist nun aber, daß die Sprache zwar die Helle des sich selbst hellen Denkens bedeutet. Daß Sprache aber gleichwohl in Wirklichkeit nicht als die eine Helle entspringt, sondern im Ereignis des Gespräches *zwischen zweien* ihren Ursprung hat. Und daß eben dieser Ursprung die Zeitigung von menschlichem Sein überhaupt bedeutet.

Es spricht für den historischen Zusammenhang, den wir in unserer ganzen Abhandlung aufzuzeigen suchten, daß Rosenzweig auf diese klare Erkenntnis zum erstenmal im Umgang mit dem Problem der Geschichtlichkeit der Geschichte stieß. Das früheste Zeugnis für die grundlegende Erkenntnis, aus der später das Rosenzweigsche Hauptwerk entstand, findet sich in einem Anfang Dezember 1916 an Rosenstock-Huessy gerichteten Brief, in dem Rosenzweig seine eigene Methode „Geschichte zu treiben“ zu fassen und zu rechtfertigen sucht. In dieser Reflexion stößt Rosenzweig auf die merkwürdige Erfahrung, daß er es als denkender Historiker gewohnt sei, „die ganze Geschichte zwischen mich und das Problem zu schieben, also *mit den Köpfen aller Beteiligten* zu denken“. Und, so heißt es weiter, „Ich würde mir sonst selber nichts glauben (während ich sonderbarer Weise *anderen Leuten* glaube, wenn sie unmittelbar denken)“ (Br 711). Diese seine Methode nennt Rosenzweig dann im nächsten Satz das Rosenstock-Huessy ärgerliche „dialogisierende Verfahren“. Während der Philo-

⁴³ Vgl. auch II, 214: „Denn was in ihren ersten Anfängen die Philosophie mit naiver Offenheit ausgesprochen hat, daß sie das ‚Sein‘ als Kugel, zum mindestens als Kreis erkennen wollte, davon blieb sie beherrscht bis an ihren Ausgang in Hegel.“ Vgl. dazu auch Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt 1950, 278 ff.

soph der herkömmlichen Philosophie *nur selber* denkt, muß derjenige, der um die aufeinander nicht rückführbare geschichtliche Vielfalt der menschlichen Wirklichkeit je im ganzen weiß, die ganze Geschichte zwischen sich und das Problem – irgendein Problem – schieben. Er ist gleichsam gezwungen das Problem von den verschiedenen, aufeinander nicht rückführbaren geschichtlichen Welten her, d. h. „mit den Köpfen aller Beteiligten“ zu denken. Denn: „Ich würde mir sonst selber nichts glauben.“ Warum? Offenbar nicht deshalb, weil vier Augen mehr sehen als zwei. Sondern weil mein Denken dann zwar *mein* Denken wäre, ich aber in keiner Weise sicher sein könnte, daß dieses mein Denken nicht bloß ein Traum wäre, eine zwar in sich stimmende Illusion, die mit der Wirklichkeit dennoch nichts zu tun hätte. Deshalb verschwindet dieser Zweifel an der Wirklichkeit des Gedachten auch sofort dort, wo ich ein fremdes Denken vernehme und verstehe, wo ich es, wie Rosenzweig später sagen wird, in mein eigenes Denken *übersetze*. In dem Augenblick, in dem dieser Vorgang der Übersetzung im Ereignis des Gespräches stattgefunden hat, ist das Gedachte „wirklich *laut* geworden“ und „nicht mehr aus der Welt zu schaffen“ (Br 247). Es ist im Ereignis des Gesprächs in die wirkliche Wirklichkeit, die sich nun im Miteinander zeitigt hat, eingefügt. Was hier in individuo geschieht, geschieht in umfassenderer Weise im Verstehen fremder geschichtlicher Welten. Diese sind, insofern sie sich selbst aussprechen, „Monologe im eigentlichsten Sinn: Selbstbekenntnisse“ (Br 712). Sie stehen für den Historiker zunächst zusammenhanglos nebeneinander. Der „Einheit des Menschengeschlechtes“ wegen „symbolisiert durch den ‚ersten‘, bewirkt und bewährt durch den letzten Tag der Welt“, so heißt es in dem Brief, von dem wir ausgingen, haben sie jedoch füreinander Bedeutung. Und, so lautet nun der entscheidende Satz, in dem sich das neue Seinsverständnis Rosenzweigs zum erstenmal deutlich ankündigt: „Den Dialog, den diese Monologe untereinander bilden . . . halte ich für die ganze Wahrheit“ (Br 712).

Daß die Monologe jedoch untereinander einen Dialog bilden – und Rosenzweig fügt diese blitzartige neue Erkenntnis, die als ein nocheinmal neues Licht über die erste Erkenntnis kommt, in einer langen Klammerbemerkung in den Satz, den wir eben zitierten, ein: „*daß* sie einen Dialog untereinander machen, ist das große Weltgeheimnis, das offenbare, offenbarte, ja der Inhalt der Offenbarung . . .“. Daß Menschen in dem Phänomen der Freiheit „absolute Monologe“ sind und dennoch „den Dialog sprechen“ (vgl. Br. 713), ist das eigentliche Wunder des Ursprungs der Sprache, die in Wirklichkeit eben erst hier, im Ereignis des Gespräches entspringt. Sprache zeigt sich so in ihrem Ursprung als das Wunderbare, nicht sein Müßende, vielmehr je neu Gewährte und Glückende. Damit erhält aber auch Sein, das als menschliches im Ereignis der Sprache hell und gewährt wird, zuäußerst den Charakter des Wunderbaren, das dann in sich erst den Charakter des Notwendigen birgt. Menschliches Sein als geschichtliches In-der-Welt-Sein zeigt sich in Wirklichkeit als immer neue Gabe des Zwischen, als immer neues Geschenk des Gesprächs.

Indem Denken dies sieht, hat es sich aber selbst schon umgekehrt und verwandelt. Es kann diesen Gabecharakter des Seins in der Gewährung des Zwi-

schen nämlich überhaupt nur sehen, indem es sein unter der Voraussetzung des denkbaren All zeitloses Feststellenwollen aufgibt und sich an sein eigenes Gezeitigtwerden im Ereignis des Gespräches freigibt. Darin aber nimmt der im Sprechen Denkende seinen eigenen Tod an als die einzig sichere Voraussetzung, unter der er überhaupt nur wahrhaft denken kann. Er gibt sich an seine eigene Zeitlichkeit als an die erste Voraussetzung frei. Denken wandelt sich vom zeitlos feststellenden zum gezeitigten, verdankenden Denken. Dieses ist dessen inne, wie dies Rosenzweig in „Das neue Denken“ (KS 373 ff.) ausführt, daß es in einer doppelten Weise bedürftig ist, um wirklich sein zu können: nämlich bedürftig des *Anderen* und der *Zeit*. Beides aber zeigt sich als dasselbe. Das „Bedürfen des andern“ bedeutet nichts anderes als das „Ernstnehmen der Zeit“ (KS 387). Das Denken wird vom zeitlosen logischen Denken zum gezeitigten und sich zeitigenden sprechenden Denken. Und dieses Denken allein ist dessen inne, daß Sein in Wirklichkeit je neu im Ereignis der Sprache gewährt wird. Dieses Denken allein kann deshalb auch sehen, in welcher Weise Sein im Ereignis seines Gewährtwerdens Offenbarung bedeutet, nämlich *zugleich* und *zumal* Offenbarung Gottes *und* der Welt *und* des Menschen. Was sich in der sich ereignenden Wirklichkeit im Ereignis des Gespräches offenbart, sind nicht Gott, Welt und Mensch je für sich. Je für sich bleiben diese vielmehr die unwirklichen, d. h. bloß abstrakten⁴⁴ Urphänomene, deren Gestalten im Ereignis der Wirklichkeit sogar zunichte werden, d. h. sich verbergen. Sondern was sich offenbart ist das *wechselweise Aufeinanderwirken* Gottes, der Welt und des Menschen (III, 169) im Ereignis der sich ereignenden Wirklichkeit, die sich ereignet in der Zeitigung des Gespräches. Im ursprünglichen Nennen eines Dinges, welches im Ereignis des Gespräches geschieht, wird zuäußerst das Verhältnis der drei Urphänomene zueinander sichtbar. Sprechen als immer neues geschichtliches Ereignis des Seins entspringt immer neu im Zueinander der drei Urphänomene. Sprache zeigt sich in ihrem Sich-Ereignen als Offenbarung des Zueinander Gottes, der Welt und des Menschen.

Rosenzweig steht mit diesem Seinsverständnis in einer eigentümlichen Nähe zu dem späten Heidegger und seiner Lehre vom Geviert von Himmel und Erde, den Sterblichen und den Göttlichen, als deren einfältige Versammlung in eine Weile Sprache sich ereigne⁴⁵. Wie Rosenzweig versteht der späte Heidegger Sein zuäußerst als das geschichtliche Ereignis der Sprache, welches Ereignis als das Gewährende erfahren wird⁴⁶. Das Gewährende aber gewährt Lichtung, Unverborgenheit, als welche Welt waltet. Welt aber zeigt sich als der Zeit-Spiel-Raum des Gegeneinander-über von Erde und Himmel, Gott und Mensch⁴⁷. In diesem

⁴⁴ Br 549 bezeichnet Rosenzweig selbst den Inhalt des I. Teils des Stern als eine Abstraktion aus dem II. Teil.

⁴⁵ Vgl. dazu vor allem „Das Ding“ und „Bauen Wohnen Denken“ in: *Aufsätze und Vorträge*, Pfullingen 1954, 145–181; sowie „Das Wesen der Sprache“ in: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, 159–216. Außerdem das von Otto Pöggeler in *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, 233 mitgeteilte Stück aus dem unveröffentlichten Manuskript Heideggers „Beiträge zur Philosophie 1936–1938“.

⁴⁶ Vgl. *Unterwegs zur Sprache* 258.

⁴⁷ A. a. O. 214.

Grundzug kommt das Seinsverständnis des späten Heidegger mit dem Rosenzweigs überein, wenngleich der Unterschied, der innerhalb dieses gemeinsamen Grundzuges sichtbar wird, nicht verschwiegen werden soll.

Dieser liegt nicht darin, daß Heidegger vier Welt-Gegenden statt der Rosenzweigschen drei Urphänomene nennt. Denn Heidegger hat jene vier Welt-Gegenden bis jetzt nur bruchstückhaft erläutert. Und man kann sich fragen, was das Heideggersche Gefüge von Himmel und Erde von dem Rosenzweigschen Urphänomen der Welt unterscheidet⁴⁸.

Er liegt schon eher darin, daß Rosenzweig bei seiner Ableitung der Urphänomene⁴⁹ von den transzendentalen Ideen Kants ausgeht und damit sein Denken, wenn auch in einem Überschritt, im Gespräch mit der Tradition der europäischen Philosophie entwickelt, während Heidegger die vier Welt-Gegenden mit der Sprache Hölderlins sagt, darin das Unverrechenbare seiner Erfahrung mit allem bisherigen Denken betonend.

Noch mehr aber liegt der Unterschied darin, daß Heidegger seine Denkerfahrung als die anfängliche früheste griechische Denkerfahrung versteht, die später verschüttet wurde, während Rosenzweig seine Denkerfahrung nicht nur mit Worten der jüdisch-christlichen Überlieferung sagt, sondern sich in seinem Verständnis der Geschichtlichkeit der Geschichte ausdrücklich ineins sieht mit dem Gottesverständnis der jüdischen Tradition. Daher rührt es, daß Rosenzweig nicht nur die Offenbarung, sondern auch die Erlösung thematisiert, nicht nur die geschichtliche Weile und den Aufgang des Seins als den Aufgang des Gegeneinander-über von Gott und Welt und Mensch in der sich ereignenden Weile, sondern auch den Zusammenhang der geschichtlichen Aufgänge und damit die Einheit des Menschengeschlechtes und das Ende der Geschichte. Dieses Ende als die bergende einende Sammlung aller Ereignisse von Sprache und damit als die Ermöglichung aller Übersetzungen kann zwar nur erhofft und erbetet werden. Es bleibt als das Ganze schlechthin jenseits „des bewußten Gesichtskreises“ (Br 263; vgl. II, 219). Ich bin bei ihm auch nicht mit dem sich der Zeitigung verdankenden Denken einfachhin, sondern mit dem *Gebet*. Aber eben dies „Erbeten des Reiches“, das wesentlich im Feiern der jüdischen und christlichen Feste geschieht, thematisiert Rosenzweig im III. Teil des Stern ausdrücklich, damit als Jude über den Bedenker des frühesten Griechentums, Heidegger, hinausgehend.

Von diesem Hinausgehen über die Thematisierung des Ereignisses zu der „ewigen Überwelt“⁵⁰, die nur im Gebet zu erreichen ist, mag es denn auch herühren, daß sich zwar nicht der Mensch, der bei Rosenzweig wie bei Heidegger

⁴⁸ Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang das Verständnis Pöggelers, der in seiner Deutung zuweilen Erde und Himmel zu Welt in einem vorläufigen Sinne zusammengreift und so die Vierheit in eine Dreiheit: Welt – die Sterblichen – Gott, verwandelt. Vgl. *Der Denkweg Martin Heideggers* 248 und 252.

⁴⁹ Die er später ein „Bleigewicht für das Ganze“ nannte (Br 369).

⁵⁰ In einem späten Aufsatz „Der Ewige“ (1929) (KS 182 ff.) hat Rosenzweig gegen die Übersetzung des Gottesnamens mit „Der Ewige“ Bedenken angemeldet. Dennoch gebraucht er selbst im ganzen III. Teil des Stern den Titel des Ewigen, den er doch in der Gefahr des Mißverständnisses weiß.

im Aufgang des Ereignisses als der Sterbliche erscheint, wohl aber Gott einerseits und *der* Gott und die Göttlichen andererseits als verschieden zeigen. Im Aufgang des Ereignisses zeigt sich Gott für Rosenzweig als der Offenbarer, Schöpfer und Erlöser, d. h. als der „Herr der Geschichte“, in dessen Munde „Ich bin“ ist wie „Ich werde sein“ und erst darin seine Erklärung findet (III, 16). Gott offenbart sich im Ereignis als der, nach dessen endgültiger, alle geschichtlichen Ereignisse von Sprache bergender und einender Herrschaft ich mich im Gebete ausstrecken kann; oder besser: *wir* uns im Gebete ausstrecken können. Demgegenüber denkt Heidegger den Gott von dem Heiligen her, je nur im Ereignis als den Gott, der seine Zeit hat, wobei freilich das dunkle Wort von dem „letzten Gott“⁵¹ noch zu klären und zu bedenken bleibt.

Dennoch ist die hier angezeigte Differenz, deren genauere Untersuchung eine Aufgabe bleibt, vielleicht nicht so groß, wie es zunächst scheinen möchte. Denn auch Heidegger kommt ja nicht darum herum, den Zusammenhang der als Zeit-Spiel-Räume sich ereignenden Welten zu bedenken, den Weg und das Wägen des Weges⁵² oder auch: das Ereignis der immer neuen Übersetzung und Überlieferung⁵³. Was bahnt den Weg als Weg? Wohin sind wir unterwegs? Heidegger spricht in diesem Zusammenhang zuweilen von dem Selben und Steten, „das jeweils in der Jähe eines Seinsgeschicks aufleuchtet“⁵⁴, oder auch von dem Spiel, aus dessen Wesen heraus das Geschick des Seins zu denken sei. Aber solche Worte verschweigen mehr als sie sagen – und dies wohl nicht ohne Grund. Man kann jedoch fragen, ob nicht im Raume dieses Verschweigens das aufstehen kann, was Rosenzweig im Gebete berührt sieht.

Angesichts des Dargelegten scheint mir der Abstand zwischen Rosenzweig und dem späten Heidegger wesentlich geringer zu sein als der Abstand, den Löwith 1942 zwischen Rosenzweig und dem Heidegger von „Sein und Zeit“ sah. In der Mitte ihres Seinsverständnisses, darin, daß Sein sich geschichtlich als Sprache zuschickt, in diesem Ereignis aber das Gegeneinander-über von Gott und Welt und Mensch offenbar wird und in diesem je neuen Ereignis der Weg der Geschichte selbst sich bahnt, kommen Rosenzweig und der späte Heidegger überein.

Franz Rosenzweig, der geniale zum Philosophen gewordene Schüler Meineskes erscheint angesichts des späten Heidegger wie ein Vorläufer. Aber er erweist sich, da er als erster den Gedanken der sich ereignenden Sprache dachte, vielleicht mehr noch als der Eröffner der Epoche der Geschichte des Denkens, von dem her auch der geschichtliche Ort Heideggers genauer gesehen und bestimmt werden kann.

⁵¹ Vgl. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* 265.

⁵² Vgl. *Unterwegs zur Sprache* 198.

⁵³ Vgl. *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, 159; 164; 171.

⁵⁴ *Der Satz vom Grund* 161. Vgl. außerdem *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1954², 82; ferner *Nietzsche*, Pfullingen 1961, I, 173–174.