

Franz Rosenzweigs Kritik an Bubers „Ich und Du“*

Von Bernhard CASPER (Freiburg i. Br.)



Für gewöhnlich werden Martin Bubers „Ich und Du“ und Franz Rosenzweigs Denken in einem Atemzug genannt. Denn historisch gesehen war das kurze Jahrzehnt zwischen 1920 und 1930, in dem das dialogische Denken durch Bubers epochemachendes Werk in die Öffentlichkeit trat, für Buber geprägt durch die einzigartige Freundschaft mit Franz Rosenzweig. Diese Freundschaft empfand Buber von Anfang an als „die reine Äußerung . . . , wie man sie . . . mit allen Menschen pflegen zu dürfen sich wünscht“¹. Jedoch schloß dies keineswegs aus, daß sich in dieser Freundschaft zugleich der Kampf der Einsichten zutrug, dem es um die je größere Wahrheit ging.

Erst nach dem Tode Bubers wurde freilich bekannt, daß Rosenzweig in diesem von der Suche nach der je größeren Wahrheit bestimmten Dialog auch an Bubers „Ich und Du“ eine zwar freundschaftliche, aber bestimmte Kritik geübt hat. Diese zielt nicht auf Details, sondern auf den innersten Gedanken des Buberschen Werkes. Sie ist enthalten in einem Brief, den Rosenzweig im September 1922 an Buber schrieb, nachdem er von diesem die ersten Fahnen von „Ich und Du“ mit der Bitte um seine Stellungnahme erhalten hatte.²

Diese Kritik soll im Folgenden dargelegt und ausgelegt werden, – und zwar um der Sache willen, um die es sowohl Buber wie Rosenzweig ging. Unsere Ausführungen, die in drei Gedankengängen erfolgen, halten sich dabei eng an den Text von „Ich und Du“ und den Text des Briefes Rosenzweigs. Sie ziehen zur Interpretation jedoch auch andere Stellen aus dem Werke Rosenzweigs bei.

* Vortrag, gehalten am 4. 1. 1978 auf der Centenary Conference „The Thought of Martin Buber (1878–1978)“ der Ben-Gurion-University of the Negev, Beer-Sheva.

¹ M. Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Bd. II: 1918–1938 (1973) 138 f.

² Der Brief wurde erstmals von G. Schaefer in: M. Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Bd. II (1973) 124–128, veröffentlicht. Er erschien, von einigen Lesefehlern gereinigt und mit den im Original belassenen hebräischen Einfügungen, neu in: F. Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk. Ges. Schriften. 1. Abt.: Briefe und Tagebücher (Den Haag 1979). – Mit Erlaubnis des Verlages Nijhoff drucken wir den Hauptteil dieses Briefes im Anhang zu diesem Referat ab.

1. Die Kritik an der Verengung auf das Ich-Du

Die entscheidende These Rosenzweigs, die beim ersten Lesen des Briefes sofort in die Augen springt, besteht in der Behauptung, daß Bubers Wirklichkeitsverständnis verengt sei; und zwar deshalb, weil es letztlich alle wahre, d. h. erfüllte Wirklichkeit auf das Ich-Du zurückführe.

Suchen wir den Gedanken Bubers zunächst bei sich selber auf, so zeigt sich, daß Buber die Ich-Du-Beziehung in der Tat zu der eigentlichen und ausschließlichen, das heißt alle Wirklichkeit einschließenden Beziehung macht. Denn das Du hat *unendliche Bedeutung*. Es ist dadurch für mich das Du, daß es den Himmelskreis füllt (83)³. Es ist von unendlicher Würde. Es bedeutet reinen Hervorgang des Seins und deshalb auch reine Gegenwärtigkeit. Indem ich bei dem Du bin, bin ich bei „*allem*“. Dieses Sein-bei, welches *sein bei nichts einzelner*, sondern *bei „nur allem“* (84) ist, konstituiert die Ich-Du-Welt. In dieser besteht umgekehrt das Ich in reiner gegenwärtiger Aufmerksamkeit. D. h. es stellt sich als Ich dar, welches durch keinen Vorgriff das, was ihm begegnet, verstellt, sondern sich alles *geben* läßt im Akte des reinen Empfangens.

Folgen wir Michael Theunissen, so will Buber trotz seines verbalen Ausgehens von der „*Haltung*“ des Ich (79) damit nicht zum Ausdruck bringen, daß das Ich die Ich-Du-Welt konstituiert. Vielmehr geht es Buber um den reinen Hervorgang der Ich-Du-Welt aus dem Zwischen.⁴ Buber sucht die intentionale Konstitution von Welt durch das *ego-cogito* oder *ego-volo* dadurch zu überwinden, daß er Ich und Du allererst aus dem Verhältnis selbst hervorgehen läßt. Die Begegnung als solche stellt sich als das alles Fundierende dar, welches den Menschen vom Subjekt einer objektiven Welthabe zur „*Subjektivität*“ im Sinne Bubers (120) macht, d. h. zu dem Ich des Grundwortes Ich-Du. In der Begegnung schlagen deshalb auch Aktivität und Passivität, Wille und Gnade in eins zusammen.

Die Tatsächlichkeit solcher Begegnung stellt Rosenzweig nun nicht in Frage. Was er hingegen in Frage stellt, ist, daß es außer *derart erschlossener, derart sich zutragender* und *gegenwärtig seiender* Wirklichkeit für den Menschen keine andere wahre und ursprüngliche Wirklichkeit gebe.

Zwar gesteht er Buber zu, daß dieser mit seinen Analysen des Ich-Es einen vorfindlichen Sachverhalt treffe. Buber trifft mit seinen Analysen nämlich die Konstitution der von dem Ich erzeugten und perspektivisch geordneten Objektwelt. Das so konstituierte Es ist aber nach Rosenzweig nichts als „*das Produkt der großen Täuschung, in Europa keine 300 Jahre alt*“ (BrT 824)⁵. Es ist das eben nur *gedachte*, d. h. das durch das *ego-cogito* konstituierte Es des cartesia-

³ Die in den Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf M. Buber, Werke, 1. Bd.: Schriften zur Philosophie (1962).

⁴ M. Theunissen, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart (1965) 278 f.

⁵ Die mit BrT angegebenen Seitenzahlen in den Klammern beziehen sich auf: F. Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk. Ges. Schriften. 1. Abteilung: Briefe und Tagebücher (Den Haag 1979).

nisch-kantischen Seinsverständnisses, von dem Rosenzweig in seinem eigenen Denken das *gesprochene* Es unterscheidet.

Das Sprechen dieses anderen Es verdeutlicht Rosenzweig in seinem Brief dann sofort an einem biblischen Beispiel, nämlich dem im jüdischen Morgengebet gesprochenen „ER tötet und belebt“ aus dem Lied der Channa (Schmuel I, 2,6). Denn hier in diesem in der dritten Person gesprochenen Satz kommt nach Rosenzweig jenes selbständige Es zur Sprache, das einerseits in das Grundwort Ich-Du nicht eingeholt werden kann, weil es dem „Bereich“ des Redens-über zugehört; und zwar über solches, welches in einer nicht abgeschlossenen Vergangenheit liegt. Andererseits kann das, worüber hier gesprochen wird, aber auch nicht in ein von dem Subjekt im neuzeitlichen Sinn konstituiertes Objekt hinein aufgelöst werden.

Dieses Es aber zeigt seine Souveränität und Notwendigkeit für ein sich als Sprechen verstehendes Denken dadurch, so argumentiert Rosenzweig ad hominem, daß auch Buber auf die Rede in der 3. Person nicht verzichten kann, wenn er die aus dem Zwischen und im Zwischen gegebene Ich-Du-Welt zur Sprache bringen will. Denn das ganze Werk „Ich und Du“ stellt ein Reden *von* Ich und Du, also ein Reden in der 3. Person dar. Es ist ein Reden davon, daß *es* mit Ich und Du so und so ist. Buber entkommt der Notwendigkeit, das im Augenblick und unmittelbar geschehende Verhältnis zwischen mir und dir in das sprachliche Medium der Rede in der 3. Person einzubringen, keineswegs. Es ist aber die Frage, ob dies einfach nur als ein durch Schicksal verhängtes Defizienzphänomen angesehen werden darf, als „erhabene Schwermut unseres Loses“ (89). Oder ob nicht vielmehr in der sprachlichen Notwendigkeit der Rede in der 3. Person ein Hinweis darauf liegt, daß sich in dem Es etwas zu Worte meldet, wessen in einem tieferen Verständnis auch die reine Relation des Ich-Du bedarf, um zu sein.

Gehen wir noch einmal von Bubers eigenem Gedanken aus, so zeigt sich, daß das Zwischen, durch welches und aus welchem sich die reine Ich-Du-Beziehung *gibt*, sprachlich nur von mir her beschrieben werden kann. Dies führt dazu, daß Buber das Ich-Du-Verhältnis verbal zunächst in der „Haltung“ des Ich festzumachen scheint; welche Haltung er *als* Haltung dann aber destruiert, um so das Zwischen als das Fundierende *negativ* zur Sprache zu bringen.⁶ Andererseits postuliert Buber für das Zwischen dann aber gerade doch „sein“. Die „Liebe ist . . . zwischen Ich und Du“ (87). Das Grundwort Ich-Du stiftet einen „Bestand“ (79). Das Zwischen zeigt sich nicht nur als das „Wirkliche Leben“ (83) sondern in dem Du offenbar sich sogar die „Substanz“ (98). Der „verschwiegene Grund“ wird geschaut in der Weltordnung als Gegenwart (99).

Fragen wir uns, ob dieses „sein“, um das es dem Ich in der Ich-Du-Beziehung geht, von dem Ich her zu leisten ist, so muß die Antwort negativ ausfallen.

⁶ Vgl. dazu M. Theunissen a. a. O. – Negation bedeutet hier, daß die ontologische Konstitution des Ich-Du durch die Haltung, d. h. Setzung des Ich negiert wird. Anders kann das grundlegende Verhältnis, daß nämlich das Du nicht von meinen Gnaden ist, nicht zur Sprache gebracht werden. Ein ontischer Prius des Zwischen wird damit nicht behauptet.

Weder ich noch der andere können von sich aus die Begegnung konstituieren. Das, um was es uns beiden geht, nämlich daß die Begegnung geschehen und sein möge, ist nicht nur in unsere Hand gegeben. Und es kann auch nicht nur durch einen gemeinsamen Willen hergestellt werden. Denn dieser würde *als Wille* hinter der im Sinne Bubers verstandenen Substantialität des Begegnungsereignisses immer schon zurückbleiben und es in eine Subjektconstitution hinein verfälschen. Weshalb Buber das Begegnungsereignis im Fortgang vom Ich und Du denn ja auch in dem ewigen Du festzumachen sucht.

Dieses ewige Du erscheint bei Buber eigentümlich doppeldeutig. Es ist einerseits different von mir und dir. In jedem gegenwärtig werdenden blicken wir „an den Saum des ewigen Du hin“ (81). Andererseits erscheint es als mit dem Zwischen selbst identisch, als je „neue Gestalt Gottes in der Welt“ (158) oder als „Augenblicksgott“ (188).

Denkt man von dem Rosenzweig im Augenblick der Abfassung seines Briefes vorliegenden Anfang von „Ich und Du“ her und läßt die spätere theologische Fundierung *sui generis* zunächst einmal außer acht, so ist deutlich, daß das Zwischen als der Ursprung von mir und dir weder von mir noch von dir her konstruiert werden kann. Zugleich aber geht es mir selbst um nichts anderes als um jenen Ursprung, der uns sein läßt. Dieser ist insofern aber gerade mir gegenüber wie dir gegenüber auch das Andere. Deshalb kann Rosenzweig in dem letzten Satz seines Briefes sagen: „Um *Meinet- und Deinetwillen* muß es noch anderes geben als – Mich und Dich.“

Umgekehrt: Ginge es mir nur um mich und ginge es dir nur um dich, oder auch: ginge es mir nur um dich oder ginge es dir nur um mich, so bliebe dieses Gehen-um selbst leer. Es bliebe als ein bloß aus der Jemeinigkeit entspringendes rein formal und daran änderte auch das Modell einer wechselseitigen Konstitution von Ich und Du nichts. Wäre ich nur durch dich konstituiert und du nur durch mich, so wären wir (um hier den Begriff von Ebner heranzuziehen) genau so icheinsam und mit uns allein wie das Ich als Subjekt der gegenständlichen Erfahrung mit sich allein ist (vgl. 81). Gäbe es nichts anderes als mich und dich, müßten ich und du das Sein der Welt und Gottes leisten.

2. Die Zeitlichkeit der Grundworte

Es ist nun freilich danach zu fragen, in welcher Weise das „sein“, als das „währen“, durch welches ich bin und du bist und wir miteinander in dem Grundwort Ich-Du sein-gelassen sind, von sich her für uns gegeben ist. Denkt man dieser Frage nach, so stößt man auf ein eigentümliches Verhältnis der Buberschen Grundworte zur Zeit, dessen Korrektur, so scheint mir, die innerste Absicht des Rosenzweigschen Briefes ist.

Bubers Vorlesung am Freien Jüdischen Lehrhaus, aus der das Buch „Ich und Du“ hervorgegangen ist, trug ursprünglich den Titel „Religion als Gegenwart“. Und die Gegenwart oder Gegenwärtigkeit des Unendlichen ist denn im Grunde

auch das eigentliche Thema von Ich und Du geblieben. Dafür spricht nicht nur das Goethes „West-östlichem Divan“ entnommene Motto von „Ich und Du“, „So hab' ich endlich von dir erharret in allen Dingen Gottes Gegenwart“; sondern dafür spricht vor allem auch, daß sich Gegenwart als Gegenwärtigkeit in allen drei Teilen von „Ich und Du“ als das Phänomen aufdecken läßt, auf das sich wie auf einen Generalnenner die zum Teil widersprüchlichen Phänomenbeschreibungen, die Buber liefert, zurückführen lassen.⁷ Die Begegnung bringt den Begegnenden in eine Gegenwart, die, so kann man sagen, letzten Endes überhaupt erst die Phänomenalität der Ich-Du-Relation ausmacht. Das Du ist schlechthin das Gegenwärtige, wie umgekehrt das Ich der Ich-Du-Beziehung dadurch ist, was es ist, daß es ausschließlich in der Gegenwart lebt. Die Differenz zwischen Ich-Du und Ich-Es ist keine andere als die „zwischen Gegenwart und Gegenstand“ (85). Dem Gegenstand aber gehört die Vergangenheit zu (86).

Die Gegenwart, die Buber hier als die eigentlich Ich und Du erst konstituierende Zeitlichkeit thematisiert, ist freilich nicht die punktuelle Gegenwart des Durchgangs der bloßen Zeitbewegung von der Zukunft zur Vergangenheit. Vielmehr ist die Gegenwart die Gegenwart der *Weile*, für die es keine Zukunft und Vergangenheit gibt, ein in sich bewegtes *nunc-stans*.

Sollte es je eine „Ontologie des Zwischen“ geben, so würde sie wohl am ehesten durch eine Phänomenologie dieser spezifischen Zeitlichkeit zu gewinnen sein, durch welche Ich und Du füreinander das „Gegenwartende“ und „Gegenwährende“ (86) werden: Gegenwart der Treue desselben, das sich durch all seine verschiedenen Geschehnisse hindurch dennoch als dasselbe zeigt und insofern als Gegenwart des „Wirklichen Lebens“ (83).

Man könnte hier auch von einer zwar weder von mir noch von dir vermochten, uns aber in dem Zwischen gewährten lebendigen Identität sprechen, die nichts Wirkliches außerhalb ihrer läßt und insofern auch keine Sorge um die Zukunft zu haben braucht. Denn es gibt außerhalb dieser Gegenwärtigkeit – nichts. „Gegenwärtig, nicht suchend“ geht das Ich des Ich-Du seines Weges (131).

Dieser lebendigen sich gewährenden Einung, dem Leben in der „Einen Wirklichkeit“ (159) gegenüber, erscheint das Ich-Es als Sonderung, als abgespaltene, zum Stillstand gekommene, aus dem einen Leben petrefaktisch ausgefallte und insofern tote Wirklichkeit, deren Vergangenheit aber insofern eine von der lebendigen Gegenwart des Ich-Du fundierte Vergangenheit ist.

Was in dem Gedankengang von „Ich und Du“ auffällt, ist, daß für Buber diese Gegenwart, in der Ich und Du erst Ich und Du sind, zwar einerseits eine geschehende ist. Daß sie andererseits aber auch eine apriorisch vorhandene ist, wie dies vor allem die Lehre von dem eingeborenen Du sagt. „Die erlebten Beziehungen sind Realisierungen des eingeborenen Du am begegnenden.“ (96)

Man kann Bubers ursprünglich unter dem Titel „Religion als Gegenwart“ vorgetragene Gedanken so verstehen, als gehe es ihm darum, eine immer schon

⁷ Vgl. dazu Buber, Werke I, 81, 85, 101, 117, 96–100, 130–133, 141, 152, 154, 155, 157, 159, 160.

„in allen Dingen“ vorhandene Gegenwart, die letztlich göttliche Gegenwart ist, zum Vorschein zu bringen: das verborgene Paradies, in das wir in allen Dingen einkehren können. Dann bliebe der Gedanke Bubers aber insofern durchaus dem griechischen Physis- und Metexisdenken verpflichtet. Und daß Buber diesem Denken in der Tat verpflichtet ist, dafür sprechen nicht nur die Stellen von „Ich und Du“, die ausdrücklich die Figur der Teilhabe verwenden (vgl. 81, 108, 123, 128, 131, 142, 146, 156)⁸, und der Vergleich der Ich-Du-Welt mit der Muttergöttin (117), sondern dafür spricht auch die Einholung des Phänomens der Geschichte in das Schema des Pulsierens von Ich-Du und Ich-Es, von Aktualität und Latenz. Die Geschichte vollzieht sich immer wieder in den drei Stadien der Einkehr in das wirkliche Leben, des Wirkendwerdens in der Gestalt und des Ersterbens in der Geltung (159). Die Offenbarungen, die jeweils am Anfang der sich erneuernden Geschichte stehen, sind deshalb auch nichts anderes als die „ewige . . . Offenbarung“. Es ist die „ewige Berührung“, die „harrt“, und die „ewige Stimme“, die „tönt“ (154), welche in dem Ich-Du und seiner Gegenwart erreicht werden.

Wenn ich recht sehe, mußte Franz Rosenzweig von seinem eigenen Denken her nun aber gerade gegen diese Einholung von allem in die eine ewige, obzwar periodisch immer wieder zerfallende Gegenwart protestieren. Denn Rosenzweig denkt in einem ganz anderen Maße als Buber geschichtlich. Am Anfang seines Denkens steht das Zerschneiden und Zunichtwerden jeder Totalität oder „Einen Wirklichkeit“, in der das Denken das All einzuholen vermeint.⁹ Infolgedessen kann die Gegenwart für ihn, ganz anders als bei Buber, überhaupt nie Gegenwart der „Einen Wirklichkeit“ sein, in der mir im Grunde jedes zum Du werden kann. Und der berühmte Satz aus Rosenzweigs „Neuem Denken“: „Der Unterschied zwischen altem und neuem Denken . . . liegt im Bedürfnis des anderen und, was dasselbe ist, im Ernstnehmen der Zeit“, besagt eben gerade nicht nur, daß ich des „anderen überhaupt“ bedarf, sondern daß ich eines ganz bestimmten Jemand und damit auch einer ganz bestimmten Zeit bedarf, um sprechen zu können. „Sprechen aber heißt, zu jemandem sprechen . . . und dieser Jemand ist immer ein ganz bestimmter Jemand.“¹⁰

Es kann kein Zweifel sein, daß Bubers und Rosenzweigs Gedanken sich berühren. Rosenzweig hat das selbst bejaht. Zugleich aber muß gesehen werden, daß Rosenzweig in einer viel schärferen und konkreteren Weise geschichtlich denkt. Weshalb denn Ich und Du und die zwischen Ich und Du aufbrechende und sie sein lassende Gegenwart bei beiden Denkern auch Verschiedenes bedeuten. Bei Rosenzweig ist diese Gegenwart nur die jeweils bestimmte geschichtliche Gegenwart zwischen einem bestimmten Ich und einem bestimmten Du. In dem uns vorliegenden Brief kommt dies dadurch zum Ausdruck, daß Rosen-

⁸ In seinem späteren Werk trägt Buber den Partizipationsgedanken ausdrücklich vor. Vgl. Werke, Bd. I, 219, 224, 275, 268, 393, 395.

⁹ Vgl. F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*, 2. Abteilung. *Der Stern der Erlösung* (Den Haag 1976), hier insbesondere den Ersten Teil (1–90).

¹⁰ F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften* (1937) 387.

zweig das Bubersche Ich-Du gleichsam nur als abstrakte Formel akzeptiert, darunter aber dann als Zeichen für das konkret geschichtlich sich zutragende Begegnungsereignis einmal ICH und einmal DU mit großen Buchstaben schreibt.

Und es kommt zum anderen dadurch zum Ausdruck, daß Rosenzweig neben dem konkret geschichtlich verstandenen Grundwort Ich-Du und seiner Temporalität die Eigenständigkeit zweier anderer Grundworte behauptet, nämlich der Grundworte ER-es und Wir-ES. Dabei gehört das Grundwort ER-es, das die Schöpfungswirklichkeit zur Sprache bringt, einer unabgeschlossenen Vergangenheit zu. Diese wird, anders als die Bubersche von dem Ich konstituierte Es-Vergangenheit, von dem Ich nicht *konstituiert*, sondern *wahrgenommen*. Sie ist für mich bestehende Vergangenheit, ernstzunehmende Vergangenheit, mit der ich deshalb keineswegs fertig bin, sondern die mich darauf aufmerksam macht, daß ich als endliches geschichtliches Ich Voraussetzungen habe. Das in dem ER-es zur Sprache kommende „es“ ist „schon da“. Daß „ER tötet und lebendig macht“, ist schon geschehen. Es ist das unvordenklich Geschehene, mit dem ich indessen gerade deshalb nicht fertig bin.

Das Phänomen der Vergangenheit als der ernst zu nehmenden Vergangenheit, das im Grunde in Bubers Denken keinen Platz hat, wird von Rosenzweig durch das ER-es als Schöpfungswirklichkeit in seine Rechte eingesetzt.

Und ebenso kennt Rosenzweig – anders als Buber, in dessen „Ich und Du“ das Wort Zukunft, soweit ich sehe, überhaupt fehlt – eine *Zukunft*, die als solche nicht schon in der konkreten geschichtlichen Ich-Du-Begegnung gegenwärtig ist. Wie es eine unvordenkliche Vergangenheit gibt, welche die Vergangenheit von Gottes Schöpfung ist, so gibt es eine – *sit venia verbi* – unvordenkliche Zukunft, nämlich die in keiner Weise, und d. h. auch von dem geschichtlichen Ich-Du nicht vorwegnehmbare Zukunft der Erlösung. Diese Zukunft aber kommt in dem Wir-ES zu Wort.

Was dies in dem Denken Rosenzweigs bedeutet, kann hier nur angedeutet werden. Es bedeutet vor allem zweierlei:

a) nämlich, daß nicht *ich*, sondern daß erst *wir* Welt konstituieren. Die Welt als die vorliegende Welt, in der man sich mit dem Reden in der 3. Person verständigen kann, ist immer die „gemeinsame Welt“. Was jeweils „gilt“, ist keineswegs nur das Tote, sondern das, worüber *wir gemeinsam* sprechen können. Dies allerdings ist seinerseits geschichtlich da.

b) Und es ist für den Verfasser des „Sterns der Erlösung“ deshalb da, weil wir das, worüber wir sprechen können, letztlich als erlöstes, d. h. ganz freies, wirklich geltendes ES *erhoffen*.

Zukunft als eine unvordenkliche Zukunft ist letztlich die erhoffte und erbetene Zukunft des Reiches, der malkut JHWH.

An dieser Zukunft sind Ich und Du überhaupt als solche, die jeweils neu sagen, was man sagen, worüber man in der 3. Person sprechen kann, *und* sind Ich und Du als solche, die von der Offenbarung getroffen, die Nächstenliebe leben, zwar *beteiligt*. Und dennoch ist diese Zukunft nicht die in die Gegenwärtigkeit des konkreten geschichtlichen Ich-Du völlig einzuholende Zukunft. Sondern die Zukunft ist auch noch anderes – in keine Gegenwärtigkeit einzuho-

lende Zukunft. Dies zeigt sich in der Selbständigkeit des dritten Grundwortes Wir-ES an, des Wortes des Ausgangs, des Wortes der Befreiung und Erlösung.

Oder, so kann man auch sagen, durch die klare Scheidung der drei Grundworte, die Rosenzweig Buber vor Augen hält, tritt die Sterblichkeit des Ich und des Du des konkreten geschichtlichen Begegnungsereignisses scharf hervor, damit aber auch die spezifische Zeitlichkeit der sich hier ereignenden Gegenwart und zugleich damit die Situation des Zwischen des Begegnungsereignisses zwischen Schöpfung, der unvordenklichen Voraussetzung, *und* Erlösung, der nur zu erhoffenden endgültigen Einheit. Die sich im konkreten geschichtlichen Dialog zutragende Gegenwart ist selbst nur gezeitigte, sterbliche Gegenwart und keineswegs einfach Ewigkeit in der Zeit. Es gibt vielmehr noch anderes.

3. Gott

Deswegen geht denn auch keineswegs Gott in solcher Gegenwart auf, so daß da „keine Spannung mehr“ ist „zwischen Welt und Gott, nur die Eine Gegenwart“ (152). Hier liegt, so meine ich, der ernsteste Widerspruch Rosenzweigs gegen Buber. Es ist der Widerspruch, der sich in den beiden vorletzten Sätzen unseres Briefes ausspricht: „Was soll denn aus Ich und Du werden, wenn sie die gesamte Welt und den Schöpfer dazu verschlingen müssen? Religion? Ich fürchte es – und schüttle mich vor dem Wort, wie immer wenn ich es höre.“ (BrT 827)

Was Rosenzweig Buber hier in seiner freundschaftlichen Kritik vorhält, hatte er bereits 1914 der Volkstumstheologie vorgehalten, welcher er ankreidete, daß sie Gott einfachhin in das Leben des Volkes hinein auflöse und so zu einer „atheistischen Theologie“¹¹ werde. An die Stelle des *Volkes* tritt, so könnte man mit der gebotenen Rücksicht auf den Niveauunterschied der beiden Gedanken sagen, in „Ich und Du“ das *Zwischen*, die gegenwährende Gegenwart, in der Ich und Du füreinander da sind. Zwar ist Gott nicht einfachhin identisch mit dem Zwischen, das sich im einzelnen Falle als das Ich und Du seinlassende zuträgt. Gott ist für Buber nicht der „Augenblicksgott“ (188), sondern vielmehr das „Ewige Du“, das dieses „seinem Wesen nach“ (146) ist – eine Formulierung, die im übrigen in einer auffälligen formalen Parallele zu dem scholastischen Gottesbegriff steht.¹² Das ewige Du unterliegt nicht dem Wechsel von Aktualität und Latenz. Deshalb ist es das Du, aus dessen Gegenwart heraus ich „in Einem Spruch zur Wesenheit aller Wesen du sagen“ kann (151). Im Unterschied zu der auftauchenden und verschwindenden Gegenwart des menschlichen Du ist es die ständige Gegenwart, das ständig Gegenwährende, welches freilich für

¹¹ Vgl. den Aufsatz „Atheistische Theologie“ in: F. Rosenzweig, Kleinere Schriften (1937) 278–290.

¹² Deus non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse suum. Thomas v. Aquin, De ente et essentia, cap. V.

das Ich nur in dem je neuen Begegnungsgeschehen als dieselbe ständige Gegenwart da ist. Das ewige Du ist die Mitte, in der „die verlängerten Linien der“ – diskontinuierlich geschehenden – „Beziehungen sich schneiden“ (146). In diese eine beständige Gegenwart, gleichsam als in das existente „*magnum est*“, das in allen, dem Wechsel von Aktualität und Latenz anheimgegebenen, Begegnungsgeschehnissen wartet, kehre ich in jedem Begegnungsgeschehen ein.

Das Eigentümliche des Buberschen Gottesverständnisses besteht aber nun darin, daß Gott *nur so* erschlossen wird. In die Begegnung zwischen mir und dem anderen Du ist als dessen Ermöglichung die Begegnung mit dem reinen zeitlos gegenwärtigen Du immer schon eingeschlossen: „In jedem Du reden wir das ewige an“ (81), das in der Gegenwart empfangene „zentrale Du“ (108). Die Unmittelbarkeit der Begegnung ist zugleich doch vermittelt durch das „Mittler-tum des Du aller Wesen“ (128). Die ewige Mitte geht in jedem Zwischen auf als der Grund seiner Möglichkeit und – so ist man geneigt, gemäß dem Gedankengang Bubers hinzuzufügen – als nichts anderes. Gott ist nichts anderes als das Zwischen aller Wesen, das ewige Du.

Das Problematische des Buberschen Gottesverständnisses, so meint Michael Theunissen, besteht nicht darin, daß Buber Gott als Du setzen würde, sondern daß er „das *Du als Gott* setzt“¹³. Im Grunde zielt auf die Problematik dieses wechselseitigen Fundierungsverhältnisses von Ich-Du und ewigem Du aber schon der Rosenzweigsche Einwand: „Was soll denn aus Ich und Du werden, wenn sie die ganze Welt und den Schöpfer dazu verschlingen müssen?“ Ich und Du geraten in die prekäre Lage des kantischen ontotheologischen Wesens aller Wesen, das sich fragen muß: „Aber woher bin ich denn?“¹⁴

Daß Gott aber keineswegs bloß das ewige Du ist, das ergibt sich für den Verfasser des „Sterns der Erlösung“ wiederum aus dem Ernstnehmen der zeitlichen Verfassung des Denkens als Sprechens. Denn die Rede in der zweiten Person, die nur in der Unmittelbarkeit der Gegenwart geschehen kann, ist eben keineswegs die einzige wirkliche Rede. Vielmehr ist für das Sprechen, das seine eigene Zeitigung ernst nimmt, das Reden-über, das in der Vermitteltheit der 3. Person geschieht, durchaus ernsthaftes und keineswegs defizientes Sprechen. Ich selbst bin mir im Laufe der Zeit, d. h. meiner Geschichte, ja alsbald schon ein Fremder und Anderer; und kann infolgedessen über das, was „damals geschah“, nur in der 3. Person sprechen.

In der Terminologie des „Sterns der Erlösung“: Zu Gott in der 2. Person kann ich nur im Augenblick der Offenbarung, in dem „ereigneten Ereignis“¹⁵ selbst und im Gebet sprechen. Sobald ich die Offenbarung bezeuge, muß ich aber schon von IHM sprechen. Und dies wäre nur dann defizientes Sprechen, wenn es seines Ursprungs in dem vergangenen Ereignis nicht mehr eingedenk wäre. Und auch das chorische Sprechen des Bekenntnisses und des Lobpreises im Gottes-

¹³ Theunissen, a. a. O. 340.

¹⁴ Kritik der reinen Vernunft, A 613.

¹⁵ F. Rosenzweig, Stern der Erlösung, a. a. O. 178.

dienst muß ein Sprechen in der 3. Person sein, weil Gott uns, die miteinander den Gottesdienst begehen, der Dritte ist, wenn auch gleichwohl kein Es im Buberischen Sinn. Zu solchem Sprechen muß, Rosenzweig deutet diese im Stern ausgearbeitete Theorie mit dem Rekurs auf den Beginn des jüdischen Tischgebetes in unserem Brief nur an, freilich die Erlaubnis der Mitdankenden oder Bekennenden eingeholt werden, weil das gemeinsam zu Bekennende nur *als* Gemeinsames, d. h. auch von den anderen Bejahtes, bekannt werden kann. Wenn man will, könnte man darin eine Rückbindung solchen Redens in der 3. Person an das Ich-Du sehen. Was hier bekannt wird, ist mir und dir geschehen. Aber eben: *Es ist geschehen*. Deshalb kann darüber in der 3. Person gesprochen werden.

Durch das Reden von Gott in der 3. Person wird „Gottes Sein“, wenn wir diese Chiffre hier gebrauchen dürfen, aber auch als das *nicht* in der Ich-Du-Relation Aufgehende anerkannt. Im Reden von der Offenbarung, die Rosenzweig als die konkrete geschichtliche Offenbarung versteht, wird deutlich, daß hier etwas geschah, welches „wirklich etwas ist“, da sich mir/uns angetan hat, das alles *anders* gemacht hat, und worüber man nun reden kann. Daß dies in der biblischen Offenbarung wesentlich auf das Verhältnis des Menschen zum Menschen zielt, welches durch die Offenbarung auf einen neuen Weg gebracht wird, ist für Rosenzweig selbstverständlich.

Das Reden von Gott, welches Rosenzweig Buber gegenüber fordert, geht nicht davon aus, daß Gott durch das Ich-Du-Verhältnis direkt erschlossen werden kann. Sondern es wurzelt in der *Trennung* von Gott und Mensch und Welt, die als *gedachte* Phänomene eben nur Phänomene sind. In dem Ereignis der Offenbarung aber tut sich den Menschen in dem konkreten Gebot etwas an, durch das der Deus absconditus zu dem tamen non ignotus wird, Gott, von dem man nun, aufgrund dieses konkreten Weges des menschlichen Miteinander, sprechen kann, des Weges, der sich in dem Offenbarungseignis auftut. Für solches Denken bleibt Gott Gott und der Mensch der Mensch und die Welt die Welt. Sie müssen nicht in eine vom Menschen einzuholende Einheit aufgehoben werden. Aber sie haben miteinander etwas zu tun, in dem konkreten geschichtlichen Begegnungseignis, in dem ER mich und dich selbst meint. In diesem Ereignis wird Gott aus dem bloß ewigen Du zu dem ganz anderen, nämlich dem geschichtlich den Menschen einfordernden und so zwar verborgenen aber nicht mehr unbekanntem Gott. Und der Mensch wird aus einer apriorisch vorhandenen Wesenheit umgekehrt, bekehrt zu dem durch das konkrete Gebot herausgerufenen und als Mensch mit dem Menschen sein gelassenen Menschen, der in seiner geschichtlichen Existenz das „Keimen der Erlösung“ erfährt. Und die Welt wird aus der gleichgültig vorliegenden zu der in der Nächstenliebe in das Licht der auch durch den Menschen geschehensollenden zukünftigen Erlösung (d. h. in das Wort des Ausgangs) einzuholenden Welt.

Von solchem Denken her, das in die Freiheit der Geschichte führt und dessen innerste Mitte die Erfahrung der biblischen Offenbarung ist, übt Rosenzweig Kritik an dem seiner Ansicht nach alles verschlingenden Ich und Du Bubers. Die letzte Einheit ist nicht die Einheit von Ich und Du, sondern die von dem geschichtlichen Menschen nicht einzuholende Einheit des Schöpfers, Offenbarers

und Erlösers. Deshalb ist denn auch Gott „nicht alles“, wie Rosenzweig in einem Brief formulieren kann, „sondern ‚von ihm und zu ihm‘ ist alles . . . gelehrt ausgedrückt, er steht zu allem in *Beziehung*“.¹⁶ Die Konkretion dieser Beziehung aber geschieht im geschichtlich konkreten Geschehen der Offenbarung, durch welches Menschen Gottes unbedingte Liebe und die konkrete Weisung erfahren. Von diesem Geschehen her können Menschen von dem Verborgenen aber nun nicht mehr Unbekannten sprechen und den unvordenklichen Schöpfer und den einstigen Erlöser, den „Herrn der Zukunft“¹⁷ bekennen.

Nun kann man sich freilich fragen, ob Rosenzweigs differenziertes Offenbarungsdenken Bubers „Ich und Du“ einfach nur in Frage stellt. Oder ob nicht vielmehr durch Rosenzweigs Kritik ein zentrales Anliegen des Buberschen Denkens selbst deutlicher hervortritt, das freilich in der Durchführung von „Ich und Du“ verstellt werden mußte. Und zwar deshalb, weil „Ich und Du“ nicht nur sprachlich, mehr als man gemeinhin annimmt, noch in der Kontinuität des vordialogischen Denkens steht.

Dafür, daß Buber in dem freundschaftlichen Gespräch mit Rosenzweig, an dessen Anfang wir mit unserem Brief ja erst stehen, die Rosenzweigsche Kritik wenigstens partiell in das eigene Denken übernommen hat, dafür scheinen mir zum Beispiel die Weglassung des Mottos und die Veränderung des Gottesnamens in den späteren Auflagen von „Ich und Du“ zu sprechen. Dafür scheint mir auch zu sprechen, daß bei der Verdeutschung der Schrift Buber die von Rosenzweig vorgeschlagene Wiedergabe des Gottesnamens mit ER dort, wo *von* Gott gesprochen wird, ausdrücklich guthieß.

In der 1. Auflage von „Ich und Du“ gibt Buber Exodus 3, 14 ganz in der herkömmlichen, diese Stelle metaphysisch deutenden Form: „Ich bin der ich bin. Das Offenbarende ist das Offenbarende. Das Seiende ist, nichts weiter.“¹⁸ Die Vorlesung „Religion als Gegenwart“ hatte erklärend dazu gesagt: „Die Offenbarungen . . . sind ihrem Grunde nach nichts anderes als die ewige, allgegenwärtige Offenbarung, die Offenbarung des Jetzt und Hier. Niemals und nirgendwo ist geschehen, was nicht auch jetzt und hier geschieht.“¹⁹ Die Stelle, die im übrigen in ihrer Verbalität an eine bekannte Definition des Mythos erinnert,²⁰ ist merkwürdig zwiespältig: Sie spricht einerseits von dem „Jetzt und Hier“. Andererseits reduziert sie die Offenbarungen auf „die ewige, allgegenwärtige Offenbarung“. Damit gerät sie aber in Gefahr, daß den Offenbarungen der Charakter ihrer einmaligen geschichtlichen Faktizität genommen wird. Gott scheint hier geschichtstranszendent allgegenwärtig dem Menschen gegenüber-

¹⁶ F. Rosenzweig, Briefe und Tagebücher, a. a. O. 414, Brief Nr. 408.

¹⁷ In dem Martin Buber zugeeigneten Buch „Sechzig Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi“ (1924) 158, unterscheidet Rosenzweig „Trost, Verheißung, selbst Hoffnung, die zwar alle in die Zukunft blicken, aber aus der Gegenwart“ von einer „rein gegenwärtigen Zukunft, dem Aufruf, dem ‚Sei bereit‘“. Dieses spricht mich aus dem Munde des „Herrn der Zukunft“ an.

¹⁸ Ich und Du (1923) 129.

¹⁹ Zitat aus der 8. Vorlesung. Martin Bubers Archive M. S. B/29.

²⁰ Vgl. Sallustios (philosophos): Περὶ θεῶν καὶ κόσμου, IV, 9: „Ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ αἰεί.“

zustehen. Er läßt sich nicht handelnd mit dem Menschen ein. Nur der Mensch verhält sich zu dem Ewigen jeweils anders. Und dies allein würde dann menschliche Geschichte konstituieren. Zugleich weiß der Mensch aber um jene allgegenwärtige geschichtstranszendente Einheit. Folgt man dieser Interpretation, so muß man Buber in einer im weitesten Sinne platonischen Tradition sehen.

In den späteren Auflagen von „Ich und Du“ gibt Buber den Gottesnamen aber so wieder: „Ich bin da, als der ich da bin. Das Offenbarende ist das Offenbarende. Das Seiende ist da, nichts weiter.“ (154) Und er verweist in seinen eigenen Ausführungen zur Verdeutschung der Schrift²¹ ausdrücklich auf Rosenzweigs Aufsatz „Der Ewige“, in welchem Rosenzweig darlegt, daß das biblische Gottesverständnis sich nicht dadurch von dem heidnischen unterscheidet, daß es die Einheit des göttlichen Wesens behauptet. Die Einheit eines „Religiösen“ überhaupt“ und insofern Ewigen behauptet auch jeder Polytheismus. Das Eigentliche des biblischen Gottesglaubens besteht vielmehr darin, daß es „den Gott des Aristoteles – zwar voraussetzt, aber diesen Gott in seinem Einssein mit dem persönlichst und unmittelbarsten erfahrenen . . . den Gott Abrahams erkennt“²². Deshalb kann das Nennen Gottes denn auch in allen „drei Dimensionen des persönlichen Fürworts“²³ geschehen, d. h. auch in dem ER des „Beredens“²⁴, in dem der „jenen Gegenwärtige, bei ihnen Daseiende“²⁵ genannt wird.

Gemäß seinem Ansatz mußte Buber in „Ich und Du“ die Nennung Gottes mit dem Er als uneigentlich ablehnen (145). Das Er mußte ihm in das Reich des Grundwortes Ich-Es fallen. Bei der Verdeutschung der Schrift hat sich Buber aber Rosenzweigs Argumenten angeschlossen und den Gottesnamen dort, wo von Gott geredet wird, mit dem freilich nun nicht mehr in das Grundwort Ich-Es fallenden ER wiedergegeben.

Insofern ist, so scheint mir, die Kritik Rosenzweigs an „Ich und Du“ denn durchaus in Bubers weiteres Denken eingegangen – eine Kritik, die, wie ihr Anlaß, groß und denkwürdig bleibt und deren Gedachtes auch heute noch nicht zu Ende gedacht ist.

²¹ M. Buber, Werke II: Schriften zur Bibel (1964) 1128.

²² F. Rosenzweig, Kleinere Schriften (1937) 192.

²³ Ebd. 188.

²⁴ Ebd. 188.

²⁵ Ebd. 193.

Anhang: Der Brief F. Rosenzweigs

Aus: Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*. Gesammelte Schriften. 1. Abteilung: Briefe und Tagebücher (Den Haag 1979) 824–827.

812 An Martin Buber

[Undatiert]

Verehrter Herr Doktor, das ist gar keine leichte Aufgabe für mich. Sie unterscheiden schon selber ganz recht, was ich Ihnen und was ich zu dem Buch sagen kann. [...]

Alles andre was ich zu sagen habe geht tiefer, gehört nicht mehr zur „Korrektur“. Ich will den Stier gleich bei den Hörnern packen: Sie geben dem Ich-Du im Ich-Es einen Krüppel zum Gegner. Daß dieser Krüppel die moderne Welt regiert, ändert nichts daran, daß es ein Krüppel ist. *Dieses* Es haben Sie freilich leicht abführen. Aber es ist ja das falsche Es, das Produkt der großen Täuschung, in Europa keine 300 Jahre alt. Nur mit *diesem* Es wird ein Ich mitge-(nicht: gesprochen, sondern:)-*dacht*. Zum *gesprochenen* Es wird kein Ich mitgesprochen. Jedenfalls kein menschliches. Was ich als Mensch mitspreche, wenn ich recht Es spreche, lautet: ER. Das „Grundwort Ich-Es“ kann freilich nicht mit dem ganzen Wesen gesprochen werden. Es ist eben kein *Grundwort*, es ist allenfalls ein Grundgedanke, ach nein: ein Spitzengedanke, eine Gedankenspitze, eine philosophische Pointe. Wenn als Es *doch* ganz wirklich ist, so muß es eben in einem Grundwort stehen, das ebenfalls mit ganzem Wesen gesprochen wird, von dem *der* es spricht. Von ihm aus heißt dies Grundwort ICH-Es. Von uns aus: ER-es. Sagen sie einmal *ממית ומחייה*¹! dann haben Sie dies Grundwort gesagt und haben es ganz *wesentlich* gesagt.

Von dieser Verengung auf das Ich-Du (die Sie übrigens mit Ebner teilen) ergibt sich, glaube ich, alles andre. Sie, wie Ebner, werfen im Rausch der Entdeckerfreude alles andre (ganz wörtlich:) zu den Toten. *Es* ist aber nicht tot, obwohl der Tod ihm zugehört; Es ist geschaffen. Weil aber von Ihnen Es mit dem allerdings toten „Es“-„für“-„das“-Ich gleichgesetzt wird, so *müssen* Sie alles, was Sie nicht in dieses Tal des Todes hineinfallen lassen wollen, weil es eben zu lebendig ist, in das Reich des Grundworts Ich-Du hineinheben, das dadurch ungeheuer erweitert werden *muß*.

Es geschieht Ihnen so gerade das Gegenteil von Ihrem Mitentdecker Cohen (eine richtige *לפרדס דנכנסו*²-Geschichte!): der entdeckte Ich-Du als die große Ausnahme von der Regel und machte um ihretwillen einen Anbau an sein schon fertiges Gebäude, immer bedacht, jenes fertige ja nicht zu verschandeln. Was ihm natürlich nicht gelang; viel zu vieles wollte in den Anbau hinein, was schon im alten Hause seinen Platz gefunden hatte; so drohte sich der Anbau zu einem eigenen Haus auszuwachsen, in dem sich nun die am wenigsten zurechtfinden,

¹ SchmueI I, 2, 6.

² Vgl. b. Talmud Chagiga 14b ff.

die schon im alten Haus verkehrt hatten. Sie hingegen errichten von vornherein einen Neubau, machen die Schöpfung zum Chaos, gerade gut genug Ihnen das Baumaterial zum Neubau zu liefern; was nicht in ihn hineinpaßt wird unwesentlich. Cohen war *erschrocken* über seine Entdeckung, Sie sind *berauscht* davon; so werden Ihnen die **אחרים** folgen und werden **מקצצים בנטיעות** sein. Es gibt aber auch in diesem **פרדס** ein **נכנס בשלום ויצא בשלום**. Mit Ihnen gesprochen: es gibt neben Ich-Du zwei ebenso wesenhafte Grundworte, Grundworte in deren eine Hälfte sich jeweils ebensosehr das ganze Wesen der anderen Hälfte hineingießt wie bei Ich-Du. Von dem einen, dem ER-Es, dem Wort des „Eingangs“ sprach ich schon. Das Wort des „Ausgangs“, eben jener **יציאה** heißt: *Wir-Es* (ich kann doch Ihnen gegenüber so formelhaft kurz sein?). Das ist die zweite Weise, „mit dem ganzen Wesen“ Es zu sprechen. *Ich* kann nicht wesenhaft Es sagen, aber *ER* kanns und *Wir* könnens. (NB: in dem *Wir-Es* liegen die Antworten auf all jene Probleme, die von der Philosophie in dem Pseudo-Grundwort Ich-Es zu beantworten gesucht werden). Indem aber *Wir Es* sagen, wird *Es zu – ES*. So daß nun folgende Reihe entsteht, in der Ich-Du die Mitte bilden muß, weil allein in diesem **פרדס** das volle Gleichgewicht herrscht, indem Ich-Du sich jeden Augenblick in ICH-Du und ebenso jeden Augenblick in Ich-DU enthüllen kann:

ER-Es, Ich-Du, Wir-ES.
 ICH-Du
 Ich-DU

Der Anfang und das Ende dieser Reihe verbunden ergibt Schellings großes Wort: „Und dann wird der Pantheismus wahr sein“. Um das Wort *Es* geht unser Gegensatz, in allen Einzelheiten, in denen wir ihn durchgesprochen haben; nicht bloß der Baum (der übrigens auch mich jetzt fast bezaubert hätte, so herrlich leuchtet er jetzt auf S. 13) und das Kunstwerk, auch die Frage des „Gesetzes“, die Erlaubnis (eine Erlaubnis! nur eine Erlaubnis! **ורבנן ורבתי**!!) **מרבנן**!!! von Gott wieder in der dritten Person zu sprechen und daraus (allein *daraus*) die Möglichkeit sogar vom Schöpfer zu sprechen, – alles kommt aus diesem Punkt. Und zahlen nicht auch Sie dem verachteten Wort unfreiwillig immerfort Ihren Tribut? Indem Sie *von* Ich-Du reden. Und indem Sie für Cohens „Correlation“ das wirklich nicht deutschere Wort „Beziehung“ wählen. Sie hätten andre Worte, Worte die Ich zu Dir, Du zu Mir sprechen können (kann Ich zu Dir sprechen: ich stehe in Beziehung zu dir??), deutschere Worte, – wenn Sie nicht in Ich-Du soviel (nämlich alles echte Leben) hineinpresse müßten, was nur in Es, und allerdings in dem echten Es des ER-Es und Wir-Es, nicht in dem fiktiven des Ich-Es, zwanglos und ganz gesprochen werden kann.

Lieber Herr Doktor – ich bin ein sehr uneigennütziger Ritter des *Es* jetzt, mehr als je. *Interessiert* bin ich hinter meinen verhängten Fenstern jetzt wahrhaftig nur noch an Ich und Du. Aber trotzdem. Was soll denn aus Ich und Du werden, wenn sie die ganze Welt und den Schöpfer dazu verschlingen müssen? Religion? Ich fürchte es – und schüttle mich vor dem Wort wie immer wenn ich es höre. Um *Meinet- und Deinetwillen* muß es noch andres geben als – Mich und Dich. Immer Ihr F. R.