

Individualität und Offenbarung

Franz Rosenzweigs ‚Stern der Erlösung‘ als Alternative zur Ethik Kants

Jörg DISSE (Freiburg i.Br.)

Ziel der folgenden Überlegungen ist es aufzuweisen, daß von Franz Rosenzweigs philosophischem Hauptwerk her, dem 1921 erschienenen „Stern der Erlösung“,¹ eine Alternative zu Kants Ethik entworfen werden kann, die zugleich an einem der wichtigsten Grundsätze dieser Ethik, dem der unbedingten Achtung der Person festhält und ihn vertieft.

Bei allem Respekt, den Kants Ethik auch heute noch verdient,² fußt sie doch auf manch diskutabler Prämisse. Als eine dieser Prämissen erachte ich ihr anthropologisches Fundament und dessen unmittelbare Auswirkungen auf Kants Verständnis der ethischen Beziehung zum Nächsten. Mit anderen Worten: In Frage gestellt werden soll Kants Auffassung vom *moralischen Selbst* sowohl als Subjekt als auch als Zweck praktischen Handelns. Statt das Selbst als identisch mit der allgemeinen Vernunftnatur des Menschen zu setzen, wie Kant es tut, soll mit Hilfe von Rosenzweig dargelegt werden, daß menschliches Handeln in einer auf keine Allgemeinheit reduzierbaren, *singulären* Subjektivität gründet, in einem mit Schelling gesagt unvordenklichen Selbst, das zugleich Telos unseres Handelns ist.

Dabei erweist sich – was rein philosophisch gesehen stets eine provokative These ist –, daß der Mensch weder das Gründen im eigenen, singulären Selbst noch die ethische Beziehung zum singulären Selbst anderer völlig aus eigener Kraft bewerkstelligen kann. Das Projekt einer strikt autonomen Moral stößt bei aller Positivität, die dem modernen Autonomiegedanken aufgrund seiner Betonung der Eigenverantwortung des Subjekts zuzusprechen ist, genau an diesem Punkt an eine unüberwindbare Grenze. Aus jüdisch-christlicher Perspektive wird diese Grenze durch den Hinweis auf die Notwendigkeit einer *Offenbarung* zum Ausdruck gebracht. Dabei stellt Rosenzweigs Ansatz den unmittelbaren Zusammenhang zwischen Offenbarung und einer sich in ihrer Individualität bejahenden Subjektivität besonders deutlich heraus,³ ja erst durch eine solche Offenbarung wird, wie im folgenden aufzuweisen ist, der Mensch zu seiner letzten ethischen Kompetenz befreit.⁴

¹ Ich zitiere nach F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (Frankfurt a.M. 1988).

² Vgl. insbesondere F. Ricken, „Ist die Person oder der Mensch Zweck an sich selbst?“, in: *Information Philosophie* (2/1997) 5–17.

³ Die Frage, ob diese Offenbarung explizit sein muß oder, wie ich meine, auch als anonym verstanden werden kann, möchte ich hier undiskutiert lassen. Im „Stern der Erlösung“ selbst besteht zudem eine gewisse Ambivalenz zwischen einem geschichtlichen und einem transzendentalen Verständnis von Offenbarung (vgl. B. Casper, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers* [Freiburg 1967] 139ff. sowie A. Zak, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs* [Stuttgart 1987] 128f.). Der Offenbarungsbegriff aber, auf den hier zurückgegriffen wird, steht dem modernen Gedanken der Eigenverantwortung des Subjekts insofern nicht entgegen, als es Aufgabe eines jeden Subjekts ist, sich in eigener Verantwortung dieser Offenbarung zu öffnen, daß dieses Sichöffnen also nicht als sich dem autonomen Subjekt völlig entziehend angesehen werden darf.

⁴ Ich möchte betonen, daß diese Studie ein Versuch ist, der Versuch, mit Bezug auf Rosenzweig auf der Ebene der Moralphilosophie anzuwenden, was ich als Metaphysik der Singularität auf ontologischer Ebene bereits zu begründen unternommen habe (vgl. J. Disse, *Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars* [Wien 1996]). Viele Fragen bleiben offen, es bleibt aber vor allem bei einer gewissen, durch die Gegenüberstellung beider Autoren bedingten, von Rosenzweig her aber schwer aufzulösenden Einseitigkeit meiner Ausführungen (so ist auch das zu sich selbst befreite singuläre Selbst – vgl. Punkt 3c – letztlich als ein noch näher zu bestimmendes Vernunft-

1. Rosenzweigs Idealismuskritik

Rosenzweigs Denken ist wie bekannt aus einer Konfrontation mit dem von Hegel her verstandenen deutschen Idealismus hervorgegangen. Zwei Momente zeichnen den von Rosenzweig her gesehenen Idealismus wesentlich aus. Er versteht erstens die Wirklichkeit als ein Eines, das zugleich das All ist. Die Wirklichkeit ist eine Alleinheit. Hegel konzipiert diese Alleinheit als den Prozeß eines allumfassenden Geistes, der sich selbst verwirklicht und außerhalb dessen es nichts mehr gibt. All, Allheit oder Alleinheit sind auch die von Rosenzweig in der Einleitung zum „Stern der Erlösung“ verwendeten Begriffe zur Charakterisierung des deutschen Idealismus. Alles Sein aber, alles, was ist, ist ein letztlich unselbständiges Moment innerhalb dieser Alleinheit. Der Idealismus konzipiert diese Alleinheit zudem – und dies wäre das zweite Moment – als eine für die Vernunft durchgehend begreifbare Wirklichkeit. Das All ist ein für das Denken nachvollziehbares System. Es besteht mit anderen Worten eine grundsätzliche Einheit von Denken und Sein.

Diese zwei Grundsätze, der Allgedanke und der Gedanke der Einheit von Denken und Sein liegen Rosenzweigs Auffassung nach letztlich der gesamten abendländischen Philosophie zugrunde – „von Jonien bis Jena“⁵ –, gelangen aber vor allem bei Hegel zur Vollendung. Zwei wichtige Konsequenzen ergeben sich hieraus. Die Philosophie hat erstens die Tendenz, keine Instanz, keine Wissensquelle neben sich zu dulden. Was der Philosophie gegenüber als Wissensquelle Selbständigkeit beansprucht hat, wurde, so Rosenzweig, in der Philosophiegeschichte entweder zum Schweigen gebracht oder überhört.⁶ Zum Schweigen gebracht wurde insbesondere die Offenbarung als Quelle göttlichen Wissens neben der philosophischen Vernunft. In Hegels Philosophie wird die Offenbarung zwar nicht negiert, sondern selbst noch in sein Denkgebäude integriert, zu einem notwendigen Moment des philosophischen Systems erhoben, allerdings auch hier nur im Sinne eines durch die Vernunft überwundenen Momentes. Das Gesetz, welches das All zuinnerst zusammenhält, dem gemäß alles abläuft, war, so Hegel, zwar zuerst von der Offenbarung weltgeschichtlich verkündet worden, die Philosophie jedoch ist die eigentliche Erfüllerin des in der Offenbarung Verheißenen.⁷ Erst mit der philosophischen Vernunft gelangt die Offenbarung zu sich selbst.

Eine zweite, wichtige, sich parallel hierzu ergebende Konsequenz des idealistischen Ansatzes aber ist dessen negatives Individualitätsverständnis. Dem individuellen Sein wird jegg-

subjekt zu denken, bzw. kann die Dimension des Singulären von der des Allgemeinen nicht völlig losgelöst werden). Zudem geht es mir nicht um eine Interpretation der Philosophie Rosenzweigs im strengen Sinne des Wortes, sondern um eine Weiterführung in eine sich logisch an einen Aspekt seines Denkens anknüpfende Richtung. Eine gewisse Verfremdung von Rosenzweigs eigenem Ansatz entsteht vor allem dadurch, daß die Begriffe von Individualität und Offenbarung, die im folgenden im Zentrum stehen, zwar eine zentrale Rolle im mittleren, wohl auch entscheidenden Teil des „Sterns“ spielen, aber vom Judentum her gesehen die individuelle und persönliche Offenbarung doch, wie St. Mosès hervorhebt, immer nur „eine unvollkommene, wenn auch notwendige Stufe des echten religiösen Lebens“ darstellt, während das Judentum wesentlich „als Gemeinschaftsschicksal erlebt wird“ (St. Mosès, System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs [München 1985, 91]). Indem ich die den zweiten Teil des „Sterns“ bestimmenden Momente ins Zentrum rücke, ohne die im dritten Teil vorgenommene Gewichtung dieses zweiten Teils zu berücksichtigen, interpretiere ich Rosenzweig gewissermaßen von vornherein vom „Christlichen“ (im Sinne Rosenzweigs) her. Das Christentum unterscheidet sich dem dritten Teil nach gerade dadurch vom gemeinschaftlich orientierten Judentum, daß für es die persönliche Seite der Religion wesentlich ist.

⁵ F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, 13.

⁶ Ebd., 6.

⁷ Ebd., 7.

liche Eigenständigkeit abgesprochen, sie ist etwas prinzipiell zu Überwindendes. Der Idealismus schafft die Individualität aus der Welt, indem er das Individuum zu einem verschwindenden Moment im Weltprozeß, zu einem Werkzeug des absoluten Geistes herabsetzt. Hegels absoluter Geist verwirklicht sich durch einzelne Individuen hindurch, ohne daß ihnen ein Recht auf Bewahrung ihrer Vereinzelung eingeräumt würde. Die Besonderheit des Willens des einzelnen, dem Allgemeinen widerstrebenden Subjekts wird als das Böse schlechthin bestimmt.⁸ Das Individuum verwirklicht sich lediglich dadurch, daß es zur Selbstverwirklichung des absoluten Geistes beiträgt und löst sich anschließend in dessen Alleinheit auf. Auch wenn es im Hegelschen Sinne als in diese Alleinheit aufgehoben zu verstehen ist, bleibt ihm doch jegliche Eigenständigkeit ihr gegenüber verwehrt. Mit Rosenzweigs Worten: Der Idealismus ist „die Verleugnung alles dessen, was das Einzelne vom All scheidet“.⁹ Der Idealismus ist „das Handwerkszeug, mit dem sich die Philosophie den widerspenstigen Stoff [das Individuum; JD] so lange bearbeitet, bis er der Umnebelung mit dem Ein- und Allbegriff keinen Widerstand mehr leistet“.¹⁰ Die „Austilgbarkeit der Eigennamen“,¹¹ die „durch Vor- und Zunamen festgelegte“ „schlechthinnige Einzelheit“¹² eines jeden Menschen wird negiert.

Zwischen Offenbarung und Individualität besteht demnach schon von daher ein enger Zusammenhang, daß es sich beidemale um Momente handelt, die sich das idealistische Alleinheitsdenken als nichtselbständige Momente des Alls einverleibt. Im „Stern der Erlösung“ nun wendet sich Rosenzweig gegen den Idealismus, indem er die idealistische Alleinheit in drei Bereiche auflöst, drei Bereiche, die sich sowohl der Reduktion auf ein umfassendes Eines als auch der durchgehenden Begreifbarkeit durch das Denken entziehen. Diese drei Bereiche bzw. Elemente sind Gott, die Welt und der Mensch. Gott, Welt und Mensch sind keine „Grenzbegriffe“ eines letztlich monistischen Wirklichkeitsverständnisses,¹³ sondern bilden drei aufeinander irreduzible Elemente der Wirklichkeit.

Exemplarisch gibt Rosenzweig dies schon zu Beginn der Einleitung mit Bezug auf den Menschen, d. h. den einzelnen Menschen in seinem Verhältnis zum philosophischen All zu verstehen.¹⁴ Als Indiz für die Nichteinreihbarkeit des menschlichen Individuums in das vom Philosophen gedachte All verweist er auf die Todesangst. Im idealistischen All würde, so Rosenzweig, nichts sterben,¹⁵ d. h. als Moment des All erfüllt der Mensch eine bestimmte Funktion und definiert sich in bezug auf diese Funktion, sein Tod als konkretes Individuum aber ist belanglos, denn es geht nur um diese Funktion, die er als Moment des Ganzen erfüllt. Im All stirbt nichts, d. h. im vom Philosophen gedachten All ist der Tod des Einzelnen keine Wirklichkeit, die zählt: „Und es ist der letzte Schluß dieser Weisheit: der Tod sei – Nichts“.¹⁶ Im All gibt es daher auch keine Todesangst, hat sie jedenfalls kein Recht zu existieren, weil das Individuum mit der Todesangst seine Einzelheit auf eine Weise ernstnimmt, wie es für dieses Individuum als ein verschwindendes Moment des Ganzen unangemessen ist. Rosenzweig aber betont, daß diese Angst durch keine Erklärung, durch keine Einreihung des Menschen in eine gedachte Allwirklichkeit befriedigend wegerklärt werden kann. Der

⁸ G. F. W. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 139.

⁹ F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, 4.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., 43.

¹² Ebd., 10.

¹³ Siehe A. Zak, Vom reinen Denken zur Sprachvernunft, 82.

¹⁴ F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, 3–5.

¹⁵ Ebd., 4.

¹⁶ Ebd.

Mensch will kein Moment des All sein, er will dieser konkrete, aus Leib und Seele zusammengesetzte Mensch sein, er will als dieser konkrete Mensch sein, leben, lebendig bleiben, hat als solcher eine durch nichts aufhebbarer Angst vor dem Tod.¹⁷ Alle Theorie, alles erklärende Denken, alles Alleinheitsdenken ist im Grunde nichts als ein Resultat dieser Angst. „Vom Tode, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an“, lautet der erste Satz des „Stern der Erlösung“.¹⁸ Von der Furcht des Todes hebt das Erkennen des All an, es vermag aber die Furcht des Todes nicht zu überwinden. Für das einzelne Individuum ist der Tod ein, so Rosenzweig, „nichtwegzuredendes, nicht wegzuschweigendes Etwas“.¹⁹ Damit aber tritt der Mensch durch das unaufhebbarer Bewußtsein, dem Tode ausgeliefert zu sein, aus der Allheit heraus; er erhält einen Überschuß über das, was er als Moment dieser Allheit ist, einen Überschuß, der ihn zu einem irreduziblen, eigenständigen Element der Wirklichkeit macht.²⁰

Auf ähnliche Weise weist Rosenzweig im ersten Teil des „Sterns“ auch Gott und die Welt als auf keine Allheit reduzierbare Elemente der Wirklichkeit auf. Wir wollen uns jedoch im folgenden ganz auf die gerade thematisierte Ebene des Menschen konzentrieren, denn auf dieser Ebene richtet sich Rosenzweig genauer besehen nicht nur gegen den metaphysischen Monismus Hegels, sondern ausdrücklich und insbesondere auch gegen die Ethik Kants.²¹ Dabei rückt Rosenzweig in Abgrenzung zu Kant nicht nur den konkreten Menschen als solchen in den Blickpunkt, sondern auch dessen singuläres Selbst, die Individualität des Menschen als das, was dessen tiefstes Selbstsein ausmacht. Das Selbst, das Kant seiner Ethik zugrundelegt, ist nicht der Mensch in seiner Besonderheit, sondern dessen allgemeine, ihm durch reine Selbstbestimmung zugängliche Vernunftnatur. D.h. auf anthropologisch-ethischer Ebene marginalisiert Kant die Momente von Individualität und Offenbarung ebenso sehr, wie dies auf metaphysischer Ebene bei Hegel der Fall ist. So wird das von Rosenzweig anvisierte Selbst nicht ohne Grund gerade in Abhebung von Kants ethischem Selbst als *meta-ethisch* bezeichnet.

Um diesen Gegensatz zwischen Kant und Rosenzweig wird es im folgenden gehen. In Anlehnung an Rosenzweig möchte ich zeigen, daß nicht die Würde der allgemeinen Vernunftnatur des Menschen die eigentliche Grundlage der Moral bildet, wie bei Kant, sondern das aufgrund einer göttlichen Offenbarung in seiner Würde bestätigte, in keine Allgemeinheit einreihbare, singuläre Selbst. Anschließend daran werde ich versuchen, mit Hilfe von Rosenzweig einige der ethischen Konsequenzen dieser Auffassung vom Selbst deutlich zu machen.

2. Ethik und ethisches Subjekt bei Kant

Ich beginne mit einem kurzen Aufriß der Ethik Kants. Moralisch handelt der Mensch, so die bekannte Unterscheidung Kants, erst dann, wenn er nicht nur *pflichtgemäß*, sondern zugleich *aus Pflicht* handelt. Wenn ich etwa als Kaufmann ehrlich bin, weil dies letzten Endes zuträglich für mein Geschäft ist, handle ich zwar pflichtgemäß, d.h. die Handlung selbst entspricht dem, was Pflicht ist, ich handle aber nicht um der Pflicht willen, um des Ehrlichseins an sich willen.²² Meine Handlung besitzt, so Kant, nur Legalität, keine Morali-

¹⁷ Ebd. 3 f.

¹⁸ Ebd., 3.

¹⁹ Ebd., 5.

²⁰ Vgl. St. Mosès, System und Offenbarung, 50.

²¹ Zu Rosenzweigs Verhältnis zu Kant im allgemeinen siehe B. Casper, Das dialogische Denken, 84–89.

²² I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Akademie-Ausgabe, 397.

tät.²³ Moralität ist erst dann gegeben, wenn mein Pflichtbewußtsein der Grund dafür ist, daß ich einer Pflicht entsprechend handle, daß ich eben aus Pflicht handle.

Ein Handeln aus Pflicht ist jedoch nach Kants Auffassung nur möglich, wenn die reine, von aller Sinnlichkeit unabhängige Vernunft meinen Willen zum Handeln bestimmt. Moralität hängt unmittelbar damit zusammen, daß ich rein vernunftbestimmt handle. Dies ist genauer besehen wie folgt zu verstehen: Rein vernunftbestimmt kann mein Wille nach Kants Auffassung niemals sein, wenn ich einen empirisch gegebenen Gegenstand zum Grund meines Handelns mache, etwa wenn ich um dieses konkret vor mir stehenden Menschen willen dieses oder jenes tue. Denn alles Empirische, also alles durch die Sinne Gegebene ist, so Kant, immer ein Gegenstand meines Begehrens, d. h. ist mit einem Gefühl von Lust oder Unlust verbunden, das notwendig mein Wollen und Handeln bestimmt, wenn ich um des begehrten Gegenstandes willen handle.²⁴ Lust oder Unlust aber beziehen sich immer auf mein Eigeninteresse. Ich begehre stets um meiner eigenen Glückseligkeit willen, empfinde Lust oder Unlust als Glück oder Unglück für mich und handle damit nach dem Prinzip der Selbstliebe.²⁵ Es ist also nicht möglich, moralisch zu handeln, d. h. um der Pflicht selbst willen zu handeln, wenn das, was meinen Willen letztlich bestimmt, ein Objekt meines auf sinnlich gegebene Gegenstände gerichteten Begehungsvermögens ist, wenn mein Wille anders gesagt *material* bestimmt ist.

Wie aber ist es dann überhaupt möglich, rein vernunftbestimmt und damit aus Pflicht zu handeln, etwa ehrlich zu sein, nicht weil mir das Ehrlichsein von Vorteil ist oder weil mir das Ehrlichsein gefühlsmäßig angenehm ist, nicht um meiner selbst willen ehrlich sein, sondern ehrlich zu sein um des Ehrlichseins willen? Dies setzt nach Kant notwendig voraus, daß ich meinen Willen völlig unabhängig von allem empirisch Gegebenen bestimme, daß kein materiales Objekt meinen Willen bestimmen darf. Wenn ich ehrlich, zuvorkommend, tapfer oder ähnliches sein will, so darf dies nicht um des Gefallens willen, den ich an diesen Tugenden finde, geschehen. Was meinen Willen zum Handeln bestimmt, kann damit aber nur etwas sein, was keinerlei Inhaltlichkeit besitzt, kann nur etwas rein Formales sein. Mit anderen Worten: Es muß ein rein *formales* Vernunftgesetz geben, das ich mir zum Bestimmungsgrund meines Wollens und Handelns mache.²⁶

Dieses rein formale Vernunftgesetz ist wie bekannt der kategorische Imperativ. Der kategorische Imperativ ist ein Gesetz, durch das ich unabhängig von jedem Gegenstandsbezug meinen Willen bestimme: Handle so, daß du wollen kannst, daß die Maxime deiner Handlung ein allgemeines Gesetz werde.²⁷ D. h. grob gesagt: Wenn ich so handle, daß das Prinzip, nach dem ich mich in einer bestimmten Situation richte, ein allgemeines, d. h. für alle Menschen gültiges Gesetz sein kann, dann handle ich nicht aus Selbstliebe, sondern aus Pflicht, dann erfülle ich meine Pflicht um ihrer selbst willen. Ich handle mit anderen Worten um dessentwillen, was ich der allgemeinen Menschheit gegenüber verantworten kann. Dieser Bezug zur Allgemeinheit rettet mich vor meinem Eigeninteresse. Rein formal aber ist der kategorische Imperativ, weil er unabhängig von jeder konkreten Handlungssituation ist, in der ich mich gerade befinde, von jedem konkreten Gegenstand, auf den ich mich gerade handelnd beziehe, weil er auf jede Situation, auf jeden Gegenstand angewandt werden kann.

Handle ich diesem kategorischen Imperativ gemäß, so handle ich nach Kants Verständnis zugleich *autonom*, d. h. ich handle frei, denn mein Wille ist unabhängig von empirischen

²³ I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, 127.

²⁴ Ebd., 38 f.

²⁵ Ebd., 40 f.

²⁶ Ebd., 48 ff.

²⁷ Vgl. I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 402.

Bedingungen, in denen das Kausalprinzip, die durchgängige Abhängigkeit von anderem herrscht. Das moralische Gesetz ist etwas, was ich unabhängig von allen sinnlichen Einflüssen, durch die ich auf die Außenwelt bezogen bin, in mir selbst finde.²⁸ Es ist ein apriori meiner Vernunft gegebenes Gesetz meines Handelns. Wenn ich dem moralischen reinen Vernunftgesetz gemäß handle, gebe ich mir selbst das Gesetz meines Handelns, unabhängig von allem Äußeren, unabhängig von aller Fremdbestimmung, von aller Heteronomie. Ich handle selbstgesetzgebend, d. h. auto-nom.²⁹

Hiermit wird deutlich, daß das anthropologische Fundament der Ethik Kants die reine Vernunft ist. D. h. sie macht das eigentliche Selbst bzw. die eigentliche Würde des Menschen aus. Der Mensch ist, so Kant in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, „nur als Intelligenz das eigentliche Selbst“.³⁰ An anderer Stelle formuliert er, Würde, d. h. unbedingter Wert komme dem Menschen allein als vernünftiges Wesen zu.³¹ Es ist somit die eine, gleiche Vernunft, d. h. das eine, gleiche, allen Menschen gemeinsame Selbst, das zum Prinzip der Ethik erhoben wird. Indem der Mensch von seiner eigenen Individualität, sprich von seinem Eigeninteresse absieht, um eine allgemeine Menschheit in sich zu verwirklichen, handelt er moralisch. Moralität und Individualität schließen sich damit im Grunde genommen aus.³² Selbst wenn der kategorische Imperativ in anderer Formulierung von mir verlangt, daß ich jeden Menschen um seiner absoluten Würde willen niemals nur als Mittel betrachten darf, sondern immer auch als Zweck behandeln soll,³³ daß mein Mitmensch als Vernunftwesen, d. h. für Kant als Person Gegenstand meiner absoluten Achtung sein muß, weil die vernünftige Natur des Menschen ein unbedingter Wert ist, etwas ist, was gegenüber nichts anderem instrumentalisiert werden darf, so geschieht diese moralische Achtung des Anderen doch letztlich nur um seiner allgemeinen Vernunftnatur und nicht um seiner je einmaligen Individualität willen.³⁴

Besonders deutlich wird dies in Kants bekanntem Aufsatz „Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen“ von 1797.³⁵ Auf die dort aufgeworfene Frage, ob ich lügen darf, wenn ein Mörder mich fragen würde, ob ein von ihm verfolgter Mensch, der sich bei mir versteckt hält, sich in mein Haus geflüchtet habe, antwortet Kant kategorisch: Nein, ich muß ihm sagen, daß der Mensch sich im Haus befindet. Wahrhaftigkeit in der Aussage ist eine

²⁸ I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 51 ff.

²⁹ Ebd. 58 ff.

³⁰ I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 457.

³¹ Ebd. 434. Vgl. F. Kaulbach, Immanuel Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘. Interpretation und Kommentar (Darmstadt 1988) 160.

³² Es ist mir nicht verständlich, wie man bei Kant von der Würde eines einzelnen Menschen zur Einsicht in seine „Unersetzbarkeit“ und „Einzigkeit“ gelangen soll, d. h. inwiefern Kant mit der Bestimmung der Würde das „Prinzip der Individualität“ treffen soll (vgl. F. Kaulbach, Immanuel Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘. Interpretation und Kommentar, 91 f.). Das Individuum ist, soweit es moralisch handelt, absolut wertvoll, von „unbedingtem, unvergleichbarem Wert“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 436), aber es ist nicht unersetzbar, es ist nur ein Fall von allgemeiner Menschheit.

³³ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 428.

³⁴ Problematisch ist es m. E. daher auch, bezüglich der dritten Formulierung des kategorischen Imperativs von einer Setzung des „Selbstzweckcharakters des menschlichen Individuums“ zu reden (siehe F. Kaulbach, Immanuel Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘. Interpretation und Kommentar, 83). Es geht, wie G. Löhrer deutlich macht, gerade nicht darum, „jeden in seiner Besonderheit zu achten“ (vgl. Menschliche Würde. Wissenschaftliche Geltung und metaphorische Grenze der praktischen Philosophie Kants [Freiburg i. Br./München 1995] 102).

³⁵ Berlinische Blätter. Hrg. von Biester. 1 (Sept. 1797) 302–314 (Akademie-Ausgabe VIII, 425–430).

absolute Pflicht, die keine Ausnahme zuläßt. Die Wahrhaftigkeit nämlich ist die Grundlage aller Rechte, die auf Verträgen gründen. Ein abgeschlossener Vertrag wäre nicht mehr glaubwürdig, wenn es für die Kontrahenten das Recht gäbe zu lügen. Also auch wenn eine Lüge wie in diesem Beispiel gerade keinem einzelnen Menschen schaden sollte, so schadet sie doch, so Kant, in jedem Fall der Menschheit, indem sie das Fundament der Rechtllichkeit untergräbt.³⁶ Genau besehen bedeutet dies aber, daß die Menschheit im allgemeinen dem einzelnen Individuum vorzuziehen ist. Das Individuum wird im Extremfall – kraß ausgedrückt – um der Menschheit willen geopfert. Zweck an sich ist nicht das Individuum sondern die allgemeine Vernunftnatur des Menschen, ist aristotelisch ausgedrückt nicht der Mensch qua erste, sondern qua zweite Substanz. „Alle Achtung für eine Person ist“, wie es in einer Anmerkung in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ heißt, „eigentlich nur Achtung fürs Gesetz“,³⁷ d.h. ist Achtung der Person, sofern damit die allgemeine Vernunftnatur des jeweiligen Individuums gemeint ist.³⁸

3. Rosenzweigs Auffassung vom Selbst

a. Das metaethische Selbst

Rosenzweig bemängelt in der Einleitung zum „Stern der Erlösung“ genau diesen letzten Aspekt bei Kant. Dort heißt es, Kant habe zwar dem Subjekt in seiner Moralphilosophie eine Sonderstellung gegenüber der Erscheinungswelt gegeben und damit die Alleinheit zumindest in eine irreduzible Zweiheit von Vernunftwelt und Erscheinungswelt aufgelöst, in Kants Ethik werde das moralische Subjekt aber letztlich dennoch wieder einer Allheit untergeordnet. Indem nämlich das dem Handeln zugrundeliegende Selbst für Kant nichts als die in allen Menschen gleiche Vernunftnatur sei, werde der Einzelne doch wieder in ein All, d.h. in das relative All der allgemeinen Vernunftnatur eingeordnet. Mit Rosenzweigs Worten: „Gerade bei Kant hat durch die Formulierung des Sittengesetzes als der allgemeingültigen Tat wieder der Begriff des All über das Eins des Menschen den Sieg davongetragen.“³⁹

Für Rosenzweig aber ist dieses „Eins“ des Menschen, d.h. die irreduzible Individualität des je Einzelnen konstitutiver Bestandteil des Selbstseins. Das Wesen des Menschen, sein eigentliches Selbst ist im Gegensatz zu Kants allgemeinem Vernunftsubjekt ein „Sein im Besonderen“. ⁴⁰ Mag das Wissen den Menschen „noch so vollständig in die Gefäße seiner All-

³⁶ Ebd., 305.

³⁷ I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 402.

³⁸ Ganz absehen möchte ich von der Frage, ob der Mensch nach Kants Verständnis allein als vernünftiges Wesen überhaupt schon ein der Achtung würdiges Wesen ist. R. Langthaler, Kants Ethik als ‚System der Zwecke‘ (Kantstudien 125) [Berlin 1991] fragt zu Recht: „Was denn im Menschen fordert, was gebietet – und wovor? – eigentlich schuldige Achtung und Anerkennung?“ Die Vernunft befähigt mich zwar zur Autonomie, ist es aber die bloße Fähigkeit, die die Würde des Menschen begründet („... sofern sie derselben fähig ist ...“, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 435) oder ist es erst die Ausführung des sittlich Gebotenen, da ich mich doch durch eine lasterhafte Tat der „Qualität eines Menschen“ „unwürdig mache“ (I. Kant, Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, 141). Was ist gemeint, wenn es heißt: „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 436), die Fähigkeit zu autonomem Handeln oder der Vollzug? (Vgl. weiter dazu R. Langthaler, 80–95.)

³⁹ F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, 11.

⁴⁰ Ebd., 69.

gemeingültigkeit und Notwendigkeit aufgefangen zu haben wännen“, immer wieder ruft der Mensch uns „sein sieghaftes „Ich bin noch da“ zu.“⁴¹ Das Wesen des Menschen ist, „daß er in seiner Besonderheit stets gegen den Machtanspruch des Allgemeinen auftrumpft“. Das Selbst ist mit anderen Worten das „Eigensein“, die „Eigenheit“ des Menschen, und zwar nicht als etwas ereignishaft ihm zukommendes, sondern als Charakter, als eine beständige Beschaffenheit.⁴²

Dieses Selbst wird zugleich als radikal freier Wille beschrieben. Statisch gesehen ist das Wesen des Menschen seine Besonderheit, seine Eigenheit; die ihn bestimmende Dynamik aber ist sein freier Wille als ein durch nichts bedingtes, d. h. als ein unbedingtes und grenzenloses Wollen.⁴³ Die Einheit dieser beiden Momente aber, die Einheit von Besonderheit und freiem Willen konstituiert den Menschen als ein *Selbst*. Ein Selbst wird er genauer gesagt dadurch, daß er seinen freien Willen auf sein eigenes Wesen richtet. Als freier Wille seine Besonderheit, seine Eigenheit wollend, an ihr festhaltend, sie keiner Allgemeinheit preisgebend, ist der Menschen ein Selbst.⁴⁴

Hiermit wird aber deutlich, daß er als ein solches Selbst notwendig jedem Weltbezug vorausliegt, daß er als Selbst jeglicher Verdinglichung zu einem Moment von Welt, d. h. jeglicher Einreihung als ein „Fall von ...“ widerstrebt, daß er zunächst als ein völlig unabhängiges, irreduzibel einzigartiges Individuum auftritt: „Das Selbst vergleicht sich nicht und ist unvergleichbar.“⁴⁵ Dabei betrifft diese Nichteinreihbarkeit insbesondere auch die Beziehung des Selbst zum allgemeingültigen moralischen Gesetz: „Die ganze Welt und insbesondere auch die ganze sittliche Welt, liegt in seinem Rücken.“⁴⁶ D. h. das Selbst versteht sich auch dem moralischen Gesetz gegenüber noch als letztlich frei. Frei ist der Mensch nach Kants Verständnis, wenn er in Übereinstimmung mit dem moralischen Gesetz handelt. Freiheit ist mit anderen Worten die Übereinstimmung des Willens mit der allgemeinen Vernunftnatur. Für Rosenzweig hingegen besteht die Freiheit tiefergehend darin, daß der Mensch der „freie Herr“ auch seines Ethos ist. Nicht das Ethos hat ihn, sondern, so Rosenzweig, er hat das Ethos.⁴⁷ In Anspielung auf ein Jesuswort formuliert Rosenzweig: „Das Gesetz ist dem Menschen, nicht der Mensch dem Gesetz gegeben.“⁴⁸ Genau in diesem Sinne ist das Selbst im Gegensatz zu Kants ethischem Selbst als ein *meta-ethisches* zu verstehen.⁴⁹ Das Menschliche am Menschen kann nicht auf seine allgemeine Vernunftnatur reduziert werden – auch als moralische Person im Sinne Kants ist er noch „ein Systeminhalt“⁵⁰ –, vielmehr besteht seine letzte Freiheit darin, sich selbst dem praktischen Vernunftgesetz noch verweigern zu können, sich für oder gegen es entscheiden zu können.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd., 71.

⁴³ Ebd., 71 f.

⁴⁴ Ebd., 73 f.

⁴⁵ Ebd., 74. Vom Selbst unterscheidet Rosenzweig die Persönlichkeit. Sie ist gewissermaßen die Summe der allgemeinen Bestimmungen, der Eigenschaften eines Menschen. Jede dieser Bestimmungen aber teilt der Mensch zugleich mit vielen anderen. Durch die Persönlichkeit bleibt er also in den Rest der Menschheit eingeordnet, die Persönlichkeit ist, so Rosenzweig, das, wodurch der Mensch „seine ihm vom Schicksal her zugewiesene Rolle spielt, eine Rolle neben andern, eine Stimme in der vielstimmigen Symphonie der Menschheit.“ (ebd.)

⁴⁶ Ebd., 79.

⁴⁷ Ebd., 19, 79.

⁴⁸ Ebd., 15.

⁴⁹ Ebd., 11 ff., 79.

⁵⁰ So formuliert es St. Moisés, System und Offenbarung, 51.

b. Das trotzige Selbst

Das für das Selbstsein konstitutive Verhältnis von Wille und Eigenheit erweist sich jedoch bei Rosenzweig als ein zunächst gebrochenes. Das Selbst erfährt sich als Widerspruch: Der freie Wille als ein unbedingter, grenzenloser Wille ist ein auf das Unendliche gerichteter Wille, d. h. er kann das, worauf er sein Wollen richtet, nur als etwas Unendliches wollen, der Mensch erfährt sich aber zugleich als etwas seinem Wesen nach Endliches.⁵¹ Er will das Unendliche, will aber zugleich sich selbst, er selbst jedoch ist endlich. Er will das von ihm als endlich erfahrene Selbst als ein unendliches, als ein unsterbliches Selbst. Mit dem Wort Unsterblichkeit haben wir, so Rosenzweig, „ein letztes Verlangen des Selbst berührt“. Das Selbst „fordert für sich die Ewigkeit“.⁵² Es fordert für sich die Ewigkeit, kann sie sich aber nicht selbst verleihen.

Aufgrund dieses Aufprallens des unendlichen Wollens auf sein endliches Wesen wird der freie Wille zu einem trotzigem Willen, das Selbst zu einem trotzigem Selbst.⁵³ Es will das Grenzenlose, stößt dabei auf sein endliches Sein, auf seine für ihn begrenzte Eigenheit, gibt sich aber mit dieser Begrenztheit nicht zufrieden, sondern entwickelt die Haltung eines „stolzen Dennoch“.⁵⁴ Das Selbst trotz seiner Endlichkeit, etwa seinem Sterbenmüssen, sieht seinem Sterbenmüssen in die Augen, unterwirft sich ihm aber nicht, sondern verschließt sich in sich selbst im Trotz gegen das ihm Auferlegte. Die Haltung des trotzigem Selbst ist die Haltung der „Insichgeschlossenheit“.⁵⁵ Urbild dieses Selbst ist für Rosenzweig der tragische Held der Antike, dem ein Schicksal widerfährt, das er nicht versteht, der weiß, daß er es nicht verstehen kann, der aber in das rätselhafte Walten der Götter nicht einzudringen versucht und im Trotz gegen dieses Schicksal verstummt, in Schweigen versinkt.⁵⁶ Das trotzige Selbst ist, so Rosenzweig, „der einsame Mensch im härtesten Sinne des Wortes“.⁵⁷

Als dieses unvergleichbare Selbst ist der Mensch aber zugleich von Gott als Gottes Ebenbild geschaffen: „Lasset uns einen Menschen machen, – einen Menschen: der Eigenname Adam klingt im Urtext mit, es wird der erste Eigenname unter lauter Gattungsgeschöpfen, lauter Wesen, die nur geschaffen sind ‚nach ihrer Art‘. (...) Gottebenbildlichkeit einer nicht durch die Allgemeinheit der Gattung vermittelten und keiner Vielheit bedürftigen Persönlichkeit, einem Selbst.“⁵⁸ Das Selbst stellt also ungeachtet seines Trotzes das Höchste im Menschen dar. Im Selbst liegt mit Kants Worten die eigentliche Würde des Menschen. Nicht als das allgemeine, ethische Vernunftsubjekt, das sich als ein austauschbares Exemplar der Gattung Mensch versteht, sondern als ein in keine Kategorie einzuordnendes, singuläres, metaethisches Selbst ist der Mensch in seiner unantastbaren Würde definiert.

⁵¹ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 73.

⁵² Ebd., 86.

⁵³ Ebd., 73. Wie B. Casper bemerkt (*Das dialogische Denken*, 114 Anm. 48), findet sich der Gedanke des Trotzes auch in Rosenstock-Huessys *Angewandter Seelenkunde* (Darmstadt 1924). Casper geht von einer wechselseitigen Beeinflussung beider Autoren aus.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd., 75.

⁵⁶ Ebd., 83 ff.

⁵⁷ Ebd., 77.

⁵⁸ Ebd., 172, vgl. 75.

c. Vom Selbst zur Seele

Doch das trotzige Selbst als solches ist dennoch kein positives Selbst, sondern der Trotz wird im zweiten Teil des „Sterns der Erlösung“ ausdrücklich als das „Urböse im Menschen“ bezeichnet.⁵⁹ Das, worin der Mensch seine höchste Würde besitzt, ist gewissermaßen zugleich das, wodurch er am tiefsten zu sinken vermag. Das trotzige Selbst ist ein unglückliches, ein unerlöstes und zugleich sündiges Selbst. Trotz seiner immer schon bestehenden Würde bedarf es einer göttlichen Offenbarung, um den Zustand des Trotzes zu überwinden.

Die Offenbarung steht bei Rosenzweig ganz allgemein für die wesentliche Beziehung zwischen Gott und Mensch. Mit dem Hohelied im Hintergrund⁶⁰ wird diese Beziehung als ein Verhältnis von Liebendem und Geliebter beschrieben,⁶¹ wobei ich hier Rosenzweigs Übertragung des Geschlechterverhältnisses auf das Verhältnis von Gott und Mensch nicht im einzelnen ausführen kann. Gottes Offenbarung ist generell Offenbarung der Liebe Gottes zu seinem Geschöpf, und zwar – auch dies ein Punkt, der nur angedeutet werden kann – als eine Liebe, die nicht von vornherein Alliebe ist, die sich nicht von vornherein auf die ganze Schöpfung ausdehnt, sondern die sich dieser Schöpfung Schritt für Schritt annimmt, als ereignisshafte Zuwendung zu je Einzellnem, zu einzelnen Menschen, Völkern, Zeiten oder Dingen.⁶²

Gott also teilt sich in seiner Liebe zu den Menschen mit. Was aber bedeutet diese liebende Hinwendung für den Einzelnen? Sie führt dazu, so Rosenzweig, daß das trotzige Selbst zur geliebten, gottgeliebten *Seele* wird.⁶³ D. h. die Seele ist ein Selbst, das zur Gewißheit gelangt ist, daß es von Gott geliebt wird.⁶⁴ Was aber bewirkt, so ist weiterzufragen, dieser Übergang von Selbst zu Seele im Hinblick auf das *Selbstverständnis* des ihn vollziehenden Subjekts? Rosenzweigs Übergang von Selbst zu Seele ist vielschichtig, hier soll jedoch allein dieser eine Aspekt beleuchtet werden: Was ändert sich im Selbstverhältnis der Seele gegenüber dem des trotzigen Selbst?⁶⁵ Wenn für das trotzige Selbst ein innerer Widerspruch konstitutiv ist, so wird der erste Unterschied zwischen Selbst und Seele darin bestehen, daß dieser innere Widerspruch, der das trotzige Selbst in sich verschließt und verstummen läßt, durch die dem Subjekt widerfahrende Offenbarung Gottes überwunden wird.⁶⁶ Wie aber ist diese Überwindung genauer zu verstehen?

Gottes liebende Hinwendung zum Menschen ist für Rosenzweig wesentlich ein Akt, durch den der Mensch von Gott angerufen wird. Gottes Offenbarung ist „Anrufung“,⁶⁷ d. h. eine

⁵⁹ Ebd., 190.

⁶⁰ Vgl. St. Mosès, System und Offenbarung, 87.

⁶¹ F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, 181 ff.

⁶² Ebd., 183 f.

⁶³ Ebd., 189 f.

⁶⁴ Ebd., 201.

⁶⁵ Die Interpretation dieses Übergangs bereitet Probleme. Was dessen Vielschichtigkeit betrifft, siehe St. Mosès, System und Offenbarung, 86–99. Eindeutig ausgesagt werden kann, daß die Offenbarung dem Subjekt die Einsicht in eine objektive Weltordnung ermöglicht, daß sie der Welt einen Sinn gibt, ihr eine, wie es bei Rosenzweig heißt, „Orientierung“ gibt (vgl. St. Mosès, 96 ff., A. Zak, 117 ff.). Viel schwieriger zu beantworten ist die hier gestellte Frage, nämlich inwiefern dieser Übergang als eine Umkehr und Erneuerung des Subjekts im Verhältnis zu sich selbst zu verstehen ist. In der Sekundärliteratur sind mir zu diesem Thema keine genaueren Ausführungen bekannt.

⁶⁶ Vgl. St. Mosès, System und Offenbarung, 88: Das „Gefühl der Selbstheit, das als Diskontinuität wahrgenommen wird, also als stets erneuerte Einsamkeit, verkehrt sich zum positiven Bewußtsein der eigenen Existenz“.

⁶⁷ F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, 196.

Beziehung zum Menschen, durch die dieser bei seinem Namen, bei seinem Eigennamen genannt wird. Als paradigmatisch hierfür wird auf die Mosesoffenbarung in Ex 3.4 verwiesen. Auf Gottes Anrufung „Mose, Mose“ aber antwortet Mose: „Hier bin ich!“⁶⁸ D.h. jemanden bei seinem Eigennamen anrufen bedeutet für den Angerufenen, sich als dieses singuläre, unverwechselbare Individuum angesprochen fühlen. In der Offenbarung wird das menschliche Subjekt mit Rosenzweigs Worten als „das schlechthin Besondere, Begriffslose, dem Machtbereich der beiden Artikel, dem bestimmten und dem unbestimmten (...) Entrückte“ angerufen.⁶⁹ Es erfährt sich als angerufen in seiner Einzelheit, als etwas angerufen, was „unfähig ist, restlos in die Gattung einzugehen, denn es gibt keine Gattung, der es zugehörte, es ist seine eigene Gattung“.⁷⁰ Sich lediglich zu einer Gattung zugehörig fühlen, lediglich ein Exemplar der Gattung Mensch zu sein, bezeichnet Rosenzweig auch als Verdinglichung, als Vergegenständlichung des Menschen. Als Exemplar einer Gattung ist der Mensch letztlich nur ein „Er-Sie-Es“,⁷¹ erst als in seiner Individualität angerufen hingegen erfährt der Mensch sich wahrhaft als ein Ich. „Hier bin ich!“ antwortet Moses auf Gottes Anrufung. Diese Icherfahrung aber besteht für Rosenzweig darin, daß der Mensch aufhört, sich als ein Ding, als ein Ding unter Dingen zu erfahren.⁷² Das von ihm gemeinte Ich oder eben die Seele ist „Einzelner schlechtweg“, ist „Einzelner ohne Gattung“,⁷³ und in diesem Sinne kein Ding mehr.

Das Problem ist allerdings, daß sich schon das trotzig Selbst weigert, sich als ein Ding unter Dingen zu verstehen, sich als ein „Fall von ...“ in die Welt der Dinge einzureihen. Bereits das trotzig Selbst ist für Rosenzweig ein Selbst, das sich radikal auf sein singuläres Sein zurückbiegt. Was aber ist dann mit der eben beschriebenen Anrufung überhaupt gewonnen? Rosenzweigs Ausführungen bleiben im Hinblick auf diese Frage recht vage. Eine Antwort aber kann etwa wie folgt formuliert werden: Das trotzig Selbst erfährt sich selbst als endlich, will sich aber aufgrund seines freien Willens als ein unendliches. Es erfährt sich in seinem Sterbenmüssen und lehnt sich zugleich dagegen auf, denn es fordert wie gesehen die Ewigkeit für sich. Gleich mit dem ersten Satz des Offenbarungskapitels aber wird die Liebe Gottes als das bezeichnet, was den Tod, der das trotzig Selbst zum Verstummen bringt, überwindet: „Stark wie der Tod ist die Liebe“.⁷⁴ Diese fast refrainartig wiederkehrende Aussage versteht Rosenzweig eindeutig als eine Erlösung vom Tod durch die göttliche Liebe: Gottes Liebe „ist der ewige Sieg über den Tod“,⁷⁵ oder pathetischer noch: vor dem „Triumphgeschrei der Ewigkeit stürzt der Tod ins Nichts“.⁷⁶ Auch wenn sich Rosenzweig hier im wesentlichen auf Andeutungen beschränkt, wird eins deutlich: Gewonnen ist mit der Offenbarung die Überwindung des Widerspruchs von Endlichkeit und Unendlichkeit, in den das trotzig Selbst verstrickt ist.

Zwar erfährt sich auch das trotzig Selbst in seiner irreduziblen Besonderheit, entscheidend ist aber, daß es an ihr verzweifelt, weil es sich nicht zu bejahen vermag, als was es sich bejahen möchte, nämlich als ein unendliches Selbst. Erst als unendliches aber weiß es sich als ein Selbst von unantastbarer Würde. Sich als von Gott geliebtes Ich erfahren ist also,

⁶⁸ Ebd.⁶⁹ Ebd.⁷⁰ Ebd., 208.⁷¹ Ebd., 195.⁷² Ebd., 207.⁷³ Ebd., 208.⁷⁴ Ebd., 174.⁷⁵ Ebd., 183.⁷⁶ Ebd., 281.

wenn man die Logik von Rosenzweigs Ansatz zuenedenkt, nichts anderes als das Sichern des Subjekts in seinem unendlichen Wert. Es erfährt die eigene, nicht verallgemeinerbare Besonderheit als unendlich wertvoll statt nur als etwas Relatives unter Relativem. Aufgrund der Liebe Gottes erfährt sich das Subjekt als durch ein anderes, absolutes Subjekt in seinem Sein unendlich gelassen. Mit B. Caspers Worten: „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 mich selbst, ohne Einschränkung, ganz und umfassend.“⁷⁷ Das Selbst erfährt sich auch als trotziges Selbst und nicht erst als von Gott angerufene Seele in seiner Besonderheit. Gemeint kann also nur sein, daß der Mensch sich erst aufgrund der ihm von Gott widerfahrenen Offenbarung, erst aufgrund seiner Anrufung von Gott bei seinem Eigennamen in seiner Besonderheit *gewertschätzt* weiß, erfährt, daß er immer schon unendlich wertvoll ist. Diese Werterfahrung geschieht in dem Augenblick, wo das Selbst sich durch eine Offenbarung als von Gott geliebt erkennt, d.h. als von einem höchsten, ewigen Wesen unbedingt geliebt und damit auch als ein der Unsterblichkeit würdiges Selbst. Das Selbst erkennt sich von sich aus nur als ein endliches Selbst. Es bleibt ihm also nichts, als seinen unendlichen Wert von jemand anderem zugesprochen zu bekommen. Allein ein Gott kann dem Menschen zur Einsicht in seine Würde verhelfen.

Dieses Verständnis von Offenbarung aber macht deutlich, daß die Eigenheit, die Singularität des Menschen kein sündiges Sichherausstellen aus der allgemeinen Vernunftnatur des Menschen ist, daß nicht etwa, wie bei Hegel, die reine Innerlichkeit der Ursprung des Bösen zu nennen ist, oder wie bei Kant das individuelle, empirische Subjekt nur als ein der Selbstliebe verschriebenes anzusehen ist, sondern daß der Mensch gerade aufgrund seines singulären Seins – soweit durch einen Gott bestätigt, von einem Gott zu sich selbst befreit – zutiefst er selbst ist.

4. Das singuläre Selbst als ethisches Prinzip

Inwiefern kann nun dieses singuläre Selbst zu einem ethischen Prinzip erhoben werden? Das zur Seele bzw. zum Ich befreite Selbst wird zu Beginn des dritten Teils des „Sterns“ zum Fundament einer leider nur andeutungsweise entfalteten Ethik gemacht. Der Anfang dieses dritten Teils ist gewissermaßen eine Auslegung des biblischen „Liebe deinen Nächsten“. Das Subjekt hat „sich in einem unendlichen, einfürallemal gesagten Ja vor Gott hingebreitet“⁷⁸ und kann nun aus sich, aus seiner Insichgeschlossenheit heraustreten, kann sich von seiner Verweigerung der Welt gegenüber losmachen, kann auf den Anderen als dieses je singuläre, in seiner Singularität ebenfalls unendlich wertvolle Selbst zugehen. Das Selbst braucht nicht mehr im Trotz zu verharren, es wird zur redenden, sich mitteilenden Seele,⁷⁹ zum Subjekt, das „seine Innerlichkeit ausspricht“.⁸⁰

Für diese Bewegung des Ausschierausgehens auf den Anderen zu, nicht für das Offenbarungereignis selbst, gebraucht Rosenzweig im „Stern“ den Begriff der Erlösung. Der Begriff „Erlösung“ ist Ausdruck für das ethische Verhältnis der Geschöpfe untereinander. Dabei soll der Mensch nicht nur auf seine Mitmenschen, sondern auf seine Mitgeschöpfe überhaupt zugehen als auf beseelte oder zur Beseeltheit zu erlösende Wesen, als auf Wesen also, die in ihrer ihnen von Gott gegebenen Singularität zu achten und zu sich selbst zu füh-

⁷⁷ B. Casper, *Das dialogische Denken*, 144.

⁷⁸ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 229.

⁷⁹ Ebd., 87.

⁸⁰ A. Zak, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft*, 135.

ren sind. Aufgabe ist es, die gesamte Schöpfung zu einer „beseelten Welt“ zu machen.⁸¹ Ich möchte auf diesen universalen Aspekt hier jedoch nicht eingehen, und mich auf das zwischenmenschliche Verhältnis beschränken, indem ich versuche, anhand von drei Aspekten deutlich zu machen, welche ethischen Konsequenzen sich von Rosenzweigs Auffassung des Selbst bzw. der Seele her im Verhältnis zu Kant ableiten lassen.

Als erstes distanziert sich Rosenzweig mit seinem Offenbarungsverständnis von Kants Autonomieprinzip. Zur Liebe zum Mitmenschen als Erlösungstat ist der Mensch nur insoweit fähig, so Rosenzweig ausdrücklich, als er „zuvor eine von Gott wachgerufene Seele geworden ist“.⁸² Also nicht aufgrund dessen, was er apriori in sich selbst, in seiner allgemeinen Vernunftnatur findet, nicht aufgrund eines Gesetzes, das er sich qua allgemeines Vernunftsubjekt selbst gibt, handelt der Mensch im höchsten Sinne moralisch, sondern aufgrund einer, so können wir jetzt sagen, ihm erst von Gott zu erkennen gegebenen Würde seiner selbst. Das Gebot der Nächstenliebe, also mein ethisches Verhältnis zum Mitmenschen, braucht – so Rosenzweig mit ausdrücklicher Anspielung auf Kant – „eine Voraussetzung jenseits der Freiheit“,⁸³ gemeint ist jenseits der autonomen Vernunft im Sinne Kants. D. h. Gott muß bereits am Menschen getan haben, was er ihm als Gebot in bezug auf andere Menschen aufgibt. Gott muß sich dem Menschen in Liebe zugewandt haben, bevor dieser seinen Nächsten in seiner wahren Würde zu achten vermag. „Die gottgeliebte Seele allein kann“, so Rosenzweig, „das Gebot der Nächstenliebe zur Erfüllung empfangen.“

Eine zweite, wichtige Konsequenz ist das gegenüber Kant unterschiedliche Verständnis von Subjekt und Objekt der ethischen Beziehung, das sich von Rosenzweig her ergibt. Während Kant das ethische Verhältnis wesentlich als eine Beziehung von allgemeiner Vernunftnatur zu allgemeiner Vernunftnatur versteht, während also bei Kant die moralische Achtung des Anderen in der Achtung für das moralische Gesetz, das der Andere verkörpert, gründet, gestaltet sich die ethische Beziehung bei Rosenzweig zu einer Beziehung von singulärem zu singulärem Selbst. Der sich ethisch zur Welt verhaltende Mensch soll in ihr „das Zeichen der Singularität setzen“, alles, worauf er sich bezieht soll ihm „durch die Kraft seiner ihm selber entquellenden Tat zum Einzigartigen, Subjektiven ...“ werden.⁸⁴ Der Andere „soll dir nicht ein Er bleiben und also für dein Du bloß ein Es, sondern er ist wie Du, ein Du wie Du, ein Ich, – Seele“.⁸⁵ Ein Er oder Es aber bleibt der Andere, solange ich ihn nur als ein Exemplar der Gattung Mensch auffasse und nicht als singuläres Selbst, als Seele. Ich achte den Anderen erst wirklich, insofern er für mich dieses und kein anderes Individuum ist und nicht insofern er ein Exemplar der Gattung Mensch ist. Erst als singuläres Selbst achte ich ihn in seiner ihm von Gott zugesprochenen, unantastbaren Würde.

Der dritte Aspekt ist, daß sich trotz gegenteiliger Behauptung von seiten Rosenzweigs⁸⁶ seine Ethik wie auch diejenige Kants wesentlich durch ein *formales* Moment auszeichnet, denn auch von diesem Ansatz her muß aller inhaltlichen Bestimmung meines Handelns eine formale Regel ethischer Wahrhaftigkeit vorausgehen.⁸⁷ Man könnte diese formale Regel im

⁸¹ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 267.

⁸² Ebd., 239.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Ebd., 262.

⁸⁵ Ebd., 267.

⁸⁶ Ebd., 239.

⁸⁷ In diesem Punkt weist der vorliegende Ansatz bewußt in eine ganz andere Richtung als die fast zeitgleich mit Rosenzweigs *Stern der Erlösung* konzipierte, sich ebenfalls wesentlich von Kant abhebende, zugleich aber am Personbegriff orientierte materiale Wertethik Max Schelers (vgl. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* [Bern 1913/16]).

Sinne eines modifizierten kategorischen Imperativs etwa wie folgt formulieren: „Was immer du tust, handle so, daß du deinen Mitmenschen in seiner Einzigkeit, d.h. als dieses und kein anderes – von Gott geschaffenes bzw. von ihm geliebtes – Individuum achtest.“ Mit anderen Worten: Würdige deinen Mitmenschen nie zu einem Exemplar der Gattung Mensch herab, ordne die Gattung Mensch nicht seiner Individualität über, wie dies etwa bei Kant in bezug auf das Lügenbeispiel zu vermuten ist.

Hiermit aber wird deutlich, daß es von Rosenzweig her gesehen zumindest einen Objektbezug gibt, der nicht unter das Gesetz der Selbstliebe fällt: der Bezug zum Anderen als sozusagen ethisches Formalobjekt meines Wollens und Handelns. Solange ich meinen Nächsten in seiner Würde als dieses singuläre Selbst achte, handle ich, wenn diese Achtung auch das ist, was meinen Willen zum konkreten Handeln anleitet, nicht aus Selbstliebe. Dann liebe ich den Anderen nicht, weil dies meiner eigenen Glückseligkeit zuträglich ist, ich liebe ihn nicht deshalb, weil er mir aufgrund einer Eigenschaft, die er besitzt, sympathisch ist, sondern als diesen unwiederholbaren Anderen, unabhängig von jeder Eigenschaft von ihm, mit der ich mich identifizieren könnte, die meine Lust oder Unlust, mein Gefallen oder Mißfallen erwecken könnten. Der Andere in seiner Singularität, in seiner von Gott angerufenen bzw. anrufbaren Singularität ist, so nochmals Rosenzweig, „Einzelner ohne Gattung“,⁸⁸ Einzelner also, der sich dem Allgemeinen entzieht. D.h. nur mit Allgemeinbestimmungen, die ich am Anderen erkenne, kann ich mich identifizieren, nur sie kann ich zum Gegenstand meiner Lust oder Unlust machen. Die Liebe zum Anderen als dem Anderen hingegen ist jenseits der – wie es der von Rosenzweig wesentlich beeinflusste Levinas ausdrücken würde – Sphäre des Selben anzusiedeln, ist Bezug auf die reine Alterität als solche, ist Achtung des Anderen um seiner singulären Individualität willen, jenseits aller Identifikation mit ihm.

Trotz meiner Ausgerichtetheit auf den Anderen qua singuläres Selbst ist diese Liebe zum Anderen universal. Der Andere, den es zu lieben gilt, ist, so auch Rosenzweig, immer der jeweils Nächste, der mir gerade begegnet. Die Liebe zum singulär anderen ist nicht mit Vorliebe für dieses oder jenes Individuum verbunden, sondern geht „letzthin auf alles, auf die Welt“.⁸⁹ Da ich den Nächsten nicht um etwas willen liebe, um einer Eigenschaft willen, die ich an ihm finde, sondern, wie es bei Rosenzweig heißt, „nur weil er gerade da steht, weil er gerade mein Nächster ist“,⁹⁰ ist diese Liebe universal und dennoch, was Kant für unmöglich hält, durch einen Objektbezug bestimmt.

Eine solche Ethik aber kann, wie ich abschließend nochmals hervorheben möchte, entgegen dem Anspruch einer strikt autonomen Moral nicht unabhängig von der Erfahrung dieses Gründens in einem Anderen konzipiert werden. Erst das durch die Erfahrung dieses Gründens gewonnene Selbstverhältnis setzt meine letzte ethische Kompetenz frei, ermöglicht es mir, den Mitmenschen in seiner eigentlichen Würde zu achten, macht mich zu einer vollkommenen Subjekt-Subjekt- bzw. Ich-Du-Beziehung fähig.

⁸⁸ Ebd., 208.

⁸⁹ Ebd., 243.

⁹⁰ Ebd.