Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 57 (2010)

Heft: 1

Artikel: Gestalten des Zwischen : Franz Rosenzweigs Weisheitslehre

Autor: Wiedebach, Hartwig

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760590

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

HARTWIG WIEDEBACH

Gestalten des Zwischen: Franz Rosenzweigs Weisheitslehre

Sokrates, als er vom Spruch des Delphischen Orakels erfährt, er sei der Weiseste der Menschen, begibt sich auf die Suche, worin diese Weisheit denn nun bestünde. Platon läßt ihn in der *Apologie* von Personen berichten, die sich ihm zwar in ihrer spezifischen *sophía*, also ihrem fachgebundenen Wissen, überlegen zeigen, die aber die Grenze ihrer Urteilsfähigkeit nicht kennen. Sie reden über Dinge, von denen sie wenig oder nichts verstehen. So kommt Sokrates, der seinerseits auf genau diese Grenze seine Aufmerksamkeit richtet, zu dem Ergebnis, seine besondere *sophía* bestünde wohl in der Erkenntnis, daß er „in Wahrheit nichts wert sei, was die Weisheit betrifft".[1] In seiner Selbstironie nimmt das griechische Wort *sophía* die uns geläufige Bedeutung der „Weisheit" an. Diese durch ihre Grenzen beschriebene *sophía* stellt Sokrates in einen Gegensatz zur unbeschränkten Weisheit der Götter. Letztere bleibt dem Menschen – darin zeigt sich die Suche nach einer über die eigene Person hinausgehenden Absicherung der Grenzerkenntnis – unzugänglich. Daher kann der Wunsch nach Einsicht, positiv gewendet, nur darin bestehen, eine „menschengemäße Weisheit" (ἀνθρωπίνη σοφία)[2] anzustreben. Und Platon bestimmt schließlich den philosophischen Eros selbst als etwas „zwischen" (μεταξύ) Wissen und Nicht-Wissen Liegendes.[3] Ernst Hoffmann hat dieses Zwischen in Verbindung mit dem Begriff der Teilhabe (μέθεξις) als ein durchgehendes Motiv Platons erkannt.[4] Die folgenden Überlegungen stellen das Denken Franz Rosenzweigs vor diesen Hintergrund. Nicht daß er streng deduktiv von Platon her gedeutet werden soll. Aber der altgriechische Philosoph sucht nach Weisheit auf eine Weise, die bei dem jüdisch-deutschen Denker des 20. Jahrhunderts ihr Echo findet. Wollte man das am Motiv des *Metaxy* in Einzelfragen nachweisen, so käme etwa Platons Lehre von der dianoetischen Wirklichkeitserkenntnis als einem „zwischen Meinung und Vernunft" Liegenden (μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ) in Frage,[5] oder auch jenes „Plötzliche" (τὸ

[1] PLATON: *Apologie* 23b. *Werke in acht Bänden*. Bd. II, griech. und deutsch, hg. von Gunther Eigler. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1970ff., 18/19.

[2] *Apologie* 20d, *Werke* II 10.

[3] PLATON: *Symposion* 204b, *Werke* III 320.

[4] HOFFMANN, Ernst: *Methexis und Metaxy bei Platon*, in: DERS.: *Drei Schriften zur griechischen Philosophie*. Heidelberg: Winter 1964, 29–51. Vgl. THEUNISSEN, Michael: *Zwischen*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 12. Basel: Schwabe 2004, Sp. 1543–1549.

[5] PLATON: *Politeia* VI, 511d, *Werke* IV 550; zit. von HOFFMANN: *Methexis und Metaxy*, 37 und 39.

ἐξαίφνης), welches im *Parmenides* das „merkwürdige" Zwischen in jedem Wandel von etwas zu etwas anderem bezeichnet – auch wenn man bei Rosenzweig die Abwandlung dieses ἐξαίφνης in Kierkegaards Begriff des „Augenblicks" mitbedenken muß.[6] Aber nicht auf solchen Rückverweisen liegt hier der Schwerpunkt. Das Zwischen hat bei Rosenzweig eine ganz eigene für die Weisheitsfrage entscheidende Bedeutung.

I.

Franz Rosenzweig hat eine Weisheitslehre nicht explizit angestrebt. Er gebraucht das Wort „Weisheit" in aller Regel wenig emphatisch. Immer wieder redet er leicht ironisch von „der Weisheit letzter Schluß", oder er stellt, auch hierin Reserve ausdrückend, der griechischen „Weisheit" die jüdische Offenbarung gegenüber. Eine Äußerung hingegen, in der diese Reserve fehlt, findet sich in der Einleitung zu Teil III des *Stern der Erlösung*. Die Passage beginnt mit einem Bezug auf die Wissenschaft: „Wer Wissenschaft treibt, ist ja mehr als das, was er treibt. Der Philosoph muß mehr sein als die Philosophie. Wir hörten: er muß Mensch sein, Fleisch und Blut. Aber es genügt nicht, daß er das bloß ist. Er muß als Fleisch und Blut, das er ist, das Gebet der Geschöpfe beten".[7] Dieses Gebet der Geschöpfe ist nun keineswegs schon das liturgische Gemeindegebet; vielmehr ist es der genaue Anfang in allem Beten, die Geste, in der sich der Mensch als ein Geschöpf Gottes erkennt und anerkennt. Darin aber erfaßt er eine Weisheit, und zwar eine, die „in seinem Fleisch und Blut wohnt", nicht etwa nur im Denken: „Gott hat sie ihm anerschaffen; als reife Frucht hängt sie nun am Baum des Lebens".[8]

Dem Wissenschaftler des Denkens steht notwendig gegenüber der Theologe. Auch sein Geschäft „muß mehr sein als Theologie. Wir hörten: er muß wahrhaftig sein, er muß Gott lieben. Und es genügt nicht, daß er es für sich in seinem Kämmerlein tut. Er muß als einsamer Liebender, der er ist, das Gebet der Kinder Gottes sprechen, das Gebet der gottesfürchtigen Gemeinde, worin er sich bewußt als Glied ihres unsterblichen Leibes bekennt. Die Weisheit, die in ihm, in seinem ehrfürchtigen Herzen wohnt, – Gott hat sie in der Offenbarung seiner Liebe in ihm erweckt."[9] Theologie und Philosophie gehören zusammen: „Die göttliche Wahrheit verbirgt sich dem, der nur mit einer Hand nach ihr langt, einerlei ob diese langende Hand die der sich voraussetzungslos wähnenden, über den Dingen schwebenden

[6] PLATON: *Parmenides* 156d, *Werke* V 288. – Vgl. KIERKEGAARD, Søren: *Der Begriff Angst*, übers. von Emanuel Hirsch. *Gesammelte Werke*, hg. von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. Gütersloh: Mohn, Abt. 11/12, 1981, 83–95; dazu unten Anm. 30.

[7] ROSENZWEIG, Franz: *Der Stern der Erlösung*, ders.: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften* (im Folgenden GS). Bände I–IV. Haag/Dordrecht: Nijhoff/Kluwer 1976ff., Bd. II, 329.

[8] ROSENZWEIG: *Stern*, GS II 329.

[9] Ebd.

Sachlichkeit des Philosophen ist, oder die der erlebnisstolz sich vor der Welt verschließenden Blindheit des Theologen".[10] Ganz ausdrücklich finden wir hier ein in der philosophischen Tradition wiederholt genanntes und auch oben bereits angesprochenes Kennzeichen der Weisheit, nämlich den Bezug auf ein „Wissen von den göttlichen und menschlichen Dingen" (*rerum divinarum et humanarum scientia*).[11] Folgen wir nun aber der im engeren Sinn sokratischen Spur, seinem wissenden Nichtwissen, das Platon in den Gedanken eines Lebensvollzuges im Zwischen verdichtet hat.

Auf den ersten Blick bietet es sich an, den Anfang bei Teil I des *Stern* zu nehmen, denn dort ist in prägnanter Weise gerade vom Nichtwissen die Rede. Jedes der drei Hauptkapitel wird von einem Bekenntnis eingeleitet: „Von Gott wissen wir nichts", „von der Welt wissen wir nichts", und „auch vom Menschen [...] wissen wir nichts".[12] Allerdings spricht Rosenzweig in diesen Sätzen nicht – zumindest nicht in erster Linie – das Wesen einer sokratischen Lebenshaltung aus, sondern er verbindet damit die Absicht einer streng methodischen Konstruktion. Es handelt sich um die ersten Schritte eines Weges, der über zahlreiche Zwischenstufen ein dreiteiliges Verbindungssystem von Gott, Welt und Mensch entstehen läßt. Das bedeutet nicht, daß das methodische Nichtwissen am Anfang außer Bezug zur Weisheit der Selbstbescheidung stünde. Jedoch liegt deren Ort wesentlich dort, wohin der Leser erst am Ende des *Stern* entlassen wird, nämlich im Leben selbst. Es geht für uns also darum, aus einer Art Vorwegnahme dessen, was erst „jenseits des Buches"[13] liegt, in das System des *Stern* zurückzublicken. Diese Blickrichtung ähnelt derjenigen in Kants *Prolegomena*, aber auch in jenen Texten Rosenzweigs aus der Zeit nach Vollendung des *Stern*, in denen er unmittelbar aus dem Alltagsleben heraus zu sprechen versucht. Es sind Ansätze zu einer durch das System des *Stern*[14] hindurchgegangenen und auf seiner Basis erwachsenden Popularphilosophie.

Wir finden diese ganz eigene Literaturgattung etwa im *Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*,[15] aber auch in nicht wenigen anderen kleineren Arbeiten, Vorlesungsentwürfen, Notizen, ja auch in Briefen. Fast immer geht es darum, ein zwar gebildetes, aber nicht speziell philosophisch geschultes Publikum oder einzelne Briefempfänger durch die Überzeugungskraft einer aus dem Alltag stammenden Sprache auf ureigene Erfahrungen von Gott, Welt und Menschsein zurückzuführen, die ein jeder

[10] Ebd. 329f. Vgl. hierzu MITSCHERLICH, Olivia: „Glauben und Wissen. Rosenzweigs Entwurf philosophisch-theologischer Lebensorientierung" [Vortrag 2006 in Jerusalem, im Druck]. Ich danke ihr für eine Kritik der vorliegenden Überlegungen.

[11] Vgl. Speer, Andreas: [Art.] Weisheit, in: *Hist. Wörterbuch d. Philosophie*, Bd. 12, 2004, Sp. 371–397, hier 374.

[12] ROSENZWEIG: *Stern*, GS II 25, 45, 68.

[13] ROSENZWEIG: *Das neue Denken*, GS III 160.

[14] Rosenzweig nennt den *Stern der Erlösung* ausdrücklich ein „System der Philosophie" (*Das Neue Denken*, GS III 140).

[15] Vgl. hierzu und zur Ähnlichkeit mit Kants *Prolegomena* den Vortrag von AMIR, Yehoyada: *Das Büchlein as a Prolegomenon* (im Druck).

an sich selbst machen kann. Das gilt, um ein Beispiel zu nennen, das die dreiteilige Struktur des *Stern* unmittelbar wiederholt, für Rosenzweigs Entwürfe zu drei Vorlesungszyklen am Frankfurter Lehrhaus unter den Titeln „Die Wissenschaft von Gott", „Die Wissenschaft von der Welt" und „Die Wissenschaft vom Menschen".[16] Stilistisch betrachtet ist das, was wir in solchen Arbeiten an Weisheitslehre finden, überwiegend eine Art erzählerische Reflexion über bestimmte Lebenserfahrungen. Dieser Zugang hat den Zweck, als eine behutsam kluge und zugleich klar ausgerichtete Wegleitung die Hörer oder Leser dem Ziel der Weisheit näherzubringen.

II.

Bekanntlich entfalten sich nach Rosenzweig sowohl Gott als auch Welt und Mensch wesentlich auf dem Weg spezifischer Verbindungen: Was die drei, in Teil I zunächst isoliert gesetzten Elemente im System des *Stern* schließlich bedeuten, scheint nur auf, wenn wir sie – so in Teil II – aus wiederum drei von ihnen ausgehenden und umgekehrt in sie einmündenden Zwischenverbindungen heraus erneut denken und zur Sprache bringen. Damit kommt ein wesentlich dynamisches Moment ins Spiel. Rosenzweig folgt durchaus dem modernen Zug zur dynamischen Konzeption überhaupt. Auch die drei oben angesprochenen „Wissenschaften" von Gott, Welt und Mensch sind vor diesem Hintergrund Darlegungen eines ständigen Verbindungsgeschehens zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch sowie zwischen Mensch und Welt. Ich werde hier allerdings nicht die *formale* Struktur der in diese Verbindungen eingehenden Elemente, ihrer Konnektivität und der darin sich darstellenden Tatsächlichkeit diskutieren.[17] Vielmehr suche ich am Beispiel einiger allgemein gefaßter Lebens- und Denkerfahrungen, die Rosenzweig in seinen eher populär orientierten Schriften über die Fragen des Menschen, der Welt und Gottes anspricht, jenes Zwischen auf, das auch er nicht müde wird zu betonen.

Das zeigt sich zunächst ganz allgemein an seiner Auffassung von Entwicklung und Erkenntnis. So dynamisch nämlich Rosenzweigs Denkungsart einerseits orientiert ist, so widerständig verhält er sich anderseits, wo – vor allem aufgrund eines in der Physik sehr erfolgreichen Modells – die Gefahr droht, Bewegung überhaupt und so schließlich auch geschichtliche Veränderung in unendlich kleine Teilmomente zerlegbar zu denken. Damit verbindet sich die Vorstellung, Bewegung habe im Prinzip den Charakter einer durchgehenden Allmählichkeit. Und es ist nur ein kleiner Schritt zu der Annahme, bei vollständiger Kenntnis eines zu beliebiger Zeit herausge-

[16] GS III 619–664.

[17] Zu dieser vielfach diskutierten Struktur vgl. WIEDEBACH, Hartwig: *Rosenzweigs Konnektionismus. Der „Stern der Erlösung" als Tatsächlichkeits-System*, in: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich (Hg.): *Franz Rosenzweigs „Neues Denken"*. Freiburg: Alber 2006, Bd. 1, 371–392, und zuletzt die Dissertation von POLLOCK, Benjamin: *Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy*. Cambridge: Univ. Press 2009, bes. Kap. 3 und 4, 120–257.

griffenen Zustandes sei im Prinzip jede folgende Änderung nur dessen Konsequenz in lückenloser Stetigkeit. Dieser Vorstellung widerspricht Rosenzweig. Sein Fokus liegt auf der *geschichtlichen* Bewegung. Geschichtliche Bewegung spielt immer zwischen einem Anfang und einem Ende, und weder Anfang noch Ende sind „Zustände", die sich durch eine Art Einschnitt zu einem beliebigen Zeitpunkt im Verlauf der Entwicklung definieren ließen. Die deutlichsten Beispiele sind Geburt und Tod. Zwischen Anfang und Ende besteht ein Wesensunterschied, der nicht durch einen allmählichen Übergang zu überbrücken ist. Die Auffassung, der Weg von Geburt zu Tod sei ein Erlebnis von Allmählichkeit, ist trügerisch. Der Anfang eines Lebens wird zum Anfang wesentlich durch den Charakter der Anfänglichkeit, das Ende eines Lebens zum Ende wesentlich durch den Charakter der Endhaftigkeit. Der Übergang vom einen zum anderen geschieht nicht lückenlos kontinuierlich. Wenn es hier trotzdem die Erfahrung von Kontinuität gibt, dann nur als Überbrückungsleistung entgegen der Erfahrung von Diskontinuität. Diskontinuität und Unterbrechung aber – Rosenzweig spricht von „Lücken" – sind das produktive Moment.[18] Sie ermöglichen den Wesenswandel. Daher stiftet nach Rosenzweig „die *Mitte*" den „eigentliche[n] Sinn der Entwicklung zwischen Anfang und Ende [...], in der Lücke der Allmählichkeit die Plötzlichkeit des Ereignisses".[19] Nur von dieser Entwicklungs-Mitte her wird überhaupt verständlich, warum „der Anfang der Anfang vom *Ende*, das Ende das Ende vom *Anfang* sei".[20]

Die je eigene Lebensgestaltung eines Menschen zwischen Geburt und Tod stiftet die fundamentale Erfahrung dieser Gesetzlichkeit. Es enthüllt sich zum einen das „Wesen der Zukunft", daß nämlich der im je eigenen Leben „zukünftigste Augenblick (das Ende) nicht allmählich, sondern plötzlich der nächste werden kann (durch den Tod)".[21] Das kann mit strenger Allgemeinheit und Notwenigkeit gewußt werden; daher wird durch dieses Wissen der Tod zu einem „Gesetz" im Leben. Und diesem Gesetz des *Endes* tritt zum anderen, wo sich, von der zentralen Schnittstelle der Gestaltungserfahrung aus, der Blick rückwärts wendet, der *Anfang* als etwas Wesensanderes gegenüber. Dort steht die Geburt, um deren Eintritt man genau *nicht* mit strenger Allgemeinheit und Notwendigkeit vorher wissen kann, sondern die in allem als ein „Wunder" je neu geschieht. Trotzdem wird der eine der beiden Zeitorte zur Voraussetzung des anderen, und um dieses Verhältnis wiederum kann man wissen: „Die Wahrheit des Endes, die

[18] Ich folge mit der „Unterbrechung" dem Sprachgebrauch von JÜNGEL, Eberhard: *Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die „Tyrannei der Werte"*, in: DERS.: *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*. München: Kaiser 1990, 90–109, bes. 100ff.

[19] GS III 587. Vgl. zu dieser „Mitte" als einem für Rosenzweigs Systemgedanken wesentlichen Erfahrungsbegriff POLLOCK, Benjamin: *Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy*, Kap. 4.II.: „Experiencing System from the Middle", 236–253.

[20] GS III 586f.

[21] Ebd. 589.

erklärbare, setzt voraus die Wahrheit des Anfangs, die unerklärbare".[22] Fassen wir Philosophie im Sinn einer alten Tradition als „Sterben-Lernen",[23] so bedeutet das nach dieser Lehre keine Schule stoischer Apathia, sofern das hieße, sich zur Freiheit von Todesangst zu erziehen. Das „Grauen" vor dem Tod[24] bleibt vielmehr ein nicht abzuschüttelndes Faktum im Leben, und der Mensch soll „in der Furcht des Todes bleiben".[25] Es steht ihm aber nun das „Wunder der Geburt"[26] gegenüber, und diese Gegenüberstellung weist auf eine Mitte zwischen beiden hin. Diese Schnittstelle beider Zeitmodi gilt es zu lokalisieren. Leben ist ein fortgeführtes Setzen dieses Verhältnisses zwischen Anfang und Ende; es vollzieht sich als Einkehr in das Zwischen selbst.

Auf dieser Einkehr liegt nun das ganze Gewicht. Als ein Drittes gegenüber den beiden äußeren Zeitorten kann das Zwischen – und hierauf kommt alles an – über Anfang und Ende Macht gewinnen. Von der Grundlegung dieser Macht wird noch die Rede sein. Sollte sie gelingen, und zwar nicht nur in der abstrakten Erörterung, sondern im tatsächlichen Nachvollzug, so würde eine jede Art von Vollbringen die Gestalt des Zwischen annehmen, auch noch das letzte uns antizipierbare. Sogar der Tod selbst, unser Sterben rückte dann unter diese Perspektive. Auch er wäre, wo man von seinem Eingedenken her den Blick zwischen Anfang und Ende schweifen läßt, der Wandel eines rückwärts zu lesenden Anfangs auf ein vorwärts zu lesendes Ende hin. Was sich als Gesetz gezeigt hatte: der jederzeit mögliche Eintritt des Todes, wäre damit nicht mehr selbst das Ende. Hier allerdings hat die diskursive Darlegung ihre Grenze, und in eine utopische oder eschatologische Vision werden wir hier nicht ausweichen. Aber es fällt von dieser Grenzbetrachtung aus ein Licht zurück auf die Erfahrungen des Zwischen. „Erst wer die Zukunft als Wirklichkeit media in vita hat, wer das Sterben gelernt hat in jedem Augenblick [...], erst der *lebt*".[27] „Das Problem" also „ist die Freimachung des Augenblicks"; nur dann ist die Tat „von Raum und Zeit frei für das Eingreifen der stets hier und jetzt ertönenden Stimme Gottes".[28] Damit sind wir erneut bei der Frage des Gebets. Denn genau „diese Freiheit" des Augenblicks ist nach Rosenzweig „der Punkt des Gebets".[29] Das Zwischen selbst ist Gebet.[30] Und wie grund-

22 Ebd. 585.

23 Vgl. etwa PLATON: *Phaidon* 64a u.ö.

24 GS III 584.

25 *Stern*, GS II 4.

26 GS III 584.

27 Ebd. 589; vgl. DOBER, Hans Martin: *Die Verwindung der Metaphysik im Gebet. Stern III als Antwort auf die Metaphysikkritik von Stern I*, in: WIEDEBACH, Hartwig (Hg.): *„Kreuz der Wirklichkeit" und „Stern der Erlösung". Die Glaubens-Metaphysik von Eugen Rosenstock-Huessy und Franz Rosenzweig*. Freiburg: Alber 2010, 205–219, hier: 216.

28 GS III 608.

29 Ebd.

30 Hier ist die Nähe zum „Plötzlichen" Platons handgreiflich, aber, wie eingangs gesagt, in der Umdeutung Søren Kierkegaards, vgl. DERS.: *Der Begriff Angst*, übers. von Emanuel

sätzlich philosophisch das gemeint ist, zeigt sich an Rosenzweigs Antwort auf eine der Grundfragen der Philosophie überhaupt, nämlich auf die der menschlichen Erkenntnis, ja Wissenschaft.

III.

Auch die Erkenntnis folgt der Struktur des Zwischen. Rosenzweig sieht sie als Bewegung in drei Schritten: Am Anfang steht die Benennung dessen, was man zum Thema macht, also – insbesondere dann, wenn es um die Einsicht in die Verhältnisse eines bestimmten Menschen geht – ein Name. Hier stellt sich eine Frage nach Art von „Was ist dies oder der?"[31] Darauf folgt als mittlerer Schritt – und es fällt auf, daß Rosenzweig gerade hier eine distanzierende, fast abwertende Formulierung wählt – „jenes Sichentfernen von der ‚Erscheinung', das man so übertrieben bewertet hat",[32] will heißen: Das Benannte wird durch einen Begriff bestimmt. Indes, der Schein der Abwertung trügt, denn gerade am Begriff vollzieht sich der entscheidende Übergang. Ist nämlich eine erste Begriffsfassung, beispielsweise durch Einordnung in ein bereits bekanntes Schema oder eine Klassifikation, gewonnen, so beginnt damit erst die Arbeit an und mit dem Begriff. Nun gilt es, von dieser ersten, aber noch vorläufigen Bestimmung zur abschließenden Bestimmtheit überzugehen, grammatisch ausgedrückt: vom unbestimmten Artikel zum bestimmten. „Der unbestimmte Artikel gibt auf das Was die Antwort, daß es sich um ‚einen' Vertreter der und der Gattung handle, und erst der bestimmte Artikel drückt unter diesen großen Prozeß den Stempel und bezeichnet ihn als vollzogen, ‚das' Ding als erkannt".[33] Dieser sehr wesentliche Arbeitsschritt bereitet auf den Abschluß vor: das erneute Benennen des Erkannten durch einen Namen. „Zuletzt kommen Sie über all diese Allgemeinheiten", die – selbst auf der Ebene des bestimmten Artikels – das, worum es geht, also den Menschen oder die Sache „doch

Hirsch, z.B. 89: „Was wir den Augenblick nennen, das nennt Plato das Plötzliche (τὸ ἐξαίφνης)". Kierkegaards „Augenblick" ist allerdings im Unterschied zu Platon ein „Zweideutige[s], darin Zeit und Ewigkeit einander berühren, und damit ist der Begriff *Zeitlichkeit* gesetzt". „Erst jetzt erhält jene [...] Einteilung ihre Bedeutung: die gegenwärtige Zeit, die vergangene Zeit, die zukünftige Zeit" (90f.). – Diese Lesart von „Augenblick" und Zeiteinteilung ist für Rosenzweig zentral. Vgl. GIBBS, Robert: *Gesetz in „The Star of Redemption"*, in: BRASSER, Martin (Hg.): *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung"*. Tübingen: Niemeyer 2004, 395–410, bes. 409. Den vieldiskutierten Bezug zu Heidegger erörtert speziell mit Blick auf unser Problem FROMAN, Wayne J.: *Rosenzweig and Heidegger on „the Moment" („der Augenblick")*, in: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich (Hg.): *Franz Rosenzweigs „neues Denken"*, Bd. 1, 228–246, zur Frage des Gebets vgl. 238f.

31 τί ἐστι; Vgl. dazu Luca Bertolino: Die Frage *Was ist?" bei Hermann Cohen und Franz Rosenzweig*, in: GOODMAN-THAU, Eveline (Hg.): *Vom „System" zum „Stern". Hermann Cohen und Franz Rosenzweig auf dem Weg zu einer neuen Kultur der Vernunft*, [im Druck].

32 GS III 601.

33 *Stern*, GS II 142, vgl. zur Bedeutung des „Vorletzten" PALMER, Gesine: *Letztes Erkennen richtet. Rosenzweigs Begriff von Erkenntnis im „Stern" und in „Apologetisches Denken"*. http://www.gesine-palmer.de/j-em06.pdf (2.12.2009).

nicht decken, wieder hinaus und wissen wieder, wie er [oder die Sache] heißt. Das ist [...] in aller Erkenntnis so. Nicht bloß am Anfang, auch am Ende aller Wissenschaft steht die Beschreibung".[34] Das Entscheidende ist auch hier die Mitte, nämlich der Übergang innerhalb der Begriffsarbeit. Rosenzweigs Abwertung des Begriffs rührt nur von jener häufigen Überschätzung (oder besser Fehlschätzung) des Begriffs her, wonach er als Abschluß einer Erkenntnis gilt, während er in Wahrheit ein Zwischen im strengen Sinn darstellt. Der Begriff ist für Rosenzweig nie die Lösung eines Problems und dennoch – als lebendiges Begreifen verstanden – das entscheidend kreative Moment. Die Arbeit am Begriff ist ein fortgesetzt Unfertiges, auf den Abschluß lediglich Hinzielendes, eben darin aber die Kraftquelle der Erkenntnis.

Was führt eigentlich zu jener Fehleinschätzung? Den entscheidenden Irrtum erkennt Rosenzweig in der Neigung, Erkenntnis als eine dem Menschen verfügbare Tat zu konzipieren, das heißt über eine „Methodologie".[35] Er dagegen sieht in jeder Erkenntnis eine *Wahl*, die trotz aller Vorbereitung, die auf sie hinlenkt und in der durchaus Methode walten mag, unverfügbar ist. Sie vollzieht sich unwillkürlich, und zwar in der am meisten schöpferischen Erkenntnis am „allerunwillkürlichsten".[36] Das soll nicht heißen, es müsse oder könne vorgängig mehrere Lösungsalternativen geben, und auf dem Weg von der Frage zur Antwort falle schließlich die Wahl auf eine davon. Schon die Tatsache, daß es sich überhaupt um eine Wahl handelt, wird nicht etwa durch ein vorausgehendes Operationskonzept angelegt, sondern gerade dies zeigt sich, jedes Mal erstaunlich und neu, ausschließlich *ex post*. Den auf die Eingangsfrage antwortenden Begriff entdecken und an ihm den Schritt zur abschließenden Namengebung tun, ist eine Wahl, die von einer ursprünglichen Neuerzeugung nicht zu unterscheiden ist. Um es mit einem Sprachspiel zu sagen: Wir haben hier kein Aus-Wählen unter Alternativen, sondern ein genuines Er-Wählen. Es führt auf jenen Namen zurück, der bereits am Anfang stand, aber unter neuer Beleuchtung.

IV.

Den Weg der Erkenntnis indes nicht nur in Worten beschwören, sondern ihn tatsächlich gehen und dem Irrtum der Verfügbarkeit den Abschied geben, setzt eine Form von Gewißheit voraus, die eben jene Suggestion von Sicherheit abwehrt, wie sie Methodologien bewirken. Es ist der Eintritt in eine Zeitlichkeit des Erlebens, die der operationalisierbaren Sukzession eines methodischen Fortschreitens enthoben ist. In ihr ist das Kommende

[34] GS III 601. Als Quelle dieser Auffassung wird hier übrigens – mit Ausrufezeichen – Viktor von Weizsäcker benannt.

[35] Ebd. 602.

[36] Ebd. 609.

nicht prognostizierbar. In sie eintreten bedeutet daher, sich einem Vertrauensrisiko aussetzen. Das Zwischen gründet in einer Vertrauenslogik: „Sie vertrauen", so redet Rosenzweig seine Hörer an, „der Vergangenheit, der Gegenwart, der Zukunft".[37] Bezogen auf die Vergangenheit ist es ein Vertrauen in die „Schöpfung durch die Sie sind", bezogen auf die Gegenwart ein Vertrauen in das „Gesetz aus dem Sie leben", bezogen auf die Zukunft ein Vertrauen in die „Verheißung die Ihnen gilt".[38] Wo sich dieses Vertrauen bildet, steht „in der Mitte [...] die Gelassenheit des Wunsches".[39] An die Stelle der methodischen Operation tritt eine geschichtliche Tatsache, für Rosenzweig das Leben Israels: Entscheidend ist nicht, daß die Juden auf den Messias „hoffen", sondern daß sie seiner „harren (d.h. ein Leben der Hoffnung führen)".[40] Die Geste, auf dieses Leben hinzuweisen und seine eigene Selbstbesinnung als Teilhabe an Israel zu bestimmen, meinte Rosenzweig, als er – den Begriff „Methode" eigenwillig umformend – „das Jüdische" seine „Methode" nannte.[41] Ein solches „Jüdisches" setzt bei der Einkehr in eine besondere Lebensgemeinschaft an und hält sich zugleich in strenger Korrelation zu einer allgemeinen Gültigkeit, die nicht durch einen empirischen Menschenbegriff definiert ist.

Auch hier liegt jedoch der Akzent auf dem Zwischen: Das Individuum gewinnt Stand weder als isoliert Einzelner noch in der bloßen Allgemeinheit, sondern in einem Mittleren. Das Leben der geschichtlichen Gemeinschaft kann, von der Reflexion auf die *conditio humana* her gesehen, nur Beispiel für ein Leben der Hoffnung sein, niemals eine Erscheinung von dessen Wahrheitsgrund selbst oder seine einzig mögliche Gestalt. Darin aber, daß es diesen Stand gewährt, hat es einen symbolhaften, auf das Allgemeine ausgreifenden Gehalt. Die jüdische Hoffnung, gefaßt in das Symbol des Messias, färbt auf den Erkenntnisbegriff überhaupt ab: Rosenzweig nennt seine Lehre insgesamt eine „messianische Erkenntnistheorie".[42] Deren allgemeines Gesetz ist es, daß die Offenheit der Zukunft trotzdem die Gewißheit zuläßt, der Wunsch, etwa nach Erkenntnis, werde auch Befriedigung finden: „Am Ende ist die Erfüllung";[43] „es gibt kein unerfülltes Gebet".[44] Auch hier sind weder das „Gebet" noch seine Erfüllung auf einen

[37] Ebd. 603.

[38] Ebd. 603f.

[39] Ebd. 592.

[40] Ebd. 589.

[41] Vgl. den Brief an Hans Ehrenberg vom Sept. 1921, in: GS I, Bd. 2, 720. Vgl. GÖRTZ, Heinz-Jürgen: *Tod und Leben. Kontingenzbewältigung in Rosenzweigs Konzept der Geschöpflichkeit*, in: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich (Hg.): *Franz Rosenzweigs „neues Denken"*, Bd. 2, 754–775, bes. 759–761.

[42] GS III 159.

[43] Ebd. 592.

[44] Ebd. Vgl. zur Macht des Gebets AMIR, Yehoyda: *da'at ma'aminah. 'ijunim bemischnato schäl Franz Rosenzweig [Glaubende Vernunft. Untersuchungen zur Lehre Franz Rosenzweigs]*. Tel Aviv: Am Oved 2004, 197–213. Die liturgisch und halachisch natürlich

religiös umschriebenen Lebenskreis beschränkt. Insbesondere die Erkenntnisarbeit in ihren verschiedenen Gestaltungen wird in diese Sphäre einbezogen. Dabei gilt als „Erfüllung" keineswegs notwendig der Eintritt genau dessen, was die persönliche Wunschvorstellung des Betenden beherrscht haben mag. Die Erfüllungsmacht ist an die Einkehr in die Haltung des „Zwischen" gebunden. Das Zwischen ist nicht mehr durch seine Außenpole gebunden oder definiert, sondern ein Selbständiges. Damit stehen wir, wenn wir den Status eines betenden Menschen für sich genommen fassen wollen, vor einem Begriff der Einsamkeit – und zwar im Gegensatz zum Alleinsein. Alleinsein ist, so gefaßt, wesentlich ein Vermissen, der Blick in ein leeres Außen, in das die Sehnsucht die Schemen anderer Menschen zeichnet. In der Einsamkeit dagegen wird das Nicht-Beisammen-Sein nicht durch den Affekt des Vermissens beherrscht. Das will nicht besagen, daß der Blick auf Andere und Anderes bei der Einkehr in das „Zwischen" wegfiele. Der Stand im Zwischen schließt nicht einmal die Sehnsucht aus, macht sich aber davon nicht abhängig. Man fühlt sich an Goethes Meditation über das Verhältnis von Alleinsein und Einsamkeit im „Lied des Harfners" aus *Wilhelm Meisters Lehrjahren* erinnert. Der fahrende Musikant bringt es traurig-sehnsüchtig auf den Punkt: „Und kann ich nur einmal / Recht einsam sein, / Dann bin ich nicht allein".[45] „Recht einsam sein" bedeutet Trauer, aber es überwindet zugleich die im Alleinsein waltende Vorherrschaft des objektiven Abgeschnittenseins vom oder von Anderen.

Das Nicht-Beisammen-Sein wandelt also seine Bedeutung. Gerade in intensiver innerer Einkehr und Abstandnahme ist Einsamkeit eine Liebesgeste auf anderes hin, eine Erkenntnisbewegung in Richtung der in Frage stehenden anderen Menschen, der Weltdinge, ja Gottes. Das bisher von uns zunächst zeitlich gefaßte Zwischen nimmt unter diesem Aspekt die Farbe jener Begegnungserfahrung an, dem vor allem die sogenannte dialogische Philosophie ihre Aufmerksamkeit geschenkt hat.[46] In unserem umfassenderen Kontext gelesen, ist die Begegnungserfahrung des Zwischen ebenfalls ein sich selbst erfüllendes Gebet, diesmal als ein Sich-Annähern im Feststellen der Ferne. „Die Nähe kann nur Nähe *werden*, weil sie Ferne *ist*".[47] Auf kein Verhältnis trifft diese Bestimmung mehr zu als auf das zwischen

wichtige Unterscheidung zwischen dem Gemeindegebet und dem Gebet des Einzelnen (ebd. 197f. und 207f.) ist für unseren gegenwärtigen Zusammenhang sekundär.

[45] Goethe: *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, Buch 2, Kap. 13, Hamburger Ausgabe, Bd. 7, 138.

[46] So etwa in Martin Bubers „Sphäre [...] zwischen den Wesen", vgl. DERS.: *Die Schriften über das dialogische Prinzip*. Heidelberg: Lambert Schneider 1954, 295, zit. von THEUNISSEN, Michael: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. 2. Aufl. Berlin: de Gruyter 1977, 259. Rosenzweig seinerseits hat – so „die innerste Absicht" eines (undatierten) Briefes an Buber – die wesentlich umfassendere Bedeutung des „Zwischen" im Rahmen einer anderen Auffassung der Zeit geltend gemacht, vgl. CASPER, Bernhard: *Franz Rosenzweigs Kritik an Bubers „Ich und Du"*, in: DERS.: *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*. Paderborn: Schöningh 2004, 101–116, zit. 104.

[47] GS III 617.

Mensch und Gott. Nicht daß sie nur hier gelten würde, aber in der Korrelation zwischen Gott und Mensch kommt die Polarisierung zu ihrer reinsten Form. Entsprechend erörtert Rosenzweig, der jüdischen Tradition folgend, die Ambivalenz von Nähe und Ferne im Ausgang von Jeremia 23,23: „Bin ich nur ein Gott der Nähe, spricht der Herr, und nicht ein Gott der Ferne?"[48] Statt von Ferne spricht Rosenzweig auch von Gottes Unsichtbarkeit. Er erzählt die kleine Geschichte von einem vierjährigen Mädchen, das mit seiner Mutter einen Disput hat. Beide sind sich einig, daß man Gott nicht sehen könne. Die Mutter jedoch fügt dem hinzu: „Ich glaube nur, was ich sehen kann". Das Kind dagegen antwortet ihr: „Es gibt ihn aber doch!"[49] Nach Rosenzweig „haben beide recht mit ihrem Glauben, die Mutter *und* das Kind".[50] Sowohl die Skepsis gegenüber dem unsichtbaren Gott, die einem Zweifel an seiner Existenz nahe kommt, als auch die mit einem gewissen Trotz vorgetragene Gewißheit dieser Existenz bringen etwas Richtiges zum Ausdruck. Die eine Äußerung korrespondiert der Ferne Gottes, die andere setzt eine Annäherung in Gang. Das Ziel der Annäherung jedoch, die Nähe selbst, ist ein Gelingen über Skepsis und Trotz hinaus und tritt zu aller In-Gang-Setzung als ein Unverfügbares hinzu. Sie ist streng momentan und macht Gott nur von Fall zu Fall sichtbar. Auf die oben angesprochene Erkenntnisarbeit am Begriff bezogen heißt das: Nähe Gottes bedeutet das schöpferische Gestalten, welches das vom „Namen", von der „Beschreibung" ausgehende Problem zurücklenkt auf die problemlösende Neuentdeckung eben dieses Namens selbst.

Die Bibel ist nach Rosenzweig sehr wesentlich eine Sprachgebung für diese Momentaneität Gottes. Damit meint er unter anderem die zahlreichen natürlichen Attribute, die Gott beigelegt werden, und die im Zentrum einer jahrhundertealten Debatte standen und stehen. „Gott hat eine Nase, Augen, Ohren, alles was man will, er weint, bittet, reut, *alles* was man will, aber immer nur von Fall zu Fall, immer nur, wenn am Menschen etwas in Gottes Bilde geschaffen werden soll".[51] Immer ist, und das weist in die Richtung unseres Zwischen, das Moment der Bewegung entscheidend: „Er hat nicht *zugleich* zwei Attribute – das wäre nämlich schon Gestalt", will sagen: Es wäre nach dem Bilderverbot des Dekalogs[52] verboten. Gott hat seine Eigenschaften „immer nur hintereinander, immer nur ‚Attribute der Handlung' (Eigenschaften sind gleichzeitig, Handlungen hintereinander)".[53] Daher zeichnet kein Attribut ein Bild von Gott selbst, sondern nur „sein Bild in uns". „In uns" aber heißt: Der Mensch ist bereits da; er steht Gott gegenüber, aber seine durchaus vorhandene Gestalt gilt es weiterhin zu formen. Dementsprechend „gibt uns" die göttliche Eigenschaft „keine menschliche

[48] Vgl. den Verweis auf diese Stelle in GS III 618.
[49] Ebd. 636, ähnlich auch 619.
[50] Ebd. 636.
[51] Ebd. 625.
[52] Vgl. Ex 20,4; Dt 5,8.
[53] GS III 625.

Gestalt (die *haben* wir), sondern die göttlichen Züge unserer Menschlichkeit".[54] Diese aber „sind lauter Einzelzüge, lauter Momentaneitäten" und eben damit Bestimmungen jener Augenblicke des Gebets, in denen sich die Erfüllungsmacht des Zwischen realisiert.[55]

V.

Nun kann indes der Vertrauensgrund, auf dem diese Erkenntnislehre aufruht, nicht im Erlebnis bloßer Momente beschlossen bleiben. Der Vielheit der Momente muß eine Einheit, der bloßen Prozessualität des Schaffens die Gewißheit einer denk- und einsehbaren Kontinuität zur Seite gehen. Dies unter anderem steht hinter der Frage nach der Ewigkeit Gottes. Allerdings treibt dieser Anspruch zugleich eine, wenn man so will, vertrauenslogische Schwierigkeit hervor: „Wenn wir nur den momentanen Gott erfahren, wie können wir dann glauben, daß er der ewige ist? [...] Widerspricht nicht der Augenblick der Ewigkeit, die Tat dem Sein, der Wille dem Wissen?"[56] Um diese Frage zu erörtern, tritt Rosenzweig auf einige Momente in das Geschäft der kritischen Philosophie ein. Er führt am Gedanken des Widerspruchs eine Unterscheidung herbei. Einerseits spitzt er die Spannung zwischen Momentaneität und Ewigkeit absichtlich auf einen Widerspruch zu, der unlöslich mit der Erkenntnis- und Gebetserfahrung verbunden und als solcher anzuerkennen ist. Einen Willen denken, der in seiner momentanen Tatwirkung trotzdem ewig ist, bleibt widersprüchlich und ist dennoch eine notwendige Basis des Vertrauens. Anderseits darf dies nicht auf falsche Bahnen geraten. Es besteht nämlich eine Neigung im Denken, diese an Gott entdeckte Widersprüchlichkeit unter das Licht einer zur Naturerkenntnis gehörenden Zeiterfahrung zu stellen. Das würde beiden Momenten, sowohl der Momentaneität als auch der Ewigkeit, eine naturhafte Bedeutung unterlegen. Ein solches Hereinziehen Gottes in die Zeit ist zu vermeiden. Da gilt in Strenge der Satz vom auszuschließenden Widerspruch, und zwar in jener präzisierenden Wendung des Aristoteles, die auch die Zeitbedingung mit anspricht: Es sei unmöglich, daß „dasselbe demselben zugleich und in derselben Hinsicht zukommt und nicht zukommt".[57] Diese Bestimmung aus der *Metaphysik* vertieft Aristoteles einige Seiten später in Bezug auf Urteile aus

[54] Ebd. 624.

[55] Ebd. – Auch hier klingt Platons *Parmenides* an mit seiner Bestimmung des μεταξύ als eines „wundersamen/ortlosen Wesens" (φύσις ἄτοπος) im Übergang, z.B. einem Übergang „aus dem Nicht-Sein in das Werden". Der „Augenblick" (τὸ ἐξαίφνης, Rosenzweigs „Momentaneität") steht nach Platon „auf gewisse Weise zwischen einer Bewegung und einer Ruhe", wo er „dann weder ist noch nicht ist, weder wird noch vergeht" (*Parmenides* 156d und 157a, *Werke* V 288/289). Dieser Charakter des „Zwischen" entzieht die Attribute Gottes einer quasi-physischen Fixierung; sie werden zu (katachrestischen) Metaphern.

[56] GS III 625.

[57] ARISTOTELES: *Metaphysik* Γ 3. 1005 b 19f., zit. nach: *Aristoteles' Metaphysik*, griech. Text von Wilhelm Christ, übers. von Hermann Bonitz, neu bearb. von Horst Seidl. 2 Bände. Hamburg: Meiner 1978, hier: Bd. 1, 137.

natürlicher Sinneswahrnehmung noch weiter. Er ersetzt jenes „zugleich" und „in derselben Hinsicht" durch die noch stärker spezialisierende Formulierung: Es erscheine den Sinnen nie etwas „in derselben Beziehung, derselben Weise und derselben Zeit als verschieden".[58]

Eine von dort her gesehen unmögliche Urteilssituation entsteht aber, wenn man die Offenbarungsdynamik nicht genau genug von natürlichen Bewegungen, also solchen, die unter sinnlichen Zeitbedingungen stehen, unterscheidet. Hier führt der Widerspruch zum Ausschluß des Urteils überhaupt. Er verliert seine erkenntnisproduktive Kraft, denn er wird zu einem Konstrukt aus Denkschwäche. Es entsteht, so Rosenzweig, „der Schein [...], als ob ein zeitliches Allwissen einem zeitlichen Etwaswollen oder einem zeitlichen Allwillen ein zeitliches Etwaswissen gegenüberstünde".[59] Die um des Vertrauens willen erahnte Einheit zwischen tätiger Momentaneität und, ihr widersprechend, Ewigkeit verlangt also in letzter Konsequenz, aus dem Kreis des unter natürlichen Zeitbedingungen geformten Wissens auszutreten. „In Wahrheit steht nur das ganze Zeitliche dem ganzen Ewigen, unser [sich im Einzelnen zeigender] Gott dem ewigen Gott gegenüber".[60] Die Spannung zwischen der Kontinuität und der Momentaneität Gottes liegt außerhalb des Zeitlichen. Soll an ihr der Ursprung von Welt und Mensch erahnt oder erschaut werden, so gilt es, primär nicht ein Schaffen innerhalb der Zeit, sondern die Erschaffung der Zeitlichkeit selbst zu denken.[61]

Nun bleibt allerdings dies Erschaffen der Zeit nicht nur ein Äußeres gegenüber der Welt, sondern mündet – die Gewißheit von der Offenbarung an den Menschen verbürgt es – in das Erschaffene selbst, in die Zeit der Welt also, ein. Die Erschaffung der Zeitlichkeit setzt sich in die Welt hinein gestaltend fort. Die Momentaneität Gottes ist einerseits Stiftung der Zeitlichkeit als solcher und trotzdem anderseits auch innerhalb ihrer und unter ihrer Form dem Menschen erfahrbar. Dies trotz jenes notwendigen Widerspruchs denken zu wollen, bringt Rosenzweig auf die Spur der

[58] *Metaphysik* Γ 6. 1011 a 34 f., Ausg. Meiner 168f. – Man bemerkt durch diesen Seitenblick auf Aristoteles sehr gut, worum es eigentlich geht. Den Widerspruch nachweisen, ist hier weniger eine rein logische Operation als vielmehr ein Kampfmittel gegen Unwahrheit. Besonders Jan Łukasiewicz hat diesen Aspekt hervorgehoben: Es lassen sich nämlich zahlreiche Tatsachen durchaus voraussehen und anordnen, *ohne* daß man den Satz vom Widerspruch anerkennt. Also ist sein „Wert [...] nicht logischer, sondern praktisch-ethischer Natur" (ŁUKASIEWICZ: *Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles*, übers. von Jacek Barski. Hildesheim: Olms 1993, 167). „Der Satz vom Widerspruch [...], und nur er, ermöglicht uns den siegreichen Kampf mit den verschiedenartigen Unwahrheiten" (169). Vgl. auch ROETTI, Jorge Alfredo: *Der praktische Satz vom Widerspruch. Eine Rechtfertigung der Aristotelischen Hauptintuition*, in: ÖFFENBERGER Niels / SKARICA Mirko (Hgg.): *Beiträge zum Satz vom Widerspruch und zur Aristotelischen Prädikationstheorie*. Hildesheim: Olms 2000, 50–68.

[59] GS III 627.

[60] Ebd.

[61] Zu Rosenzweigs Begriff einer „Zeit, die ‚selber' geschieht", statt daß *in ihr* etwas geschehe, vgl. CASPER, Bernhard: „Verstehen zur rechten Zeit", in DERS.: *Religion der Erfahrung*, 73–83, zit. 74.

lurianischen Kabbala und deren Lehre von der Kontraktion – Rosenzweig spricht von „Verinnerung“[62] – Gottes, hebräisch *zimzum*. Gott hat sich demnach spontan selbst aus einer unendlichen Aktualität in eine eingeschränkte Präsenz zurückgezogen, um neben sich Raum für anderes zu geben. In diesen Raum hinein gestaltet sich, dem, was Gott ist, negativ gegenübertretend, die zeitliche Welt. Aber dies wird nicht als völlige Selbstentäußerung Gottes gedacht, sondern zugleich als Entfaltung einer Macht, die die Zeitlichkeit der Welt und des Menschen ihrerseits gestaltet. Also „nicht Entsagung (ἐποχή) besteht zwischen Gott und seiner Schöpfung sondern – Weltregiment“.[63] Ausschließlich der Deutung dieses Weltregiments und nicht etwa der Wesenserkenntnis des darin waltenden Gottes selbst dienen die biblischen Gottesattribute. Es ist „das Göttliche an all diesen göttlichen Taten und Leidenschaften [...], daß sie nicht, wie unsre auf uns selbst oder auf unsres gleichen, auf ihn oder seines gleichen gehen, sondern allein – auf uns“.[64]

VI.

Aus diesem, der Schöpfung assimilierten Begriff des Weltregiments bildet Rosenzweig seinen Begriff des jüdischen „Gesetzes“, der Halacha. Weder die Welt noch der in ihr handelnde Mensch sind autark, auch dann nicht, wenn man den Blick nur auf das zwischen ihnen beiden geltende Wechselverhältnis richtet. Dieses spezielle Verhältnis, im *Stern* unter dem Titel „Erlösung“ angesprochen, bildet, wie schon gesagt, die dritte der möglichen Konnexionen zwischen den Elementen Gott, Welt und Mensch. Nach der vergangenheitsbezogenen „Schöpfung“ und der gegenwartsbezogenen „Offenbarung“ ist diese letzte Verbindung konstitutiv zukunftsbezogen: Sie gestaltet sich im Modus einer Aufgabe an den Menschen.[65] Wohl wirkt diese Aufgabe auch auf das primär gegenwartsbezogene Verhältnis zwischen Mensch und Gott zurück, denn – auch hier bewegt sich Rosenzweig in der Linie der lurianischen Kabbala – zur Erlösung gehört, daß der Mensch die „Einigung Gottes“ erwirkt. Aber er tut eben dies an der *Welt*, indem er die „in zahllose Funken in alle Welt zerstreute Gottesherrlichkeit [...] sammeln“ wird.[66] Also ist zumindest dieser Aspekt im Verhältnis zu Gott

62 ROSENZWEIG: „Urzelle“ des *Stern der Erlösung*, GS III 128. Zur Beziehung Rosenzweigs auf die Kabbala vgl. zuletzt HORWITZ, Rivka: *A Revolutionary Understanding of Judaism. Franz Rosenzweig's Attitude to Kabbalah and Myth*, in: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich (Hg.): *Franz Rosenzweigs „Neues Denken“*, Bd. 2, 689–712, zum *zimzum* bes. 695ff.

63 GS III 627.

64 Ebd.

65 Vgl. *Stern*, Teil II, Buch 3, zur Zukunft vgl. GS II 261.

66 *Stern*, GS II 456; vgl. HORWITZ: *A Revolutionary Understanding*, 694. Joseph Turner spricht von einem (durch das Gebet erleuchteten) „gemeinsamen Weg Gottes und des Menschen in der Welt“. Wo die Gottesfurcht des Menschen ausbleibt, „bleiben sowohl Schöpfung als auch Offenbarung ohne Vollendung“; vgl. TURNER: *'emuna we-humanism. 'ijunim ba-*

ebenfalls zukunftsbezogen. Daher kennzeichnen, unter dem Licht der Gegenwart gesehen, Unfertigkeit und Noch-Nicht-Wirklichkeit das Verhältnis der Erlösung, und der Mensch kann die Unfertigkeit nicht durch die Macht der ihm verfügbaren Einsicht durchdringen und bewältigen. Es bedarf einer „Verwirklichungshilfe"; und als solche wird das „Gesetz" offenbart.[67] Auch hier entsteht die bei Gott erörterte Spannung zwischen Momentaneität und Ewigkeit. Noch deutlicher aber als an Schöpfung und Weltregiment tritt, wo es um den Menschen geht, jenes *metaxy* hervor, das wir schon als Zeitmoment in der Begriffsarbeit kennen. Zweifellos handelt es sich beim halachisch handelnden Menschen nicht um eine genaue Entsprechung zum schaffenden und sich offenbarenden Gott, wohl aber um eine Analogie. Der Aspekt der göttlichen Ewigkeit wird im Gesetz durch „Allgemeinheit" vertreten. Oder, gleich von der Form dieser Allgemeinheit her gesagt: Allgemein ist das halachische Gesetz eben durch seine *ewige* Geltung. Nicht eine formale Vernunftallgemeinheit, etwa nach dem Muster des kategorischen Imperativs, ist hier gemeint, sondern eine konstitutive Gegenwärtigkeit des Geltens für die Gesamtheit des Volkes, und zwar außerhalb chronologischer Datierung und vor aller individuellen und situationsbezogenen Fokussierung. Das Gesetz erscheint „so allgemein wie alles was für ‚ewig' zu gelten beansprucht. Es gilt nämlich nicht unter den und den Umständen (obwohl die Frage der ‚Umstände' es von allen Seiten umlagert), sondern es gilt *absolut heute*, d.h. aber ewig".[68] Genau dadurch tritt seine Gestaltungsmacht in Analogie zum göttlichen Schaffen: Das Gesetz „schafft sich letzthin seine eignen Umstände, d.h. letztestens: es schafft sich die ganze Welt um zu – seinem Milieu".[69] Sogar sein allgemeiner, „ewige[r]" Adressat, die jüdische Gemeinschaft, ist sein eigenes Produkt: „Das jüdische Gesetz gilt nicht solange das Judentum besteht, sondern es *fordert* und *bewirkt*, daß das Judentum besteht".[70]

Zugleich ist das *Ziel* seiner Wirkung konkret und liegt in einzelnen Situationen; das heißt, das „Gesetz" ist trotz seiner Allgemeinheit auch „individuell, also exklusiv".[71] Hier liegt die Analogie zum zweiten Gesichtspunkt der göttlichen Dynamik, zur Momentaneität. Das Gesetz nimmt dem einzelnen Menschen gegenüber, wo dieser es in die „Heutigkeit", wie

filosofia ha-datit schäl Franz Rosenzweig [Glaube und Humanismus. Untersuchungen zur religiösen Philosophie Franz Rosenzweigs]. Tel Aviv: ha-kibbuz ha-me'uchad 2001, 155 und 158.

[67] GS III 627. Auf eine detaillierte Erörterung dieses Begriffs von Halacha, der vor allem in Rosenzweigs „Die Bauleute" exponiert wird, verzichte ich vorliegend; vgl. dazu AMIR, Yehoyada: *da'at ma'aminah*, Teil 11, Kap. 2, bes. 291ff.

[68] GS III 628. Vgl. zu dieser Verknüpfung von Augenblick und Ewigkeit BRUCKSTEIN, Almut: *Zur Phänomenologie der jüdischen Liturgie in Rosenzweigs „Stern der Erlösung"*, in: BRASSER, Martin (Hg.): *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum ‚Stern der Erlösung'*. Tübingen: Niemeyer 2004, 357–368, bes. 361.

[69] GS III 628.

[70] Ebd.

[71] Ebd.

Rosenzweig das in seinem Aufsatz *Die Bauleute* nennt, tatsächlich übersetzt, den Charakter eines unmittelbaren „Gebots" an.[72] Damit ist das Gesetz unbeschadet seiner Allgemeinheit zugleich inkommensurabel persönlich. Das bedeutet mehr als die (ihrerseits auch wieder allgemein bestimmbare) Besonderheit, die einer jeden möglichen Situation und jedem Individuum eigen ist. Das *Gebot* formt die Gestalt eines Menschen, der auch als Person Erwählung erfährt – man denke auch hier wieder an die Wahl als Erkenntnisakt –, und zwar Erwählung innerhalb des Geltungskreises des Gesetzes. Das Gebot formt die Gestalt des einzelnen Juden inmitten des jüdischen Volkes. Das Volk wiederum steht seinerseits in einem eigens charakterisierten Zwischen: Es besetzt die Mitte zwischen einerseits dieser Einzelperson, anderseits der Menschheit. Entsprechend erschöpft sich sein Gesetz nicht in einer nur partikulären Bedeutung, wie stark auch das Partikuläre seine jeweiligen Formulierungen prägen mag.

Wie wird nun die Zwischenposition der Partikularität, also ihr, wenn man so will, spezifisches Zwischen, im gesetzestreuen Tun positiv? Es scheint mir charakteristisch, daß Rosenzweig diese Frage nicht etwa am Beispiel der so genannten noachidischen Gebote erörtert, also an jenen sieben Vorschriften, die nach traditionellem Verständnis bereits dem Noah nach Verlassen der Arche erteilt wurden.[73] Diese sieben Gebote richten sich nämlich an die seit Gottes Bund mit Noah geschützte Menschheit insgesamt. Wer daher die universale Dimension des jüdischen Gesetzes von den noachidischen Geboten her diskutiert, begibt sich auf eine Ebene ‚vor' der Stiftung Israels, die erst später durch den Bund mit Abraham vollzogen ist. Rosenzweig dagegen sucht die Dimension der Menschheit gerade in denjenigen Vorschriften auf, die ausdrücklich ‚nach' diesem Bund liegen und nur den Juden als solchen gegeben sind. Ein Beispiel ist die Grenzziehung zwischen dem innerjüdischen und dem außerjüdischen Geltungsraum des Gesetzes. Tora und Tradition machen ihre Vorschriften teilweise davon abhängig, ob sich der Angesprochene zwischen anderen Juden, im Innenraum der Gemeinschaft also, bewegt, oder ob er in ein Verhältnis zu Nichtjuden tritt. Gebot und Verbot gelten nicht durchgehend in gleicher Weise. Rosenzweig faßt das so: Man habe traditionell „einen jüdischen Bezirk innerhalb des Lebens, das man führte, abgeteilt; was außerhalb dieser Linie lag, das Nichtjüdische, war, gesetzlich gesprochen, ‚erlaubt'; was innerhalb, war das Jüdische mit seinen Ge- oder Verboten".[74] Aber diese Grenzziehung muß, da die Halacha den Juden einen dynamischen Ort *zwischen* Person und Menschheit zuweist, von Starrheit freigehalten und verschiebbar bleiben bzw. – in messianischer Perspektive – schließlich sogar wegfallen. „Die Zukunft darf jene Grenze, [...] überhaupt jene Unter-

[72] Ebd. 707. In diesem Hereinziehen einer umgreifenden Zeitdimension in die Gegenwart liegt eine Analogie zur Erfüllungsmacht des Gebets, vgl. AMIR, Yehoyada: *da'at ma'aminah*, 211, Anm. 12.

[73] Vgl. *Tosefta*, Trakt. Avoda Zara 8:4; *Babylonischer Talmud*, Trakt. Sanhedrin 56a.

[74] GS III 705.

scheidung, so aufgefaßt, nicht mehr kennen".[75] Was immer noch ‚außerhalb' liegt, „grade das muß" über die fortschreitende Entwicklung und Erweiterung von Bräuchen *(minhagim)* und philosophisch-theologische Fragen nach dem Sinn und Grund *(taam)* der Gebote „jüdisch geformt werden".[76] Beide, sowohl die Entwicklung von Bräuchen als auch die philosophische Reflexion, tragen allgemein menschliche Momente in das jüdische Leben hinein. Und „überall muß dem Brauch und dem Sinn der gleiche Rang und die gleiche Unverbrüchlichkeit werden wie dem Gesetz".[77] „Die beiden Welten, die des jüdischen Verbotenen und die des erlaubten Unjüdischen fließen ineinander. Es gilt nun kein Nebeneinander von jüdischem und unjüdischem Tun mehr".[78] Durch diese Dynamisierung des Gesetzes stellt sich der jüdische Mensch praktisch in das Zwischen – mit der paradoxen Bedeutung, es von der messianischen Perspektive her zu leugnen.[79]

VII.

Damit ist unsere inhaltliche Erörterung dieses für die Weisheitslehre Rosenzweigs so grundlegenden Moments des Zwischen zu einem gewissen Abschluß gekommen. Dennoch fehlt noch ein diesen Abschluß selbst vollziehendes und zur Ruhe bringendes Motiv. Wir haben bisher die Lebensvision einer unausgesetzten Bewegtheit im Zwischen, aber es mangelt ihr noch immer an einer Gelassenheit, in der sie ihre ruhestiftende Basis findet. Und es liegt auf der Hand, daß zu dem, was wir Weisheit nennen, auch diese Gelassenheit gehört. Nur die oben angesprochene „Gelassenheit des Wunsches"[80] hatte den Blick kurz in diese Richtung gelenkt. Die Frage geht damit auch hier auf eine Grundbefindlichkeit des menschlichen Seins. Wie nämlich kann ein Mensch in der zunächst noch uneingeschränkten Dynamik des Geschehens die Muße zur Orientierung finden? Hierauf ist nicht etwa durch psychologische Flexibilität oder durch die Steigerung allgemeiner Anpassungsfähigkeit zu antworten. Noch einmal geht es um das Fundament der Wirklichkeit selbst, damit aber – man denke zurück an die Arbeit der Erkenntnis – um die Logik des Vertrauens. Dessen drei zeitgebundene Modi: das Vertrauen gegenüber der Vergangenheit, gegenüber der

[75] Ebd. 706.

[76] Ebd.

[77] Ebd. – Als prominentes Beispiel für die Erweiterung einer nur buchstäblichen Gebotsauslegung durch eine ethische Reflexion (am Beispiel des Verbotenseins gegenüber trügerischen Formen scheinbarer Erlaubnis von Unzucht, ordinärer Sprechweise usw.) vgl. die Raschi-Kritik des Nachmanides in seinem Kommentar zu Lev 19, 2. Ich danke R. Zeev W. Gotthold (Jerusalem) für seine eingehende Belehrung.

[78] GS III 707.

[79] Zu dieser letzten „Verneinung des Zwischen" vgl. FIORATO, Pierfrancesco: *Sulla peculiare temporalità di una negazione del tempo. La figura del ‚capovolgimento del tra' nel pensiero di Franz Rosenzweig*, in: Giornale Critico di Storia delle Idee 2 (2010) Nr. 1, Jan.–Juni (http://www.giornalecritico.it/).

[80] GS III 592.

Gegenwart und gegenüber der Zukunft, gilt es noch einmal zu durchlaufen, nun aber in umgekehrter Folge.

Die Aufmerksamkeit auf Bewegtheit, auf die Dynamisierung des Gesetzes hatte die Zukunft, die Aufgabe der Erlösung in den Vordergrund gehoben. Ihr Vertrauensinhalt ist nach Rosenzweig die einem jeden Menschen geltende „Verheißung".[81] In ihr liegt ein anarchisches Moment. Sie stört das Wirkliche, ja „sprengt" geradezu, wie Rosenzweig schreibt, den „ruhige[n] Rhythmus der Wirklichkeit". Eben dadurch „setzt" die Verheißung „Ziel, sie läßt hoffen, sie gibt Richtung".[82] Unser bisheriger Blick war vorwiegend hierauf gerichtet. Nun gilt es ebenso rückwärts zu schauen. Dem anarchischen Keim des Zukunftsvertrauens liegt trotz allem das immer ältere Vertrauen in das „Gesetz aus dem Sie leben" zugrunde. Dies aber ist, zeitlogisch betrachtet, gegenwartsbezogen. Aber auch von der Gegenwart aus muß der Blick noch weiter zurückgehen. Das Gegenwartsvertrauen in das Gesetz erwächst seinerseits aus dem durch Vergangenheit gestützten Vertrauen in die „Schöpfung durch die Sie sind".[83] Bis auf die Schöpfung, die gewissermaßen „früheste" Form des Vertrauens, muß die Suche zurückgehen, um jene „Gelassenheit des Wunsches" zu begründen, die das sonst fast fragil scheinende Zwischen zu einem trotz Bewegtheit ruhenden Standort werden läßt. Dabei tritt der Begriff der Ewigkeit in einer neuen Spielart hervor. Denn, so Rosenzweig, „Ewigkeit war: statt des natürlich rasenden Wechsels der Möglichkeiten in seiner ewigen Wiederkehr der ruhige Rhythmus der Wirklichkeit".[84] Der ruhige Rhythmus ist hier das Erkenntnismedium der Wirklichkeit, und das heißt: der Wirklichkeit als einer geschaffenen Tatsächlichkeit. Wirklichkeit ist *geschaffene* Wirklichkeit, und noch stärker: *Nur* als geschaffene ist die Wirklichkeit wirklich. Diese Tatsächlichkeit als ein Wissen zu erfahren verlangt zwar nicht Stillstellung, aber doch Unterbrechung der Bewegtheit. Wir haben also zwei Formen der Unterbrechung. Der anarchischen Unterbrechung des ruhigen Rhythmus durch die Verheißung steht nun die ruhigstellende Unterbrechung und Rückkehr in den Rhythmus des fortwaltenden Erschaffens gegenüber. Alltäglich gesagt: Wir finden Momente der Ruhe im Tun; wir kommen zu Ergebnissen, führen Pläne durch, erreichen Ziele, vollbringen Leistungen. Die Wirklichkeit ist „nicht nur Verwirklichung, nur Tat, sondern unterbrochen von der Ruhe der Vollendung".[85] Diese Art der Unterbrechung rückt den Koordinatenraum der Wirklichkeit wieder zurecht. Sie stiftet den Maßstab des Wirklichen.

Ein moderner Begriff, der das Verhältnis von Welt und Mensch ausdrückt und zugleich seine Gefährdung durch Beliebigkeit anklingen läßt, ist die „Weltanschauung". Weltanschauungen lassen sich je nach Situation,

[81] Ebd. 602f.
[82] Ebd. 629.
[83] Ebd. 602f.
[84] Ebd. 629.
[85] Ebd. 663.

Lebenswandel, Individualität in großer Fülle bilden. Der Begriff der Weltanschauung setzt der Pluralbildung keinen Widerstand entgegen. Geht es dann also, dieser Gefahr entgegen, um einen Maßstab, „an dem wir die Wirklichkeit unsrer Vorstellungen von der Welt messen" können, so wird dieser selbst „keine Weltanschauung" mehr sein.[86] Zwar muß er auf die Welt bezogen sein, aber nicht auf das, was an und in ihr anschaubar, ja denk- und ausdenkbar ist. „Jede Weltanschauung läßt sich ganz gut logisch aus- und zu Ende denken"; eben deswegen können „*Menschen* [...] sich in sie ‚verrennen'".[87] Dem aber steht „äußerlich, von *Welt* wegen, [...] etwas im Weg".[88] Und das, was hier im Weg steht, dieser Maßstab oder vielleicht genauer: das Maßstabhafte selbst, ist „etwas *Meta*physisches. Denn ihr eigener Maßstab könnte die Welt nicht sein".[89] „Die Welt hat einen Grund außer sich (und nicht in uns). Und insofern sie ihn hat, insofern wissen wir mehr von ihr als wir uns vorstellen, wenn wir sie vorstellen".[90] Auf diesen Grund außer der Welt richtet sich das Vertrauen in die „Schöpfung aus der Sie sind". In die *immanente* Struktur der Welt selbst jedoch tritt dieser Grund ein durch die gottesdienstliche Praxis des Menschen, durch seine Unterwerfung unter das erwähnte Weltregiment.

Den Maßstab der Wirklichkeit und an ihm die Basis der Gelassenheit findet Rosenzweig in den ersten Versen des Buches Genesis und in dem darauf bezogenen Gebot, den Sabbat zu heiligen.[91] Das ist zum einen die Erzählung von der Welterschaffung in sechs Tagen und dann insbesondere von der Ruhe Gottes am siebten Tag. Und das ist zum andern die Bewährung und Bewahrheitung dieser Erzählung im Einrichten der Arbeitswoche und ihres siebten, immer wiederkehrenden Ruhetages durch den Menschen. Beide vereinen sich zu einem praktisch-theoretischen Eingedenken des Seins der Welt und zugleich des diese Welt gestaltend anschauenden Menschen. Der siebte Tag ist dieser Schau gewidmet. Im Moment der Ruhe tritt eine Unmittelbarkeit zwischen göttlicher Schöpfung und menschlicher Arbeit ein. Durch diese Korrelation wird die Ruhe in der Bewegtheit der Schöpfung zum Seinsgrund ihres Rhythmus, den das Sabbatgebot allwöchentlich aufzusuchen und einzurichten befiehlt. Die Gottesruhe wird zum Maßstab für die Wirklichkeit des Geschaffenen. Man kann von hier aus den letztlich einfachen Inbegriff von Rosenzweigs Weisheitslehre erfassen: Er liegt darin, diesen Maßstab des Eingedenkens im Herzen zu tragen.

[86] Ebd. und 662f.
[87] Ebd. 663.
[88] Ebd.
[89] Ebd. 664.
[90] Ebd., Hervorhebungen getilgt.
[91] Gen 1,1–2,3; Ex 20,10f.

Abstract
Franz Rosenzweig's philosophy is a doctrine of 'life in the middle': between knowledge and unknowing, birth and death, creation and redemption. The key for the wisdom of this 'middle' is the Socratic-Platonic concept of "in-between", metaxý, a non-being in the midst of two existants. As such, it enfolds within itself the change from the One into the Other. In Rosenzweig's lectures on the "science of God," the "world" and "man," this gestalt formation from the middle goes through variations: as the temporal experience of knowledge, prayer and halakhic practice, as the theory of divine attributes – and as composure, the tranquility of a quiet certitude regarding Creation.