

Was ist der Mensch ohne den Anderen? : Überlegungen zur theologischen Debatte um das Subjekt

Autor(en): **Grümme, Bernhard**

Objektyp: **Article**

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 (Jahr): **45 (1998)**

Heft 3

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761108>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

BERNHARD GRÜMME

Was ist der Mensch ohne den Anderen?

Überlegungen zur theologischen Debatte um das Subjekt*

I. Die Subjektfrage und die Theologie

Die Theologie sieht sich namentlich unter Bezug auf 1Petr 3,15 darauf verpflichtet, die Debatten der Philosophie zur Kenntnis zu nehmen. Dort ist gegenwärtig ein mitunter heftiger Disput um das Subjekt entbrannt, der aufgrund der subjektivitätstheoretischen Pointe neuzeitlichen Denkens bis an die Wurzeln des Projekts Moderne und seines Wirklichkeits- und Vernunftsverständnisses heranreicht.¹ Während die einen Subjektivität und Selbstbewußtsein philosophisch zu unterminieren oder im Blick auf angebliche Verabsolutierungsaspekte des Ich zu dekonstruieren suchen, sei es systemtheoretisch oder postmodern, stellen andere «die Unhintergebarkeit von Individualität» heraus.² Hierbei spielen transzendentalphilosophische Rekonstruk-

* Prof. Herbert Vorgrimler zum 70. Geburtstag gewidmet.

¹ Vgl. FRANK, M. (Hg.), *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Frankfurt a.M. 1991; DERS. (Hg.), *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*. Frankfurt a.M. 1994; KEMMERLING, A., *Ideen des Ich. Studien zu Descartes' Philosophie*. Frankfurt a.M. 1996; KRÄMER, S. (Hg.), *Bewußtsein. Philosophische Beiträge*. Frankfurt a.M. 1996; METZINGER, T. (Hg.), *Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*. Paderborn 1996; WELSCH, W., *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftskritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt a.M. 1995; NAGL-DOCEKAL, H./VETTER, H. (Hg.), *Tod des Subjekts*. Wien-München 1987.

² FRANK, M., *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer «postmodernen» Toterklärung*. Frankfurt a.M. 1986, 3; vgl. die Arbeiten seines Lehrers D. HENRICH wie z. B.: *Fluchtlinien. Philosophische Essays*. Frankfurt a.M. 1982, bes. 125–181; DERS., «Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie»; in: BUBNER, R. u.a. (Hgg.), *Hermeneutik und Dialektik (FS H.-G. Gadamer)*. Tübingen 1970, 257–284; DERS., *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen Philosophie*. Stuttgart 1982.

tionen ebenso eine Rolle wie – und dies vielleicht ein wenig überraschend – Rehabilitierungsversuche auf dem Feld analytischer Philosophie.³

Folgt man einem breiten Strom der gegenwärtigen katholischen Theologie, so habe die Theologie nicht bloß Kenntnis von dieser philosophischen Debatte zu nehmen, sondern engagiert für eine bestimmte Subjektphilosophie zu votieren. Um ihrer eigenen Identität, ihrer Wahrheit, ihrer Rechenschaftsmöglichkeit sowie nicht zuletzt um eines produktiven Diskurses mit der Moderne willen müsse es der Theologie um die kritische Rezeption vorrangig der transzendentalphilosophischen Reformulierungen des Subjektgedankens zu tun sein. Weil sich die Letztgültigkeitsansprüche der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus durch eine erstphilosophische Letztbegründung im Horizont selbstreflexiver Subjektivität ausweisen ließen, konstruiert darum etwa H. Verweyen seinen imposanten Grundriß der Fundamentaltheologie im Rückgang auf das in der Tradition von Descartes, Kant und hauptsächlich Fichte transzendental gedachte Subjekt.⁴

So triftig indessen die Gründe für ein ambitioniertes Subjektdenken insbesondere im Kontext seiner postmodernen Verabschiedung auch sind⁵, so sehr stellt sich die Frage, ob sich nicht die Theologie durch ihr Votum für das transzendente Subjekt und eine entsprechende Bewußtseinsphilosophie schwerwiegende Aporien hinsichtlich der Gravität von Geschichte und der Praxis freier Subjekte, hinsichtlich der geschichtlichen Nichtidentität, der Faktizität der Offenba-

³ Hierzu besonders in fundamentaltheologischer Absicht MÜLLER, K., Wenn ich «ich» sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität. Frankfurt a.M. 1994, bes. 123–350 (Regensburger Studien zur Theologie 46); DERS., Subjektivität und Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage; in: *ThPh* 70 (1995) 161–186. DERS., Das etwas andere Subjekt. Der blinde Fleck der Postmoderne, in: *ZKTh* 120 (1998) 137–163.

⁴ VERWEYEN, H., Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie. Düsseldorf ²1991; ferner MÜLLER, Wenn ich «ich» sage, bes. 559–602 (Anm. 3); PRÖPPER, T., Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie. München ²1988. Gleichwohl dürfen innere Differenzierungen nicht unterschlagen werden. Vgl. die eindrucksvollen Beiträge in: LARCHER, G./MÜLLER, K./PRÖPPER, T. (Hgg.), Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erst philosophischen Glaubensverantwortung. Regensburg 1996; wichtig die Stellungnahmen bei VERWEYEN, H., Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten. Regensburg 1997, 147–160.

⁵ Hierzu METZ, J.B., «Religion, Ja – Gott, nein» in: DERS./PETERS, T.R., Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute. Freiburg i.Br. 1991, 14–67; hier: 39ff.; DERS., Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997. Mainz 1997, bes. 142ff.

zung, der «Andersheit des Anderen» oder auch der absoluten Transzendenz Gottes einhandelt. Jedenfalls hat jüngst Th. Freyer mit überzeugenden Gründen einen solchen Verdacht gegen die theologische Rezeption einer «transzendentalanthropologischen Anthropologie» und ihres tendentiellen Apriorismus geäußert⁶ und dem dort vertretenen Modell selbstbewußter Subjektivität das Konzept verdankter Subjektivität entgegengesetzt.⁷ Freyer rekuriert dabei auf die phänomenologisch ausgerichtete⁸ Philosophie des inkarnierten Subjekts von E. Levinas. Es handelt sich hierbei um eine Philosophie, die im Bruch mit dem in der abendländischen Metaphysiktradition vorherrschenden Primat der Ontologie und ihres monistischen Identitätsdenkens nunmehr die Ethik zur *prima philosophia* bestimmt. Denn sie nimmt ihren Ausgang von jener schlechthin unbedingten Verantwortung, die im völlig unvorhersehbaren, denkerisch nicht vorwegzunehmenden und nicht einzuholenden Einbruch des Antlitzes des Anderen gestiftet wird.⁹

Levinas' Widerspruch gegen jene Konzeption selbstbewußter Subjektivität, die als ihre Bedingung der Möglichkeit ein vorreflexives, unhintergebares «Vertrautsein des Subjekts» mit sich selbst voraussetzt¹⁰, ist jedoch ein transzendentes Argument entgegengestellt worden: «Gerade wenn Subjektivität in einer nicht-reziproken «(...) Beunruhigung des Selben durch den anderen» zur Geltung kommen, die Nähe des Nächsten die transzendente Subjektivität unterminieren soll, so muß diese logischerweise erst überhaupt einmal gegeben sein,

⁶ FREYER, T., Menschliche Subjektivität und die Andersheit des anderen. Theologische Anmerkungen zu einer aktuellen philosophischen Debatte; in: *TbG* 40 (1997) 2–19, hier: 11; vgl. DERS., «Das «Ich als Ich, das alles Leid der Welt auf sich nimmt.» Theologische Notizen zur gegenwärtigen philosophischen Debatte um menschliche Subjektivität»; in: RISSE, G. (Hg.), *Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend* (FS H. Waldenfels), Paderborn 1996, 111–124; mit ähnlichem Anliegen DIRSCHERL, E., *Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas*. Würzburg 1996, bes. 346–507, (Bonner dogmatische Studien 22).

⁷ Vgl. FREYER, Menschliche Subjektivität, 13–17 (Anm. 6).

⁸ Die Formulierung soll auf die Differenz von Levinas' Alteritätsdenken zur Phänomenologie Husserls hinweisen.

⁹ Vgl. LEVINAS, E., *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg-München 1987, 35ff.; DERS., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg-München 1992.

¹⁰ MÜLLER, K., *Subjekt-Profil. Philosophische Einsprüche in eine theologisch überfällige Debatte*; in: *TbG* 40 (1997) 172–180, hier: 176; zu seinem Subjektbegriff DERS., *Wenn ich «ich» sage*, 559ff. (Anm. 3).

um in diesen Prozeß geraten zu können, der damit seinerseits ersichtlich von einem Bei-sich-Sein des Subjekts abhängt.»¹¹

Ein vom Ereignis des Anderen bestimmtes Alteritätsdenken versus Transzendentes Denken: Die sich damit einstellende Polarität zeigt, mit welcher Wucht inzwischen der philosophische Streit um das Subjekt in der Theologie seinen Niederschlag gefunden hat. Angesichts dieser Konstellation erscheint es instruktiv, die ebenso eindrucksvolle wie zugleich im theologischen Betrieb jedoch bislang kaum angemessen gewürdigte Position des jüdischen Religionsphilosophen Franz Rosenzweig (1886–1929) auf ihre Relevanz zu prüfen. Denn es könnte ja sein, daß diese Position in der Frage der Konstituierung von Subjektivität und Selbstbewußtsein gewissermaßen zwischen Skylla und Charybdis die von K. Müller bei Levinas scharfsinnig diagnostizierten Schwierigkeiten vermeiden und doch zugleich Geschichte und Alterität radikal ernstzunehmen vermag. Immerhin als Indiz für letzteres ist das Selbstzeugnis von Levinas zu werten, wonach der mit Rosenzweigs Dekonstruktion des idealistischen Systems einhergehende Versuch, «das Nicht-Synthetisierbare, die Differenz zu denken», am Ursprung seiner eigenen Unterscheidung von Totalität und Unendlichkeit gestanden habe.¹²

Methodisch bietet es sich an, zunächst das «Neue Denken» Rosenzweigs als indispensable Verstehensvoraussetzung vorzustellen. Erst im Anschluß kann dann Rosenzweigs Subjektbegriff erörtert und auf etwaige Differenzen zur Konzeption von Levinas befragt werden, bevor abschließend der Ertrag unserer Überlegungen zu skizzieren ist.

II. Das «Neue Denken» Franz Rosenzweigs

Ganz besonders das ursprünglich auf Feldpostkarten aus dem Ersten Weltkrieg entworfene, 1921 veröffentlichte Hauptwerk Rosenzweigs «Der Stern der Erlösung» versteht sich mit dem in ihm ausgebreiteten «Neuen Denken» als Totalabrechnung mit sowie als radikaler Gegenentwurf zur gesamten substanzmetaphysisch-idealistischen Tradi-

¹¹ MÜLLER, Subjekt-Profile, 176 (Anm. 10).

¹² LEVINAS, E., «Vorwort»; in: MOSÈS, St., System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs. München 1985, 9–18, hier: 15; vgl. DERS., Totalität, 20ff., 31 (Anm. 9).

tion von «Jonien bis Jena» (S 13; vgl. DND 140ff.).¹³ Vollends an Hegels teleologischem Geschichtsuniversalismus ging Rosenzweig, nochmals bestätigt durch seine eigenen Kriegserfahrungen, die Unwahrheit, die «Lüge» (S 5), ja der ideologische Verblendungscharakter einer Rationalitätskonzeption und Metaphysik auf, die aufgrund ihres Bessatzes der Identität von Wissen und Sein zwar die ganze Wirklichkeit voraussetzungslos zu erkennen beanspruchte, dazu jedoch an der in keine Allgemeinheit mehr versöhnend einzuordnenden Faktizität des Todes, an der fragilen Kontingenz, aber auch an der subjekthaften Freiheit endlicher Individuen genauso vorbeigehen mußte wie an der unendlichen Transzendenz Gottes und seiner unvordenklichen geschichtlichen Offenbarung. Nach der fulminanten Eingangspassage des «Stern» handelt es sich bei dieser Philosophie um nichts anderes als um den verzweifelten, aber sich diese Verzweiflung verbergenden Versuch, «die Angst des Irdischen abzuwerfen, dem Tod seinen Giftstachel, dem Hades seinen Pesthauch» zu nehmen (S 3).

Führt man sich das Grundgefüge dieses Ansatzes vor Augen, sind es im wesentlichen zwei Schritte, mit denen Rosenzweig Kreatürlichkeit, Individualität, Verantwortung, Geschichte, Zeit und nicht zuletzt messianische Erwartung des kommenden Gottes in einer grundsätzlich verwandelten Rationalität zumindest für denkerisch ausweisbar (aber eben nicht ableitbar) halten will. Er zersprengt unter Rückgriff auf Kants Postulat regulativer Ideen – erstens – das «All des Denkens und Seins» (S 21), die letzte, denkerisch vorausgesetzte Einheit von allem, in drei nicht aufeinander zurückführbare, absolut vereinzelte

¹³ Zu Begründungen vgl. GRÜMME, B., «Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht.» Überlegungen zur Rede von Erlösung bei Karl Rahner und Franz Rosenzweig. Altenberge 1996, 262–648, (Münsteraner Theologische Abhandlungen 43); CASPER, B., Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers. Freiburg i.Br. 1967; MAYER, R., Franz Rosenzweig. Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung. München 1973; MOSÈS, System (Anm. 12); SCHMIED-KOWARZIK, W., Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung. Freiburg 1991; BAUER, A., Rosenzweigs Sprachdenken im «Stern der Erlösung» und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift. Frankfurt a.M. 1992; DOBER, H.M., Die Zeit ernst nehmen. Studien zu Franz Rosenzweigs «Der Stern der Erlösung». Würzburg 1990. Die Schriften Rosenzweigs werden im Text wie folgt zitiert: GS: ROSENZWEIG, F., Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, IV Bde. (VI Teilbde.). Haag-Dordrecht 1976–1984; S: Der Stern der Erlösung. Mit einer Einführung von R. Mayer und einer Gedenkrede von G. Scholem. Frankfurt a.M. 1990 (= GS II); DND: Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum «Stern der Erlösung»; in: GS III 139–161.

und voneinander isolierte Substanzen Gott, Welt, Mensch (vgl. S 3–24; DND 144), in die «Elemente der logischen Vorwelt» (vgl. S 3–90). Es geht ihm darum, jene Elemente zu reflektieren, die ungegenständlich, vorreflexiv in der Erfahrung der geschichtlichen Wirklichkeit notwendigerweise mitgegeben, die aber nur unter Abstraktion von dieser Erfahrung zu denken sind.¹⁴ Diese Dekonstruktion des idealistischen Systems versetzt ihn – zweitens – in den Stand, die Wirklichkeit als ereignishaftes, temporales Verhältnis zwischen diesen Substanzen zu rekonstruieren, kurz: sie als Geschichte zu denken. Er sieht in der Wirklichkeit das frei gestiftete, dialogische, von der bedrängenden Erwartung des Heute hereinbrechenden Gottesreiches zeitlich dynamisierte Beziehungsgeschehen (die «Bahn») zwischen Gott, Welt, Mensch, das er «Schöpfung», «Offenbarung», «Erlösung» (vgl. S 103–291) nennt, und das in keinen umfassenderen Begründungs- oder Verstehenshorizont mehr einzuordnen ist. Die «Bahn», die lebendige Wirklichkeit zwischen den Elementen, ist denkerisch nicht vorwegzunehmen. So steht bei Rosenzweig nicht mehr eine sich selbst begründende, sich selbst denkende Vernunft im Zentrum. Es charakterisiert ihn vielmehr als einen bewußt aus jüdischem Glauben heraus Denkenden, wenn er seinen Entwurf um die unerwartet sich schenkende Erfahrung von radikaler, darin Geschichte erst begründender Andersheit herum gruppiert, die er in ihrem unbedingten, befreienden Anspruch und ihrer unbedingten Orientierung Offenbarung nennt.¹⁵ Die Pointe seines «Neuen Denkens» liegt in dessen konstitutiver, dialogischer Abhängigkeit von diesem sich ereignenden Ereignis

¹⁴ Rosenzweig kommt hier zu einem hypothetischen Hindenken auf die geschichtliche Erfahrung (mitsamt der in der Geschichte ergehenden göttlichen Offenbarung) im Interesse ihrer reflexiven Ausweisbarkeit; vgl. CASPER, B., «Zeit – Erfahrung – Erlösung. Zur Bedeutung Rosenzweigs angesichts des Denkens des 20. Jahrhunderts»; in: SCHMIED-KOWARZIK, W., (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*. Internationaler Kongreß Kassel, Bd. 2. Freiburg-München 1988, 553–566, hier: 564; zu diesem – an Rahners «Hörer des Wortes» erinnernden – Hindenken auf die Offenbarung in der Gestalt des «Postulats des Sichauftuns des Verschlossenen»: GÖRTZ, H.-J., *Franz Rosenzweigs neues Denken. Eine Einführung aus der Perspektive christlicher Theologie*. Würzburg 1992, 47. ZAK, A. (Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs. Stuttgart u.a. 1987, 95) sieht hierin die Selbstaufklärung der Sprachvernunft im Horizont einer transzendentalen Hermeneutik der Sprache.

¹⁵ Rosenzweig selbst nennt den «Stern» später einmal einen Bibelkommentar «unter Weglassung des Texts» (GS I 1196). Zum jüdischen Zug vgl. GÖRTZ, *Franz Rosenzweigs neues Denken*, 31ff. (Anm. 14); LEVINAS, E., *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*. München-Wien 1991, 110ff.

der Alterität, also «im Bedürfen des anderen, und, was dasselbe ist, im Ernstnehmen der Zeit» (DND 151f.). Daher versteht er seine Theorie als antwortendes Denken, als «erfahrende Philosophie» (DND 150), als Nach-denken einer Erfahrung, die nicht begrifflich zu fassen, sondern von der ein selbst unbedingt angegangener, in ihr Geschehen verantwortlich verwickelter Denker nur – erzählen kann. Die Parallelen dieser radikal geschichtlich-intersubjektiv konturierten Vernunft zum *linguistic turn* der Philosophie sind unverkennbar. Dieser aus Offenbarung gespeiste Ansatz will dialogisches, sich in der Sprache zu-tragendes Sprachdenken sein, welches im «subjektiven Standpunkt» geschichtlicher Existenz seinen Ausgangspunkt hat (S 57).

Schon allein hierin wird der praktisch-ethische Logos des «Neuen Denkens» als Philosophie «für» und «zu» jemandem deutlich, die stets aus «biographischer Konfession» erwächst (GS I 410; vgl. DND 150ff.). Freilich muß diese Offenbarung streng von der Offenbarung im spezifisch biblischen Sinne unterschieden werden, welche sich nach Rosenzweig durch erstere hindurch vermittelt. Deshalb ist der «Stern» niemals ungebrochen theologisch zu lesen.

Wissend um seine Gratwanderung zwischen der Auflösung letzter Wahrheitsansprüche und Hegels Idealismus, beansprucht Rosenzweigs «vollkommene Erneuerung» des Denkens gleichwohl (DND 140), in einer vom Ereignis des Anderen aus transformierten Vernunft das Ganze systematisch denken zu wollen. Dieses «System der Philosophie» (DND 140) darf nun jedoch nicht mehr eine denkerisch vorausgesetzte Alleinheit entfalten, die sich im dialektischen Prozeß nur immer wieder selbst anschaut und sich gewissermaßen als «Schutz gegen Gott» (S 17) auf ihre Immanenz reduziert hat. Sein System beruht vielmehr auf einem eschatologischen Einheitsgedanken, der die Einheit als dynamisches, von Gott geschenktes Gut endzeitlicher Hoffnung erwartet. Dieses gegenüber idealistischem Identitätsdenken neugefasste «System» ist relational, zeitlich strukturiert gedacht (vgl. GS I 484ff.).¹⁶

Rosenzweig proklamiert ein Denken, das «vom Wechselverhältnis von Ich und Du ausgeht, statt wie alles frühere Denken vom Es oder vom Ich» (GS III 230). Er initiiert hiermit, beeinflusst von Rosenstock das, was von ihm, Buber und Ebner später zur Dialogischen Philoso-

¹⁶ Zu Rosenzweigs Wahrheitstheorie GRÜMME, B., «Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist»: Aspekte einer messianischen Erkenntnistheorie bei Franz Rosenzweig; in: *Orientierung* 60 (1996) 78–84.

phie ausformuliert werden wird.¹⁷ Dialogizität wird zur methodologischen Basalstruktur des «Neuen Denkens».

Der «Stern der Erlösung» ist in seiner Fundierung im Geschehen der Offenbarung wie die Jahresringe eines Baumes um dessen Herz um einen Dialog herum konstruiert, nämlich um einen Liebesdialog zwischen Gott und Mensch, den die jüdische Tradition noch vor christlicher Brautmystik im Hohen Lied verkörpert sah (vgl. S 221–228). Dieser Dialog geht von Gott aus, entfaltet sich jedoch dann auf der Basis der damit gegebenen Asymmetrie in einer reziprok-korrelativen Wechselseitigkeit liebender Selbstnegation und Affirmation zwischen Gott und Mensch.¹⁸ In diesem Liebesdialog schwingt nun auch Rosenzweigs Theorie von Subjektivität und Interpersonalität mit.¹⁹

III. Rosenzweigs Subjektbegriff. Eine Annäherung

So wie Rosenzweig die Bahn im Lichte der Vorwelt erörtert, so ist sein Subjektdenken nur vor dem Hintergrund jenes vorweltlichen, vorwirklichen Menschen zu verstehen, den er «Selbst» nennt (S 73; vgl. 67–91). Dieses Selbst bildet zunächst wie die anderen Elemente der logischen Vorwelt Welt und Gott die notwendige Bedingung der Möglichkeit geschichtlicher Erfahrung, jedoch nie diese selbst. Losgelöst von aller zeitlichen, lebendigen Wirklichkeit, ist dieses Selbst nicht auf anderes beziehbar, ist unvergleichbar, nicht als Teil summierbar, von sich her absolut beziehungslos, einsam und – da Sprache im «Neuen Denken» das Geschehen der lebendigen Wirklichkeit ist – absolut stumm. Soll dieses Schweigen des Selbst ein

¹⁷ Vgl. BUBER, M., Die Schriften über das dialogische Prinzip. Heidelberg 1954, 7ff.; EBNER, F., Das Wort und die geistigen Realitäten. Wien 1952, 19ff. Rosenzweig hat auf die chronologische Parallelität, aber inhaltliche Eigenständigkeit seiner Arbeiten im Vergleich zu Ebner hingewiesen (vgl. DND 152). Unter den Dialogikern gebührt Rosenzweig eindeutig der Vorrang, sowohl was den Umfang der Ausbildung und der Themen als auch was die systematisch-reflexive Durchdringung der Gedanken dieses «spekulativsten Dialogikers» angeht: THEUNISSEN, M., Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin-New York ²1981, 505; vgl. CASPER, Das dialogische Denken, 356ff. (Anm. 13).

¹⁸ Zu einer hier nicht zu leistenden detaillierten Analyse GRÜMME, «Noch ist die Träne», 344–375 (Anm. 13).

¹⁹ Weil dieser Dialog sich in der Sprache der Liebe vollzieht, in der «der Unterschied von Immanenz und Transzendenz erlischt» und so das «Ich und Du der innermenschlichen Sprache ohne weiteres auch das Ich und Du zwischen Gott und Mensch ist» (S 222), kann Rosenzweig in diesem Liebesdialog seine Subjekttheorie entfalten, ohne die absolute Transzendenz Gottes anzutasten.

Ende haben, setzt dies die radikale Umkehr des Selbst von seinem absoluten Solipsismus voraus. Der Anstoß dazu jedoch kann überhaupt nur von außen kommen. Nur der unbedingte Anruf eines liebenden Du, nur im Anruf seines Namens, zerbricht die Verslossenheit des Selbst, auf daß der bis dahin stumme, nun zu sich selbst erweckte Mensch fähig werde zu sprechen, zu antworten und – wiederzulieben. Nur in diesem völlig unvordenklichen, begrifflich uneinholbaren und letztlich nur als Wunder erscheinenden Anruf wird das stumme Selbst zur «redenden Seele» (S 221), zum individuierten wie relationalen Subjekt. Ohne den vorgängigen Zuspruch des Anderen kann das Ich nicht Ich sagen. Es ist der Andere, das Du, der das Ich diesseits der transzendentalphilosophischen Verallgemeinerungen stets zuvor erst zum individuellen, konkreten Ich befreit. Daher folgert Rosenzweig: «Das eigentliche Wunder, das meine Ich, entsteht gar nicht im Ich, sondern das Ich als *die* Substanz («ante festum») ist durchaus nicht *mein* Ich, sondern Ich überhaupt, und durch das Es wird es zwar vervielfacht, aber nunmehr Ding unter Dingen. Sondern *mein Ich entsteht im Du*. Mit dem Du-sagen begreife ich, daß der andere kein «Ding» ist, sondern «wie ich» (GS I 471).

Diese Anrede des Ich durch den Anderen hat auch für den anredenden Anderen Bedeutung. In Rosenzweigs Auslegung des Liebesdialogs zwischen Gott und Mensch wird dies dadurch deutlich, daß Gott aus seinem inneren göttlichen Selbstgespräch bei der Schöpfung («Lasset uns») kenotisch heraustritt (vgl. S 194ff.). Indem er nach dem Menschen fragt («Wo bist Du») und ihn anspricht, erfährt er sich seinerseits als ein reales Ich. «Das Ich entdeckt sich in dem Augenblick, wo es das Dasein des Du durch die Frage nach dem Wo des Du behauptet» (S 195). Rosenzweig befindet sich damit in großer Nähe zu H. Cohens subtiler Frage, «ob ich überhaupt schon vorhanden bin, bevor der Mitmensch entdeckt ist»²⁰. Entscheidend für Rosenzweigs Verhältnis zum idealistischen Subjektivitätsbegriff freilich ist es, daß sich das Ich im Modus der Frage nach dem Anderen entdeckt, die ihr Objekt niemals umgreifen kann, nicht jedoch in der das Andere verobjektivierenden *reditio in seipsum* des Begriffs.

Das Selbst kann indessen nicht durch die bloße Frage, sondern letztlich allein durch einen unbedingten Anruf geweckt werden. Dieser Anruf ergeht im Anruf des Namens, ergeht im – Liebesgebot,

²⁰ COHEN, H., Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie. Wiesbaden ²1988, 165.

dem wiederum das Ich in der Umkehr, im Gehorsam und jener Liebe antwortet, welche die im Anruf empfangene Liebe bezeugt und weitergibt (vgl. S 200ff.). In diesem absolut geltenden Anruf wird der Anruf Gottes mitgesprochen. Insofern ist dies der Ort, wo Rosenzweig subjekttheoretisch die Gottesfrage thematisiert.²¹

Das menschliche Subjekt, im Gebot erst durch eine Alterität zur Existenz gerufen, findet sich demnach vollends dann, wenn es diesem Ruf in die je gegenwärtige, individuierende Verantwortung gehorsam und liebend entspricht. Mit dieser aus dem Dialog entwickelten Subjektivitätstheorie gelingt es Rosenzweig, mit dem idealistischen Postulat der Ursprünglichkeit autonomer Subjektivität zu brechen und die Intersubjektivität, Faktizität und radikale Geschichtsverwobenheit des Subjekts zu sichern. Durch die Vorordnung der nicht mehr reflexiv einzuholenden Alterität vor dem Ich unterscheidet sich Rosenzweigs Alteritätsdenken diametral von der Intersubjektivitätskonzeption Hegels. Aussagekräftig genug, verhandelt Hegels Phänomenologie des Geistes das Verhältnis zwischen Subjekten innerhalb der Konstitutionsproblematik des Selbstbewußtseins. Gemäß der Dialektik von Herr und Knecht anerkennt er zwar in Überwindung eines instrumentellen Monologismus die konstitutive Funktion des Anderen für das Subjekt. Doch bleibt auch Hegels dialektischer Intersubjektivitätsbegriff dem Subjekt-Objekt-Raster verpflichtet. Das Subjekt mediatisiert den als seine Negation gedachten Anderen zur eigenen Selbstkonstitution.²² Und wengleich der späte Fichte wie kaum ein anderer der deutschen Idealisten die subjektkonstituierende Bedeutung des Du thematisiert²³, so bleibt er insofern weit hinter Rosen-

²¹ Daher versteht sich die Kennzeichnung von Gotteserfahrungen als «allermeist imperativische» Erfahrungen einer geschichtlich vermittelten Begegnung (GS I 1182; vgl. GS III 737). Ohne auf Rosenzweigs Gottdenken näher eingehen zu können, soll dennoch kurz folgendes vermerkt werden: Der möglicherweise aufbrechende, von Rosenzweig selbst geäußerte Heteronomieverdacht («Kann denn Liebe geboten werden»: S 196) wird durch seine genuin jüdische Auffassung des Gebotes als «Stimme der Liebe selber» (S 197) beseitigt; hierzu und zu Differenzen zum Gottdenken von Levinas vgl. GRÜMME, «Noch ist die Träne», 390–396 (Anm. 13); DOBER, H.M., «Levinas und Rosenzweig: Die Verschärfung der Totalitätskritik aus den Quellen des Judentums»; in: MAYER, M. u.a. (Hgg.), *Parabel. Levinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*. Giessen 1990, 144–163.

²² Vgl. HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg 1988, bes. 120–156.

²³ «Der Mensch (...) wird nur unter Menschen ein Mensch; und da er nichts anderes sein kann, denn ein Mensch, und gar nichts sein würde, wenn er dies nicht wäre (...), so müssen mehrere sein»; oder: «Kein Du, kein ich; kein Ich, kein Du»:

zweigs radikal geschichtlich gedachtem Subjekt zurück, als er die Intersubjektivität lediglich an den allgemeinen apriorischen Bedingungen menschlicher Existenz aufweist. Hierin unterscheidet sich Rosenzweig auch von dem bereits erwähnten Subjektdenken M. Franks oder D. Henrichs.²⁴ Kennzeichnet das «Neue Denken» grundsätzlich die Vorordnung der praktischen Vernunft vor der theoretischen Vernunft, der Ethik vor der Erkenntnis, so konkretisiert sich dies in der ethischen Fokussierung seines Subjektbegriffs. Der «Grund der Subjektivität» ist der «Aufruf zur Verantwortung.»²⁵ Damit haben wir es bei Rosenzweig mit einer vom Ereignis der Alterität her gestifteten, radikal geschichtlich-intersubjektiven Autonomie des Ich zu tun.

Dieser Gedanke einer verdankten Autonomie freilich weist frappierende strukturelle Ähnlichkeiten zu der für Levinas zentralen These der «Umkehrung der Heteronomie in Autonomie» auf.²⁶ Wäre also doch entgegen unserer Eingangsvermutung Rosenzweig mit dem selben Vorwurf zu konfrontieren, der Levinas entgegengehalten wird? Zur Klärung dieses Sachverhaltes haben wir seine Subjektivitätskonzeption im Gespräch mit Levinas noch näher zu profilieren.

IV. Der Andere im Selben bei Levinas, die Zuspitzung von Rosenzweigs Subjektdenken

Wenn Levinas einmal über Rosenzweig sagt, daß vieles bei diesem nicht zu Ende gedacht sei, dann deutet Wesentliches darauf hin, daß er, in dessen Spur eingetreten, dies nun weiterführen will. Es läßt sich in der Tat im Werk von Levinas eine Entwicklung nachweisen, eine Verschärfung alter Positionen, die einer zunehmenden Entfernung

FICHTE, J.G., Werke in 6 Bänden, Bd. II, Darmstadt 1962, 43, bzw. ebd. Bd. I, 383. Vgl. DOBER, Die Zeit, 209ff. (Anm. 13); SCHMIED-KOWARZIK, Franz Rosenzweig, 176ff. (Anm. 13).

²⁴ Zwar versucht D. Henrich anhand der Kategorie «Dank» im Ausgang von der Kontingenz des Subjekts zu denken. Doch verbleibt er letztlich im Schema einer geschichtslosen Vernunft; hierzu HENRICH, D., «Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne? Sechzehn Thesen»; in: HENRICH, D. u.a. (Hgg.), Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt. Münster 1997, 10–20; siehe dazu die Bemerkung E. ZENGER in: HENRICH, Gottrede (Anm.24), 35; aufschlußreich auch: HENRICH, D., «Die Anfänge der Theorie des Subjekts (1789)»; in: HONNETH, A. u.a. (Hgg.), Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung (FS J. Habermas). Frankfurt a.M. 1989, 106–170.

²⁵ MOSÈS, System, 93 (Anm. 12).

²⁶ LEVINAS, Jenseits des Seins, 325 (Anm. 9).

von Rosenzweig gleichkommt und in der sich die philosophische Verarbeitung unterschiedlichster historischer Erfahrungen ausdrückt. Zwischen beiden steht der hermeneutische Bruch, der mit – Auschwitz verbunden ist.²⁷ In Totalität und Unendlichkeit reflektiert Levinas mit offensichtlichen Reminiszenzen an Rosenzweigs Theorie des Selbst noch über eine Subjektivität, die sich in ihrer absolut ver Einzelten, zu sich selbst verhaltenden Verslossenheit selbst setzt. Erst der zerstörende Einbruch des Anderen in die egoistische «Genügsamkeit» des Genusses begründet Beziehung.²⁸ Dieses vor seinem Angesprochenwerden durch den dem Bewußtsein unendlich transzendenten Anderen selbstbezügliche Subjekt kehrt der späte Levinas um in eine Subjektivität, die durch den verpflichtenden Anruf der Alterität zur unbedingten Verantwortung für den Anderen selbst erst begründet wird. Vehementer könnte die Absage an Identitätsphilosophie schwerlich ausfallen, wenn Levinas damit einen transzendentalen Grundbestand, ein dem Ruf des Anderen vorhergehendes Ich in Abrede stellt. Kategorien wie Reflexivität, Intentionalität, Selbstbewußtsein, Freiheit, Identität, allesamt Begriffe klassischer und spätabendländischer Subjektphilosophie, werden damit radikal neu definiert im Lichte der – wie bei Rosenzweig – ethisch qualifizierten Zeit aufgrund der in der Dia-chronie, in der Verletzung, im Trauma, im Riß im Selben aufgehenden Nähe des Antlitzes. Das Subjekt ist nunmehr reine Ausgesetztheit, Sub-jekt, «passiver als alle Passivität des Ertragens – das noch ein Auf-sich-nehmen wäre», des-interessiert an allem, ohne zielgerichtetes erwartendes Ausgestrecktsein, individuiert einzig in der und durch die Forderung des Nächsten.²⁹ «Ich» kann der Mensch nur vom Anderen her sagen, so daß er von diesem konstitutiv abhängig wird. Insofern ich vom Anderen her bin, und zwar gerade dadurch, daß er mich in eine Verantwortung bringt, die meinem

²⁷ Vgl. GRÜMME, «Noch ist die Träne», 390–396 (Anm. 13). Daß LEVINAS dezidiert eine Philosophie nach Auschwitz vorlegt, bezeugt seine Widmung in: *Jenseits des Seins* (Anm. 9), 7. Vgl. DOBER, *Levinas und Rosenzweig*, 144ff. (Anm. 21); WEBER, E., *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Levinas' «Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.»* Wien 1990; HABEL, T., *Der Dritte stört. Emmanuel Levinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie.* Mainz 1994, 138ff.; GIBBS, R., *Correlations in Rosenzweig and Levinas.* Princeton 1992; Zu Levinas und E. Wiesel vgl. SCHUSTER, E./BOSCHERT-KIMMIG, R., *Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch.* Mainz 1993, 71f.

²⁸ LEVINAS, *Totalität*, 165 (Anm. 9).

²⁹ LEVINAS, E., *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz.* Freiburg-München 1988², 164.

Bewußtsein je schon vorausliegt, bin ich für Levinas dessen «Geisel». Ich existiere demnach nur dann als ich selbst, wenn ich «an seiner Stelle» eingesetzt bin, d. h. als «Stellvertretung für den Anderen»³⁰. Im Hinblick auf ein Intersubjektivitätskonzept formuliert, waltet zwischen Ich und Du eine grundsätzliche, geradezu einseitige Asymmetrie, zu radikal von Alterität her gedacht, als daß sie noch im Modell der Dialogik darstellbar wäre.³¹

Der späteren Buberkritik bei Levinas vergleichbar, verbürgt der geschichtliche Anruf an den konkreten Einzelnen Rosenzweigs Widerstand gegen die Schwierigkeiten des abstrakten Formalismus der Buberschen Dialogik. Diese laufe auf ein wechselweises weltimmanentes Tauschgeschäft zwischen Ich und Du hinaus, das die vorgängige Alterität des Anderen, die Unumkehrbarkeit der im Gebot gestifteten Verantwortung und Gottes absolute Transzendenz im Zwi-

³⁰ LEVINAS, Wenn Gott (Anm.29), 35.

³¹ Ein wesentlicher Unterschied zu Rosenzweig läßt sich schon hier verdeutlichen. Man hat Levinas wegen dieser absoluten Vorordnung der ethischen Dualität des Ich–Anderer den Vorwurf gemacht, dahinter Natur, Geschichte und Gesellschaft ungebührlich zurücktreten zu lassen, mithin gegenüber der Ethik die Gerechtigkeit zu mißachten. Wenngleich es respektable Lesarten gibt, beide Aspekte sich kritisch aneinander korrigieren zu lassen und auf dieser Basis die Gerechtigkeit aus der Ethik zu entwickeln, scheint eine wesentliche Aporie Levinas' an diesem Punkt zu liegen. Denn die über den Dritten, d.h. den Anderen des Anderen, gegenwärtig gedachte gesellschaftlich-soziale Dimension wird zu stark vom Ich–Anderer-Verhältnis getrennt und ihr nachgeordnet, als daß diese Dualität auf soziale und politische Vorgänge übertragbar wäre. Wenngleich Rosenzweigs Theorie des Sozialen von letzten Unzulänglichkeiten nicht frei bleibt und wir aufgrund unserer begrenzten Themenstellung die aufkommenden Fragen hier nicht klären können, so verfällt Rosenzweig durch seinen Schöpfungsgedanken dieser Aporie nicht im gleichen Maße. Entsprechend der Zuordnung von «erster» und «zweiter» Offenbarung ist Schöpfung, d.h. Natur, Dingwelt und Geschichte, im Dialog präsent. Die Intimität zwischen Zweien ist schon aufgesprengt zum Wir. Erwählung meint eine Erwählung «zu allen» und gilt daher der ganzen Menschheit (GS III 653; vgl. 648). Ethik ist daher schon der Gerechtigkeit vermählt. In einer ganz anderen Dichte als bei Levinas kann von Rosenzweig her eine Gemeinschaft gedacht werden, die gemeinsam erwählt ist und gemeinsam der Erlösung entgegenstrebt. Von daher ist auch sein massiver Widerspruch gegen die Geschichtslosigkeit des Ich–Du bei Buber zu verstehen (vgl. GS I 824ff.). Vgl. LEVINAS, Totalität, 307ff. (Anm. 9); DERS., Wenn Gott, 100ff. (Anm. 28); MOSÈS, S., «Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Levinas»; in: BRUMLIK, M. u.a. (Hgg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt a.M. 1993, 364–384; HABEL, Der Dritte, 81–144 (Anm. 26). Ferner GIBBS, Correlations, 229ff. (Anm. 26); TAUREK, B., Levinas zur Einführung. Hamburg 1991, 82ff.; SCHMIED-KOWARZIK, Franz Rosenzweig, 210ff. (Anm. 13).

schen aufzulösen drohe (vgl. GS I 824ff.).³² Stimmen Rosenzweig und Levinas in der formalen Fassung von Intersubjektivität als eines asymmetrischen, vom Anderen her eröffneten Verhältnisses überein, so ebenfalls in der Konzeption einer unter dem Gebot stehenden Freiheit, die als Verantwortung der Erkenntnis vorausliegt. Anders als Levinas indessen wahrt Rosenzweig auf der Basis der unvordenklichen Priorität des Anderen, auf der Basis also dieser Asymmetrie des Dialogs, dennoch eine Reziprozität wechselseitiger Abhängigkeit zwischen Ich und Anderer.³³ Diese «Abhängigkeit» ist eine des Bewußtseins und der Freiheit. Daher kann Rosenzweig schreiben: «Ich verantworte mich – vor dir. Aber du ja auch vor mir» (GS III 648). Wohl findet man bei Levinas subjekttheoretische Partien, die sogar im Interesse der Andersheit den notwendigen Ausgang vom Ich thematisieren. Das Ich hat das Recht darauf, sich um sich kümmern zu können.³⁴ Aber es ist dazu in seiner Passivität bloß im Namen seiner Verantwortung für den Anderen aufgerufen, d. h. erst nach dem Anruf des Anderen. Damit verneint Levinas einen der Anrede des Du vorgängigen Bezug des Subjekts zu sich selbst. Sicherlich betont seinerseits auch Rosenzweig: «Wer ich bin», das sage ich mir nie *allein*» (GS III 646). Das Subjekt ist wesentlich erst es selbst aufgrund der zuvor kommenden Ansprache durch das Du. Gleichwohl verrät sich Rosenzweigs feines anthropologisches Sensorium für etwas, das bei Levinas wohl unter dem Eindruck der radikalen Entmächtigung des Menschen in den geschichtlichen Katastrophen zurücktritt. Dem für das Ich und für den Primat von Ethik bestimmenden Rang des Du korreliert die mit der Umkehr des Selbst keineswegs suspendierte Notwendigkeit des Ich, sich im Angesicht des Anderen stets auch zu sich selbst verantwortlich verhalten sowie sich selbst setzen zu müssen, indem es sich – fragend – ausspricht.

Man darf die bloß regulative, grenzbegrifflich entwickelte Qualität der Vor-welt im «Stern der Erlösung» nicht übersehen, mit der es Rosenzweig nur um die rein gedachte Bedingung der Möglichkeit der Bahn geht. So wie das «Neue Denken» trotz der abgrundtiefen Diffe-

³² Vgl. LEVINAS, Totalität, 91ff. (Anm. 9); DERS., Außer sich, 44 (Anm. 15).

³³ Vgl. DOBER, Die Zeit, 184, 194ff. (Anm. 13); DERS., Levinas und Rosenzweig, 156ff. (Anm. 21); MOSÈS, System, 92f (Anm. 12).

³⁴ «Andersheit ist nur möglich im Ausgang von mir»: LEVINAS, Totalität, 45 (Anm. 9); vgl. DERS., Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg-München 1983, 329; DERS., Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo. Wien 1992, 80ff.

renz zu ihr die Wesensphilosophie in sich aufbewahrt, so bewahrt das unvordenkliche Geschehen der Geschichte (die Bahn) die Elemente der Vorwelt als Momente der Erfahrung wie «geheime Kräfte jenseits aller je uns sichtbaren Wirklichkeit» (S 96) in sich auf. Das Selbst bleibt als vorreflexiv gegebene Möglichkeitsbedingung geschichtlicher Existenz des Menschen verborgen gegenwärtig.³⁵ Dadurch gewinnt Rosenzweig einen doppelten Effekt, den Levinas wegen seiner Absage an die Figur des Selbst nicht mehr zu erreichen in der Lage ist. Ihm gelingt es durch diese Idee des Selbst einerseits in Abstraktion von der geschichtlichen Anrede des Anderen die Denkmöglichkeit eines verantwortlichen, reflexiven Selbstbezuges individueller Freiheit offen zu halten und andererseits jenes oben erwähnte prekäre Verhältnis Ich–Anderer anzugehen, das in der Diagnose vieler Kritiker Levinas nur unzureichend besprochen hat. Mit der Idee des Selbst auf dem Grund geschichtlicher Existenz des Menschen gewinnt er mit der «Ansprechbarkeit» (GS III 646) eine subjektive Komponente, die als Voraussetzung für ein Ankommenkönnen des vom Anderen ausgehenden Anrufs gegeben sein muß. Wie J. Derrida, J. Strasser oder P. Ricoeur gegen ein radikalisiertes Alteritätskonzept eingewandt haben, steht ohne die Annahme eines vorreflexiven, vordialogischen Haltepunktes im Ich, ohne die Unterstellung von subjektiven Verstehensvoraussetzungen, die Kommunizierbarkeit von Andersheit und Subjekt auf dem Spiel.³⁶ Diese subjektive Komponente, aber zugleich die Priorität des Anderen für die Konstituierung des Ich anerkennend, kann Rosenzweig schreiben, daß Ich «nur in meiner Ansprechbarkeit Ich bin» (GS III 646; vgl. GS III 648).

Nimmt man den sprachphilosophischen Kern des «Neuen Denkens» hinzu, wird das noch deutlicher. Für Rosenzweigs Sprachdenken ist die Sprache das dem Ich und dem Anderen gemeinsame Organon ihrer Beziehung und ihrer Erkenntnis. Als solche begründet sie das Ankommenkönnen des Anderen sowie das Hören des Ich. Die Sprache in ihrer gleichnishaften Transparenz- und Begegnungsstruk-

³⁵ Vgl. PIECUCH, J., *Das Verständnis von Erfahrung bei Franz Rosenzweig*. Krakow 1992, 58ff.; DOBER, *Die Zeit*, 141 (Anm. 13).

³⁶ Vgl. DERRIDA, J., *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a.M. 1972, 174–193; STRASSER, S., *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*. Den Haag 1978, 240ff.; RICOEUR, P., *Das Selbst als ein Anderer*. München 1996, 382–426. Ricoeur (a.a.O., 408) bündelt seine Kritik an Levinas in der Frage: «Braucht es nicht eine Dialogik, die die vorgebliche absolute Distanz zwischen dem getrennten Ich und dem behrenden Anderen durch eine Beziehung überlagert?»

tur, in der Göttliches, Menschliches, Weltliches, Außen und Innen, Subjekt und Objekt zueinandertreten und die als anthropologisches Grundelement den beim Namen gerufenen Menschen erst zum Menschen werden läßt (vgl. S 122f., 167), fungiert somit als Möglichkeitsbedingung und Ort realer Erfahrung. Wenn man mit dem alteritätstheoretischen Begründungszusammenhang der Sprache im «Neuen Denken» hinreichend ernstmacht, dann könnte man vorsichtig der von Rosenzweigs (freilich höchst seltener) Verwendung des Terminus «transzendental» (vgl. GS III 72) aus entwickelten These A. Zaks folgen, in Rosenzweigs Offenbarungsphilosophie handle es sich um eine in der subjektiven «Transzendentalität des Hörens» auf die vorgängige Offenbarung des Einen fundierte «transzendente Hermeneutik der Sprache»³⁷. Diesseits der Selbstbegründungsansprüche neuzeitlicher Transzendentalphilosophie bedeutet das transzendente Moment im Sprachdenken den Rückgang auf die Voraussetzungen der sprachlich sich zutragenden Offenbarung in einem schon von Andersheit bestimmten, d. h. von Gott her angeredeten, nie aus der Geschichte herauslösbaren Menschen.

So gelangt Rosenzweig schließlich durch seine Sprachphilosophie im Horizont der unmittelbar aus der inneren Logik seines Offenbarungsdenkens resultierenden Vermittlungsproblematik Ich–Anderer zur Reflexion des subjektiven Pols der Dialogik. Er kann so überhaupt erst einsichtig machen, auf wen der Anruf des Anderen zielt, welcher Bezug des Ich zum Anderen existiert und warum bei der absoluten Andersheit des Anderen der Anruf überhaupt aufgenommen und als verpflichtend verstanden und beantwortet werden kann. Demgegenüber scheint die an jedwede Intersubjektivitätstheorie gerichtete Mahnung H. Cohens von seiten E. Levinas' nicht schon definitiv in seiner Berechtigung abgewiesen, das Ich zum bloßen «Fazit des Du» herabzuwürdigen.³⁸ Während Rosenzweig durch das Gebot die Unumkehrbarkeit einer Verantwortung sichert, die in ihrer bedingungslosen Übereignung an das Du wesentliche Motive des Stellvertretungstheorems («Substitution») von Levinas aufnimmt, ohne deren subjekttheoretischen Implikationen verhaftet zu sein, steht Levinas in der Gefahr des Subjektverlustes. Um der Verpflichtung durch den Ande-

³⁷ ZAK, Vom reinen Denken, 128, 117 (Anm. 14); vgl. 66ff., 127ff. Kritisch GÖRTZ, Franz Rosenzweigs neues Denken, 60 (Anm. 14); BAUER, Rosenzweigs Sprachdenken, 108f. (Anm. 13).

³⁸ COHEN, Religion der Vernunft, 208 (Anm. 20).

ren willen kann er nicht berücksichtigen, daß das Ich für den Anderen selber der Andere ist.³⁹

V. Der vom Anderen zu sich selbst befreite Mensch. Ertrag und Ausblick

Levinas verwandt in dem im Lichte einer radikal geschichtlichen Vernunft konzipierten Gedanken eines vom Anderen erst zu sich selbst befreiten Menschen, jedoch nicht belastet von dessen subjekttheoretischer Schwäche, bringt Rosenzweig damit in die theologisch rezipierte subjektphilosophische Debatte weiterführende Impulse ein. Wir haben es hier mit einer Subjektphilosophie zu tun, die in ihrem strikt nachidealistischen Sprachdenken gleichwohl Intentionen transzendentalen Denkens in kritischer Gebrochenheit in sich aufbewahrt. Durch die Unterscheidung von Selbst–Seele bietet sie in der Frage der Ursprünglichkeit von Ich und Anderer einen Vorschlag jenseits der starren Polarität alteritätstheoretischer und transzendentalphilosophischer Ansätze an, der reizvoller philosophischer Bezugsrahmen etwa fundamentaltheologischer Bemühungen sein kann.⁴⁰

Der pauschale Vorwurf der Unterminierung von Subjektivität, wie er aus der Sicht einer transzendentalphilosophisch bewegten Theolo-

³⁹ Gegen FREYER, Menschliche Subjektivität, 8ff. (Anm. 6); DIRSCHERL, Die Bedeutung, 453ff. (Anm. 6). Merkwürdigerweise tritt dieser Aspekt bei Dirscherl wie bei HABEL, Der Dritte (Anm. 26) fast ganz zurück; vgl. STOLZ, W., Vom Sein zum Anderen. Extremer Humanismus im Denken von Emmanuel Levinas; in: *NZStb* 2 (1993) 176–197, hier: 180; SPLETT, J., Gotteserfahrung im Antlitz des Anderen? Im Gespräch mit Emmanuel Levinas; in: *MTbZ* 1 (1994) 49–62, hier: 59ff.

⁴⁰ Gleichwohl unterscheidet sich Rosenzweig von dem durch M. Theunissen vorgelegten Gesprächsversuch zwischen Dialogik und Transzendentalphilosophie. Während Rosenzweig die Asymmetrie im Dialog betont, kehrt Theunissen unter Einfluß Bubers die Reziprozität im Dialog hervor, der ein Ich voraussetzt, das in der Begegnung mit dem Anderen ein Selbst wird. Diese Aussage über das «dialogische Selbstwerden des individuellen Ich» würde nach Theunissen «eine Vermittlung von Transzendentalphilosophie und Philosophie des Dialogs ermöglichen (...). Sie würde uns in die Lage versetzen, den Streit zwischen den Ursprünglichkeitsansprüchen zu schlichten, indem sie es uns erlaubte, der Transzendentalphilosophie die Ursprünglichkeit des *Anfangs* und der Philosophie des Dialogs die Ursprünglichkeit des *Ziels*, des vollendenden *Endes*, zuzubilligen. Der Anfang wäre je mein individuelles Ich, das Ziel das aus der Begegnung hervorgehende Selbst»; THEUNISSEN, Der Andere, 488 (Anm. 17). Ähnliches gilt für das Verhältnis Rosenzweigs zur Rezeption der Dialogik im Entwurf einer relationalen Soteriologie bei SATTLER, D., Beziehungsdanken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen. Freiburg i.Br. 1997, 254–327, oder im Communioidenken bei GRESHAKE, G., Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie. Freiburg i.Br. 1997, 74–178.

gie den geschichtlich-kommunikativen Subjektphilosophien entgegengehalten wird, trifft für Rosenzweig nicht zu.⁴¹ Wenn allerdings ein von Rosenzweig beeinflusstes Denken Subjektivität unterhöhlt, dann eben genau jene geschichtlich unversehrte, unbedingte, allgemeine Subjektivität, wie sie der Tendenz nach die genannte transzendentalphilosophisch beeinflusste Theologie im Banne einer Vernunft anvisiert⁴², die an der Dialektik der Aufklärung und den geschichtlichen Katastrophen vorbei zu sehen droht und damit in der Gefahr steht, unter Anlehnung an das idealistische Unbedingtheitspathos allenfalls eine halbierte Moderne und eine abstrakte Subjektivität zu rezipieren.⁴³ Insofern fällt in gewisser Weise dieser Vorwurf auf seine Urheber selbst zurück.

⁴¹ Vgl. etwa den gegen Apels Transzendentalpragmatik oder gegen Habermas' kommunikative Vernunft gerichteten Vorwurf einer Reduktion des Subjekts auf ein «Produkt intersubjektiver Prozesse im sozialen Raum»; MÜLLER, Subjektivität, 162 (Anm. 3); vgl. DERS., Wenn ich «ich» sage, 407–456 (Anm. 3).

⁴² Für das Verhältnis Philosophie–Theologie folgt daraus ein verschärfter Klärungsbedarf hinsichtlich der Definition der als Medium vernunftgeleiteter Glaubensverantwortung geforderten «autonomen Vernunft»; MÜLLER, Subjekt-Profile, 179 (Anm. 10). Vgl. hierzu die Verweyen-Kritik bei ARENS, E., «Läßt sich Glaube letztbegründen?»; in: LARCHER, Hoffnung, 112–126, bes. 120ff. (Anm. 4).

⁴³ Ohne die Defizite subjekttheoretischer Diskurse in der Katholischen Theologie in Abrede stellen zu wollen, ohne zu leugnen, daß es dort auch im Interesse eines voraufklärerischen Geistes Tendenzen zur Verabschiedung des Subjekts gibt, scheint mit doch die Behauptung unhaltbar zu sein, daß die Katholische Theologie selbst dort, wo sie etwa in Gestalt der Theologie K. Rahners Anschluß an die Problemlage der Moderne gewinnen wollte, subjekttheoretisch unterbelichtet sei. Was MÜLLER, Wenn ich «ich» sage, 80 (Anm. 3) als «subjekttheoretische Instabilität» bei Rahner kritisiert, verdankt sich in Wahrheit Rahners Widerstand gegen eine vorbehaltlose Adaption des idealistischen Subjekts; dazu GRÜMME, «Noch ist die Träne», 16–56 (Anm. 13); HILBERATH, B.J., Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch. Mainz 1995, 55–96; RAFFELT, A./VERWEYEN, H., Karl Rahner. München 1997, 21ff. Insofern halte ich die aus einem Gesprächsversuch zwischen Rahner und Levinas erwachsene These für nicht überzeugend, daß bei Rahner im Gegensatz zu Levinas dem Ich die Verantwortung für den Nächsten lediglich äußerlich zuwachse, weil Rahner innerhalb der Ontologie nach dem Sinn des Seins, des Menschen und der Transzendenz frage und daher der Selbstbezug des Ich nicht im Innersten des Subjekts durch den Anderen bereits aufgesprengt sei; gegen DIRSCHERL, Die Bedeutung, 483ff. (Anm. 6).