

HEILIGE TEXTE IN DER MODERNE LEKTÜREN, PRAKTIKEN, ADAPTIONEN

Yael Almog, Caroline Sauter, Daniel Weidner
(Hg.)



ZENTRUM
FÜR LITERATUR- UND
KULTURFORSCHUNG

Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin
Schützenstraße 18 | 10117 Berlin
T +49(0)30 20192-155 | F -243 | sekretariat@zfl-berlin.org

INTERJEKTE ist die thematisch offene Online-Publikationsreihe des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung (ZfL). Sie versammelt in loser Folge Ergebnisse aus den Forschungen des ZfL und dient einer beschleunigten Zirkulation dieses Wissens. Informationen über neue Interjekte sowie aktuelle Programmhinweise erhalten Sie über unseren E-Mail-Newsletter. Bitte senden Sie eine E-Mail mit Betreff »Mailing-Liste« an zimmermann@zfl-berlin.org.

IMPRESSUM

Herausgeber Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin (ZfL)
www.zfl-berlin.org

Direktorin Prof. Dr. Eva Geulen

Redaktion Dr. Gwendolin Engels

Gestaltung KRAUT & KONFETTI GbR, Berlin

Layout/Satz Georgia Lummert

Titelbild Ausschnitte aus der Jesajarolle (ca. 180 v. Chr.), der Lutherbibel von 1534 und der Einheitsübersetzung

© 2017 / Das Copyright liegt bei den Autoren.

›HEILIGER TEXT‹ ZWISCHEN PHILOSOPHIE UND LITERATUR DIE BIBEL IN FRANZ ROSENZWEIGS ›STERN DER ERLÖSUNG‹

Silvia Richter

Im Werk des deutsch-jüdischen Philosophen Franz Rosenzweig, insbesondere in seinem Hauptwerk *Der Stern der Erlösung* aus dem Jahr 1921, spielt der Zusammenhang zwischen Philosophie und Heiligem Text bzw. der Bibel eine zentrale Rolle. Dies zeigt sich vor allem in Rosenzweigs spezifischem Verständnis von Philosophie und Religion, die beide eng aufeinander bezogen sind und sich in einem wechselseitigen, fruchtbaren Verhältnis zueinander befinden. Aus dieser Quelle speist sich auch die exegetische Interpretation, die Rosenzweig im *Stern* durchführt und anhand derer sich aufzeigen lässt, wie dieses Wechselverhältnis in seinem Denken konkret Ausdruck findet.

Der vorliegende Essay möchte diese Verbindung von Philosophie und Religion näher ausführen und sie exemplifizieren anhand der Exegese der Bibel im *Stern*. Hierfür sollen zunächst ein paar einleitende Worte zur Biographie Rosenzweigs angeführt werden, da bei diesem Denker, wie bei kaum einem zweiten der jüdischen Moderne, Leben und Werk eng aufeinander bezogen sind. Daran anschließend konzentriere ich mich auf den *Stern*, um herauszuarbeiten, wie Rosenzweig die Bibel benutzt, um gewisse für sein Denken zentrale philosophische Sachverhalte anhand von Bibelstellen zu erläutern. Dies wird u. a. daraus ersichtlich, dass die drei wesentlichen Kernbegriffe des *Sterns*, nämlich Schöpfung, Offenbarung und Erlösung, jeweils mittels dreier biblischer Verweise dargelegt werden: die Schöpfung anhand einer Exegese von 1. Mose 1, die Offenbarung durch eine Analyse des Hohelieds und schließlich der Begriff der Erlösung durch eine Interpretation des Psalms 115. Rosenzweig wählte diese Textpassagen sehr gezielt aus, um sie mit seiner philosophischen

Argumentation im *Stern* zu verknüpfen.¹ Die genannten biblischen Stellen dienen ihm, so meine These, nicht zur illustrativen Verdeutlichung dessen, was er ausdrücken möchte, sondern sind inhaltlich von zentraler Bedeutung: Sie setzen den philosophischen Diskurs dort fort, wo er an seine Grenzen stößt. Welche Aspekte genau Rosenzweig in den genannten biblischen Textpassagen hervorhebt und wie er sie jeweils für seine philosophische Interpretation fruchtbar macht, wird in den folgenden Abschnitten ausgeführt. In einem abschließenden Fazit wird die spezifische Herangehensweise Rosenzweigs, biblische Exegesen in den philosophischen Diskurs einzuwoben, in einem breiteren philosophiegeschichtlichen Rahmen betrachtet und insbesondere ein Vergleich zum Denken Emmanuel Levinas' gezogen.

1. DER MAGEN DAVID ALS DENK- FIGUR: FRANZ ROSENZWEIG UND DER ›STERN DER ERLÖSUNG‹

Zunächst jedoch ein paar Bemerkungen zur Biographie: Rosenzweig stammte aus einem assimilierten jüdischen Elternhaus und promovierte 1912 bei dem Historiker Friedrich Meinecke mit einer Arbeit über *Hegel und der Staat* (kriegsbedingt erst 1920 publiziert).² Meinecke war begeistert von der Arbeit seines Schülers und bot ihm daraufhin die Habilitation an, was Rosenzweig jedoch ablehnte. In einem Brief an seinen Doktorvater im August 1920 begründet

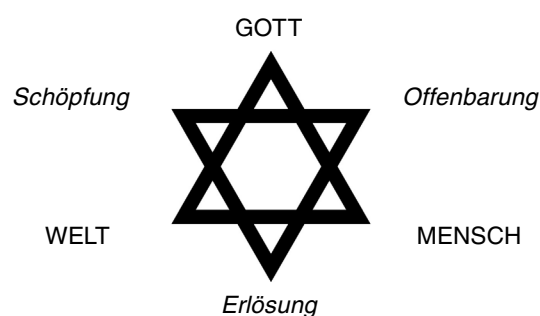
1 Dies wird ersichtlich aus seiner Korrespondenz mit Margrit Rosenstock-Huussy, vgl. Franz Rosenzweig: *Die »Gritli«-Briefe: Briefe an Margrit Rosenstock-Huussy*, hg. von Inken Rühle/Reinhold Mayer, Tübingen 2002; weiterführend hierzu vgl. auch Inken Rühle: *Gott spricht die Sprache der Menschen. Franz Rosenzweig als jüdischer Theologe – eine Einführung*, Tübingen 2004.

2 Franz Rosenzweig: *Hegel und der Staat*, hg. von Frank Lachmann, mit einem Nachwort von Axel Honneth, Berlin 2010.

er seine Entscheidung wie folgt: »Mir ist im Jahre 1913 etwas geschehen, was ich, wenn ich einmal davon reden soll, nicht anders bezeichnen kann als mit dem Namen: Zusammenbruch.«³ Bereits vor dem Ersten Weltkrieg war Rosenzweig also in eine tiefe, existentielle Sinnkrise geraten, die sich durch das Erlebnis und die Schrecken des Krieges noch intensiviert. Die Kriegsjahre können dabei als eine Art Inkubationszeit angesehen werden, an deren Ende er, von August 1918 bis Februar 1919, schließlich den *Stern der Erlösung* niederschrieb.⁴ Durch die Kriegserfahrung wurde nicht nur das gewohnte Leben und die bisherige Weltanschauung Rosenzweigs mit einem Mal aus den Angeln gehoben, sie bedeutete auch ein tiefes Umdenken hinsichtlich seiner bisherigen philosophischen Weltanschauung. Der oben erwähnte »Zusammenbruch« ist also sowohl existentiell als auch intellektuell zu deuten und bahnte sich bereits im Sommer 1912 an, als Rosenzweig an der Schwelle zur Konversion zum Christentum stand, sich nach eingehender Reflexion jedoch dagegen entschied: »Ich bleibe also Jude«, so sein berühmtes Fazit in einem Brief an Rudolf Ehrenberg.⁵ Das exegetische Projekt, das Rosenzweig im *Stern* philosophisch für sein Denken fruchtbar macht, wurzelt in dieser bewussten Entscheidung für das Judentum und die jüdischen Quellen. Eine symbiotische Durchdringung von beiden Elementen – Philosophie *und* jüdischer Weisheit, wie sie in Bibel und Talmud ihren Ausdruck findet – war für ihn fortan nicht nur theoretisch *denkbar* geworden, sie wurde vielmehr zum lebendigen Zentrum seiner Lebenspraxis und intellektuellen Existenz. Ohne diese radikale Wende hätte es das exegetische Unternehmen, wie es Rosenzweig im *Stern* entfaltet, in dieser Weise nicht geben können. Er schrieb sich mit diesem Buch aus seiner religiösen und existentiellen Krise zurück »ins Leben«⁶ – so die berühmten letzten Worte des *Sterns*, der mit Reflexionen über den Tod beginnt – »Vom Tode, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an«⁷ – und mit einer Betonung des Lebens endet. In der Tat widmete sich Rosenzweig nach Abschluss des *Sterns* im Wesentlichen weltlichen Dingen, nämlich der

praktischen jüdischen Bildungsarbeit, und gründete 1920 in Frankfurt am Main das *Freie Jüdische Lehrhaus*. Damit sind in aller Kürze die drei zentralen Werkphasen skizziert, markiert durch die Arbeit an der Promotion *Hegel und der Staat*, dem Hauptwerk *Stern der Erlösung* sowie dem späteren Engagement in der Erwachsenenbildung.

Um im Folgenden Aufbau und Struktur des *Sterns* kurz zu erläutern, ist zunächst auf die Figur des Davidssterns, des *Magen David*, auf dem Cover des Buches hinzuweisen. Wie bereits erwähnt, hat es damit eine besondere Bewandnis, denn die Figur des *Magen David* kann als ein symbolisches Konstruktionsgerüst bzw. als gedankliche Leitfigur des *Sterns* angesehen werden, anhand dessen sich die zentralen Zusammenhänge des Werks verdeutlichen lassen.⁸



Rosenzweig geht in seinem Werk von drei Elementen aus, hinter die nicht zurückgegangen werden kann: *Gott*, *Mensch* und *Welt* (verdeutlicht anhand des obigen Schemas an den drei Eckpunkten eines der beiden übereinanderliegenden Dreiecke). Diese drei Elemente beschreibt Rosenzweig im ersten Teil des *Sterns* unter dem Titel »Die Elemente oder die immerwährende Vorwelt«. Im zweiten Teil, »Die Bahn oder die allzeiterneuerte Welt«, auf den ich im Folgenden näher eingehen werde, wird das In-Beziehung-Treten der genannten Elemente Gott, Welt und Mensch beschrieben, das sich in einem dynamischen Prozess vollzieht: Gott steht mittels der durch ihn geschaffenen Schöpfung in direkter Beziehung zur Welt. (Siehe hierzu das zweite Dreieck des obigen Schemas, das die Prozesse der *Schöpfung*, *Offenbarung* und *Erlösung* an den drei Eckpunkten repräsentiert.) Die Beziehung zwischen Gott und Mensch wird als *Offenbarung* gedeutet. Rosenzweig nennt es auch

3 Franz Rosenzweig: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften* [im Folgenden abgekürzt: *GS*] Bd. I, 2: *Briefe und Tagebücher*, hg. von Rachel Rosenzweig/Edith Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von Bernhard Casper, Den Haag 1979, S. 679.

4 Erschienen 1921 im Verlag Kaufmann in Frankfurt a. M.

5 Franz Rosenzweig: *GS* (Anm. 3), Bd. I, 1, S. 133.

6 Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung* [1921], in: *GS* (Anm. 3), Bd. II, S. 472.

7 Ebd., S. 3.

8 Vgl. weiterführend hierzu meinen Artikel »Der Magen David als Symbol und Denkfigur im *Stern der Erlösung* Franz Rosenzweigs«, in: *Trumah – Zeitschrift der Hochschule für Jüdische Studien* 22 (2014), S. 1–20.

die »Geburt der Seele«⁹ des Menschen – weg vom »stummen Selbst«¹⁰, als das der Mensch noch im ersten Teil beschrieben wird, hin zu einer sprechenden, liebenden und geliebten Seele, ein Prozess der sich stets von Neuem vollzieht. An diesem Punkt vollendet sich für Rosenzweig die Schöpfung in die Offenbarung hinein, die beide von Anbeginn an miteinander verbunden waren: »[D]as Wort Gottes ist die Offenbarung, nur weil es zugleich das Wort der Schöpfung ist. Gott sprach: Es werde Licht – und das Licht Gottes, was ist es? des Menschen Seele.«¹¹ Daher nennt Rosenzweig den zweiten Abschnitt des zweiten Teils des *Sterns* »Offenbarung oder die allzeiterneuerte Geburt der Seele«.

Schließlich tritt, in einem dritten Schritt, der Mensch in Beziehung zur Welt und realisiert durch sein aktives Handeln die *Erlösung* in der Welt. Im dritten Teil, »Erlösung oder die ewige Zukunft des Reichs«, beschreibt Rosenzweig wie er sich dieses Erlösungsgeschehen konkret vorstellt: Dies geschieht mittels der Religion und zwar explizit durch Judentum und Christentum, die er beide gleichberechtigt als Arbeiter für Gottes Werk ansieht. Auch hier bemüht Rosenzweig erneut die Figur des Davidsterns, um die Beziehung von Judentum und Christentum zu veranschaulichen: Während die Juden für ihn das innere, ewige Feuer des *Magen Davids* symbolisieren, sind die Christen die Strahlen, die aus dem Inneren des Sterns hervorbrechen, in die Welt hinein. Daher müssen die Christen nach Rosenzweig missionieren, während die Juden dies nicht tun, da sie bereits beim Vater sind, wie er in einem Brief an Rudolf Ehrenberg erläutert: »[E]s kommt niemand zum Vater denn durch ihn [Joh 14,6]. Es *kommt* niemand zum Vater – anders aber wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm *ist*. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel [...].«¹² Beide Religionen, Judentum und Christentum, sind nicht als antagonistisch, sondern als komplementär zueinander zu verstehen, denn sie ergänzen sich beide in ihrem Auftrag die Erlösung in der Welt zu realisieren, wie Rosenzweig ausführt:

›Vor Gott sind so die beiden, Jude und Christ, Arbeiter am gleichen Werk. Er kann keinen entbehren. Zwischen beiden hat er in aller Zeit Feindschaft gesetzt und doch hat er sie aufs engste wechselseitig

9 Rosenzweig: *Stern* (Anm. 6), S. 174. Zum Begriff der Seele vgl. auch S. 86 ff.

10 Ebd., S. 186.

11 Ebd., S. 123.

12 Rosenzweig: *GS* (Anm. 3), Bd. I, 1, S. 135.

aneinander gebunden. Uns gab er ewiges Leben, indem er uns das Feuer des Sterns seiner Wahrheit in unserm Herzen entzündete. Jene stellte er auf den ewigen Weg, indem er sie den Strahlen jenes Sterns seiner Wahrheit naheilen machte in alle Zeit bis hin zum ewigen Ende. [...] Die Wahrheit, die ganze Wahrheit, gehört so weder ihnen noch uns.«¹³

Die systematische Darstellung des Gedankengangs im *Stern* sowie die Bedeutung des *Magen David* ist auch von Relevanz für die Exegese, die Rosenzweig in seinem Werk entfaltet. So ist es kein Zufall, dass die exegetischen Ausführungen im zweiten Teil dargelegt werden, da dieser der zentrale Teil des Werks ist. Darüber hinaus ist es auch hier wiederum das Hohelied im Mittelteil des zweiten Teils, also exakt in der Mitte des Buches, das für Rosenzweig das Herzstück seines Werks darstellt: Der Begriff der Offenbarung ist nicht nur theoretisch, sondern auch graphisch gesehen sozusagen der Dreh- und Angelpunkt des Textes und der Argumentation.¹⁴ Diese Symmetrie war beabsichtigt und Rosenzweig orientierte sich beim Schreiben daran, so wie er sich ebenso stets an der Struktur des *Magen David* gedanklich orientierte. So überrascht es denn auch nicht, dass er sein Werk in seiner Korrespondenz meist nicht mit dem eigentlichen Namen *Stern* oder *Stern der Erlösung* bezeichnet, sondern hierfür meist das graphische Symbol des Davidschildes benützt, d. h. von seinem ✡ spricht.¹⁵

2. DIE BIBEL IM »STERN DER ERLÖSUNG«

Werfen wir nun einen genaueren Blick auf den zweiten Teil des *Sterns*, in dem Rosenzweig das In-Beziehung-Treten der drei Elemente Gott, Welt und Mensch anhand der drei Begriffe Schöpfung, Offenbarung und Erlösung auslegt und deren Bedeutung für sein Werk unterstreicht. Er stützt sich hierzu jeweils auf drei konkrete Textbeispiele aus der Bibel:

13 Rosenzweig: *Stern* (Anm. 6), S. 462.

14 Vgl. hierzu meinen Artikel »La notion de la Révélation dans *L'Étoile de la Rédemption* de Franz Rosenzweig«, in: *La pensée juive*, hg. von Danielle Cohen-Levinas, Paris 2014, S. 111–130.

15 Vgl. z. B. Rosenzweig: *Die »Gritli«-Briefe* (Anm. 1), S. 174, 178, 180, 182 ff. Weiterführend hierzu Andreas Losch: »Der Stern, im Licht der Offenbarung betrachtet – zur geometrischen Konstruktion des Sterns der Erlösung«, in: *Naharaim* 5 (2011), S. 36–54.

Schöpfung: »Grammatische Analyse von *Genesis I*« (Randtitel 139), S. 168–172¹⁶

Offenbarung: »Grammatische Analyse des *Hohen Lieds*« (Randtitel 190), S. 225–228

Erlösung: »Grammatische Analyse des *115. Psalms*« (Randtitel 253), S. 280–281

Warum sind es gerade diese drei Passagen der Bibel, die Rosenzweig zur Erläuterung zentraler Begriffe seines Denkens heranzieht? Um diese Frage zu beantworten, muss man einen Blick in die jeweiligen Abschnitte selbst werfen und herausarbeiten, welche Aspekte Rosenzweig bei seiner philosophischen Interpretation jeweils hervorhebt. Denn seine Lesart ist keineswegs unvoreingenommen. So interpretiert er die genannten Bibelstellen ganz bewusst nicht nur unter Verweis auf die geschriebene Torah, sondern auch mit Bezug auf die mündliche Torah – gemäß der traditionellen Unterscheidung im Judentum, dass es zwei Arten der Torah, d. h. zwei geoffenbarte Lehren gibt: *Torah Shebichtav*, das geschriebene Gesetz, das sich aus den 24 Büchern des Tanachs zusammensetzt, sowie die mündliche Torah, *Torah Sheba'al Peh*, die Moses ebenfalls am Sinai offenbart wurde und die ursprünglich nicht aufgeschrieben war, jedoch im Laufe der Zeit, aufgrund der Furcht, in Vergessenheit zu geraten, in der Mischna kodifiziert wurde. In diesem Sinne ist die Textinterpretation Rosenzweigs bezüglich der Heiligen Schrift auf der Basis eines orthodoxen und nicht eines liberalen Schriftverständnisses.¹⁷ Wenn ich im Folgenden einige zentrale Aspekte der drei oben genannten Exegesen herausgreife, um anhand ihrer Rosenzweigs Umgang mit der Bibel im *Stern* konkret zu veranschaulichen, so tritt hierbei jeweils der charakteristische Ansatz seines Denkens hervor: Denn die genannten Passagen können als Schlüsselstellen für die Argumentation angesehen werden und es ist sicher kein Zufall, dass Rosenzweig gerade an diesen Scharnierstellen seines Werkes nicht auf philosophische Verweise zurückgreift, sondern die Bibel und den Talmud heranzieht. Dies soll nicht heißen, dass es im *Stern* eine Hierarchie der Quellen gebe und die jüdischen Quellen über den philosophischen stünden. Vielmehr offenbart sich an

diesen exegetischen Stellen die direkte Komplementarität der beiden Quellen – Philosophie und Judentum begegnen sich im *Stern* auf Augenhöhe in einer Art und Weise, wie es nur in wenigen Werken der Religionsphilosophie des 20. Jahrhunderts gelungen ist. Auf dieses entscheidende Charakteristikum des Rosenzweig'schen Denkens werde ich im Fazit noch näher eingehen.

2.1 INTERPRETATION DER SCHÖPFUNG MITTELS GENESIS 1

Das Geschehen der Schöpfung, d. h. des In-Beziehung-Tretens Gottes mit der Welt, interpretiert Rosenzweig mittels einer Analyse des ersten Schöpfungsberichts. Zentral ist hierbei vor allem der Aspekt der Sprache, denn Schöpfung geschieht durch Sprache, wie Rosenzweig unterstreicht: »Geschieht denn die Schöpfung nicht selber im Wort? ›Sprach‹ Gott nicht?«¹⁸ In der Tat steht der performative Gebrauch der Sprache im Schöpfungsbericht im Vordergrund: »Und Gott *sprach* es werde Licht und es ward Licht.« (Gen 1,3, Hvh. S. R.); es steht nicht – was scheinbar so viel einfacher und direkter gewesen wäre – »Und Gott *schuf* Licht«, sondern Gott *sprach* und rief durch die Sprache die Schöpfung ins Leben. Dies ist ein zentraler Aspekt für Rosenzweig, da für ihn Sprache generell ein wesentlicher Punkt seines Denkens ist, man denke nur an seinen Aufsatz »Das Neue Denken« aus dem Jahr 1925, in dem er explizit sein Denken als ein *Sprachdenken* charakterisiert: »An die Stelle der Methode des Denkens, wie sie alle früheren Philosophien ausgebildet haben, tritt die Methode des Sprechens.«¹⁹ Rosenzweig sieht sein philosophisches Projekt eines *Sprach-Denkens* als höchst innovativ an, so sehr sogar, dass er in der Folge ganz auf das wissenschaftliche Schreiben verzichtet und sich rein dem gesprochenen Wort zuwendet. Dies schlägt sich zum einen nieder in der Gründung des Freien Jüdischen Lehrhauses in Frankfurt am Main sowie in der Ablehnung einer akademischen Karriere, zum anderen zeigt es sich aber auch in den Prinzipien der Bibelübersetzung, die Rosenzweig ab 1926 gemeinsam mit Martin Buber unternahm. Auch hier steht das gesprochene Wort, ganz im Sinne des oben dargelegten Sprachdenkens, im Zentrum der Übersetzung: »Alles Wort ist gesprochenes Wort. Das Buch steht ursprünglich nur in seinem, des gelautesen, gesun-

16 Rosenzweig: *Stern* (Anm. 6), das Verzeichnis der Randtitel befindet sich ebd., S. 517 ff. Hvh. hier und bei den beiden folgenden Randtiteln S. R.

17 Vgl. Norbert M. Samuelson: »Tracing Rosenzweig's Literary Sources – Psalm 115«, in: Martin Brassler (Hg.): *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum »Stern der Erlösung«*, Tübingen 2004, S. 489.

18 Rosenzweig: *Stern* (Anm. 6), S. 170.

19 Franz Rosenzweig: »Das Neue Denken«, in: GS (Anm. 3), Bd. III, S. 151.

genen, gesprochenen, Dienst [...]»²⁰ Buber und Rosenzweig wollten somit die Botschaft der Bibel in die heutige Zeit übersetzen, um den Heiligen Text auch in einer profanen Zeit wieder *hörbar* zu machen.²¹

Ein weiterer wichtiger Aspekt für Rosenzweigs Interpretation der Schöpfung mittels des Schöpfungsberichtes ist der Numerus, der benutzt wird: Auffällig ist die Verwendung des Plurals *Lasset uns* (לנעשה אדם): »Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen [...]« (Gen 1,26), d. h. Gott spricht hier nicht in der ersten Person Singular, sondern benutzt den Plural, was Rosenzweig wie folgt erklärt: »Gott sagt, solange er noch im Schaffen ist, nicht ›Ich‹, er sagt ›Wir‹, und ein absolutes allumfassendes Wir, das kein Ich außer sich meint, der Plural der absoluten Majestät.«²² Erst aus der Offenbarung geht die Wechselwirkung von Gott und Mensch hervor. Die Schöpfung ist Beginn der Sprache Gottes, aber die Wirklichkeit seiner Sprache ist die Offenbarung.

Der vielleicht interessanteste Aspekt von Rosenzweigs Interpretation des Schöpfungsberichts ist jedoch der Verweis auf die herausgehobene Stellung des Menschen innerhalb des gesamten Schöpfungsprozesses: Denn fünf Mal sagt Gott *gut*, jedoch am sechsten Tag, als er den Menschen erschafft, hebt er dies besonders hervor, indem er sagt: »Siehe es ist *sehr gut!*« Rosenzweig sieht im hebräischen Wort ›sehr‹ (*me'od*, מְאוֹד), als Hervorhebung des gelungenen Schöpfungsaktes, eine gewisse Nähe zum Wort ›Tod‹ (*mawet*, מוֹת), was ihn zur Schlussfolgerung führt, dass es hier einen Zusammenhang gibt: »Darum wird am sechsten Tag der Schöpfung nicht gesagt, dass es ›gut‹ war, sondern ›siehe, gut gar sehr!‹. ›Gar sehr‹, so lehren unsere Alten, gar sehr – das ist der Tod.«²³ Rosenzweig stützt sich hier auf einen mittelalterlichen Midrasch (Bereschit Rabba 9,5) des Rabbi Meir von Rothenburg und verknüpft diese Auslegung mit seiner eigenen philosophischen Analyse. Für Rosenzweig wird der Tod des Menschen so zum »Vorzeichen auf die Offenbarung«.²⁴ Nur der Mensch,

als einziges der von Gott geschaffenen Lebewesen, reflektiert die Zeitlichkeit seiner Existenz und lebt im Bewusstsein seines Todes. Daher ist auch nur er wahrhaft fähig zur Liebe, denn nur was *sterblich* ist, kann lieben bzw. besitzt die Fähigkeit zu lieben – und die Liebe hat im *Stern der Erlösung* bekanntlich eine Schlüsselfunktion.²⁵

2.2 INTERPRETATION DER OFFENBARUNG MITTELS DES HOHELIEDS

Die herausragende Stellung der Liebe im *Stern* zeigt sich unter anderem daran, dass Rosenzweig, wie bereits erwähnt, das Herzstück seines Buches, nämlich das zentrale zweite Kapitel des zweiten Teils, der Exegese des Hohelieds widmet. »Stark wie der Tod ist Liebe« (Hohelied 8,6) – עֲזָה כְמוֹת הַבָּא – so beginnt das Kapitel »Offenbarung oder die allzeiterneuerte Geburt der Seele«, das ein einziger Hymnus auf die Liebe ist. Die Liebe, von der Rosenzweig hier spricht, ist zunächst die Liebe, in der Gott sich den Menschen offenbart; erst später, im Fortgang des Kapitels, erweitert er diesen Liebesbegriff auf das Liebesgebot der Menschen untereinander. Rosenzweig stellt an dieser zentralen Stelle des *Sterns* die Liebe direkt dem Tod gegenüber – die Liebe als einzige Kraft, die sozusagen auf Augenhöhe mit dem Tod ist: »Der Tod ist das Letzte und Voll-endende der Schöpfung – und die Liebe ist stark wie er«, schreibt Rosenzweig.²⁶ Er nennt daher das Hohelied das »Kernbuch der Offenbarung«²⁷ und interpretiert es als ein sinnlich-übersinnliches Gleichnis, womit er sich ausdrücklich gegen die Interpretationen Goethes und Herders stellt, die im Hohelied »nur eine Sammlung ›weltlicher‹ Liebeslieder«²⁸ sahen.

Ein weiterer wichtiger Punkt der Analyse des Hohelieds im *Stern* ist die Entdeckung des *Ich* und *Du* – im Gegensatz zu dem noch unpersönlichen *Wir* der Schöpfung (»Lasset *uns* Menschen machen [...]«, Gen 1,26, Hvh. S. R.). Diese Entdeckung des Gegenübers, nämlich des *Du*, vollzieht sich erst durch die Offenbarung bzw. das Einbrechen der Liebe in die Einsamkeit der geschaffenen Kreatur. Rosenzweig hebt in diesem Zusammenhang hervor, dass kein anderes Buch der Bibel so häufig das Wort

20 Franz Rosenzweig: »Die Schrift und das Wort. Zur neuen Bibelübersetzung«, in: *GS* (Anm. 3), Bd. III, S. 777.

21 Vgl. weiterführend meinen Artikel »Schrift ist Gift? Zur Bedeutung der Stimme und der Oralität in der ›Verdeutschung der Schrift‹«, in: Daniel Krochmalnik/Hans-Joachim Werner (Hg.): *50 Jahre Martin Buber Bibel. Beiträge des Internationalen Symposiums der Hochschule für jüdische Studien Heidelberg und der Martin Buber-Gesellschaft*, Berlin 2014, S. 197–214.

22 Rosenzweig: *Stern* (Anm. 6), S. 172.

23 Ebd., S. 173.

24 Ebd.

25 Vgl. Judith Kornberg Greenberg: *Better than Wine. Love, Poetry and Prayer in the Thought of Franz Rosenzweig*, Atlanta 1996.

26 Rosenzweig: *Stern* (Anm. 6), S. 225.

27 Ebd.

28 Ebd., S. 222.

Ich benutzt wie das Hohelied, das insgesamt als ein Dialog konzipiert ist, d. h. eine Wechselrede zwischen Liebenden, zwischen Ich und Du. Hier sieht Rosenzweig eine Parallele von menschlicher und göttlicher Liebe: »Der Mensch liebt, weil und wie Gott liebt.«²⁹ Erst in der Offenbarung und mittels der Liebe wird die Sprache »ganz aktive, ganz persönliche, ganz lebendige, ganz – sprechende Sprache«³⁰ für Rosenzweig. Der zeitliche Fokus liegt hier auf der *Gegenwart* der Offenbarung – während es im ersten Teil des *Sterns* die *Vergangenheit* (Schöpfung) ist und im dritten Teil die *Zukunft* (Erlösung). Die Liebe lebt streng genommen nur in der Gegenwart, daher kommt auch jegliche nachträgliche Erklärung, jedwede Liebes-Erklärung, stets zu spät für Rosenzweig: »Die Liebeserklärung ist sehr arm, sie kommt wie jede Erklärung stets hinterher und also, weil die Liebe des Liebenden *Gegenwart* ist, eigentlich stets zu spät.«³¹ Die Liebe als Ereignis ist lebendig nur in der Präsenz der Liebe selbst.

2.3 INTERPRETATION DER ERLÖSUNG MITTELS PSALM 115

Im dritten Kapitel des zweiten Teils des *Sterns* wendet sich Rosenzweig, nach der Analyse von Genesis und Hohelied, einem Psalm zu, um das Geschehen der Erlösung zu verdeutlichen. Er konzentriert sich dabei insbesondere auf die »Gruppe der reinen Wir-Psalmen«,³² wie er sie nennt, d. h. Psalm 111 bis 118. Zentral ist für ihn in diesem Abschnitt jedoch vor allem Psalm 115. Während im Hohelied bzw. im Offenbarungsgeschehen das *Ich* im Zentrum gestanden hat, zeigt sich hier, in Psalm 115, gleich zu Beginn das *Wir* der Gemeinschaft: »Nicht *uns*, Herr, nicht *uns*, sondern deinem Namen gib Ehre [...]« (Psalm 115,1, Hvh. S. R.) Nicht mehr das Ich der Offenbarung oder das unpersönliche, allumfassende *Wir* der Schöpfung, sondern das *Wir* der Gruppe steht nun im Zentrum des gemeinsamen Chors – und zwar nicht nur der betenden »Gemeinde Israels«, sondern aller »Menschenkinder«.³³

Rosenzweig unterstreicht im Prozess der Erlösung vor allem den zeitlichen Aspekt der Ewigkeit, der im Schlusssatz des Psalms zum Ausdruck kommt: »[W]ir

loben den Herrn von nun an bis in Ewigkeit [...]« (Psalm 115,18) Im Lobgesang der Erlösung geschieht für Rosenzweig die Vorwegnahme der Zukunft in der Ewigkeit des Augenblicks: »Die Wir sind ewig; vor diesem Triumphgeschrei der Ewigkeit stürzt der Tod ins Nichts. Das Leben wird unsterblich im ewigen Lobgesang der Erlösung.«³⁴ Dass für Rosenzweig als Bibeltext an dieser Stelle nur ein Psalm infrage kam, ergibt sich aus einer brieflichen Bemerkung, in der er darlegt, dass für die Illustration seines Denkens in der Schöpfung das Geschehen die Form einer *Erzählung*, in der Offenbarung die eines *Dialogs* und in der Erlösung schließlich die einer *Chor-Kantate* haben muss.³⁵

FAZIT: HEILIGER TEXT ZWISCHEN PHILOSOPHIE UND LITERATUR?

Um abschließend zu einem Fazit zu kommen, gilt es, nochmals genauer darzulegen, worin nun eigentlich das Besondere von Rosenzweigs philosophischer Exegese der Bibelstellen liegt. Sind es *nur* Illustrationen, wenn er sich dieser *heiligen Texte* bedient? Oder sind sie nicht vielmehr eine legitime Fortsetzung seines philosophischen Denkens mit anderen Mitteln, sozusagen um, wenn dieses an seine Grenzen stößt, jeweils Breschen der Transzendenz in das starre Gedankengebäude der Struktur des *Sterns* zu schlagen?

Die Bibelexegese im *Stern* erlaubt es Rosenzweig meiner Ansicht nach etwas aufzuzeigen bzw. auf etwas hinzuweisen, das sich sprachlich in seiner Philosophie nicht anders beschreiben lässt bzw. das über den Rahmen der philosophischen Beschreibbarkeit hinausgeht. Diese fruchtbare philosophische Exegese bzw. die Symbiose von Bibel und Philosophie lässt sich auch bei anderen jüdischen Denkern der Moderne finden, z. B. bei Emmanuel Levinas und seiner Interpretation von Exodus 33, mit der er den für sein Denken zentralen Begriff der *Spur* veranschaulicht. Um zu verstehen, was Levinas genau mit der *Spur* meint und wie diese Exegese in Verbindung steht mit Rosenzweigs exegetischen Ausführungen, ist es zunächst sinnvoll, kurz die Bibelstelle selbst genauer zu betrachten: Sie beschreibt jene Stelle, an der Mose Gott bittet, ihn von Angesicht zu Angesicht zu sehen.

29 Ebd.

30 Ebd., S. 226.

31 Ebd., S. 197.

32 Ebd., S. 279.

33 Ebd., S. 181.

34 Ebd.

35 Vgl. Franz Rosenzweig: Brief an Margrit Rosenstock-Huessy vom 28.11.1918, in: Franz Rosenzweig: *Die »Gritli«-Briefe* (Anm. 1), S. 202. Vgl. hierzu auch Rühle: *Gott spricht die Sprache der Menschen* (Anm. 1), S. 234.

Dieses *face-à-face* wird ihm jedoch nicht gestattet, lediglich die Spur Gottes darf er sehen, wie ihn dieser wissen lässt: »Ich gehe vorüber und halte meine Hand über Dein Gesicht und wenn ich vorübergegangen bin, dann ziehe ich sie weg und Du kannst meine Spur sehen. Aber mein Angesicht kannst Du nicht sehen: denn kein Mensch wird leben, der mich sieht.« (Ex 33,20) Levinas interpretiert diese Passage in seinem Aufsatz *Die Spur des Anderen* als ein Sinnbild für die Beziehung zum Anderen: »Nach dem Bilde Gottes sein heißt nicht, Ikone Gottes sein, sondern sich in seiner Spur befinden. Der geoffenbarte Gott unserer jüdisch-christlichen Spiritualität bewahrt die ganze Unendlichkeit seiner Abwesenheit, die in der personalen Ordnung selbst ist. Er zeigt sich nur in seiner Spur, wie in Kapitel 33 des Exodus. Zu ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur folgen, sondern auf die Anderen zugehen, die sich in der Spur halten.«³⁶ Levinas benutzt hier, ähnlich wie Rosenzweig im *Stern*, eine biblische Exegese um einen zentralen Begriff seines Werks, den der *Spur*, darzulegen. Der Verweis auf die Bibelstelle eröffnet Levinas zudem das Medium der Metapher: Die Spur als Anwesenheit einer Abwesenheit bzw. eines Vorübergegangenen – etwas, das zugleich da ist und nicht da ist, denn die Spur *verweist* (ähnlich wie die Metapher) auf etwas, das sie selbst jedoch nicht ist. Sie repräsentiert lediglich etwas – im Fall der Spur eine abwesende Präsenz. In diesem (paradoxen) Zusammenspiel eröffnet sich das komplexe Bedeutungsspektrum der Spur. Ähnlich verhält es sich auch mit den Kernbegriffen des *Sterns*, Schöpfung, Offenbarung und Erlösung, die mehrdeutig sind und über den Horizont der philosophischen Argumentation hinaus verweisen, auf einen transzendenten Bedeutungsraum. Man kann sagen, etwas bricht hier ein, ein feiner Riss, der durch den harmonischen Monolith der Denkgebäude Levinas' und Rosenzweigs läuft und ein *anderes* Licht aufscheinen lässt als das der »reinen Vernunft« im Sinne Kants oder des deutschen Idealismus. Für beide Denker charakteristisch ist das Offenhalten der Transzendenz in der logischen Immanenz des philosophischen Diskurses mittels des Verweises auf biblische und talmudische Quellen. Darüber hinaus gilt es speziell bei Rosenzweig immer auch im Blick zu behalten, dass es sich um ein existentielles Denken handelt, das sich der Bibelexegese in einem dynamischen und kreativen Textaneignungsprozess nähert. Rosenzweigs Anliegen, dies gilt es nicht zu

36 Emmanuel Levinas: »Die Spur des Anderen«, in: ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, 5. Aufl., Freiburg/München 1983, S. 209–235, hier S. 235.

vergessen, war das eines vehementen Aufbrechens der idealistischen Philosophie, insbesondere der Hegelschen, um so Raum zu schaffen für das, was er ein *Neues Denken*, ein existentielles Denken, nannte.³⁷ Hierzu besitzen die zitierten Bibelstellen zentrale Bedeutung, denn sie sind nicht willkürlich, sondern mit Bedacht auf ihren jeweiligen rezeptionsgeschichtlichen Hintergrund subtil ausgewählt.

Rosenzweigs Denken bewegt sich – dies lässt sich gerade an der Bibelexegese im *Stern* sehr gut sehen – wie kein zweites immer auf der Nadelspitze eines *und*: Es geht ihm immer um zwei sich ergänzende Inhalte – Glaube *und* Vernunft, Judentum *und* Christentum, Bibel *und* Philosophie, etc.³⁸ Diese Binari-täten stehen jeweils in einem Spannungsverhältnis zueinander, welches für Rosenzweigs Leben und Werk charakteristisch und keineswegs einfach war. Denn eine harmonische Einheit gibt es hier nicht. Gerade aus den Dissonanzen und dem Faktum, dass beide Elemente – wie Plus und Minus in einem Stromkreislauf – konträr zueinanderstehen, bezieht das Spannungsverhältnis seine intellektuelle Ladung und Sprengkraft. Diese führte Rosenzweig zeitweilig an die Schwelle des Suizids³⁹ bzw. zu jenem Zusammenbruch, den ich eingangs bemerkte, und der in der Folge nicht das Ende, sondern gerade den Anfang für Rosenzweigs Werk bedeutete: den Beginn und Ausgangspunkt seines eigenen, originellen Denkens, das sich gegen alle bisher entworfenen, konventionellen philosophischen Systeme abhob und zu einer individuellen Stimme im Chor der deutsch-jüdischen Denker wurde. Aufgrund der fruchtbaren Komplementarität des dargelegten Spannungsverhältnisses lässt sich bei Rosenzweig meiner Ansicht nach von einer *Religions-Philosophie* im wahrsten Sinne des Wortes sprechen: ein Denken, das seinen Bindestrich ernst nimmt und sich zu gleichen Teilen aus beiden Elementen, Religion *und* Philosophie, speist.⁴⁰

37 Für eine Kritik an Rosenzweigs Auseinandersetzung mit dem Idealismus vgl. Katrin Neuhold: *Franz Rosenzweig und die idealistische Philosophie. Versuch der Rekonstruktion eines Missverständnisses*, Münster/Berlin 2014.

38 Die Bedeutung des ›und‹ im Rosenzweig'schen Denken hebt insbesondere Ephraim Meir hervor, vgl. ders.: *Interreligiöse Theologie. Eine Sichtweise aus der jüdischen Dialogphilosophie*, Berlin/Boston 2016, S. 142.

39 Siehe Rosenzweig: *Die »Gritli«-Briefe* (Anm. 1), Brief vom 13.08.1917, S. 20–22, besonders S. 22.

40 Vgl. hierzu weiterführend Francesco Barba: *Das Denken Rosenzweigs zwischen Theologie und Philosophie. Eine Herausforderung für das Christentum*, Kassel 2013.