

Die Zeit als „Sprungbrett zur Ewigkeit“ (Franz Rosenzweig)

Ferdinand Schumacher, Münster¹

In einem Brief an seine Cousine Gertrud Oppenheim unterscheidet Franz Rosenzweig „zwischen dem Heute, das nur die Brücke zum Morgen sein will, und dem andern Heute, das das Sprungbrett zur Ewigkeit ist.“ (I, I 345)² Das Heute, als Brücke vorgestellt, verbindet auf der linearen Achse der Zeit den vergangenen Augenblick mit dem zukünftigen. Die Zeit erscheint als unaufhörliche Folge von Augenblicken, als ein ständiges Kommen und Gehen, als ein endloses Auf-der-Stelle-Treten, in dem nichts radikal Neues eintreten kann. Die Sprungbrett – Gegenwart hingegen befreit von dem Strom der linearen Zeit und versetzt in eine Wirklichkeit völlig anderer Beschaffenheit. Die Litanei der Tage wird von der Erwartung einer messianischen Zukunft unterbrochen. In die Zeit wird eine Bresche geschlagen, die eine Berührung mit dem Anderen der Zeit, der Ewigkeit, ermöglicht. Die messianische Qualifikation der Zeit in der Auseinandersetzung mit dem Denken seiner Zeit zu erhellen, ist ein zentrales Anliegen Rosenzweigs. Das Bild vom Sprungbrett – Heute ist aber auch ein Schlüssel für Rosenzweigs Lebenswerk insgesamt, in dem intellektuelles Tun und existentieller Ernst unlösbar miteinander verbunden sind.

I

Im August 1908 besucht Hermann Badt den Rekonvaleszenten Franz Rosenzweig im Riesengebirge. Über diesen Besuch schreibt Badt: „Ich kam frühmorgens an und fand Franz noch im Bette. Ich durfte dem ‚lever‘ beiwohnen und neckte ihn wegen ... des fast rituellen Zeremoniells, mit dem er es umgab. Er reagierte darauf mit einem langen, Ernstes und Heiteres glücklich mengenden Vortrag. In der Tat sei dieser Augenblick des täglichen Wie-

¹ Der Text geht auf einen Vortrag zurück, der am 7. Dezember 1996 im Rahmen einer Akademiefeyer zu Ehren von Prof. Dr. Leo Langemeyer (Paderborn) in der Kath. Akademie in Schwerte gehalten wurde.

² Die in Klammern enthaltenen Angaben verweisen auf die unter dem Titel *Der Mensch und sein Werk* veröffentlichte Sammlung der Schriften Rosenzweigs. Die Bände I, 1+2, hrsg. R. Rosenzweig/E. Rosenzweig-Scheimann und 1979 in Haag NL erschienen, enthalten die *Briefe und Tagebücher*; Band II, bereits 1976 erschienen, enthält den *Stern der Erlösung*.

dererwachens vom nächtlichen Tode für ihn der größte und heiligste Moment des Tages. Man könne dieses täglich sich erneuernde Wunder gar nicht lange genug genießen ... Wahrhaft glücklich, so meinte er, sei nur der zu preisen, dem es beschieden sei, mit Bewußtsein ... dereinst auch seinen Tod zu erleben, noch wachend vom Diesseits zum Jenseits zu schreiten.“ (I,I 85)

Wer ist Franz Rosenzweig? Ein Dandy? Ein religiöser Schwärmer? 1908 ist der in Kassel geborene und in einem liberalen jüdischen Elternhaus aufgewachsene Rosenzweig nicht ganz 22 Jahre alt. Hinter ihm liegen zwei Semester des Studiums der Geschichte und der Philosophie. Nach dem Abitur hatte er auf Drängen seines Vaters zunächst ein Medizinstudium begonnen. 1912 wird Rosenzweig mit einer These über „Hegel und der Staat“ in Freiburg promoviert, mit einer Arbeit übrigens, die in der Hegelforschung bis in die jüngste Gegenwart rezipiert worden ist. Ein Jahr später entscheidet Rosenzweig sich, Jude zu bleiben und die jüdische Lebensform zu übernehmen; ein Entschluß, der für seine Freunde höchst überraschend ist, rechnen sie doch mit einem unmittelbar bevorstehenden Übertritt Rosenzweigs zum Christentum. Während der letzten beiden Kriegsjahre, die er auf dem Balkan verbringt, arbeitet er an dem Stern der Erlösung – auf Postkarten, die er an seine Mutter schickt. Das Buch bricht – so Emmanuel Lévinas – mit der Tendenz der idealistischen Philosophie, Gott, Welt und Mensch als System zu denken. Vor allem aber stellt der Stern die von Buber initiierte Philosophie des Dialogs in einen weiteren Rahmen. Diese wird „zu der vollen Konkretheit des ‚Tags des Herrn‘ zurückgeführt, zu einem neuen Sinnhorizont, zu einer ursprünglichen Intrige zwischen Gott, Welt und Mensch, die, wenn man so sagen darf, älter ist als das Abenteuer der Ontologie.“³

Nach dem Krieg verzichtet Rosenzweig auf die akademische Laufbahn. Er übernimmt die Leitung des jüdischen Lehrhauses in Frankfurt. Der Kritik seines Doktorvaters Friedrich Meineke, der ihn der Wissenschaft erhalten will, entgegnet Rosenzweig: „Die wissenschaftliche Neugier wie der ästhetische Stoffhunger ... füllen mich heute nicht mehr. Ich frage nur noch, wo ich gefragt werde. ... Auch im Gelehrten steckt ja ein Mensch, ein fragender, ein antwortbedürftiger. Ihm dem Menschen, aber nicht mehr der Wissenschaft im Gelehrten, nicht mehr diesem unersättlich neugierigen unstillbar gefräßigen Gespenst, das den, den es besessen hält, aufzehrt, bis von seiner Menschlichkeit nichts mehr übrigbleibt. Das Gespenst ist mir verhaßt wie andere Gespenster. Seine Fragen sind mir keine Fragen. Aber die Fragen des Menschen sind mir um so dringlicher geworden“ (I,II 681).

1922 erkrankt Rosenzweig an progressiver Paralyse. Zunächst versagt die

³ E. Lévinas, *Vorwort*, in: St. Mosès, *System und Offenbarung, Die Philosophie Franz Rosenzweigs*. München 1985, 18.

Schreibfähigkeit, kurze Zeit später die Sprache; am Ende kann Rosenzweig sich nur noch durch Augenkontakt mit seiner Umwelt verständigen. Technische Hilfsmittel, vor allem aber der Einsatz seiner Frau ermöglichen ihm, sich bis an sein Lebensende äußern zu können. Die Zusammenarbeit mit M. Buber bei der Übersetzung der Schrift fällt in diese Zeit. Die letzte Korrespondenz – ein Satzfragment an M. Buber – ist vom 9.12.29 datiert. Einen Tag später stirbt Franz Rosenzweig im Alter von fast 45 Jahren.

Richard Koch, der Arzt, der Rosenzweig in den Jahren seiner Krankheit begleitete, schreibt rückblickend: Daß „er den Stern der Erlösung schrieb, und daß er auf seine Weise einem vernichtenden Leiden erlegen ist, gehört zusammen. Beides sind ungewöhnliche Leistungen eines Menschen, und es war hier kaum *mehr* Schicksal, ein bestimmtes Buch zu schreiben, als auf bestimmte Weise krank zu sein. Wenn man fragt, auf welcher Seite mehr Freiheit des Handelns lag, lautet die richtige Antwort, daß sie in der Art des Krankseins gelegen hat ... Wer als Kranker seinem Leben Gestalt gibt ..., ringt der Natur ab, was sie freiwillig nicht hergeben will. So war seine Krankheit *mehr* sein Werk als sein eigenes Buch“ (I,II 750).

II

„Ich habe die Hegelsche Philosophie schon für schädlich gehalten, als ich den Hegel anfang zu schreiben“, heißt es in einem Brief von 1923 (I,II 889). Im Hegelschen Staat existiert der Einzelmensch nur, um in ihm aufzugehen. In der Konsequenz dieses Denkens liegt es, wenn die Einzelexistenz des Menschen der politischen Gewalt, nicht nur der Macht des Gesetzes, sondern auch des Krieges unterworfen wird. Diesem Staatsgedanken liegt die idealistische Philosophie zugrunde, die darauf zielt, das Ganze der Wirklichkeit, Subjektivität und Objektivität aus der Idee des Absoluten heraus logisch zu entwickeln und zu begreifen.

Nach Rosenzweig ist der höchste Gegenstand dieses Denkens das Denken selbst, was zu einer ungeheuren Abstraktion von der lebendigen Erfahrung führt.. „Ein Sieg auf der ganzen Linie, aber ein Sieg um welchen Preis!“ (II, 160) Dieser Sieg bedeutet die Zerstörung der Realität; er wird der unendlichen Fülle der Formen und Gestalten der Welt nicht gerecht; er nivelliert die Existenz des Einzelmenschen und seine Erfahrung mit sich selbst in einem alles umgreifenden logischem System; er preßt Gott in das Schema der absoluten Idee. Diesem Denken steht die Erfahrung der Existenz gegenüber. „Nachdem sie (die Vernunft) also alles in sich aufgenommen und ihre Alleinexistenz proklamiert hat, entdeckt plötzlich der Mensch, daß er, der doch längst philosophisch verdaute, noch da ist ... Ich, der ich doch Staub und

Asche bin. Ich ganz gemeines Privatsubjekt, Ich Vor- und Zuname ... Ich bin noch da. Und philosophiere, d.h.: ich habe die Unverschämtheit, die Allherrscherin Philosophie zu philosophieren.“⁴

Der erbitterte Widerstand gegen den Idealismus hindert Rosenzweig nicht daran, die Größe Hegels anzuerkennen und sein Werk als Höhepunkt einer philosophischen Tradition zu würdigen, die mit dem Denken der Vorsokratiker beginnt. Rosenzweig läßt jedoch auch keinen Zweifel daran, daß die Verabsolutierung des Systems im Grunde inhuman ist. Ihm geht es nicht darum, das Hegelsche Geschichtssystem als falsch zu erweisen, im Gegenteil, es ist wahr, allerdings in einem anderen Sinn als Hegel sich hätte träumen lassen. Um das Inhumane dieser Geschichtskonzeption zu entlarven, genügt es, sie beim Wort zu nehmen und sie mit der zeitgeschichtlichen Realität zu konfrontieren. Am Grauen und der Todesangst des einzelnen, welche auf den Schlachtfeldern des 1. Weltkriegs erlitten wurden, darf das Denken nicht gleichgültig vorbeisehen. „Wenn der Bau einer Welt zusammenkracht, werden auch die Gedanken, die ihn erdachten, werden auch die Träume, die ihn durchwebten, unter dem Einsturz begraben.“⁵

Ein skeptischer Relativismus erscheint die einzige Alternative zum Systemdenken des Idealismus zu sein. Schon vor Beginn seines Philosophiestudiums hatte sich Rosenzweig mit Nietzsche beschäftigt. „Das Persönliche ist das ewig Unwiderlegbare.“ (I,I 64) In Freiburg trifft Rosenzweig auf einige der Hauptrepräsentanten des historischen Relativismus, u.a. auf Meinecke, bei dem man mitschreibt, „weil es rasend schön ist. Er behandelt Geschichte, als wenn sie ein platonischer Dialog wäre ... Man schwebt!“ (I,I 88). Der Verzicht auf das Denken in einem absoluten System macht den Weg frei zu einer Vielzahl philosophischer Entwürfe. Ein höchst persönlicher Philosophentyp, der sogenannte „Standpunkt-Philosoph“ (II, 117) tritt an die Stelle des auf die allgemeine Vernunft verpflichteten unpersönlichen Philosophen.

Nach nächtelangen Gesprächen mit Eugen Rosenstock im Sommer 1913 entschließt sich Rosenzweig endgültig zur Abwendung von der relativistischen Skepsis: „Jeder Relativismus der Weltanschauung ist mir nun verboten“ (I,I 133). Das Fundament seines neuen Denkens – und das ist in der Tat höchst überraschend – ist die Offenbarung. Sie ermöglicht höchste Subjektivität und klarste Objektivität. Dieses neue Denken ist kein Rückfall in den Idealismus; in ihm kommt der Gott der Offenbarung und der Schöpfung zu seinem Recht; im neuen Denken hat das Erleben der Einzigartigkeit des Menschen ebenso seinen Platz wie die Erfahrung der unendlichen Fülle der Formen und Gestalten des Weltgeschehens.

⁴ F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften*. Berlin 1937, 359.

⁵ F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*. Bd. II. Aalen 1962 (Reprint), 246.

III

Wie läßt sich die für das Denken Rosenzweigs entscheidende Wende zur Offenbarung von 1913 genauer beschreiben? Daß die philosophische Auseinandersetzung den Boden bereitet hat, ist nach dem bisher Gesagten einleuchtend. Was aber hat die Freunde veranlaßt, die Taufe Rosenzweigs zu erwarten? Was hat sie an seiner bewußten Hinwendung zum Judentum so überrascht? Mehrere Gründe spielen eine Rolle.

Erstens: Rosenzweig hatte schon lange die kulturelle Dominanz des Christentums deutlich vor Augen. „Wir sind in allen Dingen Christen, wir leben in einem christlichen Staat, gehen in christliche Schulen, lesen christliche Bücher, kurzum, unsre ganze ‚Kultur‘ ist ganz und gar auf christlicher Grundlage“ (I, I 94). Warum sollte Rosenzweig, der so stark in der vom Christentum geprägten Kultur verwurzelt war, nicht den letzten Schritt tun und sich taufen lassen?

Zweitens: Nach dem schon erwähnten Gespräch mit Rosenstock im Sommer 1913 erkennt Rosenzweig das Christentum als Offenbarungsreligion an. Diese Überzeugung wird er auch nach seiner Hinwendung zum Judentum nicht zurücknehmen.

Drittens: Rosenzweig ist nicht nur zur theoretischen Anerkennung des Christentums als Offenbarungsreligion bereit, sondern zur Tat, d.h. zu einer Lebensform, die der Offenbarung entspricht. Es ist also nicht verwunderlich, wenn die Freunde seine Taufe erwarten.

Die unerwartete Hinwendung Rosenzweigs zum Judentum dürfte mit seiner Teilnahme am jüdischen Neujahrsfest und dem zehn Tage später stattfindenden Versöhnungsfest im Spätsommer 1913 zusammenhängen. Über sein persönliches Erleben bei diesen Feiern schweigt Rosenzweig. Was ihm widerfahren ist, läßt sich nur indirekt aus seiner Darstellung der Jom Kippur Liturgie im Stern der Erlösung erschließen.

Die Liturgie des Neujahrsfestes steht ganz im Zeichen des Gerichts. Die Gemeinde und jeder einzelne in ihr wird in den ursprünglichen Zustand der Kreatur versetzt. In diesen Tagen gibt es „kein sich Verkriechen hinter die Geschichte“ (II, 360). Der einzelne steht unter dem Gericht der Ewigkeit mit der ganzen Nacktheit seines moralischen Wesens. Äußeres Zeichen dafür ist, daß sich der Beter an diesen Tagen sein Sterbekleid anlegt. (vgl. II, 361). „Und solch gemeinsam – einsamen Flehen einer Menschheit in Sterbekleidern, einer Menschheit jenseits des Grabes, ... neigt sein Antlitz der Gott, der den Menschen liebt vor seiner Sünde wie nachher, der Gott, den der Mensch in seiner Not zur Rede stellen darf, warum er ihn verlassen habe, der barmherzig ist und gnädig ..., der seine Liebe aufbewahrt dem zweimaltausendsten Geschlecht und

vergißt Bosheit und Trotz und Schuld und begnadigt den, der umkehrt.“ (II, 363f.)

Die liturgische Feier und nicht die Weltabgeschiedenheit philosophischer Existenz ist der Ort des Offenbarungserlebnisses. Sich in dieses gleichsam rein denkerisch hineinargumentieren zu wollen, wäre ein Rückfall in die Zwänge des alten Denkens. Die Liturgie des Versöhnungstages ist jener Ort in der Zeit, in der die Ewigkeit „von aller jenseitigen Ferne befreit“ ist, wo sie „wirklich da (ist), greifbar, faßbar dem einzelnen und den einzelnen mit starker Hand greifend und fassend“ (II, 360).

Nicht daß Gott direkt spräche. Sein Sprechen wird im Hören auf die Bibel als dem Zeugnis der historischen Offenbarung vernehmbar. In der Liturgie kann der einzelne die Erfahrung machen, Kreatur zu sein, ganz und gar Staub und Asche, und gleichzeitig von Gott gewollt und beim Namen gerufen zu sein. Ineins damit vernimmt er das Gebot: „Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, von ganzem Herzen und von ganzer Seele und aus allem Vermögen“ (II, 196). In diesem Offenbarungserlebnis geht ihm blitzartig auf, Person zu sein, als Mensch einen Stand in der Ewigkeit zu haben und aus dem Gefängnis des Systemdenkens befreit zu sein.

Seine Entscheidung, Jude zu bleiben, erläutert Rosenzweig 1913 in einem Brief an Rudolf Ehrenberg: „Was Christus und seine Kirche in der Welt bedeuten, darüber sind wir einig: es 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“ (I,I 133). An Rosenstock⁶, den Partner der nächtlichen Gespräche vor der Entscheidung zum Judentum, der noch 1916 hartnäckig die Echtheit des Judentums seines Gesprächspartners vom Sommer 1913 in Frage stellt, schreibt Rosenzweig „Soll ich mich bekehren, wo ich von Geburt an auserwählt bin? Gibt es diese Alternative für mich überhaupt?“ (I,I 254) Kurze Zeit später äußert sich Rosenzweig zu den praktischen Konsequenzen seines Schritts: „An mir liegt es, ob ich Individuum das metaphysische Schicksal (das ‚Joch des Himmelreichs‘), zu dem ich von Geburt berufen bin, auch auf mich nehmen, ‚principaliter und essentialiter jüdisch leben will‘. Der Kreis des Institutionellen erleichtert die Durchführung solchen Willens“ (I,I 287).

⁶ „.... heute erfuhr ich, daß ein Rosenstock das härteste aller Hölzer ist, da mußte ich an Sie denken“, heißt es in einem Brief an Rosenstock vom 7.11.1916 (I,I 280).

IV

Daß das Offenbarungserlebnis als Aufruf zur persönlichen Existenz erfahren wird, dürfte nach dem bisher Gesagten verständlich sein. Zu fragen bleibt, wie sich das neue, der Existenz verpflichtete Denken zur Objektivität verhält, wie es also der Bodenlosigkeit eines bloßen Subjektivismus entkommen kann. Anders gefragt: wie kann die Offenbarung „zur Brücke vom Subjektivsten zum Objektivsten“ (II, 117) werden?

Was aber ist überhaupt objektiv? Gemeinhin wird den Naturwissenschaften der Charakter der Objektivität zugeschrieben. Dabei wird leicht vergessen, daß Objektivität in den Naturwissenschaften nicht einfach das bloße Vorhandensein oder die bloße Gegenständlichkeit der Dinge bedeutet. Objekt im Sinne der Naturwissenschaft ist vielmehr alles, was sich in ihren Gesetzen fassen läßt. Diese Gesetze sind ebenfalls nicht einfach empirisch gegeben, sie beruhen auf Gesetzmäßigkeiten des Denkens. Kurz: Naturwissenschaftliche Objektivität ist durch eine bestimmte Form der menschlichen Subjektivität konstituiert.

Was aber ist dann mit jenen Gegebenheiten, die sich nicht allein als Fall eines Gesetzes begreifen lassen? Was ist mit der unendlichen Vielfalt und Besonderheit der natürlichen Gestalten und Lebewesen? Wie objektiv ist die Einzigartigkeit menschlicher Existenz? Was als objektiv gilt, so haben wir gesehen, hängt wesentlich von den Wahrnehmungs- und Denkformen der Betrachter ab. Wenn dies gilt, dann ist bei der Diskussion der Objektivität eines Standpunktes zu fragen: Wie offen ist dieser Standpunkt für die Vielfalt und Besonderheiten der Erscheinungen?

An dieser Stelle bringt Rosenzweig die Sprache ins Spiel. In ihr kann die Besonderheit der Dinge zu ihrem Recht kommen. Indem sie gesprochen wird, stiftet sie das Gegenüber und die Gemeinsamkeit von Personen. Nicht zu vergessen sind Dichtung und Gesang. Diese Sprache ist „die Morgengabe des Schöpfers an die Menschheit“ und „erwacht doch erst in der Offenbarung zur wirklichen Lebendigkeit.“ (II, 122f.)

An erster Stelle steht das Ja, gefolgt vom Nein und schließlich vom Und. Im Ja – es kann auch durch das ‚Dieses‘ ersetzt werden – kommt das Gegebensein der Dinge, ihre Positivität zur Sprache. Das Nein hebt das Ja nicht auf, es dient vielmehr der Abgrenzung. „Dies ist nichts anderes als dies“. Das Nein unterstreicht also die Besonderheit des im Ja Gegebenen und grenzt es von den übrigen Gegebenen ab. Das Und schließlich ermöglicht eine unendliche Kombination von Besonderheiten. Anders gesagt: In den Grundworten der Sprache ist ein erster Zugang zur unendlichen Fülle der Erscheinungen eröffnet.

Die Sprache ist jedoch nicht nur ein Sprechen über die Dinge, sondern ein

Sprechen miteinander. Im Miteinander Sprechen verneint der einzelne die Autarkie einer in sich verschlossenen Subjektivität. Es konstituiert sich die Welt der Personen in ihrer Einzigartigkeit, die Unterscheidung von Ich und Du sowie die Gemeinsamkeit des Wir. Es wäre jedoch ein Mißverständnis, den Dialog allein als ein Geschehen zwischen Ich und Du anzusehen. Das Es, der Bezug der miteinander Redenden zur Sache bzw. zur Welt der Dinge darf nicht ausgeblendet werden.

Warum erwacht die Sprache erst in der Offenbarung zur wirklichen Lebendigkeit? Zwischen Gott, dem Menschen und der Welt wird deutlicher unterschieden als vor der Offenbarung, in der sogenannten Vorwelt des Heidentums. Gewiß hat die Menschheit immer schon gesprochen und gewiß hatte sie immer schon eine Vorstellung vom Göttlichen, von der Welt und vom Menschen gehabt. Das Göttliche erscheint jedoch vor der Offenbarung als unendliche, in sich verschlossene Macht oder als stummes Schicksal. Die Welt erscheint als „etwas immer Neues, Drängendes, Überwältigendes. Ihr Schoß ist nimmersatt zu empfangen, unerschöpflich zu gebären.“ (II, 48) „Grundlos und richtungslos steigen die einzelnen Erscheinungen aus der Nacht; es ist ihnen nicht an die Stirn geschrieben, woher sie kommen, wohin sie gehen.“ (II, 49) Und der Mensch? Trotzig behauptet er in dieser Welt und im Angesicht des Schicksals sein Seinwollen. Er scheitert jedoch mit seinem Streben, in seiner Einzigartigkeit anerkannt zu werden. Der Mensch kann vor dem Göttlichen des Heidentums letztlich nur verstummen.

Mit der Offenbarung werden die Unterschiede und Beziehungen der Trias Gott, Mensch und Welt in ein helles Licht gerückt. Gott erscheint nicht mehr allein als sich selbst genügsames Sein, sondern als Ewigkeit, die ihr bloßes Fürsichsein verneint und sich zum Nichtgöttlichen in ein Verhältnis setzt; Gott erscheint als Liebe, die sich zum Nichtgöttlichen hin öffnet. Im Licht dieser Offenbarung erscheint die Welt als Schöpfung. Was sich im Ja der Sprache ankündigt, der Sinn für die unendliche Vielfalt und Besonderheit der Erscheinungen, gründet in dem Ur-Ja des Schöpfers, in dem das „Es ist gut“ des ersten Schöpfungsberichtes mitgesagt wird.

Auf Grund der Offenbarung weiß sich der Mensch – genauer, der Jude und der Christ als Empfänger der Offenbarung⁷ – dieser Mensch weiß sich

⁷ Das Verhältnis von Judentum und Christentum bei Rosenzweig kann an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden. Erinnert sei an den Briefwechsel Rosenzweigs mit Eugen Rosenstock im Jahre 1916 (Vgl. I, I 229–235; 245–257; 275–293; 298–320). Was diesen Briefwechsel auszeichnet, „ ist vor allem eine Offenheit, ja Schonungslosigkeit in der Suche nach der eigenen Wahrheit, die alle wohlgemeinten, aber auch – gerade wegen ihrer ‚guten Absichten‘ – zur Oberflächlichkeit verurteilten ‚Verbrüderungsversuche‘ weit hinter sich läßt.“ St. Mosès, *Der Engel der Geschichte*. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem. Frankfurt/M. 1994, 29)

von Gott beim Namen gerufen und gleichzeitig aufgerufen, dem Anruf des Ewigen in seinem Verhältnis zu Gott und zur Welt zu entsprechen. Denn daß die Welt im Grunde bejahte Schöpfung ist, ist nur dem Empfänger der Offenbarung deutlich. Sie selbst weiß noch nichts davon. Denn in ihr gibt es weiterhin die unruhige Suche, die trotzig Selbstbehauptung des einzelnen und der Völker gegeneinander, das Verlorensein in der Zeit. Diese Welt bedarf der Erlösung, der Veröffentlichung des Wunders der Offenbarung. Auf diese Weise wird in die Zeit eine Bresche geschlagen, die eine Berührung mit dem anderen der Zeit, der Ewigkeit ermöglicht.

Dem Empfänger der Offenbarung ist die Aufgabe zugewiesen, bei der Erlösung in doppelter Weise mitzuwirken – durch das Gebet um das Kommen des Reiches und durch die Tat der Liebe. Das Gebet „um die Vollendung des einst gegründeten Baus und um nichts weiter. Die Seele schreit: O daß du den Himmel zerrisest und führst hernieder. ... Daß die Seele den Mut hat, so zu wünschen, so zu fragen, so zu schreien ... ist das Werk der Offenbarung. Aber den Wunsch zu erfüllen ... den Schrei zu stillen, das liegt nicht mehr in ihrer Macht.“ (II, 206)

In der Liebe zum Nächsten ist die Aufmerksamkeit des Menschen nicht auf das Kommen des Reiches in einer unverfügbaren Zukunft gerichtet, sondern ganz auf das Heute, auf die noch nicht fertige Welt. Das „Band der ... er-lösenden Verbindung von Mensch und Welt ist zunächst der Nächste und immer wieder nur der Nächste, das zu-nächst Nächste“ (II, 262). Dieser Nächste „soll dir nicht ein Er bleiben und also für dein Du bloß ein Es, sondern er ist wie Du, wie dein Du, ein Du wie Du, – Seele“ (II, 267). Er trägt den Keim der Unsterblichkeit in sich. Von der Welt her gesehen ist „die Liebestat des Menschen das Ungeahnte, Unverhoffte, die große Überraschung“, denn von der Welt her ist der Nächste dem Gesetz des Kommens und Gehens unterworfen; von ihr her ist es „dunkel“, ob ihm „Unsterblichkeit beschieden sein wird.“ (II, 267f.) Wo die heute andrängenden Nächsten „von dem beseelenden Hauch der Liebe angeweht werden, erst da gewinnen sie zu ihrem Leben, was ihnen das Leben selbst nicht geben konnte: Beseelung, Ewigkeit“ (II, 268).

Die Antwort des Menschen auf das Offenbarungsgeschehen bleibt nicht auf die Bitte um das Kommen des Reiches und die Tat der Nächstenliebe eingegrenzt. Der Mensch muß aussprechen, daß Gott der Schöpfer, Offenbarer und Erlöser ist. Und zwar in einem Grundwort, in dem das Stammwort der Schöpfung: „Es ist gut“ und das der Offenbarung: „Du bist beim Namen gerufen“ zusammengeschlossen werden. Dieses Grundwort heißt: „Er ist gut“. Und es muß nicht nur gesprochen, sondern als Hymnus gesungen werden, als Gesang nicht nur des einzelnen, sondern des Wir der Gemeinde. Der Stammsatz der Erlösung ist „das Dach über dem Haus der Sprache, der an

sich wahre Satz, der Satz der wahr bleibt, einerlei, wie er gemeint ist und aus welchem Munde er kommt“ (II, 258). Er ist die Brücke nicht nur zur höchsten Subjektivität, sondern auch zur hellsten Objektivität, indem sich zeigt, was es in Wahrheit mit der Welt, dem Menschen und mit Gott auf sich hat. Der Ort, an dem dieses Grundwort erklingt und wie ein „Grundbaß“ alle anderen Formen des Sprechens „durchtönt“ (II, 258), ist die Liturgie.

V

Zunächst noch eine biographische Notiz. Im Mai 1918 wurde Rosenzweig zu einem Offizierslehrgang in die Nähe von Warschau kommandiert. Dort verabredet er sich mit dem schon genannten Hermann Badt zu „Entdeckungsreisen“ in den Ghettos der Ostjuden. Badt erzählt, bei einem dieser Besuche habe der Gemeindevertreter das sogenannte Minchagebet (Nachmittagsgebet) zehnmal wiederholt. Als Badt sein Befremden über diese Art zu beten geäußert habe, habe Rosenzweig heftig reagiert. „Eindringlich und ungestüm sprach er, der doch in ganz anderem Milieu aufgewachsen war, über den göttlichen Funken der Hithlahawuth (Begeisterung) und die Zusammenballung und Entladung aller Spannungen im Schaliach zibbur (Gemeindevertreter), sprach mit solcher Wärme und Überzeugungskraft, daß dieses Gespräch noch jahrelang in mir nachschwang.“ (I, 572)

Rosenzweigs Sinn für die Begeisterung des jüdischen Beters ist nicht nur punktuell, sie ist in allen Passagen seines Hauptwerks wiederzufinden, welche die Liturgie behandeln, die jüdische vor allem, aber auch die christliche. Was ist der Ort der Liturgie in einem Denken, dessen Mitte die Offenbarung ist? Was ist ihr Stellenwert im Verhältnis von Zeit und Ewigkeit?

Die natürliche Zeit ist durch das Schreiten von Tag zu Tag, von Jahr zu Jahr bestimmt, durch ein Heute, das ein Gestern hat und in ein Morgen übergeht. Dieser Strom der Zeit ist zwar unendlich, jedoch nicht die Ewigkeit. Daß in der Zeit die Ewigkeit aufblitzen kann, wurde am Offenbarungserlebnis deutlich. Wie aber kann in der Zeit die Ewigkeit in einer Weise vorweggenommen werden, die mehr ist als der Blitz des Augenblicks, der sich sofort wieder verflüchtigt? „Der Augenblick, den wir suchen, muß, indem er verfliegen ist, im gleichen Augenblick schon wieder beginnen, im Versinken muß er schon wieder anheben; sein Vergehen muß zugleich ein Wiederangehen sein.“ Der Augenblick, der nicht verfliegt, ist nach Rosenzweig die Stunde. Sie kann „in sich den Reichtum der Augenblicke haben“; sie kann „in sich selber reich an Augenblicken und doch immer wieder sich selber gleich sein.“ (II, 322) Im kultischen Gebet „macht der Glaube den Augenblick zur ‚Stunde‘, die Zeit aufnahmebereit für die Ewigkeit.“ (II, 324) Wie

in dieser „Stunde“ der Funke der Ewigkeit zum Feuer der Begeisterung werden kann, haben wir eben noch gehört.

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, im einzelnen auf die Liturgik Rosenzweigs einzugehen. Nur einen Aspekt möchte ich ansprechen: das Schweigen.

Welches Schweigen ist gemeint? Weder das Verstummen vor der unerbittlichen Macht des Schicksals noch das trotziges Sich-in-sich-selbst-Verschließen des einzelnen kann an dieser Stelle gemeint sein. Es darf auch nicht übersehen werden, daß das Schweigen nur ein Element der Liturgie ist. Es muß gesprochen, gelesen, gefragt und ausgelegt werden. Wie bedeutsam das Gebet und der Gesang der Gemeinde sind, habe ich schon erwähnt. Zu fragen ist jedoch, in welcher Weise die eben genannten Elemente das Ewige in der Zeit darstellen. Sind sie das Ewige selbst oder nur Zeichen des Ewigen? Das Schweigen dient dazu, die Elemente der Liturgie als Zeichen des Ewigen wahrzunehmen und nicht mit dem Ewigen selbst zu verwechseln. Zur Verdeutlichung soll Rosenzweig selbst ausführlicher zur Sprache kommen.

„Die Gestalten der Liturgik ... vertreten die erlöste Überwelt dem Erkennen; das Erkennen erkennt nur sie; es sieht nicht über sie hinaus; das Ewige verbirgt sich hinter ihnen. Sie sind das Licht, in welchem wir das Licht schauen, stille Vorwegnahme einer im Schweigen der Zukunft leuchtenden Welt“ (II, 327).

„Was angeschaut werden kann, ist der Sprache überhoben, über sie hinausgehoben. Das Licht redet nicht, es leuchtet. Es verschließt sich mitnichten etwa in sich selbst; es strahlt ja nicht nach innen, sondern nach außen ... es strahlt eigentlich nicht aus, es strahlt nur auf; es strahlt nicht wie ein Brunnen, sondern wie ein Antlitz, wie ein Auge strahlt, das beredt wird, ohne daß die Lippen sich zu öffnen brauchen. Hier ist ein Schweigen, das ... des Worts nicht mehr bedarf. Es ist das Schweigen des vollendeten Verstehens“ (II, 328).

Dieses Licht ist ein Widerschein der Vollendung, in der „nichts anderes aufleuchtet als das Antlitz, welches Gott uns leuchtend zuwandte“ (II, 465). In dem durch das Offenbarungswort vermittelten und im Schweigen wahrgenommenen Licht „tritt die überlegen ruhige Macht der göttlichen Wahrheit entgegen“, vor der „der Taumel allen Heidentums, alles „Sich- und Nur-sich sehen wollen, wie es im ewigen Kampf von Staat und Kunst aufbricht“, in sich zusammensinken. (II, 468f.) Im Licht des göttlichen Antlitzes einfältig zu wandeln, „frei von jeder Bedingung, von jedem Erst noch und Übermorgen, so ganz Heute und also ganz ewig wie Leben und Weg“, wird zur Lebensaufgabe. „Einfältig wandeln mit deinem Gott – nichts weiter wird da gefordert als ein ganz gegenwärtiges Vertrauen. ...Es ist das Allerein-

fachste und das Allerschwerste. Es wagt jeden Augenblick zur Wahrheit Wahrlich zu sagen. Einfältig wandeln mit deinem Gott – die Worte stehen über dem Tor, dem Tor, das aus dem geheimnisvoll- wunderbaren Leuchten des göttlichen Heiligtums, darin kein Mensch bleiben kann, herausführt. Wohinaus aber öffnen sich die Flügel des Tors? Du weißt es nicht? Ins Leben.“ (II, 471f.)

Teilhards „Göttliches Milieu“ und Ignatius' Exerzitien

Ein Vergleich

Johannes Seidel, München

Jeder, der mit den *Geistlichen Übungen* des Ignatius¹ vertraut ist, erkennt, daß *Das Göttliche Milieu* Teilhards² aus ihnen hervorgegangen ist. Es ist möglich, eine Art Synopse zu erstellen. Zugleich gibt es Unterschiede. Sie erklären sich vor allem aus dem statischen Weltbild, wie es Ignatius, den Vorstellungen seiner Zeit entsprechend, weiten Teilen des Exerzitientextes zugrunde legte. Die Betrachtung „Ad amorem“ hingegen scheint Teilhards evolutiver Weltsicht am ehesten zu entsprechen, ja sie kommt seiner Mystik geradezu entgegen; und in ihrem Licht gestaltet Teilhard *Das Göttliche Milieu* (abgek. DGM), seine relecture der Exerzitien (abgek. Ex), mit der er sie inhaltlich ins evolutive Wirklichkeitsverständnis dieses Jahrhunderts befördern will. Doch anders als die Exerzitien ist *Das Göttliche Milieu* kein Methodenbuch, sondern ein Essay.

Auch wenn es nicht das Ziel sein kann, auf wenigen Seiten einen erschöpfenden Vergleich zwischen zwei derart gewichtigen Werken zu ziehen – der Versuch wäre dilettantisch – sollen einige, notwendig unvollständige Beobachtungen zusammengetragen werden.

¹ Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen: Übertragung aus dem spanischen Urtext, Erklärung der 20 Anweisungen* von Adolf Haas. Freiburg 1967.

² Teilhard de Chardin, *Das göttliche Milieu*. Olten ¹1969.