

Aus Erfahrung heraus denken?

Theologie als Gotteszeugenschaft bei Franz Rosenzweig

Bernhard Grümm, Drensteinfurt

Was ist der authentische Ort der Theologie? Jürgen Habermas hat im Hinblick auf das Werk Martin Heideggers die These vertreten, die Wahrheit einer Theorie sei nicht nur von der konkreten praktischen Existenz ihres Denkers zu unterscheiden, sondern grundsätzlich davon ablösbar. Eine Theorie sei auch dann wahr, wenn ihr das Leben desjenigen, der sie hervorgebracht hat, nicht entspreche. So beeinträchtige die zeitweilige Unterstützung der nationalsozialistischen Machthaber durch Heidegger nicht dessen philosophiegeschichtlichen Rang.¹ Doch läßt sich, so streitbar diese These bereits philosophisch sein mag,² eine ähnliche Trennung zwischen Denken und Leben, zwischen Theorie und Erfahrung auch noch für die Theologie aufrechterhalten?

Dem soll ausgehend vom Entwurf der Theologie als Weisheit bei Bonaventura (1) durch die Analyse des Offenbarungsdenkens Franz Rosenzweigs (2) nachgegangen werden.

1. Die Einheit von Denken und Leben

In seinem Itinerarium, seinem Pilgerbuch der Seele zu Gott, beschreibt Bonaventura die unzertrennliche Einheit von Lebensvollzug und Theologie als das Wahrheitskriterium der Theologie. Damit würde er der von Habermas behaupteten Trennung von Theorie und Existenz energisch widersprechen. Zum Theologietreiben genüge eben nicht „Lesung ohne Salbung, Betrachtung ohne Andacht, Forschen ohne Bewunderung, umsichtiges Erwägen ohne Jubel, Fleiß ohne Frömmigkeit, Wissen ohne Liebe, Einsicht

¹ J. Habermas, *Heidegger – Werk und Weltanschauung*, in: V. Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt a.M. 1989, 11–37; hier: 32ff.

² Vgl. B. Grümm, „*Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist*“. *Aspekte einer messianischen Erkenntnistheorie bei Franz Rosenzweig*, in: *Orientierung* 7 (1996) 78–84; hier: 83; ferner zum wahrheitstheoretischen Diskussionsstand A. Kreiner, *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*. Freiburg i.Br. 1992; L.B. Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung*. Darmstadt 1993.

ohne Demut“.³ Theologie beschränke sich nicht auf die Verandestätigkeit. An der Lebensgeschichte des Franz von Assisi weist Bonaventura nach, dass es ein Wissen gibt, das in der Praxis des Glaubens erst gewonnen wird und sich in der Praxis selbst auswirkt. Das aber verwickelt das theologisierende Subjekt in seinem individuellen Erfahrungskontext und seiner verantwortlichen Freiheit unmittelbar in den Vollzug der Theologie selbst. Statt sich mit blossem Wissenschaftswissen zu begnügen, wird die Lebenspraxis des Denkers zum Ort der Theologie. Theologische Wissenschaft hat deshalb den Übergang zu vollziehen „vom Eifer der Wissenschaft zum Eifer der Heiligkeit, und vom Eifer der Heiligkeit zum Eifer der Weisheit“.⁴ Theologie ist als Weisheit zu betreiben, die ihre Kraft auch aus einem „argumentum ex pietate“ bezieht, aus einem Argument aus dem praktischen Lebenszusammenhang heraus: „In theologischen Fragen bedeutet praktische Bewährung im konkreten Vollzug der Nachfolge zugleich theoretische Richtigkeit“.⁵ Bonaventuras Theologiekonzept erhebt folglich die Nachfolge zum theologischen Prinzip, dem sowohl erkenntnistheoretischer Rang als auch die Bedeutung einer Bewährungsinstanz für die Wahrheit einer theologischen Theorie zukommt.

Im Horizont eines solchen weisheitlichen Theologiekonzepts zentriert sich die Theologie nicht um fachwissenschaftliche Erkenntnisse, die ja auch von Nichtgläubigen oder auch im Rahmen eines methodischen Atheismus erlangt werden können. Jeder systematisch-wissenschaftlichen Reflexion über den Glauben liegt vielmehr „eine neue Glaubenserfahrung (Spiritualität) zugrunde“,⁶ wobei diese Spiritualität als Nachfolgepraxis näher qualifiziert wird. Theologie geht aus der „Erfahrung der Gnade“ (Karl Rahner) hervor und weist in sie ein. Johann Baptist Metz hat dementsprechend die Bedeutung der Lebenspraxis für die Theologie selbst eingeschärft und den Gottesgedanken als praktischen Gedanken aufgewiesen. Die praktische Verfasstheit christologischen Wissens macht die Nachfolge-

³ Bonaventura, *Pilgerbuch der Seele zu Gott. Die Zurückführung der Künste auf die Theologie*. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von J. Kaup. München 1961, 49 (Itin.Prof. 4; V 296); vgl. K. Rahner, *Die Lehre von den „Geistlichen Sinnen“ im Mittelalter*, in: ders., *Schriften zur Theologie XII*. Einsiedeln 1975, 137–173; H. Schalück, *Armut und Heil. Eine Untersuchung über den Armutsgedanken in der Theologie Bonaventuras*. München 1971; K. Hemmerle, *Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute*. Freiburg i.Br. 1975; M. Schneider, *Theologie als Biographie. Eine dogmatische Grundlegung*. St. Ottilien 1997, 46–61.

⁴ Bonaventura, *Das Sechstageswerk*. Übersetzt und eingeleitet von W. Nyssen. München 1964, 587 (Hex XIX, 3; V 420).

⁵ Schneider, *Theologie* (Anm. 3), 47; vgl. R. Guardini, *Das argumentum ex pietate beim hl. Bonaventura und Anselms Deenzbeweis*, in: *ThGl* 14 (1962) 156–165.

⁶ L. Bakker, *Freiheit und Erfahrung*. Würzburg 1970, 306.

praxis zum grundlegenden Bestandteil der Christologie.⁷ Im Hexaemeron beschreibt Bonaventura den Vorgang des gläubigen Erkennens in der Nachfolge als Verähnlichung des Franziskus mit Jesus im Sinne der gläubigen Selbstüberantwortung an Gott.⁸ Erfahrung und Denken, Biographie und Theologie sind damit zu einer unlösbaren Einheit gebracht, wie sich auch im Kontext zeitgenössischer Theologie etwa an Dietrich Bonhoeffer oder auch an Karl Rahner demonstrieren ließe, der nicht nur „Lese-, sondern zugleich auch Lebemeister“ war.⁹

Die Hermeneutik, die Lehre des Verstehens, hat einen hermeneutischen Zirkel aufgewiesen, in dem sich Subjekt und Objekt des Verstehens bewegen. Verstehen ist immer schon geprägt von jenen geschichtlichen Zusammenhängen, in denen auch das Verstehensobjekt steht, so dass es ein reines, von Lebensumständen unabhängiges Verstehen nicht geben kann.¹⁰ Eine solche Einheit von Lebensgeschichte und Theorie aber, wie wir sie eben herausgestellt haben, radikalisiert noch die Einbindung des denkenden Subjekts in dessen Denken, insofern sich im Leben die Lehre verwirklicht wie auch umgekehrt das Leben auf die Lehre zurückwirkt.¹¹

Was aber verlangt dies dem Denker selbst ab? Und wie ist das bislang lediglich allgemein umrissene Verhältnis zwischen Erfahrung und Denken näher zu fassen? Die Virulenz dieser Fragen wird sofort deutlich, stellt man die Beobachtung Hans-Georg Gadamers in Rechnung, nach der der Begriff

⁷ Vgl. J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz 1977, 44–57; ders., *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*. Freiburg i.Br. 1977, 40–44.

⁸ Vgl. Bonaventura, *Sechstageswerk* (Anm. 4); zur extasis und ablatis vgl. Schneider, *Theologie* (Anm. 3), 51ff.

⁹ G. Haeflner, *Christsein im Denken. Zu Heideggers Kritik der „christlichen Philosophie“*, in: *ThPh* 68 (1993) 1–24; hier: 22. Vgl. zur theologischen Relevanz der Biographieforschung St. Klein, *Theologie und empirische Biographieforschung*. Stuttgart 1994; H.U.v. von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, in: ders., *Verbum caro*. Einsiedeln 1960, 195–225; J. Konda, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk H.U. von Balthasars* (BDS 9). Würzburg 1991; M. Schneider, *Der dunkle Gott in der Mystik*, in: W. Beinert (Hg.), *Gott – ratlos vor dem Bösen?* (QD 177). Freiburg i. Br. 1999, 173–216; hier: 211–216. Zu Bonhoeffer T.R. Peters, *Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*. München 1976; zu Rahner J.B. Metz, *Den Glauben lernen und lehren. Dank an Karl Rahner*. München 1984; K.P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*. Freiburg i.Br. 1974; B. Grümmе, „*Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht*“. Überlegungen zur Rede von Erlösung bei Karl Rahner und Franz Rosenzweig (MhA 43). Altenberge 1996, 15–40.541–549.

¹⁰ Vgl. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1965

¹¹ Dies läßt sich philosophischerseits an Walter Benjamin aufweisen; vgl. O. John, *Fortschrittskritik und Erinnerung. Walter Benjamin, ein Zeuge der Gefahr*, in: E. Arens u.a. (Hg.), *Erinnerung – Befreiung – Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*. Düsseldorf 1991, 13–80.

„Erfahrung“ zu den „unaufgeklärtesten Begriffen“ zu zählen sei.¹² Anhand des Denkens Franz Rosenzweigs soll hier eine mögliche Antwort versucht werden, die allerdings bei dem fraglichen Problem sein Leben gerade nicht ausblenden darf.

2. Rosenzweigs Entdeckung des Offenbarungsglaubens

Wie sein Hauptwerk „Der Stern der Erlösung“ unter Beweis stellt, ist Franz Rosenzweig (1886–1929) gewiß kein Theologe.¹³ Zwar nennt Rosenzweig seinen „Stern“ einmal einen Bibelkommentar „unter Weglassung des Textes“ (GS I 1196). Weil aber die biblisch gemeinte Offenbarung sich durch das unerwartete Ereignis einer Andersheit, also durch das dialogische Beziehungsgeschehen zwischen Welt, Gott und Mensch, hindurchvermittelt, darf der „Stern“ niemals ungebrochen theologisch interpretiert werden.¹⁴ Und doch wird der Leser des „Stern der Erlösung“ schnell feststellen, dass dieses Buch sich einer gewöhnlichen Lektüre entzieht. Man versteht ihn nicht, wenn man ihn von vorne bis hinten liest. Wie die Jahresringe eines Baumes um dessen Herz ist der in 3 Büchern entworfene „Stern der Erlösung“ um das Ereignis der Offenbarung herum aufgebaut, das er im Mittelteil anhand des im biblischen Hohen Lied formulierten Liebesdialogs zwischen Gott und Mensch entfaltet.¹⁵ Daneben finden sich ebenfalls in der Briefkorrespondenz Rosenzweigs mehrere Verweise auf eine ihm persönlich zuteil gewordene Gotteserfahrung. Für unsere Fragestellung ist es nun entscheidend, dass diese lebensgeschichtliche und die theoretische Fokussierung auf die Offenbarung in engster wechselseitiger Einheit zu einander stehen. Die Ausrichtung des Denkens auf die Offenbarung spiegelt die lebensgeschichtliche Erfahrung eines mystischen Gotteserlebnisses wider,

¹² Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Anm. 10), 329.

¹³ Die Schriften Rosenzweigs werden im Text wie folgt zitiert: GS: F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*. IV Bde. (6 Teilbde.). Haag-Dordrecht 1976–1984; DND: *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“*, in: GS III 139–161; S: *Der Stern der Erlösung*. Mit einer Einführung von R. Mayer und einer Gedenkrede von G. Scholem. Frankfurt a.M. 1990.

¹⁴ Zur Unterscheidung dieses theologischen Offenbarungsbegriffs von dem Begriff einer allgemeinen Offenbarung als Beziehungsgeschehen vgl. Grümme, *Träne* (Anm. 9), 297–305. 344–375; B. Casper, *Offenbarung im Denken Franz Rosenzweigs*, in: *Offenbarung im Denken Franz Rosenzweigs*. Hrsg. v. Bistum Essen. Essen 1979, 77–117.

¹⁵ Vgl. St. Mosès, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*. München 1985, 81–101; N.M. Samuelson, *Moderne jüdische Philosophie. Eine Einführung*. Reinbek bei Hamburg 1995, 236–305.

das Rosenzweig erst vollends den Ausweg aus einer tiefen existentiellen und denkerischen Krise ermöglichte.¹⁶

Rosenzweig war als ausgebildeter Historiker in der Schule Friedrich Meineckes vom Historismus geprägt, einer Auffassung, die gegen die grossen geschichtsphilosophischen Konstruktionen etwa eines Hegel jedem geschichtlichen Ereignis die gleiche Bedeutung zugesteht. Jedes Ereignis ist „unmittelbar zu Gott“ (L. v. Ranke), ist gleich gültig. Das aber führt für Rosenzweig zu einem Relativismus, der die Frage nach der Wahrheit auch der Geschichte letztlich gleichgültig mache. Und von dieser Frage nach der Wahrheit der Geschichte wollte er nicht lassen, trotz der Gefahren für die Würde der Freiheit, des menschlichen Leidens, der Geschöpflichkeit und der geschichtlichen Individualität, die wiederum von Hegels Systemdenken her drohen. Denn dieses idealistische System entfaltet sich als eine „Totalität“ (E. Levinas), die alles in die Bewegung des Absoluten Geistes einordnet. Alles ist von dieser Bewegung des Geistes je schon umgriffen, überformt, vereinnahmt, wird verstehbar und – gerechtfertigt. Daher rührt der Gewaltcharakter dieses Totalitätsdenkens.¹⁷ Zwar hat auch Rosenzweig zumindest theoretisch die Möglichkeit erwogen, den „Begriff der historisch-überhistorischen Offenbarung ins Zentrum der Wissenschaft zu rücken“ (GS III 689). Doch blieb für den an Hegel geschulten Autor des „Stern der Erlösung“ ein vernünftiges Sprechen aus dem Glauben heraus irrational, blieben Philosophie und Glaube streng getrennt.

Dann aber findet in der Nacht des 7. Juli 1913 jenes berühmte Gespräch mit Eugen Rosenstock statt, in dem Rosenzweig die wohl entscheidende Entdeckung seines Lebens machen sollte. Er schreibt im Rückblick an Rudolf Ehrenberg :

„Deshalb war ich (...) durch Rosenstocks einfaches Bekenntnis (...) mit einem Schlage entwoffnet. Daß ein Mensch wie Rosenstock mit Bewußtsein Christ war (...), dies warf mir meine ganze Vorstellung von Christentum, damit aber von Religion überhaupt und damit von meiner Religion, über den Haufen“ (GS I 133).

Durch das Beispiel des bewunderten Rosenstock, der den angeblichen Gegensatz von Offenbarung und Vernunft in seinem Leben versöhnte, stürzt sein Relativismus endgültig zusammen. Was dieses Nachtgespräch und die Zeit unmittelbar danach erst zu dem schlechthin Initiierenden Begründenden für Rosenzweigs weiteres Denken, Leben und Glauben macht, hat er nur selten autobiographisch dargelegt. Jedenfalls zeigen die wenigen

¹⁶ Vgl. N.N. Glatzer, *Franz Rosenzweig. His life and thought*. New York 1961, 1–32; A. Zak, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs*. Stuttgart 1987, 18–41.

¹⁷ Zu Rosenzweigs Idealismuskritik als Grundlage seines eigenen Alteritätsdenkens vgl. E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg, München 1987, 30ff.

bekenntnishaften Äußerungen dazu, dass ein subjektives Erwählungserlebnis hinter jenem Offenbarungsgedanken steht, der fortan zur Grundkategorie seines Werkes wird. 1923 spricht Rosenzweig in einem Brief an Rudolf Hallo von der „einen Wirklichkeit“, die jemanden im Gegensatz zu den „siebenundneunzigeneinhalb Möglichkeiten, die es ‚gibt‘“, erst wirklich orientiert und herausgefordert leben läßt, weil er sie erfahren hat im verpflichtenden, möglicherweise nur einmal auftretenden „großen Augenblick“ (GS I 890), der in vielen kleinen Augenblicken zu bewähren ist. Mit einem enthusiastischen Spiritualismus hat das gleichwohl nichts gemein. Spricht Rosenzweig in diesem Kontext eher von „Tod und Auferstehung“ (GS III 586), so konkretisiert er im Rückblick 1920:

„Es ist eine große Tat der Gnade, daß Gott mich einmal im Leben aus dem Leben herausgerissen hat. Von Juli bis September 1913 war ich völlig bereit zu sterben – alles in mir sterben zu lassen. Aber das kann nicht zur Regel gemacht werden. Die meisten Menschen leben nur einfach ihr Lebensschicksal, ihre Lebensbestimmung und weiter nichts. Es ist das Besondere in uns, daß Gott in unserem Fall nicht nur durch unser Leben zu uns gesprochen hat; darüber hinaus hat er das Leben um uns herum einstürzen lassen wie die Kulissen einer Theaterdekoration, und auf der leeren Bühne hat er mit uns geredet“ (GS I 675).

Die mit dieser Entdeckung der Offenbarung einhergehende Entdeckung des Glaubens wollte Rosenzweig nun auch persönlich nachvollziehen. Er wollte wie mehrere jüdische Freunde Christ werden, wollte allerdings diesen Schritt in bewußter Anlehnung an die Situation des Urchristentums als Jude tun. Von nun an unterzog sich Rosenzweig intensiven judaistischen Studien und nahm vor seiner geplanten Taufe am Rosh-Hashanah- sowie am Jom Kippur-Gottesdienst am 11. Oktober in einer kleinen Berliner Synagoge teil. Was sich aber genau dort zutrug, läßt sich höchstens indirekt erschließen. Jedenfalls kommt es nach Rosenzweigs Umkehr zum Offenbarungsglauben nochmals zu einer überraschenden Wende. In einem Brief an Rudolf Ehrenberg 1913 vermerkt Rosenzweig:

„Ich bin in langer und, wie ich meine, gründlicher Überlegung dazu gekommen, meinen Entschluß zurückzunehmen. Er scheint mir nicht mehr notwendig und daher, in meinem Fall, nicht mehr möglich. Ich bleibe also Jude“ (GS I 132f).

3. Erfahrung als Ansatz von Rosenzweigs „Neuem Denken“

Doch begab sich Rosenzweig mit dieser „einzigartige(n; B.G.) Umkehr“ selbst mehr auf einen Weg, als dass die entscheidenden Probleme bereits bewältigt gewesen wären.¹⁸ Es galt zum einen, den Weg der „Rückkehr und

¹⁸ E. Levinas, *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*. München, Wien 1991, 101.

der Rückeroberung“ ins Judentum zu beschreiten.¹⁹ Zum anderen galt es genauer zu durchdenken, wie Philosophie aus glaubender Existenz möglich sein könne, um die Objektivität von Wahrheit nicht in subjektivistische Beliebigkeit auszuhöhlen. Und so entwickelt er aus dieser Gotteserfahrung und der dadurch motivierten Umkehr zum Glauben heraus sein um die Offenbarung herum angelegtes „Neues Denken“, das mit dieser biographisch erfahrenen Vorgängigkeit der Gotteserfahrung vor dem Denken gerade denkerisch ernstmacht.²⁰ Es bricht mit dem alles vereinnahmenden Totalitätsdenken des hegelianischen Idealismus und versteht sich demgegenüber als „erfahrende Philosophie“ (DND 144), als Nachdenken einer Erfahrung, als antwortendes Denken. Der „Stern der Erlösung“ stellt letztlich nichts anderes dar als den Versuch, Geschöpflichkeit, Individualität, Verantwortung, Geschichte und nicht zuletzt die messianische Erwartung des kommenden Gottes für denkerisch ausweisbar, aber eben nicht mehr für ableitbar zu halten. Er sieht in der Wirklichkeit das frei gestiftete, dialogische, von der Erwartung des „Heute“ hereinbrechenden Gottesreiches zeitlich dynamisierte, unerwartete Beziehungsgeschehen zwischen Gott, Welt, Mensch. Somit liegt die Sinnspitze des Neuen Denkens in der grundsätzlichen Abhängigkeit des Denkens von diesem sich ereignenden Ereignis der Andersheit, also „im Bedürfen des anderen und, was dasselbe ist, im Ernstnehmen der Zeit“ (DND 151f). Der Rückgang auf die Vernunft wird ersetzt durch den Rückgang auf die geschichtliche Erfahrung. Diese Erfahrung ist nicht begrifflich zu fassen. Von ihr kann ein Denker nur erzählen, da er ja selbst unter dem unbedingten Zuspruch und dem Anspruch dieser Offenbarung steht. Dieser aus Offenbarung gespeiste Ansatz will dialogisches, sich in der Sprache zutragendes Sprachdenken sein, welches im „subjektiven Standpunkt“ (S 57) geschichtlicher Philosophie seinen Ausgangspunkt hat. Nicht der Philosoph als Ort des Absoluten Geistes, wie ihn Hegel konzipiert hatte, sondern der Standpunktphilosoph dominiert das Neue Denken. Diese Philosophie erwächst aus „biographischer Konfession“ (GS I 410). Sie ist immer ein Denken „für“ jemanden und „zu“ jemandem, was ihren praktischen wie ethischen Kern unter Beweis stellt. Denkt der Denker stets aus der geschichtlichen Begegnung mit dem anderen Menschen heraus, ist er selbst in seiner Verantwortung unbedingt herausgefordert.

¹⁹ E. Levinas, „Zwischen zwei Welten“. *Der Weg Franz Rosenzweigs*; in: G. Fuchs (Hg.), *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*. Frankfurt a.M. 1987, 31–66; hier: 32.

²⁰ Ich beziehe mich im folgenden auf Überlegungen aus: B. Grümme, *Franz Rosenzweig: Denker der unbedingten Verantwortung*, in: *StZ* 5 (2000) 327–336.

4. Bewährte Wahrheit

Mit dieser Abkehr vom Idealismus ist aber zugleich ein veränderter Wahrheitsbegriff angebahnt.²¹ Der abstrakten Logik steht die Liebe gegenüber, der Wahrheit „an sich“ die Wahrheit „für“ jemanden. „Wahrheit hört so auf, zu sein, was wahr ist, und wird das, was als wahr – bewährt werden will“ (DND 158; vgl. S 436ff). Die Liebe zum Du ist nicht der Wahrheitserkenntnis nachgeordnet, sondern diese selbst. Erst durch die Bewahrheitung der Liebe wird ein Gedankenkonstrukt für Rosenzweig wahr. Wo diese ausbleibt, intensiviert sich jede Theorie nur „zur potenzierten – und also falschen – Theorie“ (GS IV/I, 49).²² Das Maß der investierten Liebe ist zugleich der Maßstab der von Rosenzweig entdeckten Hierarchie der Wahrheiten:

„Von jenen unwichtigen Wahrheiten des Schlages ‚zwei mal zwei ist vier‘, in denen die Menschen leicht übereinstimmen, ohne einen anderen Aufwand als ein bißchen Gehirnschmalz – beim kleinen Einmaleins etwas weniger, bei der Relativitätstheorie etwas mehr – führt der Weg über die Wahrheiten, die sich der Mensch etwas kosten läßt, hin zu denen, die er nicht anders bewähren kann als mit dem Opfer seines Lebens, und schließlich zu denen, deren Wahrheit erst der Lebenseinsatz aller Geschlechter bewähren kann“ (DND 159).

Diese Wahrheitskonzeption muß, um nicht selbstwidersprüchlich zu werden, Konsequenzen für Rosenzweigs Neues Denken selbst haben. Drängt es geradezu dazu, Erkenntnis vornehmlich als „Dienst“ (GS I 681) an den Mitmenschen zu begreifen, was Rosenzweig dazu führte, die ihm von F. Meinecke unterbreitete Akademikerkarriere zurückzuweisen und in der jüdischen Volksbildung tätig zu werden,²³ so überantwortet sich der „Stern“ selbst am Ende seiner praktischen Bewahrheitung „mitten in den Alltag des Lebens“ (DND 160) hinein.

Doch die Bewahrheitung erfolgt noch in einem Zusammenhang, der erst die letzte Sinnspitze der hier aufgeworfenen Frage nach der Einheit von Denken und Leben berührt. Rosenzweigs Leben war von einer grausamen fortschreitenden Lähmung gekennzeichnet, die ihn nur wenige Jahre nach Fertigstellung des „Stern“ zunehmend ans Bett fesselte und alsbald jede verbale Verständigung mit seiner Umgebung verunmöglichte.²⁴ Und doch

²¹ Vgl. Grümme, *Erkenntnistheorie* (Anm. 2), 79ff.

²² Was dies konkret bedeutet, erklärt Rosenzweig so: „Wenn Luther am 30. Oktober 1517 gestorben wäre, so wären alle Kühnheiten seines Römerbriefkommentars auch nur die Extravaganzen eines Spätscholastikers“ (GS IV/I, 49).

²³ Vgl. R. Sesterhenn (Hg.), *Das Freie Jüdische Lehrhaus – eine andere Frankfurter Schule*. München. Zürich 1987.

²⁴ Das einzig verbliebene Kommunikationsinstrument war eine Maschine, mittels derer seine Frau die von Rosenzweig übermittelten Buchstaben übertragen konnte. Man muss sich vorstellen, dass wichtige Briefe und Aufsätze sowie Teile der Bibelübersetzung so zustande kamen; vgl. M.G. Goldner, *Franz Rosenzweig in seiner Krankheit*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig* (1886–1929). Internationaler Kongreß Kassel 1986. Bd. 1. Freiburg, München 1988, 327–336.

scheint es so zu sein, als wenn Rosenzweig seine todbringende Krankheit im Lichte des in seinen Texten so eindrücklich bekundeten Heilsoptimismus erlitten, ausgehalten, ja angenommen hätte; als wenn er das aus der Verheißung gespeiste „Vertrauen“ (S 472) im Bestehen seines Leidens gelebt und als wenn er den Tod, wie im Entwurf seiner Vorlesungen am Frankfurter Jüdischen Lehrhaus reflektiert, mitten in sein Leben genommen und darin bereits von dessen Macht „Erlösung“ erfahren hätte.²⁵ Martin Buber, einer seiner engsten Vertrauten in den letzten Lebensjahren, gibt davon Kenntnis und deutet zugleich auf die Quelle der eigentümlichen Heiterkeit Rosenzweigs auch in dieser Situation:

„Ich habe in all diesen Leidensjahren an Franz Rosenzweig nichts so sehr bewundert wie sein Lächeln. Es war kein zustandegebrachtes, kein geisterzeugtes Lächeln; es stieg auf aus der untersten Echtheit der Kreatur. Es war nicht überlegen und nicht resigniert, es war gläubig und gegenwärtig. Die Scherze, die fast auf jeder Seite seiner Bemerkungen zu meinen Übersetzungsmanuskripten standen, waren richtige natürliche Scherze und doch wie Dank, ja, wie Dankgebete.“²⁶

Was hier deutlich wird, ist die Höchststufe dessen, was Rosenzweig als vollendete Form geschichtlicher Wahrheitserkenntnis bezeichnet hat. Der Dienst, den sein darin bewährtes Denken und Leben leistet, ist der des Gotteszeugnisses. Noch an seiner Grenze bezeugt sein faktisch gelebtes Leben die Erfahrung, die am Anfang seiner denkerischen Existenz steht: die Erfahrung der Offenbarung und ihres Heilsversprechens. So wurde er, wie es G. Scholem formuliert, zum Martyrer seiner eigenen Wahrheit, aus dessen Stummheit der „Laut der Worte des lebendigen Gottes“ zu vernehmen war.²⁷ Vorbereitet in seiner Figur des Standpunktphilosophen bringt Rosenzweig damit sein theoretisches Werk und seine Biographie in eine wohl nur selten anderswo in dieser Dichte verschmolzene Einheit. Die „höllengewegpflasternden Vorsätze“ (GS I 640), mit denen er den „Stern“ enden sieht, hat er für sich befolgt. In diesem präzisen Sinne hat sich Rosenzweigs Denken autobiographisch zugetragen. Leben und Werk können einzig zusammen verstanden werden, wie auch E. Levinas betont, der in den Arbeiten Rosenzweigs nichts anderes als das „Werk eines Lebens“ ausmacht.²⁸

²⁵ „Nur wer das Bewußtsein des Todes ins Leben hineingenommen hat und es dort hegt nicht als Grenze des Lebens, sondern ‚media in vita‘, – nur der lebt wirklich, nur dessen Leben ist ewig, – erlöst von der Macht des Todes“ (GS III 589).

²⁶ M. Buber, *Für die Sache der Treue*, in: H. Meyer, *Ein Buch des Gedenkens*. Berlin 1930, 28–30; hier: 30.

²⁷ G. Scholem, *Franz Rosenzweig und sein Buch „Der Stern der Erlösung“* (1930), in: S 523–549; hier: 548; vgl. M. Susman, *Franz Rosenzweig*, in: Meyer, *Buch* (Anm. 26), 8–27.

²⁸ Levinas, *Welten* (Anm. 19), 36.

5. Theologie aus der Gotteszeugenschaft heraus

Wurde eingangs die existentielle Erfahrung als Fundament der Gottesrede in biographischer wie in systematischer Hinsicht aufgewiesen, wurde darüber hinaus die untrennbare Einheit von Erfahrung und Denken, von Gottesrede und Lebensgeschichte herausgestellt, so läßt sich nun von Rosenzweigs messianischer Erkenntnistheorie her dieser Erfahrungsbegriff genauer qualifizieren. Die Gottesrede ist nicht schon dann erfahrungsgeleitet, wenn sie aus der Erfahrung eines Berührtwerdens durch Gott hervorgeht und sich das Denken systematisch um diese Erfahrung herum gruppiert. Vielmehr wird die Gottesrede erfahrungsgeleitet, wo sie aus der Lebensgeschichte heraus zum praktischen Gotteszeugnis wird. Theologie wäre dann mehr als eine bloße Wissenschaft, die ihr Wissen allein begrifflich tradierte. Sie wäre Theorie einer Praxis der Gott und den Nächsten zugewendeten Liebe und in diesem präzisen Sinne „ars vivendi“.²⁹ Für diese lebensgeschichtliche Vermittlung von Erkenntnis und Lebenspraxis ist es entscheidend, dass die Theologie gerade um ihrer Erfahrungsbezogenheit wie um ihrer Wissenschaftlichkeit willen sich als Theologie des praktischen Gotteszeugnisses explizieren muß. M. Schneider hat aus der Beschäftigung mit christlichen Mystikern heraus den Begriff der „theologischen Existenzen“ geprägt. In deren Lebensgeschichte expliziere sich eine „exemplarische Lebens-Theologie“ von dogmatischem Rang, insofern sie sich als mystagogische Wegweisung in das Geheimnis Gottes hinein aus der Praxis der Nachfolge heraus entfalte.³⁰ Wenn jedoch Theologie kein abgeschlossenes System von Antworten sein kann, da es immer wieder von der „Liebessprache Gottes durchkreuzt wird“,³¹ wenn Gottes Logos „nicht besessen und definitiv festgestellt sein, sondern beim Gehen des Nachfolge-Weges je neu verstanden, entdeckt und befolgt werden“ will,³² wäre von Rosenzweigs Lebensgeschichte her freilich unbedingt zu lernen, dass christliche Theologie um ihrer eigenen Wahrheit willen jeder christozentrischen Engführung widersprechen und sich für Beispiele gelebter jüdischer Gotteszeugenschaft offen halten muss.

²⁹ Schneider, *Theologie* (Anm. 3), 37.

³⁰ A.a.O., 19.

³¹ A.a.O. 38.

³² J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*. Freiburg i.Br. 2000, 867.