

Renate Schindler

Das neue Denken – ein System der Philosophie?

Zur Dialektik von Zeit und Ewigkeit in Franz Rosenzweigs

Stern der Erlösung

ABSTRACT: *In the new thinking of Franz Rosenzweig a new idea of a systematic philosophy emerges from his critique of totalitarian tendencies in the continental tradition as a result of the identity between thinking and being. A new way to conceptualize human temporal experience is at the center of the new philosophy, as well as an openness to both the Other and the world. In Rosenzweig's speculative cosmology of The Star of Redemption we discover a new thinking of time, and of language and experience. Different worlds, times and eternities play a part in a human's lifetime and in history. Does Rosenzweig really arrive to overcome the dualism of time and eternity, as we see it in traditional metaphysical systems? Can we make use of this new thinking for today's problems of religious and secular tolerance?*

KEYWORDS: *time, eternity, history, metaphysics, system.*

1. Einleitung

In seinem bekannten Aufsatz über *Das neue Denken* (1925) nennt Franz Rosenzweig posthum ein wichtiges Leitmotiv für die Abfassung des *Stern der Erlösung* (1921): Er soll eine „vollkommene Erneuerung“¹ des Denkens in der Zeit um den Ersten Weltkrieg liefern, der das Vertrauen in die großen philosophischen Systeme zutiefst erschüttert hatte.

Rosenzweig, der von 1908 bis 1912 an der Universität Freiburg bei dem renommierten Historiker Friedrich Meinecke Geschichte und Philosophie studierte, wandte sich schon früh gegen Hegels Idee der Universalgeschichte, in der die Nationalstaaten Europas als kollektive Individuen und Repräsentanten des absoluten Geistes letztlich nur durch Kriege ihre Identität sichern können. In den Trümmerhäufen des Ersten Weltkriegs und als freiwilliger Soldat an der Balkanfront sah Rosenzweig die Bestätigung dafür, dass das gedankliche Zentrum der abend-

¹ F. Rosenzweig, *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum Stern der Erlösung* (1925), in ders., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III, Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hrsg. von R. und A. Mayer, Dordrecht-Boston-Lancaster, Martinus Nijhoff, 1984 (= GS III), S. 139-161, hier S. 140.

ländischen Philosophie zusammengebrochen war: dass die Weltgeschichte auf die Wirklichkeit oder die noch ausstehende Verwirklichung der Vernunft gegründet werden könne. Das Thema der Geschichte der Welt, der Geschichte Gottes und der menschlichen Geschichte zieht sich wie ein roter Faden durch den gesamten *Stern der Erlösung* hindurch².

Martin Buber schrieb im Jahre 1930, dass er für die Darstellung der besonderen Art, in der die damalige Zeit „die Katastrophen der historischen Wirklichkeiten“ als „Krisen des menschlichen Verhältnisses zur Wirklichkeit“ erfahren hat, „kein größeres und deutlicheres Beispiel als das Franz Rosenzweigs“ gefunden habe³.

Die Lebenserfahrungen des Menschen Franz Rosenzweig liegen also den Antworten zugrunde, die er auf die dreifache „Krise der Religion, der Politik und des Denkens“ in der damaligen Zeit zu geben versucht⁴. So spricht er auch selbst in einem Brief an Richard Koch vom 2. September 1928 mit Bezug auf sein Hauptwerk von seinem „Lebenswerk“⁵.

In der Mitte von Rosenzweigs System steht also nicht nur der lebendige Mensch im allgemeinen, sondern auch er selbst als Person und Schöpfer des Systems, der sich in der Verantwortung sieht, „unser Philosophieren in die Form unserer Menschlichkeit“⁶ zu bringen. Eine Erneuerung des Denkens in der Sinn- und Orientierungskrise der Geschichte der europäischen Völker erfordert gemäß dem Autor eines der wichtigsten glaubensphilosophischen Werke im 20. Jahrhundert ein neues Denken der Zeit, der Sprache und des Dialogs mit dem Anderen sowie ein

2 Das klassische Werk von Friedrich Meinecke über *Weltbürgertum und Nationalstaat* (1908) spielte in Rosenzweigs geistigem Werdegang eine wichtige Rolle, und war der Anstoß für seine Dissertation *Hegel und der Staat*, die er 1912 eingereicht und in den folgenden beiden Jahren zu einer zweibändigen Monographie ausgearbeitet hat. Doch erst nach Kriegsende bereitete Rosenzweig dieses Werk für die Veröffentlichung vor (München-Berlin, R. Oldenbourg, 1920). Vgl. hierzu S. Mosès, *Hegel beim Wort genommen. Geschichtskritik bei Franz Rosenzweig*, in *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, hrsg. von G. Fuchs und H. H. Henrix, Frankfurt am Main, Josef Knecht, 1987, S. 67-89.

3 M. Buber, *Franz Rosenzweig* (1930), in ders., *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, mit einer Einleitung von R. Weltsch, Gerlingen, Lambert Schneider, 1993², S. 801-806, hier S. 801.

4 J. Kohr, „Gott selbst muss das letzte Wort sprechen“. *Religion und Politik im Denken Franz Rosenzweigs*, Freiburg-München, Karl Alber, 2008, S. 23-82, zitiert in H. M. Dober, *Von Europa als politischer Idee zu den religiösen Prägekräften Europas. Franz Rosenzweig auf dem Weg zum „Stern der Erlösung“*, in *Urkatastrophe. Die Erfahrung des Krieges 1914-1918*, hrsg. von J. Negel und K. Pinggéra, Freiburg im Breisgau, Herder, 2016, S. 345-374, hier S. 346.

5 F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I, Briefe und Tagebücher*, 2 Bde., hrsg. von R. Rosenzweig und E. Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von B. Casper, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1979 (= *GS I*), Bd. 2, S. 1195-1198, hier S. 1196.

6 Das vollständige Zitat befindet sich in einem undatierten Brief an Eugen Rosenstock, in *GS I*, Bd. 1, S. 315-320: „Wir erkennen das Systemproblem der Idealisten (die Form des Philosophierens als die eigentliche *crux* der Philosophie) an, aber es beherrscht nicht die Form unsres eigenen Philosophierens wie bei jenen; wir wollen nicht Philosophen sein, indem wir philosophieren, sondern *Menschen*, und deshalb müssen wir unser Philosophieren in die Form unsrer Menschlichkeit bringen“ (S. 318).

neues Denken der Erfahrung. In allen drei Bereichen zeigt sich „[i]n der Kritik des alten Denkens [...] die Aktualität von Rosenzweigs neuem Denken“⁷.

Eine Erneuerung des Denkens bezieht sich auch auf das Ziel einer Erneuerung des Judentums. Einerseits möchte Rosenzweig sein *opus magnum* als „jüdisches Buch“ vorstellen, „dem [...] grade für das Neue, was es zu sagen hat, die alten jüdischen Worte kommen“. Zugleich jedoch teilt er uns mit, dass es sich um kein „jüdisches Buch“ handle, sondern nur um „ein System der Philosophie“⁸.

Die retrospektive Charakterisierung des neuen Denkens kann man so lesen, als gäbe es darin ein einfaches Entweder-oder zwischen systematischer Philosophie und Judentum. Die Architektur des Inhaltsverzeichnisses scheint diesen Eindruck auf einen ersten Blick zu bestätigen. Wir finden zwar theologische Termini wie Schöpfung, Offenbarung und Erlösung im zweiten Teil oder in der Einleitung zum dritten Teil die Überschrift *Über die Möglichkeit, das Reich zu erbeten*. Ungeachtet des Sternsymbols für das Judentum im Gesamttitel der Abhandlung wird dieses unter den inhaltlichen Stichworten genauso wenig direkt erwähnt wie das Christentum. Es überwiegen vielmehr Begrifflichkeiten, die auf Grundzüge einer spekulativen Kosmologie verweisen⁹. Sie entfaltet sich am Leitfaden des Begriffs der Welt und ist triadisch strukturiert. Die drei Teile des *Stern der Erlösung* mit je einer Einleitung und drei Büchern bilden eine strenge Ordnung und wecken Assoziationen an ein astronomisches System (Elemente, Bahn, Gestalt, Stern, Strahlen), in dem verschiedene Welten, Zeiten und Ewigkeiten aufeinander folgen: eine immerwährende Vorwelt im ersten, eine allzeit erneuerte Welt im zweiten und eine ewige Überwelt im dritten Teil.

Bereits im formalen Aufbau des *Stern der Erlösung* spiegelt sich also die herausragende Bedeutung von Zeit und Ewigkeit wider, der das neue Denken seine Aufmerksamkeit widmet. Und es wird auch hier schon angedeutet, dass verschiedene Arten von Außerzeitlichkeit – wie das Immerwährende und das Ewige – mit dem Allzeiterneuerten zusammenhängen, sich jeweils auf Weltbegriffe beziehen und daher ineinander verwoben sind.

Auf einen zweiten Blick stellt sich das Buch durchaus als ein religionsphilosophisches Werk dar. In einer Paraphrase Friedrich Schillers¹⁰ wendet sich der erste der drei Teile „in philosophos“ und legt die Bedingungen frei, unter denen die Zeit Gottes, der Welt und des Menschen überhaupt entstehen können. Der zweite Teil appelliert „in theologos“, die sich nur auf sich beziehen und dem jeweiligen Zeitgeist anpassen, und der dritte „in tyrannos“, die den notwendigen Dialog zwischen Juden und Christen nicht befördern.

7 R. Wiehl, *Die Hoffnung zwischen Zeit und Ewigkeit. Zum Ewigkeitsdenken Franz Rosenzweigs*, in ders., *Zeitwelten. Philosophisches Denken an den Rändern von Natur und Geschichte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998, S. 170-183, hier S. 176.

8 F. Rosenzweig, *Das neue Denken* (wie Anm. 1), S. 140.

9 Vgl. ebd., S. 153: Nach Rosenzweig hat „Gott [...] eben nicht die Religion, sondern die Welt geschaffen“.

10 Darauf verwies der Bischof der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Prof. Dr. Martin Hein, in seinem *Grußwort* zum Internationalen Franz-Rosenzweig-Kongress 2004 an der Universität Kassel, in *Franz Rosenzweigs „neues Denken“*. *Internationaler Kongreß Kassel 2004*, hrsg. von W. Schmied-Kowarzik, 2 Bde., Freiburg-München, Karl Alber, 2006, Bd. 1, S. 34 f., bes. S. 35.

In allen wissenschaftlichen Disziplinen geht es Rosenzweig darum, die in der philosophischen Tradition des Abendlandes vergessenen oder unreflektierten Voraussetzungen des Denkens *und* Glaubens mit Bezug auf die Bestimmung der drei Urphänomene Gott *und* Welt *und* Mensch freizulegen. Hierbei geht er davon aus, dass den Leserinnen und Lesern die Inhalte und die Geschichte unterschiedlicher philosophischer Positionen „von Jonien bis Jena“¹¹ sowie der christlichen Theologie bekannt sind. Mindestens ebenso gründlich widmet er sich der jüdischen Tradition des Kommentierens von Bibel und Talmud, schriftlicher und mündlicher Thora.

Letztlich sind es jedoch die entscheidenden Fragen nach dem *Und* von Judentum *und* Christentum, die Rosenzweig in der Darstellung und Verbindung der Zeitphänomene theoretischer Philosophie, praktischer Philosophie und Theologie aufwirft. Sie prägen seine neue Idee von systematischer Philosophie, die man dem „Denken an den Rändern von Zeit und Ewigkeit“ zuordnen kann, welches charakteristisch für das 20. Jahrhundert ist¹².

Zwar widmete er sich wie sein Lehrer Hermann Cohen dem *Und* des Zusammenhangs von Judentum *und* Deutschtum – so lautet der gleichnamige Titel der Schriften, die beide Denker zu Beginn des Ersten Weltkriegs im Jahre 1915 verfassten¹³. Doch für Cohen stand dieses *Und* mit Bezug auf die deutsch-jüdische Problematik im 19. Jahrhundert an erster Stelle und diente ihm zur Bestimmung des für sein Denken zentralen Begriffs der Korrelation im Rahmen einer eher kulturphilosophischen Thematik¹⁴.

Rosenzweig dagegen versucht den Geist der jüdisch-christlichen Tradition jenseits der idealistischen Philosophie von Thales bis Hegel zu erneuern. Er legt den Akzent der Korrelation auf Fragen des menschlichen Daseins und auf die Öffnung eines Ich für ein Du und den Anderen im zwischenmenschlichen und im Dialog mit dem sich offenbarenden Gott. Nach einem intensiven Bekehrungsversuch im Juli 1913 vonseiten des zum Christentum übergetretenen Freundes Eugen Rosenstock im Beisein seines christlichen Cousins Rudolf Ehrenberg, der Rosenzweig

11 F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993 (= *SdE*), S. 13. Diese Ausgabe folgt seitenidentisch der Gesamtausgabe, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften II, Der Stern der Erlösung*, Einführung von R. Mayer, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.

12 R. Wiehl, *Einleitung*, in ders., *Zeitwelten* (wie Anm. 7), S. 7-28, hier S. 14.

13 Siehe H. Cohen, *Deutschtum und Judentum. Mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus*, Gießen, A. Töpelmann, 1915. Dieser Auflage in Höhe von 2000 Exemplaren vom Juli 1915 folgten beim gleichen Verlag weitere 6000 im September 1915 und weitere 2000, die mit einem kritischen Nachwort als Vorwort versehen waren, im August 1916; jetzt in ders., *Werke*, Bd. 16, *Kleinere Schriften V. 1913-1915*, bearbeitet und eingeleitet von H. Wiedebach, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 1997, S. 467-560. Siehe F. Rosenzweig, *Deutschtum und Judentum* (verfasst 1915 als Besprechung des Buches von Cohen, publiziert 1937), in *GS III*, S. 169-175.

14 Vgl. zum Begriff des „Kulturbewußtseins“ bei Hermann Cohen H. Wiedebach, *Das Problem eines einheitlichen Kulturbewußtseins. Zur Person des jüdisch-deutschen Philosophen Hermann Cohen*, in „Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden“, X (2000), Heft 2, S. 417-441.

an den Rand der Konversion brachte, entschied er sich doch, Jude zu bleiben. Ausschlaggebend hierfür war nach einem inneren Ringen um einen existentiellen Standpunkt ein Synagogenbesuch zu Jom Kippur im Herbst 1913, der Rosenzweig zu einem einschneidenden Erlebnis geworden war. So entdeckte er – und dies ist ihm mit seinem Lehrer Cohen gemeinsam – den tieferen Sinn des *Und* von Judentum *und* Christentum in einem dritten *Und*, in der Verbindung von Philosophie *und* Religion. Diese Korrelation kann man als das Vermächtnis der beiden jüdischen Denker an die Philosophie des 20. Jahrhunderts bezeichnen¹⁵.

Buber hat die Differenz zwischen Rosenzweig und Cohen hinsichtlich einer philosophischen Auseinandersetzung mit dem Judentum auf treffende Art und Weise charakterisiert: Das mit dem *Stern der Erlösung* verwandte und doch ganz andersartige Werk über *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919) habe zwar ebenfalls „auf die moderne Krise des menschlichen Verhältnisses zur Wirklichkeit reagiert“. Aber Cohens Denken,

in dem er vom Idealismus seines Systems zum Existentialismus der „Korrelation“ vorschritt, ist bewußterweise Religionsphilosophie, Philosophie der jüdischen Religion – wogegen Rosenzweig mit Recht vom „Stern“ hervorhebt, daß das Wort „Religion“ darin nicht vorkommt. Rosenzweig redet nicht über Anschauungen von Gott, Mensch und Welt, sondern über Gott, Mensch und Welt, ja man möchte auch noch dieses „über“ loswerden und sagen, er rede zwischen ihnen – wie ein Dolmetsch redet. Cohens Buch handelt von einer Glaubenslehre, das Rosenzweigs handelt – auf dem Grunde eines Glaubens – von allen Dingen. Die religiöse Wirklichkeit des Judentums ist in beide Werke eingegangen, aber in der „Religion der Vernunft“ erscheint sie als ein systematisches Nebeneinander von Prinzipien, im „Stern der Erlösung“ als ein Vorgang des Lebens. Die Architektonik dieses Buches [...] ist eine dynamische¹⁶.

Inwiefern bleibt das hier zu betrachtende Werk dennoch ein System der Philosophie? Rosenzweig scheint die Richtung für Antworten auf diese Frage durch eine weitere Frage vorzugeben, die im Mittelpunkt des neuen Denkens steht: Was ist Zeit, und was bedeutet es, sie zu erfahren? Ein doppelter methodischer Ansatz steht am Anfang und im Zentrum dieser Problemstellung: „Der Unterschied zwischen altem und neuem [...] Denken“, schreibt Rosenzweig, „liegt [...] im Bedürfnis des anderen und, was dasselbe ist, im Ernstnehmen der Zeit“¹⁷. Insbesondere im „sprechende[n] Denken“¹⁸ leben wir nach Rosenzweig vom Bezug auf das Leben des Anderen, dessen Spanne zwischen Geburt und Tod genauso ernst zu nehmen ist wie die Tatsache der eigenen begrenzten Lebenszeit. In der Einheit der eigenen Lebenszeit eines Subjekts und dessen Sprechen und Denken wird also die Differenz der Lebenszeit des Anderen mitgedacht und berücksichtigt.

¹⁵ Vgl. hierzu R. Wiehl, *Das jüdische Denken von Hermann Cohen und Franz Rosenzweig. Ein neues Denken in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, in ders., *Zeitwelten* (wie Anm. 7), S. 150-169, bes. S. 151 f.

¹⁶ M. Buber, *Franz Rosenzweig* (wie Anm. 3), S. 805.

¹⁷ F. Rosenzweig, *Das neue Denken* (wie Anm. 1), S. 151.

¹⁸ Ebd.

Im Folgenden soll es einmal um Aspekte der Dynamik gehen, die sich in Rosenzweigs Bestimmung eines neuen Begriffs von Subjektivität als System von Zeit und Zeiterfahrung zeigen (Abschn. 2). Danach erfolgt eine Skizze zur Erfahrungsvielfalt von Zeit *und* Ewigkeit im *Stern der Erlösung*, um zu zeigen, dass Rosenzweig die Dualismen der alten Metaphysik überwindet und daraus die systembildende Kraft eines Ewigkeitsbegriffs gewinnt, der als Ewigkeit ganz Zeit wird (Abschn. 3). Abschließend ist die Nähe von Rosenzweigs Bestimmung der Zeiterfahrung zum Begriff der ‚Zeitwelten‘ herauszustellen. In ihnen gibt die Verbindung von Subjekt, Welt und Zeit eine Perspektive an, die zum heute dringend notwendigen Dialog zwischen den Religionen beitragen und eine Grundlage für Toleranz sein kann (Abschn. 4).

2. Subjektivität, System und Zeiterfahrung

Am Ende der nachträglichen Bemerkungen zum *Stern der Erlösung* merkt Rosenzweig an, er würde sich trotz seiner Aversion gegen Schlagworte für bestimmte philosophische Lehren und Systeme für das neue Denken „die Bezeichnung als absoluter Empirismus gefallen lassen“ – sie decke „das eigenartige Verhalten des neuen Denkens in allen drei Bezirken, der Vorwelt des Begriffs, der Welt der Wirklichkeit, der Überwelt der Wahrheit“ noch am ehesten¹⁹.

Doch konkret setzt die Ausarbeitung von Rosenzweigs eigenem Systembegriff und seinem neuen Verständnis von Zeitlichkeit bei einer scharfen Kritik am Verständnis von Rationalität und am begrifflichen Denken an, die wir im Überlieferungszusammenhang der Ontologie und Metaphysik von Ionien bis Jena vorfinden:

Die [...] Vorstellung vom System als der Aufgabe der Philosophie ist [...] eine Entdeckung des deutschen Idealismus. Erst hier hat der Gedanke Gestalt gewonnen, welcher der ersten Anlage nach in jenem kurzen Satz verborgen ist, der am Anfang der abendländischen Geistesgeschichte steht: dass „alles“ Wasser „ist“. Die Einheit des gesamten Seins nicht [...] bloß auszusprechen, sondern sie irgendwie durch Verknüpfung mit dem Seienden zu bestimmen, ist seitdem Aufgabe aller Philosophie geblieben²⁰.

Die Begründung für die Einheit der Welt in einem allumfassenden Sein gipfelt nach Rosenzweig in Parmenides These von der „Identität von Denken und Sein“²¹ und entfaltet ihre Wirkung bis zu Hegels Gleichsetzung von „Vernunft und Wirklichkeit“²².

¹⁹ Ebd., S. 161.

²⁰ F. Rosenzweig, *Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund* (1917), in *GS* III, S. 3-44, hier S. 41.

²¹ *SdE*, S. 13.

²² Ebd., S. 19. Ich habe dies an anderer Stelle genauer ausgeführt: R. Schindler, *Zeit Geschichte Ewigkeit in Franz Rosenzweigs Stern der Erlösung*, Berlin, Parerga, 2007, S. 44-55.

Die kontinentale Tradition des Denkens und der Vernunft in der Geschichte beruhe auf der metaphysischen Ewigkeit eines „zeitlosen Erkennens“²³, das in Wahrheit zur all-zeitlichen Gegenwart gerinnt. Mit dem Vorwurf der Zeitlosigkeit des Denkens formuliert Rosenzweig einen Kerngedanken der Metaphysik der Zeit, die platonisch, aristotelisch und mit Parmenides gedacht als ewige Gegenwart die reale Differenz der Zeitmodi Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft außer Acht ließ²⁴.

Dies konnte sich der Verfasser der zweibändigen Monographie *Hegel und der Staat* (1920) auch vom Hauptvertreter des deutschen Idealismus leicht bestätigen lassen: „[D]ie Ewigkeit ist absolute Gegenwart [...]. Die Philosophie ist zeitloses Begreifen, auch der Zeit und aller Dinge überhaupt, nach ihrer ewigen Bestimmung“²⁵. Und selbst Schelling, dessen von Rosenzweig zum Teil übernommener Entwurf eines unvordenklichen Seins gegen Hegel und die Identitätsthese gerichtet ist²⁶, bezieht sich letztlich in umfassendem Sinn auf die ganze abendländische Metaphysik platonisch-aristotelischen Ursprungs, wenn er in den Vorlesungen zur *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung* (1842/43) schreibt:

[I]m Ich bin, diesem zeitlosen Akt, durch den ein jedes Vernunftwesen zum Bewußtsein kommt, mit diesem zeitlosen Akt ist wie mit Einem Schläge für dieses Individuum das ganze System äußerer Existenzen gesetzt²⁷.

Für die Gesamtkonstruktion des *Stern der Erlösung* ist dagegen Rosenzweigs theoretischer Ansatz konstitutiv, Subjektivität, System und die Erfahrung von Zeit und Ewigkeit im Gespräch mit Gott und dem Mitmenschen zu verbinden. Am Anfang dieses Weges der „nachhegelschen Revolution der Philosophie“²⁸ steht Rosenzweigs Plädoyer für das Individuum als ein „Ich Vor- und Zuname, Ich Staub und Asche“²⁹.

23 F. Rosenzweig, *Das neue Denken* (wie Anm. 1), S. 149. Mit dem „zeitlosen Erkennen“ kann sich Rosenzweig auf den prägnanten Sachverhalt berufen, dass die Vorsokratiker jeweils einen Urstoff angenommen haben, aus dem neue Welten in einem immerwährenden Prozess des Werdens und Vergehens hervorgehen und durch das Denken erfasst werden können – vgl. E. Behler, *Ewigkeit der Welt*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, D-F, hrsg. von J. Ritter, Basel-Stuttgart, Schwabe, 1972, Sp. 844-848, bes. Sp. 844.

24 Vgl. R. Schindler, *Zeit Geschichte Ewigkeit* (wie Anm. 22), S. 33.

25 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse II* (1830³), in ders., *Werke*, Bd. 9, Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, S. 26.

26 Zu Schellings Einfluss auf den Erfahrungsbegriff des neuen Denkens vgl. R. Schindler, *Zeit Geschichte Ewigkeit* (wie Anm. 22), S. 114-123.

27 F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* (1842/43), in ders., *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5, 1842-1852. *Erster Teilband*, hrsg. von M. Frank, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, S. 603-776 (II/3.1-174), hier S. 653 (II/3,51).

28 *SdE*, S. 18.

29 F. Rosenzweig, „*Urzelle*“ des *Stern der Erlösung*, *Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18.11.1917* (1937), in *GS III*, S. 125-138, hier S. 127.

Das so bestimmte Ich weicht vom *cogito* Descartes' oder vom *Ich denke* in Kants Transzendentalphilosophie ab. Es entzieht sich der idealistischen Einheit eines begrifflichen Systems als Einheit von Form und Inhalt oder von Subjekt und Objekt der Philosophie. Denn als unverwechselbares Subjekt kann es in seiner vor allem Bewusstsein vorhandenen Besonderheit über den Machtanspruch transindividueller Denksysteme triumphieren:

Nun hat gegen diese Allheit, die das All als Einheit umschließt, eine eingeschlossene Einheit gemeutert und sich als eine Einzelheit, als Einzelleben des Einzelmenschen, den Alltag ertrotzt. Das All kann also nicht mehr behaupten, Alles zu sein; es ist seiner Einzigkeit verlustig gegangen³⁰.

Auf den Spuren Schopenhauers³¹ und Nietzsches³² entwickelte sich Rosenzweigs eigener Systembegriff vor allem durch den Einfluss Viktor von Weizsäckers³³ sowie in besonderer Weise, wie oben angedeutet, von Cohens spätem religionsphilosophischem Hauptwerk über die *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*.

Reiner Wiehl hat untersucht, inwiefern sich Rosenzweig bei der Bestimmung einer neuen Kategorie von Subjektivität an Weizsäcker orientiert, und wo Differenzen festzustellen sind:

Nicht nur im Systembegriff, sondern auch im Begriff der Erfahrung [...] berührt sich das Denken von Rosenzweig mit dem Weizäckers [...]. Beide berufen sich [...] auf Theorien des rationalistischen Typus [...]. Gemeinsam ist beiden die Bemühung, den überlieferten Erfahrungsbegriff [...] einem neuen Denken anzuverwandeln [...]. Gemeinsam ist beiden schließlich auch [...] eine gewisse Undurchsichtigkeit in der Beziehung des neuen zum alten Denken. Die Verwandtschaft im Begriff der Erfahrung [...] darf [...] aber nicht die wichtigen Differenzen verdecken [...]. Wir beobachten bei Weizsäcker eine Aktualisierung der romantischen Naturphilosophie, insbesondere im Blick auf die universale Anwendung des Prinzips der Subjektivität [...]. Das Denken zielt [...] auf die Grundlegung einer philosophisch-medizinischen Anthropologie. Dagegen ist Rosenzweigs Fragestellung keine anthropologische. Anders als bei Weizsäcker und im betonten Gegensatz zur philosophischen Spekulation des Idealismus erscheint bei ihm das Prinzip der Subjektivität vielfältig gebrochen³⁴.

Dies ist letztlich darauf zurückzuführen, dass Rosenzweig den Problemzusammenhang zwischen einem Relativitätsprinzip und dem Systembegriff erkennt³⁵. Mit

30 *SdE*, S. 12.

31 Vgl. ebd., S. 6.

32 Vgl. ebd., S. 10.

33 Vgl. F. Rosenzweig, „*Urzelle*“ (wie Anm. 29), S. 126, und *GS I*, Bd. 1, S. 484 (Brief an Rudolf Ehrenberg vom 1. Dezember 1917, S. 483 f.). Vgl. auch L. Bertolino, *Neues Denken – Neue Metaphysik. Reiner Wiehl als Rosenzweig-Interpret*, in *Zur Aktualität des Unzeitgemäßen. Beiträge zum Jüdischen Denken. Reiner Wiehl zum Andenken*, hrsg. von E. Goodman-Thau und H.-G. Flickinger, Nordhausen, Traugott Bautz, 2013, S. 87-109, bes. S. 91.

34 R. Wiehl, *Die Erfahrung im neuen Denken von Franz Rosenzweig*, in „*Philosophisches Jahrbuch*“, LXXXIX (1982), Halbbd. 2, S. 269-290, hier S. 276 f.

35 Vgl. ebd., S. 270.

Weizsäcker stellt er in einem Brief vom 1. Dezember 1917 an Rudolf Ehrenberg die Frage, wo denn das Absolute bleibe. Und er gibt die Antwort, dass das Ganze nicht mehr objektiv als Inhalt der Philosophie bezeichnet werden könne, sondern subjektiv sei, und daher auch der Philosoph zur „Form der Philosophie“³⁶ werde. Dennoch verwirft er den Systembegriff nicht vollständig, sondern räumt ihm die Bedeutung einer Beziehunghaftigkeit des Gedachten ein. Sie kann durchaus subjektiv sein, erhebt aber nicht den Anspruch einer umfassenden Reflexion des Ganzen als Objekt.

Obwohl auch die Einflüsse von Cohens *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* auf Rosenzweigs Systembegriff unbestritten vorhanden sind, ist gegenüber Rosenzweigs zum Teil widersprüchlichen Äußerungen über diese Schrift teilweise Skepsis angebracht³⁷. Am 5. März 1918 schreibt er an Rudolf Ehrenberg, dass ihr „schwerlich von christlicher Seite etwas Gleichwertiges gegenüberzustellen ist seit Hegel und Schelling“³⁸. Er begegnet hier dem gesuchten Ideal der Einheit von Gefühl und Denken, das er im Begriffssystem der Idealisten vermisst. Worin die Überlegenheit des religionswissenschaftlichen Spätwerks Cohens abgesehen von seiner Bedeutung für das Judentum und das Christentum besteht, drückt er auch in einem persönlichen Schreiben an ihn aus. Er finde in Cohens Werk sowohl „das Schlichte, die Seele, das Zuhausesein des Herzens in dem kunstreichen Gebäude der Begriffe“ wie „die Gedankenkraft, das so gut wie restlose Einbauen des ganzen geschichtlichen Stoffes in den Systembau“³⁹.

Gefühl *und* Denken, Herz *und* Begriff, Judentum *und* Christentum – es war, wie Rosenzweig in seiner ausführlichen *Einleitung in die jüdischen Schriften Hermann Cohens* (1924) schreibt, „die Korrelation“, die Cohen „zur Entdeckung des bisher den Philosophen unbekanntes Wörtchens ‚und‘ [...] verholten hatte“ und ihm „auch in seinem Judentum das Und der Zusammenhänge“ erschloss, „in denen er selber steht“⁴⁰.

Wie grundsätzlich es Rosenzweig darauf ankommt, das Denken im Ausgang von gegenwartsbezogener, persönlicher und subjektiver Zeiterfahrung zu bestimmen, verdeutlicht er auch in einem Brief an Rudolf Stahl vom 2. Juni 1927. Das Schreiben orientiert sich an folgender Methode:

Daß die Philosophie, wenn sie wahr sein soll, vom wirklichen Standpunkt des Philosophierenden aus erphilosophiert sein muß, meine ich ja wirklich. Es gibt da keine andere Möglichkeit, objektiv zu sein, als daß man ehrlich von seiner Subjektivität ausgeht. Die Objektivitätspflicht verlangt nur, daß man wirklich den ganzen Horizont besieht, nicht aber daß man von einem andern Standpunkt aus sieht als auf dem man steht, oder gar von „gar keinem Standpunkt“⁴¹.

36 GS I, Bd. 1, S. 483 f., hier S. 484.

37 Vgl. P. Fiorato, H. Wiedebach, *Hermann Cohen im Stern der Erlösung*, in *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung“*, hrsg. von M. Brassler, Tübingen, Max Niemeyer, 2004, S. 305-355.

38 GS I, Bd. 1, S. 513 f., hier S. 514.

39 Ebd., S. 522 (Brief vom 9. März 1918, S. 521-524).

40 F. Rosenzweig, *Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens* (1924), in GS III, S. 177-223, hier S. 211.

41 GS I, Bd. 2, S. 1154.

Rosenzweig ist sich jedoch auch über „das Bedenkliche der neuen Philosophie“ im Klaren, da sie die Gefahr des Irrationalismus in sich birgt. Daher versucht er, am Primat des Denkens festzuhalten und sucht nach einem Begriff, der die subjektive mit der wissenschaftlichen Haltung des Erkennens zu verbinden erlaubt. Er findet ihn im Offenbarungsbegriff der Theologie, der ein Bedürfnis der Philosophie aufgreift und in der Lage ist, die „Brücke vom Subjektivsten zum Objektivsten“ zu schlagen⁴².

Die zentrale Frage, die den Hintergrund des gesamten Denkens von Rosenzweig bildet und ihn im Zuge seiner Auseinandersetzung mit Schelling wie keine andere bewegt hat, lautet jedoch: Wie sind System und Offenbarung zusammenzudenken⁴³, d. h., wie können sie unter Beibehaltung ihres Unterschieds miteinander vermittelt werden?

Die Antwort auf diese Frage fand Rosenzweig während eines Spaziergangs im Herbst des Jahres 1917 in Mazedonien und teilte sie kurz danach Rudolf Ehrenberg in seinem mit „*Urzelle*“ des *Stern der Erlösung* betitelten Brief vom 18. November mit:

Ich habe [...] etwas Wichtiges gewonnen, [...] nämlich: meinen philosophischen Archimedespunkt, den lang gesuchten [...], ob und wie man rein philosophisch oder auch nur überhaupt an irgend welchen aufzeigbaren Kriterien die Offenbarung von aller eigenmenschlichen Erkenntnis abgrenzen könnte⁴⁴.

Die entscheidende Intuition, über die Rosenzweig sagt, dass sie der Augenblick gewesen sei, in dem sein System entstand, beinhaltet die von Eugen Rosenstock übernommene begriffliche Bestimmung der Offenbarung als Orientierung⁴⁵. Sie zielt auf eine neue Verknüpfung zwischen dem gesuchten Begriff des Systems und dem der Subjektivität ab. Die Mitte, von der aus der einzelne Mensch die raumzeitlichen Koordinaten des jüdisch-christlichen Offenbarungsglaubens als Sinn und Geschichte stiftende Ordnung in seine Weltauffassung einträgt, ist im Zeitverständnis Rosenzweigs die unmittelbar, d. h. als ereignishafter Augenblick zu erfahrende Dimension der Liebesgegenwart von Gott und Mensch:

Nach der Offenbarung gibt es ein wirkliches, nicht mehr zu relativierendes Oben und Unten [...] und ein wirkliches festes Früher und Später in der Zeit. Also: im „natürli-

42 *SdE*, S. 117.

43 Dieser Frage widmet Stéphane Mosès seine umfassende Analyse des *Stern der Erlösung* (S. Mosès, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, mit einem Vorwort von E. Lévinas, aus dem Franz. von R. Rochlitz, München, Wilhelm Fink, 1985). Auch Adam Žak hebt hervor, dass für Rosenzweigs Beitrag zum neuen Selbstverständnis der Philosophie am Anfang des 20. Jahrhunderts im Zuge seiner Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus das „Zugleich von Systemkritik und Systemstreben“ charakteristisch ist, das die religiöse „Frage nach der Offenbarung mit der kritischen Selbstbestimmung der Vernunft verknüpft“ (A. Žak, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs*, Stuttgart, Kohlhammer, 1987, S. 88).

44 F. Rosenzweig, „*Urzelle*“ (wie Anm. 29), S. 125.

45 Vgl. ebd.; vgl. hierzu auch B. Casper, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1967, S. 79 f.

chen“ Raum und in der natürlichen Zeit ist die Mitte immer der Punkt, wo ich grade *bin* [...]; in der offenbaren Raum-Zeit-Welt ist die Mitte ein unbeweglich fixierter Punkt, den ich nicht verschiebe, wenn ich mich selber verändere oder fortbewege: die Erde ist die Mitte der Welt und die Weltgeschichte liegt vor und nach Christus⁴⁶. [I]n der wirklichen Welt [...], da ist nur das Gegenwärtige gegenwärtig, und das Vergangene nur gewesen, das Zukünftige nur kommend. Aber von diesen dreien ist ja Zeit im zeitlichsten Sinne nur die Gegenwart⁴⁷.

Mit dem geschichtlichen Ereignis der Offenbarung befinden wir uns im ‚Herzstück‘ des *Stern der Erlösung*. Rosenzweig zeigt hier, wie die Ewigkeit Gottes in die menschliche Existenz und Zeiterfahrung einbricht, um den Standpunkt des Individuums in der Welt zu festigen.

Francesco Paolo Ciglia hat vor dem Hintergrund von Rosenzweigs Dialog mit Augustinus die Offenbarung daher als die „Klinge des Schwerts“ bezeichnet, „das den gordischen Knoten der idealen Zeit zu durchschlagen hat“⁴⁸. Wir befinden uns auf der Bahn der Weltzeit, die in der ewigen und allzeit erneuerten Gegenwart der Offenbarung ihr Zentrum findet. Sie strahlt nicht nur in die Vergangenheit der Schöpfung aus, sondern auch in die an der Zukunft ausgerichtete Welt der Erlösung. In ihr rücke – schreibt Rosenzweig – der „Zeiger der Weltuhr weiter[...], wie [...] bei der Gestaltwerdung Gottes von der Schöpfung zur Offenbarung, so [...] bei der Gestaltwerdung der Seele von der Offenbarung zur Erlösung“⁴⁹.

Im Übergang vom ersten in den zweiten Teil des *Stern der Erlösung* vollzieht sich eine Transformation der im ersten Teil dargestellten Zeitlosigkeit des Immerwährenden in der Antike, die nach Rosenzweig in Wahrheit von Parmenides bis Hegel zur All-zeitlichkeit der Gegenwart geronnen ist, um diejenige Ewigkeit erfahrbar zu machen, die ganz Zeit und ganz Ewigkeit ist.

3. Die systembildende Kraft der Ewigkeit, die ganz Zeit wird und Ewigkeit bleibt⁵⁰

Gleich in der Einleitung zu seinem Hauptwerk schreibt Rosenzweig: „Wir suchen nach dem Immerwährenden, das nicht erst des Denkens bedarf, um zu sein“⁵¹.

Damit ist nicht die metaphysische Ewigkeit gemeint, die in der kontinentalen Geschichte der Philosophie häufig mit der Allgegenwart der Identität von Denken und Sein in Zusammenhang gebracht wurde. Das Immerwährende ist vielmehr

46 Brief von Eugen Rosenstock an Rosenzweig, zitiert nach F. Rosenzweig, „*Urzelle*“ (wie Anm. 29), S. 125 f.

47 F. Rosenzweig, *Das neue Denken* (wie Anm. 1), S. 155.

48 F. P. Ciglia, *Der gordische Knoten der Zeit. Aspekte des Dialogs zwischen Rosenzweig und Augustin*, in *Franz Rosenzweigs „neues Denken“* (wie Anm. 10), Bd. 1, S. 323-345. Unter „idealer Zeit“ versteht Ciglia die Zeitlosigkeit des Immerwährenden der Vorwelt, die sich dann in zweiten Teil des *Stern der Erlösung* in die „reale Zeit“ verwandelt.

49 *SdE*, S. 236.

50 Ich beziehe mich in diesem Abschnitt vorwiegend auf die wichtigsten Ergebnisse in R. Schindler, *Zeit Geschichte Ewigkeit* (wie Anm. 22), S. 382-386.

51 *SdE*, S. 22.

Ausdruck der methodischen Dekonstruktion des Zeitdenkens der alten Metaphysik und geht Hand in Hand mit Rosenzweigs Darstellung des All, in dem sich die drei voneinander unabhängigen und unreduzierbaren Urphänomene als zeitlose Gestalten der heidnischen Vorwelt befinden: der mythische Gott, die plastische Welt und der Mensch als Figur des tragischen Helden.

Hans Martin Dober hat die Methode, nach der Rosenzweig im ersten Teil des *Stern der Erlösung* verfährt, als Konstruktion einer Dekonstruktion der Elemente der Erfahrung bezeichnet, die im zweiten Teil wiederum rekonstruiert werden. Die Bezugspunkte der abendländischen Kultur, die die Erkenntnis stets auf nur ein Prinzip reduzierten, würden in der Einleitung und in den ersten drei Büchern in der Kritik an der alleinheitlichen Systemphilosophie voneinander isoliert, ‚in Stücke geschlagen‘, um danach in einer neuen Konstruktion zusammengesetzt zu werden. Dobers Interpretation stützt sich auf die von Gershom Scholem vorgelegte Lesart von Rosenzweigs Hauptwerk. Scholem versteht unter der Kritik an der All-Philosophie ein „Zerbrechen der Gefäße“, welche anschließend wieder zusammengefügt werden und auf die von Isaac Luria überlieferte, kabbalistische Vorstellung der Wiederherstellung (*tikkun olam*) des Zerbrochenen zurückzuführen sind⁵².

Mit der Voraussetzung des absoluten Nichts der Zeit im Immerwährenden der Sprache mathematischer Symbole stellt Rosenzweig im ersten Teil des *Stern der Erlösung* die Weichen für den Begriff einer Ewigkeit, die ganz Zeit und zugleich ganz Ewigkeit ist.

Denn seine Kritik am idealistischen Ewigkeitsbegriff verwandelt die Ewigkeit, die in der Tradition als Anderes der Zeit bestimmt wurde, in die Ewigkeit als Zeit, die das Andere ihrer selbst ist. Diese Ewigkeit geht in die Bahn der Zeit und Geschichte so ein, dass sie zur Zeit der Ewigkeit in Form des ewigen Lebens wird.

Vor dem Hintergrund des ebenfalls gegen die Gegenwartsmetaphysik des Idealismus gerichteten Ursprungsdenken von Cohen arbeitet Rosenzweig heraus, wie sich das Immerwährende als in sich lebendiges Paradoxon von Ewigkeit und Zeit entfalten kann. Er zeigt, dass es im dreifach bestimmten unvordenklichen Sein ein ursprüngliches im Sinne eines immer anfänglichen Wissens gibt. Es ist mit den Merkmalen des Fragmentarischen, Hypothetischen und erwiesenen Unbeweisbaren ausgestattet. Die tripolare Faktizität der Wirklichkeit ist dadurch gegen idealistische Begriffskonstruktionen immun, für die das Sein im Sinne einer Substanz oder als gegenständliche Wirklichkeit des auf die Erkennbarkeit einer All-Einheit gerichteten Ichs oder Subjekts nicht nur Anfang, sondern auch Ende und Vollenendung des Denkens ist.

Darüber hinaus zeigen die drei Bücher im ersten Teil des *Stern der Erlösung*, dass es Rosenzweig im Blick auf die Ausarbeitung der theologischen Trias von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung ebenfalls mit Cohen bereits *im* Immerwährenden auch auf eine ursprünglich dreifache Differenz von Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit ankommt. Verborgен ist im gleichzeitigen Wechsel- und Ausschluss-

⁵² Vgl. H. M. Dober, *Die Zeit ernst nehmen. Studien zu Franz Rosenzweigs „Der Stern der Erlösung“*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990, S. 51 f., Anm. 2.

verhältnis zwischen dem mythischen Gott der Metaphysik, der plastischen Welt der Metalogik und dem einsamen Menschen der Metaethik nicht nur ein ursprünglich-anfängliches, fragendes Wissen. Verborgener ist hier auch die Spur einer anfänglichen Zeit. Dies ist auf die innere Transformation des Immerwährenden zurückzuführen, das sich als ein in sich lebendiges Paradoxon von Ewigkeiten und Zeiten entfaltet:

Die Urzeiten des Immerwährenden, des Allzeiterneuenden und des Ewigen werden in spezifische Zeiten der Bahnbewegungen der Elemente aufeinander zu bewegt. Mit der Konstruktion im Zeitdenken ist demnach eine Verwandlung der elementaren Zeiten verbunden, eine Verwandlung, die an das Geschehen der Schöpfung, der Offenbarung und der Erlösung gebunden ist. Dank dieser Verwandlung zeigen sich Zeit und Ewigkeit dem Heute, dem Heute der menschlichen Erfahrung, in einem veränderten Licht [...]. Die neue Ungleichzeitigkeit ist von vornherein keine immerwährende, sondern eine Ungleichzeitigkeit im Blick auf die Zeit, die Rosenzweig als Ewigkeit bezeichnet hat⁵³.

Bereits im Kapitel über die Erlösung tritt der zentrale Gedanke auf, dass Anfang, Verlauf und Ende der Geschichte des Offenbarungsgereignisses in die Ewigkeit Gottes eingehen. Dies wird im letzten Teil des *Stern der Erlösung* genauer ausgeführt. Hier ist Rosenzweig mit der Bestimmung der Einheit des ewigen Lebens Gottes am Ziel seiner existentiell-religionsphilosophischen Umdeutung der Zeitlosigkeit des traditionellen All-Einheitsdenkens angekommen und deutet zugleich auf einen neuen Anfang hin. Denn die wahre zeitlose Ewigkeit am Ende des Weges der Elemente, die das Immerwährende und die Bahn der Zeit der Ewigkeit durchlaufen haben, besteht nicht im abstrakten Anderen der Zeit, d. h. in der allzeitlich-gegenwärtigen Ewigkeit der Zeit. Wir sind vielmehr bei einem Begriff von Ewigkeit angelangt, die als Anderes ihrer selbst zugleich ganz Zeit ist, alle Zeitdimensionen umfasst und allein dem Leben Gottes im Innersten des Davidsterns zukommt. Dies bedeutet für Juden wie für Christen, dass die Wahrheit der Ewigkeit Gottes keinen weltlichen Bedingungen unterworfen ist. Nach Rosenzweig gibt es „überhaupt im strengen Sinn keine Geschichte des Reiches Gottes“, weil das „Ewige [...] keine Geschichte [...] hat“⁵⁴. Aber diese Wahrheit der Erlösung ist im Alltag zu bewähren und unter Beweis zu stellen, der aus dem Buch herausführt.

4. Erfahrungsvielfalt in Zeitwelten und religiöse Toleranz

Das Mosaik der Erfahrung von Zeit und Ewigkeit im *Stern der Erlösung* spiegelt ein Netzwerk unterschiedlichster Beziehungen zwischen Gott, Welt und Mensch wider, das sich der Vielfalt der Verwendung des Wörtchens ‚und‘ sowie dem „ex-

⁵³ R. Wiehl, *Zeit und Zeiterfahrung im „neuen“ Denken von Franz Rosenzweig*, in *Franz Rosenzweigs „neues Denken“* (wie Anm. 10), Bd. 1, S. 299-311, hier S. 308.

⁵⁴ *SdE*, S. 392.

perimentierenden Grundzug⁵⁵ verdankt, den Rosenzweig in der Philosophie Cohens schätzt. Im neuen Denken ist die Verknüpfung zwischen der Relativität des Subjektivitätsbegriffs und der Struktur, die ein Systemkonzept erfordert⁵⁶, als unauflösbares Paradox angelegt. Die vorweltliche Trennung der elementaren Tatsächlichkeiten voneinander ist die Bedingung dafür, dass sie mit Grunderfahrungen der menschlichen Lebenszeit verbunden werden können: Leben *und* Sterben, Tod *und* Liebe, Glauben *und* Wissen, Sprechen *und* Schweigen spielen unter jeweils anderen Fragestellungen in allen drei Teilen des kunstvoll aufgebauten Buches eine Rolle. Das Multiversum Rosenzweigs kann man daher auch als das „unendlich phantasievolle [...] Erdenken eines neuen Systems der Philosophie“⁵⁷ bezeichnen. Der Eindruck der Beliebigkeit der Themen wird hierbei dennoch durchgängig relativiert. Denn die dargestellte Transformation des traditionellen Begriffs der Ewigkeit, die als Anderes ihrer selbst zur Zeit wird, durchdringt die Zeitdimensionen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ihrem religiösen und geschichtlichen Gehalt. Diese Denkfigur charakterisiert das Werk als systematischen philosophisch-religiösen Entwurf.

Ich meine, dass sich insbesondere die Phantasie mit Bezug auf Rosenzweigs differenzierte Bestimmung der Zeiterfahrung als fruchtbar für den gegenwärtig mehr als notwendigen Dialog zwischen den Religionen herausstellen kann. Denn Rosenzweig nimmt eine Entformalisierung der Zeitbegriffe vor, die er damit zum Ausdruck bringt, dass es nicht primär darum geht, dass etwas „in“ der Zeit geschieht, sondern dass „sie, sie selber geschieht“⁵⁸.

Dies führt m. E. zu einer grundsätzlichen Offenheit für das individuelle Zeiterleben des je einzelnen Subjekts selbst und gegenüber dem Anderen, gegenüber der Welt und Geschichte. Die durch die Entformalisierung der Zeitbegriffe entstehende Offenheit für die Erfahrung von Zeit und Ewigkeit selbst, die den Beziehungen zwischen Gott, Welt und Mensch als herausragendes Merkmal zugrunde liegt, begründet eine neue Metaphysik⁵⁹. Sie überwindet die Dualismen und die Eindimensionalität der herkömmlichen Metaphysik, welche Erfahrung und Erkenntnis, Zeit und Ewigkeit sowie Philosophie und lebendigen Alltag auf verschiedenen Wissensstufen und Ebenen fixierte. Selbst das Wunder ist so als philosophischer Grenzbegriff denkbar.

Ich meine, dass die in Rosenzweigs neuem Denksystem verankerte Offenheit dazu führen kann, dass Menschen vom eigenen Standpunkt aus auch die Perspektive des Standpunkts anderer besser erkennen, bewusst wahrnehmen oder intuitiv erfassen können.

55 F. Rosenzweig, *Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens* (wie Anm. 40), S. 203.

56 Vgl. L. Bertolino, *Neues Denken – Neue Metaphysik* (wie Anm. 33), S. 89-91.

57 R. Wiehl, *Zeit und Zeiterfahrung im „neuen“ Denken von Franz Rosenzweig* (wie Anm. 53), S. 300.

58 F. Rosenzweig, *Das neue Denken* (wie Anm. 1), S. 148.

59 Vgl. L. Bertolino, *Neues Denken – Neue Metaphysik* (wie Anm. 33), S. 96 ff.: Bertolino zeigt mit Bezug auf Wiehls Studien zu Rosenzweig differenziert, dass insbesondere dessen Neubestimmung des Erfahrungsbegriffs „metaphysische Konsequenzen“ hat.

Martha Nussbaum, eine der bekanntesten Philosophinnen der Gegenwart, hat in ihrem Buch über *Die neue religiöse Intoleranz* ein Kapitel mit dem Titel *Innere Augen: Respekt und mitfühlende Phantasie* versehen. Sie lädt die Leser dazu ein, „andere Denkweisen“ auszubilden. Wir entdecken sie dann, wenn uns bewusst wird, dass wir in der Wahrnehmung des Anderen mit unseren äußeren körperlichen Augen nur Zerrspiegel der menschlichen Wirklichkeit wahrnehmen:

Wir alle bewegen uns durch unser Leben, eingehüllt in den Nebel unserer selbstsüchtigen Ziele und Wünsche und sehen andere Menschen als bloße Instrumente dieser Wünsche. Kant sagte, dass wir gute Grundsätze brauchen, die diesen Mangel aufnehmen. Doch wir brauchen noch etwas anderes: Wir müssen andere Denkweisen ausbilden, eine Haltung der Neugier, der Frage und des Wahrnehmens, die uns sagt: „Hier ist ein anderer Mensch. Ich möchte wissen, was er oder sie gerade sieht und fühlt“. Diese Neugier muss durch Tatsachen erhärtet werden, denn ohne eine genaue historische und empirische Information können wir diese Frage nicht beantworten. Und es braucht noch etwas: Die Bereitschaft, aus sich heraus und in eine andere Welt einzutreten⁶⁰.

In diese Richtung scheint auch die Bestimmung des „Kunstworts ‚Zeitwelt‘“⁶¹ zu gehen, das Wiehl im Kontext der Darstellung des Denkens an den Rändern von Natur und Geschichte im 20. Jahrhundert eingeführt hat. Als neues Zeitdenken sei es zugleich ein „Denken an den Rändern von Zeit und Ewigkeit“⁶². Dabei handelt es sich bei den Termini der Zeitwelt oder der gemeinsamen und geschichtlichen Welt weder um fundamentalontologische Bestimmungen, auch „nicht um die Grundlegung einer neuen Metaphysik, sondern um eine philosophische Heuristik“⁶³. Individualisierung und Subjektivierung prägen den Begriff der Zeitwelt(en), die die Defizite in der Bestimmung des Zeitbegriffs der Fundamentalontologie Heideggers⁶⁴ ebenso zu überwinden versuchen wie Hegels allgemeinste aller allgemeinen Zeiten, die Weltgeschichte. Verloren ging nach Wiehl hier wie dort die „Eigenzeit“⁶⁵:

Zeitwelten sind subjektive Eigenwelten. Diese erste Definition will sagen, dass in einer jeweils bestimmten Zeitwelt eine jeweils einzigartige Welt mit einer je einmaligen Zeit und einem je einzigen Subjekt verbunden ist. Eine Zeitwelt ist in dieser Verbindung ein Individuum: eine einmalige, einzigartige, einzige Verbindung von Welt, Zeit, Subjekt [...]. Eine Zeitwelt [...] ist vor allem von solchen Welten unterschieden, die als *gemeinsame Welten* [...] existieren. Diese Welten sind keine Eigenwelten [...]. Die Subjekte, die miteinander in einer gemeinsamen Welt leben, haben mit deren Gemeinsamkeiten auch die allgemeine Zeit gemeinsam⁶⁶.

60 M. Nussbaum, *Die neue religiöse Intoleranz. Ein Ausweg aus der Politik der Angst*, aus dem amerik. Engl. von N. de Palézieux, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2014, S. 121 f.

61 R. Wiehl, *Einleitung* (wie Anm. 12), S. 9.

62 Ebd., S. 14.

63 Ebd., S. 12 f.

64 Vgl. ebd., S. 10.

65 Ebd., S. 12.

66 Ebd., S. 7 f.

Könnte nicht eine genauere Parallelisierung von Rosenzweigs dynamischem Zeit- und Ewigkeitsverständnis, seines Standpunkt-denkens und seiner Idealismuskritik mit Wiehls Bestimmung der Zeitwelten in unserer Welt des zunehmenden Terrorismus und religiöser Diskriminierung unseren Blick für die Zeitwelten verschiedener Subjekte öffnen? Ich meine ja, denn Neugier, Phantasie und Interesse für den Anderen können wir u. a. mit Rosenzweig kultivieren.