

Menschheit, wenn auch in verschiedenem Grade, angehen. Jüdischer Universalismus ist auf einer gesetzlichen Basis gegründet, an der die ganze Menschheit teilhat, nämlich den sieben noachidischen Gesetzen, den sieben Säulen menschlichen Zusammenlebens. Jüdischer Partikularismus wird offenbar in der Überstruktur von Geboten und Gesetzen, welche die Besonderheit des Judentums festlegen. Im idealen »Reich der Völker« werden diese freiwillig ihren souveränen Willen unter die überzeugende Kraft des göttlichen Richters beugen (Jes 2, 1–4; Mich 4, 1–4). Göttliche Gerechtigkeit wird im israelitischen Staat unter der gerechten Leitung der israelitischen Könige offenbar werden (Jes 11, 1–5). Die ordnende Kraft des Göttlichen und menschlich-königliche Rechtspre-

chung werden allen Zwiespalt überwinden, der intern aus falsch verstandenem Partikularismus zwischen Juda und Ephraim (Jes 11, 12), extern zwischen Israel und den Völkern (Jes 19, 24–25) und zwischen den Völkern untereinander entstanden ist, während ihre Besonderheit unversehrt bleibt.

In dieser biblischen Vision enthüllt sich Israels Verständnis der »Weltgemeinschaft« als einer »Gemeinschaft von Gemeinschaften« in reinsten und verdichtetster Form. Zwischen die besondere, subjektive Ebene der einzelnen menschlichen Existenz und den universal-objektiven Bereich der Weltgemeinschaft postuliert das Judentum das nicht-universale, aber transsubjektive Gepräge der Gruppe, gleich welcher Art oder Bestimmung.

(Aus dem Englischen von Helga Croner)

8 Offenbarung, Judentum und Christentum im Denken Franz Rosenzweigs

Bericht über ein Forschungsgespräch in der »Wolfsburg«,
der Katholischen Akademie des Bistums Essen,
vom 15.—17. September 1976*

Von Professor Dr. Georg Scherer, Essen

An der Tagung, die einer Begegnung von Christen und Juden dienen sollte, nahmen von jüdischer Seite u. a. teil:

Prof. Dr. Jehoshua Amir, Jerusalem; Dr. Ernst L. Ehrlich, Basel; Prof. Dr. Shemaryahu Talmon, Jerusalem.

Die christliche Seite wurde u. a. vertreten von: Prof. Dr. Bernhard Casper, Augsburg; Dr. Willehad P. Eckert OP, Köln; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Bochum; Prof. Dr. Hans-Jürgen Verweyen, Essen; Prof. Dr. Georg Scherer, Essen (Leiter der Kath. Akademie »Die Wolfsburg«). Das Denken Franz Rosenzweigs kann darum im besonderen Masse als Ausgangspunkt einer solchen Begegnung verstanden werden, weil Rosenzweig u. a. eine eigene Theorie des Verhältnisses von Synagoge und Kirche entwickelt hat. Die Tagung erhielt einen besonderen Akzent dadurch, dass der Verlag Nijhoff, Nijmegen, welcher eine Ausgabe der Schriften Rosenzweigs herausgibt, während der Tagung ein erstes Exemplar der Neuauflage des Hauptwerkes von Franz Rosenzweig, des »Sterns der Erlösung«, vorstellen konnte.

Das erste Referat von Richard Schaeffler über das Thema »Der Offenbarungsbegriff – Die Frage nach Kriterien seines sinnvollen Gebrauchs« fasste Offenbarung als einen meta-sprachlichen Reflexionsbegriff auf. Damit wurde deutlich, dass der Offenbarungsbegriff eine sprachkritische Funktion hat. Diese kritische Funktion bezeichnet Schaeffler als strukturell-limitativ: Offenbarungsrede will sich nämlich immer abgrenzen gegen das Reden aus blosser Menschenweisheit, wie Schaeffler am neutestamentlichen Gebrauch des Offenbarungsbegriffs deutlich machte. Dabei hob er hervor, dass immer beachtet werden müsse, was jeweils als die blossen Menschen-

weisheit angesehen wird, gegen die sich die Offenbarungsrede abgrenzt. Die Abgrenzung hat den Sinn, die Unverfügbarkeit der Offenbarungswahrheit, die Unterscheidung zwischen Erwählten und Nichterwählten und schliesslich die Freiheit der Offenbarung und Erwählung durch Gott herauszustellen. Daraus ergibt sich, dass der Offenbarungsbegriff bedeutungslos wird, wenn er universalisiert, d. h. über den Bereich der konkret-geschichtlichen Offenbarung hinaus ausgeweitet wird. Er wird unscharf, wenn er nicht eindeutig bestimmt, wogegen er sich abgrenzt. Er wird beliebig, wenn er das, wogegen er sich abgrenzt, nicht als konkret gegeben aufweisen kann, sondern als Schatten seiner selbst konstruiert. Daher gilt grundsätzlich: Offenbarung ist nur sinnvoll, wenn der Mensch als Mensch in einem Frage-Horizont steht, innerhalb dessen ihm das zu Offenbarende verhüllt bleibt und diese Verhüllung durch die offenbarende Enthüllung aufgehoben wird. Daraus folgt, dass die Abgrenzungsfunktion des Offenbarungsbegriffs qualitativ verstanden werden muss: Was ist so, dass es das »Vergehen von Hören und Sehen« voraussetzt und ein neues Auge und Ohr verlangt, um wahrgenommen zu werden? Als weitere Elemente des Offenbarungsbegriffs wurden durch Schaeffler Personalität und Freiheit namhaft gemacht. Damit bezog Schaeffler bereits eine Position, die insofern mit dem Denken Rosenzweigs übereinstimmt, als auch dieser sich gegen die Versuche der idealistischen Dialektik wehrt, Offenbarung als eine ontologisch notwendige, Natur und Geschichte übergreifende Totalität zu verstehen. Betont man allerdings in dieser Weise die Freiheit und Souveränität des sich offenbarenden Gottes, so taucht die Frage auf, wie der Offenbarungsinhalt zwischen Gott und Mensch kommunizierbar werden kann. Überraschenderweise konnte Schaeffler in diesem Zusammenhang auf Platon zurückgreifen, der dort von einem

* Die Referate und ein Diskussionsbericht werden 1977 oder 1978 von der Kath. Akademie des Bistums Essen im Ludgerus-Verlag in Essen veröffentlicht werden.

»Zuteilwerden« spricht, wo sich dem Menschen das eröffnet, was dem Denken die Kraft und dem Gedachten die Erkennbarkeit verleiht. Im Anschluss an diese Bemerkung Schaefflers wurde in der Diskussion der Versuch unternommen, die Zusammengehörigkeit transzendentaler Strukturen des menschlichen Geistes mit einem Offenbarungsereignis zu denken, welches letztlich im Sinne Rosenzweigs als ein Angesprochensein durch Gott verstanden werden darf. Sollte sich eine solche Möglichkeit des Denkens eröffnen, so liesse sich die von Rosenzweig angegriffene klassische Metaphysik, die Transzendental-Philosophie und ein vom Ereignis im Sinne Heideggers ausgehendes Denken, sowie das »neue Denken« Rosenzweigs als ein dialogisches miteinander vermitteln. Allerdings betonte Schaeffler nachdrücklich, dass es bei der Offenbarung im jüdischen und christlichen Sinne nie nur um die Eröffnung eines neuen, individuellen Horizontes geht, sondern um ein Geschehen, das von vornherein auf Intersubjektivität zielt. Es scheint, dass das Denken Rosenzweigs in dieser Frage weiterführen könnte.

Im zweiten Referat wandte sich *Bernhard Casper* unmittelbar dem Werk Rosenzweigs zu. Sein Thema lautete: »*Offenbarung im Sprachdenken Franz Rosenzweigs*«. Casper machte deutlich, dass Rosenzweigs Hauptwerk »Der Stern der Erlösung«, in welchem er sein »neues Denken« formuliert, im Grunde als ein »Bibelkommentar ohne Text« zu verstehen sei. Dabei lässt sich Rosenzweig von dem Grundanliegen leiten, das Ursprüngliche biblischer Offenbarung in der Überwindung der idealistischen Verstellungen eines genuinen Offenbarungsverständnisses aufs neue herauszuarbeiten. Gegenüber dem idealistischen Versuch, die gesamte Wirklichkeit aus der Setzung durch das Denken abzuleiten, beruft sich Rosenzweig auf das ursprüngliche Recht der Erfahrung, wobei Erfahrung nicht im kantischen Sinne kategorialer Erfahrung verstanden wird, sondern umfassender als das Sich-einlassen des Menschen auf die von ihm unabhängige Wirklichkeit dessen, was nicht er selbst ist. Für den Idealismus hängt, so führte Casper aus, die Möglichkeit von Identität daran, dass der Geist sich in allem wiederfindet und er auf nichts zu stossen braucht, das unabhängig von ihm wäre. Identitätsdenken im idealistischen Sinne besagt: Geist in allem er, und nur er! Für Rosenzweig dagegen ereignet sich Identität grundsätzlich im »Zwischen« von Interpersonalität. Darum gewinnt die Sprache für ihn eine entscheidende Bedeutung. Hier taucht für Rosenzweig das Unverfügbare auf, von welchem Schaeffler in seinem Einleitungsreferat gesprochen hatte. Analog zu Kierkegaard, den Rosenzweig aber nur am Rande erwähnt, während er sich häufiger auf Kant beruft, entdeckt Rosenzweig die Unableitbarkeit des Einzelnen in seiner Freiheit: Individuum triumphans! Damit soll aber kein Individualismus begründet werden, sondern vielmehr die Voraussetzung erscheinen, unter der das interpersonale Geschehen von Sprache und Offenbarung als Sprachgeschehen steht. Rosenzweig geht von den drei Urphänomenen aus, welche er als unhinterfragbare Voraussetzungen jedes Denkens und der gesamten menschlichen Praxis ansieht: Gott, Mensch, Welt. Nach Rosenzweig ist eine Rückführung zweier dieser Urphänomene auf eines problematisch. Das Denken findet hier zu keiner gültigen Orientierung, weil sich diese drei Urphänomene voreinander verschliessen, isoliert nebeneinanderstehen und jedes für sich das All, die Totalität schlechthin sein will, während sie in Wirklichkeit nur ein Ganzes, aber gerade nicht das All darstellen. Rosenzweigs Absicht ist es nun, zu zeigen, dass diese Ver-

schlossenheit dort aufgebrochen wird, wo sich in der Sprache Personen frei füreinander öffnen, der Mensch zur »sprechenden Seele« wird. Dabei wird von Rosenzweig vorausgesetzt, dass sich das Reden des Menschen immer in irgendeiner Weise auf die Protota und die Eschata, die erste Herkunft und das letzte Ziel aller Dinge, bezieht. Für Rosenzweig spielt nach der Interpretation von Casper in diesem Zusammenhang der »Augenblick« eine entscheidende Rolle. Denn in der Offenheit der Personen füreinander, wie sie sich im Gespräch zu ereignen vermag, welche von Rosenzweig als eine von Gott umgriffene und ermöglichte gedacht wird, ist ein augenblickshaftes Ineinander der drei Urphänomene möglich, welches auf das Eschaton verweist, in dem Gott alles in allem sein wird. In solchen Augenblicken erscheint das »ewige Leuchten, das über die göttlichen Züge geht«. Ewig bedeutet hier für Rosenzweig gerade keine feststehende Eigenschaft Gottes und auch keine Beschreibung der göttlichen Substanz. Gott selber wird vielmehr ereignishaft gedacht. Weil er sich uns von Augenblick zu Augenblick neu als der sich Offenbarende, d. h. der Sprechende zeigt, kann er auch als der immer Währende erfahren werden. So versteht Rosenzweig die Offenbarung des göttlichen Namens im brennenden Dornbusch. Gottes Name lautet im Sinne Rosenzweigs »Ich bin der, der sich je und je ereignet wird«. Nur, weil er immer da sein wird, sich ereignen wird, »wenn du ihn anrufst«, ist er dann auch der ewig Seiende. Wie die Sprache Freiheit voraussetzt bzw. sich nur als Freiheit ereignen kann, so auch Zeit. Die Betonung der Zeitlichkeit der Sprache spielt für Rosenzweig eine überragende Rolle. An diesem Punkte wurde im Referat, aber auch in der Diskussion Strukturverwandtschaft des Denkens Rosenzweigs mit dem Heideggers konstatiert, wobei allerdings auch entscheidende Unterschiede nicht übersehen werden dürfen. Die Zeitstruktur der Sprache zeigt sich nicht nur in der überragenden Bedeutung des Augenblicks und auch nicht nur darin, dass Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart des Augenblicks zusammenschliessen, sondern auch darin, dass die Sprechenden einander Zeit geben müssen, um einander antworten zu können. Daher rufen sie sich gerade gegenseitig in ihrer Freiheit vor, indem sie einander Zeit geben, und konstituieren sich als Sichzeitigende, indem sie einander freilassen.

Um die Position Rosenzweigs richtig beurteilen zu können, ist die Feststellung wichtig, dass es für Rosenzweig im Offenbarungsgeschehen ein Zugleich von Gebot und Liebe gibt. Indem Gott den Menschen anruft, tritt Gott in ein Liebesgeschehen ein, das auf den Menschen hinielt. Zugleich erscheint er aber auch als der im Gebot fordernde Gott. Gott offenbart sich als Liebe, aber er offenbart sich gerade als die Liebe, indem er vom Menschen Liebe fordert. Das Offenbarungsgeschehen hebt übrigens für Rosenzweig Gottes Verborgenheit nicht auf. Nicht das Urphänomen Gott selbst wird sichtbar, sondern es wird nur seine Anrede in Gebot und Verheissung hörbar. Casper zitierte den Satz Rosenzweigs »*deus absconditus, sed non ignotus*«. Gottes Sein bleibt verborgen, aber er ereignet sich als der Sprechende. Solche Aussagen Rosenzweigs werden nur verständlich, wenn man bedenkt – das wurde in der Diskussion hervorgehoben –, dass »Sein« hier im Sinne des Wesensdenkens verstanden wird, wie es über weite Strecken die klassische Metaphysik bestimmt hat, ohne doch in ihr schlechthin zur Herrschaft gekommen zu sein. Man kann daher die kritische Anfrage Schaefflers verstehen, ob Rosenzweig hier nicht sich selber einen Gegner aufgebaut hat, der in dieser

Form historisch nicht vorfindlich ist. Casper antwortete hierauf durch den Verweis auf die Herrschaft des Neukantianismus, von dem sich Rosenzweig abstossen wollte, wobei für ihn die Auseinandersetzung mit Hermann Cohen eine entscheidende Rolle spielte. Casper stellte überzeugend heraus, dass Rosenzweig sich als Jude verstanden hat und sein Hauptwerk, den Stern, als die Auslegung der einen Grunderfahrung auffasst, die er als »sein Judesein« interpretiert. Allerdings behauptet Rosenzweig auch, dass Offenbarung die Seele jeder Religion sei. Von daher gelangt er zur Forderung der Toleranz. Diese Toleranz ist die eines Wettbewerbs der Religionen. Zu dieser These gelangt Rosenzweig, weil er von der Einheit der Wahrheit überzeugt ist. Diese Wahrheit muss sich im Dialog, jetzt verstanden als Dialog der Religionen, bewähren. Dieser Dialog lebt, so skizzierte Casper Rosenzweigs Überzeugung, von den »Stillsten-Kämmerleinworten«, die im Dialog zu den »grossen Parlamentsreden« werden. Es heisst, im Dialog muss das zur Sprache kommen, worin ein Mensch die Authentizität seiner Existenz erlangt. Diese kommt aber gerade, hier wird noch einmal der Charakter des Sprachdenkens deutlich, im Augenblick des Aussprechens erst voll zu sich selbst. Authentizität ist selber eine dialogische.

In der Diskussion im Anschluss an das Referat von Casper tauchte die Vermutung auf, bei Rosenzweig finde sich die Vorstellung eines »werdenden Gottes« (Ehrlich). Dem hielt Casper entgegen, dass es sich bei dem augenblickhaften Ereignis der Offenbarung nicht um ein Werden handelt, sondern um ein eh und je neues Anwesen, in welchem Gott zwar augenblickhaft, aber doch »ganz« da sei. Es geht nicht um Werden, sondern um Geschichte. Allerdings wurde darauf hingewiesen, dass es insofern bei Rosenzweig den Gedanken des werdenden Gottes gibt, als er von einer Selbsterlösung Gottes spricht, die für ihn sogar die äusserste Sinnspitze des einen Geschehens bedeutet, welches er in Schöpfung – Offenbarung – Erlösung skandiert (Scherer). Obwohl deutlich wurde (Amir), dass man hier von einem überzeitlichen in Gott immer schon vollzogenen Geschehen sprechen muss und dieses im Sinne Rosenzweigs vom Geschick des Menschen und der Welt zu unterscheiden hat, konnte die Befürchtung nicht unterdrückt werden, dass Rosenzweig dem, wovon er loskommen wollte, dem idealistischen Denken nämlich, in gewisser Weise doch noch zugehört. Die Problematik des werdenden Gottes bzw. der trotz seines Werdens unangetasteten Überzeitlichkeit Gottes stellt sich ja in ähnlicher Weise bei Hegel und Schelling, mit deren Denken Rosenzweig aufs tiefste vertraut war. Weiter wurde die Anregung gegeben, die Grundpositionen Rosenzweigs einmal mit denen Marceles zu vergleichen, weil sich bei Marcel manchmal bis in die Wortwahl gehende Übereinstimmung mit Grundgedanken Rosenzweigs findet, wobei allerdings ein völlig anderes Verständnis von Sein zu beachten ist. Was die Authentizität des Redens und die im Aussprechen gefundene Identität angeht, wurde auf die bekannte Meridianrede Paul Celans hingewiesen, in der sich ein verwandter Gedanke findet (Scherer).

Das dritte Referat stand unter dem Thema »*Das Verhältnis von Judentum und Christentum im Denken Franz Rosenzweigs*«. Shemaryahu Talmon zeigte, dass Rosenzweigs Ideen nicht aus dem Inneren des Judentums, sondern aus der Konfrontation mit dem Christentum entstanden. Für den Angehörigen einer Gesellschaftsschicht assimilierter Juden gab es im Kaiserreich auf der Suche nach Identität verschiedene Möglichkeiten: Resi-

gnation, verbunden mit Atheismus, die Emanzipation von der deutsch-christlichen Gesellschaft weg zum orthodoxen Judentum bzw. zum Zionismus hin und schliesslich die Emanzipation vom Judentum weg zum Christentum und so in die deutsch-christliche Gesellschaft hinein. Rosenzweig hat mit allen diesen Möglichkeiten gespielt. Entscheidend für seinen Weg ist der Briefwechsel mit Rosenstock-Huessy, der, gleich ihm aus dem liberalen Judentum kommend, zum Christentum konvertierte. Der Anfang des Dialogs sieht Rosenzweig als jüdischen Agnostiker und Rosenstock als offenbarungsgläubigen Christen. Rosenstock entzieht dem Relativismus Rosenzweigs den Boden, doch ein jüdischer Gottesdienst in Berlin bringt die Wende: Auf dem Wege vom Agnostizismus zum Christentum entdeckt Rosenzweig sein Judesein. In der Auseinandersetzung mit der deutschen protestantischen Theologie wird Rosenzweig nun zum »jüdischen Theologen«, obwohl es im strengen Sinne jüdische »Theologie« kaum gibt. Diese Entwicklung erklärt, warum Rosenzweig zu den wenigen Juden gehört, die das Christentum ernst nehmen, als besondere Offenbarung anerkennen und ihm heilsgeschichtliche Bedeutung zumessen. Rosenzweig steht hier unter dem Eindruck der Gestalten von Ecclesia und Synagoga am Strassburger bzw. Freiburger Münster. Judentum und Christentum – es ist bezeichnend, dass die anderen Religionen in Rosenzweigs Denken keine vergleichbare Rolle spielen – sollen nebeneinander bestehen bleiben und auf gegenseitige Mission verzichten. Rosenzweig bejaht den Satz des johanneischen Christus: »Niemand kommt zum Vater ausser durch mich« (Joh 14, 6) – niemand, es sei denn, er wäre schon beim Vater, und eben dies trifft für Israel zu, wenn auch nicht ohne weiteres für den einzelnen Juden. Rosenzweig unterscheidet zwischen »sakraler« und »geschichtlicher« Zeit, nimmt das jüdische Volk aus der Geschichte heraus und teilt diese der Kirche zu. Israel, erwählt von seinem Vater, nimmt am Gang der Geschichte nicht teil, sondern blickt starr über die Geschichte hinüber zu Gott. Proselytismus gibt es nur als das messianisch-zeichenhafte Kommen des einzelnen: niemand wird geholt. Auftrag der Kirche dagegen ist die Mission, nicht unter den Juden, wohl aber unter den Völkern. Die christliche Mission ist der Strahlenkranz, Israel ist das innere Feuer des »Sterns der Erlösung«. Dabei bleibt offen, ob Jesus der Messias ist; es wird sich zeigen, wenn der Messias kommt. Am Ende aber wird auch der Sohn sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat (vgl. 1. Kor 15, 28). Wenn dann Christus aufhört, Herr zu sein, wird Israel aufhören, erwählt zu sein, und Gott ist alles in allem.

In der Diskussion des Vortrages von Talmon wurde die Frage erörtert, ob unter den gegenwärtigen Bedingungen des Dialoges der Religionen die starke Abwertung der Bedeutung der asiatischen Religionen durch Rosenzweig noch haltbar sei. Danach gelangte die Tagung zu einem gewissen Höhepunkt: Es ging um die Bedeutung, die Judentum und Christentum heute füreinander haben können. Dabei wurde von seiten der anwesenden Christen betont, dass, obwohl der christliche Glaube Jesus Christus als zentrales Heilsereignis betrachtet, das Judentum, wo es weiterhin von einer eschatologisch ausgerichteten Haltung der Erwartung bestimmt bleibt, den Christen darauf zu verweisen vermag, dass das Reich noch nicht gekommen ist. Von hierher versuchte man auch die von Talmon herausgestellte These Rosenzweigs von dem ungeschichtlichen Charakter des Judentums zu verstehen. Sie meint nicht, dass der Jude nicht in geschichtlichen

Situationen und Bezügen zu existieren habe, sondern stellt ihn, vor allem im Zusammenhang der sein Schicksal bestimmenden Dialektik von Exil und »Besitz des Landes«, immer aufs neue in die Erwartung des Reiches.

Jehoshua Amir sprach über »Das spezifisch Jüdische im Denken Franz Rosenzweigs«. Rosenzweig selbst legte grössten Wert darauf, als jüdischer Denker zu gelten: »Es muss der Welt mit allen Mitteln klargemacht werden, dass dieses Buch (der »Stern der Erlösung«) ein jüdisches Buch ist!« Gerade nach Rosenzweig gibt es voraussetzungsloses Denken nicht, und so schien ihm sein Werk nur dann von Bedeutung zu sein, wenn es in jener Geistesmacht verankert war, auf die er sein Leben gegründet erfunden hatte. Sein Weg ist von Grundworten bestimmt, an deren zeitlicher Aufeinanderfolge sich die innere Entwicklung ablesen lässt: Synagoge, Judentum, Judesein: Zunächst ist Rosenzweig gewillt, die Position der Synagoga gegenüber der Ecclesia zu halten. In diesem Zusammenhang gilt: Israel ist ein Volk, nicht weniger, sondern mehr als andere. Was bietet die Gewähr für seinen ewigen Bestand? Rosenzweig gibt eine uns zunächst schockierende Antwort: das Blut. Doch im Grunde ist das, was hier mit »Blut« bezeichnet wird, etwas Übermaterielles, das freilich nicht zu einem blossen Gedankending verflüchtigt werden darf: Es geht ihm – in Absetzung vom deutschen Idealismus – um die Priorität des Seins vor dem Bewusstsein. Das soll u. a. durch das »Blut« unterstrichen werden. Die Auserwähltheit Israels ist für Rosenzweig eine im Geschlechterzusammenhang und nur in ihm unmittelbar erfahrene Tatsache. Er deutet aber diese jüdische Erfahrung um zur Antwort auf eine christliche Frage: Israel ist »bei Gott«, also da bereits angelangt, wo die Heidenvölker auf dem ewigen Wege des Christentums erst hingeführt werden sollen. Dabei kommt wohl die Erlösungsbedürftigkeit Israels selbst zu kurz. Das Exil wird theologisch gerechtfertigt: »Judesein heisst im Golus, im Exil sein.« Dennoch scheint gerade in diesem Zusammenhang Rosenzweig auch der genialste Griff gelungen zu sein: Weil Israel für die Menschheit steht, muss es die Gegensätze eines ganzen Universums in sich beschliessen. Daher gehört Paradoxalität zum Wesen jüdischer Religion. Das zeigt sich in »blitzschnellen Übergängen«, in denen z. B. der ferne Gott plötzlich als der nahe erfahren wird. Und doch: Die Gegensätze reissen das Judentum nicht auseinander, sondern bewahren in ihm ihre spannungsvolle Einheit. – Ist es ein Widerspruch zu Rosenzweigs Konzeption des »geschichtslosen« Judentums, wenn es nun um den »jüdischen Weg« geht? Christ *wird* man, Jude *ist* man – und doch gilt es für den, der »nur noch dem Namen nach Jude« ist, wieder Jude zu werden. Dies ist ein Weg, der nicht nach aussen, sondern nach innen führt, Umkehr

und Erinnerung. Rosenzweig löst sich allmählich aus der antithetischen Umklammerung durch das Christentum. Der Weg zurück führt nicht in ein System von Institutionen und Lehren, sondern an jenen Punkt, an dem er sich in die Kette der Geschlechter Israels als ganzer Mensch wieder einreihen kann. Für diese verschüttete Grundschicht, die nur freigelegt werden muss, ist »Synagoge« kein sinnvoller Name mehr. Aber auch »Judentum« sieht zu sehr nach etwas Abgeschlossenem, Lehrbarem aus, und Rosenzweig findet für das, was nun sein Leben bestimmt, das Wort »Judesein«. Erst hier, nachdem Rosenzweig sich sein Judesein freigekämpft hat, schlägt bei ihm wirklich jüdisches Denken durch. Es lässt ihn zwei im zeitgenössischen Westjudentum verkümmerte Elemente entdecken: das jüdische Lernen und das jüdische Gesetz. Mit der Gründung des »freien jüdischen Lehrhauses« nimmt Rosenzweig eine zweitausendjährige Tradition wieder auf. Aber die Generation der Umkehrer bedarf eines anderen Lehrhauses als die Generationen selbstverständlicher Zugehörigkeit; hier müsse, sagt Rosenzweig, in umgekehrter Richtung gelernt werden: nicht aus dem Judentum heraus, sondern auf das Judentum zu. Dadurch, dass dem Lernenden der Stoff der Vergangenheit zugetragen wird, wird er aufgenommen in das grosse überzeitliche Gespräch der Generationen, in das hinein er dann schliesslich sein eigenes Wort sprechen wird.

In der Diskussion wurde zunächst die Frage aufgeworfen, wie Rosenzweig auf die durch die Gründung des Staates Israel veränderte Situation wohl reagiert hätte. Dabei wurde man sich schnell einig, dass er seine von Amir kritisierte Position »Judesein heisst im Exil sein« wohl nicht hätte aufrechterhalten können. Sodann ging es erneut um die Frage des Verhältnisses von Judentum und Christentum bezüglich des in beiden Religionen anwesenden Offenbarungsgutes. Casper formulierte: Das »Arkanum« des Christen sei die Person Jesu Christi, zum »Arkanum« des Juden gehöre z. B. das Ritualgesetz. Bleibt nun das »Arkanum« dem jeweils anderen einfach unzugänglich oder hat jeder dem anderen etwas zu sagen, das ihm gilt, ohne dass er es sich selber sagen könnte (Schaeffler)? Darauf wurde geantwortet: Die Korrektur einer christozentrischen Eschatologie durch die Landverheissung könne das Christentum vor der Gefahr einer allzu grossen Spiritualisierung seiner eschatologischen Vorstellungen bewahren (Scherer). Der Jude habe den Christen auf die Verankerung des Geistigen im Natürlichen hinzuweisen. Im übrigen aber sei der Dialog zwischen Juden und Christen »asymmetrisch«: Der Christ habe mit dem »Alten Testament« das jüdische Erbe gleichsam »von innen«, während dem Juden das Unterscheidend-Christliche doch mehr äusserlich bleibe (Amir).

. . . Hätte die Bibel nicht diese geheimnisvolle Kraft, unsre Irrtümer in ihre Wahrheit zu verwandeln, so wäre sie zu übersetzen ein noch grösseres Wagnis, als es das schon ist. Aber darum allein auch wird das Wagnis Gebot und ein jeder Mühe wert. Denn diese Kraft der Bibel zur Verwandlung ist das Geheimnis ihrer weltgeschichtlichen Wirkung.