

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

"Schöpfung aus Nichts" in Franz Rosenzweigs "Stern der Erlösung"

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/3009> since 2019-02-12T18:50:25Z

Published version:

DOI:10.1628/094457006778994768

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

This accepted author manuscript is copyrighted. Changes resulting from the publishing process – such as editing, corrections, structural formatting, and other quality control mechanisms – are not reflected in this version of the text. For any quotation, please refer to the definitive version published in:

«Jewish Studies Quarterly», XIII (2006), n. 3, pp. 247-264

“Schöpfung aus Nichts” in Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung**

An die Möglichkeit, den Begriff des Nichts zu einem hermeneutischen Schlüssel des *Stern der Erlösung* (1921) zu machen, scheint Franz Rosenzweig selbst gedacht zu haben. Im Aufsatz *Das neue Denken* (1925), in dem er “[e]inige nachträgliche Bemerkungen”¹ und “Fingerzeige”² zu seinem Hauptwerk mitteilt, schreibt er: “Und das Schwierige, etwa der Begriff des Nichts, der ‘Nichtse’, der hier [im ersten Teil des *Stern*] nur ein methodischer Hilfsbegriff zu sein scheint, enthüllt seine inhaltliche Bedeutung erst in dem kurzen Schlußabschnitt des Bandes und seinen letzten Sinn sogar erst im Schlußbuch des Ganzen.”³ Zum einen also wird der Begriff des Nichts – im ersten, deutlich wissenschaftlich⁴ geprägten Teil des *Stern* – philosophisch-methodisch exponiert,⁵ zum andern soll er – möglicherweise in anderer Bedeutung – auch für den zweiten und dritten Teil des Werkes als roter Faden dienen.

Hier möchte ich mein Augenmerk auf den zweiten Teil des *Stern der Erlösung* richten, und zwar speziell auf dessen erstes Buch: *Schöpfung oder Der immerwährende Grund der Dinge*. Das “Wunder” der Schöpfung wird hier vor allem in einen Gegensatz zur Emanations- und Erzeugungslehre der traditionellen Logik gestellt. Das gehört zu Rosenzweigs Projekt eines “neuen” Denkens. In Form einer Alternative zum “alten” objektivierenden Denken richtet sich dieses Denken im Ganzen gegen jenen Idealismus, der nach Rosenzweig die Geschichte der abendländischen Philosophie “von Thales bis Hegel”⁶ gekennzeichnet habe. Ich konzentriere mich auf Rosenzweigs Begriff einer “Schöpfung aus Nichts”, und zwar insbesondere auf dessen

* Erweiterte Fassung des beim VII. Kongress der *European Association for Jewish Studies* (Amsterdam, 21.-25. Juli 2002) gehaltenen Vortrags. Dr. Hartwig Wiedebach möchte ich für die wertvolle Revision dieses Beitrags danken. Für die am häufigsten zitierten Schriften werden folgende Titelabkürzungen verwendet:

- GS I Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, I: *Briefe und Tagebücher*, 2 Bde. durchpaginiert (Bd. 1: 1900-1918; Bd. 2: 1918-1929), hg. von Rafael Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von Bernhard Casper, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1979.
- GS II Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, II: *Der Stern der Erlösung*, 4. Aufl., Einführung von Reinhold Mayer, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.
- GS III Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, III: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hg. von Reinhold und Annemarie Mayer, Dordrecht/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1984.
- Weltalter Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Die Weltalter. Bruchstück. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß)*, in: Ders., *Sämtliche Werke*, hg. von Karl Friedrich August Schelling, Abt. I, Bd. 8: 1811-1815, Stuttgart/Augsburg, J. G. Cotta, 1861, S. 195-344.

¹ GS III, S. 139.

² GS III, S. 145.

³ GS III, S. 142.

⁴ Vgl. den Brief an Joseph Rivlin vom 24. Oktober 1926, in: GS I, Bd. 2, S. 1109 f.

⁵ Siehe hierzu meine frühere Arbeit, “La filosofia del nulla in Franz Rosenzweig”, in: *Annuario filosofico*, 16 (2000), S. 257-287.

⁶ GS I, Bd. 1, S. 410 (Brief an Rudolf Ehrenberg vom 28. Mai 1917). Vgl. auch GS II, S. 13, 15, 17, 51, 56.

mögliche Beziehung zur kabbalistischen Lehre des *Zimzum*. Schlüsselcharakter hat hierfür seine Rezeption Schellings.

Was ist zunächst die Stellung des Schöpfungsthemas innerhalb des *Stern der Erlösung*? Im ersten Teil, *Die Elemente oder Die immerwährende Vorwelt*, stellt Rosenzweig der von ihm so genannten “Philosophie des All”⁷, die auf einen absoluten Grund zurückgehen möchte,⁸ in fast phänomenologischer Methode⁹ drei unreduzierbare “letzte Tatsächlichkeiten”¹⁰ gegenüber: den “metaphysischen Gott”, die “metalogische Welt”, den “metaethische[n] Mensch[en]”.¹¹ Jedes dieser “Elemente” ist “sich selber ein All”¹², ohne jeden Trieb, sich den anderen anzunähern. “[D]as”, so betont Rosenzweig im *Neuen Denken*, ist “die Pointe meines ersten Bandes. Er will weiter nichts lehren, als daß keiner dieser drei großen Grundbegriffe des philosophischen Denkens auf den andern zurückgeführt werden kann.”¹³ Nun kommt Rosenzweig auf seine Lehre von den “zwei Wegen” zu sprechen. Er unterscheidet einen Weg des Ja von einem Weg des Nein, d.h. genauer: die Bejahung dessen, was nicht Nichts ist, auf der einen Seite, von der Verneinung des Nichts auf der anderen Seite – all dies, um in dieser Wechselwirkung zweier logischer Momente innerhalb eines jeden der drei Urelemente das spezifische Etwas, das im Kontrast zu ihrem jeweiligen Nichts hervortritt, zu erkennen.¹⁴ Rosenzweig will damit die immanente Struktur sowohl Gottes als auch der Welt und des Menschen beschreiben. Wir müssen uns hier auf eine allgemeine Charakterisierung von Gott und Welt beschränken.¹⁵ Gott erscheint nun als “Lebendigkeit”¹⁶: Das Ja, d.i. seine “Natur”¹⁷, sein unendliches Wesen, korreliert seinem Nein, d.h. seiner “Freiheit”¹⁸ als einer auf Unendliches gerichteten Macht. Was die Welt betrifft, wird sie als “Wirklichkeit”¹⁹ bestimmt: Bei ihr hat die Wechselwirkung von Bejahung und Verneinung die Bedeutung einer

⁷ GS II, S. 5.

⁸ Vgl. GS III, S. 143 f.

⁹ Bernhard Casper, “Sein und Offenbarung. Zum achtzigsten Geburtstag Franz Rosenzweigs”, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 74 (1967), S. 315-317, spricht von zwei Seiten der phänomenologischen Methode Rosenzweigs: der Destruktion der Voraussetzungen des bisherigen Denkens und der Erhebung der drei Noemata (Gott, Welt und Mensch).

¹⁰ GS III, S. 147. Vgl. GS II, u.a. S. 12, 25, 73, 94.

¹¹ Vgl. GS II, S. 17.

¹² GS II, S. 93.

¹³ GS III, S. 144.

¹⁴ Vgl. GS II, S. 21-24 und bes. S. 26.

¹⁵ Vgl. GS II, S. 28-36 (Gott), 45-56 (Welt) und 68-76 (Mensch). Über die Struktur des ersten Teils des *Stern der Erlösung* vgl. u.a. Anna Elisabeth Bauer, *Rosenzweigs Sprachdenken im “Stern der Erlösung” und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, Peter Lang, 1992, S. 110-166.

¹⁶ GS II, S. 33.

¹⁷ GS II, S. 28.

¹⁸ GS II, S. 30.

¹⁹ GS II, S. 50.

Einheit von “Ordnung”²⁰ (“Logos”²¹) des Allgemeinen und unendlicher “Fülle”²² der Besonderheit.

Über diese den Elementen immanenten Verhältnisse hinausgehend untersucht Rosenzweig im zweiten Teil des *Stern, Die Bahn oder Die allzeiterneuerte Welt*, die möglichen Verhältnisse zwischen den Urelementen selbst, und zwar unter den drei Titeln “Schöpfung”, “Offenbarung” und “Erlösung”. Die Schwierigkeit besteht im Übergang von der gegenseitigen Abgeschlossenheit der drei Tatsächlichkeiten des ersten Teils zu ihrer Vitalität und wechselseitigen Dynamik im zweiten Teil. Der Übergang ist notwendig, denn erst Schöpfung, Offenbarung und Erlösung bilden die zeitliche “Welt der Wirklichkeit”²³, in der die Realitäten von Gott, Welt und Mensch erfahren werden können. Diese gewandelte philosophische Perspektive des zweiten Teils des *Stern* verweist auf einen Übergang von der Ebene des Begriffs zu jener der Existenz. Die mathematische Logik wird durch die lebendige Sprache ersetzt, denn nur diese gibt von Beziehungen, die in der Zeit gegeben sind, oder besser: die die Zeit ereignen lassen, Rechenschaft.

Die Schöpfung ist, wie Rosenzweig sagt, “[i]m Anfang.”²⁴ Gott und Welt werden aus dem Solipsismus der elementaren Vorwelt gerissen und in die Wirklichkeit des Verhältnisses gesetzt: “Gott schuf. Das ist das Neue. Hier zerbricht die Schale des Geheimnisses. Alles, was wir bisher von Gott wußten, war nur Wissen um einen verborgenen Gott, einen Gott, der sich und sein Leben in einem eigenen mythischen Bezirk, einer Götterburg, einem Götterberg, einem Gotteshimmel verbarg. Dieser Gott, von dem wir wußten, war an seinem Ende. Aber Gott der Schöpfer ist im Anfang.”²⁵ Und weiter schreibt Rosenzweig: “Erst der Gedanke der Schöpfung reißt die Welt aus ihrer elementaren Abgeschlossenheit und Unbewegtheit in den Strom des Alls hinein, öffnet ihre bisher ins Innere gekehrten Augen nach außen, macht ihr Geheimnis offenbar.”²⁶ Daraus folgt allerdings nicht, dass der Schöpfung ein Vorrang vor Offenbarung und Erlösung zukommt, auch wenn das durch folgende Äußerung nahegelegt scheint: Es gelte, den “Zusammenhang, den die Hoffnung zwischen den Begriffen Offenbarung und Erlösung stiftet, selber wieder einzubauen in den Begriff der Schöpfung. Auch Offenbarung, auch Erlösung sind eben in gewisser, noch nicht auseinanderzusetzender Weise Schöpfung.”²⁷ Bei näherem Hinsehen zeigt sich nämlich, dass Rosenzweig dort, wo er sich im Kreis der jeweils anderen Perspektiven – der Offenbarung bzw. der

²⁰ GS II, S. 45.

²¹ GS II, S. 46.

²² GS II, S. 48.

²³ GS III, S. 161.

²⁴ GS II, S. 124.

²⁵ GS II, S. 124.

²⁶ GS II, S. 131.

²⁷ GS II, S. 114. Vgl. auch S. 120.

Erlösung – bewegt, in ganz ähnlicher Weise auch von diesen spricht.²⁸

Die Schöpfung wird von Rosenzweig mit Hilfe eines erklärenden Schemas analysiert, das dann in analoger Weise auch für Offenbarung und Erlösung gilt. Er untersucht zum einen die beteiligten Subjekte, Schöpfer und Kreatur, d.h. Gott und Welt, zum andern dann die Verwirklichung ihrer Beziehung. Der Gott der Schöpfung wird nicht mehr, wie noch im ersten Teil des *Stern*, als ein stummes Element der Vorwelt betrachtet, das sich selbst durch das Ja seiner Natur und das Nein der Freiheit als Tatsächlichkeit bestimmt. In einer perspektivischen Umkehrung tritt “diese Macht, die von der göttlichen Freiheit, also seinem Urnein, herkam, [...] jetzt neu hervor nicht mehr als Nein, sondern als Ja”²⁹, als die wesentliche Eigenschaft der sichtbaren Gestalt Gottes. Schöpfung ist “eine Bewegung von Gott nach der Welt hin durch die Art der göttlichen Aktivität, nicht der weltlichen Passivität”³⁰; also kann sie nur durch das Ja gekennzeichnet werden. Die Freiheit, die Willkür des ursprünglich metaphysischen Gottes kehrt sich in die Notwendigkeit Gottes als Schöpfer um: Das heißt hier die Umkehr des Nein in das Ja. Die göttliche Macht ist “nicht mehr einzelne Tat, nicht mehr Willkür, sondern Wesen.”³¹ Nur unter dieser Voraussetzung lässt sich die Möglichkeit einer Schöpfung überhaupt denken: “Gott, der in der Schöpfung Sichtbare, kann alles, was er will; aber er will nur, was er aus seinem Wesen wollen muß. In dieser Formel, die sich uns hier mit so schlichter Selbstverständlichkeit ergibt, sind alle Rätsel, die der Schöpfungsgedanke, soweit er Gott betrifft, jemals aufgegeben hat, gelöst.”³² Damit beantwortet Rosenzweig zwei theoretische Fragen auf einmal: einerseits diejenige nach dem Verhältnis von Allwissenheit und Allmacht Gottes,³³ andererseits und vor allem jedoch diejenige nach Willkür oder Notwendigkeit der Schöpfertat.³⁴ Es liegt nämlich in der göttlichen Eigenschaft der Macht auch die

²⁸ So schreibt Rosenzweig z.B. vom Standpunkt der Offenbarung aus: “[D]ie vergangene Schöpfung wird von der lebendig gegenwärtigen Offenbarung aus bewiesen. Bewiesen, nämlich gewiesen. [...] [D]ie Schöpfung, die in der Offenbarung sichtbar wird, ist Schöpfung der Offenbarung. Erst an dieser Stelle, wo der Erlebnis- und Gegenwartscharakter der Offenbarung unverrückbar festgestellt ist, erst hier darf sie eine Vergangenheit bekommen, aber hier muß sie es nun auch” (GS II, S. 203. Vgl. auch S. 179). Und über die Erlösung heißt es: “[D]ie Erlösung steht zur Schöpfung nicht intimer als zur Offenbarung und zur Offenbarung nicht intimer als zur Schöpfung; nur zu dem, von dem Schöpfung wie Offenbarung ausgehen, hat sie ein engeres Verhältnis: zu Gott. Gott ist der Erlöser in viel stärkerem Sinn als er Schöpfer und Offenbarer ist” (GS II, S. 257. Vgl. u.a. S. 244).

²⁹ GS II, S. 125.

³⁰ GS II, S. 141.

³¹ GS II, S. 125.

³² GS II, S. 125 f.

³³ “Wie kann Gott [...] allmächtig sein, wenn ihn seine Weisheit doch ständig beschränkt und ihn verhindern muß, alles zu tun, was er wollen kann?” (GS II, S. 126).

³⁴ Nach Rosenzweig hat die rabbinische Theologie die Spannung zwischen Notwendigkeit und Freiheit in Gott “höchst bezeichnend [...] in der Frage formuliert, ob Gott die Welt aus Gerechtigkeit und nicht viel mehr aus Liebe geschaffen habe” (GS II, S. 130). Vgl. dazu *Der Midrasch Bereschit Rabba, das ist die haggadische Auslegung der Genesis*, zum ersten Male ins Deutsche übertragen von August Wünsche, mit einer Einleitung von Julius Fürst, Noten und Verbesserung von demselben und O. Straschun, und Varianten von M. Grünwald, Leipzig, Otto Schulze, 1881, *Parascha XII*, bes. S. 57.

der Weisheit, d.h. einer wesenhaften Bindung Gottes an innere Notwendigkeit.³⁵ Dass Gott also auch notwendigerweise schafft, gerade indem das Innere seiner Macht unbedingte Freiheit ist,³⁶ bedeutet zugleich die Einsicht in Gottes Verbindung mit der Welt. Die Schöpfertat, so Rosenzweigs Schluss, “setzt wie alle innerlich notwendige Wesensäußerung ein dauernd Notwendiges aus sich heraus ins Außen frei, ist also Weltbejahung des Schöpfers. Weltbejahung – die Schöpfung ist Schöpfung der Welt.”³⁷

Auch die Welt zeigt eine Umkehrung des vorweltlichen Logos, worin die Bejahung in Verneinung übergeht, das Ja ins Nein: “Das dauernde Wesen der gestalteten Welt [...] wird in der sich als Kreatur offenbarenden Welt verkehrt zu einem augenblickshaften, ‘allzeit erneuerten’ und dennoch allgemeinen Wesen.”³⁸ Es geht um ein “Dasein”, das jeden Augenblick neu entsteht und alle Besonderheit einschließt.³⁹ Daher hat die Blickrichtung von Gott zur Welt eine andere Bedeutung als die von der Welt zu Gott.⁴⁰ Anders als für Gott ist die Schöpfung von der Welt aus betrachtet kein unvordenklich abgeschlossener Vorgang, sondern impliziert ein Bewusstsein des eigenen Geschaffenwerdens.⁴¹ In ihrem Sichoffenbaren als immerwährendes Geschöpfsein entdeckt die Welt zugleich ihre eigene Abhängigkeit von Gott dem Schöpfer, oder anders gesagt: Sie wird sich der ständigen Erneuerung des schöpferischen Augenblicks bewusst. “[D]as Dasein in seiner ständigen Augenblickshaftigkeit [fordert] das ständig erneuerte Geschaffenwerden heraus. Und als solches wird es denn auch von der Macht des Schöpfers ergriffen. [...] Dem Schöpfer aber bieten sich die Dinge nur im allgemeinen Zusammenhang des ganzen Daseins. Nur durch dieses hindurch ergreift sie seine Schöpfung, ‘ein jegliches nach seiner Art’.”⁴²

Die Schöpfung wird also durch die Umkehrung des Nein Gottes und des Ja der Welt, also durch die Eigenschaften der Schöpfermacht und der Kreatürlichkeit, überhaupt erst ermöglicht: “Die Welt muß Kreatürlichkeit haben, wie Gott Schöpfermacht, damit die Schöpfung als der wirkliche Prozeß zwischen beiden sich ergeben kann.”⁴³ Diese Umkehrung des Ja und des Nein, die man ähnlich auch bei der Offenbarung und der Erlösung findet, macht den Übergang vom ersten

³⁵ Vgl. *GS II*, S. 126.

³⁶ Vgl. *GS II*, S. 128: “Gottes Macht äußert sich mit reiner Notwendigkeit, weil und gerade weil ihr Inneres reine Willkür, bedingungslose Freiheit ist.”

³⁷ *GS II*, S. 131.

³⁸ *GS II*, S. 133.

³⁹ Vgl. *GS II*, S. 134: “Dasein bedeutet im Gegensatz zum Sein das Allgemeine, das des Besonderen voll und nicht immer und überall ist, sondern – darin von dem Besonderen angesteckt – fortwährend neu werden muß, um sich zu erhalten.”

⁴⁰ Die Tatsache, dass eine Beziehung eindeutig festgelegt ist, sagt nach Rosenzweig nicht, dass sie für alle Subjekte, die an ihr teilhaben, dieselbe Bedeutung hat. Vgl. dazu *GS II*, S. 132.

⁴¹ Vgl. *GS II*, S. 133.

⁴² *GS II*, S. 134-135.

⁴³ *GS II*, S. 146.

zum zweiten Teil des *Stern der Erlösung* aus. Mit ihr wird die Sphäre der Zeitlichkeit erreicht, damit aber diejenige einer lebendigen Sprache, eines Wechselspiels von Anrede und Antwort.⁴⁴ Daher resultiert im Grunde erst aus dieser Umkehrung die Notwendigkeit eines “neuen Denkens”, eines “Sprachdenkens”, das die Zeit ernst nimmt, zu jemandem spricht und für jemanden denkt.⁴⁵ Es handelt sich um ein Denken, das vom “Wunder” der Trias Schöpfung-Offenbarung-Erlösung in erster Linie von ihrer konkreten Erfahrung her Rechenschaft zu geben sucht. Die Radikalität dieser Umkehr kommt besonders in folgender Formulierung zum Ausdruck: “Was wir aber für sei es geheime Bildekräfte vor der Geburt ins Offenbare, sei es für letzte Etappen auf der Straße der erkennenden Konstruktion nahmen, das wird dann, wenn die Ergebnisse sich in Ursprünge umkehren, als erste Offenbarung ihres Inneren aus ihnen hervorsteigen. So wird das, was jenseits der Wirklichkeit in ihnen zusammenfließend sie verwirklichte, als erstes Zeugnis ihrer Wendung zur Wirksamkeit von ihnen ins Diesseits der Wirklichkeit hinausfließen. Eine Wendung ist es, eine Umkehr. Was als Ja einmündete, wird als Nein ausstrahlen, was als Nein einging, ausgeht als Ja. Denn das Offenbarwerden ist die Umkehr des Werdens. Das Werden nur ist geheim. Das Offenbarwerden aber ist – offenbar.”⁴⁶ Und über die Schöpfung heißt es: “Diese Verkehrung kann sich, wie schon gesagt, nur äußern als Wechsel der beiden ersten Urworte. Was als Ja mündete, tritt als Nein hervor, und was als Nein, als Ja, gleichwie man die Einsätze eines Koffers in umgekehrter Reihenfolge auspackt, wie man sie eingesetzt hat. So skurril das Gleichnis scheint, so ernsthaft dürfen wir es doch gebrauchen. Denn jene Akte, in welche die Geburt aus dem Grunde zerfällt, insbesondere die beiden ersten [der Schöpfung], wachsen nicht dialektisch der zweite aus dem ersten hervor; das Nein ist nicht die ‘Antithesis’ des Ja, sondern das Nein steht dem Nichts in gleicher Unmittelbarkeit gegenüber wie das Ja und setzt für sein Hinzutreten zum Ja nicht das Ja selbst, sondern nur das Hervorgegangensein des Ja aus dem Nichts voraus.”⁴⁷

Nun kann kaum ein Zweifel bestehen, dass für diesen Gedanken einer Umkehr des Ja ins Nein und des Nein ins Ja Schellings Werk *Die Weltalter* (dritte Fassung, 1814/15)⁴⁸ eine zentrale Quelle darstellte. Seit jeher hat man auf die Spuren Schellings im *Stern der Erlösung* hingewiesen. Die

⁴⁴ Siehe GS II, S. 122: “[D]as Wort ist bloß ein Anfang, bis es auf das Ohr trifft, das es auf-fängt, und auf den Mund, der ihm ant-wortet.” In seiner *Anleitung zum jüdischen Denken*, Entwurf zu einer Vorlesungsreihe im Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt am Main vom Januar bis März 1921, schreibt Rosenzweig: “Wort ist immer bloß Frage, auch wenn es noch so sehr ohne Fragezeichen auftritt. Wort braucht *Antwort*. Erst in der Antwort schließt sich der Ring. Die Antwort erst ist die Wahrheit des Worts, selbst des richtigen” (GS III, S. 603).

⁴⁵ Vgl. GS III, S. 151 f.

⁴⁶ GS II, S. 97.

⁴⁷ GS II, S. 124 f.

⁴⁸ Rosenzweig benützte folgende Ausgabe: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Die Weltalter*, hg. mit Einleitung und Anmerkungen von Ludwig Kuhlenbeck, Leipzig, Philipp Reclam jun., [1913]. Vgl. unten Anm. 51 und 52.

Bemerkung von Paola Ricci Sindoni über “eine fruchtbare, nicht immer philologisch beweisbare, aber immerhin vorhandene und einschneidende ‘Begegnung’⁴⁹ zwischen Rosenzweig und Schelling sei hier nur stellvertretend für viele angeführt. Rosenzweig selbst schreibt in der Einleitung zum ersten Teil des *Stern*: “Es ist die Schellingsche Spätphilosophie, in deren Bahn wir uns mit solchen Betrachtungen [über die Existenz Gottes] bewegen.”⁵⁰ In einem Brief an Eugen Rosenstock vom 11. November 1916 heißt es: “Meine Unsicherheit über die Methode meines Denkens besteht darin: ich weiß nicht, wo das ‘Denken’ anfangen (bzw. auch aufhören) muß und das ‘Erzählen’ aufhören bzw. anfangen. Ich habe schon manchmal gemeint, man müßte alles ‘erzählen’ (vgl. Schelling in dem Reclam-Bändchen ‘Die Weltalter’ in der Einleitung über historische Philosophie). Ich werde darüber nicht klar werden, ehe ich nicht angefangen habe.”⁵¹ Gegenüber Rudolf Ehrenberg spricht Rosenzweig am 28. Mai 1917 vom Persönlichen, Subjektiven des Philosophierens und geht noch weiter: “Wenn er [Schelling] in den Reclam-Weltaltern sagt, die künftige Philosophie werde ‘erzählend’ sein, so stimmt das auch subjektiv (nicht bloß objektiv wie er es da meint): sie ruht unbedenklich auf der autobiographischen Konfession.”⁵² Am 18. März 1921 schreibt er an Hans Ehrenberg: “Ich lese den Philosophischen Empirismus von 1827 [Schelling]. Er ist wohl schlechter als die Weltalter. Die sind ein großes Buch bis zu Ende. Wenn sie fertig geworden wären, so verdiente der Stern, außerhalb der Juden, nicht, daß ein Hahn nach ihm krächte.”⁵³ Unmissverständlich wird die Bedeutung der *Weltalter* für den *Stern der Erlösung* auch im Aufsatz *Das neue Denken* hervorgehoben: “Eine erzählende Philosophie hat Schelling in der Vorrede seines genialen Fragments ‘Die Weltalter’ geweissagt. Der zweite Band [des *Stern*] versucht sie zu geben.”⁵⁴ Sogar ein kritischer Interpret wie Xavier Tilliette, der Rosenzweigs Kenntnisse der Spätphilosophie Schellings in Zweifel zieht⁵⁵ und allenfalls eine “utilisation tacite, épisodique”⁵⁶ zugesteht, gibt zu, dass bei Rosenzweig “le style narratif des *Weltalter* est sous-jacent

⁴⁹ Paola Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio. Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Roma, Edizioni Studium, 1989, S. 298: “un ‘incontro’ fecondo, non sempre filologicamente dimostrabile, ma pur sempre presente e incisivo”.

⁵⁰ *GS* II, S. 19 f.

⁵¹ *GS* I, Bd. 1, S. 291, bzgl. *Weltalter*, S. 199-206.

⁵² *GS* I, Bd. 1, S. 410.

⁵³ *GS* I, Bd. 2, S. 701. Vgl. hierzu bes. Heinz-Jürgen Görtz, *Tod und Erfahrung. Rosenzweigs “erfahrende Philosophie” und Hegels “Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins”*, Düsseldorf, Patmos, 1984, S. 361 ff., der Hans Ehrenberg als “Zeuge[n]” für einige Aspekte einer unmittelbaren Verhältnisbestimmung der *Weltalter* und des *Stern der Erlösung* anführt.

⁵⁴ *GS* III, S. 148. Vgl. Eugen Rosenstock an Rosenzweig am 26. November 1916: “Schelling erzählt nicht, sondern redet abstractissime von ens und essenz und auctor (ich lese augenblicklich den entsetzlichen Bruno – entsetzlich in dieser Beziehung hilfloser Scholastizität). Hätte Schelling nur den Mut gehabt zu erzählen!” (*GS* I, Bd. 1, S. 312).

⁵⁵ Vgl. Xavier Tilliette, “Rosenzweig et Schelling”, in: *Archivio di Filosofia*, 53 (1985), Nr. 2-3, S. 145.

⁵⁶ Ebd., S. 146.

à la méditation de l'origine, parfois à s'y méprendre."⁵⁷ Auch im nun folgenden Vergleich zwischen dem *Stern der Erlösung* und den *Weltaltern* werde ich mich auf das Thema der Schöpfung beschränken. Ins Zentrum stelle ich die so genannte "Dialektik der Potenzen" bei Schelling, m.E. das strukturelle Vorbild für die Umkehrung des Ja und des Nein bei Rosenzweig.

Schelling unterscheidet drei Prinzipien innerhalb Gottes: erstens das "Nothwendige" oder "Natur", zweitens die "Freiheit" oder den "naturlosen Geist", drittens die "Verbündung des Nothwendigen [...] mit dem Freien".⁵⁸ Das erste Prinzip, d.i. das Notwendige Gottes, unterteilt er in drei weitere Potenzen: erstens "Egoität", "Selbstheit", d.h. Nein, Verneinung; zweitens "Liebe", "sich gebendes Wesen", d.h. Ja, Bejahung; drittens "die Einheit des Ja und des Nein" in ihrem Gegensatz zueinander.⁵⁹ Solange Gott "sich verschließt, versagt, sein Wesen von außen abzieht und in sich selbst zurücknimmt"⁶⁰, stellt sich die Bejahung der Verneinung entgegen: "Wie der Körper unmittelbar, indem er sich zusammenzieht und erkaltet, fühlbare Wärme um sich verbreitet, also die zuvor unwirksame Wärme in Wirkung erhöht: so und mit ganz gleicher Nothwendigkeit wird jene ursprüngliche Verneinung der unmittelbare Grund, die zeugende Potenz des eigentlichen Wesens, und setzt dieses außer sich, unabhängig von sich als ein von ihm ab-, ja ihm entgegengesetztes Wesen, als das ewige in sich selbst Seyende."⁶¹ So fordern sich Verneinung und Bejahung also gegenseitig, und es wird daher eine dritte Potenz gesetzt, die die Einheit ihrer Antithese darstellt. Nach Schellings Auffassung "neigen sich [die Entgegengesetzten] zur Einheit, oder daß sie in einem und demselben zusammenkommen, denn es kann sich die verneinende Kraft nur als verneinende empfinden, wenn ein aufschließendes Wesen ist, und dieses kann als das bejahende nur wirken, indem es das verneinte zurückgedrängte befreit. Auch ist unmöglich, daß die Einheit des Wesens aufgehoben werde; vermöge der ewigen Nothwendigkeit also, durch die Kraft des unauflöslichen Lebens, setzten sie außer und über sich ein Drittes, welches die Einheit ist."⁶² Diese Bewegung erscheint als ein beständiger "Umlauf", ein "unablässiges Rad", "Systole und Diastole", als eine völlig unwillkürliche und nie stillstehende Bewegung, die sich – einmal angefangen – selbständig wiederholt.⁶³ Man habe, so Schelling, auf diese Weise schließlich "ein unablässiges Suchen, eine ewige nie gestillte Sucht zu seyn"⁶⁴, nirgends jedoch ein wahres Dasein. Die göttliche Natur kann sich dieser ununterbrochenen Zirkelbewegung nur entziehen, indem alle inneren

⁵⁷ Ebd., S. 147.

⁵⁸ *Weltalter*, Inhaltsübersicht, S. 197.

⁵⁹ Vgl. *Weltalter*, S. 210 f. und 217 f.

⁶⁰ *Weltalter*, S. 225.

⁶¹ *Weltalter*, S. 226.

⁶² *Weltalter*, S. 227 f.

⁶³ Vgl. *Weltalter*, S. 229-231.

⁶⁴ *Weltalter*, S. 232.

Potenzen darauf verzichten, ihrerseits das Seiende zu sein, d.h. indem jede Potenz den Anspruch auf sich selbst als Seiendes gegen ein Höheres preisgibt.

Der Entschluss Gottes, sich zu offenbaren, markiert den Dreh- und Angelpunkt der *Weltalter*. In ihm offenbart sich das “Wunder der ewigen Freiheit, die nur sich selbst Grund, also ihre eigne Nothwendigkeit ist.”⁶⁵ Denn nur die Freiheit, die “an [s]ich weder Seyende noch Nichtseyende”⁶⁶ ist, aber “über dem Seyn wohn[t]”⁶⁷, kann eine Scheidung innerhalb der Natur Gottes setzen und die Potenzen hierarchisch ordnen. Damit wird nach Schelling “*der Weg zu Gott*”⁶⁸ frei: “[D]urch den Anblick der ewigen Freiheit wird auch jenes Höchste der Natur zur Freiheit erhoben, und mit ihm zugleich kommen alle anderen Kräfte zu Bestand und Wesen, indem jede an den ihr gebührenden Ort tritt, und so jede des höheren Einflusses, dessen sie zunächst bedürftig ist, mittelbar aber alle des göttlichen theilhaftig werden.”⁶⁹ Jede einzelne der drei Potenzen in ihrem eigenen Leben konstituiert sich als ursprünglicher Stoff der Schöpfung: die erste Potenz als “Unterlage für die (äußere) Natur”, die zweite als “Unterlage der Geisterwelt”, die dritte als “allgemeine Seele oder [...] Band zwischen Gott und der Welt”.⁷⁰ In der Verbindung des Notwendigen mit dem Freien weckt das Höhere im Niederen das Sehnen nach der Freiheit und ordnet zugleich die Natur als Stoff dem Geist unter: Es verwirklicht sich auf ewig der wirklich lebendige Gott.⁷¹ Und Schelling fasst zusammen: Gott, “das Ueberwirkliche, Ueberseyende (τὸ ὑπερόν)”⁷², weist, wie in seiner immanenten Natur, so auch in seiner Beziehung zum äußeren Sein eine Dialektik auf. Wiederum ist er dreierlei: erstens ein “verzehrendes Nein, ewige Zornes-Kraft, die kein Seyn außer sich duldet”; zweitens ein “ewiges Ja [...], bekräftigende Liebe, Wesen aller Wesen”; drittens die “Einheit beider”.⁷³

Auf mehreren Ebenen hat diese “Dialektik der Potenzen” Rosenzweig beeinflusst: auf terminologischer Ebene (“Natur”⁷⁴, “Freiheit”, “Lebendigkeit”; Ja und Nein, Bejahung und Verneinung), auf beschreibender Ebene (in der Verbindung von Freiheit mit der Notwendigkeit), im weitesten Sinne aber in Bezug auf die Umkehrung von Ja und Nein. “[P]ar la similitude des styles”,

⁶⁵ *Weltalter*, S. 305.

⁶⁶ *Weltalter*, S. 234. Vgl. auch S. 235: “Ein solcher Wille ist nichts und alles. Er ist nichts, inwiefern er weder selbst wirkend zu werden begehrt, noch nach irgend einer Wirklichkeit verlangt. Er ist alles, weil doch von ihm als der ewigen Freiheit allein alle Kraft kommt, weil er alle Dinge unter sich hat, alles beherrscht und von keinem beherrscht wird.”

⁶⁷ *Weltalter*, S. 234.

⁶⁸ *Weltalter*, S. 249.

⁶⁹ *Weltalter*, S. 252.

⁷⁰ *Weltalter*, Inhaltsübersicht, S. 197.

⁷¹ Vgl. *Weltalter*, S. 239.

⁷² *Weltalter*, S. 238.

⁷³ *Weltalter*, S. 299.

⁷⁴ Vgl. auch *GS II*, S. 20: “[W]ir [durften] für Gottes ‘Natur’ auf Schelling weisen”.

bemerkt Tilliette, Rosenzweig “communique la même impression vive du suspens originale, de ce que Schelling appelait le *Vor-Anfang*: la dialectique du rien et du quelque chose, du Oui et du Non, le combat titanique de Dieu [...], le ‘non puissant’ de la liberté divine et l’infini silence de la pure existence, puis la flamboyante reprise de ces préalables à la création dans l’imminence de l’acte, le ‘calme infini de l’océan de l’être’ de Dieu, l’expression du ‘passé immémorial’ [...]. Rosenzweig à été dans cette mystérieuse protologie mieux qu’un lecteur, un émule inspiré.”⁷⁵ Mehrmals kommt Schelling auf den wechselseitigen Charakter von Bejahung und Verneinung zu sprechen. So heißt es etwa: “Daß also je das Ideale *als solches* das Reale sey, und umgekehrt, Ja Nein und Nein Ja, dieß ist ja wohl unmöglich; denn dieß behaupten, hieße den menschlichen Verstand, die Möglichkeit sich auszudrücken, ja den Widerspruch selbst aufheben. Wohl möglich aber ist, daß ein und dasselbe = x sowohl Ja als Nein, Liebe und Zorn, Milde und Strenge sey. [...] Daß also von Entgegengesetzten, wenn sie in der That eins werden, nur das eine wirkend, das andere leidend sey, wird zugegeben; aber vermöge der Gleichwichtigkeit beider folgt, daß, wenn das eine, dann auch das andere leidend, und ebenso wenn das eine wirkend, schlechterdings auch das andere wirkend seyn muß. Nun ist dieß aber in einer und derselben Einheit unmöglich; hier kann jedes nur entweder wirkend oder leidend seyn. Also folgt aus jener Nothwendigkeit nur, daß die Eine Einheit sich in zwei Einheiten zersetze, der einfache Gegensatz (den wir durch A und B bezeichnen wollen) zu einem verdoppelten sich steigere; es folgt nicht, daß in Gott nur die eine Kraft wirkend, die andere unwirkend sey, sondern daß Gott selbst zweierlei ist, erstens verneinende Kraft (B), die das bejahende Wesen (A) zurückdrängt, es innerlich unwirkend oder ins Verborgene setzt, zweitens ausbreitendes, sich mittheilendes Wesen, das rein im Gegentheil die verneinende Kraft in sich niederhält und nicht zur Wirkung nach außen kommen läßt.”⁷⁶ Man habe es hier mit einer “Herauswendung” und “Hineinwendung” der Potenzen zu tun: “Mit diesen beiden Potenzen ist der Urgegensatz gegeben; doch kein solcher, der auf einer gänzlichen wechselseitigen Ausschließung, nur ein solcher, der auf einem entgegengesetzten Verhältniß, gleichsam einer umgekehrten Stellung jener ersten Lebenskräfte, beruht. Was in der vorausgehenden Potenz das Aeußere, Einschließende, Verneinende war, ist in der folgenden selbst das Innere, Eingeschlossene, selbst Verneinte; und umgekehrt, was dort das Gehemmte war, ist hier das Freie. Unendlich fern, sind sie einander unendlich nah. Fern, weil, was in dem einen bejaht und offenbar, in dem andern verneint und ins Dunkel gesetzt ist. Nah, weil es nur einer Umkehrung bedarf, einer Herauswendung dessen was verborgen und einer Hineinwendung dessen was offenbar ist, um das eine in das andere zu

⁷⁵ Xavier Tilliette, “Rosenzweig et Schelling”, S. 147 f.

⁷⁶ *Weltalter*, S. 214-215.

versetzen und gleichsam zu verwandeln.“⁷⁷

Demgegenüber hat Else Freund zwar zu Recht beobachtet, in der Konstruktion des *Stern der Erlösung* fehle eine echte Antithese, das Nein sei “nicht das Nein des Ja, und auf Grund des Ja, sondern ein unabhängig von ihm Vorhandenes, das dann [...] zu ihm in Beziehung tritt.”⁷⁸ Dennoch muss man mit Robert Gibbs feststellen, dass auch Rosenzweig eine “Hineinwendung” und “Herauswendung” der konstitutiven Elemente gebraucht, um die göttliche Freiheit zu wahren.⁷⁹ Und Adriano Fabris ergänzt: Rosenzweigs “Umkehrung” (im Unterschied zu Hegels “Aufhebung”) bewirke, dass die ungelöste Spannung zwischen Gott und Welt, als Elementen der Vorwelt einerseits und ihrem Erscheinen als Schöpfer und Kreatur andererseits, erhalten bleibt und nicht etwa verschwindet. Die Umkehrung erscheine nämlich nicht determiniert, sondern hänge von einer freiwilligen Tat, von einer jederzeit erneuerten Entscheidung ab: Sie stehe immer unter der Drohung, widerrufen zu werden.⁸⁰ Im Gefolge der *Weltalter* eröffnet Rosenzweigs Umkehrung von Ja und Nein die Möglichkeit, Gottes Freiheit zu denken. Es wird ein Denken möglich, das die Transzendenz nicht ausschaltet, sondern sie vielmehr voraussetzt und als Wunder erleben lässt.

Ein weiterer Aspekt betrifft die “Schöpfung aus Nichts”. Dieser Gedanke scheint für Rosenzweig zunächst problematisch: Auf den ersten Blick wirkt es paradox, eine Schöpfung der Welt zu behaupten, nachdem diese im ersten Teil des *Stern der Erlösung* als in sich durchgeformte Gestalt umrissen wurde.⁸¹ Dieser Eindruck steigert sich noch, wenn man bedenkt, dass ja eben dort die Welt als Tatsächlichkeit in Relation zu ihrem eigenen Nichts entstehen sollte. Rosenzweig fragt daher im zweiten Teil des *Stern*: “Aus ‘Nichts’ war sie [die Welt] uns schon als Gestalt entstanden. Sollte die gestaltete Welt selber abermals zum Nichts werden, um das ‘Nichts’, aus dem die Welt geschaffen wäre, zu repräsentieren?”⁸² Man muss also auch hier den Standpunkt der Umkehrung einnehmen. Dieser Standpunkt bestätigt und verstärkt, wie schon gesagt, die im ersten Teil vorgetragene Widerlegung des Idealismus. Die idealistische Emanations- und Erzeugungslogik reduziere sich, so Rosenzweig, auf das immer gleiche Schema, wonach aus einem erzeugenden All (Gott oder das Ich) die darin schon vorausgesetzte Besonderheit der Welt “hervorströmt” oder

⁷⁷ *Weltalter*, S. 227.

⁷⁸ Else Freund, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes “Der Stern der Erlösung”*, 2. Aufl., Hamburg, Felix Meiner, 1959, S. 90, bzgl. *GS II*, S. 125.

⁷⁹ Vgl. Robert Gibbs, “The Limits of Thought: Rosenzweig, Schelling, and Cohen”, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43 (1989), Heft 4, S. 629.

⁸⁰ Vgl. Adriano Fabris, *Linguaggio della rivelazione. Filosofia e teologia nel pensiero di Franz Rosenzweig*, Genova, Marietti, 1990, S. 127 f., Anm. 13.

⁸¹ Vgl. *GS II*, S. 131.

⁸² *GS II*, S. 132.

abgeleitet wird.⁸³ Demgegenüber lasse die “Umkehrung” die Autonomie der Welt, ihr immerwährendes Geschöpfsein, erkennen: “[S]o wäre ohne weiteres klar, wie die chaotische Fülle des Besonderen in der Schöpfung das Erstgeschaffene ist und das Allgemeine die vom Schöpfer hingestellten, ‘gegebenen’ Gefäße, auf die das in der Schöpfung frei hervorsprudelnde Besondere abgefüllt wird.”⁸⁴ Als “Schöpfung aus Nichts” erscheint dies nun deshalb, weil ihr kein ursprüngliches Chaos – etwa die so genannte “Finsternis”⁸⁵ neuplatonischer Emanationstheorien oder idealistische Annahmen wie “‘Ding an sich’, ‘Mannigfaltiges der Sinnlichkeit’, ‘Gegebenes’”⁸⁶ – vorausgeht. Um eine “Schöpfung aus Nichts” im prägnanten Sinn handelt es sich aber insbesondere deshalb, weil im Ereignis der Schöpfung Gott und Welt ihre vorweltliche Abgeschlossenheit aufgeben und sich einander zukehren: Die metalogische Welt des ersten Teils des *Stern* muss, wenn man von ihrer schließlichen Erfüllung, der Erlösung aus auf sie zurückblickt, “wirklich ‘Nichts’ sein, d.h. ein mit der geschaffenen [Welt] schlechthin Unvergleichbares, Unverbundenes, mit seiner Lust Vergangenes.”⁸⁷

Weiter entwickelt Rosenzweig den Begriff einer “Schöpfung aus Nichts” nicht. Das wäre für ihn ein Übergang in Religionsphilosophie.⁸⁸ Allein das wahrhaft *theologische* Dreiecksgebilde Schöpfung-Offenbarung-Erlösung, mit dem das Dreiecksgebilde Gott-Welt-Mensch im zweiten Teil des *Stern* verschränkt wird, interessiert Rosenzweig. Nur ein Moment möchte ich kurz betrachten, nämlich Rosenzweigs Verhältnis zur kabbalistischen Lehre des *Zimzum*.⁸⁹

Der im 16. Jahrhundert in Safed von Isaak Luria und seiner Schule entwickelte Begriff des *Zimzum* ist, wie Gershom Scholem festgestellt hat, die wahrscheinlich fruchtbarste Antwort auf die Frage: “Wie kann die Welt sein, wenn Gott schon überall ist?”. *Zimzum* (eigentlich “Konzentration”, “Kontraktion”, aber nach Scholem, “wenn man den Sinn der lurianischen Vorstellung genau treffen will, besser wohl mit ‘Zurückziehen’ oder ‘Rückzug’ zu übersetzen”⁹⁰) weist auf die ursprüngliche Bewegung hin, mit der Gott, der “alles in allem” ist, sich in sich selbst konzentriert, um damit einen Urraum freizugeben, in den er schöpferisch wirkend zurückkehren

⁸³ Vgl. *GS* II, S. 149-153.

⁸⁴ *GS* II, S. 153 f.

⁸⁵ Vgl. Rosenzweigs Bemerkung über die “Urnacht, die älter ist als das Licht, [die] ‘Finsternis, die anfangs alles war’” (*GS* II, S. 151).

⁸⁶ *GS* II, S. 153.

⁸⁷ *GS* II, S. 133.

⁸⁸ Vgl. *GS* II, S. 154 f.

⁸⁹ Siehe hierzu Stéphane Mosès, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, préface d’Emmanuel Lévinas, Paris, Seuil, 1982, S. 35-38 [*System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, mit einem Vorwort von Emmanuel Lévinas, aus dem Französischen von Rainer Rochlitz, München, Wilhelm Fink, 1985, S. 36-40] und demgegenüber Heinz-Jürgen Görtz, *Tod und Erfahrung*, S. 370-379.

⁹⁰ Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich, Rhein-Verlag, 1957, S. 285.

kann. “Der erste aller Akte des unendlichen Wesens, des *En-Sof*, war also, und das ist entscheidend, nicht ein Schritt nach außen, sondern ein Schritt nach innen, ein Wandern in sich selbst hinein, eine [...] Selbstverschränkung Gottes ‘aus sich selbst in sich selbst’.”⁹¹ Da es kein Nichts gibt, das vom göttlichen Wesen nicht durchdrungen ist, lässt sich die Existenz der Welt nur durch diesen Prozess der Kontraktion Gottes selbst erklären. Allein dieses “erneute[...], kontinuierliche[...] Sich-Zusammennehmen und Sich-Zurückziehen des Göttlichen”⁹², dieses Versinken Gottes in seine eigene innere Tiefe ermöglicht die Schöpfung aus dem Nichts, denn es bringt das Nichts selbst hervor. Das Nichts entsteht also aus der absoluten Freiheit Gottes. Erst später tritt Gott aus sich heraus und beginnt sich als Schöpfer in jenen Urraum zu entfalten, den er in sich selbst geschaffen hat. Es handelt sich demnach um eine doppelte Bewegung, eine in alles Existierende eingreifende Dialektik zwischen Kontraktion und Emanation, zugleich ein “In-sich-selber-Steigen[...] und Aus-sich-selber-Steigen[...]”⁹³, ein zentripetales Zurücktreten und zentrifugales Hervortreten, ein Ein- und Ausatmen des göttlichen Lebens, Flut und Ebbe.⁹⁴

Die Lehre des *Zimzum* als “Schöpfung aus Nichts”, die Gott in sich selbst bewirkt, findet sich sowohl in den *Weltaltern* Schellings als auch – unter dem Aspekt der Umkehrung von Ja und Nein – im *Stern der Erlösung*. In beiden Fällen handelt es sich allerdings um eine eher indirekte Rezeption als um eine explizite und analytische Verarbeitung. Dies gilt insbesondere für Rosenzweig, der, in fast absichtlicher Methodik, fast immer ohne Anführungszeichen zitiert und auf religiöse und philosophische Überlieferung kaum explizit Bezug nimmt. Was Schelling betrifft, so wurde der indirekte Einfluss der Kabbala über Jakob Böhme, Friedrich Christoph Oetinger und Franz von Baader mehrfach hervorgehoben.⁹⁵ Für mein Thema ist die Abhandlung von Christoph Schulte⁹⁶ wichtig, der gezeigt hat, wie der Begriff des *Zimzum* von Schelling zur Grundlage einer

⁹¹ Ebd., S. 286.

⁹² Gershom Scholem, “Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes”, in: *Eranos-Jahrbuch*, 25 (1956), S. 117.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Vgl. Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, S. 289.

⁹⁵ Vgl. hierzu u.a. Ernst Benz, *Schelling. Werden und Wirken seines Denkens*, Zürich, Rhein-Verlag, 1955; Ders., *Schellings theologische Geistesahnen*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1955 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1955, Nr. 3, S. 231-306); Wilhelm August Schulze, “Schelling und die Kabbala”, in: *Judaica*, 13 (1957), Heft 2, S. 65-99, Heft 3, S. 143-170, Heft 4, S. 210-232; Ernst Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, J. Vrin, 1968, bes. S. 55-67.

⁹⁶ Christoph Schulte, “Zimzum bei Schelling”, in: *Kabbala und Romantik*, hg. von Eveline Goodman-Thau, Gerd Mattenklott und Christoph Schulte, Tübingen, Max Niemeyer, 1994, S. 97-118.

Zur Idee des *Zimzum* bei Schelling siehe auch Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, S. 444, Anm. 77; Wilhelm August Schulze, “Schelling und die Kabbala”, Heft 2, S. 68-77, Heft 3, S. 154-167; Jürgen von Kempki, “Zimzum: Die Schöpfung aus dem Nichts”, in: *Merkur*, 14 (1960), Heft 12, S. 1125; Jürgen Habermas, “Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes”, in: Ders., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, 4.

Philosophie des lebendigen Gottes gemacht wurde, eines Denkens also, das den Vorrang der Existenz gegenüber dem Wesen betont. Die Idee des *Zimzum* war, so Schulte, ein tragendes Grundkonzept für Schellings *Stuttgarter Privatvorlesungen* und seine Entwürfe zu den *Weltaltern*, obwohl er dieses Wort kein einziges Mal in seinen Werken und Briefen gebraucht: “Das Wort *Zimzum* fehlt, die Sache ist präsent. Die ursprünglich mystische Vorstellung von der Kontraktion Gottes ist bei alledem das einzige Element aus der Kabbala, das in Schellings Werk wirklich systematische philosophische Tragweite gewinnt.”⁹⁷ Die oben aus den *Weltaltern* angezogenen Stellen genügen, um in ihnen die Idee des *Zimzum* wiederzuerkennen.

Auch Rosenzweig ist sich dessen bewusst. Am 18. November 1917 schreibt er an Rudolf Ehrenberg in seinem Brief, den er später die “*Urzelle*” des *Stern der Erlösung* nennen wird: “[E]s [‘gibt’] einen Gott vor aller Beziehung, sowohl der auf die Welt wie der auf sich selbst, und erst *dieses* Sein Gottes, das ganz unhypothetische, ist der Keimpunkt der Wirklichkeit Gottes, das was Schelling, an den [...] du natürlich fortwährend gedacht haben mußt, den ‘dunkeln Grund’ usw. nennt, eine Verinnerung Gottes, die nicht bloß seiner Selbstentäußerung, sondern sogar seinem Selbst *vorhergeht* (wie es, soviel ich weiß, die Lurianische Kabbala lehrt; ich erzählte dir mal davon).”⁹⁸ In diesem Zitat, einem der wenigen expliziten Hinweise Rosenzweigs auf die kabbalistische Tradition überhaupt,⁹⁹ haben wir einen authentischen Hinweis auf die Bedeutung von Schellings Vermittlerrolle und so schließe ich mich der Auffassung von Moshe Idel an: “A major stumbling block stands in the way of any attempt to establish the existence of possible connections between the philosophy of Franz Rosenzweig and the Kabbalah. Rosenzweig’s extensive knowledge of Schelling’s doctrine and its profound influence on his thinking should be appreciated in light of the affinity between some of Schelling’s views and kabbalistic literature.”¹⁰⁰

durchgesehene, erweiterte und neu eingeleitete Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, S. 172-227.

⁹⁷ Christoph Schulte, “*Zimzum* bei Schelling”, S. 97. Vgl. auch S. 113.

⁹⁸ *GS* III, S. 128. Nach Christoph Schulte, “*Zimzum* bei Schelling”, S. 98, “war [...] Rosenzweig der erste, der [...] die Parallele zwischen der lurianischen Kabbala und Schellings Weltalter-Philosophie hinsichtlich der ‘Verinnerung Gottes’ andeutete.”

⁹⁹ Vgl. *GS* II, S. 191, 306, 455-457; *GS* III, S. 470, 696. Siehe auch *GS* I, Bd. 2, S. 800 und die Briefe an Margrit Rosenstock vom 25. August 1918 und vom 12. März 1919 (Franz Rosenzweig, *Die “Gritli”-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, hg. von Inken Rühle und Reinhold Mayer, mit einem Vorwort von Rafael Rosenzweig, Tübingen, BILAM-Verlag, 2002, S. 128 f. und 252 f.).

¹⁰⁰ Moshe Idel, “Franz Rosenzweig and the Kabbalah”, in: *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, ed. by Paul Mendes-Flohr, Hanover and London, University Press of New England (published for Brandeis University Press), 1988, S. 162.

Auswahlliteratur zum Verhältnis Rosenzweig/Schelling (chronologisch geordnet):

- Else Freund, *Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes "Der Stern der Erlösung"*, 2. Aufl., Hamburg, Felix Meiner, 1959.
- Stéphane Mosès, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, préface d'Emmanuel Lévinas, Paris, Seuil, 1982, S. 35-41 [*System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, mit einem Vorwort von Emmanuel Lévinas, aus dem Französischen von Rainer Rochlitz, München, Wilhelm Fink, 1985, S. 36-43].
- Heinz-Jürgen Görtz, *Tod und Erfahrung. Rosenzweigs "erfahrende Philosophie" und Hegels "Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins"*, Düsseldorf, Patmos, 1984, S. 352-379.
- Xavier Tilliette, "Rosenzweig et Schelling", in: *Archivio di Filosofia*, 53 (1985), Nr. 2-3, S. 141-152.
- Massimo Cacciari, "Sul presupposto. Schelling e Rosenzweig", in *aut aut*, N.F., 211-212 (1986), S. 43-65.
- Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, "Vom Totalexperiment des Glaubens. Kritisches zur positiven Philosophie Schellings und Rosenzweigs", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Internationaler Kongreß – Kassel 1986, 2 Bde. durchpaginiert (Bd. I: *Die Herausforderung jüdischen Lernens*; Bd. II: *Das neue Denken und seine Dimensionen*), hg. von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Freiburg/München, Karl Alber, 1988, Bd. II, S. 771-799.
- Robert Gibbs, "The Limits of Thought: Rosenzweig, Schelling, and Cohen", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43 (1989), Heft 4, S. 618-640.
- Paola Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio. Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Roma, Edizioni Studium, 1989, S. 294-331.
- Cordula Hufnagel, *Die kultische Gebärde. Kunst, Politik, Religion im Denken Franz Rosenzweigs*, Freiburg/München, Karl Alber, 1994.
- Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, "Einführende Bemerkungen zu Schelling und Rosenzweig", in: *Kabbala und Romantik*, hg. von Eveline Goodman-Thau, Gerd Mattenkloß und Christoph Schulte, Tübingen, Max Niemeyer, 1994, S. 59-68.
- Jean-François Courtine, "Temporalità e storicità. Schelling-Rosenzweig-Benjamin", in: *Filosofia del Tempo*, a cura di Luigi Ruggiu, Milano, Bruno Mondadori, 1998, S. 162-182.
- Fabio Popolla, "'Nuovo pensiero' e 'filosofia narrante'. Rosenzweig interprete di Schelling", in: *Annuario filosofico*, 14 (1998), S. 253-280.
- Ernest Rubinstein, *An Episode of Jewish Romanticism. Franz Rosenzweig's The Star of Redemption*, Albany, State University of New York Press, 1999.
- Claudio Belloni, "Tautegoria e cipolle. Note per un'ermeneutica della lettera in Schelling e Rosenzweig", in: *Fenomenologia e Società*, 23 (2000), Nr. 1, S. 124-130.
- Bernhard Casper, *Das Dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, 2. Aufl., Freiburg/München, Karl Alber, 2002, S. 155-167.

Auswahlliteratur zum Verhältnis Rosenzweig/Kabbalah (chronologisch geordnet):

- Gershom Scholem, "Franz Rosenzweig und sein Buch *Der Stern der Erlösung*" (1930), aus dem Hebräischen übersetzt von Michael Brocke, in: Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, mit einer Einführung von Reinhold Meyer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, S. 525-549.
- Gershom Scholem, "Zur Neuauflage des *Stern der Erlösung*", in: Ders., *Judaica*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1963, S. 226-234.
- Moshe Idel, "Franz Rosenzweig and the Kabbalah", in: *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, ed. by Paul Mendes-Flohr, Hanover and London, University Press of New England (published for Brandeis University Press), 1988, S. 162-171.