

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Das Nichts und die Philosophie. Rosenzweig zwischen Idealismus und einer Hermeneutik der religiösen Erfahrung

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/85125> since 2016-11-29T11:35:08Z

Publisher:

Karl Alber

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:

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Franz Rosenzweigs »neues Denken«*. *Internationaler Kongreß Kassel 2004*, 2 Bde, Karl Alber, Freiburg/München 2006, Bd. I: *Selbstbegrenzendes Denken – in philosophos*, pp. 111-125

Das Nichts und die Philosophie.

Rosenzweig zwischen Idealismus und einer Hermeneutik der religiösen Erfahrung*

Luca Bertolino, Turin

Die Antwort auf die Frage, wie man einen Begriff wie das Nichts zum hermeneutischen Schlüssel des *Stern der Erlösung* machen könne, eines Denkens also, das Rosenzweig programmatisch als „neu“ bezeichnet, scheint von ihm selbst vorgegeben: „Das Schwierige, etwa der Begriff des Nichts, der ‚Nichtse‘“, der im Ersten Teil des *Stern der Erlösung* „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. Was hier steht, ist noch nichts anderes als eine zugleich Adabsurdumführung und Rettung der alten Philosophie.“ („Das neue Denken“, *GS* III, 142 f.) Hiervon ausgehend will ich im Folgenden einige Ergebnisse und noch offene Fragen meiner bisherigen Untersuchung des Nichts in Rosenzweigs Hauptwerk zusammenfassen. Ich möchte zeigen, wie die verschiedenen Bedeutungen, die dieser Begriff in den drei Teilen des Werks annimmt, indem er in unterschiedliche philosophische Perspektiven rückt, dazu führen, dass die nach Rosenzweig „alte Philosophie“ (*GS* II, 116) ihre Kategorien zugunsten der Methode und der Sprache des „neuen Denkens“ aufgeben muss, auch wenn das von einem historisch-philosophischen Standpunkt aus nicht ohne weiteres einsehbar scheint. Ich lenke die Aufmerksamkeit insbesondere auf den Ersten Teil des *Stern der Erlösung*, wo dem Begriff des Nichts eine adäquate philosophische Behandlung zuteil wird und wo die Analogien und Unterschiede zwischen den von Rosenzweig und Hermann Cohen geäußerten Auffassungen am deutlichsten zutage treten.

1. Idealismuskritik

Am Eingang des *Stern der Erlösung* steht ein neuartiges Bedenken des individuellen Todes stellvertretend für das *j'accuse*, das Rosenzweig der alten Philosophie entgegenbringt. Es zeigt die Trennlinie, die das alte von jedem neuen Denken, das die Sterblichkeit des Menschen ernst nimmt, unterscheidet. Die Angst vor dem Tod, in der alles Sterbliche lebt, (vgl. *GS* II, 3) lässt die allumfassenden Forderungen versagen, die den „Monismus philosophicus“ (Brief an Eugen Rosenstock vom 12. Februar 1921, *Gritli-Briefe*, 730) der kosmologischen Antike, des theologischen Mittelalters und der anthropologischen Neuzeit (vgl. „Das neue Denken“, *GS* III,

* Dr. Hartwig Wiedebach möchte ich für die sorgfältige Korrektur des Beitrags danken.

143) ausgezeichnet haben. Bevorzugte Zielscheibe Rosenzweigs ist der sogenannte „Idealismus“, der bei Hegel totalitär geworden sei: „Die philosophische Arbeit von Jahrhunderten [...] kommt zum Ziel in dem gleichen Augenblick, wo das Wissen vom All in sich selber zum Abschluß kommt. Denn als einen Abschluß muß man es wohl bezeichnen, wenn dies Wissen nicht mehr bloß seinen Gegenstand, das All, sondern auch sich selber restlos, wenigstens nach seinen eigenen Ansprüchen und in seiner selbsteigenen Weise restlos, umgreift. Das ist geschehen in Hegels Einziehung der Philosophiegeschichte ins System. Weiter scheint das Denken nicht mehr gehen zu können, als daß es sich selber als die innerste Tatsache, die ihm bekannt ist, nun als einen Teil des Systembaus, und natürlich als den abschließenden Teil, sichtbar hinstellt.“ (GS II, 6)

Der Idealismus hatte demnach gefordert, den Tod als Negation des Besonderen innerhalb des rationalen und absoluten Allgemeinen zu betrachten und ihn damit auf ein Nichts zu reduzieren. Dem setzt Rosenzweig die unüberwindbare Wirklichkeit des Todes entgegen. „Denn der ‚Idealismus‘ mit seiner Verleugnung alles dessen, was das Einzelne vom All scheidet, ist das Handwerkszeug, mit dem sich die Philosophie den widerspenstigen Stoff so lange bearbeitet, bis er der Umnebelung mit dem Ein- und Allbegriff keinen Widerstand mehr entgegensetzt. Einmal in diesen Nebel alles eingesponnen, wäre freilich der Tod verschlungen, wenn auch nicht in den ewigen Sieg, so doch in die eine und allgemeine Nacht des Nichts. Und es ist der letzte Schluß dieser Weisheit: der Tod sei – Nichts. Aber in Wahrheit ist das kein letzter Schluß, sondern ein erster Anfang, und der Tod ist wahrhaftig nicht, was er scheint, nicht Nichts, sondern ein unerbittliches, nicht wegzuschaffendes Etwas.“ (GS II, 4 f.) Man kann hier eine doppelte Idee des Todes erkennen, der zwei antithetische Bedeutungen des Nichts entsprechen: einerseits der Tod als *nihil negativum*, als Nichts, das wegen seiner Widersprüchlichkeit vom All ausgeschlossen und auf ein *ens rationis* reduziert wird; andererseits der Tod als *nihil positivum*, d.h. als Nichts, das auf problematische Weise vorhanden ist, jenseits jeglicher Synthese des Denkens.¹ Rosenzweig selbst trifft diese Unterscheidung, die der spekulativen Tradition entnommen ist,² nicht ausdrücklich, aber es liegt auf der Hand, dass er sie vor Augen hat.

Auf der einen Seite steht die Behauptung: „Das Nichts ist nicht“. Dem Anschein nach ist sich auch Hegel der Bedeutung des Todes als Gestalt gewordenen und vor sich hingestelltes Ende bewusst, das unerschrocken festgehalten werden muss, ohne – überwältigt von dieser

¹ Diese Unterscheidung ist (in modifizierter Form) von Adriano Fabris, *Linguaggio della rivelazione. Filosofia e teologia nel pensiero di Franz Rosenzweig*, Genova 1990, S. 25-27, übernommen.

² Diese Identifizierung des *nihil negativum* mit dem *ens rationis* steht im Widerspruch zu traditionellen Kategorisierungen. Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 292, B 348, wo das *ens rationis* als leerer Begriff ohne Gegenstand vom *nihil negativum* als leerem Gegenstand eines Begriffs unterschieden wird. Meine Identifizierung der beiden Formen des Nichts will den ontologischen Status des Todes als Nichts bei Rosenzweig hervorheben, das zwar in sich widersprüchlich, aber dennoch positiv ist.

erschütternden Vision – der Theorie zu entsagen.³ Dieses Bewusstsein wird jedoch geschmälert, wenn nicht negiert, wenn jeder einzelne Tod eine notwendige Transgression auf der Ebene des Allgemeinen hat. „Nach Notwendigkeit muß ... das einzelne Glied der Kette ... vorübergehen und ein anderes eintreten“ (*HuS I*, 168)⁴; „der Tod geht ins Allgemeine hinein, wie er aus dem Allgemeinen kommt“ (*HuS I*, 136)⁵. Als Folge dieser Abschaffung der Negativität kann der Tod als *nihil negativum* identifiziert werden, d.h. als *ens rationis*, das auf das All zurückgeführt wird. Letztendlich also handelt es sich um ein Zunichtemachen des Nichts. Das Nichts erscheint in Form einer Negativität, die das Sein als Opposition zugleich hervorruft und ausschließt. Hegel denkt zwar das Nichts, schließt es aber gleichzeitig aus und setzt den Akzent auf das Sein, das ist und nicht nicht sein kann.

Auf der anderen Seite steht die Behauptung: „Das Nichts ist“. Der Hegelschen Interpretation des Todes als *nihil negativum* und überhaupt der Philosophie des All setzt Rosenzweig einen Tod entgegen, der sich als *nihil positivum* beschreiben lässt, d.h. als Nichts, das, weil es „ist“, begrifflich widersprüchlich und ontologisch unmöglich ist. Das Nichtssein des Todes als Indiz eines spezifischen, auf die Vermittlungen des Systems nicht zurückführbaren Inhalts verkörpert eine Gewissheit, die – wenngleich in sich widersprüchlich – die Allheit aus den Angeln hebt. „Wollte die Philosophie sich nicht vor dem Schrei der geängsteten Menschheit die Ohren verstopfen, so müßte sie davon ausgehen – und mit Bewußtsein ausgehen –: daß das Nichts des Todes ein Etwas, jedes neue Todesnichts ein neues, immer neu furchtbares, nicht wegzuredendes, nicht wegzuschweigendes Etwas ist. Und an Stelle des einen und allgemeinen, vor dem Schrei der Todesangst den Kopf in den Sand steckenden Nichts, das sie dem einen und allgemeinen Erkennen einzig vorangehen lassen will, müßte sie den Mut haben, jenem Schrei zu horchen und ihre Augen vor der grauenhaften Wirklichkeit nicht zu verschließen. Das Nichts ist nicht Nichts, es ist Etwas. Im dunkeln Hintergrund der Welt stehen als ihre unerschöpfliche Voraussetzung tausend Tode, statt des einen Nichts, das wirklich Nichts wäre, tausend Nichtse, die, eben weil viele, Etwas sind. Die Vielheit des Nichts, das von der Philosophie vorausgesetzt wird, die nicht aus der Welt zu bannende Wirklichkeit des Todes, die sich in dem nicht zu schweigenden Schrei seiner Opfer verkündet, sie macht den Grundgedanken der Philosophie, den Gedanken des einen und allgemeinen Erkennens

³ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: Ders., *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 9, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Hamburg 1980, S. 27.

⁴ Rosenzweig zitiert Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, in: Ders., *Sämtliche Werke*, unter Mitwirkung von Otto Weiß hrsg. von Georg Lasson, Bd. VII: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, hrsg. von Georg Lasson, Leipzig 1913, S. 411.

⁵ Zitat aus Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *System der Sittlichkeit*, in: Ders., *Sämtliche Werke*, Bd. VII (wie Anm. 4), S. 471.

des All zur Lüge, noch ehe er gedacht ist.“ (GS II, 5) So bildet das *nihil positivum*, gerade weil es auf ewig Nichts und unmöglich „ist“, den Dreh- und Angelpunkt, um das alte Denken ad absurdum zu führen: Es ist ein in sich selbst wirklicher Widerspruch, der, sich unmittelbar in der Erfahrung des Todes mitteilend, das All des Idealismus zerschlägt (vgl. GS II, 28) und dessen allumfassende Forderungen für ungültig erklärt. In diesem Sinn scheint mir, dass sich die Anerkennung des geschichtlichen Individuums (*Der Mensch und sein Selbst oder Metaethik*), die Kritik an der Identität von Sein und Denken (*Die Welt und ihr Sinn oder Metalogik*) und die Ablehnung der Hegelschen Ontotheologie (*Gott und sein Sein oder Metaphysik*) als Korrelate zum Todesthema interpretieren lassen.

2. Negative Erkenntnistheorie und Meontologie

In fast phänomenologischer Methode⁶ lässt die Zerschlagung des All drei „letzte Tatsächlichkeiten“ („Das neue Denken“, GS III, 147)⁷ getrennt voneinander hervortreten: den metaethischen Menschen, die metalogische Welt und den metaphysischen Gott. Ihnen gegenüber macht Rosenzweig das Nichts zum Ursprung, d.h. zum „immerwährenden Ausgangspunkt des Immerwährenden“ (GS II, 22). So wird das Nichts in Bezug auf Mensch, Welt und Gott zum „Nichts des gesuchten Begriffs“ (GS II, 25), zum „Nichts grade dieses Etwasses“ (GS II, 22), zum „besondere[n] Nichts“ (GS II, 23). Hier führt eine Bedeutungsverschiebung zu einer neuen Opposition: einerseits zu einem allgemeinen Nichts, das das oben genannte *nihil negativum* erneut aufnimmt und verdeutlicht, andererseits zu einem besonderen Nichts. Gerade mit der Radikalität seiner Kritik am Idealismus beabsichtigt Rosenzweig nicht nur die Bestätigung der Wirklichkeit des Nichts, sondern auch – und dies deutlich gemacht zu haben ist hauptsächlich Verdienst von Norbert Samuelson⁸ – die Bestätigung seiner Vielheit und Besonderheit. „Wohlgemerkt, wir sprechen nicht wie die frühere Philosophie, die nur das All als ihren Gegenstand anerkannte, von einem Nichts überhaupt. Wir kennen kein eines und allgemeines Nichts, weil wir uns der Voraussetzung des

⁶ Bernhard Casper, „Sein und Offenbarung. Zum achtzigsten Geburtstag Franz Rosenzweigs“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1967), 2. Halbband, S. 315-317, unterscheidet zwei Seiten in der phänomenologischen Methode Rosenzweigs: die Destruktion der Voraussetzungen bisherigen Denkens und die Erhebung dreier Noemata (Gott, Welt und Mensch). Vgl. auch ders., „Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis. Der Sprung in ein hermeneutisches Denken im Leben und Werk Franz Rosenzweigs“, in: *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für Friedrich-Wilhelm v. Herrmann zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Paola-Ludovika Coriando, Berlin 1999, S. 359-363; Bernhard Casper, *Das Dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, 2. Aufl., Freiburg/München 2002, S. 84-91.

⁷ Vgl. GS II, 25 („absolute[...] Tatsächlichkeit“), 68 („schlechtinnige[...] Tatsächlichkeit“), 94 („feste“, „bloße Tatsächlichkeit“).

⁸ Da Rosenzweigs Nichts zu Hegels Sein im Gegensatz steht, bestimmt Samuelson es als „particular rather than general, contingent rather than necessary, and active rather than passive“ (Norbert M. Samuelson, „The Concept of ‚Nichts‘ in Rosenzweig’s *Star of Redemption*“, in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Internationaler Kongreß – Kassel 1986, hrsg. von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Freiburg/München 1988, Bd. II, S. 655 f.).

einen und allgemeinen All ent schlagen haben. Wir kennen nur das einzelne (deswegen aber nicht etwa bestimmte, sondern nur bestimmungerzeugende) Nichts des einzelnen Problems.“ (GS II, 27)

Rosenzweig erkennt in der Mathematik die „Führerin“ auf dem Weg vom Nichts zum Etwas des Wissens: Sie ist die Wissenschaft, die „ihre Elemente nicht aus dem leeren Nichts der einen und allgemeinen Null, sondern aus dem bestimmten, jeweils jenem gesuchten Element zugeordneten Nichts des Differential erzeugt.“ (GS II, 23) Seit je, so meint er, lehre die Mathematik nicht nur, im Nichts den Ursprung des Etwas zu erkennen, sondern auch, da ihr das „Bishierherundnichtweiter schon bei ihrer Geburt verhängt wurde“ (GS II, 23), die Grenzen des begrifflich bestimmten Denkens nicht zu überschreiten: „Daß die Mathematik nicht über das Etwas, das Irgend hinausführt und das Wirkliche selber, das Chaos des Dies, von ihr höchstens noch be-, nicht mehr getroffen wird, das hat schon Platon entdeckt.“ (GS II, 22) So kommt es zu einer scheinbar genauen Verhältnisgleichung: Dem leeren, einen und allgemeinen Nichts des Idealismus entspricht das leere Nichts einer einen und allgemeinen Null, dem besonderen Nichts entspricht das mathematische Differential. Der Ableitung des Etwas aus dem Nichts des gesuchten Begriffs entspricht die mathematische Erzeugung des gesuchten Elements; und schließlich entspricht umgekehrt das „Bishierherundnichtweiter“ eines Denkens, das als Ausgangspunkt das besondere Nichts annimmt, dem „Bishierherundnichtweiter“ der Mathematik. Darüber hinaus ist das Differential, weil es in sich die Eigenschaften des Nichts und des Etwas verbindet, „ein Nichts, das auf ein Etwas, sein Etwas hinweist, und zugleich ein Etwas, das noch im Schoße des Nichts schlummert. Es ist in einem die Größe, wie sie ins Größenlose verfließt, und dann wiederum hat es als ‚Unendlichkleines‘ leihweise alle Eigenschaften der endlichen Größe mit einziger Ausnahme – dieser selbst. So zieht es seine wirklichkeitsgründende Kraft einmal aus der gewaltsamen Verneinung, mit der es den Schoß des Nichts bricht, und dann ebenso sehr doch wieder aus der ruhigen Bejahung alles dessen, was an das Nichts, dem es selber als Unendlichkleines doch noch verhaftet bleibt, angrenzt.“ (GS II, 23) Es gibt daher bei Rosenzweig zwei durch das Differential erschlossene „Wege“, die vom Nichts zum Etwas „oder sagen wir schärfer: vom Nichts zu dem, was nicht Nichts ist“ (GS II, 26), führen: „den Weg der Bejahung dessen, was nicht Nichts ist, und den Weg der Verneinung des Nichts.“ (GS II, 23)

Mit diesen Erwägungen bezieht sich Rosenzweig ausdrücklich auf Hermann Cohen und dessen „wissenschaftliche[...] Großtat seiner Logik des Ursprungs“ (*Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Auflage 1914), d.h. genauer: auf dessen „neuen Begriff des Nichts.“ (GS II, 23) Es ist vor allem Pierfrancesco Fiorato und Hartwig Wiedebach zu verdanken, Einflüsse und Unterschiede zwischen den beiden Denkern herausgearbeitet zu haben.⁹ Daran anschließend möchte ich einige Aspekte

⁹ Pierfrancesco Fiorato / Hartwig Wiedebach, „Hermann Cohen im *Stern der Erlösung*“, in: *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung*“, hrsg. von Martin Brassler, Tübingen 2004, S. 305-355;

hervorheben. Rosenzweig insistiert mehrfach auf dem erkenntnistheoretischen Charakter des besonderen Nichts: Als „methodischer Hilfsbegriff“ („Das neue Denken“, *GS* III, 142), als „Sprungbrett, von dem aus der Sprung [...] ins ‚Positive‘ getan werden soll“ (*GS* II, 45)¹⁰, als – mit den Worten Cohens – „Operationsmittel“¹¹ erlaubt es den Übergang zum „Etwas des Wissens“ (*GS* II, 22, 45, 96) und zur inneren Struktur der drei vorweltlichen „Elemente“ (*GS* II, 1, passim). Für das „neue Denken“, das bewusst nicht vom Sein, sondern vom Nichts ausgeht, kann nur das besondere Nichts, das in Bezug zu dem gesuchten Begriff steht, zum „Quell des Etwas“¹² werden. Denn das besondere Nichts ist keine absolute Negation jeglicher Bestimmung, sondern ein negativer Begriff, der mit seinem positiven Etwas verbunden ist: ein „Nicht-Ich“ im positiven Sinn. Aufgrund dieser spezifischen Definition eines besonderen „Nichts“, das mit seinem eigenen „Ich“ verbunden ist, kann die Frage der Bestimmbarkeit des Etwas als Ursprungsfrage des Wissens aufgeworfen werden. So ist zu verstehen, dass Rosenzweig Cohen das Verdienst zuerkennt, mit der idealistischen Überlieferung gebrochen zu haben. Dieser habe, so Rosenzweig, nicht nur den Begriff des Nichts zur Grundlage der Logik gemacht, vielmehr setzte er „an Stelle des einen und allgemeinen Nichts, das gleich der Null wirklich nichts weiter sein durfte als ‚nichts‘, [...] das besondere Nichts, das fruchtbar in die Wirklichkeiten brach.“ (*GS* II, 23) Das bezieht sich im wesentlichen auf Cohens Begriff eines relativen Nichts, das wegen seines Bezugs auf sein „Ich“ zur methodischen Voraussetzung eines Denkinhalts wird.

Allerdings schränkt der Vorwurf, Cohen sei trotz allem „mehr Hegelianer gewesen [...] als er zugab – und damit ganz so sehr ‚Idealist‘, wie er es sein wollte –“ (*GS* II, 23), die Bewunderung Rosenzweigs wiederum ein. Ich halte dies für eine Kritik an Cohens Erzeugungsgedanken, der sich trotz seiner methodischen Verdienste als unfähig zeigte, die Wirklichkeit des Etwas adäquat zu erfassen. Mit Cohen erhebt sich, so scheint es, die Vernunft erneut zum absoluten Prinzip; die ontologischen Differenzen zwischen den Einzelheiten des Seienden werden aufgehoben und die Realität als eindimensional und monolithisch bestimmt.

Pierfrancesco Fiorato, „Hier Hermann Cohen und dort Gritli“. Bemerkungen über Rosenzweigs Verhältnis zu H. Cohen im Licht der ‚Gritli‘-Briefe“, in *Judaica* 58 (2002), Heft 2, S. 93-105. Zum Einfluss von Cohens *Logik der reinen Erkenntnis* auf den *Stern der Erlösung* vgl. auch Reiner Wiehl, „Logik und Metalogik bei Cohen und Rosenzweig“, in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)* (wie Anm. 8), Bd. II, S. 623-642; Robert Gibbs, „The Limits of Thought: Rosenzweig, Schelling, and Cohen“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43 (1989), Heft 4, S. 618-640 (weitgehend übereinstimmender Neudruck in: Ders., *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton 1992, bes. S. 40-56). Gibbs Auslegung des Ersten Teils des *Stern der Erlösung* im Licht von Schellings *Weltalter* und Cohens *Logik der reinen Erkenntnis* ist eine Hauptstütze meiner Forschungen.

¹⁰ Vgl. Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Aufl., Berlin 1914, in: Ders., *Werke*, hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey, Bd. 6, Einleitung von Helmut Holzhey, Hildesheim/New York 1977, S. 93.

¹¹ Ebd., S. 89.

¹² Ebd., S. 107.

Wenn aber nun – ausgehend von Cohen – die erkenntnistheoretische Valenz des besonderen Nichts unbestreitbar ist,¹³ – und die Forschung hat hierauf stets den Akzent gesetzt – so offenbart dieses besondere Nichts im *Stern der Erlösung*, vielleicht sogar gegen die Absicht seines Verfassers, noch eine weitere Valenz, die ich als ontologisch bezeichnen würde. Das heißt nicht, dass Rosenzweig das Nichts zu einer metaphysischen Grundlage des Seins macht. Man darf nicht vergessen, dass die drei Tatsächlichkeiten zur immerwährenden Vorwelt gehören und damit nicht etwa schon zur Wirklichkeit. Dennoch behauptet das besondere Nichts eine Seinsgeltung allein darin, dass es ausdrücklich auf sein eigenes Etwas ausgerichtet ist, d.h. „noch immer einen Rest von Positivität“ (GS II, 63) einschließt. Infolge dieser auch ontologischen und nicht nur logischen Valenz erlaubt das besondere Nichts sowohl die erkenntnistheoretische Bestimmbarkeit als auch die ontologische Gestaltung der drei Elemente. Zweifellos betrifft diese aber nicht die Existenz der Elemente, sondern ausschließlich die Dimension ihres Wesens.

Wahrscheinlich hat die ontologische Valenz des besonderen Nichts ihre Quelle in Schellings posthumer Schrift *Die Weltalter* (dritte Fassung, 1814/15)¹⁴. Hier beschränke ich mich auf den Hinweis, dass dort auf die Idee des nicht Seienden als eine ursprüngliche Verneinung, die den ersten Übergang vom Nichts ins Etwas markiert,¹⁵ Bezug genommen wird. Dieses nicht Seiende ist kein absolutes Nichts, sondern ein Wesen, das nichts anderes als eben sich selbst will und daher in seiner eigenen Subjektivität verschlossen bleibt. Es ist im genauen Sinn ein relatives Nichts: „nur nicht ein gegen anderes (objektiv) Seyendes, wohl aber [...] ein in sich (subjektiv) Seyendes.“¹⁶ Ich komme also zu folgendem Ergebnis: Einerseits räumt Rosenzweig wegen des methodischen Charakters des Nichts seine Abhängigkeit von Cohen und dessen Erkenntnislogik ein, andererseits scheint mir, dass er zugleich, was die ontologische Seite betrifft, unter dem Einfluss Schellings steht. Dieser spricht nämlich vom nicht Seienden als dem, „was nicht ist, auch nicht seyn soll, aber

¹³ Vgl. GS II, 45: Dort fasst Rosenzweig das besondere Nichts der Welt (und analog dazu die besonderen Nichtse Gottes und des Menschen) als „Nichts unsres Wissens und ein bestimmtes, einzelnes Nichts unsres Wissens“ auf.

¹⁴ Dass Schellings *Weltalter* im *Stern der Erlösung* Spuren hinterlassen haben, ist von der Forschung oft festgestellt worden. Ich nenne hier lediglich die neueste Sekundärliteratur: Ernest Rubinstein, *An Episode of Jewish Romanticism. Franz Rosenzweig's The Star of Redemption*, Albany 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; ders., „La presenza di Schelling negli scritti di Rosenzweig attraverso i testi citati esplicitamente“, in: *Annuario Filosofico* 17 (2001), S. 275-310; Bernhard Casper, *Das Dialogische Denken* (wie Anm. 6), S. 155-167; Claudio Belloni, *Filosofia e rivelazione. Rosenzweig nella scia dell'ultimo Schelling*, Venezia 2002; Myriam Bienenstock, „Auf Schellings Spuren im *Stern der Erlösung*“, in: *Rosenzweig als Leser* (wie Anm. 9), S. 273-290.

¹⁵ Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Die Weltalter. Bruchstück. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß)*, in: Ders., *Sämmtliche Werke*, hrsg. von Karl Friedrich August Schelling, Abt. I, Bd. 8: *1811-1815*, Stuttgart/Augsburg 1861, S. 224 f.

¹⁶ Ebd., S. 222.

doch zu seyn trachtet. Es ist nicht, weil es nur zu seyn trachtet, und es ist nicht nichts, weil es doch auf gewisse Art seyn muß, um zu begehren.“¹⁷

Wenn Rosenzweig in dieser Weise das Nichts als Gegenstand und methodischen Hilfsbegriff aufnimmt, so scheint er nun doch das alte Denken im Sinn einer negativen Erkenntnistheorie und gar Me-Ontologie retten und nahezu neu begründen zu wollen. Vom erkenntnistheoretisch verstandenen Nichts aus will er zum Etwas des Wissens gelangen, zur bestimmten Erkenntnis der drei Tatsächlichkeiten der Vorwelt. Da jedoch das besondere Nichts, als Vielheit betrachtet, stets einen Rest ontologischer Positivität einschließt, bilden die drei Elemente zugleich mehr als bloße Tatsächlichkeiten, ohne aber schon Wirklichkeiten darzustellen. Anders ausgedrückt: Sie sind „Wesenheiten“ („Das neue Denken“, *GS* III, 145). Das besondere Nichts ermöglicht die Bestimmung ihres Wesens, nicht ihrer Existenz. Rosenzweig fasst im „Übergang“ vom Ersten zum Zweiten Teil des *Stern der Erlösung* diese Ideen zusammen: „Erinnern wir uns, wie sie [die Elemente] uns zu Ergebnissen wurden. Vom Nichts des Wissens aus ließen wir sie, geleitet vom Glauben an ihre Tatsächlichkeit, ‚entstehen‘. Dies Entstehen ist kein Entstehen in der Wirklichkeit, sondern es ist ein Gang in dem Raum vor aller Wirklichkeit. Nicht an Wirkliches grenzt die Wirklichkeit der drei Ergebnisse, nicht aus Wirklichem sind sie uns entstanden, sondern sie sind Anrainer des Nichts, und das Nichts des Wissens ist ihr Ursprung. So sind die Kräfte, die in dem Ergebnis zuletzt zusammenfließen, Machttat und Schicksalsmuß in Gott, Geburt und Gattung in der Welt, Willenstrotz und Eigenart im Menschen, – so sind diese Kräfte nicht Kräfte der sichtbaren Wirklichkeit, sondern entweder bloße Haltepunkte auf unserm, der Erkennenden, Weg vom Nichts unsres Wissens zum Etwas des Wissens oder, wenn denn, wie wir wohl zugeben müssen, dem Nichts unsres Wissens ein ‚wirkliches Nichts‘ entspricht, geheime Kräfte jenseits aller je uns sichtbaren Wirklichkeit, dunkle Mächte, die im Innern von Gott, Welt, Mensch am Werke sind, ehe daß Gott, Welt, Mensch – offenbar werden.“ (*GS* II, 96 f.) Das Denken Rosenzweigs steht demnach zwar in gewollter Antithese zur idealistischen Philosophie, durchläuft aber dennoch deren Themenkreise. Rosenzweig bearbeitet die Tradition mit den Mitteln des klassisch philosophischen Diskurses, d.h. nach Kriterien der Rationalität, der Allgemeinheit und der Notwendigkeit. Seine „Philosophie des Nichts“ – wie ich sie nach dem bisher Ausgeführten nennen würde – will das „Bishierherundnichtweiter“ des Idealismus zeigen, d.h. bis zu welchen Ergebnissen die reine Vernunft gelangt, ohne ihre Grenzen zu überschreiten.

¹⁷ Ebd., S. 267.

3. *Hermeneutik der religiösen Erfahrung*

Im Zweiten Teil des *Stern der Erlösung* untersucht Rosenzweig die Verbindungen zwischen den drei Elementen, und zwar unter den drei Titeln *Schöpfung*, *Offenbarung* und *Erlösung*. Die Schwierigkeit besteht im „Übergang“ von der gegenseitigen Abgeschlossenheit der drei Tatsächlichkeiten zu ihrer wechselseitigen Dynamik. Ein eigens formulierter Übergang aber ist notwendig, denn erst Schöpfung, Offenbarung und Erlösung bilden die zeitliche „Welt der Wirklichkeit“ („Das neue Denken“, GS III, 161), in der Gott, Welt und Mensch erfahrbar werden. Die mathematische Logik wird durch die lebendige Sprache ersetzt, denn nur diese lässt zeitliche Beziehungen Ereignis werden. Meine These ist, dass Rosenzweigs Anknüpfung an die Tradition einer „Schöpfung aus Nichts“ (GS II, 133, 153 ff.) besonders geeignet ist, um seine Perspektive als eine Hermeneutik der religiösen Erfahrung zu verstehen. Ich denke vor allem an vier Aspekte.

a) Die Möglichkeit der Schöpfung beruht auf einer „Umkehrung“ (GS II, 26, passim) der „Urworte“ (GS II, 34, passim) „Ja“ und „Nein“, die die Tatsächlichkeiten des Ersten Teils des *Stern der Erlösung* kennzeichneten. Diese Umkehrung des Ja und des Nein, die man ähnlich auch bei der Offenbarung und der Erlösung findet, ist der Schlüssel für den Übergang vom Ersten zum Zweiten Teil. 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.“ (GS II, 97) Konkret 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.“ (GS II, 124)

b) Man wird kaum bezweifeln, dass für diese Umkehr des Ja ins Nein und des Nein ins Ja erneut *Die Weltalter* Schellings die zentrale Quelle darstellen. Auf mehreren Ebenen hat dieser Rosenzweig beeinflusst: auf terminologischer Ebene („Ja“ und „Nein“, „Bejahung“ und „Verneinung“; „Natur“¹⁸, „Freiheit“ und „Lebendigkeit“ Gottes), auf beschreibender Ebene (in der

¹⁸ Siehe GS II, 20: „Wir [durften] für Gottes ‚Natur‘ auf Schelling weisen“.

Verbindung von Freiheit mit der Notwendigkeit), im weitesten Sinn aber in Bezug auf die Umkehr von Ja und Nein, durch die Rosenzweig die Hineinwendung/Herauswendung¹⁹ der Schellingschen Dialektik der Potenzen wiederaufruft. Oder, wie es Xavier Tilliette ausgedrückt hat: „Par la similitude des styles il [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‘ ... autant de repères schellinghiens indubitables jalonnent un parcours analogue [...]. Rosenzweig à été dans cette mystérieuse protologie mieux qu’un lecteur, un émule inspiré.“²⁰

- c) Ein weiterer Aspekt betrifft die „Schöpfung aus Nichts“. Auf den ersten Blick wirkt es paradox, eine Schöpfung zu behaupten, nachdem die Welt im Ersten Teil des *Stern der Erlösung* bereits als in sich durchgeformte Gestalt umrissen wurde. Dieser Eindruck steigert sich noch, wenn man bedenkt, dass dort die Welt als Tatsächlichkeit in Relation zu ihrem eigenen Nichts entstehen sollte. Rosenzweig fragt daher im Zweiten Teil: „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?“ (*GS II*, 132). Man muss also auch hier den Standpunkt der Umkehrung einnehmen. Dies bestärkt die Gegenposition zum Idealismus, denn die „Schöpfung aus Nichts“ widerlegt dessen Emanations- und Erzeugungslogik, die, so Rosenzweig, auf das immer gleiche Schema hinauslaufe. Aus einem erzeugenden All (Gott oder das Ich) ströme die schon vorausgesetzte Besonderheit der Welt hervor bzw. werde daraus abgeleitet. Derartige Theorien setzen, so Rosenzweig, in je verschiedenen Formen den Grundgedanken eines Chaos voraus, etwa die sogenannte „Finsternis“ neuplatonischer Emanationstheorien oder modernere Theoreme wie „Gegebenes“, „Ding an sich“ oder „schlechte Unendlichkeit“. (Vgl. *GS II*, 149-155) Der „Schöpfung aus Nichts“ dagegen gehe kein solches Chaos voraus. Noch stärker aber ist ein anderes Argument: Um eine „Schöpfung aus Nichts“ im prägnanten Sinn handelt es sich insbesondere deshalb, weil Gott und Welt ihre vorweltliche Abgeschlossenheit aufgeben und sich einander zukehren. Die metalogische Welt des Ersten Teils muss, wenn man von der Wirklichkeit der Schöpfung auf sie zurückblickt, „wirklich ‚Nichts‘ sein, d.h. ein mit der geschaffenen [Welt] schlechthin Unvergleichbares, Unverbundenes, mit seiner Lust Vergangenes.“ (*GS II*, 133)
- d) Weiter als bis hier entwickelt Rosenzweig seinen Begriff einer „Schöpfung aus Nichts“ nicht. Das wäre für ihn ein Übergang in die Religionsphilosophie. (Vgl. *GS II*, 154 f.) Nur einen

¹⁹ Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Die Weltalter* (wie Anm. 15), S. 227.

²⁰ Xavier Tilliette, „Rosenzweig et Schelling“, in: *Archivio di Filosofia* 53 (1985), Nr. 2-3, S. 147 f.

zusätzlichen Aspekt möchte ich erwähnen, nämlich Rosenzweigs Verhältnis zum kabbalistischen Begriff des *Zimzum*,²¹ der im 16. Jahrhundert in Safed von Isaak Luria und seiner Schule entwickelt wurde. Die Lehre des *Zimzum* als einer „Schöpfung aus Nichts“, die Gott *in sich selbst* bewirke,²² 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. Was Schelling betrifft, so wurde der Einfluss der Kabbala, vermittelt über Jakob Böhme, Friedrich Christoph Oetinger und Franz von Baader, mehrfach von der Forschung hervorgehoben. Für mein Thema ist eine Abhandlung von Christoph Schulte²³ wichtig, der gezeigt hat, wie der Begriff des *Zimzum* zur Grundlage von Schellings Philosophie des lebendigen Gottes wurde. Auch Rosenzweig erwähnt eine mögliche Verbindung zwischen Schelling und der Kabbala. Am 18. November 1917, in der sogenannten „Urzelle“ des *Stern der Erlösung*, schreibt er an Rudolf Ehrenberg: Es „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 Lurjanische Kabbala lehrt; ich erzählte dir mal davon).“ (GS III, 128) Dieser Hinweis ist in mehrerlei Hinsicht von Bedeutung: Er ist einer der wenigen expliziten Verweise Rosenzweigs auf die kabbalistische Tradition,²⁴ er belegt zudem Rosenzweigs Kenntnis der Lurianischen Idee des *Zimzum*; und er bestätigt, dass man zur genauen Beurteilung auch des Verhältnisses von Rosenzweig zur Kabbala die Vermittlerrolle Schellings

²¹ Vgl. Stéphane Mosès, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, préface d'Emmanuel Lévinas, Paris 1982, S. 35-38 [*System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, aus dem Französischen von Rainer Rochlitz, München 1985, S. 36-40]. Anders urteilt Heinz-Jürgen Görtz, *Tod und Erfahrung. Rosenzweigs „erfahrende Philosophie“ und Hegels „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“*, Düsseldorf 1984, S. 370-379. Zum Verhältnis Rosenzweigs zur Kabbala vgl. Moshe Idel, „Franz Rosenzweig and the Kabbalah“, in: *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, ed. by Paul Mendes-Flohr, Hanover and London 1988, S. 162-171.

²² So Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957, S. 286: „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‘.“

²³ Christoph Schulte, „Zimzum bei Schelling“, in: *Kabbala und Romantik*, hrsg. von Eveline Goodman-Thau, Gerd Mattenklott und Christoph Schulte, Tübingen 1994, S. 97-118. Vgl. auch Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (wie Anm. 22), S. 444, Anm. 77; Wilhelm August Schulze, „Schelling und die Kabbala“, in: *Judaica* 13 (1957), Heft 2, S. 68-77, Heft 3, S. 154-167; Jürgen von Kempfski, „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. Aufl., Frankfurt am Main 1971, S. 172-227.

²⁴ Vgl. GS II, 191, 306, 455-457; „Zeit ists... (Ps. 119, 126)“, GS III, 470; „Atheistische Theologie“, GS III, 696; Tagebuch vom 30. Juni 1922, GS I, 800; Briefe an Margrit Rosenstock vom 25. August 1918 und vom 12. März 1919, *Grüti-Briefe*, 128 f., 252 f.

nicht außer Acht lassen darf.²⁵ Schließlich eröffnet es eine vielversprechende Interpretation: Die Umkehrung innerhalb der Schöpfung und im weiteren Sinn auch in der Offenbarung und in der Erlösung unter dem Licht eines Begriffs wie des *Zimzum* zu betrachten.

4. *Kann man vom Tode philosophisch sprechen?*

Oft und zurecht ist hervorgehoben worden, dass Rosenzweigs „neues Denken“ seine Ausformung im Bruch mit einer idealistischen Philosophie erlangt hat, die unfähig sei, die subjektive Dimension des Philosophierens zu gestalten. Die hier skizzierte Analyse des Nichts im *Stern der Erlösung* führt allerdings zu einer Einordnung Rosenzweigs in einen Bereich zwischen diesem Idealismus und einer Hermeneutik der religiösen Erfahrung, zwischen negativer Erkenntnistheorie, ja sogar Meontologie, und jüdischer Theologie. Das formallogisch-diskursive und das hermeneutische Moment – beide sind für Rosenzweig erforderlich. Mag man die Wirklichkeiten von Mensch, Welt und Gott auch nur in der Trias Schöpfung-Offenbarung-Erlösung *erfahren* können, so darf man dennoch nicht außer Acht lassen, dass sie zuvor als Tatsächlichkeiten *erkannt* werden müssen.

Vor diesem Hintergrund möchte ich eine letzte Betrachtung über die Bedeutung des Nichts als Tod andeuten. *Der Stern der Erlösung* im Ganzen verfolgt eine präzise Bahn: „Vom Tode“ (GS II, 3) bewegt sich das Denken auf einem langen Weg bis „ins Leben“ (GS II, 472). Das Problem des existentiellen, als Todeserfahrung verstandenen Nichts durchzieht das Gesamtwerk, und erst im abschließenden Dritten Teil wird es einer Lösung zugeführt. Daraus ergeben sich weitreichende Fragen: Welches ist die Aufgabe dieser Philosophie? Gibt es nur diese eine philosophische Methode und Sprache? *Der Stern der Erlösung* – so meine ich – lässt sich als echte *consolatio philosophiae* interpretieren. Den in „philosophiae“ ausgedrückten Genitiv kann man hier auf zwei Weisen verstehen: einerseits als *genitivus subjectivus*, wonach die Philosophie die Angst des Menschen angesichts des Todes mildern soll, und andererseits als *genitivus objectivus*, wonach das „neue Denken“ einer altgewordenen Philosophie, die ihre Aufgabe nicht mehr erfüllen kann, Trost bietet. Das Nichts des Todes repräsentiert nicht nur die Einsicht in die menschliche Endlichkeit, sondern vor allem den je eigenen Zugang zum Dasein. Das Todesthema zwingt uns dazu, die Kategorien eines „neuen Denkens“ anzuwenden, einer „erfahrenden Philosophie“ („Das neue Denken“, GS III, 144), die vom Tod zum Leben, vom Nichts zur Wahrheit führt.

²⁵ Nach Moshe Idel, „Franz Rosenzweig and the Kabbalah“ (siehe Anm. 21), S. 162: „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.“