

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 69 (2017). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Dober, Hans Martin

Christliche und jüdische Leser der Bibel: Rosenzweigs Beitrag für eine theologische Hermeneutik der Schrift

in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 69 (2017), pp. 348-366

Leiden: Brill 2017

<https://doi.org/10.1163/15700739-90000304>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of of Brill: <https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 69 (2017) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Dober, Hans Martin

Christliche und jüdische Leser der Bibel: Rosenzweigs Beitrag für eine theologische Hermeneutik der Schrift

in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 69 (2017), S. 348-366

Leiden: Brill 2017

<https://doi.org/10.1163/15700739-90000304>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Brill publiziert:

<https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Ihr IxTheo-Team



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Christliche *und* jüdische Leser der Bibel.
Rosenzweigs Beitrag für eine theologische Hermeneutik der Schrift¹
Von Hans Martin Dober

1. Die Hermeneutik der Schrift: eine Herausforderung für die christliche Theologie

Bis heute tritt das Problem einer theologischen Hermeneutik der Schrift immer dann auf, wenn ein christlicher Leser der Bibel sich bewusst die von der Kirche historisch geprägte Leserichtung zu eigen macht: es ist die vom Neuen auf das Alte Testament. Wenn er diese Texte liest, als ob sie ihm zur Selbstvergewisserung seines Lebens vor Gott etwas Bedeutsames zu sagen hätten – und diese Frage betrifft durchaus auch die Schriften des Neuen Testaments. Martin Luther zufolge enthält die ganze christliche Bibel eben „nicht [nur] Lesewort ..., sondern eitel Lebewort ..., die zum leben und thun dagesetzt sind“.²

Auch ein jüdischer Leser des *Tanach* wird sich die im Leben seiner Gemeinschaft begründete Lesehinsicht zu eigen machen, den Wahrheitsanspruch dieser Texte nach seinem Standpunkt bemessen und nach deren lebenspraktischer Bedeutung fragen. Hermann Cohen folgend muss „der Bibelvers [schon] in dem Bewusstsein ... [der] Menschen“ höchst lebendig gewesen sein, die sich seiner als Zitat in Midrasch und Talmud bedienen,³ diesen Texten, die gegenwartsrelevante Gehalte des jüdischen Lebens bearbeiten und sich hierbei mehr oder weniger direkt auf die Schrift beziehen.

Wenn der jüdische Leser aber in Dtn 6, 4ff. liest *Sch'ma Jisrael*, oder in Gen 12, 1–3 *Lech lecha*, oder in Jesaja 40, 1 *Nachamu, nachamu ami*, muss er nicht – wie ein christlicher – die Frage beantworten, wie in aller Welt diese Anrede auch ihn persönlich meinen kann. Sofern er ein jüdischer Leser ist, gehört er dem Volk an, das hier schon angesprochen ist. Gewiss: auch für ihn kann sich der *garstige Graben* der Geschichte auftun, von dem Lessing gesprochen hat. Es ist nicht nur ein Graben zwischen *zufälligen Geschichts-* und *ewigen Vernunftwahrheiten*, sondern auch zwischen gesellschaftlichen Wirklichkeiten der damaligen und heutigen Zeit, sowie den damit verknüpften Plausibilitäten – für die Lebenspraxis. In seiner Rezeption jedoch stellt sich das Problem nicht wie für einen christlichen Leser, wer der Adressat dieser alten Texte ist.

In dieser Differenz liegt ein Spezifikum, das auf christlicher Seite die Arbeit an einer *Hermeneutik des Alten Testaments* gefordert hat. Früh schon hat man die Deutungsmuster der *Typologie*, der *Allegorie* und des *Schemas Verheißung-Erfüllung* entwickelt, um den Leser der ganzen Bibel in seiner Lektüre zu orientieren. Schon Paulus handelt vom *Typos* in den Schriften. So ist in 1 Kor 10,6 der geistliche Felsen in der Wüste ein Vorbild Christi, in Röm 5, 14 Adam ein *Typos* des kommenden Christus, und in Gal 4, 24ff. gelten die als Beispiel herangezogenen Hagar und Sara als Vorbilder für den alten und den neuen Bund, oder die Erzmutter

¹ Erweiterte Fassung meines Vortrags auf der Internationalen Franz Rosenzweig Konferenz in Rom vom 20.–23. Februar 2017 unter dem Gesamtthema „The conjunction *and* in Franz Rosenzweig's work. I *and* the Other, philosophy *and* theology, time *and* redemption, Judaism *and* Christianity.“ Die biblischen Stellen werden abgekürzt nach der Theologischen Realenzyklopädie (TRE), Bd. 17 (Register Bd. 1–17), Berlin/New York 1990.

² M. Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), 31,1; 67,24–27, zit. nach A. Beutel, Theologie als Schriftauslegung, in: Ders. (Hg.), Luther-Handbuch, Tübingen 2005, S. 444–449, 447.

³ H. Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums [1919]. Nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Bruno Strauß, Frankfurt a.m. [Kaufmann] ²1929 [Nachdruck Wiesbaden (Fourier) 1978], S. 455f.

Sara wurde zum Vorbild für Maria. Die Typologie ist eine Variante der allegorischen Schriftauslegung, der es darum zu tun war, „hinter dem Wortsinn einen verborgenen geistigen Sinn zu erschließen, auf den es eigentlich ankomme“.⁴ Früh schon erblickte man in der Suche nach verborgenen Sinnschichten das Problem einer Relativierung der in den Texten bezeugten historischen Wirklichkeit, und Rosenzweig meinte (auch in diesem Sinne), „das bloße Buch würden die Künste allegorischer Deutung leicht klein kriegen“.⁵ Schließlich hat sich die mit der Allegorese verwandte typologische Auslegung früh schon des Deutungsschemas Verheißung – Erfüllung bedient. Man kann die Bedeutung und Funktion dieses Begriffspaars darin erblicken, dass für den christlichen Leser der Bibel „dem Alten Testament ... ein proprium zu[kommt], durch das es vom Neuen Testament unterschieden und mit ihm unauflöslich verbunden ist“.⁶ Doch dieses Schema vermag noch nicht die Einheit der christlichen Bibel in ihrem Gebrauch zur Vergewisserung der Frömmigkeit begreifbar zu machen.⁷

Unproblematisch ist keines der drei genannten Modelle.⁸ Doch ihr Gebrauch hatte für den christlichen Leser die Hilfsfunktion, sich vom Alten Testament ansprechen lassen zu können, dessen unmittelbarer Adressat er ja nicht ist. Auch Luthers Hermeneutik nahm von diesen drei Modellen ihren Ausgang, vollzog sich doch „sein ganzes theologisches Denken ... als vielgestaltige Auslegung der heiligen Schrift“.⁹ Die auf diese Weise gewonnenen Einsichten wirkten sich aber zunehmend auch auf sein Schriftverständnis aus. Entsprechend des schon vorliegenden Deutungsschemas Verheißung – Erfüllung läuft für ihn nun alles auf *Christus* zu, in dem die „Zeit erfüllt ward“ (Gal 4,4). Durch die „neue Dignität“,¹⁰ die der Literalsinn – und mit ihm die Ursprache als Zeugnis der Geschichte – erhält, blieb „der Glaube [nun] ... historisch verankert“, wie Rosenzweig im Zuge seiner Kritik von idealisierenden Tendenzen der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts hervorhebt.¹¹ Für die christliche Auslegung der Bibel ist den tradierten Modellen der *Typologie* und der *Allegorese* somit ein kritisches Regulativ gegeben.

Anders scheint es sich in jüdischer Perspektive zu verhalten, für die der *symbolische* Sinn einer derart christologisch orientierten Hermeneutik auf einem *allegorischen* beruht – eben auf der Allegorie auf die messianische Idee, die mit dem Evangelium des Paulus in alle Welt verbreitet worden ist. So ließe sich die (ansonsten keineswegs nur kritische) Interpretation von Luthers reformatorischen Grund-Einsichten durch Hermann Cohen verstehen, dass im Protestantismus „Christus selbst ... an die Stelle des Wortes Gottes tritt“, wodurch es zu einer „neuen

⁴ H. Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*. Bd. 1: Vom Alten Testament bis Origenes, München 1990, S. 170–193, 172.

⁵ F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*. Gesammelte Schriften Bd. I–IV [zit. GS I–IV], Bd. II: *Der Stern der Erlösung*, Haag 1976, S. 461. Die 1988 bei Suhrkamp in Frankfurt a.M. erschienene Ausgabe ist seitengleich mit Bd. II der Werkausgabe.

⁶ D. Rössler, *Die Predigt über alttestamentliche Texte*, in: R. Rendtorff / K. Koch (Hg.), *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferung*, Neukirchen 1961, S. 153–162, 159 mit Bezug auf W. Zimmerli.

⁷ E. Zenger, *Am Fuss des Sinai*. Gottesbilder des Ersten Testaments, Düsseldorf 1993, S. 67.

⁸ Wie Paulus kann man in Gal 4, 21–31 mit einem „kühnen allegorischen Streich“ die Geschichte von Abrahams Familien umdeuten, so dass „Hagar und Ismael, Fleisch und Knechtschaft, ... mit dem Gesetz vom Berg Sinai und dem ‚gegenwärtigen Jerusalem‘ assoziiert [werden], Sarah und Isaak, Geist und Freiheit ... [aber] ein neuer Bund und eine himmlische Stadt [sind]“. So werden „das mosaische Gesetz und das jüdische Volk und Reich ... verurteilt zu Knechtschaft und Exil“ (D. Nirenberg, *Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens*, München 2017, S. 67f.).

⁹ Beutel, *Schriftauslegung* (wie Anm. 2), S. 444.

¹⁰ Reventlow, *Epochen* Bd. 3 (wie Anm. 4), S. 73.

¹¹ Rosenzweig, GS II, S. 108. Die Lösung dieser Verankerung ist Gegenstand seiner Kritik einer sich auf Schleiermacher berufenden liberalen Theologie im 19. Jahrhundert (ebd., S. 111).

Idealisierung“ gekommen sei, die von der „Buchstäblichkeit“ der Schrift befreit habe.¹² Doch für einen jüdischen Leser ist Christus bekanntlich nicht der Messias: „Jesus gehört dem Zwischenreich an; ob er der Messias *war*, wird sich ausweisen, wenn – der Messias *kommt*“, schreibt Rosenzweig am 21.4.1918 an Hans Ehrenberg.¹³ Was in jüdischer Perspektive ein noch offenes Ereignis ist, ist in christlicher festgelegt.

Unter dieser Voraussetzung hat Luther die Leserichtung vom Neuen auf das Alte Testament christologisch zugespitzt. In diesem Textkorpus soll nun für einen christlichen Leser nur noch relevant sein, *was Christum treibet*.¹⁴ Dieses Kriterium, an dem Luther „die einzelnen biblischen Schriften und Schriftsteller gemessen“ hat, war begründet durch die Überzeugung, dass Christus „die Sache der Schrift in Person“ war.¹⁵ Die Einheit der Schrift bestand für ihn nicht in einer „Summe, zu der man die einzelnen Schriften der Bibel addiert“, sondern in einer „Spitze, in der alles zusammentrifft“, in einem „Ziel, auf das alles hinausläuft“.¹⁶ Und indem diese Einheit mit dem *Evangelium* gegeben ist, das Luther auf eine fundamentale Weise vom *Gesetz* unterschied (und mit dieser Unterscheidung ans *Gesetz* band), konnte sich ihm zufolge die Schrift auch selbst interpretieren.¹⁷

Diese hermeneutische Weichenstellung prägt die protestantische Theologie bis heute. Früh schon war man sich aber auch der anderen Leserichtung bewusst, dass das Neue Testament „durchgängig ... auf das Alte bezogen“ ist, es m.a.W. im Neuen „kein Substrat, keinen Kern, keine christliche Wahrheit [gibt], die nicht – alttestamentlich – gewonnen wäre.“¹⁸ Innerhalb seiner aus zwei Testamenten bestehenden Bibel kann sich der christliche Rezipient also nur in einer „zweifachen Leserichtung“¹⁹ sinnvoll bewegen: Er wird die alttestamentlichen Texte daraufhin befragen, *was Christum, den Erlöser, treibet*, und d.h. jedenfalls auch, ob und inwiefern der *Stern der Erlösung* aus ihnen leuchtet.

2. Gehört das Alte Testament in den Kanon oder in die Apokryphen?

Nicht immer hat man christlicherseits diesen hermeneutischen Differenzierungsgrad gepflegt. An Versuchen, die Relevanz dieses Textkorpus für den eigenen Glauben zu bestreiten, hat es von Markion bis zu Adolf von Harnack nicht gefehlt. Letzterer war der Meinung, „... das Alte Testament im 2. Jahrhundert zu verwerfen, ... [sei] ein Fehler [gewesen], den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, [... sei] die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung.“²⁰

¹² H. Cohen, *Der Jude in der christlichen Kultur* (1917), in: Ders., *Werke* Bd. 17, Hildesheim / Zürich / New York 2002, S. 417–446, 438.

¹³ Rosenzweig, *GS I/1*, S. 544.

¹⁴ Luther, *Weimarer Ausgabe Deutsche Bibel* (wie Anm. 2), 7; 384,27.

¹⁵ Beutel, *Schriftauslegung* (wie Anm. 2), S. 446.

¹⁶ Ebd., zit. G. Ebeling.

¹⁷ „Scriptura ... sui ipsius interpres“ (Luther, *Weimarer Ausgabe* 7; 97, 21–23). Das gilt offensichtlich für ihren „theologischen Lehrgehalt“, während „dessen lebenspraktische Umsetzung eine aktive hermeneutische Applikationsarbeit erforderlich macht“ (Beutel, *Schriftauslegung*, S. 448).

¹⁸ F. Crüsemann, zit. n. U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2014, S. 414.

¹⁹ B. Janowski, „Verstehst du auch, was du liest?“, in: W. Härle u.a. (Hg.), *Befreiende Wahrheit*, Marburg 2000, S. 1–27, 17, mit Bezug auf E. Zenger. Beide Autoren gehen davon aus, dass nur in „kanonischer Dialogizität“ die ganze christliche Bibel ausreichend verstanden werden kann.

²⁰ A.v. Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1921, S. 248f.

Notger Slenczka hat sich diese These Harnacks anverwandelt und damit eine breite kontroverse Debatte angestoßen.²¹ Nicht mehr möchte er sich des Alten Testaments entledigen, weil es vom Demiurgen einer Welt handelt, der das Evangelium „fremd“ bleiben muss. Aber der christliche Leser „fremdele“ mit diesen Texten bis heute,²² weil Christus der Erlöser in ihnen noch nicht bezeugt sei und sich das christliche Gottesbewusstsein hier noch nicht finde. Deshalb erblickt Slenczka den theologisch legitimen Ort dieses Teils der christlichen Bibel in den *Apokryphen*: für ihn sind dies Texte, die für einen Christen „nützlich und gut“ zu lesen (Luther), zur Vergewisserung in seinem Glauben aber keine „Richtschnur“ (und in diesem Sinne nicht *kanonisch*) seien.

Man könnte Slenczka dafür loben, dass er das Alte Testament vom Zugriff einer Hermeneutik Luthers befreien möchte, die den Literalsinn dieser Texte derart christologisch verstand, dass deren „Wortsinn ... die Stimme ... des lebendigen Jesus selbst“ sei.²³ In der Tat entspricht diese Lesart nicht mehr einem zeitgenössischen christlichen Bewusstsein. Doch sollen diese Texte deshalb nicht mehr so verstanden werden können, dass sie einen christlichen Leser in seinem Glauben anzusprechen vermöchten, was – *nota bene* – der praktische Sinn von Luthers Hermeneutik gewesen ist? Haben sie nicht gerade in ihrer *offenen*, von christlicher Dogmatik unbelasteten Gestalt eine relevante Frömmigkeits-Bedeutung, die sie von anderen Beispielgeschichten unterscheidet?

Die folgenden Überlegungen machen Gesichtspunkte für die Einheit der christlichen Bibel geltend, die sich aus einer Rezeption Rosenzweigs gewinnen lassen. Im *Stern der Erlösung* und in den späteren Texten, die die gemeinsam mit Martin Buber unternommene Bibelübersetzung reflektieren, findet sich ein Gesprächsangebot für christliche Leser, das in der gegenwärtigen Debatte um die Kanonfrage nicht übergangen werden sollte. Grundlegend für Rosenzweigs Position ist eine *Bindung der hermeneutischen Frage an den Kontext*, in dem sie gestellt wird, und dieser ist für ihn durch einen intensiven Dialog mit dem Christentum geprägt gewesen. Nachvollziehbar erfordert eine plurale gesellschaftliche Situation, in der sich das Christentum heute in der westlichen Welt befindet, eine klare und distinkte Schärfung des *Eigenen*, wie sie auf christlicher Seite zumeist durch dogmatische Profilierung geleistet werden kann (und immer wieder geleistet worden ist). Doch warum soll sich die auf ihr Bekenntnis bezogene christliche Gemeinde von der lebendigen Auseinandersetzung mit der hebräischen Bibel entlastet wissen – eben der Texte, die zu lesen sie in ein Gespräch auch unabhängig von der „formbestimmenden Kraft“ von Luthers „festumschriebenem Glaubensbegriff“ zieht?²⁴ Rosenzweigs Hermeneutik des UND eröffnet eine Bibellektüre in „kanonischer Dialogizität“²⁵,

²¹ N. Slenczka, Die Kirche und das Alte Testament, in: Marburger Jahrbuch Theologie XXV: Das Alte Testament in der Theologie, Leipzig 2013, S. 83–119. Auf diesen provokanten Text haben u.a. M. Brumlik (Ders., Antijudaismus in neuem Gewand? In: Jüdische Allgemeine v. 23.4.2015 [www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/22056, letzter Aufruf: 8.8.17]) und J.H. Tück (Ders., Christentum ohne Wurzel? [www.nzz.ch/feuilleton/christentum-ohne-wurzel-1.18565646, letzter Aufruf: 8.8.17]) geantwortet. Slenczkas jüngst erschienene Monographie bietet Spezifizierungen und Erläuterungen seiner Thesen bis hin zu Beispielen des praktischen Gebrauchs eines als apokryph eingeordneten Alten Testaments in seinen Predigten, ohne dass es zu einer Revision der früheren provozierenden Vorschläge gekommen wäre (Ders., Vom Alten Testament und vom Neuen. Beiträge zur Neuvermessung ihres Verhältnisses, Leipzig 2017).

²² Slenczka, Die Kirche (wie Anm. 21), 96. 100. 119 u.ö.

²³ Nirenberg, Anti-Judaismus (wie Anm. 8), S. 259.

²⁴ Rosenzweig, Kleinere Schriften, Berlin 1937, S. 153 [Die Schrift und Luther].

²⁵ Wie Anm. 19.

die sich die Differenz unterschiedlicher Leseperspektiven voraussetzt – auch die christologische – , eben diese Differenz zum *Anderen* aufgrund einer lebensweltlich gegebenen dialogischen Situation aber nicht als einen End-, sondern als Anfangspunkt einer sie überbrückenden Beziehung versteht.

In diesem Sinne hat er im dritten Teil seines Hauptwerkes *Judentum und Christentum* „gewissermaßen von außen“ dargestellt, um sie „parallel“ behandeln zu können. „Daher die soziologische Methode in den beiden Darstellungen. Und daher das Nichtausgehen von den beiden Punkten, die man nur versteht, wenn man selber Jude oder Christ *ist*“: vom *Dogma* einerseits, vom *Gesetz* andererseits.²⁶ Um den dialogischen Kontext offen zu halten, in dem er selbst sich seiner religiösen Existenz gewiss geworden war, klammert er das Dogma als „eine Denkform der Selbstbehauptung“²⁷ und das Gesetz als „Geheimnis der messianischen Nation“²⁸ ein, um in den Texten der hebräischen Bibel Grundmuster auch einer christlichen Erfahrung sichtbar zu machen, die in den neutestamentlichen ausgelegt und neu verstanden wird.

Diese *Epoché* Rosenzweigs öffnet den Blick dafür, dass beide als Offenbarungsreligionen verstanden werden können, die zwar jeweils eine mythische Erbschaft tragen,²⁹ in ihrem Bezug auf die Bibel sich aber deutlich genug vom Mythos unterscheiden. Einer brieflichen Äußerung zufolge handle „jener ... von den Seitensprüngen, diese aber von den Wegen Gottes.“³⁰ Mein Plädoyer für die kanonische Einheit der christlichen Bibel muss sich den Glauben an die Wege Gottes auch da voraussetzen, wo sie in eine (teilweise unvordenkliche) Vergangenheit reichen, von der das Alte Testament Zeugnis gibt. Dieser Gesichtspunkt erschließt sich durch eine *Erfahrung*, die Rosenzweig *Offenbarung* nennt. In der Gestalt, in der er sie in Interpretation der hebräischen Bibel zur Darstellung bringt, hat sie nichts Esoterisches, als könnte sie nur Eingeweihten zugänglich sein.

Weil es von den *Wegen Gottes* handelt, an die man allerdings glauben muss, ist das Alte Testament für den christlichen Leser auch mehr als ein Dokument, das eine „vor- und außerchristliche Gotteserfahrung“ bezeugt.³¹ In diesem Deutungsmuster spricht sich der um 1800 allgemein etablierende Fortschrittsgedanke aus,³² mit dem der *Stern der Erlösung* es durchweg kritisch aufnimmt. Wer ihn einklammert, kann die ganze Bibel als Zeugnis der Erfahrung lesen, dass der ferne Gott nahe kommt. Noch bevor seine Bedeutung *begrifflich* zu fixieren ist, ermöglicht der *Name* Gottes durch die Geschichte seiner Anrufung als „Herr“ (*adonai*) eine Kontinuität: der Name *eheje ascher eheje* (Ex 3, 14),³³ des „Ewigen“,³⁴ auf den die Kirche sich

²⁶ Rosenzweig, GS I/2, S. 951 (Hervorhebung im Original) [Brief an I. Breuer vom 28.3.1924].

²⁷ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M. 42014, S. 264.

²⁸ I. Breuer, *Messiaspuren*, in: Ders., *Frühe religionsphilosophische Schriften*. Werkausgabe Bd. 1, hg.v. M. Morgenstern u. M. Hildesheimer, Berlin 2017, S. 343–437, hier: 378.

²⁹ Wer wollte bestreiten, „dass der biblische Gott Züge des Mythos hat“ (Blumenberg, *Mythos*, S. 242)? Das wird auch noch für das christliche Gottesverständnis gelten können, welches sich mit der Individualisierung und Personalisierung der Idee der Erlösung Momente anverwandelt hat, die sich schon im Mythos finden. (s.u. Anm. 77)

³⁰ Rosenzweig, GS I/1, S. 412f. [Brief an G. Oppenheim vom 30.5.1917], vgl. Blumenberg, *Mythos*, S. 273.

³¹ Slenczka, *Vom Alten Testament* (wie Anm. 21), S. 308f., 320 u.ö.

³² Rosenzweig, GS II, S. 110.

³³ „Die Offenbarung des Gottesnamens am brennenden Dorn ... [wird] in seinem ganz unmittelbaren und erst durch diese Unmittelbarkeit und Augenblicksverhaftetheit auch ewigen Sinn bestimmt – ein Sinn, der dann seinerseits im weiteren Verlauf der Offenbarungsgeschichte durch die Jahrhunderte zum Stichwort all der ferneren Verheißungen des Bei-dir-Daseins in Gottes Munde wird“ (Rosenzweig, *Kleinere Schriften* [wie Anm. 24], S. 176 [Das Formgeheimnis der biblischen Erzählungen]).

³⁴ Dass „der wirkliche Name ... an den Moment seiner Offenbarung“ gebunden ist, wird auch für das Christentum gelten können (ebd., S. 182–198, 190 [„Der Ewige“. Mendelssohn und der Gottesname (1929)]). Denn „nicht

der Sache nach bezieht, wenn sie Gott als Vater Jesu Christi bekennt. M.a.W. ist die (zur Trinitätslehre weiterentwickelte) Christologie die dogmatische Form, die die Kontinuität der Anrufung des göttlichen Namens (als des Vaters Jesu Christi) gewährleistet, auch wenn das Gottesverhältnis in dieser Vermittlungsgestalt eine Veränderung des im *Tanach* gegebenen Sinns erfahren hat. Die „jüdische Ineinssetzung des fernen mit dem nahen, des ‚ganzen‘ mit dem ‚eigenen‘ Gott“ [...] ist es, die mit ihrer aus dem ICH BIN DA-Ruf vom brennenden Dorn hervorschlagenden Glut in den Gottesnamen die ganze Bibel in eins schmiedet“.³⁵

Um bei diesem relevanten Beispiel zu bleiben, handelt das Buch Exodus von der Namensoffenbarung Gottes in Form einer *Erzählung*, auf die der christliche Glaube angewiesen bleibt, auch wenn er sich seiner selbst in *dogmatischer* Form vergewissern will. Dem späten Rosenzweigs zufolge soll in der Rezeption der Bibel „genau wie im natürlichen Gespräch, die Erzählung, soweit sie nicht Botschaft, also episch ist, sondern anekdotisch, also Lehre, das dialogisch zweite sein: Antwort, nicht Frage, göttlicher Widerspruch und Zusatz zu eigenmenschlichem Spruch und Satz. Als Botschaft tritt sie an den Menschen heran, aber als Lehre muss er sie herausfordern“.³⁶

Damit ist ein weiterer Gesichtspunkt genannt, unter dem ein christlicher Leser die ganze Bibel lesen kann: Ihre „Botschaft“ ist ihm als *Evangelium* gegeben (sei es in Gestalt des *Gesetzes*, sei es in Auseinandersetzung mit ihm). Wie die Botschaft des Alten Testaments ihm allerdings zur „Lehre“ werden kann, erfordert eine umfassende hermeneutische Arbeit. Sie wird sich nicht nur auf den „theologischen Lehrgehalt“, sondern auch auf dessen „lebenspraktische Umsetzung“ (Beutel) ausrichten,³⁷ und das heißt auch: in den Texten des Alten Testaments ist eine Erfahrung von Welt dokumentiert, auf die der christliche Glaube immer dann zurückkam, wenn er drohte, seine Erdung zu verlieren. Das Alte Testament half dem christlichen Leser schon immer – markionitische Prägungen ausgenommen – , sich „mit den fortbestehenden Welttatsachen ins Arrangement“ zu bringen.³⁸

Nicht zuletzt vermittelt der Predigt wird er sich auf die kleinen Formen beziehen, auf die die große heilsgeschichtliche Erzählung keineswegs verzichten kann: als „Anekdoten“, zu deren Figuren eine Nähe zu halten „der Anonymität widerstrebt“.³⁹ Um eine solche Nähe ist es auch Luther gegangen, dem zufolge an den „schönen Beispielen des Glaubens, der Liebe und des Kreuzes bei den lieben heiligen Vätern Adam, Abel, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Mose und die ganze Reihe durch ... [zu] lernen [sei], Gott zu vertrauen und ihn zu lieben“.⁴⁰ Gerade die *Anekdote* ist „Antwort auf eine Frage“ und rückt somit „in die unmittelbare Gegenwart des Hörers“.⁴¹ Die Anekdote besteht in der Aktualisierung eines Dialoges (ebd., S. 180f.): „Der Hörer muss so zuhören, als ob das Erzählte nicht irgendein Vergangenes wäre, sondern das Vergangene, das ihn eben gegenwärtig gerade angeht“ (ebd., S. 170).

weniger hängt von der Sichtbarmachung dieses Zusammenhangs [zwischen Name und Namensoffenbarung] ab als die Einheit der Bibel“ (ebd., S. 191).

³⁵ Rosenzweig, *Kleinere Schriften* (wie Anm. 24), S. 192.

³⁶ Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, S. 172 [Das Formgeheimnis der biblischen Erzählungen].

³⁷ Wie Anm. 17.

³⁸ Blumenberg, *Mythos* (wie Anm. 27), S. 214.

³⁹ H. Blumenberg, *Begriffe in Geschichten*, Frankfurt am Main 1998, S. 132.

⁴⁰ K. Bornkamm / G. Ebeling (Hg.), *M. Luther, Ausgewählte Schriften: Erneuerung von Frömmigkeit und Theologie* (Bd. 2), Frankfurt a.M. u. Leipzig 1995, S. 222 [Wie sich die Christen in Mose sollen schicken (1525)].

⁴¹ Rosenzweig, *Kleinere Schriften* (wie Anm. 24), S. 171 [Das Formgeheimnis der biblischen Erzählungen].

So ist mit der Erkenntnis des „gewissermaßen dialogischen Elements, das die [hier: biblische] Erzählung auf ein Gerüst von Frage und Antwort, Spruch und Widerspruch, Satz und Zusatz aufspannt“, einerseits,⁴² und der Annahme des Zeugnisses des *einen* Gottes in beiden Teilen der (christlichen) Bibel andererseits,⁴³ ein dialogisches Verhältnis von Altem und Neuem Testament ermöglicht, in dem die Einheit der christlichen Bibel bestehen kann. In diesem Verhältnis kann auch für den christlichen Leser gelten, *de te fabula narratur*, wenngleich er nicht der unmittelbare Adressat der Texte des Alten Testaments ist.⁴⁴

3. „In theologos“: Die „erzählende Philosophie“ (*Stern II*) als Gesprächsangebot an die christliche Schrift hermeneutik

Der *Stern* ist ein jüdisches Buch, keine Frage. „Ich habe das neue Denken in diesen alten Worten empfangen“, heißt es in den *nachträglichen Bemerkungen* – es sind die alten jüdischen Worte der schriftlichen und der mündlichen Tora – , „so habe ich es in ihnen wieder- und weitergegeben. Einem Christen wären, das weiß ich, statt der meinen Worte des Neuen Testaments auf die Lippen gekommen, einem Heiden ... vielleicht ganz eigene.“⁴⁵

Die alten jüdischen Worte, auf die *Stern II* sich als Zeugnisse der Erfahrung einlässt, von der er „erzählen“ will,⁴⁶ sind (neben manch anderen) *Genesis 1*, dem *Hohen Lied* und *Psalms 115* entnommen, andere den prophetischen Schriften, etwa *Micha 6, 8* und es gibt eine Vielzahl von *Jesajastellen*. Doch um diese in der Bibel bezeugte menschliche Erfahrung mit Gott philosophisch zu rekonstruieren, bedient sich Rosenzweig der theologischen Begriffe Schöpfung – Offenbarung – Erlösung. Sie haben kategorialen Charakter, um die menschliche Erfahrung überhaupt zu fassen. Die Beziehung ihrer Elemente zueinander findet sich dicht beschrieben eben in den Texten der Bibel. Man muss sie nur nacherzählen im Licht der Konstellation, die die beiden Dreiecke des Sternbilds symbolisieren, das Rosenzweig seinem Hauptwerk als *magen david* (Davidstern) voranstellt.

Dieses Buch ist zugleich ein „System der Philosophie“,⁴⁷ in dem *Stern I* Rechenschaft über die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung gibt, von der *Stern II* erzählt. Um zu zeigen, wie es zu Schöpfung–Offenbarung–Erlösung überhaupt kommen kann, mussten vorher die Elemente der Erfahrung für sich entwickelt werden: von der *Beziehung* zwischen ihnen zu handeln, setzte voraus, sie als *Begriffe* von Gott–Welt–Mensch verstanden zu haben. Schöpfung–Offenbarung–Erlösung erlauben nun *als* Kategorien, die Beziehungen zwischen den Ele-

⁴² Ebd., S. 179.

⁴³ Gott, der in beiden Teilen der Bibel bezeugt wird, ist in seiner Geschichte „ein und derselbe“ (F. Hartenstein, Weshalb braucht die christliche Theologie eine Theologie des Alten Testaments? In: Marburger Jahrbuch Theologie XXV [s.o. Anm. 21], S. 19–47, 37). Hartenstein hat diese These von der Identität Gottes in beiden Testaments der christlichen Bibel in seinem Beitrag „JHWHs Wesen im Wandel. Vorüberlegungen zu einer Theologie des Alten Testaments“ (in: Theologische Literaturzeitung, 137/1 [2012], S. 3–20) weiter ausgeführt. Vgl. dazu auch schon: B. Janowski, Der eine Gott der beiden Testamente. Grundfragen einer Biblischen Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 95 (1998), S. 1–36. Die auf einer Tagung der Evang. Akademie Bad Boll am 23.2.2015 geführten Diskussionen finden sich von F. Hartenstein dokumentiert (Ders., Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Kirche. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von Notger Slenczka, in: Theologische Literaturzeitung, 140 [2015] 7/8, S. 738–751).

⁴⁴ Auf die Möglichkeit, sich von diesen Texten ansprechen zu lassen, kommt es an. Dass manche von ihnen dem Verstehen sperrig oder dunkel bleiben können, ist freilich zugestanden.

⁴⁵ Rosenzweig, Kleinere Schriften, S. 391 [Das neue Denken].

⁴⁶ Ebd., S. 383ff.

⁴⁷ Ebd., S. 374.

menten zu begreifen. Doch zugleich sind sie, darauf legt Rosenzweig Gewicht, *mehr-als-Kategorien*; sie dienen nicht nur dazu, ein Geschehen zu begreifen, das in den biblischen Texten bezeugt ist, sondern sie sind auch Metaphern dieses Geschehens selbst, in das derjenige mit einbezogen ist, der davon „erzählt“, sie stehen für eine „Wirklichkeit“ ein.⁴⁸

Stern II folgend hat Gott (1.) die Welt erschaffen durch das Wort. Er verhilft dem Menschen zur Sprache. So löst er die Stummheit im mythischen Schicksalszusammenhang ebenso wie die im abstrakten Himmel des Idealismus. So kann das in sich verschlossene Selbst zu einer sprechenden Seele werden.⁴⁹ „Wie ist die Erzählung, die ... [in der Genesis] wenn irgendwo Offenbarungscharakter beanspruchen muss, doch so ganz eingestellt auf die Vorbildlichkeit des göttlichen Tuns für den Menschen! Die Welt geschaffen und vollendet – aber erzählt wird es so, dass der Mensch nun weiß, weshalb er sechs Tage arbeiten und am siebenten nach vollendeter Arbeit feiern soll.“⁵⁰ D.i. die Grundlage des „Gesprächs der Menschheit“ (ebd., S. 166), das mit der Bibel „angehoben“ hat und in das später das Christentum eingetreten ist. Hier ist auch die Weltlichkeit des Christentums begründet, seine Kulturbedeutsamkeit, die sich seinem Bezug auf die „jüdischen Bibel“ verdankt.⁵¹

Im Medium der von ihm geschaffenen Sprache ruft Gott dann (2.) den Menschen zur Verantwortung im Gleichnis der Liebe. Diesen Kerngedanken entwickelt Rosenzweig in seiner Interpretation des *Hohen Liedes*. Es verdient Erwähnung, dass er sich hierbei seinerseits der allegorischen Schriftauslegung bedient, die hinter dem von erotischer Metaphorik aufgeladenen Wortsinn einen verborgenen geistigen Sinn erschließt, der einen Dialog der Seele mit Gott bedeutet. Doch dieser *geistige* Sinn bleibt konstitutiv auf den Wortsinn bezogen, insofern es sich hier um ein weltliches Liebeslied handelt.⁵² So handelt die Sprache des *Hohen Liedes* zwar – wie alles Irdische – von einem Gleichnis, doch sie ist zugleich mehr als das:⁵³ ein Sich-Heraussprechen der Sprache der Liebe, die Wirklichkeit konstituiert – die *Erwählung* der Geliebten durch den Liebenden. Durch seine Auslegung des *Hohen Liedes* hat Rosenzweig gezeigt, wie sich die in einem paulinisch-lutherischen Deutungsschema als „Gesetz“ zeigenden Texte des Alten Testaments als „Evangelium“ lesen lassen – in dem Sinne, dass sie bezeugen, wie das „Licht Gottes“ in „des Menschen Seele“ scheint,⁵⁴ und insofern „eius beneficia cognoscere“

⁴⁸ Rosenzweig, GS II, S. 210f. vgl. 257. Der „Hervorgang der Kategorien ... geschieht ganz ursprünglich, ganz unmittelbar identisch mit dem wirklichen Vorgang, den sie kategorisieren“ (ebd., S. 167). Es macht also Sinn, den *Stern* als eine *Philosophie der Existenz* zu lesen, die sich Schellings Arbeit, Existenz zu denken, vorausgesetzt hat (vgl. dazu: W. Schmied-Kowarzik, Existenz denken. Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk, Freiburg / München 2015). Die Darstellung der jüdischen und christlichen „Zeitwelten“ (R. Wiehl) in *Stern III* macht dann deutlich, wie sich die einzelne Existenz in die Lebensformen der Gemeinschaft eingebettet finden kann.

⁴⁹ Rosenzweig, GS II, S. 89 vgl. 221.

⁵⁰ Rosenzweig, Kleinere Schriften (wie Anm. 24), S. 173 [Das Formgeheimnis der biblischen Erzählungen].

⁵¹ Ebd., S. 125. „Christliche Kirche, christlicher Staat, christliche Wirtschaft, christliche Gesellschaft – all das war und ist vom NT aus nicht zu begründen, weil dieses die Welt schlechthin in der Krise, vor das Gericht gestellt sieht; im Gegensatz zu seinen pointierten Paradoxien bot die aus der ganzen Breite eines Volkslebens und in der ganzen Breite einer Nationalliteratur erwachsende jüdische Bibel mit ihrer ... tiefen Schöpfungsgläubigkeit tragfähigen Grund für ein Bauen in und an der Welt.“ (ebd. [Weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel]).

⁵² Vgl. dazu M. Bienenstock, Die Sprache des Hohenlieds: „mehr als Gleichnis“? Zu Rosenzweigs *Stern* der Erlösung, in: Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte 69/3 (2017), S. 264–278, 277f.

⁵³ Vgl. Rosenzweig, GS II, S. 221–224.

⁵⁴ Rosenzweig, GS II, S. 123.

die Spur ist, der folgend eine Erkenntnis Gottes des Offenbarers möglich wird.⁵⁵ Im Zentrum des *Sterns*, im „Herzbuch“, gibt Rosenzweig Rechenschaft von einer Erschließungserfahrung, die dazu führt, dass ein Mensch sagen kann: „den Namen gilt es zu nennen und zu bekennen: ich glaub ihn.“⁵⁶

Schließlich bezeugen Juden und Christen (3.) die Erfahrung, dass von Gott geliebt (und also „erwählt“) zu sein, ein von der Liebe zum Nächsten getragenes Leben in der Welt möglich macht. Ohne dass eine Konkurrenz im Erwählungsbewusstsein hier stören müsste, können sie beide – so heißt es rückblickend aus *Stern III* – „Arbeiter am gleichen Werk“ sein.⁵⁷ In solcher Kooperation befinden sie sich in einem allzeit erneuerten Lernprozess, in dem ein „Ich zum Er Du sagen lernt“.⁵⁸

Dass diese Orientierung für das Leben im Licht des *Sterns der Erlösung* aus den Texten des *Tanach* gewonnen werden kann (auch wenn die christliche Gemeinde hier nicht der unmittelbare Adressat ist), ist das Gesprächsangebot Rosenzweigs an die christliche Hermeneutik der Bibel. Er zeigt *theologische* Gründe dafür auf, wie die aus zwei Testamenten bestehende christliche Bibel als eine *Einheit* gelesen werden kann: als Einheit des *Zeugnisses* von einer Erfahrung, von der im Deutungsmuster der Beziehungen zwischen ihren Elementen Gott – Welt – Mensch Rechenschaft zu geben ist. Die Voraussetzung hierfür ist das UND auch mit Blick auf die christologische Codierung der doppelten Leserichtung, die Rosenzweig für das Christentum anerkennt, ja die er als Grundform seiner Darstellung des Kirchenjahres in *Stern III* voraussetzt, derer er aber für die Darstellung des jüdischen Jahres nicht bedarf. Sein Gesprächsangebot impliziert für den christlichen Leser, eben diese Differenz nicht nur zu akzeptieren, sondern mit ihr als einem Korrektiv für das stete Bedürfnis nach Selbstvergewisserung im eigenen Glauben zu leben.

Rosenzweigs Hermeneutik des UND ist durch Wechselseitigkeit bestimmt auch insofern, als mehr oder weniger ausgesprochen Worte des Neuen Testaments in seinem eigenen Text mitschwingen.⁵⁹ Zudem setzt er sich in seiner „erzählenden Philosophie“ Momente christlicher Hermeneutik voraus. Ein Beispiel, an dem sich das besonders schön zeigen lässt, ist der in dem *Johanneswort* gesetzte *Zusammenhang von Weg, Wahrheit und Leben*, das schon im berühmten Brief an Rudolf Ehrenberg vom 1.11.1913 bedeutsam ist. Rosenzweig relativiert zwar die in Joh 14,6 gegebene christologische Zuspitzung nach Maßgabe des UND: Es möge zwar für die Völker gelten, dass niemand zum Vater komme denn durch Christus, nicht aber

⁵⁵ Wie ein Brief an Hans Ehrenberg vom 26.9.1910 es bezeugt, wusste Rosenzweig um die grundlegende Bedeutung dieser theologischen Aussage: „Gottes ‚naturas contueri‘ [Naturen betrachten] überließ Luther der Spekulation, ‚beneficia eius cognoscere‘ [seine Wohltaten erkennen] nahm er für sich in Anspruch“ (Rosenzweig, GS I/1, S. 111).

⁵⁶ Rosenzweig, GS II, S. 209. Für eine nähere Erläuterung des Begriffs der „Erschließungserfahrung“ vgl. H.M. Dober, *Das Wir der religiösen Gemeinschaft*. Schleiermachers *Reden* und Rosenzweigs *Stern*, in: M. Brassler / H.M. Dober (Hg.), *Wir und die Anderen* [Rosenzweig-Jahrbuch 5], Freiburg 2010, S. 160–176.

⁵⁷ Rosenzweig, GS II, S. 462.

⁵⁸ Rosenzweig, GS II, S. 305.

⁵⁹ Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien einige Stellen genannt: in *Stern II* aus dem Briefen des Paulus, vor allem aus dem Römerbrief: GS II, S. 189, 201, 205; Röm 8; S. 206; Röm 5,1; S. 269; Röm 13. In *Stern III* finden sich Stellen aus dem 1. Korintherbrief: GS II, S. 381; 1 Kor 12 und 3, 21, sowie Stellen aus dem Johannesevangelium: GS II, S. 388; Joh 3,16; S. 457; Joh 4, 24 (auch S. 444), 14,6 (auch S. 445); GS II, S. 390; auch Mt 22, 21; S. 382; Mt 18, 20; III, S. 111; Mt 25; und GS II, 461f.: Röm 11, 25, sowie Anklänge an die Weihnachtsgeschichte (Lk 2) in GS II, S. 441 und an die Kreuzigung bzw. das Symbol des Kreuzes (GS II, S. 418ff.). Vereinzelt sind auch in *Stern I* Anspielungen auf das NT versteckt: GS II, S. 4: 1 Kor 15, 55 als Zitat aus Hos 13, 14; S. 15: Mk 2, 27; I, S. 42: Mt 11, 5 mit Bezug auf Jes 35, 5.6, 61, 1.

für die, die immer schon beim Vater gewesen sind, für die Juden.⁶⁰ Der – eine Hermeneutik der Texte mit einer solchen der Existenz verknüpfende – Zusammenhang von Weg, Wahrheit und Leben fungiert im *Stern* nun gerade mit dieser Einschränkung eines christlichen Geltungsanspruchs als ein Orientierungsrahmen.

Das wirkt sich so aus, dass die *Wahrheit* für den einzelnen eine Tragkraft in einem existentiell-relationalen Sinn ist (in der Beziehung zu sich selbst, zu den anderen, zur Umwelt und zu Gott). Eine Konsequenz aus diesem Verständnis von Wahrheit ist, dass ihre individuelle Gestalt *bewährt* werden muss in logischer⁶¹ und existentieller Hinsicht – mit Bewusstsein auf dem *Weg* des eigenen Lebens. Und insofern hierbei die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft mit eigener Tradition eine Rolle spielt, geht es um die Anverwandlung ihrer Gehalte in individueller Gewissheit. Diese Aufgabe stellt sich unweigerlich, seit die Normativität des – sei es christlichen, sei es jüdischen, sei es muslimischen – Glaubens in Frage steht, seit man sich unter Bedingungen der Pluralität (auch im Verhältnis von naturwissenschaftlich-positiver und religiöser Glaubenswahrheit) seines eigenen Standpunkts vergewissern muss. Das ist möglich in den „irdenen Gefäßen“ (2 Kor 4,7), in denen die eigene *Lebenswahrheit* gelebt wird: in den Ritualen, Symbolen, Formen der Kultur und Religion.

Der christliche Leser findet also Eigenes in Rosenzweigs Interpretation der alttestamentlichen Texte, die ihn nicht unmittelbar ansprechen, und die dennoch Teil seiner ganzen Bibel sind. Sie zu verstehen, gehört für ihn zu den Voraussetzungen, Vergewisserung im eigenen Glauben zu erlangen. Und der jüdische Leser wird vielleicht erstaunt, und möglicherweise auch befremdet, wahrnehmen, dass die Darstellung des Eigenen bei Rosenzweig theologischen Begriffen folgt, deren Systematik den christlichen Leser einbezieht.

Der wiederum muss sich hinsichtlich der spezifischen Gefahren, denen das christologisch formatierte Gottesverhältnis ausgesetzt ist, von diesem Hermeneuten des UND auch die Leviten lesen lassen. Der *Stern der Erlösung* beleuchtet eben auch die christliche Gestalt des Erlösers derart, dass er das Zwielficht entweder einer „Spiritualisierung“ der Gottheit oder einer „Apotheisierung“ der Menschheit überblendet.⁶²

4. Rosenzweigs Auseinandersetzung mit der christologischen Orientierung christlicher Schrifthermeneutik

Luthers Richtschnur der Auslegung, darauf zu achten, *was Christum treibet*, muss nicht im Sinne einer Vereinnahmung des *Tanach* verstanden werden. Man kann sie auch so verstehen, dass die allgemeinen *religionsphilosophischen* (nicht die spezifisch theologischen) *Motive der Christologie* im Alten Testament schon vorkommen. Umgekehrt finden sich die (o.g.) in *Stern II* aus den Quellen des *Tanach* entfalteteten drei Grundaspekte der Erschaffung der Welt durch das Wort, der Gottesbegegnung des Menschen im Gleichnis der Liebe und eines Lebens in der Verantwortung der Nächstenliebe für den christlichen Glauben auch in dieser dogmatischen Form zusammengefasst. So handelt Joh 1 von Christus als einer Gestalt des *Gotteswortes*, das als solches vor allem dadurch erkannt wird, dass dessen Wohltaten für den Menschen erkannt

⁶⁰ Nach Rosenzweig, GS I/1, S. 134f. [Briefe und Tagebücher].

⁶¹ Es muss Kriterien der Richtigkeit geben, oder anders gesagt: der eigene, existentielle Wahrheitsanspruch darf der allgemeinen Logik nicht widersprechen.

⁶² Die Gefahren, denen das Christentum in seiner Geschichte unterlag und weiter unterliegt, sind eine „Spiritualisierung des Gottes-, Apotheisierung des Mensch-, Pantheisierung des Weltbegriffs“ (Rosenzweig, GS II, S. 447).

werden. Und diese Gestalt des Gotteswortes bewahrt und aktualisiert in der Erinnerung an den Menschen Jesus das Doppelgebot der Liebe (Luk 10, 25-28 zit. Dtn 6,5 u. Lev 19,18).

Während die Christologie in *Stern II* kaum explizit wird – die eben genannte Analogie aufzufinden, überlässt Rosenzweig dem Leser –, fungiert sie in *Stern III* als Form, die die geschichtsphilosophische Bedeutung trägt, die Rosenzweig dem Christentum zuerkennt – und sei es in einer Minimalform.⁶³ Die mit diesem Dogma gesetzte Differenz im Verständnis (des *einen*) Gottes begründet nun aber das Verhältnis des Judentums als „ewigem Feuer“ und des Christentums als „ewigem Weg“. Während (so *Stern III*) „die Gegensätzlichkeit“, die auch der jüdische Glaube in Gott kennt, „das Nebeneinander von Recht und Liebe, Schöpfung und Offenbarung“ bei Gott „in unaufhörlicher Beziehung mit sich selbst“ ist, so dass „ein Wechselstrom zwischen Gottes Eigenschaften hin und her“ geht, und er eben so „Einer“ ist und bleibt, ist diese Einheit im christlichen Gottesverständnis stets gefährdet – wie auch die Einheit der Praxis gelebter Religion.⁶⁴ In jüdischer Perspektive liegt in dieser Differenz (die nota bene schon der zitierte Brief an R. Ehrenberg vom 1.11.1913 deutlich benannte⁶⁵) das „unvertilgbare Stück Heidentum“ (und mit ihm eine Gefahr des Christentums) beschlossen, das der Christ sich zu eigen gemacht hat – „auch Gott muss Mensch sein“ –, und das ihn „zur Bekehrung der Heiden“ befähigt.⁶⁶

Die Grenzbestimmung dieser Konstruktion, dass (in christologischer Metaphorik gesprochen) „der Sohn dem Vater die Herrschaft [dereinst] zurückgibt“, findet Rosenzweig aber im 11. Kapitel des Römerbriefes, in dessen Vers 25 der Apostel „die Juden bleiben lässt bis zum Ende, – bis ‚die Fülle der Völker eingegangen ist‘.“ Dieses „Theologumen aus der Urzeit christlicher Theologie“ spreche die in *Stern III* vertretene These zum Judentum als „ewigem Feuer“ implizit aus, „dass das Judentum in seinem ewigen Fortleben durch alle Zeit ... der Eine Kern ist, von dessen Glut die Strahlen unsichtbar genährt werden, die im Christentum sichtbar und vielgespalten in die Nacht der heidnischen Vor- und Unterwelt brechen.“⁶⁷

Diese Sicht des Christentums (in seinem Verhältnis zum Judentum) ist in langer Inkubationszeit entwickelt worden. So deutet schon der frühe Aufsatz *Atheistische Theologie* (1914) darauf hin, dass Rosenzweig aufgrund der hier entfalteten Voraussetzungen seines „neuen Denkens“ gar nicht umhin konnte, sich mit der Christologie auseinanderzusetzen. Hier nimmt er es in den Blick, einerseits den Menschen zu denken, „wie er Empfänger der Offenbarung und, als solcher, Gegenstand des Glaubens ist“,⁶⁸ andererseits aber auch Gott zu denken, „der zwischen Volk und Menschheit die Brücke schlägt“.⁶⁹ In der Rosenzweig eigenen geschichtsphilosophischen Perspektive erfordert das aber, das Christentum zu denken. An den Stellen, an denen

⁶³ Um „einfach Christ“ zu sein, genüge „ein *Minimum* von Christologie“, schreibt Rosenzweig an H. Ehrenberg, und dieses einfache Christentum hat er seiner Darstellung des Kirchenjahrs in *Stern III* vorausgesetzt (Ders., GS I/2, S. 543).

⁶⁴ Rosenzweigs These ist, dass „die christliche Frömmigkeit ... getrennte Wege [geht], wenn sie beim Vater und wenn sie beim Sohn ist.“ Die „Zweiheit“ im Gottesverständnis bedeutet ja nicht eine Aufteilung der Eigenschaften Gottes zwischen Vater und Sohn, sondern „Strenge und Liebe“ sind in beiden, beide werden durch Offenbarung als Schöpfer erkannt und schaffen den Gläubigen in der Offenbarung zu einer „neuen Kreatur“ (2 Kor 5, 17) um. Doch dem „Sohn“ kommt im Christentum ein Vorrang vor dem „Vater“ zu: „nur durch den Sohn glaubt er zum Vater kommen zu können“. Der Sohn aber muss Mensch geworden sein – einen direkten Weg zum Vater wie im Judentum gibt es im Christentum nicht.

⁶⁵ Wie Anm. 60.

⁶⁶ Nach Rosenzweig, GS II, 387f.

⁶⁷ Rosenzweig, GS II, S. 461f.

⁶⁸ Rosenzweig, *Kleinere Schriften* (wie Anm. 24), S. 289 [Atheistische Theologie].

⁶⁹ Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, S. 290.

1914 vom Paradox des Dogmas die Rede ist, zeigt sich die Bereitschaft, dieses *für das Christentum* anzuerkennen, und die Möglichkeit, es im Sinne einer Hermeneutik des UND neu zu verstehen. Diese Möglichkeit hat der *Stern* dann realisiert. Er schränkt die kategoriale Reichweite der Christologie ein und verweist auf das regulative Potential, das in der Existenz der jüdischen Gemeinde *neben* der christlichen besteht.⁷⁰ Das sachliche theologische Problem aber, dessen christliche Beantwortung zum zentralen Dogma geworden ist, wirkt sich in der Gedankenführung des *Stern* selbst aus. Denn das elementare *Problem der Christologie* ist die Frage nach der *Humanisierung Gottes* (im doppelten Sinn eines genetivus subjectivus und objectivus).⁷¹

Dieser Gedanke hat eine lange Vorgeschichte, insofern auch die mythischen Götter schon eine Humanisierung erfahren: Sie sind „menschengestaltig“, doch sie „ersparen sich ... alles, was dies im Ernst zur Realität machen würde: Schmerz, Trauer, Alter, Tod.“⁷² Es sind Götter, die nach dem Bilde des Menschen vorgestellt werden, im Unterschied zu Gott, der den Menschen nach seinem Bilde erschuf. Die Christologie ist keine Gestalt mehr, in der Gott „in oberflächlicher Selbstverständlichkeit als Mensch vorgestellt wird“ (ebd., S. 155). Sie hebt das Problem der Humanisierung auf die Stufe der Inkarnation, die auf dem Willen Gottes beruht. *Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit* (Joh 1,14a): diese Botschaft antwortet auf eine neue Weise auf das Problem der Humanisierung Gottes. Mit der im Philipper-Hymnus bezeugten *Kenosis* (Phil 2, 6–11) erscheint der Gott, der Mensch wurde, auch keineswegs mehr unbelastet von der menschlichen Situation, zu der Schmerz, Trauer und Tod gehören.

Rosenzweig hat das für das Christentum anerkannt, wie seine einlässliche Darstellung des Kreuzessymbols zeigt.⁷³ In seinem Gesprächsangebot „in theologos“ aber geht es ihm um die Frage, wie in den Texten des *Tanach* von Gott gesprochen wird in Gleichnissen des Menschlichen, oder wie dem reinen Begriff seiner Einheit und Einzigkeit eine Erfahrung entsprechen kann, die Menschen machen. Er hat die Frage nach der Humanisierung Gottes im Problem des *Anthropomorphismus* aufgenommen und anerkannt. Dadurch unterscheidet sich sein „neues Denken“ von den schroffen Paradoxien des frühen K. Barth⁷⁴ ebenso wie von Cohens Problematisierung des Anthropomorphismus.⁷⁵ Mehr noch: er hat sich der Beispiele bedient, in denen die Bibel selbst von Gott spricht wie von einem Menschen (wie eben im Gleichnis von Liebendem und Geliebter).⁷⁶

⁷⁰ „Ob Christus mehr ist als eine Idee – kein Christ kann es wissen. Aber dass Israel mehr ist als eine Idee, das weiß er, das sieht er“ (Rosenzweig, GS II, S. 461).

⁷¹ „Die kulturgeschichtliche Bedeutung des Christentums besteht darin, dass es in der dogmatischen Hülle der Humanisierung Gottes der Menschheit die Humanisierung der Religion gebracht hat und damit die Grundlage des modernen ‚Gedankens der sittlichen Autonomie‘, wie er zumal in der deutschen Reformation und in der Kantischen Philosophie ausgebildet ist“ (Rosenzweig, Kleinere Schriften, S. 315 [Hermann Cohens jüdische Schriften (1923)]. Auf diesen Terminus H. Cohens kommt der Brief an J. Horowitz vom April 1924 noch einmal zu sprechen (Rosenzweig GS I/2, S. 958).

⁷² Blumenberg, *Mythos* (wie Anm. 27), S. 153.

⁷³ Rosenzweig, GS II, S. 418–420.

⁷⁴ Vgl. meinen Aufsatz: *Vermittlung – Korrelation – Dialektik – Analogie: Wie ist das „Drama des Bundes“ zu denken?* in: *Zeitschrift für Dialektische Theologie*, Jg. 28, 2/2012, S. 86–111.

⁷⁵ „Von Anfang an bekämpft die jüdische Spekulation den Anthropomorphismus in der Bibel“ (Cohen, *Religion der Vernunft* [wie Anm. 3], S. 185. vgl. 187).

⁷⁶ Rosenzweigs lässt in seiner Interpretation des Hohen Liedes die Möglichkeit offen, über dem Grundton des Literalsinns die „Obertöne“ metaphorischen Sinns zu vernehmen (vgl. Bienenstock, *Die Sprache des Hohenlieds* [wie Anm. 52], S. 278 zit. J. Carlebach).

Der Humanisierung Gottes im eben skizzierten Sinn entspricht im Problem der Christologie aber die *Humanisierung des Menschen*, m.a.W. die Frage, wie das Ereignis, dass Gott dem Menschen nahe gekommen ist, dazu beitragen kann, dass der von Gott angesprochene Mensch in eben dieser Beziehung ganz menschlich wird: befähigt sogar, am Werk der Erlösung mitzuarbeiten. In diesem Sinne lässt sich der Offenbarungsdiallog der Seele mit Gott, wie *Stern II/2* ihn in der Weise einer Auslegung des *Hohen Liedes* zur Darstellung bringt, als Rosenzweigs Antwort auf das *Problem* der Christologie lesen.

Gewiss: Die christliche Theologie denkt die beiden Momente dieses Problems so zusammen, dass sie das Paradox ihrer Verknüpfung individualisiert und personalisiert – Luther bringt das auf den Punkt, wenn für ihn Christus „die Sache der Schrift in Person“ (s.o.) ist –, und den Anspruch erhebt, dieser Gott entsprechende Mensch, der vor 2000 Jahren auf Erden wandelte, sei der Erlöser.⁷⁷ Mit der Botschaft von ihm – dem paulinischen Evangelium – sollen alle Menschen aus allen Völkern gesegnet sein. Das ist nach christlichem Glauben möglich geworden durch das Ereignis, dass Gottheit und Menschheit sich beide vereint haben, so dass der Schöpfer uns Menschen nahekommen konnte, wie es in einem Lied des Evangelischen Gesangbuchs heißt.⁷⁸ Anders als in der wechselseitigen Interpretation des Anspruchs, Christus sei „wahrer Mensch und wahrer Gott“,⁷⁹ lässt sich das christologische Paradox gar nicht aufrecht erhalten – es muss aber aufrechterhalten werden, wenn mit Hilfe des „Gedankens der Offenbarung“ (ebd., S. 290) *auch für das Christentum* zugleich der „Unterschiedenheit zwischen Gott und Mensch“ (ebd., S. 285) Rechnung getragen und der „Brückenschlag“ zwischen beiden Elementen der Erfahrung aus den Quellen der Bibel rekonstruiert werden soll.

Die neutestamentliche Antwort auf das Problem der Christologie lässt Rosenzweig für das Christentum gelten: Christus ist der Erlöser. Doch das geschieht nicht, ohne dass er auf die nun entstehenden Probleme den Finger legt, die sich aus dem Verhältnis zweier Personen der einen Gottheit ergeben. So spricht er weder einer – in der *Atheistischen Theologie* problematisierten – *Leben-Jesu-Theologie* das Wort, noch einer *Theologie der Christusidee*,⁸⁰ obwohl er zugesteht: die *philosophische Theologie* müsse der *historischen* die Orientierung geben, damit sie sich nicht in der Fülle der Einzelheiten verliere, und die *historische* müsse die *philosophische* davor bewahren, ihre Bindung an die konkreten Gestalten in dieser Zeit, in dieser Welt, zu verlieren. Es geht Rosenzweig eben, wie es in einer frühen Äußerung heißt, um „Gott in der Geschichte“.⁸¹ Doch im *Stern* bindet er die Interpretation der *Leben-Jesu-Theologie* und damit

⁷⁷ Cohen zufolge ist das ein Moment des Mythos: „er personifiziert die Dinge und Umstände“ (Ders., *Ethik des reinen Willens* [Werke Bd. 7], Hildesheim / Zürich / New York 2008, S. 362). Und in der Tat wurzelt die christliche Theologie schon aufgrund ihres Bezugs zur dramatischen Form im Mythos. „Diese ganze Religion konnte als eine öffentliche, der Kunstdarstellung vergleichbare Verhandlung des menschlichen Schicksals erscheinen“ (ebd., S. 306). Sie stellt, um mit Hans Blumenberg zu sprechen, eine spezifische Form der „Arbeit am Mythos“ dar.

⁷⁸ „Jesus ist kommen, Grund ewiger Freude/ A und O, Anfang und Ende steht da! / Gottheit und Menschheit vereinen sich beide; / Schöpfer, wie kommst du uns Menschen so nah“ [1736], in: *Evangelisches Gesangbuch*. Ausgabe für die Evangelische Landeskirche in Württemberg, Stuttgart 1996, Nr. 66, 1.

⁷⁹ Diese Formel Luthers ist Rosenzweig bekannt (Vgl. Ders., *Kleinere Schriften* (wie Anm. 24), S. 281 [Atheistische Theologie]).

⁸⁰ Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, S. 81 [Atheistische Theologie].

⁸¹ Rosenzweig, *GS I/1*, S. 112 [Brief an Hans Ehrenberg vom 26.9.1910].

die „Fremdheit“ des historischen Jesus, der ein Jude war⁸² – Fremdheit für den christlichen Rezipienten⁸³ –, an das gegenwärtige Leben des Judentums.

Um dieses darzustellen, bedarf er aber des Paradoxes in seiner christlichen Gestalt nicht.⁸⁴ Denn er hat eine jüdische Antwort aus den eigenen Quellen gefunden. Sie erlaubt es ihm, die *Humanisierung Gottes* mit den Mitteln einer Hermeneutik darzustellen, die die christlichen Vorgaben einklammert, und auf eigene Weise den Weg zu einer *Humanisierung des Menschen* aufzeigt. Das *Problem* der Christologie aber, „dass Gott und Mensch untrennbar zusammengedacht werden müssen“,⁸⁵ indem der ferne Gott nahe kommt, hatte sich ihm auch für die Darstellung des Judentums gestellt, wenn diese sich nicht in einer *Atheistischen Theologie* verlaufen will: „diese Erkenntnis steht am Eingang jeder Erkenntnis unseres Glaubens“.⁸⁶

5. Nachgeholte Gegenseitigkeit unter der Leitung der Hermeneutik des UND

Rosenzweigs christliche Freunde haben sein Gesprächsangebot nicht in der Weise aufgenommen, wie er sich das erhofft hatte. Das muss im Fall von Eugen Rosenstock-Huussy zutiefst enttäuschend gewesen sein. Einzig Hans Ehrenberg ist sachlich auf die Fragen eingegangen, die vor allem *Stern II* gestellt hat, und hat sie auf eine jesuanische Christologie zugespielt.⁸⁷

Rosenzweigs Hermeneutik macht eine christliche Lektüre der Hebräischen Bibel möglich, die in ein „Gespräch der Menschheit“ einbezieht, das bis heute nicht abgeschlossen ist.⁸⁸ „Es ist ein Stück jenes Buchschicksals der Bibel, dass ihre aus Dialog entstandenen Teile sich den menschlichen Partner des Dialogs immer wieder berufen ... [Die biblische Erzählung] schafft die ferne Hörerschaft um in Mitredende eines Gesprächs, das unter der Hülle ihrer epischen Vergangenheit sich in voller anekdotischer Gegenwartigkeit durch sie hinzieht und das in Wort und Antwort, Spruch und Widerspruch, Satz und Zusatz den zu Tat, Hoffnung, Liebe Erweckten das eine gibt, was ihnen noch fehlt, und es ihnen so bescheiden gibt, dass es Tat, Hoffnung, Liebe nicht dogmatisch lähmt, nein, pneumatisch beflügelt: Erkenntnis, Lehre, Offenbarung“ (ebd., 180f.).

Dass die Hebräische Bibel „zunächst und vor allem dem Judentum gehöre“,⁸⁹ ist also überhaupt kein Grund, sie – als Altes Testament – nicht mehr im Sinne eines kanonischen Schrifttums in Anspruch nehmen zu wollen. Im Gegenteil gilt es, diesen „gemeinsamen Grund“, „der paradoxerweise über Jahrhunderte wegen seiner unterschiedlichen Auslegung trennte, seit der Shoa hingegen zunehmend verbindet“,⁹⁰ christlicherseits zu erhalten. Einerseits

⁸² Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, S. 280 [Atheistische Theologie].

⁸³ „Totem Fetisch Tabu Psyche Tao Nirvana – in alles kann sich der christliche Religionsforscher hineinfinden, aber in das nächstverwandte, das Judentum, nirgends“, weil hier „das Recht des Missionars erstickt“ (GS I/1, S. 579 [Brief an H. Ehrenberg v. 13.6.1918]).

⁸⁴ Vgl. Rosenzweig, GS I/1, S. 447 [Brief an die Eltern vom 22.9.1917] mit Bezug auf die „Zwiespältigkeit“ Cohens, der „im Verhör mit Jesus bei der kritischen Stelle auch seine Kleider zerrissen und gerufen [hätte]: ‚was bedarf es weiter Zeugnis!‘ [Mt 26,65]“, in seiner „Ethik des reinen Willens“ aber „über das ‚Christusideal‘ sehr vornehm und verständnissuchend gesprochen“ habe. – Über sein eigenes „Interesse“ am Christentum hat er in dem dem *Stern* präludierenden Brief an H. Ehrenberg vom 13.6.1918 geschrieben, es sei „biographisch“ im Sinne seiner lebensweltlichen Bedingtheit und „theologisch“ im Sinne einer jüdischen Apologetik; von einem jüdischen Interesse an Jesus unabhängig von diesen beiden Gesichtspunkten könne aber keine Rede sein (GS I/1, S. 577f.).

⁸⁵ Rosenzweig, *Kleinere Schriften* (wie Anm. 24), S. 289 [Atheistische Theologie].

⁸⁶ Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, S. 289 [Atheistische Theologie].

⁸⁷ Vgl. W. Schmied-Kowarzik, Rosenzweig im Gespräch mit Ehrenberg, Cohen und Buber, Freiburg 2006, S. 96f. (zur „Heimkehr des Ketzers“). Vgl. den Brief an H. Ehrenberg vom 21.4.1918 (wie Anm. 63).

⁸⁸ Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, S. 166 [Die Schrift und Luther].

⁸⁹ Tück, Christentum ohne Wurzel? (wie Anm. 21).

⁹⁰ Brumlik, Antijudaismus in neuem Gewand? (wie Anm. 21).

eröffnet die Bibel den Dialog zwischen ihren Rezipienten immer wieder neu, andererseits bedarf es der lebensweltlichen Bedingungen, unter denen eine Hermeneutik des UND gedeihen kann. Wie an Rosenzweig zu sehen ist, setzt sie voraus, *dass mein Ich im Du entsteht*,⁹¹ die eigene Identität also in einer dialogischen Situation gewonnen wurde, die für die an ihr Beteiligten nun die Möglichkeit auf Dauer stellt, sich im Licht des Verständnisses anderer – und sei es des Verständnisses desgleichen hebräischen Textes – überraschen zu lassen.

Vita

Apl. Prof. Dr. Hans Martin Dober lehrt Praktische Theologie an der Evang.-theol. Fakultät der Universität Tübingen und ist Pfarrer der Württembergischen Landeskirche in Tuttlingen. Arbeitsschwerpunkte: Homiletik, Seelsorgelehre, Religionstheorie, jüdische Religionsphilosophie (H. Cohen, F. Rosenzweig). Neuere Publikationen: „Reflektierender Glaube“. Die Vernunft der Religion in klassischen Positionen, Würzburg 2011. Erlebnisse zu Erfahrungen bilden. Predigten mit Filmen im Gespräch, Berlin 2016. (als Hg.) Religion und Humor, Göttingen 2017. Die vollständige Bibliographie ist unter <http://www.uni-tuebingen.de/fakultaeten/evangelisch-theologische-fakultaet/personen/personalseiten-details/apl-prof-pd/dober-hans-martin-apl-prof-dr.html> einsehbar.

Abstract

How can the Christian reader regard the Old Testament as a canonical part of the bible? This question has been brought up by Notger Slenczka who proposes to regard the Hebrew Bible as a Jewish book which can legitimately find its place among the apocrypha. The article argues that not only in the late essays of Franz Rosenzweig, dealing with questions of hermeneutics being raised in the course of his translation of the Hebrew Bible together with Martin Buber, but also in the *Star of Redemption* we find arguments to read the whole bible in a Christian *and* a Jewish perspective. There is good news of Gods grace in the Christian Old Testament already, Rosenzweig gives witness of without a christological principle, which he concedes as a hermeneutical key for the Christian reader. He offers a hermeneutic of the conjunction *and* which presupposes a dialogical experience as well as it prepares the way of further dialogue between Christian, Jewish and possible also Muslim or „religious unmusical“ readers of the bible – this book which founded a „conversation of mankind“. Following Rosenzweig the secret of the biblical narrativ is dialogical itself. The other precondition is that the experience the bible gives witness of has three dimensions, including the experience not only of man and the world, but also of God who is *one* in the Old and the New Testament.

⁹¹ Rosenzweig, GS I/1, S. 471 [Brief an Eugen Rosenstock v. 19.10.17]. Dieses Zitat vermag auch das „biographische“ wie „theologische“ Interesse Rosenzweigs am Christentum zu erläutern (wie Anm. 84).