

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Yehoyada Amir (ed.), *Faith, truth, and reason*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Hans-Martin Dober

Franz Rosenzweigs „Der Stern der Erlösung“ als liturgietheoretische Konzeption
in: Yehoyada Amir (ed.), *Faith, truth, and reason*, pp. 185–202

Freiburg: Alber, 2012

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Karl Alber (Nomos Verlagsgesellschaft):

<https://www.nomos.de/en/copyright-notice/>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Yehoyada Amir (Hg.), *Faith, truth, and reason* 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:

Hans-Martin Dober

Franz Rosenzweigs „Der Stern der Erlösung“ als liturgietheoretische Konzeption
in: Yehoyada Amir (Hg.), *Faith, truth, and reason*, S. 185–202

Freiburg: Alber, 2012

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Karl Alber (Nomos Verlagsgesellschaft) publiziert: <https://www.nomos.de/urheberrecht/>

Ihr IxTheo-Team

Franz Rosenzweigs „Der Stern der Erlösung“ als liturgetheoretische Konzeption

von

Hans Martin Dober

Bekanntlich enthält der dritte Teil des „Sterns der Erlösung“ eine Darstellung des synagogalen und des kirchlichen Jahres. Diese "Soziologie"¹ liturgischer Vollzüge ist im Zusammenhang des "Systems der Philosophie" zu interpretieren, als welches Rosenzweig sein Hauptwerk selbst verstanden haben wollte². Während nun Stern III immer wieder als eigenständige Darstellung des *Wesens* von Juden- und Christentum gelesen worden ist, möchte mein Beitrag die hier dargestellten symbolischen Formen, insbesondere die Rituale und ihre wirklichkeitskonstitutive Funktion in den Blick nehmen. Denn von ihnen haben diese "positiven" Religionen Gebrauch gemacht.

¹Die in diesem Beitrag gegebene Skizze einer Interpretation vom dritten Teil des Sterns aus habe ich inzwischen in einer praktisch-theologischen Darstellung der Liturgik ausgeführt: vgl. Dober, Die Zeit ins Gebet nehmen. Medien und Symbole im Gottesdienst als Ritual [Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie Bd. 55], Göttingen 2009. Zum Gebrauch des Terminus „Soziologie“ vgl.: F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, zit. nach: Gesammelte Schriften (1979-1984) Bd. II [= GS II], 343, 349, 357, 393, 399, 412; Ders., Das neue Denken, zit. nach Gesammelte Schriften Bd. III [=GS III], 139-162, 156.

²GS III, 140 [Das neue Denken]. Für diesen methodischen Zugang ist auf die vorliegenden Arbeiten aufzubauen, die den "Stern" als Existenz- (J. Tewes, Zum Existenzbegriff Franz Rosenzweigs, Meisenheim am Glan 1970. W. Schmied-Kowarzik, Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung, Freiburg/München 1991), spekulative Dialog- (M. Theunissen, Der Andere, Berlin / New York 1977, 505) und Offenbarungsphilosophie untersucht (S. Moses, System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs, München 1985. H.M. Dober, Die Zeit ernst nehmen. Studien zu Franz Rosenzweigs "Der Stern der Erlösung", Würzburg 1990), oder als Erlösungsphilosophie eingeordnet haben (C. Hufnagel, Die kultische Gebärde. Kunst, Politik, Religion im Denken Franz Rosenzweigs, München 1994).

Rosenzweig gesteht dem Kult zu, das Ewige "in *Wirklichkeit* hinein ins Heute" zu ziehen.³ Ohne Medien und Rituale gäbe es keine Orientierung in der Welt, keine Darstellung der eigenen Sicht der Dinge, keine Kommunikation über sie, und also auch keine Bildung und Pflege eines kulturellen Gedächtnisses. In einer historischen Sicht, die Rosenzweig selbstverständlich voraussetzt, kann man sagen: Der religiöse Kult überhaupt, gleich in welcher "positiven" Religion, kann als "das ursprüngliche Zentrum der sich über Medien konstituierenden humanen Kultur" gelten⁴. Auch wenn die gesamtgesellschaftliche Bedeutung der "Kulte mit ihrem Zeremonial, ihren Festen"⁵ in der Moderne geschwunden ist, und in den westlichen Gesellschaften - so wird man ergänzen können - vielfältig pluralisierten Privatkulten Platz gemacht hat⁶, können doch die institutionalisierten Religionen auf sie nicht verzichten, wenn sie denn ihr Eigenes *darstellen*, und wenn sie zu Prozessen der *Teilnahme*, der *Integration* und der *Bildung* beitragen wollen. Eben das aber sind Grundfunktionen des Rituals, die anlässlich des Umgangs mit Kontingenz, mit Außeralltäglichem wie etwa Geburt und Tod auch in den westlichen, ihrer positiv-religiösen Bindung erwachsenen Gesellschaften an Bedeutung kaum verloren haben.⁷

³GS II, 324 [Stern III] – Hervorhebung H.M.D.

⁴W. Gräß, Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002, 157.

⁵W. Benjamin, Gesammelte Schriften (GS I-VII), Frankfurt a.M. 1972ff., hier: GS I/2, 611 [Über einige Motive bei Baudelaire].

⁶Demgegenüber hatte Rosenzweig noch meinen können, Privatkulte seien Sache des kindlichen Spiels (Hufnagel, Die kultische Gebärde [s.o. Anm. 2], 127 Anm. 17), während die Erwachsenen diese Stufe der Entwicklung hinter sich gelassen hätten. Das ist noch ohne Wahrnehmung der Einsichten gesagt, die die Psychoanalyse dem Bewusstsein zu verarbeiten aufgegeben hat, lässt sich doch die Neurose als Privatkult verstehen.

⁷Vgl. W. Jetter, Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst, Göttingen ²1986, 87-121. Sehr treffend hat D. Rössler die Funktion des Rituals der Bestattung beschrieben in: Ders., Die Vernunft der Religion, München 1976, 29ff. Vgl. auch Ders., Grundriss der Praktischen Theologie, Berlin / New York ²1994, 228ff. In welchen Spannungen und unter den Bedingungen welcher Entfremdung diese Funktionen heute greifen können,

Der gewählte ritualtheoretische Zugang bezieht empirische und kulturtheoretische Voraussetzungen ein, die Rosenzweig selbst so nicht entfaltet hat. Der Vorteil dieser Methode scheint mir zum einen darin zu bestehen, den Anspruch dieses Werkes einzulösen, dass - nach einem Wort von J. Taubes - die "religiöse Gemeinschaft durch ihre Liturgie" ausgelegt werden kann⁸. Zum anderen wird dadurch, dass Rosenzweigs Liturgik auf das im Zusammenhang des "Stern" entfaltete Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnis bezogen werden muss, aber auch die Reichweite ritualwissenschaftlicher Theorien relativier- und begrenzbare.

Mein Beitrag gliedert sich in drei Teile: *Erstens* möchte ich andeuten, wie die Liturgik von Stern III sich in den Gesamtzusammenhang des Buches fügt, *zweitens* das Ritual als Form der Liturgie beschreiben, um *drittens* zu skizzieren, wie das Gebet die Ambivalenz des Rituals transzendiert.

zeigen einige neuere Filme sehr schön. Vgl. etwa "Moonlight Mile" [2003] mit dem alten Dustin Hofmann in einer Hauptrolle.

⁸J. Taubes, Die politische Theologie des Paulus, München 1993, 50-55, 50. Taubes hat in seinen späten Vorlesungen von der Erforschung der Liturgie als dem Königsweg der Erkenntnis einer Religion, einer Konfession gesprochen. Seine These lautet: Wer es mit dem Studium der Dogmatik und der Ethik einer Religion, oder mit der Hermeneutik heiliger Texte gut sein lässt, der hat sich noch nicht auf den Bereich eingelassen, in dem die (von einer bestimmten Tradition geprägte) Lebensmacht der Frömmigkeit *praktisch* geworden ist und jeweils neu wieder werden kann, oder in dem die Relevanz der Religion für den Alltag, für das Selbstverständnis, für die Existenz des einzelnen und der Gemeinschaft wirksam wird. In den liturgischen Formen ist jedenfalls auch *Geschichte geronnen*, wie andererseits eine *geschichtsprägende Kraft* von diesen Formen ausgegangen ist und ausgehen kann. Es sind *Erfahrungsräume* der Deutung und des Selbstverstehens eröffnet worden, und diese Öffnung hat immer wieder auch neue *Erwartungshorizonte* erschlossen. Die Liturgie weist Wege zur Erkenntnis dessen, worauf es in der Frömmigkeit zutiefst ankommt. Man müsse nur aus dem "Latenten" herausholen, was *manifest* werden kann. Für Taubes heißt das: Man versteht das Judentum nicht, wenn man sich nicht auf das liturgische Jahr der Synagoge einlässt. Diese Einsicht führt zu dem methodischen Programm, "Theologie aus Liturgik zu entwickeln" (Taubes, aaO, 55). Damit ist eine Perspektive der Interpretation von Stern III gewonnen, die mit Hilfe der Ritualtheorie geschärft werden kann.

1. Rosenzweigs Grundlegung der Liturgik

Stern III bringt die symbolischen Ordnungen von Juden- und Christentum zur Darstellung. Doch diese werden nicht nur als solche beschrieben, wie sie sich zeigen. Sondern ihr Sinn wird auch so hergeleitet, dass man von einer philosophischen Grundlegung des liturgischen Jahres von Synagoge und Kirche sprechen kann. Rosenzweigs so entwickelte Liturgik ist aus der menschlichen Zeiterfahrung heraus verständlich zu machen. Anders gesagt: Sie nimmt die Zeit ernst.⁹ Das lässt sich in (wenigstens) drei Hinsichten näher ausführen, die der Dreiteilung des Werkes entsprechen:

Erstens enthalten die in Stern III dargestellten Liturgien Antworten auf das Problem der menschlichen Endlichkeit. Stern I geht von der Erfahrung der menschlichen Existenz aus, sterben zu müssen. Im Angesicht des Todes entdeckt sich der Mensch als unverwechselbares Selbst und Individuum. Diese Einsicht ist der (antiken) tragischen Darstellung des Lebens ebenso eingeschrieben wie der modernen Tragödie im Trauerspiel. Die Existenzphilosophien von Kierkegaard bis Heidegger haben an diesem Problem der *conditio humana* weitergearbeitet (und die von Kierkegaard setzt Rosenzweig voraus). Insbesondere in der Gestalt, die Heidegger ausgearbeitet hat, wird die vom Menschen zu gestaltende Lebenszeit in ihrer Ambivalenz beschrieben und die Zeitlichkeit als Entwurf des Daseins bestimmt. In den Philosophien der Existenz ist jeweils die Reflexion des Selbst der Ausgangspunkt. Man kann mit Rosenzweig fragen, ob der Andere hierbei angemessen in den Blick kommt.

Zweitens heißt die Zeit ernst zu nehmen für ihn, in einen Dialog mit dem anderen zu treten. Nach

⁹Den Versuch, Stern III unter dieser Leitfrage zu interpretieren, habe ich mit Blick auf die menschliche Zeiterfahrung schon einmal unternommen: Dober, *Erfahrbare Kirche: dimensionierte Zeit und symbolische Ordnung im Kirchenjahr*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 89 [1992], 222-248. Darauf kann ich in diesem Abschnitt aufbauen. Die ritualtheoretische Perspektive hatte ich damals aber noch nicht differenziert genug im Blick.

der berühmten Passage in "Das Neue Denken" wird die Zeit erst in dieser intersubjektiven Konstellation gezeitigt.¹⁰ Hier werden der Existenzphilosophie gegenüber eigene, dialogphilosophische Akzente gesetzt. Erst wer die Zeitigung der Zeit aus der Begrenztheit des eigenen Lebensentwurfes heraus öffnet in der Begegnung mit dem anderen, nimmt die Erfahrung eigener Lebenszeit in ihrer Mehrdimensionalität ernst. Die mehrdimensionale Erfahrung zwischen den drei Elementen, wie sie in Stern II mit den Begriffen Schöpfung, Offenbarung und Erlösung dargestellt wird, kommt in den Sprachformen, Symbolen und Ritualen der Liturgien zum Ausdruck.¹¹ *Drittens* stellen die Liturgien die zweidimensionale Beziehung von Lebens- und Weltzeit in den weiten Horizont, der von Rosenzweig „Gnadenzeit“, "rechte Zeit", "angenehme Zeit"¹² genannt wird, und den man in theologischer Terminologie „Heilszeit“ nennen könnte. Während im Verhältnis von Lebens- und Weltzeit die Möglichkeit besteht, in die Versuchung geführt zu werden, das Gebet zum eigenen Schicksal zu verabsolutieren, erscheinen die eigene Lebens- und die jeweilige Weltzeit im Horizont der Heilszeit eigentümlich relativiert und begrenzt.¹³ In den liturgischen Ordnungen, die mit "ewigen Ziffernblättern"¹⁴ verglichen werden, können sie in einen Gleichklang kommen.

Im Horizont der in liturgischen Symbolen und Ritualen repräsentierten Heilszeit wird eine kulturell signifikante Vergangenheit vergegenwärtigt (die „Heilsgeschichte“, wenn man so will) und eine Zukunft antizipiert, die den Verheißungen entsprechen könnte. So halten die liturgischen

¹⁰GS III, 151f. [Das neue Denken].

¹¹Treffend hat R. Wiehl den dreidimensionalen Erfahrungsbegriff Rosenzweigs beschrieben. Vgl. Ders., Die Erfahrung im neuen Denken von Franz Rosenzweig, in: PhJ 89 [1982], 269-290.

¹²GS II, 303. 306f. [Stern III].

¹³Der Hintergrund dieser Interpretationshinsicht ist mit H. Blumenberg, Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt a.M. 2001, zu erschließen. Vgl. dazu: Dober, Die Zeit ins Gebet nehmen (s.o. Anm. 1), 32ff, 40ff, 63f.

¹⁴GS III, 155 [Das neue Denken].

Ordnungen des jüdischen und des Kirchenjahres offensichtlich das kollektive Gedächtnis lebendig. Besonders sprechend sind hier die Beispiele des Passafestes als ritualisierte Form der Erinnerung an den Exodus¹⁵, und des Abendmahls, das Jesu Wort entsprechend zum „Gedächtnis“ (Lukas 22, 19; 1. Korinther 11, 23-25) an sein erlösendes, stellvertretendes Selbstopfer gefeiert wird. Rosenzweig integriert diese in den letzten Jahren viel diskutierten Aspekte des kulturellen Gedächtnisses, legt den Akzent aber auf die Antizipation des Zukünftigen im jüdischen Jahr (Sabbat und Jom Kippur).¹⁶ Das ist erklärbar aus seiner Kritik des im modernen Nationalismus säkularisierten Erwählungsgedankens, wie das Christentum ihn in alle Welt getragen hatte. Die jüdische Vorwegnahme der Zukunft stellt demgegenüber einen eschatologischen Vorbehalt dar.¹⁷

In der doppelten Gestalt der Repräsentation des Ewigen als „ewiges Leben“ im Judentum und „ewigem Weg“ im Christentum vermeidet Rosenzweig schließlich das Problem einer sakralen „Versiegelung der Zeit“. Dan Diner folgend sind in der Diaspora-Existenz des Judentums die Bedingungen geschaffen worden, sich eben in dieser Hinsicht vom Islam als Gesetzesreligion zu unterscheiden.¹⁸ Rosenzweigs korrelatives Modell der Beziehung von Juden- und Christentum

¹⁵GS II, 442 [Stern III].

¹⁶„Die Gestalten der Liturgik ... nehmen ja vorweg“ (GS II, 327, vgl. 364 [Stern III]).

¹⁷Ein prägnanter Beleg für die Eigenständigkeit des Judentums ist das Zitat aus dem berühmten Brief an Rudolf Ehrenberg mit der Neuinterpretation des johanneischen Satzes, niemand komme zum Vater denn durch Christus - außer denen, die schon immer beim Vater gewesen seien (Brief vom 31.10.1913, GS I, 134f.). Die Substanz des jüdischen Erwählungsglaubens liegt im *Volksbegriff* (das hat C. Hufnagel mit Blick auf Rosenzweig klar herausgearbeitet [s.o. Anm. 2]), die des christlichen im *Kerygma* des Evangeliums. - Auf dem Hintergrund der Hegelschen Geschichtsphilosophie hat St. Mosès Rosenzweigs Kritik am modernen Nationalismus aus der besonderen Stellung heraus rekonstruiert, die er – anders als Hegel – dem jüdischen Volk zuerkannt hat (Ders., Hegel beim Wort genommen. Geschichtskritik bei Franz Rosenzweig, in: G. Fuchs / H.H. Henrix, Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig, Frankfurt a.M. 1987, 67-89).

¹⁸Vgl. hierzu: D. Diner, „Geschichte und Gesetz. Über die Verwandlung sakraler in profane Zeit“, in: Ders. Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt, Berlin 2006³, 227-258, bes. 244.247.255.

bringt auch die sakrale und die profane Zeit in Korrelation. Dem Christentum entsteht aus seiner Bindung ans Judentum eine kritische Funktion gegenüber den Problemen der Gnosis, insbesondere des Marcionismus auch in seinen modernen idealistischen Gestalten.¹⁹ Und für das Judentum eröffnet die Geschichte des Christentums eine Perspektive, wie denn die Erfüllung der seiner eigenen Tradition immanenten Verheißungen geschichtsphilosophisch gedacht werden kann. Wenn diese drei (letztgenannten) für Stern III relevanten Aspekte (einer heilsgeschichtlichen Horzonterweiterung des Verhältnisses von Lebens- und Weltzeit, einer Dehnung der Zeit in der Vergegenwärtigung der Vergangenheit und Antizipation der Zukunft, einer Verknüpfung sakraler und geschichtlicher Zeit) in Formen des Lebens und Erlebens wirksam werden sollen, bedarf es der Wiederholung. Alle Jahre wieder wird die Ordnung der Feste im synagogalen und im Kirchenjahr aktualisiert. Die Kulte mit ihrem Ritual können als die traditionelle Art und Weise verstanden werden, die (nach Rosenzweig dreidimensionale) Erfahrung „krisensicher zu etablieren“.²⁰ Die Form der Wiederholung aber ist das Ritual.

2. Das Ritual als Form der Liturgie²¹

Man mag es als ein Kennzeichen der Zeit um 1900 nehmen, dass Rosenzweig das Ritual nicht nur in der engeren Bedeutung versteht, die angemessene, der Norm entsprechende Form des Gottesdienstes zu sein. Das Ritual wäre dann die dramatische Darstellung dogmatischer Wahrheit

¹⁹Vgl. Rosenzweigs Kritik der "Spiritualisierung des Gottes-, Apotheisierung des Mensch-, Pantheisierung des Weltbegriffs" in der Geschichte des Christentums (GS II, 447 [Stern III]).

²⁰W. Benjamin, GS I/2, 683 [Über einige Motive bei Baudelaire].

²¹Vgl. für diese Verknüpfung im katholischen Kontext: A. Odenthal, Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen, Stuttgart 2002. Vgl. Dober, Die Zeit ins Gebet nehmen (s.o. Anm. 1), 80-101, 281-289.

(H.U. v. Balthasar) oder die "Aufführung eines Mythos" (M. Eliade)²². Vielmehr schließt Rosenzweig an die weitere Bedeutung an, die man in den empirischen Kulturwissenschaften damals zu erschließen begann.²³ Rituale sind in der menschlichen Erfahrung überhaupt sich findende Formen des Verhaltens, ja grundsätzlicher noch: das Ritual ist "eine Dimension oder Ebene des kommunikativen Handelns"²⁴. Es ist sicher kein Zufall, dass die neuere Theorie des Rituals etwa zeitgleich mit der "linguistischen Wende" in der Philosophie entwickelt worden ist. An ihr hat - in einer sehr eigenständigen Gestalt - auch Rosenzweigs "Stern" teil. Und wie der *linguistic turn* das Verständnis dessen verwandelte, "was Vernunft, Sinn, Rationalität und Wahrheit überhaupt ausmacht"²⁵, so auch die neuere Theorie des Rituals.

Um das damals erwachte Interesse an diesen Formen konkreter zu fassen, nenne ich nur den Namen Arnold van Genneps, der die Passageriten afrikanischer Stämme in Feldstudien erforschte, um auf diese Weise Deutungsmuster zu entwickeln, die auch auf Vorgänge in den europäischen Kulturen Anwendung finden konnten. Zu nennen ist der Name Bronislaw Malinowskis, der sich der Erhellung des Zusammenhangs von Ritual und Magie widmete,²⁶ und der Name Emile Durkheims, der in seiner Untersuchung von "Formen des religiösen Lebens" die Gemeinschaft

²²A. Belliger / D.J. Krieger (Hg.), Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, Opladen / Wiesbaden 1998, 26.

²³Ein Beleg hierfür ist etwa, dass Rosenzweig in Stern III en passant "den Wilden" im Vergleich zum "verstockten Junggesellen in der Gastwirtschaft" als Beispiel anführt (GS II, 351), und auch sonst immer wieder erkennen lässt, wie aufmerksam er auf - ritualtheoretisch interessante - kulturelle Phänomene seiner Zeit ist.

²⁴Belliger/Krieger (s.o. Anm. 22), 28.

²⁵AaO, 18 mit Bezug auf Wittgenstein und Habermas.

²⁶Vgl. hierzu: V. Drehsen/G. Kehrer, Religion - die logische Notwendigkeit der Gesellschaft: Bronislaw Malinowski und Talcott Parsons, in: K.W.Dahm/V.Drehsen/G.Kehrer, Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozess sozialwissenschaftlicher Kritik, München 1975, 155-172, 158ff.

stiftende Funktion des Rituals herausarbeitete.²⁷

Die Ritualtheorie ist als ein Teil der Theorie des Lebens zu verstehen, sofern in ihr Einsamkeit und Gemeinsamkeit, Alltag und Fest (Feier), Arbeit und Muße (Freizeit), Gegenwart und Geschichte (kondensiert in Mythos und Symbol) praktisch vermittelt werden.²⁸ In ihrer Perspektive richtet sich der Blick auf die bestimmten Funktionen, die das Ritual erfüllt, um die Gegensätze des Lebens in einem spannungsvollen Gleichgewicht zu halten. Deren Sinn und Zweck ist es, den Gleichklang des Lebens aufrechtzuerhalten, und zwar sowohl des individuellen (wie die Psychoanalyse lehrt) als auch des sozialen, des geselligen, des Lebens in der Gesellschaft, in der Gemeinschaft (wie später Victor Turner, Ervin Goffman, Mary Douglas u.a. lehren). Der Gleichklang des Lebens ist aber wesentlich ein Leben "im Gleichklang mit der Zeit"²⁹, und d.h. eigener Zeit mit der Zeit des anderen.

Zusammenfassend lassen sich folgende Funktionen des Rituals unterscheiden: Rituale *schaffen Ordnung* im sozialen Umgang (und, als magische Rituale, auch im Umgang mit dem Unverfügbaren).³⁰ Sie *entlasten von Entscheidungen*, insofern sie die bewahrenswerte Ordnung symbolisieren (das ist ein Gehlen'sches Argument).³¹ Sie gewährleisten *Sicherheit im Verhalten* und tragen eben so zur Identitätsbildung des einzelnen bei. Die Bedingung hierfür ist: Man muss in eine bestimmte Praxis eingeweiht sein, die sich auf einen sozialen Bereich bezieht, in welchem die

²⁷V. Drexler, Religion - der verborgene Zusammenhalt der Gesellschaft: Emile Durkheim und Georg Simmel, in: Dahm/Drexler/Kehrer, aaO, 57-88, 58ff. Dieser Text ist neu zugänglich gemacht in: V. Drexler, Der Sozialwert der Religion. Aufsätze zur Religionssoziologie, hg. v. Chr. Albrecht, H.M. Dober, B. Weyel, Berlin / New York 2009, 15-40.

²⁸Vgl. GS II, 323 [Stern III].

²⁹M. Theunissen, Negative Theologie der Zeit, Frankfurt a.M. 1991, 327.

³⁰W. Jetter, Symbol und Ritual, 93.97f.

³¹Vgl. aaO, 94.

Geltung bestimmter Formen des Verhaltens außer Frage steht.³² Rituale sind auch *Informationsspeicher, mnemotechnische Instrumente*, "Traditionsvermittler", weshalb man sagen kann: Durch ihre Rituale haftet die Religion am besten im Leben des einzelnen und der Gemeinschaft.³³ So *bürgen* die Rituale auch *für einen Sinn*, der zwar individuell angeeignet werden muss, gerade so aber gemeinsamer Sinn bleibt.³⁴ Insgesamt haben Rituale eine *integrative Funktion* für Gruppen (Familien, Stämme, Völker). Sie sind zugleich *identitätsstiftend* und *abgrenzend nach außen*. Rosenzweig schließt in folgenden Hinsichten an die funktionale Theorie des Rituals an: Die in Stern III dargestellten liturgischen Ordnungen *stiften Gemeinschaft* vermittels symbolischer Formen, was insbesondere am Sabbat deutlich gemacht werden kann. Der Sabbat ist die Basis des Rituals³⁵: Anti- bzw. Metastruktur des Alltags, und Struktur im liturgischen Jahr, auf die die Metastruktur der anderen Feste mit dem Höhepunkt am Jom Kippur aufbauen kann. So wird eine *Ordnung in der chaotischen Erfahrung* hergestellt, wie das die Schöpfungsgeschichte aus Genesis 1 am Wochenrhythmus schon zeigt. Insofern ist das Ritual durchaus ein Mittel, durch das Menschen sich "des Unterschieds zwischen Chaos und Ordnung bewusst werden"³⁶. So haben Rituale offensichtlich *eine bildende, identitätsbildende Funktion*, wie es der Umgang mit Kindern ohne weiteres lehrt. Die durch das Ritual in die (soziale) Welt gebrachte Ordnung *setzt* aber auch *Grenzen*, d.h. sie grenzt auch ab. Nach Rosenzweig spricht sich das Wir-Gefühl der Gemeinschaft in der Sprache des "Wir" aus, und setzt damit in der Ordnung der Grammatik den Unterschied zum "Ihr" als den anderen.³⁷ So entfalten Rituale eine eigene Macht, die nicht ohne

³²Vgl. aaO, 95.

³³Vgl. aaO, 96.

³⁴Vgl. aaO, 97.

³⁵Vgl. GS II, 347f. [Stern III].

³⁶Belliger/Krieger, Ritualtheorien (s.o. Anm. 22), 17.

³⁷GS II, 263f. [Stern II].

Ambivalenzen ist.³⁸

Welche eigenen, spezifischen Akzente setzt der Stern nun? *Erstens* bindet Rosenzweig die Funktionen des Rituals an die Erfahrung der Zeit, genauer: das Ritual schafft die Bedingungen der Möglichkeit *spezifischer Zeiterfahrungen in der Gemeinschaft*. Es bewahrt die Festlegung eines Punktes in der Zeit, eines Augenblicks als *nunc stans* zum Fest. Mit Blick auf das individuelle Leben bietet die Stunde, die schlägt, die Bedingung der Möglichkeit, dass Lebens- und Weltzeit einander entsprechen (und, wie Rosenzweig mit Blick auf Goethe sagt, dass das Gebet des Gläubigen das des Ungläubigen ergänzt, insofern von ihm zu fordern ist, "dass es weder zu früh noch zu spät komme"³⁹). Mit Blick auf das Leben der Gemeinschaft sorgt der Kult dafür, dass die Ewigkeit in der Zeit erfahrbar werden kann. Er bereitet die Zeit "zum Besuch der Ewigkeit", und zwar "die Zeit Aller"⁴⁰ zur "Gnadenzeit". So wird die Stunde zum "Bürgen der Ewigkeit in der Zeit"⁴¹, und das Jahr als Ordnung der Stunden der Versammlung der Gemeinde "zum vollgültigen Stellvertreter der Ewigkeit"⁴². Das Ritual übt hier seine Funktionen im Rahmen einer Liturgie aus, die die Zeit ernst nimmt.

Zweitens bindet Rosenzweig seine Auffassung vom Kult an die in Stern II entwickelte Sprachphilosophie. Für ihn ist das Ritual *grammatologisch fundiert*, d.h. fundiert in der Ordnung der durch Sprache geschaffenen Welt. Und so lässt sich aus dem Zusammenhang seiner Gedankenentwicklung sagen: Rituale und Gesten sind Formen der Sprache (wenn Sprache denn Medium

³⁸Vgl. hierzu: P. Bahr, Ritual und Ritualisation. Elemente zu einer Theorie des Rituals im Anschluss an Victor Turner, in: *Praktische Theologie* 33 [1998], 143-158, 158.

³⁹GS II, 321 [Stern III].

⁴⁰GS II, 325 [Stern III].

⁴¹GS II, 323.

⁴²GS II, 360. Das lässt sich auch für den Sabbat zeigen: Er "verleiht dem Jahr Dasein" (GS II, 344), und ist der "gewissermaßen naturhaft ewige Boden des Jahres" (GS II, 351).

der Mitteilung überhaupt ist⁴³). Sprachliche Vollzüge lassen sich aber weder auf ihre semantischen noch auf ihre kommunikativen Aspekte reduzieren (wie sie etwa die Sprechakttheorie thematisiert). Beide sind zusammen zu sehen, wenn man den Vollzügen wirklicher Sprache in der nachdenkenden Theorie einigermaßen gerecht werden will.

Drittens sind Rituale *Kunstformen*, vom Menschen gestiftet. Wenn man den Standpunkt eines Betrachters von außen einnimmt, kann man das liturgische Jahr als Darstellung eines einzelnen "Weltbilds" betrachten, das einer Bemerkung aus der Einleitung zu Stern I zufolge auf einer leeren Wand hängt, und andere Bilder neben sich gestattet. In seiner Analogie zum "Weltbild" hat das Ritual als Kunstgestalt (Kunst hier in der weiten Bedeutung genommen, die Gebärde, Geste, Ritual und Theater einschließt) den logischen Charakter eines "eingeschlossenen Eins", das zugleich ein "ausschließendes All" ist.⁴⁴ Die Liturgien in Juden- und Christentum transportieren deren Welt- und Sinnorientierung. So lässt das jüdische Jahr "das Wandelbild des ewigen Weltgangs des Volkes erschauen"⁴⁵. Indem es, als synagogales Jahr, die Widersprüche des jüdischen Lebens in der Spanne wirklich gelebter Zeit darstellt, ordnet es den der Wesensschau sich bietenden "Wirrwarr" "zum durchsichtigen Reigen".⁴⁶ So macht der Kult als Kunstform das Wesen in der Wirklichkeit (der vergehenden Zeit) sichtbar, erlebbar und erfahrbar. Er bindet die Wirklichkeit an das Wesen und vice versa. So kann er in Anlehnung an ein Wort Hegels als "sinnliches Scheinen der Idee" verstanden werden, erschöpft sich aber nicht in dieser Bestimmung. Der gemeinsame Vollzug des Rituals ist auch als eine Inszenierung zu begreifen, die eine bestimmte Erfahrung von Wirklichkeit dadurch konstituiert, dass die Teilnehmer am Ritual für wahr halten,

⁴³Vgl. W. Benjamin, Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen, in: Ders., GS II/1, 140-157.

⁴⁴Vgl. GS II, 14 [Stern I].

⁴⁵GS II, 351 [Stern III].

⁴⁶GS II, 342.

was sie erleben.⁴⁷

Rituale sind Formen der Sprache und Kunstformen, die der Erfahrung *wirklichen* Lebens den Weg bereiten (und insofern - wie die lebendige Sprache von idealistischer Sprachvergessenheit - von idealistischer Kunst zu unterscheiden sind): Aus diesen beiden Bestimmungen lassen sich nun folgende Begrenzungen für die in Rosenzweigs System brauchbare Theorie des Rituals ableiten (auch hier möchte ich drei Aspekte nennen):

(a.) Rituale sind *performances*. Sie haben eine *darstellende* Funktion mit Blick auf kulturelle Sinn- und Handlungsmuster, zu deren Reproduktion sie beitragen. Diese Funktion verweist das Ritual auf die Bühne der Kunst.⁴⁸ Es verwundert also nicht, dass Theoretiker des Rituals wie Roland Grimes, Victor Turner und Richard Schechner sich der Performance im Theater zugewandt haben, um Regeln zu erkennen, "die es erlauben, den Sinn von Handlungen zu dekonstruieren und zu re-konstruieren"⁴⁹. In Ritualen findet eine "performative Sinnkonstitution" (Roy A. Rappaport) statt, die von der durch das Bewusstsein zu unterscheiden ist. So weist die integrative Funktion ritualisierter *performances* eine Nähe zu *formativen Sprechakten* auf insofern, als das Ritual vollbringt, was es verspricht: Es stellt nicht nur dar, sondern es *integriert*. Dieser Zweck ist sein Sinn. So ist Teilnahme möglich auch ohne den völligen Nachvollzug derart "formativer Sinnkonstitution" im Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Wenn man also die in Stern III dargestellten Liturgien als Ritual begreift, wird man sagen können: *Für die Teilnehmenden* gehen sie der Darstellung mit den Mitteln des Bewusstseins voraus, die Stern I und II geleis-

⁴⁷In diesem Sinne lässt sich die Bemerkung interpretieren, ein Volk habe "*sich* die Ewigkeit vorweggenommen" (GS II, 364 [Stern III]; Hervorhebung H.M.D.).

⁴⁸Belliger/Krieger, Ritualtheorien (s.o. Anm. 22), 12. Wenn man für diese Aspekte einen Ort in Rosenzweigs Ästhetik sucht, wird man auf die unter der Kategorie der Erlösung dargestellte Rezeptionsästhetik verweisen können. Hier werden die Künste thematisch, insofern sie "mitten auf den Markt des Lebens hinaus" treten (GS II, 276 [Stern II]), um vom Publikum rezipiert zu werden.

⁴⁹Belliger/Krieger, Ritualtheorien (s.o. Anm., 22), 13.

tet hatte. Derart rückwärts gelesen wird die Konstruktion der Elemente der Erfahrung (Stern I) und ihre Rekonstruktion (Stern II) in einer vorausgehenden "Erfahrung" begründet sichtbar: Sinn kann nur intersubjektiv, kommunikativ konstituiert werden, und das Ritual ist - als Sprache - eine Form solcher Sinnkonstitution. So betrachtet ist auch im Zusammenhang des Denkens von Rosenzweig das Ritual ein konkretes Beispiel für das, was Wittgenstein "Lebensform" nannte: eine pragmatische und kommunikativ gegebene Basis der Erkenntnis.⁵⁰ Auch mit Blick auf den Stern scheint es so zu sein, "als stehe das Ritual am Anfang des Wissens"⁵¹. Rosenzweig nimmt die performativen Aspekte des Rituals in Dienst. Rituale haben eine darstellende Funktion, doch diese ist kein Selbstläufer, als gehe es je und je um Performances und nichts als Performances (wie man in der gegenwärtigen Medienkultur meinen könnte). Es kommt auch auf den *Sinn* an, der den Teilnehmenden integriert, oder zu dem er sich in reflexiver Distanz zu halten vermag.

(b.) Religiöse Rituale sind nie bloße Formen. Sie sind immer auch *inhaltlich* gefüllt. Wenn das Ritual "spricht", dann gilt auch hier: "ich spreche mit dir über eine Sache". Gedächtnis-Inhalte kristallisieren sich an diese Formen an. Doch Rituale sind mehr als bloße "Gedächtnisspeicher". Denn vermöge der an sie ankristallisierten Inhalte sind im religiösen Ritual nicht nur Sach-, sondern auch Wahrheitsgehalte präsent (und zwar sowohl des einzelnen Lebens wie des Lebens einer Gruppe, eines Volkes, einer Kirche)⁵²: Gehalte einer Wahrheit als Übereinstimmung des Eigenen mit einer Gemeinschaft, einer Weltzeit, eines Glaubens an die Heilszeit - und sei es in der Weise, dass die Erfüllung des Wahrheitsanspruches noch aussteht. Auf die Bewährung der Wahrheitsgehalte läuft die Bewahrung (Speicherung) der Sachgehalte hinaus. So ist die semantische Dimension ritualisierter (liturgischer) Handlungs- und Erfahrungszusammenhänge in einen

⁵⁰AaO, 21.

⁵¹AaO, 28.

⁵²Die Unterscheidung von Sach- und Wahrheitsgehalten übernehme ich von Benjamin (vgl. Ders., GS I/1, 125ff [Goethes Wahlverwandtschaften]).

messianischen Kontext gestellt. Konkret wird das vor allem am Jom Kippur. Hier entspricht die Symbolik der Semantik der Gebete besonders prägnant.⁵³ Ewigkeit hat der Augenblick des Niederkniens, weil der seine eigene Sünde als menschheitliche auf sich nehmende Beter "jenseits des Grabes" "vor das Auge des Richters" tritt: die Versöhnung ist hier All-Versöhnung, Apokatastasis Pantou, Tikkun Olam in der Weise der Antizipation.

(c.) Schließlich ist das Ritual notwendig, um mit der Erfahrung umzugehen, dass menschliche Lebenszeit Frist ist.⁵⁴ Um diese Erfahrung nicht nur privat oder selbstreflexiv ("im stillen Kämmerlein") zu kommunizieren, sondern in einer Gemeinschaft, bleibt die *Funktion* des Rituals auch zurückgebunden an die "*Substanz*" des Erwählungsglaubens in Juden- und Christentum.⁵⁵ Während der in Stern II entfaltete Offenbarungsglaube seiner Struktur nach Juden und Christen gemeinsam ist (der persönliche Glaube entsteht in dialogischen Verhältnissen, für die die biblischen Texte das grammatische Modell abgeben), unterscheidet sich die Glaubensgestalt beider in Stern III. Hier wird der Christ so beschrieben, dass er immer wieder neu zum Glauben *kommen* muss, während der Jude qua Geburt immer schon Glaube *ist*, sich dessen aber erst mit zunehmendem Alter bewusst werden kann.

3. Das Gebet präzisiert und transzendiert das Ritual

Rosenzweig hat den Kult ans Gebet und das Gebet an den Kult gebunden. Inwiefern er damit Problemen begegnet, die die neuere Theorie des Rituals aufgeworfen hat, möchte ich abschließend in drei Schritten zusammenfassen:

Erstens ist nach dem Schon-Gesagten klar: Die inhaltliche Füllung der ritualisierten Form (und

⁵³Vgl. GS II, 360ff. [Stern III].

⁵⁴Für J. Taubes liegt in diesem Gesichtspunkt der auf die menschliche Lebenszeit bezogene Sinn der „Abendländischen Eschatologie“ (so lautet der Titel seines frühen Hauptwerkes von 1947).

⁵⁵S.o. Anm. 17.

d.h. ihre Bindung an die Substanz des jeweiligen Glaubens) geschieht im Gebet.⁵⁶ Ohne es wäre das Ritual bloße Form. Auch als Form freilich bleibt es eine Gestalt der Sprache, die nach dem von V. Turner herausgearbeiteten Modell Struktur und Anti-(bzw. Meta-)Struktur funktioniert.⁵⁷ Und als diese formale Sprache hat sie nicht nur darstellenden (Performance-), sondern auch performativen Charakter. Denn das Ritual vollbringt, was seine Funktion verspricht: Gemeinschaft, Integration, Ordnung, Abgrenzung, Bildung der je eigenen Identität.

Zweitens hat eben dieses Performative eine Entsprechung in der Struktur des Gebets: Es bestätigt das Vertrauen, das zu erneuern die Anrede "Adonai" oder "Vater unser" sich immer wieder neu anschickt. Ja, im Namen wird ein Band der Treue und des Glaubens durch den performativen Akt seiner Anrufung gestiftet. Mehr noch *kommt es* in der gemeinsamen Bitte um das Kommen des Reiches - für die, die bitten - *schon an*. So macht das gemeinsame Gebet eine im Sprachvollzug wirkliche Einheit erlebbar, und in der Wiederholung auch erfahrbar.⁵⁸ Damit ist mehr gesagt, als dass die Idee der Einheit eine regulative Funktion habe (wie der Gedanke der idealen Gemeinschaft in Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns), mehr auch, als dass die Idee hier "sinnlich scheine". Denn wenn das gemeinsame Gebet um das Kommen des Reiches die Form des Rituals voraussetzt, um sie mit Inhalt zu füllen, kann man sagen: Das Andere der Ordnung, der Struktur des Rituals ist nicht nur das in der Form schon implizierte Metastrukturelle, sondern der im Gebet angerufene Adressat: *Gott*, das in der "Metaphysik" von Stern I hypothetisch konstruierte Element, gewinnt in der (kultisch etablierten) Erfahrung von Schöpfung - Offenbarung -

⁵⁶Man kann das Gebet als ein Medium der Religion verstehen: vgl. meine Besprechung von U. Seidls Film "Jesus, du weißt" [2003], in: *Ästhetik & Kommunikation* 131 (36. Jahrgang), 2005, 119-122.

⁵⁷V. Turner, *Struktur und Antistruktur*, Frankfurt a.M. / New York 1989; Ders., *Vom Ritual zum Theater. Vom Ernst des menschlichen Spiels*, Frankfurt a.M. 1995.

⁵⁸In einer von B. Casper herausgegebene Sammlung von Texten wird das Gebet als "Nennung des Namens" beschrieben. Insbesondere die hier abgedruckten Texte von Lévinas und Ricoeur sind geeignet, meine Interpretation Rosenzweigs zu stützen (vgl. Casper [Hg.], *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg/München 1981).

Erlösung Wirklichkeit. Er "thront über den Lobgesängen Israels" (Psalm 22, 4). In der Verknüpfung mit dem Gebet ist das Ritual bei Rosenzweig ein sichtbares, äußeres Zeichen (oder Zeichensystem), das auf ein Nicht-Sichtbares in der Intentionalität des Betenden bezogen ist. Der im Namen Ansprechbare wohnt in der Dimension des Unausprechlichen. Das Ritual ist also die Form, in der eine Transzendierung möglich ist, die auf Transzendenz verweist.⁵⁹

Drittens präzisiert das Gebet das Ritual und hebt es so über seine Ambivalenz hinaus. Das geschieht durch seine inhaltliche Füllung und die performative Funktion des Rituals in der Anrufung des göttlichen Namens. Über die Zweideutigkeit des Rituals, das - Petra Bahr zufolge - zwischen "Form und Unbestimmtheit", "Darstellung und Darstellungsentzug", "Machtförmigkeit und Subversion" oszilliert⁶⁰, kann es sich aber nur kraft des im Gebet geltend gemachten Wahrheitsanspruches erheben. Folgende Aspekte sind in diesem Zusammenhang zu nennen:

⁵⁹Insofern Rosenzweig das Ritual als Form der Gemeinschaft in den Blick nimmt, schließt er an eine Grundeinsicht Durkheims an, und geht über ihn hinaus. Durkheim zufolge sind Rituale Mittel zur Gemeinschaftsstiftung. Es gibt, so dessen These, eine "natürliche" Tendenz, die Handlungen aufeinander abzustimmen, zu korrelieren, zu standardisieren und zu wiederholen, wenn immer Menschen zusammentreffen. So erzeugt gemeinsames Handeln ein Gefühl der Teilnahme an etwas Überindividuellem, Transzendente, "Heiligen", wie es in Symbolen repräsentiert ist. Auf der Linie der religionskritischen Tendenzen des 19. Jahrhunderts meint Durkheim nun, Symbole repräsentierten nicht das Heilige, Andere, Transzendente, sondern "in Wirklichkeit" nur "die Existenz und die Solidarität der Gemeinschaft als solcher" (Belliger / Krieger, Ritualtheorien [s.o. Anm. 22], 15). Dem widerspricht Rosenzweig mit seinem dreidimensionalen Erfahrungsbegriff, mit seiner sprachphilosophischen Deutung der performativen Nennung des Namens und mit seiner Pluralisierung des Wahrheitsbegriffs, der allerdings (allgemein sichtbare und anerkannte) *Einheit* nur als – noch – uneingelösten Anspruch mit sich führt. Die dreidimensionale Erfahrung aber gewinnt Wirklichkeit schon in der (jeweils begrenzten) Gemeinsamkeit des Rituals. – In Rosenzweigs letztem Tagebuch heißt es zu diesem (im Vergleich mit Durkheim auftretenden) Problem: „Hat die Seele, hat die Entwicklung, hat die Gemeinschaft *Gott* gemacht – oder nicht vielmehr umgekehrt? Anders ist nur mit den Göttern, - die übrigens dadurch dass *Gott ist*, ihrerseits nun doch auch eine selbständige Existenz kriegen“ (GS I, 769 [Briefe und Tagebücher, 2. Bd.], 769).

⁶⁰Bahr, Ritual und Ritualisation (s.o. Anm. 38), 158.

(a.) Sowohl im jüdischen als auch im christlichen Gebet wird ein Wahrheitsanspruch geltend gemacht. Dort heißt es "Du Gott bist die Wahrheit [atta adonai emet]", und hier "Du bist der Weg, die Wahrheit und das Leben". (Die Differenz im Gottesbegriff, die zu den entscheidenden zwischen Juden und Christen überhaupt gehört, kann in dieser ritualtheoretischen Perspektive eingeklammert werden.)

(b.) Dass in beiden Ordnungen der Liturgie mit dem Gebet unterschiedlich konturierte Wahrheitsansprüche geltend gemacht werden, trägt der Einsicht Rechnung: Die Wahrheit selbst hat einen Zeitkern, sofern in der Zeit existierende, geschichtliche, endliche Menschen sie vertreten. So konnte es zur Ausbildung erst des jüdischen, und später dann des christlichen Bekenntnisses kommen. Wie aber sind diese unterschiedlichen Wahrheitsansprüche zueinander ins Verhältnis zu setzen?

(c.) Im Zusammenhang seiner Wahrheitstheorie und unter Voraussetzung seines dreidimensionalen Erfahrungsbegriffs relativiert Rosenzweig noch die Grenze, die die Liturgie als Ritual sowohl im Juden- als auch im Christentum zieht. Grenzen schließen ein und aus. Die Wahrheit, die bei Gott *eine* ist, befähigt aber schon im Modus ihrer Antizipation im Gebet, die durch das Ritual gezogenen Grenzen zu überschreiten. Insofern kann man sagen: Die Reichweite des Rituals ist im Zusammenhang des Sterns ihrerseits begrenzt: weder haben rituelle Handlungen absolut ihre eigene Geltung⁶¹, noch stellen die Teilnehmer als Darsteller sich selbst zur Schau⁶², noch ist das Ritual ein magisches Werkzeug, mit dem der Mensch Gott zwingen könnte.⁶³ Vielmehr steht das Ritual im Stern für eine Wechselbeziehung zwischen den Eckpfeilern des Ganzen: Der Weg des Gedankens und der Darstellung geht "vom Tode" "ins Leben", doch das Vertrauen, dass dieser Weg überhaupt sinnvoll sein kann, gründet in einem Erlebnis, das zur Erfahrung wurde: eben der

⁶¹Vgl. Belliger/Krieger, Ritualtheorien (s.o. Anm. 22), 25.

⁶²AaO, 12.

⁶³Vgl. Malinowski (s.o. Anm. 26).

Teilnahme am Ritual des liturgischen Lebens der Synagoge. Wie aber kann ein derartiges Erlebnis zur Erfahrung werden? Das kann im Kontext des Sterns doch nicht auf andere Weise geschehen, als dass die "Substanz" des religiösen Glaubens unter den Bedingungen des modernen Bewusstseins zu verifizieren ist, nämlich subjektiv.⁶⁴ Der Weg führt also durch den Bildungsprozess des Individuums als Selbst hindurch⁶⁵, und zu diesem Bildungsprozess gehört die Teilnahme am Ritual.⁶⁶

⁶⁴Bei Hegel ist der Satz, es komme alles darauf an, die Substanz als Subjekt aufzufassen, aufgehoben in einer Geistphilosophie, welche dem Allgemeinen den Vorrang vor dem Individuellen einräumt (vgl. Hufnagel, Die kultische Gebärde [s.o. Anm. 2], 22). Demgegenüber billigt Rosenzweig nach Maßgabe seiner Umkehrung der Philosophie des All aus der Struktur einer Archäologie in Eschatologie (vgl. Dober, Die Zeit ernst nehmen [s.o. Anm. 2], 32f.) dem Individuum eine entscheidende Rolle im Prozess der Verifikation des subjektiv als wahr Erkannten zu.

⁶⁵Auch der Jude muss sich die "Jüdisch-keit" "erst er-leben" (GS II, 454 [Stern III]).

⁶⁶In seinen späten Tagbüchern hat Rosenzweig die Religion überhaupt und mit ihr das religiöse Ritual in einer radikalen Weise derart kritisch bedacht, dass seine bisher der Theologie Karl Barths unähnliche Religionsphilosophie dieser nun ähnlich zu sein scheint. Offenbarung sei „Antireligion“, heißt es da (vgl. S. Mosès, Franz Rosenzweigs letztes Tagebuch, in: W. Licharz [Hg.], Lernen mit Franz Rosenzweig [Arnoldshainer Texte Bd. 24], Frankfurt a.M. 1984, 136-154, 138 mit Bezug auf GS I, 771). Der hier in Anschlag gebrachte Begriff der Religion wird von Mosès auf die Auseinandersetzung mit Sigmund Freuds „Totem und Tabu“ bezogen, die Rosenzweig in diesen Aufzeichnungen führt. Hellsichtig hat er das ikonoklastische Element von Freuds Religionskritik erkannt, um es gegen das „projizierende“ Moment des Symbolismus überhaupt (und also auch in der „Religionshaftigkeit“ von Juden- und Christentum [vgl. GS III, 154]) zu wenden. Mosès ist zuzustimmen, dass Rosenzweig sich wohl „an der Ambiguität des Symbolismus gestoßen“ habe, welcher sich „wie ein Schirm zwischen Gott und die Welt“ stellen kann (Mosès, aaO, 142). Auch in seinen kritischen Bemerkungen zur Religion bleibt Rosenzweig aber der Dialektiker, der er war. Die mit der Liturgik des Sterns ausgeführte Theorie gelebter Religion wird durch die späte Auseinandersetzung mit Freud nicht bestritten, wohl aber differenziert: Ritualen und Symbolen als Formen der Religion eignet eine Ambivalenz und eine „Undurchsichtigkeit“ (ebd.), die in der menschlichen Erfahrung nur punktuell, im Erlebnis, auf die Eindeutigkeit einer Beziehung zu Gott orientiert werden kann. In diese Richtung weist das Gebet.