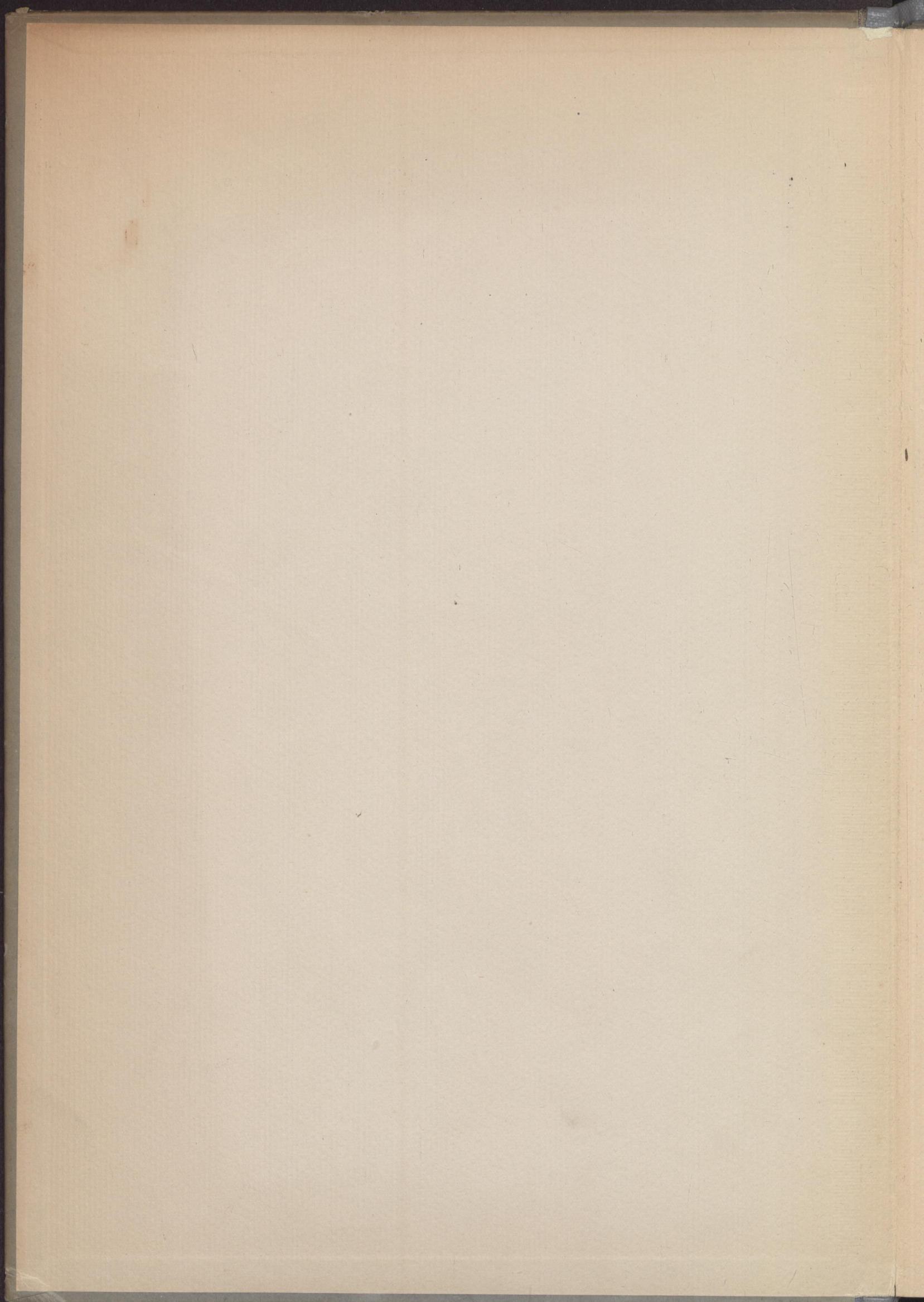
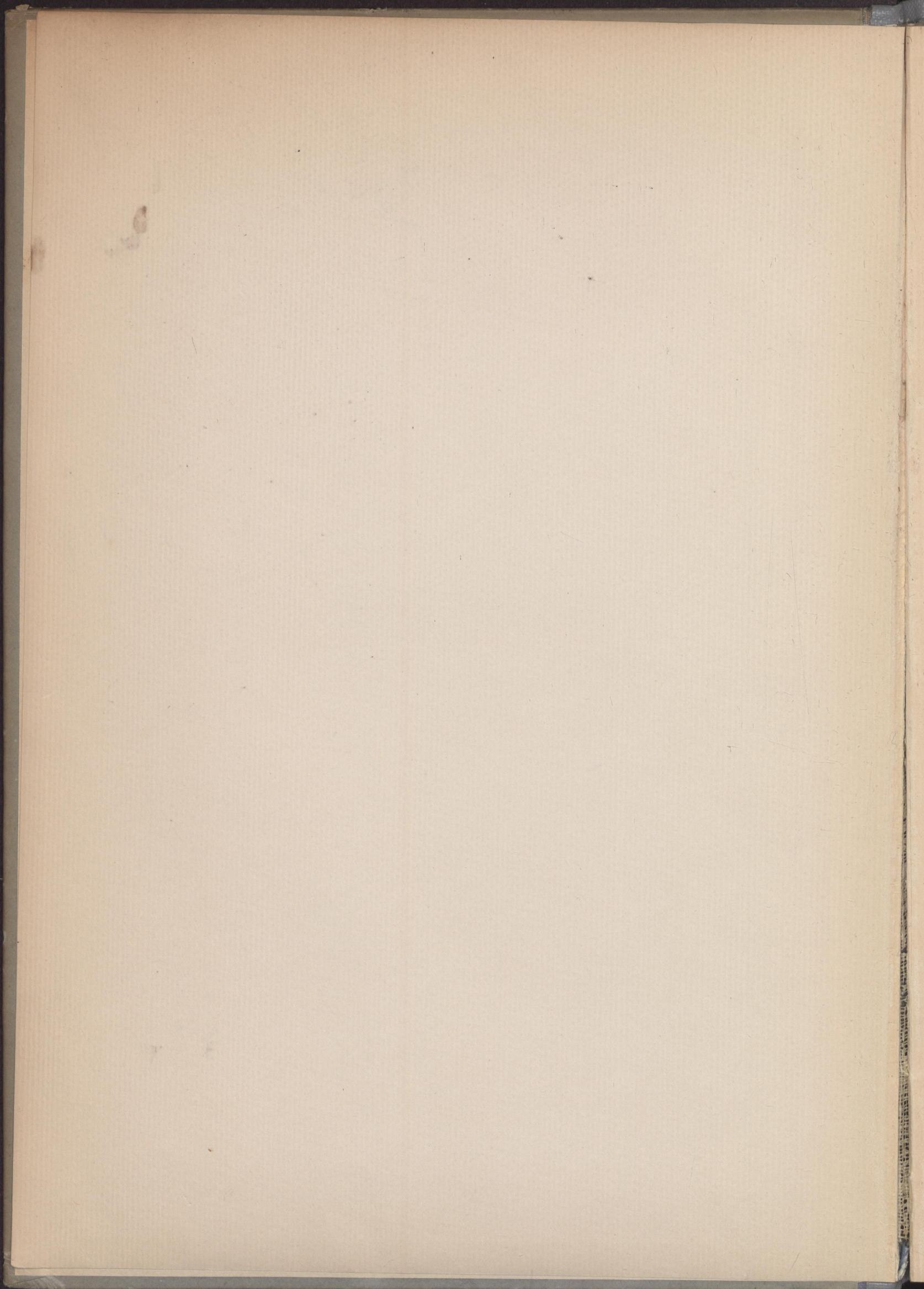


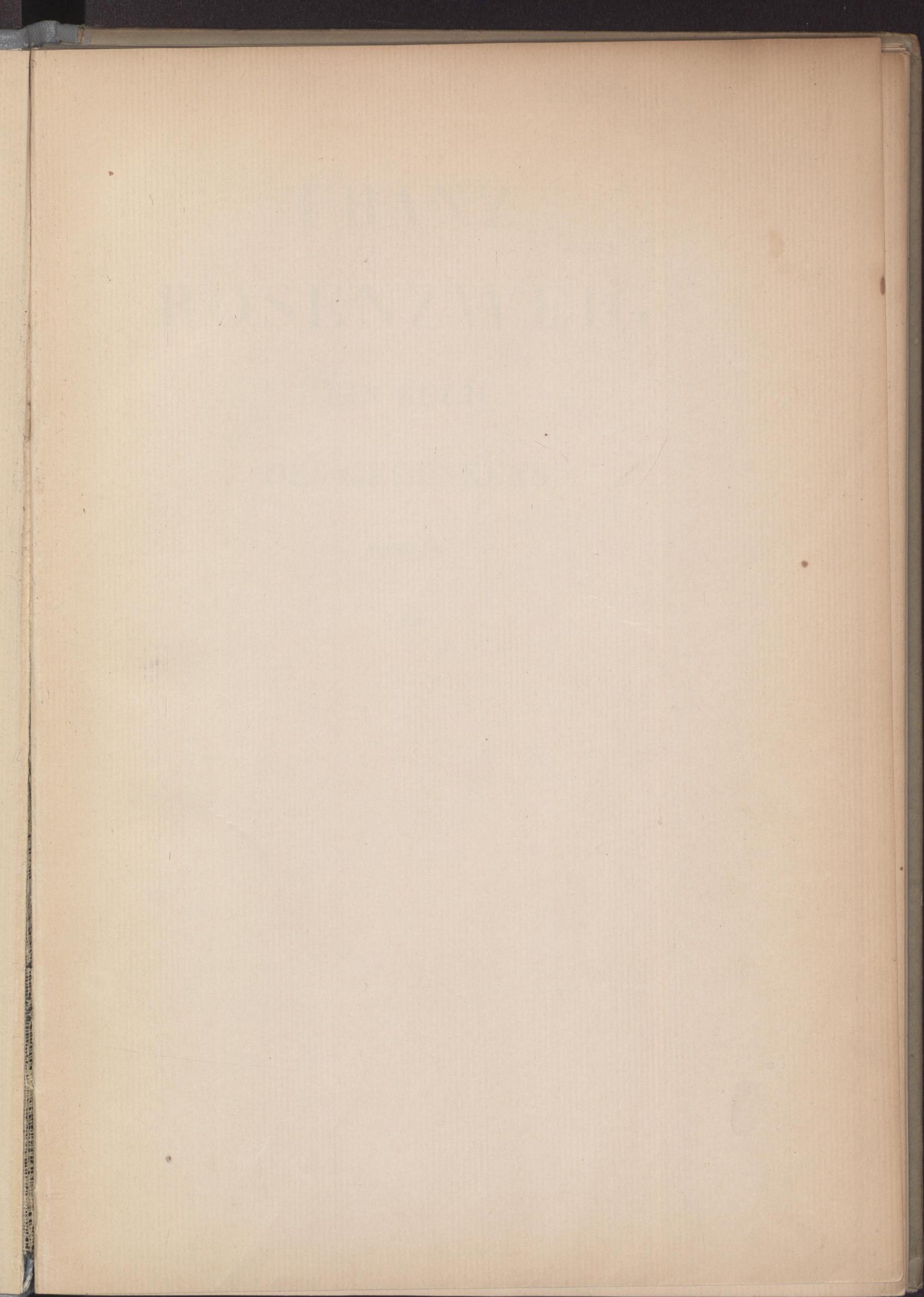
FRANZ
ROSENZWEIG

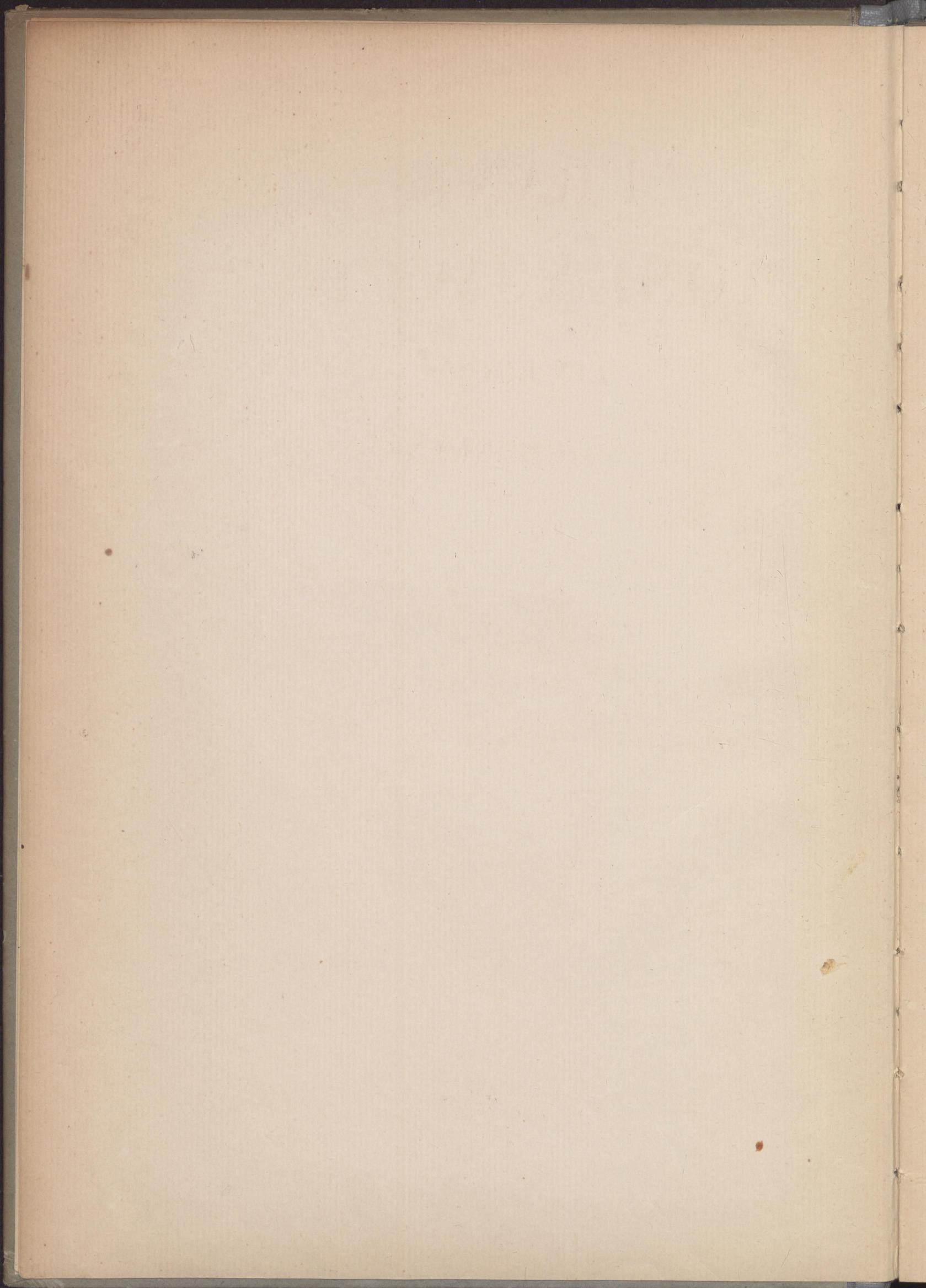
EIN BUCH DES GEDENKENS



Meyer, K.







FRANZ
ROSENZWEIG

EIN BUCH
DES GEDENKENS

BERLIN

1930

FRANZ

ROSENZWEIG

UND

DES GELDEKENS

BERLIN

1888

Verlag

11

W O R T D E S G E D E N K E N S

„Es ist ein Mensch vollendet.“ — Wer ihn kannte, darf heut nicht klagen; erschauernd ahnt er tiefsten Zusammenhang zwischen Schicksal und Seele. Denn ein Mensch ging von uns, der in Wahrheit die Gottheit aufgenommen hatte in seinen Willen.

Wer ihm in den letzten Jahren des alten Reiches vor dem Kriege begegnet war, der mochte leichtlich in ihm nichts anderes sehen als einen strahlend schönen und glänzend begabten jungen Menschen, über den die Feen des Märchens alle ihre guten Gaben ausgeschüttet hatten. Denn Franz Rosenzweig war aufgewachsen wie Gautama Buddha, der Königssohn; umhegt von Schönheit, Kultur, Liebe; er ahnte nichts vom Leid seiner Brüder... Niemand hätte sich gewundert, wenn aus dem überbegabten Knaben ein Mann geworden wäre, wie ihn das deutsche Judentum jener Jahre vielfach sah: Einer, der alle Weinberge hütete, nur seinen eigenen Weinberg nicht... — Niemand? — Es lebte im Hause seiner Eltern — er selbst hat mir einmal davon erzählt — der alte Onkel Adam, absonderlich, in sich gekehrt, tief jüdisch verwurzelt. Der sagte ihm einmal ein Wort, das er niemals mehr vergaß: „Entziehe Dich nicht Deinem Volke!“

Aber das Wort sank in die Tiefe und schien verschwunden. Der junge Student wechselte vom Mediziner zum Historiker, schrieb als ein Schüler Meineckes eine hervorragende Arbeit über „Hegel und den Staat“ — eine „Mietszahlung für den deutschen Geist“ nannte er sie mir später einmal. Um ihn herum war Abfall, Lauheit, halbes Besinnen. Da folgt er dem Rat unserer alten Lehrer: er „zieht aus um zu lernen“. So kommt er damals nach Berlin, drei Ziele vor Augen. Hebräisch will er lernen; Hermann Cohen und Martin Buber, die geistigen Führer des Judentums, will er kennen und sprechen. Denn schon damals gilt ihm das Buch viel, der Mensch, der hinter dem Buche steht, gilt ihm alles. Mit jener Hartnäckigkeit, die ihn alles, was er begann, ganz erfüllen hieß, lernt er damals Hebräisch beim alten Sonnenschein, der oft davon erzählte. Er hört Cohen in der Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums; seinen „Seelentrost“ hat ihn in jenen Tagen

der alte Weise gerne genannt — als ob er ahnte, daß das Schönste, was über den Menschen und den Juden Hermann Cohen gesagt werden konnte, von Franz Rosenzweig kommen würde. Endlich kam er zu Buber; nie vergesse ich jenen Herbstnachmittag in Zehlendorf, als sich die beiden Männer einander zum ersten Male ins Auge sahen, die später schicksalhafte Gemeinschaft der Arbeit miteinander einen sollte.

Alles war im Anfang: da kam der Krieg. Franz Rosenzweig war von Anfang an dabei; mit einer gewissen verbissenen Härte gegen sich selbst. Aber er blieb sich treu. Mitten im Krieg sandte er an Cohen seine folgenschwere kleine Schrift „Zeit ist's...“ Selten hat Gedrucktes so unmittelbare Wirkung im Leben getan; die Gründung der Akademie für die Wissenschaft des Judentums war die Folge dieses Aufrufes an die Juden der Zeit. Im mazedonischen Unterstand kann man ihn in den vordersten Schützengräben mit der aramäischen Grammatik in der Hand treffen. Und vor allem schickt er damals aus dem dunkelsten Balkan seiner Mutter auf abgerissenen Blättern, fast unleserlich, die Entwürfe zu seinem grandiosen Systembuche, dem „Stern der Erlösung“; keinem „Buche“, fast — einer Weltschau, die heut schon eine Schar von Anhängern um sich gesammelt hat, in der der Jude dem Christen die Hand reicht.

Nach dem Kriege vollendet er sein Weltbuch; gleichzeitig verdichtet sich sein jüdisches Wirken. Er wird zum Leiter des Lehrhauses in Frankfurt a. M. berufen; dort hatte er in Nobel den dritten seiner jüdischen Lehrer gefunden. Der jüdische Lehrstuhl der Frankfurter Universität winkte ihm; da kam die Krankheit, die ihn nicht mehr verließ. Hier liegt der schwerste Kampf und der größte Sieg dieses heldenhaften Menschenlebens. Wie es ihm gelingt, diesem unheimlichen Gast noch Stunden und Jahre des Schaffens — ja: einer tapfersten Lebensheiterkeit abzurufen: das ist ein Schauspiel, welches auch dem unvergeßlich bleiben muß, der nie eine Zeile von ihm gelesen hätte.

Jetzt entstanden seine ebenso inhaltsschweren, wie packend geschriebenen Aufsätze — Aufsätze, aus deren jedem manch anderer ein Buch gemacht hätte. Es entstand oder vollendete sich die meisterhafte, fast überkühne Übertragung Jehuda Halevis; es entstand als Krönung dieses Judenlebens im Verein mit Martin Buber die Verdeutschung der Schrift. Daß alle diese Kostbarkeiten uns jemals vor Augen traten, das verdanken wir nicht nur dem unermüdbaren Arbeitswillen eines todkranken Mannes, der doch lebendiger war als mancher Gesunde, sondern auch dem unermüdbaren Hingabewillen seiner Frau, die so tief in ihm lebte, daß sie fähig ward, aus dem geringsten Wink des Mannes, dem Sprache

und Bewegung fast völlig geraubt waren, Sinn und Wort zu deuten. In dieser wahrhaft heroischen Zusammenarbeit mit seiner „großen Helferin“, wie er sie nannte, konnte er noch die Übertragung des Künders Jeschajahu vollenden. Und es wird in diesen Tagen manchen geben, der an Franz Rosenzweig denkt bei der Verheißung der Dauer, die gleich dem neuen Himmel und der neuen Erde Israels Söhnen zugerufen wird.

Vor kurzer Zeit noch war ein Rabbiner bei Franz Rosenzweig, den ein katholischer Geistlicher begleitete. „Der Mann ist ein Heiliger!“ sagte der Kaplan, ganz außer sich vor Ergriffenheit. „Der Mann ist ein Jude!“ sagte der Rabbiner.

Ein Gestorbener mitten im Leben; Glied einer Menschheit, die sich, wie er selbst, mitten im Leben schon jenseits des Grabes gestellt hat: so kennzeichnet Franz Rosenzweig in seinem großen Buche den Juden am heiligsten Tage des Jahres. Als der Mann, der sein Sterbekleid zu einem Hochzeitskleid machte, der sich mitten im Leben schon jenseits des Grabes stellte: so und nicht anders wird er in uns fortleben.

FRANZ ROSENZWEIG

Daß jeder Augenblick der letzte sein kann, macht ihn ewig.
(*Der Stern der Erlösung.*)

Wie das Leben Franz Rosenzweigs vor uns steht: ganz in unserer Zeit und ganz in der Ewigkeit, ist es das Leben eines großen jüdischen Menschen, der zugleich ein großer deutscher Mensch war. Aber es ist noch mehr; in den ersten drei Vierteln seines Lebens, so lange es emporsteigt in immer helleres Licht, erkennen wir es deutlich in dieser Gestalt; aber im letzten Viertel, während es hinabsteigt in immer tieferes Dunkel, geht von ihm selbst ein immer durchdringenderes Licht aus: wir erkennen es als ein aus sich selber leuchtendes: als einen Stern, der allmählich und mächtig in einer sternlosen Nacht aufgeht.

Aber das Leben dieses einsamen Sternes wäre doch niemals das, was es ist, wenn es nicht der Nacht unserer Zeit entstrahlte, wenn es nicht in der Gegenwart unseres heutigen Lebens sichtbar geworden wäre und sich ihr zuwendete. Stände es ganz in sich gekehrt im Nirgendwo — es wäre wohl eine strahlende Erscheinung; es vermöchte wohl zu leuchten; aber es gäbe uns nicht dieses gerade uns zugewandte Licht, diese Wahrheit, die die Dunkelheit unserer Weltstunde erhellt. Es wäre nicht das Leben eines Menschen, der für uns dachte, der unsere Probleme stellte und beantwortete, der auf uns hörte und der zu uns sprach, der für uns einsprang und uns vertrat, auf dem unsere Schicksale und Schmerzen lagen — „auf daß wir Frieden hätten“.

Denn alles dies ist von dem Leben Franz Rosenzweigs zu sagen. Es war in all seiner Vollendung nicht nur ein durch sein Leuchten uns fernes — es war auch ein durch seine Wärme uns nahes Leben bis zuletzt. Es war ein Stern, dessen Gestalt sich klar und groß am Nachthimmel abzeichnete, es war eine Flamme, die vieles Leben in sich hineinriß und verwandelte, und es war ein stilles, gütiges häusliches Feuer. All dies war es, weil es nicht nur ein großes Leben war — sondern weil es bis zuletzt ein volles überreiches Menschenleben war. Alles und jedes, vom Größten bis zum Klein-

sten, vom Nächsten bis zum Fernsten, vom Erhabensten bis zum Vertrautesten: alle gar nicht mehr zu fassenden Gegensätze dieses Lebens; seine Leidenschaft für die Sprache, sein strömender Sprachreichtum selbst — und sein jahrelanges Verstummtsein; die grausame Krankheit seines Körpers und die unerschöpfliche Gesundheit seines Geistes; die herbe Sachlichkeit unermüdlicher Arbeit und die stete Bereitschaft für jeden einzelnen Menschen; der strenge Ernst seines Lebens und Denkens und sein heller, scharfgeschliffener Humor; die Souveränität, mit der er das Leben beherrschte, und die Tiefe, mit der er es überwand; sein Lebenwollen und sein Sterbenkönnen — und zuletzt noch die starre Reglosigkeit seines Antlitzes und sein überwältigendes, alles in Leben wandelndes Lächeln — all das gehört zu dem Bilde dieses einzigen Menschenlebens.

Franz Rosenzweig ist am 25. Dezember 1886 in Kassel geboren. Als Sohn zweier in verschiedener Richtung begabter Eltern wuchs er in einem geistig belebten, der jüdischen Tradition fernstehenden Hause auf. Von seiner Kindheit weiß ich nur aus den Erzählungen seiner Mutter und durch ein Bild des etwa elfjährigen Knaben. Beide sagen dasselbe. Das Bild zeigt ein eigentümlich schönes, tief und fast trotzig in sich geschlossenes und zugleich inbrünstig aufgetanes Kindergesicht, von leuchtenden, betenden Augen überstrahlt. Man ahnt darin den ganzen Reichtum, die Erfülltheit seiner Frühzeit. In früher Jugend schon gewann er Freunde, die mit ihm gemeinsam dachten und mit denen er sein Leben lang eng verbunden blieb: Rudolf und Hans Ehrenberg, Eugen Rosenstock — auch Victor von Weizsäcker: den Kreis, der für sein Leben und Denken entscheidend wurde und es, trotz Rosenzweigs besonderer Stellung in ihm, blieb. Daß er erst Medizin, dann neuere Geschichte studierte, bevor er sich endgültig der Philosophie zuwandte, das half den Grund konkreten Wissens legen, auf dem sein Denken immer ruhte.

Früh schon hatte Rosenzweig das Wissen ganzer Welten in sich aufgenommen. Für sein philosophisches Denken wurde zunächst die große Tradition des deutschen Idealismus, wie er die gesamte europäische Philosophie in sich zur Vollendung und zum Abschluß führt, entscheidend. Seine erste Veröffentlichung war ein frühgemachter handschriftlicher Fund: „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“: die mit für ihn charakteristischer philosophischer Sicherheit erkannte, mit für ihn nicht minder charakteristischer philologischer Feinheit und Gründlichkeit durchgeführte Entdeckung eines Hegelschen Manuskriptes als Abschrift des frühesten Schellingschen Systemprogramms. Dieser Veröffentlichung folgte das bereits 1909

begonnene, 1914 vollendete, aber erst zehn Jahre später, nach dem Krieg erschienene große Werk „Hegel und der Staat“. Schon dies Buch zeigt die fast bestürzende, nur durch die straffste Konzentration und Gliederung zu bändigende und wirklich gebändigte Überfülle an Gehalten, die seinen Werken eigentümlich ist und die den Eindruck erweckt, als hätte die Kürze der ihm vom Leben gewährten Arbeitszeit von Anfang an rückwirkend den Rhythmus seines Schaffens geprägt. Atemlos läuft der Leser an diesem Überreichtum von Tatsachen und Gedanken entlang, in dem doch auch wieder jedes Wort so sehr das andere bedingt, daß keine Seite, kein Satz, kein Wort übersprungen werden kann. Denn nichts ist schon in diesem rein wissenschaftlichen Buch einfaches Wissen, alles ist Deutung und Gestaltung. Das gesamte Hegelsche System ist diesem Buch ebenso Voraussetzung, wie es auf der anderen Seite das persönliche Leben Hegels ist: aus beiden zusammen wird sein Verhältnis zum Staat in seinen geschichtlichen Wandlungen, in seiner Bedeutsamkeit und Fortwirkung entwickelt. Und zugleich zeigt sich darin die große Bedeutung, die der Staat und der Staatsgedanke damals für Rosenzweigs eigenes Leben besaß. Er ist hier schon so vollkommen Herr seines Stoffes, daß die Ablösung bereits vollzogen zu sein scheint. Aber was dieses Werk von seinem nächsten radikal anderen trennt, ist keine bloße Ablösung. Es liegt zwischen diesen beiden Büchern ein Einschnitt von gar nicht abzumessender Tiefe, ein Durchbruch, ein Umbruch seines gesamten Lebens. Die beiden Welten, in denen er wurzelte, prallten in jenem Augenblick in ihm aufeinander und erzwangen eine Entscheidung. Dies Ereignis liegt schon vor dem Kriege, zwischen den Jahren 1912 und 1913; es liegt auch vor seinem Bekanntwerden mit den beiden bedeutenden jüdischen Persönlichkeiten, die nicht lange darauf von verschiedenen Seiten her einen tief bestimmenden Einfluß auf ihn gewannen: Hermann Cohen und N. A. Nobel. — Wir wissen von diesem Erlebnis einer äußersten Entscheidung nichts als ihren Ausgang; wir wissen, daß in diesem Auseinanderbrechen seines bisherigen Lebens wie bei jedem schöpferischen Menschen eine neue Gestalt seines Lebens sich konstituierte: daß in ihm der deutsche Jude Franz Rosenzweig geboren wurde. — Aber wir besitzen noch ein anderes unvergängliches Zeugnis dieser Geburt: seinen „Stern der Erlösung“. Denn es handelt sich in diesem Buch nicht nur, wie er selbst aussprach, um ein neues Denken, um eine Umdenkung der gesamten bisherigen Philosophie: es handelt sich darin um ein neues Leben — oder richtiger gesagt: ein neues, ein erneuertes Leben erzwang hier ein neues Denken. Gerade darum ist das Buch, schwer zugänglich im Tiefsinn seines Denkens und der Überfülle seiner durchdachten Gehalte, strah-

lend einfach in seinem Sinn und Kern. — Im Jahre 1921 erschienen, ist es in seiner ersten Konzeption inmitten des Krieges draußen im Felde entstanden. Daß gerade in die Zeit der Entstehung dieses Buches auch Franz Rosenzweigs Verheiratung fällt, ist sicher nicht ohne tiefe Bedeutung für dies Werk gewesen. In jeder Hinsicht liegt dem Buch eine Entdeckung des Menschen und eine Erneuerung des Menschseins voraus.

Das zeigt sich sofort an der Grundfrage, die Rosenzweig, das gesamte bisherige Denken, von dem sich sein Denken genährt hatte, überblickend, in diesem Buche stellte. Es ist auf die einfachste Formel gebracht, keine geringere als die radikale Frage: Hat die gesamte bisherige Philosophie nach dem gefragt und auf das geantwortet, worauf es für den Menschen ankommt?

Alles abendländische Denken von dem Urwort der europäischen Philosophie an: „Alles ist Wasser“, war eine Antwort auf die Frage gewesen: Was ist das All? Alle Philosophie war also eine Aussage über das Wesen des Seienden gewesen. Damit hatte sie das All des Seienden als ein denkbare, als das Eine denkbare All gefaßt. Ja: sie hatte dieser Denkbare alles Seienden den allerentschiedensten Ausdruck gegeben, indem sie das Sein und das Denken miteinander identifiziert hatte, um dann, indem sie das seiende All im Lauf der Geschichte immer mehr in seine Einzelheiten auseinanderfaltete, es mit immer komplizierteren Methoden in das Denken einzubeziehen, — bis zuletzt in dem gewaltigen System Hegels das Äußerste geleistet war und das Denken nicht nur die gesamte geschichtliche Wirklichkeit einschließlich ihrer Religionen, sondern auch noch das Denken selbst in sich einbezogen hatte. Und wenn Rosenzweig nun sagt: „Soll von diesem Gipfel noch ein Schritt weiter geschehen, ohne zum Sturz in den Abgrund zu führen, so müssen die Grundlagen verrückt werden, es muß ein neuer Begriff von Philosophie aufkommen“ — so fühlen wir, daß er selbst, der dies allvergewaltigende Denken bis zum Ende nachgedacht hatte, an diesem Abgrund gestanden hat.

Und von dem Schauer dieses Blickes in den Abgrund sich zurückwendend, stellt er nun die Frage: Was ist denn mit dieser ungeheuren Tat Hegels, die die gesamte abendländische Philosophie in sich zusammenfaßt und vollendet, für den Menschen geleistet? Ist er in ihr zur Ruhe gekommen? Hat er gefunden, was er suchte? Ist er wirklich am Ende seiner Fragen?

Aber die Philosophie hatte nach Hegel nicht geschwiegen; zwischen ihm und der Frage Rosenzweigs stand bereits eine Reihe von Denkern, die — eben weil sie durch ihn nicht am Ende ihrer Fragen waren — mit der Macht ihres ganz persönlichen Fragens an dem gewaltigen Bau des Hegelschen Systems gerüttelt hatten — lauter

einsame Denker, subjektive Frager, deren ganz persönliches Problem in das eine denkbare All des großen Systems nicht aufgenommen war. Aber erst Rosenzweig faßt nun ihrer aller Protest gegen die Philosophie des voraussetzungslosen abstrakten Denkens zusammen, indem er auf das eine Phänomen hinweist, das die ganze Philosophie von Parmenides bis Hegel in das denkbare All einzubeziehen vergessen hatte und das er nun inmitten der Wirklichkeit des Krieges als das Kern- und Urproblem aller Philosophie erkannte, von dem alles menschliche Fragen und Denken überhaupt ausgeht: den Tod. — Und zwar den Tod nicht als eine allgemeine Wahrheit, sondern als die ganz persönliche Erfahrung: als den Tod jedes einzelnen menschlichen Daseins: den Tod, der nur von dem Einzelnen erlitten, nur persönlich gestorben werden kann. Gerade diese Wirklichkeit des Todes: meinen Tod, den selbst zu sterbenden Tod jedes einzelnen Menschen hatte die Philosophie in ihrem einen denkbaren All übersprungen und geleugnet. Sie hatte den Schrei der Todesangst der Kreatur überhört und überhört. Und damit hatte sie das ganz persönliche Dasein des einzelnen Menschen überhaupt überhört. Und diese eine überhörte Frage — die menschliche Frage schlechthin — ist es, die nun den ganzen uralten Riesenbau der Philosophie sprengt.

Denn damit, daß die Frage aller Philosophie vom Tod als unserer Wirklichkeit ausgeht, zeigt sich plötzlich: es geht der Philosophie, sofern sie die Frage eines ganzen lebendigen Menschen, d. h. eines vergänglichen, sterblichen Menschen ist, gar nicht um die Frage: Was ist das All? Das „Was ist?“ ist überhaupt gar nicht der Ansatz ihrer Frage. Diese Frage ist die des abstrakten Geistes, der sich von der vollen Lebenswirklichkeit des Menschen losgerissen hat. Die Frage, die aus der todberührten, todgeschaffenen Wirklichkeit des Menschen stammt, lautet ganz anders: sie lautet: Wo ist eine Wahrheit, die mich erlösen kann?

Damit dreht sich die ganze Fragestellung um. Die Philosophie, die so fragt, kann nicht mehr ausgehen von einer Setzung des Denkens, von bloß Gedachtem; sie muß ausgehen von der lebendigen Erfahrung des Wirklichen. Und in dieser von den Fesseln des abstrakten Denkens befreiten lebendigen Erfahrung findet nun der Mensch nicht nur sich selbst in seiner vollen lebendigen Tatsächlichkeit als sterbliche Wirklichkeit außerhalb alles Denkbaren; sondern er findet auch sich gegenüber als nun nicht mehr in das denkbare All einzubeziehende Wirklichkeiten die Welt und Gott.

Das Eine All ist auseinandergefallen. Die drei großen Urwirklichkeiten Gott, Welt und Mensch stehen einander unverbunden gegenüber. Weil sie nichts Denkbares mehr sind, darum sind sie weder auseinander abzuleiten, noch aufeinander zurückzuführen. Jede ist

etwas durchaus für sich und in sich selbst. Nicht in der Klarheit logischen Denkens müssen sie darum aufgesucht werden, sondern jede muß in ihrer eigensten Wirklichkeit vor allem Denken aufgesucht werden: in der Erfahrung.

Und Rosenzweig geht jeder dieser drei großen Urwirklichkeiten nach bis in die allerletzte Tiefe ihres Erfahrenwerdens. Er ist wirklich hinabgestiegen in die schweigende Vorwelt vor allem Raum und aller Zeit: in das Reich der Mütter, um dort ihr Geheimnis vor aller Denkbarekeit zu erlauschen. — Aus der schweigenden Nacht, die für das Wissen ein Nichts ist, steigen die drei großen Urwirklichkeiten langsam herauf. In einer tiefen, wundersamen Wesenschau wickeln sie sich langsam aus dem Geheimnis ihres Nichts los. Noch richtungslos, noch stumm, noch ganz in sich verschlossen — Gott ganz Gott — die Welt ganz Welt — der Mensch ganz Mensch — erheben sie sich aus dem mächtigen Schweigen des vorbewußten Lebens.

Wir haben sie in ihrem Wesen erkannt. So aber sind sie nicht das All — sondern nur Teile des All. Und es erhebt sich die Frage: wie können diese starr in sich selbst verschlossenen Wirklichkeiten zueinander kommen, um wieder ein All zu werden? Wo mag sich ein Weg finden, der die eine zur anderen führt? Denn in der Wirklichkeit kennen wir sie nur als verbundene. Und hier erkennen wir zuerst deutlich, was mit dieser Umkehrung des Denkens gemeint, was mit ihr geschehen ist: Wir können die Verbindung zwischen Welt, Mensch und Gott nicht gewinnen; denn wir können sie weder auseinander ableiten, noch durch eine täuschende Dialektik ineinander umschlagen lassen. Aber wir brauchen diese Verbindung auch gar nicht denkend zu stiften; denn sie ist da. Der Weg Gottes, des Menschen, der Welt zueinander ist kein anderer als unsere Wirklichkeit selbst. Sie ist es, die die stumme Verschlossenheit der Urwesen löst, indem sie sie zwingt, sich aus ihrem Innersten gegeneinander umzukehren, sich einander zuzuwenden, sich zu offenbaren. Der Strom, in den sie eingehen, die Bahn, die sie beschreiten, ist das Leben der Geschichte, unserer Geschichte selbst — sobald sie erkannt ist als „der eine Strom der Weltzeit, der . . . von Weltmorgen über Weltmittag zu Weltabend die ins Dunkel des Etwas auseinandergestürzten Elemente des All wieder zusammenführt in dem einen Welttag des Herrn“.

Derart hat die Philosophie mit der Umkehrung des Denkens ihre Sprache gewandelt — nicht nur gegen die der gesamten Philosophie von der Antike bis Hegel, sondern auch gegen die der späteren einsamen Philosophen, der persönlichen „Weltanschauungen“, von denen jede die andere hoffnungslos relativiert. Denn wohl darf das in dieser Philosophie des einsamen Selbst gewonnene reale Leben

der Einzelnen der Philosophie nicht wieder verloren gehen; von ihm ist ja hier die Rede; aber auch für dies Leben muß der Boden einer neuen Wahrheit gefunden werden, weil, wie dort in der alten Philosophie, die Wahrheit des Menschen, so hier, in der Weltanschauungsphilosophie, die Einheit der Wahrheit selbst verloren gegangen ist. Und worin liegt nun diese neue Wahrheit, die zugleich die Wahrheit des wirklichen Menschen und doch keine nur persönliche: die die Eine objektive Wahrheit selbst ist, die das Leben des Einzelnen in sich aufnimmt und den Tod des Einzelnen überwindet? Die Antwort ist schon gefunden, indem die Verbindung der Elemente geschehen, die Ordnung zwischen ihnen als die Eine Weltzeit gestiftet ist. Denn diese Ordnung, diese Gestalt der Geschichte ist keine andere als die Welt der Offenbarung. Mit anderen Worten: die Geschichte, wie sie hier gesehen ist, ist die Geschichte als der Eine große Heilsprozeß der Menschheit; die Philosophie, wie sie hier getrieben wird, ist die Philosophie des gläubigen Philosophen, der sich dem alten toten wie dem neuen lebendigen Denken gegenüber auf einen neuen: den uralten Boden der Offenbarung gestellt hat.

Die stumme Vorwelt der Erfahrung, in der die Elemente gefunden wurden, enthüllt sich so als die Welt des Heidentums, das vor der Welt der Offenbarung liegt, in der das Leben Sprache gewonnen hat. Denn die Sprache ist selbst Offenbarung. Und die stumme Welt des heidnischen Mythos ist zugleich keine andere als die Welt der Kunst, die keine Wirklichkeiten, sondern nur stumme Bilder des Wesens schafft, „die Sprache nur des Unaussprechlichen“: auch sie eine Welt vor der Offenbarung.

Unsere Wirklichkeit aber: die lebendige Verbindung der Urelemente Gott, Welt, Mensch, die ihr Geheimnis ins Offenbare wendet, kann als objektive Wahrheit, die zugleich Wahrheit für den Menschen ist, nur ausgesprochen werden als Schöpfung, Offenbarung und Erlösung. Wie der Schöpfungsbegriff allein das leisten kann, woran der bloße Weltbegriff des abstrakten Denkens zuschanden werden mußte: das Phänomen des geistigen Bestandes des völlig außergeistigen, völlig undenkbaren Seins und umgekehrt die Überraschung alles Denkbaren durch das Wunder der immer erneuerten Geburt der lebendigen individuellen Gestalten zu deuten — und wie zugleich in ihm das Wesen Gottes hell wird, das über dem Dunkel der immerwährenden Vorwelt als allzeit erneuernder Schöpferwille aufgeht und sie zur blühenden Lichtwelt der gestalteten Schöpfung entfaltet, so kann die Offenbarung allein den Menschen zur Welt führen, indem sie ihn aus seinem taubblinden Selbst befreit zur gottgeliebten Seele, die die Liebe, die sie empfing, wieder in die Schöpfung und damit die Schöpfung in Gott zurück-

trägt: im Reich. Erst befreit durch Gottes Liebe vermag sie sich auf die letzte der drei großen Bahnen zu begeben, die vom Menschen über die Schöpfung wieder zu Gott zurückführt.

So zeichnet sich in klarer Gestalt die Doppelbahn des Davidssternes der Erlösung. Die gleichen Seiten der einander überschneidenden Dreiecke drücken die gleiche Entfernung der Urwirklichkeiten Gott, Welt, Mensch voneinander aus und bilden zugleich in ihrer Doppelheit das reinste Symbol der lebendigen Bahnen, die zwischen ihnen als Schöpfung, Offenbarung und Erlösung hin und wieder führen und das Wunder der Wirklichkeit immer neu auf dem Nachthimmel der Ewigkeit aufleuchten lassen.

Aber zugleich mit dem Aufleuchten der symbolischen Gestalt des Sternes wird noch etwas anderes klar. Wir sahen: in des Menschen Hand ist die Erlösung gelegt. Wie die Welt sich vollendet in der Schöpfung, so vollendet sich der Mensch, das Selbst, zur gottgeliebten Seele aufgeschlossen, im Heiligen, im Knecht Gottes. Nur durch Gottes Liebe wird er zu der Liebe befreit, die ihn fähig macht, als Liebe zum jeweils Nächsten die Welt der Erlösung entgegenzuführen. Aber nicht nur Gottes Liebe kommt über uns, auch das Leben der Schöpfung kommt von der anderen Seite her unserer Liebe entgegen; es reift der Erlösung zu. Raum und Zeit der Erlösung sind von ihm her bestimmt, vom Leben der Schöpfung her, in dem sie heimisch sind. Innerhalb des geschichtlichen Prozesses ist damit der Augenblick eindeutig, unverrückbar festgelegt. Jede Zeit hat ihre besondere Form der Erlösung, der Erlösbarkeit. Immer, auch für uns also, muß der ganze Erkenntnis- und Erlebnisstand unserer Epoche lebendig durchmessen sein, wenn es gilt, unsere Wahrheit zu erkennen — zu bekennen. Nichts von der gesamten Entwicklung einer ungläubigen Welt kann uns hier erlassen werden. Ein Glaube, der die ganze Flut der Zweifel und des Unglaubens des heutigen Lebens einfach draußen lassen, nicht in sich aufnehmen und überwinden würde, wäre nicht der Glaube, aus dem unser heutiges Gebet zum Himmel dringen kann. Aus unserer Kraft, der Kraft unserer Seele, muß diese Überwindung geschehen — aber leisten kann sie nur die Seele, die von Gott zu ihr aufgerufen wurde. Nur die gottgeliebte Seele ist fähig zum Werk der Erlösung.

Und so wird sichtbar, daß das Licht, das durch die Erlösungsbahn des Sternes gleitet, wie die Kraft, die durch dies ganze wunderbare Werk braust, in das Inhalt und Form der gesamten geschichtlichen Welt hineingepreßt und bis zum Grunde durchgedacht sind, letztlich keine andere ist als die Liebe. Die Liebe in dem ganz bestimmten Sinn der Erweckung und des Erwecktseins zur lebendigen Vergegenwärtigung. Was das neue Denken dem alten entgegen-

zusetzen hat und wodurch es gegen dieses aus seinem innersten Zentrum her aufgerührt und gegen sich selbst herumgekehrt wird, das ist, daß in ihm als Grund und Ziel aller Wahrheit und alles Suchens nach der Wahrheit die Kraft der lebendigen Liebe entbunden ist. Und damit ist die Kraft gefunden, die sich dem Tod als echter Gegner und Überwinder gegenüberstellt. Wo aus der Liebe gefragt wird, da kann der Tod des Menschen nicht übergangen werden; wo aus der Liebe geantwortet wird, da kann der Tod des Menschen nicht das letzte Wort sein.

So ist der Sinn des neuen Denkens kein anderer, als daß das gesamte vom bloßen Wissen abstrakt, und damit tot und vergangen erkannte Leben in der Liebe gegenwärtig und lebendig wird. Wie unermesslich die Folgen dieser Verlebendigung für die Erfassung der Wahrheit sind, wie sehr sie das Denken gegen sich selbst herumkehrt, das wird mit einem Schlage klar, wenn man erkennt, daß an Stelle des Urwortes der bisherigen Philosophie, das das Wort des Anfangs war: „Alles ist Wasser“, in dieser Philosophie das Urwort tritt, das das Wort des Endes ist: „Gott ist gut“.

Diese Umkehrung, die mehr als eine Umkehrung, die eine Umkehr bedeutet, sehen wir, uns zurückwendend, aus dem Anfang dieser Philosophie selbst entspringen und schon in ihm wirksam. Denn der Anfang des Fragens lag ja bei ihr im Dunkel der Vorwelt der schweigenden Erfahrung. Das Ende aber ist Licht über aller Sprache. Es ist Gott.

In ihm mündet die Welt der Schöpfung und der Offenbarung, die zwischen Anfang und Ende liegt, in die Erlösung. Denn Gott ist die Wahrheit. Ihm allein ist sie als Ganze zuteil; uns Menschen wird nur ein Anteil an der Wahrheit. Aber indem wir eingefügt sind in die Sternenbahn der Erlösung, indem wir selbst es sind, durch die sie hinführt zum Ende, wird dieser Anteil uns nicht gegeben als bloßer Teil, — sondern er wird in unsere Hand gelegt als unser Anteil; er wird uns übergeben zu seiner Bewährung.

Bewährung der Wahrheit. Rosenzweig selbst hat später die Erkenntnistheorie, die die Wahrheit bewertet nach dem Preis ihrer Bewährung: — nach dem also, was der Mensch in sie einsetzt, für sie opfert — eine messianische Erkenntnistheorie genannt. Denn in der Bewährung der Wahrheit, in dem Ergreifen der Wahrheit als unseres Anteils an der Wahrheit Gottes liegt ja der Weg zur Erlösung. Und wieder sehen wir die Bahn sich schließen: daß Gott die Wahrheit ist, „auch das können wir nicht anders erfahren als dadurch, daß er — liebt“.

In seiner Liebe allein erfahren wir den Aufruf, unseren Anteil an ihm, der die Wahrheit ist, zu bewahren. Diese Bewährung kann nur geschehen in der Gemeinschaft. Und unsere Erlösung selbst ist

nichts anderes als die Vollendung dieser Bewährung im großen Wir der Einen Menschheit. Denn indem am Ende jeder Einzelne seinen Anteil an der Wahrheit als bewährten vor Gott hinträgt, ist nicht nur die Relativität aller einzelnen Wahrheiten, sondern auch der Tod des einzelnen Geschöpfes überwunden, weil im Bekenntnis des Individuums zu seinem Anteil an der ewigen Wahrheit das Stück todgeweihter Wirklichkeit verlassen ist, das der Träger aller einzelnen Wahrheit ist.

Und damit erkennen wir: an die Sterblichkeit des Menschen selbst ist seine Erlösbarkeit gebunden. Wie er nur als seinen Anteil die Wahrheit bewähren kann, so kann er nur als vergängliches, sterbliches Wesen sich für die Ewigkeit entscheiden. — Und so schlägt in der Erlösung, in der die Wahrheit aller bewährt ist als die Eine, in der der Tod aller Einzelnen überwunden ist im ewigen Leben des Wir, die Eine Menschheit mit der ewigen Wahrheit zusammen. —

Wir erkennen, wo wir stehen, wohin das Denken im Strom des vollen Lebens an der Hand der lebendigen Liebe gelangt ist. Die Gewißheit dieses Buches ist jüdische Gewißheit, jüdisches Urwissen, das im neuen Denken: im Denken eines heutigen Denkers Gestalt gewonnen hat. Denn dies Buch vom Leben und von der Wirklichkeit, vom Gott der Wahrheit und von der Liebe Gottes und des Menschen ist doch zugleich durchaus Philosophie und will Philosophie bleiben. Es ist keine Theologie, es trägt nur die ganze Gewißheit der Theologie in sich; aber es schafft ihr zugleich eine neue Denkbarkeit. Und wenn es die Sprache der Theologie spricht, so spricht es auch sie als eine neue, wieder erneuerte: als die der Wissenschaft vom Wunder, von der Erfahrung und der Erfassung des Lebenswunders selbst. So ist es die wunderbarste Verschlingung von jüdischer Gewißheit und deutschem Denken, von uraltem Wissen und neuem Schauen. Es ist ein urjüdisches und es ist ein urdeutsches Buch. Hineingestellt in den Ort und die Stunde, in der es entstanden ist, nichts von der Entwicklung des heutigen Denkens und Lebens preisgebend, aus ihm das Gesetz seiner Bildung empfangend: das Buch eines deutschen Menschen unserer Zeit, der dem deutschen Denken eine einzigartige Vollendung gegeben hat, bekennt es die reine Ewigkeit des jüdischen Menschen.

Das Wir der Gemeinschaft, in der die Menschheit erlöst ist, ist hier vertreten durch das Wir der jüdischen Gemeinschaft, wie sie in Gott ursprünglich gegründet ist. Denn: „Es gibt nur Eine Gemeinschaft, die das ‚Wir‘ ihrer Einheit nicht aussprechen kann, ohne dabei in ihrem Innern das ergänzende ‚sind ewig‘ mitzuvernehmen.“ Alle anderen Völker sind sterblich dadurch, daß sie an ein bestimmtes Land, an eine irdische Heimat gebunden sind, um die

das Blut ihrer Söhne fließt. „Wir allein vertrauten dem Blut und ließen das Land . . . und lösten allein aus allen Völkern der Erde unser Lebendiges aus jeder Gemeinschaft mit dem Toten. Das Land ist dem Juden im tiefsten Sinne eigen, eben nur als das Land seiner Sehnsucht, als — heiliges Land.“ — „Mein ist das Land, sagt ihm Gott.“ Die Blutsgemeinschaft schon also macht den Juden zum Juden; das Blut selbst ist hier nichts anderes als der Träger der Ewigkeit durch die Zeit — während jeder Christ als der irdischen Heimat Verhafteter von Geburt Heide ist und zum Christentum erst durch die innere Umkehr gelangt, die unter dem Zeichen des Kreuzes geschieht. So hat das Judentum das Heidentum außerhalb seiner, das der Christ in sich trägt und erst durch die Geschichte hindurch in sich überwinden muß. Darum lebt der Christ immer in der Zeit und in der Welt, während dem Juden der Anteil am zeitlichen Leben der Mitwelt versagt ist um des ewigen Lebens willen, das sein Teil ist. „Land, Sprache, Sitte und Gesetz, in deren lebendiger Entwicklung die christlichen Völker leben, sind für den Juden längst aus dem Kreise des Lebendigen geschieden.“ Er hat keinen Anteil an den Formen, die das Gestaltungsmittel des Christentums ins Leben sind: an Kirche und Staat. Denn während im Juden das Ewige schon dadurch allein lebt, daß es fortgezeugt wird, ist der Christ immer auf dem Weg. Auf dem Wege in dem Sinne, daß die geschichtliche Welt das ihm angewiesene Feld der Verwirklichung ist, daß sie es ist, die ihm zur wachsenden Durchformung von der Offenbarung her: zur Verchristlichung und d. h. zur Verewigung übergeben ist — während das jüdische Volk schon in seiner bloßen Wirklichkeit als in der Ewigkeit lebt. — Beide: der ewige Weg des Christen wie das ewige Leben des Juden sind Gottesdienst; beide sind nicht die ganze Wahrheit, sondern Anteil an der Wahrheit.

Rosenzweig weiß um die Verengung, die dem jüdischen Menschen dadurch geschieht, daß die Welt ihm letzthin fremd ist, daß er das, dessen er bedarf, in sich trägt; er ist der, der sich nicht wie der christliche Mensch von der lebendigen Wirklichkeit fortwährend überraschen lassen kann. Aber dafür hat er die Gewißheit, „daß er gar nicht in sein eigenes Innere niedersteigen kann, ohne daß er in diesem Niedersteigen ins Innerste zugleich zum Höchsten aufstiege“. Denn in ihm selbst ist ja das Leben der Ewigkeit: „Im Gottesvolk ist das Ewige schon da, mitten in der Zeit.“

Es lebt im Volk als Volk — sofern es die ganze geheiligte Vergangenheit seines Volkes beständig erinnernd, d. h. in seiner lebendigen Gegenwart erneuernd — aber auch die ganze Zukunft der erlösten Menschheit beständig schon in seine lebendige Gegenwart hineinziehend — das wirkliche jüdische Leben lebt. So stellt der Jude

seine Ewigkeit lebendig mitten in die Zeit hinein: im Gesetz und in der Gestalt, die es im Ring des geistlichen Jahres: in seinen allwöchentlich und in seinen alljährlich wiederkehrenden Festen gewonnen hat, die überall Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart lebendig miteinander verbinden.

In diesem Sinne: als gelebte Wirklichkeit, als lebendige Vergegenwärtigung hat Rosenzweig das Gesetz und die volle Gestalt des jüdischen Lebens unserer Zeit zurückzugeben gesucht. Denn nur so, indem das Leben der Ewigkeit in der Erinnerung und in der Hoffnung immer wieder lebendig erneuert wird, kann wirklich das geschehen, was dieser Philosophie als ihr Ziel vorschwebt: daß die Liebe Gottes an die Stelle des menschlichen Erkennens tritt, daß — wie es hier ausgesprochen ist — Gottes Wesen, das bisher alles Denken zu erfassen suchte, „zergangen ist in seiner ganz nahen, ganz wesenlosen, ganz wirklichen Tat, in seiner Liebe. Und dieses sein ganz offenbares Lieben zieht nun in die von der Starrheit des Wesens erlösten Räume und erfüllt alle Fernen.“

Das ist der Kern dieser Philosophie: die Auflösung aller nur gedachten Wahrheit in der Wahrheit, die die Wirklichkeit der lebendigen Liebe ist. Aber so — in der Sprache des Denkens — und eines unendlich tiefsinnigen und komplizierten Denkens — ist diese Philosophie trotz aller monumentalen Einfachheit ihres Gehalts dem vom üblichen Denken verstörten heutigen Menschen immer noch nicht ganz verständlich. Wirklich verständlich wird, was mit dieser Philosophie der lebendigen Liebe gemeint ist, erst durch den Schluß des Buches, der die Verbindung mit dem Leben stiftet, und durch diese im Leben des Denkers wirklich geschehene Verbindung selbst.

Die letzte Vision des Buches ist die der Selbsterlösung Gottes, in der Gott sich erlöst von Welt und Mensch, die in der letzten Erlösung verschwinden. Verschwinden, damit Er der Eine sei — über allen Namen hinaus der All und Eine. „Denn Gott wird erst in der Erlösung das, was der Leichtsinn menschlichen Denkens von je überall gesucht, überall behauptet und doch nirgends gefunden hat, weil es eben noch nirgends zu finden war, denn es war noch nicht: — All und Eines.“

Die Umdenkung ist vollzogen; das All liegt im Glanz der Vollendung, und eine solche Lichtflut strahlt von diesem Ende aus, daß man vergessen könnte, daß alles dies, was hier nicht nur gedacht, nein: erfahren, gehört, geschaut ist, — nur ein Buch ist. Aber da wendet der Denker selbst mit der großartigen Gebärde der Entscheidung sich gegen sein Buch zurück und schließt es vor unseren Augen. Das Letzte, was uns — schon nicht mehr Buch — wie er selbst es später genannt hat — entgegenflammt, ist der Stern als

Antlitz Gottes, in dem allein die Wahrheit Gestalt für uns gewinnt. Das Antlitz Gottes als das, nach dem alles Menschenantlitz gebildet ist und das doch unendlich mehr als alles Menschenantlitz: das selber Licht ist — das ist die Wahrheit. Wer vermöchte hier noch von einem Bild zu reden? Wen berührte hier nicht der Schauer der Wahrheit selbst?

Aber von dieser kurzen, überschwenglichen Schau tritt der Denker zurück und weist uns hin auf die Worte, die über dem Tor stehen, „das aus dem Leuchten des göttlichen Heiligtums, darin kein Mensch leben bleiben kann, herausführt.“ Es sind die Worte: „Einfältig wandeln mit deinem Gott.“ Das ist das Letzte; in ihm wendet sich der Weg. Und aus diesem Wissen heraus erklingt die letzte, schlicht eindringliche Frage des Buches: „Wo hinaus aber öffnen sich die Flügel des Tors? Du weißt es nicht? Ins Leben.“ Das Buch ist geschlossen. Der Denker ist hinausgetreten auf den Weg zu seiner Überwindung: zur Bewährung seiner Wahrheit im Leben. Die schlichte Zurückführung ins alltägliche Leben jedes Einzelnen bedeutet für ihn selbst nichts anderes als die demütige Unterordnung unter seine Wahrheit. Damit ist die Umkehrung, die uns durch das ganze Buch begleitet, zur schlichten Umkehr vollendet. Das Letzte ist wieder zum Ersten geworden: zum Ersten, zum Anfang des neuen Lebens. Auch dies Buch — und gerade dies Buch — wird Wahrheit erst durch seine Bewährung. Es kann sich selbst nicht verantworten, es muß, wie Rosenzweig selbst es später aussprach, verantwortet werden am schlichten Alltag des Lebens. „Nur um ihn als Alltag zu erkennen und zu leben, mußte der Lebenstag des All durchmessen werden.“ — Und nun erst geht uns nicht nur der Sinn des Buches, sondern der Sinn dieses Lebens selbst in seinem erlösenden Sternenglanz auf: daß der, der es schrieb, der es dem Ewigen aufgeschlagen in stolzer Demut entgegenreichte, von ihm als Antwort das große Ja erhielt: daß er gewürdigt wurde, sein Denken über alles Denkbare hinaus wahrhaft zu bewähren: daß er der Blutzzeuge seiner eigenen Wahrheit werden durfte. Gott hat sein Gebet nicht verworfen, obwohl es aus dem Dunkel unserer Weltstunde aufstieg; aber er hat dem, der dies ungeheure Dennoch der Erlösung gegen unsere ganze Welt aussprach, das Äußerste zu seiner Bewährung auferlegt. Er hat ihm gegeben, die Vorwegnahme der überschwänglichen Lichtschau seines Buches in einem dunkelsten und äußersten Schicksal zu verantworten. Und so hat er diesen Menschen das erleben lassen, was er selbst einmal mit begnadetem Wort als das Erlebnis des Wunders ausgesprochen hat: daß nicht nur eine einzelne bestimmte Frage, sondern die Frage seines ganzen Lebens selbst „aus einem Problem des Denkens eine Kraft des Herzens geworden ist.“ Denn daß in

diesem Leben der Geist lange Jahre hindurch allein, vom Körper verlassen zu leben vermochte — das war nur möglich, weil dieser Geist in einer Kraft des Herzens wurzelte, die noch größer und tiefer war als er selbst: in einer Frömmigkeit unter allem Fragen. Und diese Frömmigkeit war um so tiefer, weil sie nicht fraglos war von Anbeginn, sondern weil sie der einmal geschehenen Erfahrung der letzten Gewißheit die Treue hielt, in der die Seele dieses Menschen ihre Bestimmung für die Welt erfuhr, — weil sie in dieser Bestimmung ein für allemal „das Gebet des Ungläubigen in das des Gläubigen“ aufgenommen hatte.

Es war Rosenzweigs Absicht, nachdem er den „Stern der Erlösung“ beendet hatte, kein Buch mehr zu schreiben. An Stelle des Schreibens trat nun das Leben in der Wirklichkeit und mit ihm sein großes lebendiges Wirken: sein „Lernen“ und sein Lehren. Eine unermüdliche Arbeitskraft stand trotz seiner schon im Kriege schwer erschütterten Gesundheit seinem hellen und durchdringenden Geist zur Seite. Es war ein öffentliches Wirken, eine politische Tätigkeit großen Stils, in die er nun eintrat. Denn — und hier scheint ein Widerspruch zu liegen — Rosenzweig war ein eminent politischer Mensch. Nicht umsonst hatte ihn der Staatsgedanke, dieser doch nach seinem eigenen Zeugnis dem Judentum fremde Gedanke, jahrelang so intensiv beschäftigt, daß er ihm zum Gegenstand seines Buches wurde. Aber zwischen jenem Jugendbuch und seinem späteren intensiven politischen Wirken lag ja eben das, was diese gesamte Politik unter ein anderes Vorzeichen stellte als das der Politik im üblichen Sinne: des Staates und der Staatenbildung, deren Gesetze Krieg und Revolution sind. Wohl war Rosenzweig ein streitbarer Mann, ein kriegerischer Geist, dem es unmöglich war, auch nur in der geringsten Sache Kompromisse zu schließen, der jede Wahrheit durchfocht bis zum Ende. Aber seine politische Wirkung hatte — mächtig und klug und im Irdischen wirksam, wie sie war — doch nur das eine Vorzeichen: das der Ewigkeit, des Gesetzes. Seine Tätigkeit, ganz und gar auf die Wirklichkeit gerichtet, hatte doch nie einen anderen Sinn als eben den der Vergegenwärtigung des Ewigen, des Hineinziehens des Ewigen in die Zeit im gemeinsamen Tun; und so war sie ihrem letzten Sinne nach nie etwas anderes als Liebe. Darum war er noch mehr Pädagoge als Politiker. Denn seine Liebe war keine weiche Liebe, sie war fordernd, weil sie bildend war, sie richtete, weil sie gerichtet war; sie war nicht blind, sondern sehend; denn ihr Helfer und Vollstrecker war das Erkennen in jenem Sinne, wie er selbst ihn einmal ausgesprochen hat: „Letztes Erkennen verteidigt nicht mehr, letztes Erkennen richtet“.

Was Rosenzweig in allem, was er unternahm, am Herzen lag, war

die Begründung eines neuen jüdischen Lebens. Die tiefe Verlebendigung der jüdischen Lebensformen, für die ihm vor allem eine neue Jugend dankt, bestand darin, daß er die Ewigkeit des Judentums nicht nur in der Innerlichkeit, sondern auch in einem vollen geschichtlichen Außen: in unserer Zeit, an unserem Ort, in allen Bedingungen, in denen wir stehen, erneuert hat. Als großer Lehrer hat er überall das ganz besondere Wie des Judentums in der gegenwärtigen deutschen Welt umrissen — in großartiger Freiheit und zugleich in strenger Bindung — umrissen nicht nur in dem von ihm gegründeten und noch lange bis in seine Krankheit hinein geleiteten jüdischen Lehrhaus in Frankfurt, dem sich zahlreiche Lehrhäuser in anderen Städten anschlossen — und auch nicht nur in dem von ihm ausgegangenen großen Gedanken der Gründung der Akademie für die Wissenschaft des Judentums — sondern auch in seinem ganz persönlichen Leben und in seinem unmittelbaren Wirken: in seinen unzähligen, kostbaren Briefen, von denen jeder ein Kleinod an Präzision und Weisheit, an Ernst und Humor war, und schließlich auch in all seinen herrlichen, grundlegenden Schriften, in denen er immer wieder zu bestimmten jüdischen Problemen innerhalb des deutschen Lebens Stellung nahm.

So war er trotz seines innigen Bekenntnisses zum Gesetz, trotz seiner Rückkehr zu den alten jüdischen Lebensformen nicht orthodox, wenigstens nicht in dem üblichen starren Sinne; denn es war ja im Gegenteil gerade der Glaube an das lebendige, immer wieder neu zur Verwirklichung aufgegebene Leben der jüdischen Lehre und an die lebendige Entwicklung der Ewigkeit des Gesetzes und der Schrift selbst im geschichtlichen Leben, von dem er ausging in der Gewißheit, daß nur in der Gegenwart das Ewige als Wirkliches erfahren werden kann. — Aber ebensowenig kann man ihn liberal nennen; denn nur in der Verwirklichung der streng bewahrten alten Formen war ihm ja die Gestalt des Ewigen zu erfassen.

Sein Bekenntnis ging durch alle Richtungen und Parteien quer hindurch. Gerade festgelegt sein durfte in ihm nichts als die Grundlage selbst. Denn Rosenzweigs innerster Wille war ja Vergegenwärtigung: immer neues Hereinholen dessen, was über aller Zeit und über allem Raum ist, in jede besondere Zeit, in jeden besonderen Raum. Er wußte — und in keinem seiner Worte ist mit der tiefen Geschlossenheit und Sicherheit seiner Überzeugung zugleich so deutlich ihr ewiges Offenstehen, die demütige Unsicherheit der gläubigen Bereitschaft und die Gewißheit, daß jedes echte Bekenntnis vor Gott gilt, abzulesen wie in diesem: „Es gibt keinen gebauten Tempel, der ihm so nah wäre, daß der Mensch sich dieser Nähe getrösten dürfte, und keinen, der ihm so fern wäre, daß sein

Arm nicht leicht auch dorthin langan könnte, keine Richtung, aus der er nicht kommen könnte, keine, aus der er kommen müßte, keinen Holzklotz, in dem er nicht einmal Wohnung nimmt, und keinen Davidspsalm, der sein Ohr immer erreicht.“

Aber darum wußte er doch immer: der Weg, den es zu bereiten, das Haus, das es immer neu zu bauen und für Gott offen zu halten galt, war das jüdische. Hier — an unserem Ort: in der deutschen Wirklichkeit. Denn auch die deutsche Wirklichkeit empfand er jederzeit als unmittelbare Aufgabe. Er liebte Deutschland — wie hätte er es nicht lieben sollen, mit dem er so eins war, daß seine Form ihm viel sichtbarer aufgeprägt war als die des eigenen Stammes? — Deutschland war als Wirklichkeit ihm das „Nächste“ — im Sinne des Nächsten in seinem Stern: das, was durch seine Nähe seinen Einsatz verlangte. Und so hat er ihn geleistet, indem er sein Leben in immer erneutem Einsatz des Dienstuntauglichen in den Krieg ihm geradezu als Opfer aufgedrängt hat, — bis er es erzwang, schließlich doch noch an die Front zu kommen, an der er sich den Keim zu seiner tödlichen Krankheit holte. Und Deutschland war als geistige Welt die Quelle, aus der und durch die hindurch bis er zu dem Augenblick seiner Umkehr fast alle seine Inhalte empfangen hatte, aus der er auch weiterhin Kostlichstes empfing. Was allein Goethe für dies Leben und Denken bedeutet hat, das könnte der Inhalt einer langen Abhandlung sein, die in das Zentrum von Goethes wie von Rosenzweigs Leben führen würde. Goethe war ihm durch die schlagende Offenbarungskraft seines Wortes und die abgründige Tiefe seines Blicks, der noch da schaute, wo für Sterbliche nichts mehr zu schauen ist, der Kronzeuge seiner erfahrenen Wahrheiten; an seiner Hand ist er hinabgestiegen in die Nacht der Vorwelt seines Sternes; noch durch die Welt der Offenbarung tönt immer wieder die Urgewalt Goethescher Worte; erst in der Überwelt der erlösten Gestalt ist die Sprache eine andere — und mit Goethes Worten hat Rosenzweig schließlich noch die spätere Erläuterung seines Denkens im Stern der Erlösung geschlossen. — Aber Goethe war ihm noch mehr und anderes: er war ihm der Pegel des Erlösungsstandes der europäischen Menschheit selbst und der, an dessen Bekenntnis das seine sich entschied. Vielleicht kann überhaupt nur ein Jude, ein großer, seines Judentums bewußter Jude, Goethe so sehen, wie Rosenzweig ihn gesehen hat: von der Grenze seiner eigenen Welt her in der nur in jenem einzigen Augenblick möglichen, geheimnisvollen Frömmigkeit seiner heidnischen Christlichkeit. —

Aber während Rosenzweig mit schon erlahmten Körper immer weiter die ausgedehnte Arbeit seiner politisch-pädagogischen Tätigkeit leistete, — während er zugleich weiter Leben um Leben in

sein überreiches Dasein aufnahm, — denn von den alten Freunden ging ihm keiner verloren, und viele neue: ältere, gleichalterige und junge gewann er hinzu — während er jeden Freund, der in sein Arbeitszimmer eintrat, stumm und reglos in seinem Stuhl aufgerichtet, mit seiner Gegenwart, seinem Rat, seinem Blick, seinem Lächeln, mit der Klugheit und Heiterkeit seiner Worte stärkte und beglückte, und so jedem von ihnen gleichsam selber die Furchtbarkeit seines eigenen Schicksals abnahm — während er all dies tat und leistete und war, riß doch zugleich seine Arbeit nicht ab. Das erste große Werk, das aus der Zeit seiner Krankheit zu den Menschen drang, war die Übersetzung der Hymnen des Jehuda Halevi in ihrer himmelanbrennenden Glut und Bereitschaft — auch sie eine einzige gewaltige Vergegenwärtigung des Ewigen, in der die Stimmen der beiden Dichter gar nicht mehr zu unterscheiden sind. Ganz und gar und mit der subtilsten Exaktheit hat Rosenzweig sich zum „Sprachrohr“ der fremden Stimme gemacht, und doch ist es seine eigene Stimme, in der die fremde Dichtung erklingt. Wenn der Dichter des Mittelalters alle Kraft seines überreichen Geistes in den Dienst der einzigen Gewißheit seines Herzens stellt, wenn er in immer neuen Gedanken und Weisen die Ewigkeit und Einzigkeit seines Gottes und im Bilde Zions das Schicksal der von ihm in die Welt verstoßenen und ihm doch ewig anhängenden Seele singt, so fühlen wir die beiden Stimmen wie in einer einzigen Flamme zusammenschlagen. — Die Erläuterungen, die Rosenzweig zu jedem einzelnen der 92 Gedichte gegeben hat, enthalten eine ganze große Religionsphilosophie, in der Wahrheiten niedergelegt sind, die gegenüber denen des Sterns der Erlösung anmuten wie der still und klar gewordene See gegenüber dem brausenden, stürzenden Strom. — Es sind Worte von jener vollkommenen Paradoxie der Stille, wie sie am reinsten ausgesprochen ist in dem Wort der Gewißheit, „daß Gott ihm schon getan hat, worum sein Herz noch tobt.“

Und wie in diesem Werk eine einzige Versöhnung von Ewigkeit und Zeitlichkeit geleistet ist, so haben trotz ihrer ganz verschiedenen Probleme auch jene vielen, dem Format nach kleinen, dem Gehalt nach großartigen Schriften des letzten Jahrzehnts seines Lebens, von denen ein großer Teil zuerst im „Morgen“ erschienen ist und die dann zum größeren Teil in dem Band „Zweistromland“ gesammelt sind, nichts anderes als dies zum Inhalt.

Wenn ich aus ihnen die Einleitung zu Hermann Cohens Schriften herausgreife, so ist es nicht nur wegen der tiefen Bedeutung, die Hermann Cohens Leben für das Rosenzweigs gehabt hat, sondern auch wegen der wundervollen, freudigen Klarheit, mit der hier die Entwicklung eines tief im jüdischen Erdreich wurzelnden deut-

schen Denkers dargestellt ist, der durch die ganze Welt abendländischen, deutschen Denkens hindurchgegangen ist und sie ganz zu seiner eigenen gemacht hat, um dann als ein „Baal t'schuwoh“, ein Mann der Umkehr, der Heimkehr, den Zauberkreis der Immanenz des Denkens aus einer tieferen Wirklichkeit zu durchbrechen — und dann dennoch, sich der geschichtlichen Welt wieder zuwendend, der reinen Gewißheit Ausdruck zu geben, „daß die Quellen, die ihm zur Hut und Stillung des Durstes der eigenen Seele anvertraut sind, im Stromnetz der Vernunft die ganze Erde wässern.“ Schon in diesen letzten Worten allein scheint die Aufgabe, die Rosenzweig sich hier stellte, erfüllt und der „Kosmos des Cohenschen Schrifttums, aus dem diese jüdischen Schriften eben doch nur ein Ausschnitt sind“, wenn nicht voll gezeichnet, so doch mit sicherer Hand umrissen.

Und zuletzt hat noch das gewaltige Werk der neuen Bibelübersetzung, die Franz Rosenzweig gemeinsam mit Martin Buber unternommen hat, als ihre Grundvoraussetzung dieselbe leidenschaftliche Gewißheit des Ewigen über aller Zeit, das doch nur lebendig werden kann, wenn es in der Zeit vergegenwärtigt, mit ihr neu auseinandergesetzt wird. Rosenzweig war sich — er hat es in seinem klassischen Rechenschaftsbericht „Die Schrift und Luther“ ausgesprochen — vollkommen bewußt, wie unmöglich es in der heutigen Situation ist, das in der Geschichte selbst gegründete und in ihr doppelt fortwirkende Werk der Lutherübersetzung zu erreichen; mehr noch: er wußte, daß die heutige Übersetzung im doppelten Sinne eine theoretische Unmöglichkeit war. Aber er wußte auch, daß sie trotzdem etwas von der Geschichte selbst Aufgegebenes war, und aus dieser schlichten Einsicht hat er den „Mut der Bescheidenheit“ geschöpft, „die nicht das erkannte Unmögliche, sondern das aufgegebenes Notwendige von sich selbst fordert“. So handelt es sich auch hier wieder um ein Dennoch: das große Dennoch der Verlebendigung eines Ewigen, das zu erstarren drohte und das nicht bloßes totes Kulturgut werden darf, eben weil es seinem Wesen nach lebendige Wahrheit ist. Und wie schwer die Menschen sich an das neue fremde Kleid der alten vertrauten Gestalt gewöhnen mochten — es ist längst offenbar geworden, wie viel enger als jedes frühere dies neue Kleid der alten Gestalt anliegt — wie es dem heute lebenden Menschen das Ewige als Heutiges entgegenbringt.

Das Bekenntnis zum Gottesnamen: „Denn Name ist nicht Schall und Rauch, sondern Wort und Feuer“ war einst der Ursprung des Erlösungsbuches gewesen. Die Übersetzung des Gottesnamens — von Martin Buber selbst als die äußerste Grenze dieser Übersetzung bezeichnet — ist es nun, die mit der letzten Grenze der

Übersetzung auch ihren tiefsten Sinn offenbart. An Stelle des: „Ich bin, der ich sein werde“ tritt hier das: „Ich bin da“. Und wie einst, im Stern der Erlösung, der Anruf seines Namens Gott aus dem Schall und Rauch der bloßen Göttlichkeit löste, so ist er mit diesem neuen Nennen seines Namens aus der dauernden Ewigkeit gelöst und in die ewige Gegenwart hereingezogen. —

Damit aber ist zugleich wieder das letzte Mysterium von Rosenzweigs eigenem Leben berührt. In diesem Namen strahlt noch einmal — und nun am mächtigsten — die Kraft auf, die dies Leben, dessen Körperliches längst zum größten Teil abgestorben war, durch lange Jahre lebendig erhielt. Und nicht nur lebendig, auch wirkend — und nicht nur wirkend, auch beglückend. Denn das war vielleicht das Wunderbarste: er konnte es wirklich, er konnte dieses Leben leben. Er hat es nicht als weltabgewandter Heiliger, er hat es als ein das Leben segnender, mit seinem begnadeten Lächeln verklärender und vielleicht erst durch dies verklärende Lächeln wahrhaft heiliger Mensch gelebt.

Und er konnte dies Leben segnen — trotz allem. Denn die Liebe, in der sich der Kreis seines Lebens und Schaffens schloß, strömte überreich auf ihn zurück. Gleich David stand er in der Liebe der Menschen wie in einer Gloriolen, die ihn zugleich umleuchtete und beschützte. Eine Mutter, die ihn nicht nur liebte, sondern verstand, ein kleiner Sohn, dessen wundervolle Entwicklung in die Jahre seiner Krankheit hineinstrahlte, lassen sein Leben auch im natürlichen Dasein nach unten wie nach oben als ein gesegnetes stehen. Und die Liebe der Gefährtin neben ihm, die in unermüdlicher, in unfaßlicher Arbeit zu seinem Leben, zu seinem Leib, zu seinen Gliedern, zu seiner Stimme selbst wurde, — durch die allein er der Welt alles gab, was er zu geben hatte, hat den Sinn der Ehe, wie er ihn im Stern der Erlösung so beglückend wahr gezeichnet hat: als Schwesterwerdung der Geliebten in der Gemeinschaft der Menschen, nicht nur verwirklicht, sondern überschritten und überstrahlt. — Und in den letzten Jahren noch wuchs ihm der Freund zu, der, von einer anderen Seite des Judentums herkommend, das seine mit dem des Freundes im gemeinsamen Werk bis empor in den Glanz der neuen Gewißheit des Gottesnamens verschmolz. Die Kraft der Liebe und Hingabe Martin Bubers in Arbeit und Leben hat sicher durch die Jahre mitgeholfen, die schwache Flamme des geliebten Lebens brennend zu erhalten. —

Die ganze Begnadung dieses Lebens, die noch weit sein Leiden überstieg, scheint als Ahnung sichtbar zu werden schon in jenem Knabenbild Franz Rosenzweigs, das ich vor wenigen Monaten bei ihm zum ersten Male sah. Während ich gebannt in die wunderbar hellen reinen Züge, in die fast überweltlich strahlenden Augen des

Kinderantlitzes blickte, sagte Rosenzweig in seiner knappen starken Art: „Wenn man so bleiben könnte, brauchte man überhaupt nicht zu schreiben“. Und vielleicht brauchte wirklich, wer dies Kinderantlitz ganz zu lesen verstände, den Stern der Erlösung und alles, was ihm folgte, nicht mehr zu lesen. Denn nie war ein Antlitz deutlicher in seiner bloßen Schöpfung schon die Offenbarung der kommenden Erlösung. Aber erst von dem übermächtig strahlenden Kinderantlitz auf das stille Leidensantlitz des Dulders zurückblickend, wurde ganz klar, was mit der Schöpfung dieses Angesichtes von seinem Schöpfer gemeint sein mochte, erschloß sich der Abgrund der Umkehr, durch den dies Leben gegangen war, um über ein Werk und ein Leben hinweg eine Vollendung in der Wirklichkeit zu erreichen, die selbst in dem schönen Bild seiner Jugend nur angelegt, nur angedeutet, die in ihm noch nicht entfaltet sein konnte: die Vollendung vom stummen noch nicht redenden Selbst über die sprechende gottgeliebte Seele zum schweigenden nicht mehr redenden Knecht Gottes.

FÜR DIE SACHE DER TREUE

Über sein 1921 erschienenes Hauptwerk, „Der Stern der Erlösung“ hat Franz Rosenzweig als Motto die Worte aus dem 45. Psalm gesetzt: רכב על רכב אמת. Auf deutsch etwa: Reite für die Sache der Treue. Das vorangehende und zugehörige, dem Verb רכב koordinierte Wort צלה — auf deutsch: dringe durch, habe Glück, es gelinge dir, sinnhaft am besten durch „Heil dir“ in der echten Bedeutung des Wegsegens wiederzugeben — hatte er in das Motto nicht mitaufgenommen, ebenso wie das den Vers einleitende והדרך das am ehesten zu verstehen ist: in deinem Glanz. Welche Gründe Rosenzweig zu dieser Auslassung bewogen, geht hervor aus einer Aufzeichnung von 1922, dem Anfangsjahr seiner Krankheit, als er noch selber schreiben konnte, aber die Hand, wie aus den Schriftzügen zu erkennen ist, die sichere Führung schon zu verlieren begann. Er trug zu jener Zeit in ein kleines Notizbuch abwechselnd ergänzende Gedanken zum „Stern“ und Bestimmungen ein, was nach seinem Tode geschehen sollte, dessen Kommen er schon damals, und schon damals mit gläubigem Standhalten, erwartete. Die Aufzeichnung lautet: „Bei der 2. Auflage des ✕ soll dem Motto das fehlende צלה vorausgesetzt werden. Cohen hatte mir damals das Ganze gesagt, aber bei der ersten Auflage, die mich ja doch ‚ins Leben‘ führen sollte, ließ ichs weg — nemo ante mortem beatus.“

Hermann Cohen war es gewesen, der — und zwar 1918, kurz vor seinem Tod, gleichsam im Abschied — dem jungen Freund den Spruch auf den Weg gab, „das herrliche Wort an den Helden“, wie es in seiner „Religion der Vernunft“ heißt. Er hatte natürlich das צלה mitgesagt. Aber Rosenzweig ließ es weg, weil ihn das Buch ja noch „ins Leben“ führen sollte, ein Mensch aber ein Glücken, ein Gelingen, ein Heil sich selber als Lebendem nicht zusprechen dürfe, sondern nur eben posthum, somit nicht mehr auf den Weg, sondern in die geschehene Vollendung. Denn „niemand ist vor dem Tode glücklich“: die einzige wahre הצלחה ist, wenn der Tod eines Menschen in Wirklichkeit seine Vollendung bedeutet.

„Die mich ja doch ‚ins Leben‘ führen sollte“ . . . Diese Aussage Rosenzweigs über die innerste Absicht seines Buches wird durch dessen Schluß erläutert. Von dem Tor jenes Heiligtums, in dem die göttliche Wahrheit im Mysterium der Ebenbildlichkeit als Antlitz geschaut wurde, „das auf mich blickt und aus dem ich blicke“, wird da gesagt: „Wohinaus aber öffnen sich die Flügel des Tors? Du weißt es nicht? Ins Leben.“

Bedarf auch dieses Wort noch der Erläuterung? Es hat eine gefunden, und eine von unüberbietbarer Deutlichkeit. In dem Aufsatz von 1925 „Das neue Denken“, in dem Rosenzweig Art und Ort seines Werkes dargestellt hat, wird das Ende des „Sterns“ zugleich als „Aufhören des Buches“ und als „Hineintreten mitten in den Alltag des Lebens“ bezeichnet. Das ist nicht allgemein gesprochen, sondern persönlich und personhaft. Im Ausgang des Heiligtums stehend, darin ihm die Wahrheit als das Leuchten des göttlichen Angesichts erschien, erfährt der Autor, daß er nun nicht mehr Autor, sondern der lebende Mensch ist, daß er nun nicht mehr zu verkündigen, sondern zu leben, Gott nicht mehr in Buchstaben, sondern in Handlungen zu bekennen, daß er die Wahrheit zu bewähren hat. „Wahrheit hört auf, zu sein, was wahr ist“, und wird das, was als wahr — bewährt werden will“, so hat Rosenzweig die Herzader des „neuen Denkens“ pochen hören, und so hat er getan.

„Ich werde kein Buch mehr schreiben“, pflegte er nach dem Erscheinen des „Sterns“ zu sagen. Er war mitten in den Alltag des Lebens getreten. Als Ehemann, als Vater, als Lehrer, von der Tora aus lebend und in Israel wirkend wollte er die Wahrheit bewähren. Da wurde ihm bedeutet, daß dies noch zu gering sei — „zu gering dafür, daß du mir Knecht wardst“. Unsäglich Schwereres, Unsägliches wurde ihm aufgeladen und aufgetragen: die Krankheit kam. Sie sollte ihn nicht, wie er meinte, als er jene Aufzeichnung schrieb, auf einem kurzen Weg, sondern durch acht Jahre der Bewährung zum Ende führen.

In diesen acht Jahren hat Franz Rosenzweig die Wahrheit, die er geschaut hatte, im Angesicht Gottes bewährt. Am ganzen Leib gelähmt, ritt er für die Sache der Treue.

Er kämpfte für die Treue, indem er treu war, für die Verbindlichkeit des Geistes, indem sie an ihm offenbar wurde. In die Ketten des Siechtums geschlagen, ließ er nicht ab im Dienst am Geist, aber der Dienst war ganz eingetan in die Heiligung des Alltags, und mehr noch als mit seinem Wort lehrte er, unmittelbar und mittelbar, mit dem Bild seines Daseins.

„Das ist ein Phänomen des Geistes“, sagten die Ärzte, die ihn, unähnlich dem klinisch vertrauten Krankheitsverlauf, überwinden und

überdauern sahen. Aber es war ein Phänomen des Geistes, der ganz Wirklichkeit werden will.

Zu einem so großen Standhalten genügt selbst der Glaube nicht; er bedarf eines wundersamen Bundesgenossen, des Humors. Glaube ist Angelobtsein. Aber der Humor ist not zur Erfüllung der Angelobung inmitten aller Widrigkeiten und Widerlichkeiten des faktischen Geschehens. Wer glaubt, akzeptiert das Leben im ganzen; aber das Leben in der Reihung seiner Einzelheiten akzeptieren, Augenblick um Augenblick, ein Leben der äußersten Pein und leiblichen Preisgegebenheit, das vermag nur der gläubige Humor. Ich habe in all diesen Leidensjahren an Franz Rosenzweig nichts so sehr bewundert wie sein Lächeln. Es war kein zustandegebrachtes, kein geisterzeugtes Lächeln; es stieg auf aus der untersten Echtheit der Kreatur. Es war nicht überlegen und nicht resigniert, es war gläubig und gegenwärtig. Die Scherze, die fast auf jeder Seite seiner Bemerkungen zu meinen Übersetzungsmanuskripten standen, waren richtige natürliche Scherze und doch wie Dank, ja, wie Dankgebete.

*

Wir dürfen jene Psalmverse etwa so übersetzen:

Deinen Schwertgurt schling um die Lende,
Held,
deine Glorie und deinen Glanz!
in deinem Glanze,
Heil dir,
reite für die Sache der Treue,
der gebeugten Wahrhaftigkeit,
und im Furchtgebietenden unterweise dich deine Rechte!

Unser Ritter hat keinen Teufel zur Seite, denn wir wissen von keinem, in allen Übeln, die uns befallen, erkennen wir Sendlinge Gottes; er hat auch nicht den Tod zur Seite, den hat er zu sich in den Sattel genommen. So reitet er im Glanze seines Leids und seines Lächelns. נֶלְמַד sagen wir, seiner Anordnung gemäß, weil er nun tot ist. Aber נֶלְמַד ist doch ein Wunsch, ein Wegsegen! Und er reitet ja noch fort, der Weg zum Sieg ist ja noch weit, die Wahrhaftigkeit hat kaum den Kopf vom Boden gehoben. Wir aber glauben, wir sprechen mit ihm: נֶלְמַד .

VERSUCH ÜBER ROSENZWEIG

Friedrich Meinecke, Hermann Cohen und Nehemias Nobel, Rosenzweigs Lehrer in der geschichtlichen Wissenschaft, in der philosophischen Methode und im jüdischen Wissen, sind letzte große Vertreter einer vergehenden Zeit, jeder allerdings mit einem Stück seines Lebens auch schon in die neue hineinragend. Franz Rosenzweig ist der Vorbote und Kündler einer neuen Zeit, unserer Zukunft, wenn er auch noch Wurzeln im alten Erdboden hat.

I.

Als der junge Student, einziger Sohn des reichen, kulturenerfüllten, mit dem Judentum lose verknüpften Kasseler Elternhauses, herrlich schöner, großer, strahlender, freier Mensch, die Universität bezieht, studiert er zunächst Medizin. Und neben dieser leibhaftesten aller Wissenschaften gibt er sich der seelenhaftesten aller Künste mit der ganzen Leidenschaft seines vor allem leidenschaftlichen Wesens hin: der Musik. Die Geige beherrscht ihn so, daß er ihr, wie einer gefährlichen Freundin, die ihn vom Arbeiten abzuhalten droht, Lebewohl sagen muß; etwa um die Zeit des Physikums herum hat er sie für immer in den Schrank gesperrt und nie wieder hervorgeholt. So gewaltsam konstruktiv und zugleich so instinktsicher vollzogen sich schon früh seine Lebensentscheidungen; diese ungeheure Vitalität wußte immer, was ihr nottat und was ihr schädlich werden konnte; sie scheute niemals vor Operationen und sogar nicht vor Amputationen zurück; sie suchte die Fülle des Lebens, die sie so herrlich und beispielhaft gefunden hat, nicht in der ungeschiedenen, sich ausströmenden Breite aller Funktionen, sondern in der zuchtvollen Versammlung auf ein großes Ziel, das freilich in allen Farben der Erde und des Himmels mikrokosmisch leuchtete.

Zwei Semester nach dem Physikum sattelt er um und beginnt, bei Friedrich Meinecke, Geschichte zu studieren. Der schon damals berühmte Freiburger Professor machte offenbar dem jungen Rosenzweig eine dritte Möglichkeit der Welterfassung lebendig: nach dem biologischen Organismus des medizinischen Erfassens, nach

dem geformten Rausch der Musik, nun die dünne, aber nicht unkräftige Geistigkeit der Ideengeschichte, eine damals beinahe wieder einmal neue Wissenschaft, die, gerade im Gegensatz zu Karl Marx, zu zeigen suchte, wie geistige Ideen Geschichte machen und zu Geschichte werden. Die philosophische Grundlegung dieser historiographischen Bemühungen war der deutsche Idealismus, also die Überzeugung von dem logischen und werthhaften Vorgewicht der Ideen über die Welt der Erscheinungen. Freilich gab schon die Tatsache der Anwendung dieser Ideenwelt auf das historische Geschehen, und zwar nicht konstruktiv-erfindend wie bei Hegel, sondern empirisch-findend wie eben bei Meinecke, die Möglichkeit einer Vermittlung zur Phänomenologie etwa Husserls, der die Erscheinungswelt, wenn auch noch als solche, zum ersten Male wieder seit langem vollkommen ernst zu nehmen begann. Die Anwendung dieser Methode gerade auf Hegel mußte die Grenze zwischen dialektischem Idealismus und Geistesgeschichte ganz scharf hervortreten lassen; aus solcher Fragestellung, die wohl zunächst eine des inneren Klärungsbedürfnisses Rosenzweigs war, ist seine Dissertation „Hegel und der Staat“ hervorgewachsen, die später, als zweibändiges Werk, mit Unterstützung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften gedruckt und Friedrich Meinecke, dem Lehrer, zugeeignet wurde. Das Buch ist eine Glanzleistung der geistesgeschichtlichen Schule; doch wächst es insofern schon ahnungsreich über sie hinaus, als hier, in der Art, wie der Philosoph und die Philosophie historisiert wird, doch auch die Geschichte selbst als philosophisch deutbar erscheint. Die beiden Hölderlin-Motti, die durch aktuelle Andeutungen auch noch die Gegenwart des Buchabschlusses — nun war Krieg und Nachkrieg — mit in das Geflecht banden, zeigen es. Die ihn charakterisierende Mischung zwischen weitgespannter historischer Phantasie und peinlichster philosophischer Genauigkeit zeigt eine zweite Schrift Rosenzweigs, die letzte auf diesem Gebiet: seine Heidelberger Akademieabhandlung „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“, die sich wie ein philologischer Detektivroman liest, um mit immer enger kreisenden Argumenten darzutun, daß kein anderer als Schelling der „Täter“, also der Verfasser jenes anonymen Stückes sei.

Als dieses Heft aber erschien, da war schon längst jene alte Welt der exakten Wissenschaft im Universitätssinne hinter Rosenzweig wesenlos versunken, da hatte er schon längst ein Angebot Meineckes, sich zu habilitieren, zurückgewiesen, und zwar mit dem Hinweis — auf sein Judentum.

II.

Im Weltkrieg, an dem er z. T. als kämpfender Soldat im Westen, in Mazedonien und im Osten teilnahm, schrieb er in Notizbücher, auf lose Blätter, auf die Rückseite von Briefen — den „Stern der Erlösung“. Das Buch ist das Resultat seines, schon 1913 erfolgten, persönlichen Durchbruchs zum Judentum, und, da sein Verfasser ein epochales Genie allerersten Ranges war, den Beginn eines neuen Denkens. Dieses Buch ist keine jüdische Religionsphilosophie, sondern — das erste! — Gesamtsystem der Philosophie, das aus dem Geiste des Judentums heraus geboren ist. Die schwierigen Darlegungen des ersten Teils zeichnen den Geistesweg nach, den der Denker in vielen Windungen aus dem Labyrinth des deutschen Idealismus suchte und fand, einen Weg, den, nach seiner philosophiegeschichtlichen Meinung, der alte Schelling ihm eine gute Strecke bereits vorangegangen war. Er gelangte zu einer vollkommenen Umkehrung der Wertskala und der methodischen Reihenfolge des bisherigen akademischen Denkens: Gott blieb ihm nicht, wie den idealistischen Philosophen, allein im Bilde des Horizontes am Meer des Denkens vorstellbar, der sich also immer wieder entfernt, wenn wir auf dem Schiffe der Vernunft uns ihm genähert zu haben glauben; Gott ist ihm nicht das Ende oder die Krönung oder ein Postulat des Denkprozesses, sondern Grundlage und Voraussetzung allen Denkens, das ja immer Denken geschaffener Menschen, also gleichsam geschaffenes Denken ist. In einer Position unterscheidet sich Rosenzweig nun aber auch wiederum von der fundamentalistischen Scholastik des Mittelalters und der neueren katholischen Philosophie, der er sonst in manchem nahesteht: nämlich im Fehlen des ontologischen Gottesbeweises. Gott kann man nicht beweisen, aber er bewährt sich, bewährt sich in der realen, irdischen Wirklichkeit, gerade gegenüber dem welterschlossenen gesunden Menschenverstand, dem es, gegenüber dem Hochmut der Schulphilosophen, wieder auf seinen Thron zu setzen gilt. So kommt ein extremer Empirismus und Realismus auf theologischer Grundlage oder, Rosenzweigisch gesprochen, auf der Grundlage des Glaubens zustande, der die Wirklichkeit des Menschen, insbesondere die des einzelnen, benannten Menschen und seiner Augenblicke vollkommen ernst nimmt, gerade weil über dem allen Gott gewußt und geglaubt wird.

1913 war der Durchbruch zum Judentum erfolgt, erst 1917 der Durchbruch zum neuen Denken. So sehr wir also auch heute, und systematisch mit Recht, gewohnt sein mögen, die Philosophie des „Sterns der Erlösung“ mit Rosenzweigs Heimkehr zum Judentum und seiner Neubewältigung zu identifizieren: historisch müssen wir beides zunächst auseinanderhalten. Der Durchbruch zum Juden-

tum erfolgte nämlich in intensivster Reibung mit dem Christentum, dem sich einige seiner nächsten jüdischen Freunde zugewandt hatten und das auch Rosenzweig vor die innerste Entscheidung stellte. Es ist tief bezeichnend für die innere Geschichte des emanzipierten Judentums, daß ihm das Christentum dreimal in verschiedenen Gestalten entgegengetreten ist: Heinrich Heine als die europäische Kultureinheit, die er im Judentum nicht mehr glauben zu können, Theodor Herzl, der lange vor seinem Zionismus einmal den Plan aussprach, die Judenfrage durch Massentaufe der jungen Generation zu lösen, als Symbol des nationalen Einheitsstaates, und Franz Rosenzweig schließlich als — Glauben. Erst diese letzte Begegnung führt aus der kulturellen Individual-Assimilation des Zeitalters Heines und aus der nationalen Kollektiv-Assimilation des Zeitalters Herzls in die weltgeschichtliche Luft eines echten Gespräches zwischen den ewigen und doch jeweils zeitbedingten Offenbarungen Gottes in der Welt, zwischen Judentum und Christentum. Insofern hatte auch diese individuelle Wendung Rosenzweigs, wie eben im Grunde alles bei ihm, einen überpersönlich geschichtlichen Sinn.

Um aber aus dieser Wendung das „neue Denken“ hervorzuholen, mußte wohl noch der Hammer der Weltgeschichte selbst auf dieses glühende Herz fallen. Das geschah in dem großen Kriege. Hier zerbrach der von den Joniern bis Jena aufrechterhaltene Anspruch der Philosophie, „das All zu erkennen“ und in seine Voraussetzungslosigkeit auch die große, dunkle Voraussetzung allen Lebens: den Tod tröstend einzuschlingen, zerbrach vor der Wirklichkeit der tausend Einzeltode, gegen deren Stachel die Medizin des einen, allgemeinen Todes versagte.

So wurde in der Angst der Kreatur — die Kreatur, in der Vernichtung des persönlichen, einzelnen Ichs — der Einzelmensch wiedergeboren und von ihm aus zu philosophieren begonnen. Das einmal zerschlagene All legte sich nun in seine drei selbständigen, zwar in Beziehung stehenden, doch nicht aufeinander zurückführbaren Elemente auseinander: in Gott, Welt, Mensch, denen Schöpfung, Offenbarung und Erlösung als die drei Grundkategorien entsprechen. Damit war die Antwort der Philosophie auf die Geschichtstatsache des Weltkrieges gegeben, war das Kriegsbuch geschrieben, das von allen vielleicht als einziges wahrhaft dauern wird.

Diese Grundanschauungen entwickelt der „Stern der Erlösung“ und, nach ihm, sein Selbstkommentar „Das Neue Denken“ am Material der positiven Religionen, mit höchst liebevoller Eindringlichkeit am Christentum und, zum Teil auch mit kritischer Einstellung, an der eklektischen Religion des Islam, doch mit der

Entdecker- und Bekennerfreude des Heimgekehrten vor allem am Judentum, dessen Gesetze und Bräuche, Gebete und Sagen sich, zunächst ohne wertende Unterscheidung zwischen ihren verschiedenen zeitlichen und artlichen Schichten in den stolzen Zusammenhang des uralten, des wiedergefundenen, des neuen kreatürlichen Denkens fügen.

Als Rosenzweig dieses Buch beendet hatte, — im Jahr vor der Niederschrift war er Hermann Cohen besonders innig nahegetreten — hielt er sein Werk auf dieser Erde für im wesentlichen vollendet. Er sagte mir einmal, als noch ganz gesunder Mensch, daß er nach diesem Buche hätte sterben können und jedenfalls nun kein Buch mehr schreiben werde. Jetzt gelte es, zu tun.

III.

Seine erste Tat war die Gründung des „Freien jüdischen Lehrhauses“ in Frankfurt a. M. Es sollte den Prozeß der Heimkehr, der bei Rosenzweig selber sich in immer stärkerer Übernahme jüdisch-traditioneller Formen in sein persönliches Leben dauernd fortsetzte, wenn auch unter grundsätzlicher Beibehaltung des eklektischen, also liberalen Standpunktes, es sollte diesen Heimkehrprozeß systematisieren; es sollte den „Westjuden“ in doppeltem Sinne, den kulturgesättigten jüdischen Bewohner des Westviertels unserer Großstädte — alle Ghetti sind ja im Osten! — wieder ins Judentum hineinziehen, es sollte ein Lehrhaus für den Am Haarez sein, zunächst als Schüler, doch bald auch als Lehrer. Die frische Entdeckerfreude, die den Anstoß zu der ganzen Gründung gab, sollte auch zwischen ihren Lehrern und Schülern herrschen, und so sollte das alte Judentum nicht nur neu entdeckt, sondern gleichsam nachgeschaffen werden. Die große Gunst dieses geschichtlichen Augenblickes wollte es, daß sich diesem Neuwerke ein Mann durch Rosenzweigs Feuer gewinnen ließ, der, groß und zerrissen, auf der Grenzlinie zweier Welten stand, aber noch das gesamte Wissen der alten jüdischen Welt mit vielen, wenn auch nicht allen Denkanstößen Europas zu schmerzlich ersehnter Synthese zu bringen suchte: Rabbiner Nehemias Nobel. Seine Weitherzigkeit, seine Gelehrsamkeit, seine Problematik wurden zu treuesten Helfern: das erste Mal in der Geschichte des Judentums saß der Raw auf der gleichen Bank mit dem Am Haarez, nicht nur als Hörer, um zu lernen, nein, auch als Lehrer. Oder doch nicht zum erstenmal? War diese Emanzipation des Am Haarez, die hier freilich nur Mittel zum Zweck war, ihn wieder zum wissenden Juden zu machen, nicht religiös im Chassidismus, politisch im Zionismus vorweggenommen worden? So betrachtet, schuf Rosenzweigs Wirken zwei großen historischen Bewegungen ihre Parallele in einem

bestimmten, bisher unerfaßten Kreis des westlichen Judentums. So war er nicht nur, durch den „Stern der Erlösung“, in die jüdische Ewigkeit eingetreten, sondern nun auch, durch das „Freie jüdische Lehrhaus“, in die jüdische Zeit. Seinem Denken, das systematisch zum erstenmal auch den Zeitbegriff ganz ernst und empirisch nahm und mit ihm rechnete, waren beide Begriffe und Wirklichkeiten sowieso nicht voneinander trennbar. Und so begann das Lehrhaus, also wieder Rosenzweigs Person, immer eindringlicher und breiter auf die jüdische Jugend aller Lager zu wirken: auf Orthodoxe, Liberale, Zionisten.

In dem offenen Briefe an Hermann Cohen, der „Zeit ist's“ überschrieben ist, versucht Rosenzweig auf Grund seiner neuen Erkenntnisse eine Umgestaltung des jüdischen Bildungswesens in Deutschland herbeizuführen. Der Grundgedanke ist, daß das deutsche Judentum sowohl eine theoretische Vertiefung seiner Forschungsaufgaben wie eine praktische Belegung seines jüdischen Unterrichtes brauche, und zwar müssen beide Aufgaben gleichzeitig und gemeinsam in Angriff genommen und von denselben Menschen, in Personalunion, durchgeführt werden. Die „Akademie für die Wissenschaft des Judentums“, die als Folge der Rosenzweigschen Schrift entstand, hat seine Absicht nur nach einer Richtung, der theoretischen Hälfte verwirklicht, aber gerade die ihm vor-schwebende Synthese zwischen Forscher und Lehrer nur an einem einzigen Orte, durch eine Stiftung seines Vaters, nämlich in seiner Heimatstadt Kassel, durchzuführen begonnen. Diese Synthese drückt den neuen Wissenschaftsbegriff Rosenzweigs gleichsam praktisch aus: sie zielt auf den Gelehrten, der in lebendiger Fühlung mit seiner Gegenwart und seinen Hörern steht und dem deshalb die wissenschaftlichen Fragen nicht aus Büchern, sondern aus dem Leben zuwachsen. Die Antworten sollen nach wie vor vom höchsten Streben nach wissenschaftlicher Objektivität beherrscht sein; aber die Fragestellung darf nicht akademisch-alexandrini-schen, sondern sie muß gegenwärtigen (nicht: „modernen“) Ursprungs sein. Ihm schwebte wohl ein neuer Typ jener altjüdischen „Meister der mündlichen Lehre“ vor, denen das lebendige, wirklich gesprochene Wort wichtiger und früher war als seine schriftliche Fixierung, denen das Gespräch wichtiger ist als das System und deren Dialektik wirklich noch vom Dialog kommt. In dieser Weise lehrte er selbst in seinem „Lehrhaus“, immer die Fragen und Antworten den Reden, die Arbeitsgemeinschaften den Vorträgen vorziehend; so liebte er Nobels Talmud-Schiur, dem er allmorgendlich belebend beiwohnte.

IV.

Im letzten Lebensjahre Nobels fiel er zum erstenmal hin. Von da an, vielleicht schon früher, wußte er und sagte es den Nächsten, daß er eine todbringende Krankheit habe. Längst vor der Diagnose der Ärzte, die wohl einige Zeit schwankte, wußte er zwar auch nicht etwa den Namen seines Leidens — es scheint auf eine Felderkrankung kopfgrippeähnlicher Art zurückzuführen zu sein — kannte aber seinen tödlichen Charakter. Er sagte mir einmal: „Die Ärzte müssen doch nicht sterben, sondern ich. Also muß ich es auch wissen.“ Mit dem ungeheuren Lebensinstinkt des genialen Menschen fühlte er sein eigenes Sein in der Spannung, wie es zwischen den großen Schöpfungsakten von Geburt und Tod aufgehängt war, und fühlte ebenso, wenn auch natürlich ohne alle Jahresarithmetik, was ihm noch zu leben bliebe. Er war entschlossen, diesen Rest mit aller Kraft auszunutzen, er fand dazu die Hilfe einer herrlichen Frau, die, ohne ihre eigene Persönlichkeit aufzugeben, in ungeheurer Hingabe ihrem Mann und seinem Werk zugleich diente. Er fuhr fort, zu seinen Vorlesungen zu gehen, bis ihm die Beine versagten, sie in seinem Zimmer zu halten, bis die Stimme versagte. Er fuhr fort zu schreiben, solange die Hände gehorchten, und gedacht und gebetet hat er sicherlich bis zum letzten Atemzug. Bei alledem war er heiter, frei, weit, großmütig, ohne eine Spur von Erbitterung, aber auch ohne jede Heiligenpose, also auch wohl zornig, ungeduldig, herrschsüchtig, wenn es sein mußte. Die Krankheit veränderte ihn gar nicht, vollendete ihn nur. Seine Lebendigkeit verringerte sich nicht, sie nahm nur andere Formen an. Man konnte von ihm sagen, was einmal jemand in den Worten aussprach: „Nie habe ich einen gesünderen Menschen gesehen.“

V.

In diesen letzten Jahren, da er, auf sein Zimmer gebannt, Fremde und Freunde empfang, eine sehr ausgedehnte Korrespondenz trieb, viel, wenn auch mit Auswahl las, hat er drei große Leistungen vollbracht, ohne übrigens seiner Vornahme, nach dem „Stern der Erlösung“ kein eigentliches neues Buch zu schreiben, untreu zu werden: er hat seine, schon vorher begonnene Jehuda Halevi-Übersetzung vollendet und prinzipiell begründet, er hat Hermann Cohens Nachlaßwerk „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ revolutionär neu gedeutet, und er hat Martin Buber bei dessen Übersetzung der Bibel entscheidend geholfen. Die geistigen Prinzipien dieser drei Leistungen sind die folgenden: Jehuda Halevi ist so zu übersetzen, daß er als ein hebräischer Dichter in seiner vollen geschiedenen Eigenart in den deutschen Sprachraum eindringt. Gerade weil Rosenzweigs „Nachwort“ den Glauben an

eine gemeinsame Ursache ausspricht, kann in jeder Exilssprache, gleichsam, jede andere lebendig gemacht werden, und nun gar erst die Sprache der Schöpfung: Hebräisch. Das gleiche Grundprinzip ward bei der Neuübersetzung der Bibel angewandt, bei der die unerhörte Sinn-, Laut-, Rhythmus- und Worttreue nicht nur, wie bei Jehuda Halevi, eine philologisch-künstlerische, sondern eine religiöse Bedeutung hat. Sie bringt freilich nicht den Glauben an die Verbalinspiration zum Ausdruck, der Rosenzweig fehlte, sondern jenen tieferen Glauben an die wirklich unendliche Offenbarung des Gotteswortes, die immer wieder, eben durch echte Mündlichkeit, neu zu beleben ist und daher den Atemrhythmus des Originals wieder herzustellen suchen muß, um auch in übersetzter Sprache Offenbarung zu bleiben.

Herman Cohen aber deutete Rosenzweig nun so, daß er, sich selbst unbewußt, im Nachlaßbuche das eigene idealistische System gesprengt und aus dem alten einzentrischen Monismus in die echte Spannung des Gott-Mensch-Verhältnisses, jene, die Buber „Ich und Du“ nennt, eingetreten sei. Zwar verhülle Cohen das noch schamhaft mit dem Schulwort „Correlation“, aber er meine in Wahrheit jenen „Bund“, den Bund zwischen Israel und seinem Gotte, der zu seiner Verwirklichung auch das isolierende Religionsgesetz und die isolierende „Nationalität“, beide freilich nur als hohe Mittel zum höchsten Zweck, rechtfertige — zwei Bedingungen jüdischer Wirklichkeit, zu denen bei Rosenzweig, so wenig er politischer Zionist war, immer mehr auch der Aufbau Palästinas als dritte Grundbedingung hinzutrat.

VI.

So schwer der Verlust ist, man kann nicht anders als getrost an dieses große Leben, Philosophieren und Tun zurückdenken. Es steht am Tor einer neuen Zeit, die Rosenzweig für sich selbst schon vorwegnehmend verwirklicht hatte. Sein „Stern der Erlösung“, der alles Erkennen des All vom „Tode, von der Furcht des Todes“ anheben macht, entläßt den Leser „ins Leben“. Diese letzten Worte des „einzigsten“ Buches, das Rosenzweig schreiben wollte und, im Grunde, geschrieben hat, haben sein Schicksal vorweggenommen und lassen uns nun versöhnt mit unserer Trauer zurück.

BEGEGNUNGEN AUF DEM WEGE

Meine ersten Erinnerungen an das Haus Rosenzweig gehen auf die Drogerie mit den beiden Türen in der Unteren Königstraße in Kassel zurück. Ganz hinten im Laden war das Kontor, und ich hatte öfter im Auftrage meines Vaters bei Georg Rosenzweig, dem Vater Franz Rosenzweigs, Briefe abzugeben. Bei diesen Kontor-Besuchen sah ich auch hin und wieder einen alten netten Herrn, der zwar etwas absonderlich, aber doch sehr nett mit einem plauderte, das war der Xylograph Adam Rosenzweig. Ich kannte ihn, den „Onkel Adam“, sonst nur aus der Synagoge, wo er seinen Platz hinter dem Almemor hatte; und zuweilen hatte er einen Jungen neben sich, dessen Schönheit schon uns Kindern auffiel, das war sein Groß-Neffe Franz. Von diesem Onkel Adam erhielt der heranwachsende Knabe seine ersten starken jüdischen Einflüsse. Neben der allgemeinen Einwirkung des offenbar von starker innerer Religiosität erfüllten Mannes war es ein Einzelerlebnis, das besonders haften blieb, und das er mir Jahrzehnte später erzählt hat: Als er, sechsjährig, zum erstenmal zur Schule ging, erfüllt von der neuen Würde des Schuljungen und voll Stolz über den großen Schulranzen, da packte ihn der Onkel fest mit beiden Armen, schüttelte ihn aus Leibeskräften an eben diesem Ranzen, und sagte ihm mit Nachdruck: Junge! heute gehst du zum erstenmal unter die Leute; vergiß in deinem ganzen Leben nie, daß du ein Jude bist!

Später im Friedrichsgymnasium, wo er eine Klasse unter mir war, sah ich ihn oft. Er fiel uns allen auch dort schon äußerlich auf. Die ungewöhnlich hohe Stirn, die durch das hochstehende Haar noch höher erschien, verlieh ihm schon als Jungen etwas geradezu Hoheitsvolles. Ein gewisses jüdisches Interesse, obwohl weder in Schule noch Haus bewußt gepflegt, blieb dennoch stets wirksam. Als er einst, etwa elfjährig, wie stets, das beste Zeugnis nach Hause brachte, stellte ihm sein Vater einen Wunsch frei. „Dann will ich einen Lehrer, daß ich richtig Hebräisch lerne!“ war die Antwort.

In den Oberklassen, etwa 1902/03, hatten wir gemeinsamen „Reli-

gionsunterricht“ im Wilhelmsgymnasium. Es war Unterricht, wie er bei dem nun einmal eingeführten System nicht anders sein konnte: zum jüdischen Leben zu wenig, aber doch eben zum jüdischen Sterben zu viel. Und schließlich erhielt der Primaner Rosenzweig in diesem Unterricht, mit all seiner Dürftigkeit und seinen Fehlern, doch soviel, zwar nicht von „Religion“, aber doch von der Welt des jüdischen Geistes vermittelt, daß er 15 Jahre später, nachdem er lange genug an seiner jüdischen Leere gelitten, und den Weg zu einem von Lehre und Tat erfüllten Judesein schon beschritten hatte, als Mann, aus dem Kriege, seinen Not- und Warnungsruf „Zeit ist's . . .“ erheben konnte.

Vier Jahre Studentenzeit sahen wir uns kaum. Erst 1907 brachte uns ein Ferienvierteljahr zu naturwissenschaftlich-mathematischen Studien zusammen. Als Bedingung für diese Arbeit legte er fest: Von Judenfragen wird nicht gesprochen! „Ich will nichts hören! Ich werde kein Zionist!“ Danach trennten sich unsere Wege wieder. Ich ging aufs Ende meines Studiums los, er schwenkte zur Philosophie ab. Wir hörten nichts voneinander. Eines Tages, nach fünf Jahren, stießen wir beide durch Zufall in Leipzig in der Halle der dortigen Universität aufeinander. „Wie geht's?“ — „Danke, sehr gut! Ich lese Jesaja . . ., aber mit Macht! — Ich sage dir, großartig!“ Und ließ mich stehen. Das war 1912, und erst 1918 kamen wir dann wieder zusammen.

Bald nach jener flüchtigen Begegnung in Leipzig hatte er in Berlin einen kleinen Kurs zur Prophetenlektüre organisiert. Für die Teilnehmer, obwohl sonst nicht ganz unerfahren im jüdischen Schrifttum, und an Arbeit gewöhnt, war's nicht leicht. Er stellte unerhörte Forderungen von einer Stunde zur anderen, und sie stöhnten gewaltig unter der Masse der Arbeit, die er ihnen auferlegte.

In diese Zeit fällt auch sein inneres und äußeres Nahekommen an Hermann Cohen, der von entscheidendem Einfluß auf seinen ganzen weiteren Weg wurde.

Nun kam der Krieg, und Franz Rosenzweig, dem viele andere, und sicher nutzbringendere Möglichkeiten des Kriegsdienstes offenstanden hätten, schlug alles aus und zog als Kanonier durch die Länder des Balkans. Der Schüler der Propheten, nun schon tief in das biblische Schrifttum und seinen Geist eingedrungen, schob Granaten in die Röhre und durfte dann später auch schon befehlen, sie abzuschießen. Aber nur kurze Zeit lähmte das Grauen über den Gedanken, daß jede von diesen Granaten Dutzende von Menschen hinstrecken könne, daß er selbst in jedem Augenblick von der anderen Seite durch gerade so eine hingestreckt werden könne, sein Denken. Und bald fing gerade inmitten all dieses Grauens sein Geist mit früher nie verspürter Intensität zu arbeiten an, und

zwischen Schuß und Schuß, zwischen Befehl und Befehl, auf der Protze hockend, schrieb er auf kleine Fetzen Papier den Entwurf zu dem Werke, das ihm selbst, wie er mir später einmal schrieb, „Schutz und Panzer gegen alle Verlockungen der Philosophie und Theologie“ war, und schließlich, selbst wenn man so will, zu einer allgemeinsten und zusammenfassendsten Darstellung jüdischer Theologie wurde, den „Stern der Erlösung!“ Und noch formt sich ihm jener Aufruf zur Organisation der jüdischen Bildung „Zeit ist's!“ Denn er hat inzwischen an sich gespürt, wie die Umbildung in jüdischen Dingen den Juden innerlich hohl und haltlos macht, und wie es kein anderes Mittel gibt, dem Juden seine innere Sicherheit wiederzugeben, als ihn zu einem „gebildeten Juden“ zu machen. „Zeit ist's“ brachte uns 1918 wieder zusammen. Es gab gemeinsame praktische Arbeit, die ersten vorbereitenden Schritte zur Gründung der Akademie waren zu tun. Sein Trachten, irgend etwas für Verbreitung jüdischen Wissens zu leisten, hat dann nie mehr aufgehört, und als er nach Kriegsende nach Kassel zurückkehrte, war das erste, daß er freie Vorlesungen und Kurse organisierte, die dann Dezember 1919 mit einem Doppelvortrag über Nathan den Weisen begannen.

Die Nacht nach diesem Vortrag ist mir unvergeßlich. Ich war mit seiner Auffassung nicht einverstanden und kam noch spät abends zu ihm herauf, um mit ihm zu sprechen. Wir kamen sofort in eine heftige Diskussion und sie wurde von Stunde zu Stunde lebhafter, denn es ging uns beiden um die letzte und tiefste Begründung unseres Judentums. Schon ging es gegen Morgen, aber wir fanden kein Ende. Da verschwand er plötzlich im Nebenzimmer und kam mit einem dicken Manuskript wieder. Es war sein „Stern“ und er begann, mir Teile aus dem dritten Buch vorzulesen. Da, beim Lesen, schwand der Streit. Ich sah, welch großes Stück des Weges, der von dem Scheinjudentum ins wirkliche Judentum zurückführt, er schon zurückgelegt hatte; er aber sah, wie viel zu gehen noch vor ihm lag.

Am nächsten Tage kam er zu mir, um Talmud zu lernen. Wer Franz Rosenzweig in den Tagen seiner Kraft gekannt hat, der weiß, es war nicht sehr bequem, ihn zum Lehrer zu haben. Es war aber auch nicht bequem, ihn zum Schüler zu haben, oder, wie es bei uns eigentlich der Fall war, zum Mitlernenden. Es gab keine Zeit, wo er nicht zum Lernen kam. Am frühen Morgen, bevor ich zum Dienst ging, abends, mittags, jeder kleinste Zeitabfall, der von meiner Berufsarbeit blieb, wurde mit Beschlag belegt. Nie reichte ihm das Pensum, nie gings ihm schnell genug. Mit einem unendlichen Ungestüm, das alles mit sich fortreißt, stürmte er vorwärts, und kommt nicht zur Ruhe, bis der in Aussicht genom-

mene Stoff auch bewältigt ist. (Man muß Rosenzweig einmal beim Lernen gesehen haben, dann kann man auch den Entwurf seines Lehrplans in „Zeit ist's“ verstehen, der ja sonst jedem Fachmann als geradezu phantastisch erscheinen muß; an seinem Maßstab gemessen, sind das alles Normalpensen.)

Von jetzt an gings gradlinig weiter. Einmal an den Talmud, diese unerschöpfliche Quelle des jüdischen Denkens gelangt, gabs kein Halten mehr. Ein Pesach im Hause von Rabbiner Nobel in Frankfurt, zu dem ich ihn veranlaßte, tat das übrige, um ihn zeitlebens mit der Gesamtheit der jüdischen Inhalte unlösbar zu verknüpfen, die er zwar schon vorher instinktiv erfühlt hatte, als er in unserem Sidur „Extrakt und Kompendium, Handbuch und Gedenktafel des geschichtlichen Judentums“ erkannte, die ihm aber doch erst jetzt, beim intensiven Studium des talmudischen und nachtalmudischen Schrifttums in voller Klarheit aufging. Und als er nun im nächsten Jahre mit dem Plan des Jüdischen Lehrhauses nach Frankfurt übersiedelte, da bezeichnete er mir seine dortige Arbeit mit den charakteristischen Worten: „Vormittags lerne ich im Osten, nachmittags lehre ich im Westen“. So war nun mit dem urjüdischen lilmod ul'lamed der Höhepunkt seines Judeseins erreicht.

Noch ein Jahr später: Am 3. Januar 1922 sprach Martin Buber in Kassel, und wie es so üblich war, wollten die Jugend und auch manche Erwachsene, nachher noch mit Buber zusammen sein. Es kamen also so an 30 Menschen nach dem Vortrag zu uns herauf. Aber sie kamen nicht ganz auf ihre Rechnung. Denn auch Franz Rosenzweig, der aus Frankfurt zu Besuch hier war, kam mit herauf, und er geriet mit Buber in ein Gespräch, das bis zum Abgang des Zuges währte, und, da nur halblaut geführt, nur wenigen verständlich war. Ich hörte auch nur wenig von diesem etwa dreistündigen Gespräch, und kenne bis heute nicht seinen Inhalt.

Im selben Monat noch begannen die Beine den Dienst zu versagen, das erste Zeichen der Krankheit. Rosenzweig selbst war sich von Anfang an über Natur und Ausgang des Leidens völlig klar. Aber der Geist, in unverminderter, ja stets wachsender Gewalt, nahm den Kampf mit dem rapid verfallenden Körper auf. Unsre nächste Begegnung war bei der Brith-Milah seines Sohnes im September desselben Jahres. Schon fast unfähig zu jedweder Bewegung, und auch schon der verständlichen Sprache beraubt, nahm er schweigend und unbeweglich, und doch mit wahrhafter Simchath Mizwah an der Feier teil. Und mich, dem er die Ausführung der Mizwah übertragen hatte, bat er, nach Beendigung der Feier noch zu bleiben. Wieder sprachen wir viele Stunden, bis spät in die Nacht, miteinander, aber diesmal wars nicht, wie damals, Kampf und

Ringen, sondern er sprach mit mühsamer, nur noch dem geschulten Ohr verständlicher Sprache vom Leiden, vom Sterben und vom Fortleben in der folgenden Generation. — Nach dieser Nacht sprach er nicht mehr zu mir.

Mehr als sieben Jahre hat die ungeheure Feuerkraft dieses Geistes — neben einer Fülle höchster geistiger Leistungen — noch einen Körper genährt und erhalten, aus dem längst jede körperliche Kraft geschwunden war. Gegen jede ärztliche Erfahrung; gegen alle bekannten Regeln der biologischen Wissenschaft. Aber freilich nicht gegen die Regel des Propheten, nach der nicht die materielle Macht, nicht die körperliche Kraft, sondern der Geist das Schicksal der Menschen bestimmt.

PERSÖNLICHES GEDENKEN

1901. Als ich Franz Rosenzweig kennen lernte, war ich Sextaner und er Untersekundaner. Er hätte also das Recht seines Alters gehabt, den kleinen Vetter mit vollster Nichtachtung zu behandeln. Statt dessen hat er mit mir die herrlichsten Bleisoldatenschlachten geschlagen.

1914. Als ich vor dem Kriege in Berlin studierte, hat er, der zu Hermann Cohen gekommen war und damit die große Wendung seines Lebens begann, mit mir Aristoteles' Politik gelesen, die ihm damals innerlich sicher sehr fern lag.

1916. Als ich in Mußestunden des Stellungskrieges eine wohl gut gemeinte, aber nicht gerade umwälzende Studie über Schulreform schrieb, hat er sie aus Mazedonien mit einer stürmischen Gegenschrift beantwortet, die von Geist und Gedanken, Witz und Widerspruch übersprudelte.

1921. Als ich mein erstes Buch fertig hatte, schrieb er mir einiges Lob und einigen Tadel und schloß: „Ich hätte es Dir nicht zugebraut; ich hielt Dich für faul. Revoco et deprecor“.

Warum ich diese Dinge erzähle? Weil ich nur von Franz Rosenzweig, nicht über ihn schreiben kann. Weil ich von ihm nur schreiben kann, was ich selbst erlebte und was, hoffe ich, niemand für Herausstellen der eigenen Person halten wird. Und weil ich glaube, daß jede dieser so belanglosen Geschichten für etwas an Franz Rosenzweig charakteristisch ist. Im Zeitraum dieser Jahre von 1901 bis 1921 haben sein und mein Weg sich selten berührt, nie sich vereint.

Im Jahre 1922 übersiedelte ich nach Frankfurt und fand Franz Rosenzweig nur noch krank. In den sieben Jahren, die folgten, habe ich ihm an Liebe und Treue zu geben versucht, was ich an anderem nicht geben konnte. Und mir ward unerhörtester Lohn. Was zwanzig Jahre lang sporadisches Sichschenken, Teilnehmen, ablehnendes Erwidern und lächelnder Spott gewesen, wurde unverdientes Anerkennen und ein ununterbrochenes Einwirken, Erhellern, Aufstacheln, Weiterführen. Wurde dazu Erschütterung und Beglückung aus übermenschlichem Schicksal und übermenschlichem Menschentum.

Ἄνδρων ἡρώων θεῖον γένος, οἱ καλέονται ἡμίθεοι...

E R I N N E R U N G E N

Von der unermesslichen Größe und Bitternis dieses Verlustes Zeugnis abzulegen muß einer ruhigeren Stunde vorbehalten bleiben. Hier soll nun versucht werden, einige Erlebnisse aus dem Zeitablauf nahezu eines Vierteljahrhunderts aufzuzeichnen. Vielleicht daß auch sie dazu beitragen, denen, die nicht das Glück hatten, Rosenzweig persönlich kennenzulernen, einen ungefähren Eindruck von der Größe und Einmaligkeit dieses Phänomens zu vermitteln. Schon unser erstes, ganz zufälliges Zusammentreffen war von eigenartigem Reiz.

Ein Münchener Faschingsfest im Winter 1905/1906, veranstaltet, wenn ich mich recht erinnere, vom Künstlerinnen-Verein unter dem Leitmotiv: „Im Garten der Hesperiden.“ Wir waren Rivalen, bemühten uns gleichzeitig und heftig um die Gunst einer jungen Dame; es kam ein Augenblick, wo das bis dahin leicht und dem genius loci gemäß heiter geführte Wortgeplänkel sich zu einer ernststen Meinungsverschiedenheit zu wandeln drohte. Der Grund? wir haben später herzlich darüber gelacht. Da wir nämlich beide keine Ahnung hatten, wes Name und Art der andere sei, hielten wir uns gegenseitig für Antisemiten; jeder glaubte, daß der andere ihm die jüdische Art irgendwie angemerkt habe, und so wurde uns die Austragung der Meinungsverschiedenheit zum point d'honneur. Im Laufe der nun mit ernsteren Untertönen erfolgenden Auseinandersetzung entdeckten wir plötzlich unsere gegenseitige Donquichotterie und als wir uns erst einmal in der „Jüdischkeit“ gefunden hatten, lösten sich mit einem Male alle Spannungen. Und wenn es mir auch an jenem Abend nicht gelang, Franz Rosenzweig für das zionistische Ideal zu gewinnen, so hat sich doch diese Diskussion in den folgenden Jahren mehrfach ausgewirkt.

August 1908. Franz Rosenzweig war damals als Rekonvaleszent im lieblichen Hain im Riesengebirge. Dorthin lud er mich dringend ein, als Attraktion stellte er mir die Bekanntschaft einer sehr lieben Cousine in Aussicht, der er — so begründete er die Dringlichkeit der Einladung — „gerne mal einen aktiv begeisterten Juden zu Gemüte führen möchte, denn der passive Enthusiasmus

von unsereinem ist doch ein eindruckloses Ding, das seiner Natur nach schon ‚nach außen nichts bewegen‘ kann, selbst wenn es innen ‚thront‘.“

Von unserem Zusammensein in Hain ist mir außer endlosen, die Judenfrage und die Möglichkeiten ihrer Lösung behandelnden Gesprächen noch ein Erlebnis besonders deutlich in Erinnerung geblieben. Ich kam frühmorgens an und fand Franz noch im Bette. Ich durfte dem „lever“ beiwohnen und neckte ihn wegen der langen Dauer und des fast rituellen Zeremoniells, mit dem er es umgab. Er reagierte darauf mit einem langen, Ernstes und Heiteres glücklich mengenden Vortrag. In der Tat sei dieser Augenblick des täglichen Wiedererwachens vom nächtlichen Tode für ihn der größte und heiligste Moment des Tages. Man könne dieses täglich sich erneuende Wunder gar nicht lange genug genießen, man müsse es bewußt in allen seinen Einzelheiten auskosten. Und schon damals fiel, wenn ich mich recht erinnere, jenes Wort, das er später bei anderer Gelegenheit wiederholte und das mir viel zu denken gab. Wahrhaft glücklich, so meinte er, sei nur der zu preisen, dem es beschieden sei, mit Bewußtsein nicht nur dieses tägliche Wiedererwachen, sondern dereinst auch seinen Tod zu erleben, noch wachend vom Diesseits zum Jenseits zu schreiten.

Als ich damals über dies Wort nachdachte, während er mit unendlichem Wohlbehagen in seinem morgendlichen Bade plätscherte und sich seines Körpers freute, ahnten wir beide nicht, daß in diesem Wunsche vielleicht schon ein künftiges Geschick seine dunklen Schatten vorauswarf.

1914. Wenn ich scheinbar willkürlich einige Jahre herausgreife, große Zeiträume überspringe, so geschieht das nicht ohne Grund: Es gab in unserer Freundschaft oft lange Zeiten, in denen wir uns nicht sahen, uns auch kaum schrieben. Dann folgte plötzlich ein sehr intensiver Briefwechsel, entzündet an einer vielleicht ganz zufällig aufgeworfenen Frage. Jeder seiner oft viele Seiten langen Briefe war eine Kostbarkeit. Noch der kleinste, anscheinend flüchtig hingeworfene Kartengruß hatte seine besondere Note, zeigte die „Klaue des Löwen“. Wenn es einmal gelingen sollte, seine in alle Winde geflatterten Briefe zu sammeln, müßte daraus ein Bild des Menschen Franz Rosenzweig deutlich werden, das vielleicht mehr noch als seine Werke die leidenschaftliche Liebe verständlich macht, mit der alle an ihm hingen.

Als ich im Jahre 1914 von einem längeren Aufenthalt in Erez Israel wieder nach Berlin zurückkam, waren im folgenden Monat viele unserer Zusammenkünfte mit den Berichten über Einzelheiten ausgefüllt. Bewundernd empfand ich, mit welchen Riesenschritten

und mit welchem Ungestüm Franz Rosenzweig seit unserem ersten Zusammentreffen seinen Weg zum Judentum gegangen war. In einer Situation, in der ich durch das unmittelbare Erlebnis der palästinensischen Wirklichkeit in unseren Gesprächen der Gebende hätte sein können, wurde ich mir immer mehr bewußt, wie sehr ich nur noch der Empfangende war. Alles Erlebnis erhielt durch ihn neues Licht und neue Wirklichkeit.

Da kam jenes Extrablatt des Lokalanzeigers mit der falschen d. h. vorzeitigen Nachricht von der Mobilmachung. Wir erwarben es zusammen auf der Straße und gingen dann erschüttert in seine Wohnung. Die Bedeutung dieser Nachricht war ihm, dem geschulten Historiker, sofort klar, und ich habe oft später an dieses Gespräch gedacht, das das letzte für lange Jahre bleiben sollte.

Der Krieg riß uns auseinander. Nach meiner Verwundung im August 1914 schrieb er mir ins Lazarett; damals wurde er noch mit Rücksicht auf seine medizinische Vorbildung im Lazarettendienst verwandt. Aber nicht lange darauf kam auch er an die Front nach Mazedonien, während ich, — infolge meiner Verwundung nicht mehr felddienstfähig — als Kriegsgerichtsrat ins Generalgouvernement Warschau geschickt wurde. Dort trafen wir uns im letzten Kriegsjahr. Er war, von einer schweren Erkrankung kaum wieder hergestellt, nach Warschau kommandiert worden. Meine Dienststelle war einige Schnellzugsstunden von Warschau entfernt. So verabredeten wir oft, zeitweise jeden Sonntag, Zusammenkünfte in Warschau. Das Programm war stets das gleiche. Er holte mich von der Bahn ab, und dann machten wir jüdische Entdeckungsreisen in Schulen, Chassidimstübel, Chedarim.

Besonders lebhaft ist mir ein regnerischer Nachmittag in der Erinnerung geblieben. Franz Rosenzweig war damals Owel und wir gingen gegen Mincha in eine Chassidimklaus. Er wollte zu Mincha und Mariw Kaddisch sagen. Aber wir hatten nicht damit gerechnet, daß zwischen Mincha und Mariw noch etwa eine Stunde Zeit war. Und so kam es, daß immer von neuem, wenn wieder ein Minjan zusammen war, Mincha gedawnet wurde. Es war ein fortwährendes Kommen und Gehen, mit allen nicht eben angenehmen Begleiterscheinungen. Nachdem wir etwa 4—5 mal Mincha gehört hatten, mahnte ich schüchtern zum Gehen und mag wohl auch einige Bemerkungen über die Grenzen meiner Aufnahmefähigkeit gemacht haben. Er aber wollte durchaus bleiben. Und als ich auf die anscheinende Teilnahmslosigkeit einer großen Anzahl der Versammelten hinwies, auf die notwendig abstumpfende Wirkung einer zehnmal wiederholten Tefillah, da wollte er eine solche Auffassung unter gar keinen Umständen gelten lassen. Eindringlich und ungestüm sprach er, der doch in ganz anderem Milieu

aufgewachsen war, über den Sinn des Gebetes, über das immer wieder an irgendeiner Stelle durch das Gesamtbewußtsein des Minjan im Einzelnen plötzlich entzündete Feuer, über den göttlichen Funken der Hithlahawuth und die Zusammenballung und Entladung aller Spannungen im Schaliach zibbur, sprach mit solcher Wärme und Überzeugungskraft, daß dieses Gespräch noch jahrelang in mir nachschwang.

Immer mehr merke ich das Vergebliche des Bemühens, den Eindruck dieses Phänomens Franz Rosenzweig in diesem Augenblick in Worte zu fassen. Die Intensivierung seines Judentums in den Jahren nach dem Kriege an den Erlebnissen deutlicher zu machen, die mich ein gütiges Geschick mit ihm teilen ließen, muß späterer Zeit vorbehalten bleiben. Ich denke da an seine Trauung in den ihm und seiner liebreizenden Braut adäquaten Räumen des Lessingmuseums, an Gespräche über Cohen, Mathias Acher und Buber, vor allem aber an die Versuche, die Gedanken seiner Schrift „Zeit ist's . . .“ in die Wirklichkeit zu übersetzen.

Nicht lange darauf überfiel ihn jene rätselhafte Krankheit. Und dann kamen Jahre, in denen ich nicht wagte, ihm zu schreiben, Jahre, in denen wir mit banger Sorge von dem rapiden Fortschreiten des körperlichen Lähmungsprozesses hören, gleichzeitig aber auch von dem Wunder seines Schaffens, von der Überwindung alles Körperlichen durch einen erzählten Willen.

Und dann kam der Zeitpunkt, in dem ich ihn das erste Mal wieder besuchen durfte. Trotz aller Vorbereitung, trotzdem man mir seinen körperlichen Zustand auf das genaueste geschildert hatte, war es schwer, die Tränen zurückzuhalten. Da saß der geliebte Freund, völlig gelähmt, der Sprache wie fast jeder Bewegung beraubt. Während ich, um meine Erschütterung nicht zu zeigen, zuerst ununterbrochen zu reden versuchte, törichtes, belangloses und dummes Zeug aneinanderreichte in dem hastigen Bemühen, ihn die innere Bewegung nicht merken zu lassen, lächelten seine Augen in einer so überlegenen Art, daß nach kurzer Zeit die Unrast sich legte und jede Befangenheit wich. Und dann begann er zu antworten. Die winzig kleine Bewegung, die ihm sein an einem großen Holzgestell in einer Schlinge hängender Arm noch gestattete, — es handelt sich um eine kleine Bewegung eines Gliedes des Daumens, — wurde durch einen sinnreich von ihm erdachten Apparat auf einen Stift übertragen, der auf einer Scheibe einzelne Buchstaben anzeigte. Und aus diesen Buchstaben formte in unermüdlicher geduldiger Arbeit seine Frau die Worte, die sie auf einer Schreibmaschine zu Papier brachte und dann vorlas. Eine innigere und vollendetere Arbeitsgemeinschaft war nicht denkbar.

Aus wenigen Buchstaben erriet sie das Wort, das er meinte, und sah an einem kaum wahrnehmbaren Leuchten seiner Augen, ob sie richtig oder falsch geraten hatte. Seine Antworten und Bemerkungen waren wie immer überlegen, von einem abgeklärten Humor, hatten nichts von der alten Frische und Prägnanz der Formulierungen verloren. So wurde jeder dieser Besuche, die ich wiederholen durfte, zu einem unermeßlich reichen Geschenk für den Gast.

Man müßte von seinem Minjan berichten, von den Freitag-Abenden. Von dem Wunder, daß es kaum einen Bezirk des Lebens gab, in dem er nicht zu Hause war. Sein Gedächtnis war wie das des Elieser ben Hyrkanos, ein בור סוד שאינו מאבד טפה „eine ausgekalkte Grube, die keinen Tropfen entschwinden läßt“. Auch ein in jüdischen Dingen völlig Unbewandelter wird, wenn er zum Beispiel das kleine Büchlein „Die Schrift und Luther“ oder das „Nachwort zur Übersetzung der Gedichte des Jehuda Halevi“ liest, sich ein ungefähres Bild dieses eigenartigen, großen und umfassenden Geistes machen können. Und wer dann zum ersten Male das Übersetzungsprinzip, den Sinn und Rhythmus seiner gemeinsam mit Martin Buber herausgegebenen Verdeutschung der „Schrift“ in sich aufgenommen hat, wer entdeckt, daß man sie genau so „leinen“ kann, wie den hebräischen Urtext, der wird zu dem gleichen Urteil kommen, das heute schon viele sich zu eigen gemacht haben: Daß nämlich seit Martin Luther kein solches Werk in deutscher Sprache geschaffen worden ist.

Franz Rosenzweigs „passiver Enthusiasmus“ von dem er noch 1908 schrieb, er sei ein „eindrucksloses Ding und könne ‚nach außen nichts bewegen‘“ — wie war er doch in diesen 20 Jahren im höchsten Maße aktiv geworden, und zu welcher ungeheurer Wirkung „nach außen“ war er herangereift.

Am 10. Kislew haben wir ihn begraben. Sein Wunsch verbot jede Leichenrede. Um so ergreifender wirkte der hebräische Psalm, den Martin Buber las. Graubärtige Männer vermochten den Tränen nicht Einhalt zu gebieten. Nach frommem Minhag wurde der schlichte Sarg — zusammengesetzt aus 6 nicht gehobelten und nicht polierten Brettern — erst am Grabe geschlossen. Vorher legte man ihm ein Säckchen mit Erde aus dem Grabe unter den Kopf, schüttete ihm Erde von Erez Israel in den Sarg, noch einmal sahen wir unter dem weißen Linnen seinen charakteristisch geformten Kopf, ein Zipfel des Tallith hing über die Kante des Sarges. Die ihm am nächsten gestanden hatten, nagelten dann den Sarg zu. Und als dann der Sarg in der Tiefe verschwunden war, als wir das Grab mit Erde gefüllt hatten, erschien über dem Taunus ein leuchtender Regenbogen, von nie gesehener strahlender Schönheit . . .

Aber auch alles andere, was Rabbi Jochanan ben Sakkai zum Ruhme seiner fünf Schüler sagte, läßt sich ohne jede Übertreibung auf Franz Rosenzweig anwenden: Er war, wie Rabbi Jose Hakohen, ein חסיד in des Wortes schönster Bedeutung, er war aber vor allem, wie Rabbi Elasar ben Sirach, כמען המתגבר, wie ein „stets stärker fließender Quell“.

Ein jüdisches Blatt hat einen sehr herzlichen und warmen Nachruf auf Franz Rosenzweig mit der Überschrift versehen: „Ein „Nichtzionist“. Gewiß, hat er sich mitunter so bezeichnet. Aber wer wie er seine Übersetzung der Hymnen und Gedichte des Juhuda Halevi ausklingen ließ in dem herrlichen ציון הלא תשאלי לשלום אסיריך, wo auch noch in der Übertragung in jedem Wort jene uralte, leidvolle Melodie des hebräischen Urtextes mitklingt und mitschwingt, der hat, das empfindet man unmittelbar, Zion zeitlebens mit der Seele gesucht. Denn so schließt er dieses Lied „An Zion“:

Selig, wer harrt, und erlebt's, und schaut wie aufgeht Dein Licht
Des Strahlgeschosse die nächtigen Schatten durchschlagen
Deine Erwählten zu schaun im Glück, zu jubeln mit Dir,
Die neu Du jugendlich prangst wie einst in Urtagen.

Wenn doch ganz Israel aus solchen „Nichtzionisten“ bestehen würde! Eine gewissere Bürgschaft für einen schnellen Wiederaufbau von Erez Israel ließe sich nicht denken.

Als ich den Friedhof verließ, ertappte ich mich bei folgendem Gedanken: Über den Sinn dieses schönen Brauches, unseren Toten Erde aus Erez Israel in den Sarg zu streuen, über das unveräußerliche Recht, das wir durch dieses Mitunehmen des Bodens im Laufe der Jahrtausende an dem Lande erworben haben und über die Gedanken, die zu diesen „unveräußerlichen Menschenrechten“ kürzlich Eduard Bernstein in seiner Antwort an Kautsky entwickelt hat, muß ich unbedingt bei meinem nächsten Zusammensein mit Franz Rosenzweig sprechen. Und erst einige Zeit später wurde mir plötzlich klar, daß dieses nächste Zusammensein ja nicht mehr stattfinden kann. So sehr hatte ich schon wenige Augenblicke nach der Beerdigung vergessen, daß Franz Rosenzweig körperlich gestorben ist. So unmittelbar lebendig war er mir schon wieder. Schon, nicht noch! Denn wie mir, wird es, glaube ich, uns allen ergehen, die dieses Wunder miterleben durften.

Den stolzen jüdischen Wahlspruch: Iwri annochi, wer konnte ihn während seiner körperlichen Lähmung mit mehr Berechtigung auf sich anwenden, als Franz Rosenzweig. Ein Iwri, ein Jenseitiger war er schon im Diesseits für uns, um nun, wie ich glaube, vom Jenseits aus ganz und immer mehr ein Diesseitiger zu werden.

ד ב ר ר י א ז כ ר ה

פרנץ רוונצווייג הלך לעולמו. קרוב לבן ארבעים ושלש היה כמותו. ונשאלת השאלה מה לנו ולו, מי היה האיש ומה מפעלו עד שגם מכתלי הבית הזה יעלה זכרונו. הלא כמה גדולים נפטרו מאתנו בדמי ימיהם ולא זכו להשלים מפעלם וכמה איפוא זכה זה לעלות על גביהם? ועד שלא נתפרסם שמו ברבים ויצא לו מוניטין כגלל הנסיון הנועז שבו נעשה רוונצווייג שותף למרטין כוכר הוא התרגום החדש של ספרי המקרא לשפה הגרמנית על פי עיקרים חדשים, נועזים ועמוקים גם יחד, שהקדיש לו את שנותיו האחרונות, שנות ראותו פני המות יום יום, ורכו המסכימים למפעל ורכו המערערים עליו, ועד שלא שמענו שמועת סבלו וייסוריו ועמידתו בנס ממש, מה גדולות פעל להקים לו שם בישראל? ואכן גדולות פעל, וגדולות לא בשדה זו בלבד, אלא לפני ולפנים, במקדש תורת ישראל, באותו התחום שהעובדה בו רבה יותר מאשר בכל שאר תחומי עולמנו: בתיאולוגיה היהודית נטה קו, צוה דבר לדור אחרון.

אמנם הרבה עשה והשלים רוונצווייג גם מחוץ לתחום הזה בחייו הקצרים. הוא בא מהעובדה והשממה היהודית בגרמניה שהמלה התבוללות נותנת רק מושג מוגבל ומצומצם ממנה ונתגדל והתפתח בכשרונותיו האדירים ללא יהדות וללא תורה. כפילוסופיה כמובנה האקדימאי הגדיל לעשות כראשונה. בראשו ורובו נכנס לפרדס האיריאליסמוס הגרמני שאחת התגליות המכריעות לתולדות התפתחותו נפלה בחלקו. להגל הקדיש את ספרו הגדול הראשון „הגל והמדינה“, ספר שהפליא לאחד בו ירידה מעמיקה לעולם הדיאלקטיקה וטהרת העבודה הפילולוגית. והגל ראש פנת הפילוסופיה האיריאליסטית שנעשה לאבן כוחן ולפעמים גם לאבן נגף לכל הכאים להתפלסף אחריו עד היום הזה, משך גם אותו לתוך מעגל קסמיו, וגם אחרי שיצא מהפרדס הזה בשלום, רישומו נשאר בו עוד זמן רב והצורה והסגנון הפנימי של ספרו השני יוכיחו. אמנם כן: ממלא מקומו של הגל בדור העבר — אם גם ממלא מקום שלא מדעתו ושלא מרצונו — הרמן כהן הוא שמשך את רוונצווייג ליהדות, יותר נכון: שעורר בו ההתעוררות הגדולה ההיא שמצאה לה שפה בספרו הגדול „כוכב הגאולה“. הפגישה הארעית של שני האנשים האלה — כפי שספר רוונצווייג, נודמן לאחד משעוריו של כהן בבית המדרש הגבוה לחכמת ישראל בכרלין מתוך סקרנות בלבד ומבלי כל אינטרס וענין חיוני — נהפכה לא רק לידרות ויותר: לאהבה רבת התוצאות בין הישיש בן שבעים שעמד אז לגלות את יהדותו עוד הפעם, ובין הצעיר בן עשרים וחמש שנים שהתחיל חושב רק אז את חשבון עולמו; היא נהפכה למאורע גדול בדרך הרוח בעמנו. אישיותו האצילה של כהן שכאילו מוזמן הענתיקה נתגלגלה אלינו ושיחותיו — לא הסיסטימה הפילוסופית של כהן אלא אם מותר לדקדק בכוונת המלה הזאת: שיטתו במחשבה, השטף הפנימי שבה — הטביעו על רוונצווייג רושם עמוק הניכר בכל מה שכתב מאז עד ימיו האחרונים.

רונצווייג מצא דרכו מתוך נפתולי נפש קשים מסכיב לשאלה יהדות או נצרות ונכנס בעובי הקורה. מפיו נשמעה בראשונה בעמדו במערכה במצידוניה כימי המלחמה, הקריאה לייסוד אקדמיה לחכמת ישראל כאורגנון להתחדשות חיי ישראל בגרמניה. הוא קרא לחנוך יהודי חדש ולמוסד שיעסוק בהכנת מורים חוקרים שיתאחדו בהם דיוק ההכרה ועומק הידיעה עם ערות-הלב לרשיות השעה בחנוך החי. האקדמיה למדע היהדות הקיימת עתה בכרלין היא פרי קריאתו הראשונה הזו של רונצווייג ומיסודו באה אס גם נטה להתכחש לילדתו הזאת אחרי שסרה מן הדרך שרק בלכתה בו ראה צורך חיוני בקיומה: דרך הקישור האמיץ של חקירה לשמה לעבודת ההשכלה והחנוך בצבור ההולך ומתנוון מחוסר תוכן יהודי.

בשנות המלחמה האחרונות כתייל כשדה המערכה בארצות הבלקאן התחיל בספרו הגדול, חשבון עולמו: ס' כוכב הגאולה. ואחרי המלחמה הפש דרך חדשה להגשמת משאת נפשו: ללמוד וללמד. יורשו הרוחני של כהן שהאיר אחר כך את עינינו במבוא הגדול לכתבי כהן והורנו לראות ולהבין את המהפכה היסודית שנתחוללה בעולם הרוחני של כהן לעת זקנתו, הבן-הכונה הזה נחפך כאן עוד הפעם לתלמיד ולמד תלמוד מפי הרב ר' נחמיה נוביל ז"ל ה"מקובל" בין רבני גרמניה. או יסד את ה Freie jüdische Lehrhaus בפראנקפורט שהוא, המנהל, היה הראשון בין תלמידיו ושגם אחרים מאתנו הנמצאים כאן בירושלם צעדנו שם את צעדינו הראשונים בחוראה. על כל אלה, על פעולתו ועל השפעתו הרבה על זקנינו ונעורינו בגרמניה שנהרו אז לחדרי בית מדרשו מכל המחנות ומכל המפלגות, אפשר היה להאריך מאד, ואמנם לא בזה יש לראות את עצם גדולתו וגם אין מצד השני מלה כפי ואין לי תקוה שאוכל לבאר את סוד אישיותו והכח המושך שיצא ממנו או כימי כריאותו הקצרים, יבואו ספריו ויעידו עליו. אנחנו שזכינו להכיר אותו, ראינו בו אחת ההתלבשויות הנעלות יותר של שר עמנו, הגניוס הדתי, ועל ידו כבר עלה לנו כנסיון אמת-מהותו של הגניוס הדתי כפי מאמר חז"ל שהרי בכל מקום שמצאנו גאותו וגדולתו, שם מצאנו ענותנותו.

אמרתי לדבר על פעולתו של רונצווייג בתיאולוגיה, ואמנם פנים חדשות לתיאולוגיה זו, ואם אוסיף שבמאמרו „המחשבה החדשה“ שהוא מדבריו הכי נכבדים, קרא לספרו כוכב הגאולה בשם סיסטימה פילוסופית דווקא, יובן שיש צורך לקבוע את מקום ספרו הגדול הזה שהופיע שנתיים אחרי המלחמה, לפי מעמד הדברים בעולם הרוחני של דור המלחמה. ס' כוכב הגאולה הכתוב בדיוק מופתי של המחשבה ועם כל זה גם בסגנון הדור, נחשב לאחד הספרים הקשים ביותר של ספרות הפילוסופיה, ואפשר לומר עליו: לא כשאני נכתב אני נקרא, ואינו מהספרים שיוכלו לומר עליהם כנקל: הבינותי אותו... ואשר למעמדו ההסטורי של הספר, הרי נוכל להבין אותן משלשה צדדים: מהפילוסופיה, ממצבה הכללי של התיאולוגיה בימינו וממעמדה בעם ישראל בתקופה הזאת. אשר לפילוסופיה, תיאר רונצווייג עצמו את מוצאו ונסח אותו בחריפות רבה בהקדמתו לחלק הראשון, המכונה: על האפשרות להכיר את הכל. והכוונה: בקורת קטלנית, מלחמת שערים על האידיאליסמוס. הרי זוהי תביעתה והתימרותה של המחשבה הפילוסופית: להכיר את הכל. זאת תבעה למן פרמנידס ועד הגל. מעולם לא קבלה שאיפה זאת כטוי יותר קיצוני בדבריו ימי הפילוסופיה מאשר כתורת הגל. היא וכל הדומות לה (לרבות, בדעתו של רונצווייג, גם תורתו של כהן) נחשבו לפני המבושל שבעץ הדעת הנקרא אוטונומיה של המחשבה. כאשר הקיפה והכניסה הפילוסופיה,

אצל הגל, את תולדותיה כחלק כסיסטימית המחשבה הטהורה, כאשר הכניסה גם את האלהים כ"כל" ב" All האחד שלה בחשבה אותו, הגיעה למרום פסגתה ולקצה. כי לאמתו של דבר: איוהו הצעד שתוכל לצעוד עוד מכלי לנפול מגאותה? המחשבה הטהורה, האוטונומית, "מולידה" בעצמה ומעצמה את תוכנה, את ההויה; המחשבה החושבת את עצמה, חושבת את העולם, את הכל. אחרות הכל, ה"כולות", בטוחה לנו באחרות המחשבה. ומי מבטיח לנו שרק כלות אחת בעולם? הוה אומר: רק ההנחה שהעולם ניתן להחשב כמחשבה. על גבי רבוי תוכני הידיעה תתקיים אחרות המחשבה החושבת את זהותה עם ההויה הטהורה. הפילוסופיה מתימרת לדעת מהות העולם ואינה מודה שבכלות שהיא חושבת חסר דבר. וזוהי השאלה: האמנם ניתן הכל להחשב? וכי זאת היא נחמת הפילוסופיה לכשר ודם שאימת המות מרעידה אותו, שנאמר לו, כי כבר התכוננו למות והתגברנו עליו בחושבנו אותו? וכי נחמה נושנה זו של אפלטון נחמה היא? וכי אין בתשובה זו משום אחיות עינים? שאלת המות היא שרוונצווייג העמידה לראש ספרו וכאמת אין מוצא יותר ראוי לתיאולוגיה מזה. ואמנם לא מכאן התחילה ההתקוממות על הפילוסופיה האידיאליסטית מקירקגור שעמד נגד הגל וניטשה שעמד נגד שופנהויאר עד לאו שסטוב אשר בהרים גם הוסרל הפיננומינולוג את הדגל ההגליאני במאמרו המפורסם, "פילוסופיה — מדע מדוייק", יצא ב" Memento mori" שלו, דברים נוקבים עד תהום ממש ואין פלא כלל שרוונצווייג ושסטוב כתבו דבריהם בזמן אחד, בימי המלחמה. האני הנמצא החי, לא האני בתורת סובייקט טרנסצנדנטאלי של הדרוקציה האידיאליסטית, גם לא האני הכללי, האידיאה של האני, אלא האני העולה כנסיון, האני בעל שם וחניכה שאל על מקומו, ולצרותיו הממשיות מאד שהאידיאליסמוס מתכחש להן כי אינו מודה בהן, לא נמצאת תרופה בשיטה הממהרת מאד לעבור ממרומי הסובייקט האידיאלי מן האני העלוב שאינו אלא "ניתן" בלבד. אין לך בעולם האידיאליסמוס דבר בווי מה, "ניתן" הוה שכאילו בא אל האידיאליסטן כמוכיר עון, כי זוונו בין ההויה והמחשבה עלה באונם ונאקת האני האנוס הדריכה מנוחתם של הפילוסופים האצילים. האני האמפירי הוה יצא מכלל הכולות, הוה מצא את עצמו מעבר למחשבה הכוללת, יותר נכון: כמחשבה שחשב בה את עצמו, לא היה יכול לחשוב שום דבר אחר לא את העולם ולא את האל. אחרות המחשבה ובה גם אחרות ההויה, הכולות של הפילוסופיה האידיאליסטית, נשברו. ובצאת האני ממבצר הכולות, יצא גם האל משם, ובין שבתי הקוסמוס הפנלוגי, בין "שבירת הכולים", מחפשת הפילוסופיה את דרכה. ו"שבירת הכולים" הוה של הפילוסופיה היא שרוונצווייג בא לתקן כספרו. ותיאולוגיה בונה לו את עולם התקון הוה. האוטונומיה של המחשבה נפלה, מכאן שוב לא תיצור את נושאה אלא תמצא אותם. ואשר לתיאולוגיה, המקצוע, לא אעיו לומר המדע, העוסק בחפצי האדם הפנימיים והאפלים ביותר, הבאה לגלות את החידה כחיי הקונקרטיים ולהעמידו על המעשה אשר יעשה והמגלה כמעשה זה את נתיב הנכרא לקראת הכורא, שאינה מדע על מהות האלהות מעבר לכריאה אלא שהשאלות הנצחיות של אהבה ורצון, חכמה ויכולת, מדת הדין ומדת הרחמים, צדק ומות, כריאה וגאולה שאלות קונקרטיות לה: מתוך הזמן ובזמן — תיאולוגיה זאת לכשה פנים זרות, מופשטות וחוזרות עד להפליא בדורנו, כאילו אברו ממנה נושאה וחפשו להם תחום אחר. חולשתה של התיאולוגיה בדורנו, הידועה לכל, כודאי שרשים ויסודות עמוקים לה, ואין זה המקום לברר אותם כאריכות. התיאולוגיה נדלדלה כאשר הסכימה במאה העברה, אצל יהודים ונוצרים

במדה שוה, לשמש גבול קיצוני לפילוסופיה, כעין תכשיט לנוי על גגות בנייניה האדירים ולא העמידה על מדותיה ובחורבן הפילוסופיה נחרבה גם היא ונתעלמו ממנה מחשובי ענייניה: מצאו להם מקלטים אחרים, לא אבא לומר לנצח, אבל בודאי לזמן רב. בסוציולוגיה ובפסיכולוגיה לכשו חפצי האלהות וחפצי האדם, נושאי הנצחיים של התיאולוגיה, צורה חילונית. השאירו לה לתיאולוגיה את הירושה שאיש לא רצה בה ושהיא עצמה (לבושתה נאמר זאת) התכיישה לרשת וכמקום להרים אותה על נס, גנזה אותה בחדרי חדרים או הלבישה אותה בגדי סכות של אליגוריה סקאנדאלוזה ופטפוטי מכוכה: כוונתי לתורת הנס, שממנה פנה ממנה יתר לחלק השני של „כוכב הגאולה“. קטיגוריות האמונה הסתתרו והתחבאו מפני הקטיגוריות של המדע כמאה התשע עשרה, הם המה שתבעו לעצמם הזכות להיות סדרי מעשה בראשית, והנסיון העלוב של עולם שנתרוקן הנקרא בפיהם Erfahrung קבע את עצמו כנצחי, וכולנו יודעים כמה רופפות היו מחאותיה של התיאולוגיה המתחילה רק עכשו להתעורר כשגילו חכמי הפיסיקה בדורנו, חמש שנים אחרי צאת ספרו של רוונצווייג, מצדם את הנס כקטיגוריא אפשרית, והתחיל אותו הוכוח בין גדולי החוקרים הנמשך עוד כיום, אם לתת מקום לנס בין יסודות הפיסיקה. אכן מאסו הבונים היתה לראש פנה!

ומי יתפלא שבמעמד זה של התיאולוגיה בשפל המדרגה אפילו פרובלימות שאיש לא היה מטיל ספק בשייכותם לרשות התיאולוגיה, ברחו ממנה ונסתתרו באומנות. עוד דוסטויבסקי היטיב לדעת על מה דובר בעצם ב-Idiot ואם נשים לנגד עינינו מפעלים בעלי אופי תיאולוגי מוחלט כמו A la recherche du temps perdu של מרסל פרוסט או Der Prozeß וגם Das Schloß לפראנץ קאפקא, מה תמוה הוא, שהתיאולוגים לא הרגישו כלל: tua res agitur שענינם נידון כאן והשאירו את התגלית הזאת לחכמי המבקרים! ברור, איפוא, שנושאי התיאולוגיה נעשו בדורותינו אלה בלתי נראים, גנויים, אורות ששלחו אורם פנימה ולא ניכרו בחוץ. האל שגורש מעל האדם בפסיכולוגיה ומעל העולם בסוציולוגיה, לא רצה עוד לשבת בשמים דווקא, מסר את כסא הדין למאטיריאליסמוס הדיאלקטי ואת כסא הרחמים לפסיכואנאליזה וצמצם עצמו במסתרים ולא נגלה. האמנם לא נגלה? ואולי צמצומו האחרון הזה התגלותו? אולי הסתלקות האלהים עד לנקודת האין צורך גבוה היתה, ורק לעולם שנתרוקן יגלה מלכותו, בחינת נדרשתי ללא שאלו נמצאתי ללא בקשוני? זאת היא העובדה וזאת היא השאלה שממנה דרך לרוונצווייג כוכבו, ולו ליהודי, ברמותו היהודית, ברמות מגן דוד הופיע.

ומה הוא מעמד הדברים בעולמנו אנו, בעולם היהודי? הרי ידוע לכולנו: מאז הותרה בפגישה ההסטורית המכריעה של היהדות בכחות אירופה כמאה האחרונה התקשרותה, יותר: השתרשותה בעם עולם, מאז החלו הנסיונות העלובים לעשות את ישנה אינה, להשכיח מציאותנו, מאז הלכה ממנה קרקע העם — נפגעה כמוכן גם היהדות שתלתה את עצמה ברפיון פגיעה ללא תרופה. ההתגברות וההתאפקות הנחוצות כדי לקרוא היום אחד מספרי התיאולוגיה שיצאו מגדולי הוגי הדעות של היהדות המערבית כמאה התשע עשרה, ידועות למדי. ולא מפני חוסר הכשרון לדיוק המחשבה או חוסר העמידה על הפרספקטיבות המיוחדות לה! הרי הצדק נותן להודות שלריפורמה לא חסר כח זה כלל, ואין ספק שעוד יבוא היום ויגלו את חיי המחשבה הגנויים כספרים נשכחים וכוזיים כמו ספרו של לודוויג שטיינהיים: Die Offenbarung nach

dem Lehrbegriff der Synagoge — אבל דא עקא: גנויים החיים האלה כאין להם מולדת וקרקע מתחתם ולא יכלו להתגלות כי בנפש חפצה ובכוונה מראש הסירו מחבריהם את עורקי החיים היהודיים השלמים מתוכם. ואשר לתיאולוגיה האורתודוקסית שנבנתה אז ע"י האחד המיוחד בין יהודי המערב: שמשון רפאל הירש, הרי כח המחשבה שבה היה חלש וקלוש מאד. וזאת נבין בנקל אם נרד עוד מדרגה אחת בנתוח המציאות היהודית הזאת, אם נשאל מה היתה התיאולוגיה היהודית בדורות שקדמו לאמנציפציה? איפה מצאה כאן מציאות דתית יהודית שלמה בטויו חי במחשבה? בעל כרחנו רק תשובה אחת כפינו, והיא התשובה שהיתה למורת רוח כ"כ לחפשים ולחרדים עד שברחו ככל מיני דרכים כדי שלא לשמוע אותה: הקבלה. הקבלה בצורותיה הדיאלקטיות האחרונות — זהו התחום התיאולוגי האחרון שמצאו בו שאלות חיי היהודי תשובה חיה. אבל בתקופת הפנלוגיסמוס שכבש את יהדות המערב בכל ומכל, הפך הקנין היקר הזה — קנין עלוב אולי, אבל קנין חיו! — לכושט לזורשיו, אפילו בין החרדים. שמשון רפאל הירש זה שמתנגדיו קלעו יפה לנקודת מהותו בקוראם לו בלעג: בעל מסתורין שלא הגיע למסתורין Ein verhinderter Mystiker מנע את עצמו לינוק מספירותיה ובחר ליצור לו מסתורין חדש שלא בדעתו, ובלכד שלא יקרא עליו זכר הקבלה. ככה כרתו גם החרדים את הקשר הרציף עם הכחות הדתיים החזקים ביותר שפעלו בתקופה שקדמה להם, ונשתכחה הקבלה מקרב היהדות המערבית, וחותרם השכחה ההסטורית הזאת — שכחה מתוך פחד, מתוך התנגדות, מתוך רצון — טבוע על כל הנסיונות להביע את מציאות היהדות במאה שעברה. המסתורין איננו הולם יפה אותו ה"דרך ארץ" שבו האיר הירש (ויש אומרים: אחז) עיני החרדים. המסתורין, זה התחום הלאומי ביותר בין כל ארצות היהדות, שהריפורמה באה ל"תקן" אותם בשפה כלל-אנושית מופשטת ואלגורית, לא הלם את שאיפותיה כלל. סוף דבר: בדורותינו ובדורו של רוונצווייג נעשתה שכחה זו כבר למציאות חדשה. לא היו עוד צדיקים להעלים עיניהם ממציאות כח כזה כי לא נודע שבגדר "כח" הוא ככלל, ואין פלא שגם דברי רוונצווייג על הקבלה הם כדברי תינוק שנשבה בין הגויים, ולא ידע כי בנפשו היא.

והנה הדור האחרון, דור התחלת התנועה הציונית. מותר לומר והדבר מובן בנקל, שמעולם לא ירדה התיאולוגיה היהודית לאפסות, לכחינת העדר כזאת שבה נמצאת כדור שלפני המלחמה. ולא רק מהטעמים שרמזתי להם למעלה, אלא: מקום התרופה הוא מקום התורפה. התגלית החדשה המעוררת והמפתיעה של מציאות הלאום, הקשר שנתגלה מחדש בין היחיד ובין עולמו שהוא עמו, כאילו משכו אליהם את כל הפרובלימטיקה. השכחה היסודית שנשכחה, נעשית לפעמים ובנקל לחזות-הכל: כאן נגלו ונראו פרובלימות גדולות שלא נפתרו עדיין הואיל והקרקע שממנה צמחו, נעדרה. יצירת תורת הציונות, הנסיונות לצייר את העולם החדש שנכנסנו בו: עולם העם והארץ ככל העושר החדש שגלינו בהם, אלה משכו אליהם וקלטו לתוכם את מיטב הכחות הרוחניים בעמנו. התיאולוגיה עמדה כאילו מחוץ לתחומי החיים האלה, וחכמת המסכנה בזויה. איש לא זקוק לה ולמה לנו ההופכים מתוך תגליתנו הלאומית החדשה את היהדות לחילונית, ההולכים בדרך ה"ויקולארויציה", למה לנו כל זאת? ואולם שאלות כאלה: חיי עולם של עם עולם לפני אלהי עולם אינן ניתנות להשתכח. אחרי שהתנועה הציונית נגשת להגשמה, היתה צריכה להתעורר ונתעוררה ככח כפליים ובחיוניות המרעידה הכרוכה בכל שאלה אמתית דהיינו שאלה שהזמן גרמא לה, השאלה הישנה שאין עם ישראל

בן-חורין להפטר ולהעלם ממנה, השאלה: לאן פנינו מועדות? ותשובתה: הישנה
בצדה: לכוכב הגאולה.

הספר נוצר והנהו טוב מאד: מאד זה המות. ספרו של רונצווייג הפך לו לנכואה לחיי
וקיום אמתו נדרש ממנו בדרך איומה ונוראה. החיים שיצא לתוכם משערי ספרו,
נהפכו לו אחרי זמן מועט שהקדיש לתורה, נהפכו למות. מחלה נוראה נפלה עליו
ויותר משבע שנים חי בינינו כמקודש למות: זו אחר זו נלקחו ממנו התנועה והשפה,
כח התנועה וכח הדבור. משותק ככל איבריו מלבד שתיים שלש תנועות קלות של
הראש ותנועה קלה של אחת מאצבעותיו, משותק הדבור מכל וכל — ככה חי
האיש הזה, ואלמלא דבקות אשתו שבחסד עליון ובאינטואיציה של האהבה הראויה
להקרא רוח הקדש ירדה עד סוף דעתו מרמיוותיו וחצאי רמיוותיו הקלות ביותר,
לא היה מגיע אלינו בת קול מחיי הנשמה שבגוף המת הזה, מחיי נשמה שנשארו שלמים
ומאירים ככיום שנגלה עליו כוכב הגאולה. הוא נתאלס ונתקיימו בו כל דברי שירתו
של הלדרלין שהקדמתי לדברי, כי אמנם ניטל מדבורו הקול החי אבל זרעו נורע, ומאש
אלמותו שמענו קול דברי אלהים חיים. וכל מי שישב פעם בחדר ההוא כפראנקפורט ושמע
תשובות שאלותיו ודברי צחות מהקדוש האלם ההוא, הרי זה יודע ועד שנס התרחש
לנו כאן. אף הוא לא פסק כמעט רגע מלעבוד וזיכה אותנו במתנות חשובות מאד, וביניהן
המחמד היקר של הערותיו הארוכות והמעמיקות על שירי יהודה הלוי אשר תרגם
לגרמנית, הערות תיאולוגיות ואיסטימיות כאחת, שבתן הפליא להאיר לנו את עולמו
של יהודה הלוי לאור הכוכב אשר זרח לו. ארבע שנים עבד עם מרטין בוכר בתרגום
המקרא, אשר עקרוננו הלשוני האחד ניתן להנסח בדברי הפסוק „צוהר תעשה לתיבה“
שהמקובלים פירשוהו: לעשות זהר לכל תיבה ולמלה עד שתאיר כאור צהרים.

כל דבר יהודי חי נגע אל לבו. אחד האורחים האחרונים שקיבלו פניו בעמוד כבר
מלאך המות מעל מראשותיו, היתה חנה רובינה, שליחת המלה העברית החיה בארץ
ישראל, ושיר לכבוד הבימה היה האחרון לשירותיו במרם הלך בדרך מרחוק וחור
לחיי עולם אשר בא לנטוע בתוכנו. במותו קיים אמתו, ולא לחנם צוה לחרות על מצבתו
מלים אחדות ממומור ע"ג, מאותו המומור שנאמר בו:

ואחי נגוע כל היום ותוכחתי לבקרים

אם אמרתי אספרה כמו הנה, דור בניך כגדתי

ואחשבה לדעת זאת, עמל היא בעיני

עד אבוא אל מקדשי אל, אבינה לאחריתם.

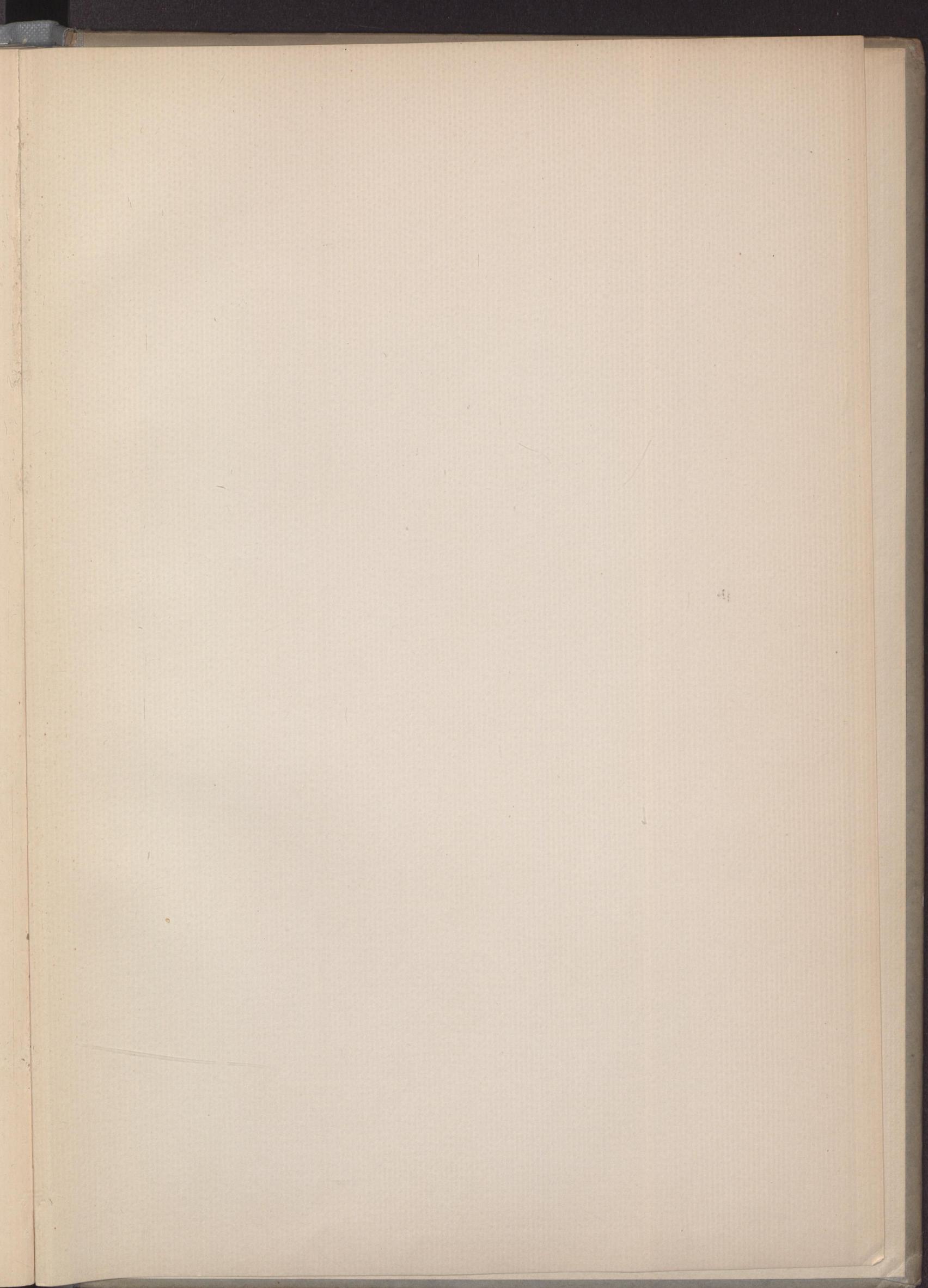
Am 10. Dezember 1929 starb Franz Rosenzweig nach langem, schwerem Siechtum. Schon auf dem Siechenbett liegend war er im Mai 1928 unserer Soncino-Gesellschaft mit einem äußerst temperamentvollen Schreiben als Mitglied beigetreten, um zu bekunden, daß er von der Notwendigkeit unseres damals viel umstrittenen Bibeldruckes vollkommen überzeugt sei.

Diese Sammlung von Aufsätzen, die Rosenzweigs Freunde unmittelbar unter dem Eindruck der Todesnachricht veröffentlichten, will einer abschließenden Würdigung seines Werkes nicht vorgreifen. Es soll vielmehr Zeugnis abgelegt werden, welche Wirkung die einzigartige Persönlichkeit Rosenzweigs auf alle, die ihn kannten, ausgeübt hat.

I N H A L T

Bertha Badt-Strauß, Wort des Gedenkens	5
Margarete Susman, Franz Rosenzweig	8
Martin Buber, Für die Sache der Treue	28
Ernst Simon, Versuch über Rosenzweig	31
Jos. Prager, Begegnungen auf dem Wege	39
Victor Ehrenberg, Persönliches Gedenken	44
Hermann Badt, Erinnerungen	45
Gerhard Scholem, Diwre Askara	51

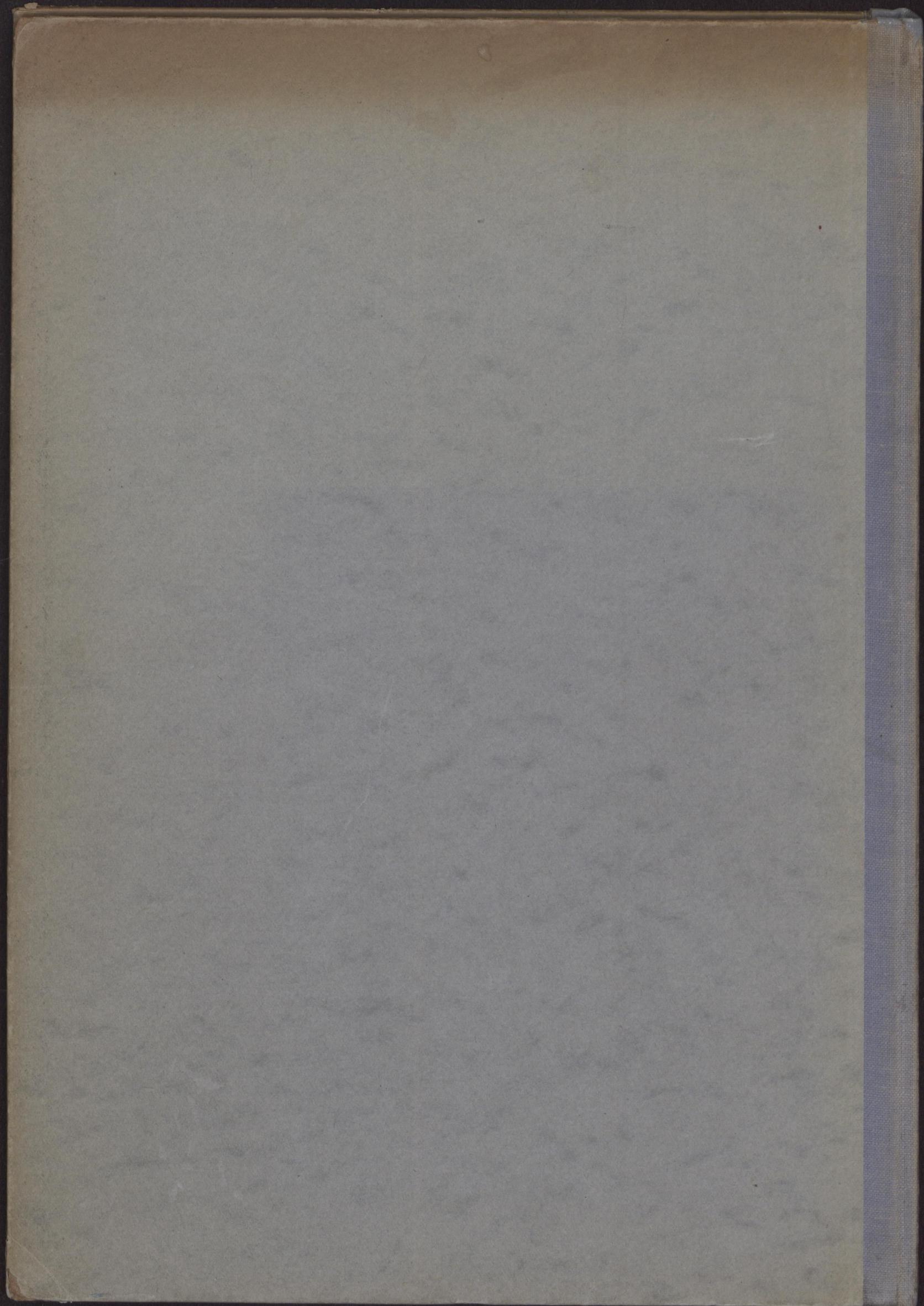
*Elfte Publikation
der
SONCINO-GESELLSCHAFT
der Freunde des jüdischen Buches e.V.
Herausgegeben von Herrmann Meyer.
Gesetzt in Italienischer Antiqua.
In 800 Exemplaren gedruckt von
Aldus Druck Berlin.
Den Druck stifteten
Reinhold und Erich Scholem
zur Jahresversammlung in Berlin
am 30. März 1930.*

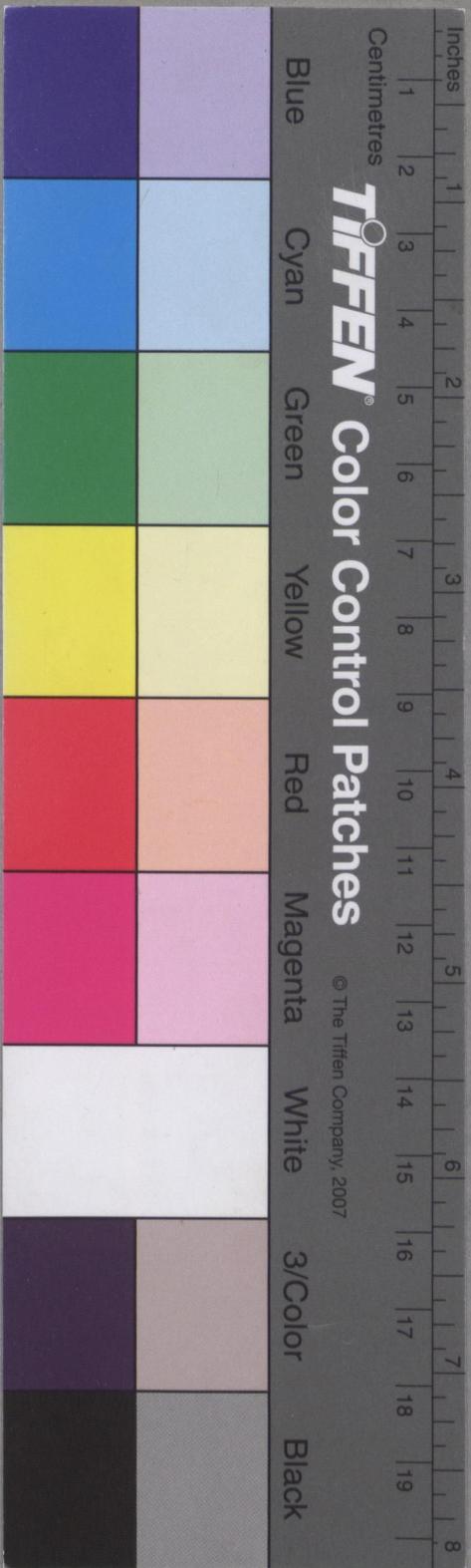


IV.
Rosen
1184

14630

B15





Blue

Cyan

Green

Yellow

Red

Magenta

White

3/Color

Black

Inches

Centimetres

TIFFEN Color Control Patches

© The Tiffen Company, 2007