

Der andere Weg zur Wahrheit. Jesusdeutungen bei Franz Rosenzweig und im Umfeld des Frankfurter Jüdischen Lehrhauses

von Sonia Goldblum

Zusammenfassung

Vorliegender Aufsatz befasst sich mit der Auseinandersetzung des Philosophen Franz Rosenzweig mit der Jesus-Figur. Dabei werden zwei Texte Rosenzweigs in den Blick genommen: „Atheistische Theologie“ (1914) und „Der Stern der Erlösung“ (1921). Hinzu kommen der Briefwechsel, den er mit Margrit und Eugen Rosenstock zwischen 1917 und 1929 führt und ein Text von Eduard Strauß, den letzterer im Rahmen seiner Tätigkeit im Frankfurter Jüdischen Lehrhaus entworfen hat. Durch diese Texte wird gezeigt, wie die Analyse der Jesus-Figur zur Auseinandersetzung mit seiner Historisierung durch die protestantische Theologie wird. Neben Rosenzweig, Buber und Strauß tragen weitere jüdische Gelehrte zu dieser Debatte bei. Diese Debatten um die Geschichtlichkeit Jesu werden auch in den Kontext des Verhältnisses zwischen Christentum und Judentum und ferner in Rosenzweigs Bemühungen um einen christlich-jüdischen Dialog eingebettet.

Abstract

This article deals with the philosopher Franz Rosenzweig's examination of Jesus as a historical figure. In this context two texts are put under scrutiny: "Atheistic Theology" (1914) and "The Star of Redemption" (1921). In addition, an analysis of the letter exchange Rosenzweig had with Margrit and Eugen Rosenstock between 1917 and 1929 and an essay by Eduard Strauß, which is based on one of his lectures at the Jewish Lehrhaus in Frankfurt, will be provided. This text selection intends to show how their analysis of the figure of Jesus, primarily aimed at his historical positioning, turns into a Protestant theological debate. Rosenzweig, Buber, Strauß and other Jewish thinkers all contribute to this debate. This inquiry has to be imbedded in the context of

Christian-Jewish relationships in general and moreover in Rosenzweig's effort to create a genuine Jewish-Christian dialogue.

1. Einleitung

Die Weimarer Republik ist in Deutschland ein besonderer Zeitpunkt für den jüdisch-christlichen Dialog, der zu dieser Zeit besonders rege ist, getragen von herausragenden Figuren wie unter anderem Franz Rosenzweig, Martin Buber, Florian-Christian Rang und Eugen Rosenstock.¹ Die unerbittlichen Diskussionen, die in diesem Rahmen zustande gebracht werden, kreisen um die Wesenszüge und die Daseinsberechtigung beider Religionen. Sie sind dadurch begünstigt, dass die Emanzipation der Juden nach dem Ersten Weltkrieg und mit dem Ende des Kaiserreichs als ein Erfolg angesehen werden konnte.² Dies sollte aber nicht die paradoxe Situation verbergen, in der sich die Juden in ihrem Verhältnis zu den Christen befinden. Einerseits scheinen alte Vorurteile und feindliche Vorstellungen des anderen weiter zu bestehen, andererseits nimmt langsam die Judenfeindlichkeit andere, rassistische Formen an, die nicht mehr durch die theologische Disputatio zu verarbeiten bzw. aufzufangen sind.

Im vorliegenden Aufsatz soll die Diskussion um die Figur Jesu in diesen Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs in der Weimarer Republik eingebettet und rekonstruiert werden. Für eine solche Analyse eignet sich Franz Rosenzweigs Werk, der oft als einer der Väter des jüdisch-christlichen Dialogs in Deutschland angesehen wird, ganz besonders. Nicht nur an seinen Texten, sondern auch an solchen, die in seinem Umfeld entstanden sind und die er kommentiert hat, ist zu untersuchen, was ein jüdischer Blick auf Jesus und auf das Christentum sein kann. Dabei soll sorgfältig zwischen der geschichtlichen Figur Jesu und dem Messias Christus differenziert werden, eine Unterscheidung, die sich in Rosenzweigs Hauptwerk „Der Stern der Erlösung“ aus dem Jahre 1921 selbst findet. Rosenzweigs Verständnis der Jesus-Figur wurde

¹ Ein emblematisches Projekt in diesem Zusammenhang ist die Zeitschrift „Die Kreatur“ (1926–1930), herausgegeben von dem Juden Martin Buber, dem Protestanten Viktor von Weizsäcker und dem Katholiken Josef Wittig. Sie war eine Antwort auf den Wunsch, einen Raum zu schaffen, in dem die drei Religionen in Dialog treten konnten. Zum Thema des jüdisch-christlichen Dialogs in der Weimarer Republik vgl. auch: Barkai, Avraham, Mendes-Flohr, Paul: *Aufbruch und Zerstörung, 1918–1945*. München 2000, S. 159–165.

² Herzog, Arno: *Jüdische Geschichte in Deutschland*. München 2002, S. 211.

bisher in den Untersuchungen zu seinem Verständnis vom Christentum weitgehend stiefmütterlich behandelt, umso wichtiger ist es, diesen Aspekt seiner Praxis des jüdisch-christlichen Dialogs in den Blick zu nehmen.

Die Untersuchung soll vier unterschiedliche, jedoch miteinander verknüpfte Stränge verfolgen. „Atheistische Theologie“ (1914) liefert eine erste Formulierung von Thesen, die um eine angemessene Auffassung der Figur Jesu kreisen und den Auftakt der Auseinandersetzung Rosenzweigs mit Martin Buber darstellt. In „Stern der Erlösung“ (1921) unterscheidet Rosenzweig zwei mögliche Wege zur Wahrheit – den jüdischen und den christlichen. Dieser zweigliedrige Wahrheitsbegriff eignet sich ganz besonders für eine Untersuchung der Jesus-Figur im jüdischen Kontext. Welchen Platz nimmt also die christliche, von Jesus verkörperte Wahrheit in Rosenzweigs Wahrheitsverständnis ein? In dem Schriftverkehr mit Eugen und Margrit Rosenstock (1916–1929), in dem Rosenzweigs jüdisch-christliche Theologie zum Ausdruck kommt, spielt die Figur Jesu eine herausragende Rolle, deren Funktion für die Argumentation Christen gegenüber zu erläutern ist und dies besonders in einem Kontext, in dem das Christentum vom jüdischen Rosenzweig von außen beleuchtet wird. In einem letzten Schritt soll an einem Text von Eduard Strauß, dessen Entstehung Rosenzweig und Buber begleitet haben, gezeigt werden, wie innerhalb eines jüdischen Kreises – des Frankfurter Jüdischen Lehrhauses – die Figur Jesu kontrovers diskutiert wurde.

2. „Atheistische Theologie“

Rosenzweigs Text „Atheistische Theologie“ markiert den Auftakt der Beziehung zwischen Franz Rosenzweig und Martin Buber. Rosenzweig fasst diesen Aufsatz in Kassel im Jahre 1914 und legt ihn dem Herausgeber der Zeitschrift „Vom Judentum“ vor.³ Gedruckt wird er aber erst posthum, im Jahr 1937, da der Text, der die Thesen Bubers in „Reden über das Judentum“⁴ heftig kritisiert, ohne ihn jedoch zu nennen, von ihm schließlich abgelehnt

³ Rosenzweig, Franz: *Atheistische Theologie* [1914]. In: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Hg. von Reinhold und Annemarie Mayer. In: *Der Mensch und sein Werk*. [Bd. 3], Den Haag 1984, S. 687–698. Zum Kontext, in dem der Aufsatz publiziert wurde, vgl. Rosenzweig: *Zweistromland*, S. 858.

⁴ Buber, Martin: *Drei Reden über das Judentum*. In: *Frühe jüdische Schriften*. Hg. von Barbara Schäfer. [Werkausgabe Bd. 3], Gütersloh 2007, S. 219–256. Bei diesen Reden handelt es sich um die abgedruckte Version einer Reihe von Vorträgen, die Buber zwischen 1909 und 1910 in Prag gehalten hat.

wird. Dieser Aufsatz ist eine Abrechnung mit Tendenzen, die für den Zionismus grundlegend sind, deren Analyse Rosenzweig aber durch eine Parallele zwischen der „Theologie des Lebens Jesu“ und der Entwicklung der jüdischen Idee des Volkes, „die Theologie des jüdischen Volks“, konstruiert. Er wirft dem Christentum vor, im Zuge der „Kämpfe um die Geschichtlichkeit Jesu“⁵ den Begriff der ‚Persönlichkeit‘ zu nutzen, um Jesus von seinem Thron herabsteigen zu lassen und eine Lehre zu verbreiten, die der Philosoph folgendermaßen fasst: „Statt den Gottmenschen zu glauben, galt es sich von dem Lehrer belehren zu lassen.“⁶ Rosenzweigs Vorwurf betrifft eine Veränderung von Jesus’ Status, die er in den neueren Entwicklungen des Christentums zu erkennen glaubt und die das Gleichgewicht zwischen Gott und Mensch in Jesus aufhebt, um dessen menschliche Dimension zu betonen. Aus der Lehre der *Imitatio Christi* wird eine Lehre des Lehrers Jesu, die den Vorteil bringt, ihn den Menschen näherzubringen, seine göttliche Dimension aber völlig entwertet. Der kardinale Punkt in Rosenzweigs Kritik betrifft eben den Unterschied zwischen Gott und den Menschen, den Buber laut Rosenzweig nicht bestehen lässt. Für Buber ist nämlich Gott lediglich eine Projektion menschlicher Bedürfnisse.⁷ Wie Rosenzweig schreibt: „Statt [...] das Menschliche unter der Gewalt des Göttlichen zu zeigen, versucht man, umgekehrt das Göttliche als die Selbstprojektion des Menschlichen an den Himmel des Mythos zu verstehen.“⁸ Diese Tendenz, aus den Glaubensgrundsätzen Mythen zu machen, nennt Rosenzweig „atheistische Theologie“. Dem setzt er seine eigene Auffassung der Offenbarung entgegen, die den Bestrebungen des Menschen immer zuwider ist, die eben nicht dem entspricht, was der Mensch sich gewünscht oder vorgestellt hat. Wie Rosenzweig es in einem Brief vom 29. Mai 1918 an Margrit Rosenstock schreibt: „Die Offenbarung knüpft *nicht* an diese natürliche Sehnsucht an, sondern rodet Neuland.“⁹ In diesem Sinne

⁵ Rosenzweig: *Atheistische Theologie*, S. 687.

⁶ Ebd., S. 688. Nach Rosenzweigs Ansicht tragen übrigens die deutsche Aufklärung und ihre Hauptvertreter, Herder, Kant und Lessing, die Verantwortung für diese Entwicklung, die darauf abzielte, zwischen wahren Christentum und Kirche trennen zu können. Vgl. ebd., S. 687.

⁷ Vgl. Buber: *Drei Reden über das Judentum*, S. 232–233 und S. 245.

⁸ Rosenzweig: *Atheistische Theologie*, S. 692.

⁹ Rosenzweig, Franz: *Die ‚Gritli‘-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*. Hg. von Inken Rühle und Reinhold Mayer, Tübingen 2002, S. 103: Die Wortwahl zielt darauf ab, die Ansprüche des Zionismus zu entkräften. Die Offenbarung wird räumlich als „Neuland“ erfasst, was die Schaffung einer „nationalen Heimstätte“ für die Juden überfällig macht. Die Offenbarung

birgt die Offenbarung Gottes die Möglichkeit, etwas Neues – im radikalen Sinn des Wortes – in die Welt zu bringen, ein Unerhörtes, das von keinerlei Projektion, sondern nur durch das Wunder antizipiert werden kann.

Der Vorwurf Rosenzweigs hat aber eine weitere grundlegende Implikation. Der atheistischen Theologie wird nämlich vorgeworfen, die Grenzen zwischen Gott, Mensch und Welt zu verwischen. 1914 hält Rosenzweig bereits an dem Grundsatz fest, den er dem „Stern der Erlösung“ zugrunde legen wird:¹⁰ Wenn man die scharfe Trennung zwischen den drei genannten Elementen nicht aufrechterhält, ist keine Beziehung möglich. In der Offenbarung sind Gott und Mensch in der Lage, in Verbindung zu treten, weil sie vorher voneinander vollkommen abgeschieden waren. Nun stellt sich aber in Bezug auf Jesus die Frage, welchen Status man dem „Gottmenschen“ geben soll. An dieser Stelle muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass Jesus eben das Moment der Offenbarung für die Christen verkörpert, das durch die Verbindung zwischen Gott und Mensch in einem einzigen Körper gekennzeichnet ist. Die Offenbarung ist also für ihn sowohl im Judentum als auch im Christentum das verbindende Moment; ihm soll aber um seines Bestehens willen eine scharfe Trennung vorangehen.

In einem Brief vom 22. März 1919 an Margrit Rosenzweig schreibt Rosenzweig rückblickend über diesen Essay:

„Den Antibuberaufsatz ‚Atheistische Theologie‘ schickte ich damals an das Jahrbuch mit einem Begleitbrief, worin ich schrieb, es wäre mir ganz recht, wenn sie ihn mir refüsierten, denn ich empfinde mich auf diesem Gebiet noch nicht als veröffentlichungsreif.“

Offensichtlich ist Rosenzweig nicht vollkommen zufrieden mit den Formulierungen, die er für das Problem zu dem Zeitpunkt gefunden hatte. Jedoch wurzelt in diesem Aufsatz eine Auseinandersetzung mit Theologie und Zionismus, die im „Stern der Erlösung“ in nicht unähnlicher Weise ihren Niederschlag finden wird.¹¹

ist gleichsam das ganze „Neuland“, das die Juden brauchen. Somit hält der Philosoph an der Extraterritorialität fest, welche die Situation der Juden in der Diaspora charakterisiert, die nicht im eigenen Land leben.

¹⁰ Vgl. Rühle, Inken: Gott spricht die Sprache des Menschen. Franz Rosenzweig als jüdischer Theologe – eine Einführung. Tübingen 2004, S. 54.

¹¹ Rosenzweig: Die ‚Gritli‘-Briefe, S. 258.

3. Jesus in Rosenzweigs „Stern der Erlösung“

Im Johannes-Evangelium werden Jesus folgende Worte in den Mund gelegt: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich.“ (Joh 14:6) Im Jahre 1913 stand Rosenzweig kurz davor, diese Auffassung der Wahrheit und des indirekten Verhältnisses zu Gott durch die Dreifaltigkeit für sich zu bejahen und wie viele Mitglieder seiner Verwandtschaft und seines Bekanntenkreises den Weg zum Taufbecken einzuschlagen. Diesen Schritt wollte er aber nicht als Heide vollziehen, sondern als Jude und nahm also teil am Yom-Kippur-Gottesdienst in einer kleinen Berliner Synagoge, was zu der Entscheidung führte, auf die Konversion zu verzichten und den Weg zurück zu der Religion seiner Väter einzuschlagen. „Ich bleibe also Jude“, lautet Rosenzweigs Glaubensbekenntnis in seinem Brief an seinen Vater Rudolf Ehrenberg vom 31. Oktober 1913.¹² Somit, heißt es bei Stéphane Mosès, wendet sich Rosenzweig auch von der hegelschen Philosophie ab, die das Judentum als einen extrahistorischen Anachronismus deutet.¹³ Nachdem er auf die Taufe verzichtet hat, muss jene Auffassung von Geschichte und Theologie revidiert werden. Eigentlich geht es allerdings bei Rosenzweig weniger um eine Revision als um eine Neuperspektivierung seiner vorherigen Überzeugungen. Er wird nämlich nie den Anspruch des Christentums auf Wahrheit leugnen, sondern eine pluriperspektivische Philosophie entwickeln, bei der Jesus nicht „die Wahrheit“ ist, sondern eine Wahrheit neben der jüdischen. Diese perspektivische Auffassung der Theologie ist charakteristisch für seine Auffassung des jüdisch-christlichen Dialogs, bei der immer der Blickwinkel des anderen mit bedacht werden soll. In „Stern der Erlösung“ verurteilt er eine bestimmte Strömung in der Theologie, die die Existenz Jesu infrage stellt:

„Um die Wende des Jahrhunderts zerbrach, in Schweitzers immanenter Kritik und in den tollkühnen Hypothesen der Leugner des geschichtlichen Jesus einerseits, denen der Panbabylonier andererseits, das Gebäude der historischen Theologie ohne Hoffnung auf Wiederaufbau.“¹⁴

¹² Rosenzweig, Franz: Briefe und Tagebücher. Hg. von Rachel Rosenzweig. Den Haag 1979, S. 132.

¹³ Mosès, Stéphane: La correspondance entre Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock. In: Franz Rosenzweig. Sous l'Étoile, Paris 2009, S. 207–230, hier. S. 208.

¹⁴ Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung. Frankfurt/Main 1988, S. 113.

Sein Argument ist eben, dass die Historisierung der theologischen Wissenschaft durch diese Infragestellung zu einem Punkt gekommen ist, an dem sie nicht mehr gerettet werden kann und er nutzt dieses Argument, um die Notwendigkeit einer neuen Theologie des Wunders zu rechtfertigen. Für ihn gehört darüber hinaus diese Dopplung der Person Jesu in einen idealen bzw. göttlichen Christus und einen menschlichen, geschichtlichen Jesus zum Wesen des Christentums. Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus ist demnach zentral für Rosenzweigs Verständnis dieser Religion:

„Der geschichtliche Jesus muß dem idealen Christus allzeit den Sockel unter den Füßen wegziehen, auf den ihn seine philosophischen oder nationalistischen Verehrer gern stellen möchten, denn eine ‚Idee‘ vereint sich schließlich mit jeder Weisheit und jedem Eigendünkel und leiht ihnen ihren eignen Heiligenschein. Aber der historische Christus, eben Jesus der Christ im Sinne des Dogmas, steht nicht auf einem Sockel, er wandelt wirklich auf dem Markt des Lebens und zwingt das Leben, seinem Blick stille zu halten. Genau so ist es mit dem ‚geistigen‘ Gott, an den alle, die leicht und gern glauben mögen, die sich scheuen, an den zu glauben, ‚der die Welt erschaffen hat um sie zu regieren‘.“¹⁵

Diese Passage macht die Vielschichtigkeit von Rosenzweigs Betrachtung der Jesus-Figur deutlich. Über die bereits erwähnte Doppelung, die sich aus der Inkarnation ergibt, hinaus, klingt hier Rosenzweigs Geschichts- und Wahrheitsverständnis an. Die Geschichtlichkeit Jesu steht hier im Vordergrund; sie darf folglich von keiner Form der Theologie infrage gestellt werden. Die Idee der Geschichtlichkeit ist entscheidend für die Art, wie Rosenzweig das Christentum versteht; sie ist das Hauptmerkmal der Form der Zeitlichkeit, die diese Religion charakterisiert. Seit der Aufklärung ist der eine Vorwurf, der zum Kanon des Antijudaismus wurde, derjenige der Extra-Historizität der Juden. Die Juden sollten konvertieren, um Anteil an der Weltgeschichte zu haben, außerhalb derer sie sich bis dahin bewegen. Die antisemitische Kritik kehrt er um, indem er das Gleich-Bleibende, das Ewige zum definierenden Merkmal des Judentums macht.¹⁶ Somit wird ein von außen stammender, negativer

¹⁵ Ebd., S. 460–461.

¹⁶ Rosenzweig: Briefe und Tagebücher, S. 285: „[...] weil es nicht unsre Geschichte ist, an der wir wirken“, schreibt Rosenzweig in einem Brief an Eugen Rosenstock. Zu Rosenzweigs Auffassung der Position der Juden außerhalb der Geschichte vgl. Nicodème, Florian: L'événement historique: une matrice de communauté élargie? In: Héritages de Franz Rosenzweig. Nous et les Autres. Hg. von Myriam Bienenstock, Paris 2011, S. 165–182.

Kritikpunkt in das Denken positiv gedreht und zum Selbstverständnis integriert. Dadurch entstehen zwei parallele Bilder von Judentum und Christentum. Die Juden sind schon in der Ewigkeit, für Rosenzweig sind sie nicht rückständig und in der Vergangenheit verhaftet geblieben, sondern sie sind schon am Ende und nehmen die Erlösung vorweg. Am Ende erwartet sie also, dass der Christ den kompletten geschichtlichen Weg, auf dem er wandert, durchschreitet und zu diesem Ende gelangt, an dem sie sich am Ende der Zeit treffen sollen.

Dies hat natürlich Konsequenzen für die Auffassung Jesu, die Rosenzweig entwickelt und erklärt, warum ihre Geschichtlichkeit so deutlich in den Vordergrund rückt. Jesus als Gründungsstunde des Christentums steht am Anfang der Geschichte und soll selbst in seiner historischen Dimension ernst genommen werden. Diese ergibt sich aus der im Christentum tradierten Tatsache, dass er ganz Gott und ganz Mensch sei. Die Geschichte setzt also mit dem Begriff der Inkarnation, der Fleischwerdung Gottes an, mit dem Hereintreten einer neuen Form der Zeitlichkeit, die linear und von der Vergänglichkeit geprägt ist. Dies nämlich im Gegensatz zum Judentum, dessen Ewigkeit in der Zirkularität seiner Auffassung der Zeit gründet.

Am Ende der zitierten Passage geht es Rosenzweig aber um mehr als Jesus, sondern durch ihn um nichts weniger als um das Verständnis Gottes und in dem Fall nicht nur um ein christliches, sondern um ein monotheistisches Allgemeines. Die Doppelung der Person Jesu erlaubt ihm zu zeigen, wie ein angemessenes Glauben an Gott verstanden werden soll. Es geht nicht nur darum, an ein nicht näher definiertes oder abstrakt gefasstes höheres Wesen zu glauben, sondern an Gott als Schöpfer, ja gleichsam an Gott als Dialogpartner zu glauben. Rosenzweig setzt sich hier für eine persönliche Auffassung Gottes ein, die durch den Umweg über Jesus zum Ausdruck gebracht wird, aber auch für das Judentum gelten soll. Bezeichnenderweise befindet sich diese Passage im dritten Buch des letzten Teils von „Stern der Erlösung“, in dem es um das Verhältnis von Judentum und Christentum am Ende der Zeiten, beim Kommen des Reiches geht. Dies erlaubt eben eine Vermittlung, die sich in der Wahl des Beispiels Jesu, um den richtigen Glauben zu fassen, vollzieht.

Bemerkenswert sind in Rosenzweigs Auffassung, wie er sie im „Stern der Erlösung“ entwickelt, vor allem zwei Aspekte. Zum einen werden sowohl das Christentum als auch Jesus von außen betrachtet. Und dieser Blick von außen ist besonders selten in der Betrachtungsweise des Christentums. Diese ist eher

charakterisiert durch den Blick, der vom Christen auf den Juden geworfen wird¹⁷. Dies bringt Rosenzweig unter anderem dazu, Maimonides folgend, das Christentum als „Wahn“ zu bezeichnen.¹⁸ Zum anderen wird hier deutlich, was um die Zeit charakteristisch für die Texte ist, in denen Juden sich mit der Frage nach Jesus beschäftigen, nämlich dass sie zur Konstruktion einer Selbstdefinition und mitunter auch zur Abwendung vom Antisemitismus genutzt wird. Ähnliches beobachtet man in der Art, wie Rosenzweig in seinem brieflichen Gespräch mit Margrit und Eugen Rosenstock Jesus erwähnt.

4. Jesus als Figur im jüdisch-christlichen Dialog

In Rosenzweigs Briefwechsel mit Margrit und Eugen Rosenstock spielt sich ein theologischer Disput ab, in dem es für Rosenzweig um Mehreres geht. In erster Linie muss er ständig erklären, warum er sich weigert, zum Christentum überzutreten. Diese Forderung nach Konversion rührt daher, dass die Berechtigung des Judentums nicht ernst genommen wird. Das Hauptargument von Rosenzweigs Kontrahenten ist, dass das Christentum den Kern des Judentums aufgenommen und weitergeführt hat und dass er in ihm weiterbesteht. Sie vertreten also eine Position, bei der das Christentum als berechtigter Nachfolger des Judentums angesehen wird. Somit wird die Daseinsberechtigung des Judentums geleugnet. Dieser Alleinvertretungsanspruch des Christentums macht die bereits erläuterte Position Rosenzweigs zur doppelten Quelle der Wahrheit verständlicher. Es geht dabei also um nichts weniger als um das Weiterbestehen des Judentums.

In dieser Debatte erwähnt Rosenzweig regelmäßig Jesus, um seinen Freunden zu verstehen zu geben, was der Blick von außen auf das Christentum ausmacht. Dabei geht es ihm darum zu zeigen, dass es parallel zum christlichen Argument der Überholtheit und folglich der Überflüssigkeit des Judentums auch ein Argument der Illegitimität des Christentums gibt. Diese Perspektivierung erlaubt ihm auch, indirekt wichtige Alleinstellungsmerkmale

¹⁷ Moses: La correspondance entre Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock, S. 213.

¹⁸ Rosenzweig: Stern der Erlösung, S. 373. Vgl. Maimonides, *Mischneh Torah*, Schoftim, Melachim (Könige), Kap. 11,4. Man findet folgende hebräischsprachige Ausgabe: Maimonides, Moses: *Mishneh Torah*. [Bd. 4], Amsterdam 5462 [1702,], Bd. 4. Die für uns relevante Passage findet sich auch in elektronischer Form unter: http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/7760/jewish/Perek-11.htm (Abrufdatum: 29. Juni 2014).

des Judentums klarzumachen. In dem folgenden Zitat aus einem Brief vom 2. September 1917 geht es zunächst um das Verhältnis zu Gott:

„Und die persönliche Seite der Sache? Ja du fragst ganz richtig. Du kannst das deutsche Volk ohne Deutsche leben, weil du selber einer bist [...]. Und der Jude kann Gott ohne Jesus Christus erleben und leben, weil er selber (Ipse dixit) sein ‚erstgeborener Sohn‘ ist und so sich selber zum Mittler hat, sich selber natürlich qua ‚Israel‘, von dem ja natürlich der zitierte Vers spricht.“¹⁹

Rosenzweig zieht hier eine kühne Parallele zwischen dem Leben innerhalb eines Volkes und dem Gotteserleben der Juden. Die Zugehörigkeit zu einem Volk erlaubt es einem, so Rosenzweig, das Volkstum zu erleben, selbst wenn die anderen Vertreter dieses Volkes abwesend sind; man ist eben Vertreter dieses Volkes. Daran liegt auch laut Rosenzweig das Besondere am jüdischen Verhältnis zu Gott. Da jeder Jude „erstgeborener Sohn“²⁰ Gottes ist, braucht er den Umweg über den Sohn Jesus Christus nicht, er ist selbst Vertreter des „auserwählten Volkes“ und hat als solcher einen direkten Zugang zu Gott.²¹ Im interreligiösen Disput begegnet uns Jesus durchaus auch als eine Instanz, von der es lebensnotwendig ist, sich zu distanzieren. Dies geschieht in dieser Passage aus einem Brief vom 19. August 1919, in dem Rosenzweig, wie es ziemlich häufig in diesem Briefwechsel geschieht, die Bekehrungsversuche seiner Freunde abwehren muss:

„Ich lese ja nicht im Neuen Testament, aber an das eine Mal, wo ich es – 1916 – ganz durchgelesen habe, denke ich mit geradezu physischen Übelkeitsgefühlen zurück. Ich kann nur Christen sehen und Christen lieben und ihr Christentum als ein Stück von ihnen – aber wenn ich mich unmittelbar Auge in Auge ‚Christus‘ gegenüberstelle, so graut es mich.“²²

¹⁹ Rosenzweig: Die ‚Gritli‘-Briefe, S. 26.

²⁰ 2. Moses 4:22; Jeremia 31:9.

²¹ Es wäre ein Fehler, in Rosenzweigs Gebrauch des Terminus Volk so etwas wie eine Volksideologie erkennen zu wollen. Wenn auch seine politische Prägung eher konservativ ist, bedient er hier vor allem die Redeweisen seiner Zeit. Über den hier zitierten Vergleich hinaus äußert er sich an anderer Stelle sehr kritisch der Gleichstellung von Volk und Religion gegenüber. Vgl. Rosenzweig, Franz: Deutschtum und Judentum. In: Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Hg. von Reinhold und Annemarie Mayer, Den Haag 1984, S. 169–175, hier S. 173.

²² Rosenzweig: Die ‚Gritli‘-Briefe, S. 390.

Hier geht es darum zu zeigen, dass das unguete Gefühl gegenüber einer fremden Religion – wohlbemerkt ist Rosenzweig ein sehr guter Kenner des Christentums – eben eine Fremdheitserfahrung ist und kein Indiz dafür, dass diese Religion keine oder eine mindere Berechtigung habe. Hier taucht wohlbemerkt Christus auf, als Träger des Dogmas, an den man als Christ glauben muss, und nicht sein menschliches, historisches Pendant Jesus.

Rosenzweig berichtet in einem anderen Brief (5. Februar 1919) an Margrit Rosenstock von einem Gespräch mit dem Philosophieprofessor Jonas Cohn.²³ In der Passage geht es noch einmal um die angemessene Auffassung der Jesus-Figur, die zu einer Zeit, in der Rosenzweig an den letzten Seiten des „Stern der Erlösung“ saß, für ihn von besonderer Bedeutung war. Angeprangert wird Cohn, weil er „Budda, Jesus und Jeremias“ als religiöse Genies nebeneinander nennt²⁴, die für ihn nichts mehr als „Modepuppen sind“.²⁴ Die Mode macht Gott, Götter und Propheten gleichermaßen zu Diskussionsgegenständen, sie ebnet die Unterschiede und schafft eine Durchlässigkeit zwischen Ebenen, die traditionell nicht kommuniziert haben. Somit verteidigt Rosenzweig die Tradition, die sich mit dem Glauben konstituiert hat. Seinen Kommentar beendet er folgendermaßen:

„Mir lag auf der Zunge, ihn mit ‚Budda, Jesus und Schmeie Tinkles‘ zu korrigieren;²⁵ ich verkniff es mir aber; er hätte doch nicht verstanden, dass es im Judentum ‚religiöse Genies‘ gar nicht gibt und geben darf. Und eigentlich im Christentum auch nicht; das ganze Dogma hat doch nur den Zweck zu verhindern, dass man Jesus für ein religiöses Genie erklärte und ihn Jesus Genius nannte statt Jesus Christus.“²⁶

Rosenzweig versucht eine Logik ins Lächerliche zu ziehen, um sie auszuschalten, welche durch die Anerkennung von Qualitäten (hier diejenige des Propheten oder des Genies) alles auf eine Ebene setzt und die Dimension der Göttlichkeit außer Kraft setzt. Die Vergleichbarkeit, die durch den wissenschaftlichen Diskurs erlangt wird, droht also die Besonderheiten des Propheten oder

²³ Jonas Cohn (1869–1947) war Philosoph, Psychologe und Pädagoge. Er ist wie Hermann Cohen ein Vertreter des Neukantianismus gewesen. Vgl. Heinrich Kautz: Cohn, Jonas. Neue deutsche Biographie. Bd. 3. Berlin 1957, S. 316.

²⁴ Rosenzweig: Die ‚Gritli‘-Briefe, S. 229.

²⁵ Schmeie Tinkles ist eine Figur aus Gustav Freytags Roman „Soll und haben“ (1855). Er ist die antisemitisch angehauchte Karikatur eines Juden.

²⁶ Rosenzweig: Die ‚Gritli‘-Briefe, S. 229.

Jesu verschwinden zu lassen. Hier findet man Rosenzweigs Misstrauen gegenüber den Definitionsversuchen der Wissenschaft, die alle auf die Grundfrage ‚Was ist‘ antworten. Für Rosenzweig ist ‚Was ist‘ eine „tautologische Frage“, weil man sie nur durch eine Tautologie angemessen beantworten kann: Was ist Jesus?/Jesus ist Jesus. Wenn man sich auf eine andere Form der Antwort einlässt, droht immer eine Vermischung der verschiedenen Bereiche, die damit einhergeht, dass man versucht, etwas auf etwas anderes zurückzuführen. Als Grundfrage der Wissenschaft unterliegt sie bei Rosenzweig einem tiefgründigen Misstrauen, das bei allen den Ausführungen zur Jesus-Figur, die bisher im vorliegenden Aufsatz präsentiert wurden, vernehmbar geworden sein sollte.²⁷

5. Diskussion um Jesus bei Buber, Rosenzweig und Strauß

Mit Eduard Strauß' Aufsatz „Jesus von Nazareth“, der 1921 in Martin Bubers Zeitschrift „Der Jude“ publiziert wird, kommt eine neue Komponente der Debatte hinzu, nämlich diejenige des Heidentums.²⁸ Der Text ist die Niederschrift der ersten Stunde einer Vorlesung über das Christentum, die Eduard Strauß im Rahmen des Frankfurter Jüdischen Lehrhauses gehalten hat.²⁹ Im Ton ist der Einfluss Rosenzweigs auf diesen Text offensichtlich; er besitzt jedoch eine Originalität, die ihn für unsere Überlegungen besonders interessant macht. In diesem Text skizziert Strauß eine kühne These zur christlichen Offenbarung:

„Dem Heiden kann das Wort der Offenbarung nur so nahekommen und verständlich werden, wie ein Mensch dem Menschen in Ich und Du nahekommt. Es ist ja nicht

²⁷ Vgl. Rosenzweig: Stern der Erlösung, S. 202. Vgl. auch Rosenzweig Franz: Das neue Denken. In: Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Hg. von Reinhold und Annemarie Mayer. Den Haag 1984, S. 139–161.

²⁸ Strauß, Eduard: Jesus von Nazareth. In: Der Jude, Jahrgang 6 (1921), n° 11, S.686–691. Eduard Strauß war Biochemiker. Mit Martin Buber und Franz Rosenzweig wurde er zu einer der wichtigsten Figuren des Frankfurter Lehrhauses.

²⁹ Im August 1920 übernimmt Franz Rosenzweig die Leitung des Frankfurter Lehrhauses, verleiht ihm seinen Namen und nutzt es als Laboratorium für die Erziehungskonzepte, die er in dem Essay „Bildung und kein Ende“ entwickelt. Rosenzweig, Franz: Bildung und kein Ende. [1920]. In: Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Hg. von Reinhold und Annemarie Mayer. Den Haag 1984, S.491–503. Zu diesem Thema vgl. Volkman, Michael: Das Freie Jüdische Lehrhaus – eine andere Frankfurter Schule. München 1984.

sein Wort und lebt nicht in ihm, wie es im Leben des Einen Volkes ruht, in dessen heiligem Samen es ewige Dauer hat.“³⁰

Strauß trennt zwischen dem Juden, Vertreter des „ewigen Volkes“, der vom „Höre Israel“ direkt angesprochen wird und einen unmittelbaren Zugang zu Gott hat, und dem Heiden, der einen menschlichen Mittler braucht, der ihm die Botschaft der Offenbarung bringt – so der Ausgangspunkt seiner Ausführungen. Die Inkarnation von Gottes Wort ist notwendig, damit es für die Heiden hörbar wird. Strauß’ These blendet allerdings die historische Tatsache aus, dass die ersten Christen nicht alle Heidenchristen gewesen sind, sondern dass viele von ihnen auch Juden waren. Dieses Ausblenden ist aber für seine Beweisführung notwendig, da es ihm auch darum geht zu zeigen, dass die Juden der Offenbarung Christi nicht bedürfen. „[D]enen, die in der Finsternis wandeln, erscheint ein helles Licht“, zitiert Strauß frei aus dem Matthäusevangelium (4:16). Er lässt das Wort „Volk“ beiseite, damit man bloß nicht glauben könnte, dass es sich um das Volk Israel handeln könnte: „Das Volk, das in Finsternis saß, hat ein großes Licht gesehen“, liest man in Luthers Übersetzung derselben Stelle, die eigentlich ein Zitat aus Jesaja (9:2) ist, bei dem es um die Bekehrung der Heiden geht.³¹ Strauß ist in diesem Text bemüht, seine Position als Subjekt des Diskurses sehr genau zu bestimmen. Er betont, dass er das Bekenntnis „Er hat gelebt“ Jesus betreffend als unhintergehbare Tatsache annimmt, aber nicht als Grundsatz eines Glaubens, sondern als eine Feststellung von außen. Wie Rosenzweig in seinen Schriften, lehnt er auch die protestantische Bibelkritik ab, als eine Form der Wissenschaft christlichen Ursprungs. Um die Bestimmung eines jüdischen Blicks auf Jesus geht es am Anfang des Essays, der sehr nüchtern als ein Blick auf den Gegner bezeichnet wird: „Für uns lebte einer, ein Jude, der aus uns heraus und gerade deshalb ewig gegen uns Schicksal geworden ist.“ Nüchtern und mit wenigen Worten wird Jesus als die ewige Quelle einer Gegnerschaft gegen die Juden wahrgenommen, was auch, selbst wenn Strauß es nicht sagt, ein guter Grund ist, sich für die Figur Jesus zu interessieren.

³⁰ Strauß: Jesus von Nazareth, S. 686.

³¹ Das Wort für Volk an dieser Stelle ist das hebräische Wort ‚Goi‘, mit dem man die ‚Völker‘ bezeichnet, also nicht das Volk Israel, das üblicherweise durch das Wort ‚Am‘ bezeichnet wird.

Strauß betont die Verwandtschaft von der Lehre Jesu mit derjenigen der „Rabbinen der Zeit“, was tatsächlich von den aktuellen Erkenntnissen der heutigen Judaistik nicht infrage gestellt wird. Er geht aber ein Stück weiter, indem er sagt, dass die Neuerung nicht in den Evangelien liegt, deren Inhalt seiner Ansicht nach nicht weiter als der Talmud geht, sondern in der Art, wie sich Jesus als Person präsentiert. „Sein bloßes Dasein allein mußte eine Bestimmung tragen, die unerhört war“, schreibt Strauß. Ihm zufolge gewinnt mit Jesus das Ich („Wahrlich, ich sage euch“ ist für seine Ausdrucksform charakteristisch) die Oberhand über das Wir des jüdischen Volkes. Die christliche Offenbarung wird in dem Essay zum Sieg des Individuums über die Gemeinschaft gemacht. In diesem Sinne versteht Strauß auch die bereits zitierte Aussage aus dem Johannes-Evangelium: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater denn durch mich.“ (Joh 14:6) Dieser Satz resümiert das ganze Skandalon des Christentums aus einer jüdischen Perspektive. Jesus beansprucht für sich allein die direkte Beziehung zu Gott, was die neu gegründete Religion für die Juden inakzeptabel macht. Für Strauß hört damit Jesus auf, Jude zu sein, indem er etwas für sich pachtet, was jedem Juden eigen ist und seine Zugehörigkeit zum Volk ausmacht.

Strauß' Beweisführung hört mit diesem Fazit ziemlich abrupt auf. Somit ist sie noch viel verzweifelter in Bezug auf die Unvereinbarkeit von Judentum und Christentum als das rosenzweigsche theologische Konstrukt, bei dem die Erlösung ein Zusammenfügen der zwei Wahrheitskonzepte, die er entwickelt, vorsieht. In Rosenzweigs und Bubers Briefwechsel wird die Publikation von Strauß' Text diskutiert. Sie stehen dem Essay eher verhalten gegenüber. Buber ist der Text „fremd“.³² Er attestiert seiner Sicht auf den Heiden eine Grausamkeit, die ihn offensichtlich stört. Damit ist wahrscheinlich Strauß' undifferenzierte Sicht auf die antike Kultur gemeint, die nicht gerade subtil anmutet. Rosenzweig äußert sich ziemlich verhalten über den Text, indem er Buber gegenüber betont, dass er keinerlei Verpflichtung fühlen soll, den Text zu veröffentlichen.³³ Mit seinem abrupten Ende und seinem Verkennen der Tatsache, dass das Christentum aus dem Judentum herausgewachsen ist, handelt es sich tatsächlich um ein schwer klassifizierbares Exemplar in der Diskussion

³² Brief vom 21. August 1922. Buber, Martin: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. [Bd. 2: 1918–1938], Heidelberg 1973, S. 115.

³³ Vgl. Brief von Ende Juli 1922. Rosenzweig: Briefe und Tagebücher, S. 805.

um die Jesus-Figur. Dieser Essay zeigt aber trotz oder vielleicht sogar wegen seines schematischen Charakters, wie paradox die jüdische Positionierung Jesus gegenüber ist.

Auffallend ist, wenn man resümierend auf die im vorliegenden Aufsatz in Betracht gezogenen Texte zurückblickt, dass Christus von Rosenzweig, Strauß und von anderen jüdischen Autoren, die sich mit dem Thema beschäftigt haben, viel weniger oft erwähnt wird als Jesus. Dies hat zum einen mit dem intellektuellen Kontext der Zeit zu tun, in der die Bibelkritik die Jesusfigur historisch zu fundieren suchte. Zum anderen aber befindet sich der historische Jesus an der Schnittstelle zwischen Juden- und Christentum und ist somit als theologische Schwellenfigur zu betrachten, als eine Figur, die gleichermaßen den Zugang zu beiden Religionen gewährt. Darüber hinaus ist Christus als symbolisches ahistorisches Objekt für Juden nicht zugänglich; er kann lediglich Objekt des Glaubens für die Christen sein und eignet sich wenig für eine interreligiöse Auseinandersetzung. Paradox ist also die Positionierung jüdischer Denker Jesus gegenüber, weil sie einerseits vor einem Juden, wie sie selbst sind, stehen, wenn sie ihn betrachten, andererseits das ganze, meistens judenfeindlich eingestellte Christentum, das er mit initiiert hat, nicht ausblenden können.