

Inhaltsangaben / Abstracts

Stéphane Mosès

Ein Teil der Landkarte der jüdischen Moderne. Stéphane Mosès sprach mit Myriam Bienenstock über Perspektiven der Rosenzweig-Forschung

Stéphane Mosès berichtet über seinen persönlichen Werdegang. In ihm sieht er eine gewisse Ähnlichkeit zu Rosenzweigs Bewegung der »Dissimilation«: aus einer relativ assimilierten Familie deutscher Juden stammend, hat Mosès auf seinem Weg in Frankreich, dann aber in Israel, wo er bis zu seiner Emeritierung Gründer und Leiter des Franz-Rosenzweig-Zentrums war, zum jüdischen Denken zurückgefunden. Seine Lektüre von Rosenzweig stand zuerst unter dem Einfluss von Levinas, welcher eine rein philosophische Lektüre ermutigte, die Mosès überzeugt hat. – Dass in Frankreich die theologische Lektüre von Rosenzweig nicht so zentral ist wie etwa in den Vereinigten Staaten oder in Deutschland, verdanken wir Levinas, und Mosès hält diesen Zug der französischen Forschung für lobenswert. In der heutigen Forschung beklagt Stéphane Mosès das fast ausschließliche Hervorheben der Dimension des christlich-jüdischen Dialogs – denn das Denken Rosenzweigs besitze eine viel weitere Bedeutung. Mosès selber würde es begrüßen, dass auch die politische Deutung des Werkes von Rosenzweig, die leider bis heute noch ziemlich marginal geblieben ist, an Bedeutung zunähme. Zu entwickeln wäre auch seine Kritik des Politischen. Vergessen würde verschiedentlich, dass der *Stern* auch vom Standpunkt einer Kritik des Christentums aus betrachtet werden kann – des Christentums nicht als Religion, sondern als Prinzip der westlichen Zivilisation. In philosophischer Perspektive wäre schließlich auch der erste Teil des *Sterns* wieder zu entdecken.

Inhaltsangaben / Abstracts

Stéphane Mosès retrace ici son parcours personnel, dans lequel il trouve une certaine ressemblance avec le mouvement de »dissimilation« de Rosenzweig lui-même: originaire d'une famille de Juifs allemands relativement assimilée, Mosès retrouva le chemin de la pensée juive d'abord en France, puis en Israël, où il fonda le Centre Franz Rosenzweig, qu'il dirigea jusqu'à son départ à la retraite. Sa lecture de Rosenzweig fut d'abord marquée par l'influence de Levinas, qui faisait une lecture purement philosophique de cet auteur, ce qui le convainquit. Grâce à Levinas, la lecture théologique de Rosenzweig n'occupe pas en France une place aussi centrale qu'aux Etats-Unis, ou en Allemagne, et Mosès trouve ce trait caractéristique de la recherche française particulièrement digne d'éloges. Il regrette que dans les recherches contemporaines on mette tant, et presque exclusivement, l'accent sur la dimension du dialogue juéo-chrétien, alors que la pensée de Rosenzweig possède une signification bien plus universelle. Mosès lui-même place au premier plan une lecture politique, et il trouve regrettable que celle-ci soit restée, jusqu'à aujourd'hui, plutôt marginale. Ainsi, par exemple, on oublie souvent que l'*Etoile* peut aussi être lue du point de vue d'une critique du christianisme – du christianisme non pas comme religion, mais comme principe de la civilisation occidentale. Dans le futur, il conviendrait de développer davantage cette critique du politique – mais aussi de relire et de chercher à élucider la signification de la première partie du *Stern*, qui a gardé une certaine obscurité.

Elieser Schweid

»After I made the Effort to Understand the Manner of his Thought I found it Disappointing«. An Interview with Eliezer Schweid by Yossi Turner

This interview with Prof. Eliezer Schweid traces the transition of Prof. Schweid's attitude toward Rosenzweig's thought from one of appreciation and even identification to that of severe criticism. Schweid explains that he was first drawn to Rosenzweig's thought because of its existential orientation and its concern with the philo-

sophy of language and art, but that after making the effort to understand the ins and outs of his system he found that the epistemological stance that it assumes to be problematic. He expresses this criticism through a detailed comparison with other 20th century thinkers such as Hermann Cohen, Martin Buber, A. D. Gordon and Mordecai Kaplan. For Schweid, a proper philosophical methodology must be stringent in combining an examination of the overall notion of truth with a realistic assessment of the given character of human existence in both the individual as well as the social spheres. This, he maintains, is where Rosenzweig falls flat. Through the course of discussion he extends his criticism to the realm of Jewish existence. He finds Rosenzweig's understanding of Judaism as an a-historical faith community to be unfounded and cites what he considers to be the dangers in following Rosenzweig's position when trying to deal with the problems of Jewish existence in the contemporary period. A surprising change in attitude is exhibited, however, at the end of the interview when Schweid considers the importance of the continuing study of Rosenzweig's philosophy despite his criticisms.

Dieses Interview mit Prof. Eliezer Schweid behandelt die Veränderung in Prof. Schweids Haltung gegenüber Rosenzweigs Denken: von einer Wertschätzung, ja Identifikation hin zu strenger Kritik. Schweid erklärt, dass er zunächst von Rosenzweigs Denken wegen dessen existentieller Ausrichtung und dessen Beschäftigung mit der Philosophie der Sprache und der Kunst angezogen war, dass er aber nach etlicher Abwägung zum Schluss gekommen sei, dass der epistemologische Standpunkt, den Rosenzweig einnimmt, problematisch ist. Er bringt seine Kritik mithilfe eines detaillierten Vergleichs mit anderen Denkern des 20. Jahrhunderts wie Hermann Cohen, Martin Buber, A. D. Gordon und Mordecai Kaplan zum Ausdruck. Für Schweid muss eine angemessene philosophische Methodologie das Gesamtverständnis von Wahrheit mit einer realistischen Einschätzung des faktischen Charakters der menschlichen Existenz (individuell wie sozial) miteinander auf zwingende Weise verbinden. An diesem Punkt, so Schweid, kann Rosenzweig nicht mithalten. Im Verlauf der Unterredung weitet Schweid dann seine Kritik an

Inhaltsangaben / Abstracts

Rosenzweig auf den Bereich der jüdischen Existenz aus. Er hält Rosenzweigs Bestimmung des Judentums als eine a-historische Glaubensgemeinschaft für unbegründet und führt die Gefahren an, die seiner Meinung nach auftreten, wenn man bei der Behandlung der Probleme der jüdischen Existenz der Gegenwart Rosenzweigs Positionen folgt. Ein überraschender Wechsel in der Haltung zeigt sich aber am Ende des Interviews, als Schweid über die Bedeutung nachdenkt, die einem fortgesetzten Studium von Rosenzweigs Philosophie trotz aller Kritik zukommt.

Yossi Turner

Franz Rosenzweig's Position on the Role of Jews and Judaism in World Civilisation in Historical and Philosophical Perspective

This paper deals with the implications of Rosenzweig's understanding of the relationship between revelation and history for the philosophical formulation of the role of Jews and Judaism in contemporary civilization. It begins with an explication of the significance of Rosenzweig's position regarding Judaism as an a-historical faith community in light of his interest in ascribing a unique significance to Judaism – vis a vis world civilization – in light of emancipation. Through the course of discussion it is found that Rosenzweig's understanding of Judaism as an a-historical faith community, whose identity is drawn from the religious core of its inner being rather than from its historical and political involvement, is made possible by absorbing the historical and ethnic aspects of Jewish existence into its religious character. Toward the end of the essay this position is criticized both because it was found to be anachronistic already in Rosenzweig's time and because of its implications in regard to the problems facing Jewish existence in light of later twentieth century and contemporary events. Finally, the paper advocates a return to the conception of Jewish existence as a primarily ethnic phenomenon in which Judaism's religious contribution to world civilization is not seen as a result of its supposed a-historical character, but rather of the uniqueness of its historical situation through the ages.

Dieser Artikel behandelt die Implikationen, die in Rosenzweigs Verständnis der Beziehung zwischen Offenbarung und Geschichte im Hinblick auf die philosophische Fassung der Rolle der Juden und des Judentums in der gegenwärtigen Zeit enthalten sind. Die Argumentation setzt mit einer Explikation der Bedeutung von Rosenzweigs Kennzeichnung des Judentums als einer a-historischen Glaubensgemeinschaft ein – im Licht seines Interesses, dem Judentum eine einzigartige Bedeutung zuzuschreiben, und im Licht der Emanzipation angesichts der Weltzivilisation. Im Verlauf der Diskussion zeigt sich, dass Rosenzweigs Verständnis des Judentums als einer a-historischen Glaubensgemeinschaft, deren Identität mehr aus dem religiösen Kern ihres Inneren als aus deren historischen und politischen Verstrickungen gewonnen wird, dadurch möglich wird, dass der historische und der ethnische Aspekt jüdischer Existenz in deren religiösen Charakter mit aufgenommen wird. Gegen Ende der Argumentation wird diese Position kritisiert aus zweierlei Gründen: Sie wurde schon zu Rosenzweigs Zeit als anachronistisch empfunden und sie enthält unerwünschte Implikationen im Blick auf Probleme, denen die jüdische Existenz im späten 20. Jahrhundert und heute ausgesetzt ist. Schließlich spricht sich der Artikel dafür aus, zu einem Verständnis von jüdischer Existenz als einem primär ethnischen Phänomen zurückzukehren, bei dem der religiöse Beitrag des Judentums zu einer Weltzivilisation nicht als das Ergebnis seines vermeintlich a-historischen Charakters, sondern eher als dasjenige der Einzigartigkeit seiner historischen Situation über die Jahrhunderte hinweg angesehen wird.

Myriam Bienenstock

Franz Rosenzweig: *De la possibilité de connaître le tout*

Dans cette lecture suivie de la section inaugurale de *l'Etoile*, Myriam Bienenstock revient sur l'interprétation qu'en donnent, tout particulièrement en France, tous ceux qui, suivant en cela Emmanuel Levinas, y trouvent surtout une critique de Hegel et de son »totalitarisme«. Elle rappelle que Rosenzweig lui-même n'accusa jamais Hegel de totalitarisme. Ce fut plutôt à partir de ses lectures

Inhaltsangaben / Abstracts

hégéliennes que, tant dans l'*Etoile* que dans des écrits contemporains et postérieurs à l'*Etoile*, il chercha à comprendre la guerre, ainsi que la politique et l'histoire. Dans l'*Etoile*, Rosenzweig rapporte la guerre, et le nationalisme, au »paganisme« (*Heidentum*), et c'est la question du paganisme qui rend compte de sa position non pas seulement envers Hegel, mais aussi envers toute la philosophie, »de l'Ionie à Iéna«. C'est aussi cette question qui rend compte de son attitude envers ceux-là mêmes, qui ouvrirent la voie à la »nouvelle philosophie«: Kierkegaard, et Schelling. Ce qui fait la force de l'ouvrage et plus particulièrement de son Ouverture, ce n'est pas la critique de Hegel que l'on croit y trouver, mais plutôt, d'abord, les remarquables descriptions du paganisme que Rosenzweig y développe, sous l'inspiration de Schelling.

In ihrer Deutung des einführenden Abschnitts des *Sterns* geht Myriam Bienenstock näher auf die Interpretation derjenigen ein, die darin, besonders in Frankreich und im Anschluss an Emmanuel Levinas, eine Kritik an Hegel und dessen »Totalitarismus« sehen wollen. Sie erinnert daran, dass Rosenzweig selbst Hegel niemals des Totalitarismus beschuldigt hat. Es war vielmehr auf der Grundlage seiner Hegellektüre, dass er, im *Stern* wie auch seinen anderen, zeitgenössischen und späteren Schriften, den Krieg, die Politik und die Geschichte zu verstehen suchte. Im *Stern* bezieht Rosenzweig den Krieg und den Nationalismus auf das »Heidentum« und es ist von dieser Fragestellung des Heidentums her, dass seine Haltung zu Hegel, aber auch zur ganzen Philosophie (»von Jonien bis Jena«) verstanden werden muss. Diese Perspektive ermöglicht es auch, seine Haltung gegenüber denjenigen nachvollziehen zu lassen, die eine »neue Philosophie« zu eröffnen suchten: Kierkegaard – und Schelling.

Was die Stärke seines Werkes und ganz besonders seiner Eröffnung ausmacht, ist nicht die Kritik an Hegel, die man darin zu finden glaubte, sondern vielmehr die bemerkenswerte Beschreibung des Heidentums, die Rosenzweig darin unter Anknüpfung an Schelling entwickelt.

Bernhard Casper

»Alles fängt an und kommt aus dem Nichts«. Über den vielfältigen Vollzugssinn des Nichts im erfahrenden Denken Rosenzweigs

Rosenzweigs Ablehnung von Mystik im Sinn einer weltenthobenen Gottesbeziehung gibt ex negativo die hermeneutische Linie vor, in der der *Stern der Erlösung* als »mystisches Buch« gelesen werden kann. Diese Mystik geht weder davon aus, dass Gottes Offenbarung als bloßes Faktum jenseits der Vernunft einfach hingenommen werden muss, noch davon, dass Gott selber nur »der ganz Andere« ist. Dies zeigt schon die Lektüre des ersten Teils des *Sterns der Erlösung*. Die Elemente Gott, Welt und Mensch werden als paradoxe Urphänomene dargestellt, die von sich aus in den Grund, der Gott ist, verweisen, indem sie ihn als Ab-grund verständlich machen. Erst die Offenbarung ist in der Lage, echten »Grund« zu legen, d. h. die Elemente mit Wirklichkeit zu erfüllen. Auf diese Weise gelangt Rosenzweig zu einer Phänomenologie geschichtlich-gläubiger Existenz, die selber so mystisch ist wie ihr Gott wirklich.

Rosenzweig's rejection of mysticism, in the sense of a world-suspending relationship to God, tacitly provides the hermeneutic interpretation – *ex negativo* – that *The Star of Redemption* can be read as a »mystical book.« This mysticism proceeds neither from the simple fact that God's revelation must be simply accepted as beyond rationality, nor that God itself is only »the totally other«. This is already shown in a reading of Part One of *The Star of Redemption*. The elements God, World and Human are presented as paradoxical primal phenomena, which from out of themselves refer to the ground, which is God, and which makes God understandable as abyss (Ab-grund). Revelation is in the best position to establish the true »ground,« that is, to fulfill the elements with actuality. In this way, Rosenzweig succeeds to a phenomenology that is characterized by an existence based on history and faith that is itself as mystical as its God is actual.

Inhaltsangaben / Abstracts

*Kenneth Reinhard***Messianism and the Neighbor**

This essay argues that the *Star of Redemption* is a book of political theology in a sense very close to that proposed by Carl Schmitt, with the crucial proviso that Rosenzweig's political theology involves a redemptive possibility that would transform the meaning of politics by creating what Walter Benjamin calls a »real state of emergency,« a radical break that irrupts within a political situation and introduces the possibility of something previously unthinkable. If for Benjamin, messianism functions as a repetition and intensification of the conditions of sovereignty that restores to the law its originary violence and allows for the emergency that is the condition of the revolutionary event, for Rosenzweig the messianic possibility of transformation implies a political theology located in the figure of the neighbor and the injunction to neighbor-love. The political role most often associated with the Messiah is that of the King who will restore the monarchy to Israel, gather in the exiles from Diaspora, and receive the tributes of all peoples of the world. But there are other traditions of the Messiah that emphasize instead that the Messiah could be anyone, even our neighbor. In *The Star of Redemption*, Rosenzweig establishes the conditions for a political theology of the neighbor, in which neighbor-love is understood as the redemptive supplement to divine love. For Rosenzweig, the proximity of the neighbor embodies our best chance of producing a real exception to the permanent state of pseudo-exception that defines modernity, and presents a new possibility of life.

Der Aufsatz vertritt die These, dass der *Stern der Erlösung* ein Buch der politischen Theologie ist, verstanden in einem Sinn, der dem nahe kommt, was Carl Schmitt unter politischer Theologie verstanden hatte – mit dem entscheidenden Vorbehalt, dass Rosenzweigs politische Theologie die Möglichkeit von Erlösung beinhaltet. Dadurch aber wird die Bedeutung von Politik transformiert, indem geschaffen wird, was Walter Benjamin einen »wahren Ausnahmezustand« nannte, einen radikalen Bruch, der mitten in einer politischen Situation eine Unterbrechung setzt und die Möglichkeit von

etwas vorher Udenkbarem einbringt. Für Benjamin freilich fungiert der Messianismus als Wiederholung und Intensivierung der Bedingungen der Souveränität, wodurch dem Gesetz wieder zu dessen ursprünglicher Kraft verholfen und so der Ausnahmezustand zur Bedingung des revolutionären Ereignisses gemacht wird. Für Rosenzweig hingegen impliziert die messianische Möglichkeit von Veränderung eine politische Theologie, die ihren Ort in der Figur des Nächsten hat und in der Verfügung zur Nächstenliebe. Die dem Messias am häufigsten zugeschriebene politische Rolle ist die des Königs, der die Monarchie in Israel wieder herstellt, der die in die Diaspora Versprengten versammelt und die Tribute der Völker der Welt entgegennimmt. Daneben gibt es aber auch andere Messiasstraditionen, die demgegenüber betonen, dass jedermann, auch unser Nächster, der Messias sein könnte. Im *Stern der Erlösung* gibt Rosenzweig die Bedingungen für eine politische Theologie des Nächsten an, bei der Nächstenliebe als Erlösungsentsprechung zur göttlichen Liebe verstanden wird. Für Rosenzweig beinhaltet die Nähe zum Nächsten unsere beste Chance, eine reale Ausnahme zum Dauerzustand der Pseudoausnahmen zu setzen, der unsere Moderne kennzeichnet. Die Nähe zum Nächsten ist eine neue Möglichkeit zu leben.

Francesco Paolo Ciglia

Kunst als Propädeutik der Erlösung. Ästhetik und Theologie im Denken Franz Rosenzweigs

In diesem Beitrag wird das Geflecht zwischen Ästhetik und Theologie erforscht, das im Denken Rosenzweigs auftaucht. Zunächst wird der spekulative Gesamthorizont dieses Denkens – insbesondere die drei ontologischen Grundebenen: die »Vorwelt«, die »Welt« und die »Überwelt« – synthetisch rekonstruiert. Danach werden die ästhetischen Reflexionen Rosenzweigs eingeführt. Die Kunst wird als eine originelle Widerspiegelung der Grundfiguren der Vorwelt (Gott, Welt und Mensch) in den Horizont der alltäglichen menschlichen Welterfahrung gedacht. Diese Grundfiguren werden andeutungsweise von den Grundstrukturen der Kunstwerke (äußere

Inhaltsangaben / Abstracts

Form, innere Form, Gehalt) reflektiert. Die erste dieser Grundstrukturen ist von einer besonderen theologischen Intention gekennzeichnet. Die Isolation des Kunstwerks in seiner äußeren Form spielt in der Tat auf die einsame Glückseligkeit der mythisch-heidnischen Götter an. Aber auch die anderen Bestandteile des Kunstwerks zeigen eine theologische – in diesem Fall biblische – Physiognomie. Die kreative Komponente des Kunstuniversums reflektiert zum Beispiel das Ereignis der Schöpfung. Ähnliches gilt für die fachmännisch-technische Komponente dieses Universums, die das Ereignis der Offenbarung reflektiert, und für seine befreiende und humanisierende Komponente, die auf das Ereignis der Erlösung verweist. Am Ende des Beitrags wird die sehr wichtige Rolle erforscht, die nach Rosenzweig die Kunst in der christlichen Liturgie spielt.

The network between aesthetics and theology that shows up in Rosenzweig's thinking is researched in this contribution. To begin with, the total-horizon of this speculative thinking – especially the three ontological ground-levels: the proto-cosmos (»pre-world«), the world, and the hyper-cosmos (»transcendent-world«) – will be synthetically reconstructed. After that, Rosenzweig's aesthetic reflections will be introduced. Art will be thought of as an original mirroring of the ground-figures of the proto-cosmos (god, world, and human) in the horizon of daily human experience of the world. These ground-figures will be reflected by way of hints from the ground-structures of the work of art (outer form, inner form, content). The first of these ground-structures is characterized by a special theological intention. The isolation of the work of art in its outer form plays, in fact, on the lonely blessedness of the mythic-pagan gods. But the other constituents of the work of art show a theological – in this case biblical – physiognomy. The creative components of the art-universe reflect, for example, the event of creation. The same holds true for the craftman's technical components of this universe, which the event of revelation reflects, and for its liberating and humanizing components, which refer to the event of redemption. At the end of this contribution, the very important role that art plays in Christian liturgy for Rosenzweig is researched.

Norbert Samuelson

Exploring Rosenzweig's Sources – The God of Maimonides

This paper is a single entry contribution to a far larger team research project to collect, itemize, and explain all of the literary sources of Franz Rosenzweig's *Star of Redemption*, especially those taken from German and Jewish theology, liturgy, and poetry. In this single entry the focus is on Rosenzweig's use of negative theology to describe the element, God in the first part of the *Star*. The emphasis in the essay is that Rosenzweig's conception of God comes primarily from one of several possible readings of Moses Maimonides' *Guide of the Perplexed*, namely the interpretation Rosenzweig learned from his teacher, Hermann Cohen, whose own reading is traceable through a chain of Jewish philosophic readings of Maimonides whose key link is the interpretation of the *Guide* by Levi Gersonides in his *Wars of the Lord*. What is of special notice here is that contrary to Rosenzweig's own claims, with respect to theology he was more influenced by Maimonides and the Aristotelian tradition of western philosophy than he was by Judah Halevi and the Platonic tradition.

Dieser Artikel ist ein einzelner Beitrag zu einem viel größer angelegten Forschungsprojekt, das das Ziel hat, sämtliche Quellen zu Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* (v. a. diejenigen aus der deutschen und jüdischen Theologie, Liturgie und Dichtung) zu sammeln, zu ordnen und zu erklären. In diesem Beitrag liegt das Augenmerk auf Rosenzweigs Verwendung der negativen Theologie, mit deren Hilfe er Gott als Element im ersten Teil des *Sterns* beschreibt. Der Aufsatz hebt heraus, dass sich Rosenzweigs Verständnis von Gott in erster Linie einer der verschiedenen Lesarten von Moses Maimonides' *Führer der Unschlüssigen* verdankt, und zwar näherhin der Interpretation, die Rosenzweig bei seinem Lehrer Hermann Cohen kennen lernte. Cohens eigene Lesart lässt sich wiederum zurückverfolgen über eine lange Kette jüdisch-philosophischer Maimonides-Lektüren, deren Schlüsselglied diejenige Interpretation des *Führers der Unschlüssigen* ist, die Levi Gersonides in seinen *Die Kämpfe Gottes* vorgelegt hat. Dabei fällt auf, dass Rosen-

Inhaltsangaben / Abstracts

zweig entgegen seiner eigenen Behauptung hinsichtlich seiner Theologie von Maimonides und der aristotelischen Tradition der westlichen Philosophie mehr als von Juda Halevi und der platonischen Tradition beeinflusst war.

Eveline Goodman-Thau

Vom Wesen der Freiheit. Über das Neue in Franz Rosenzweigs »Neuem Denken«

Die Frage nach dem Begriff der Freiheit zieht sich wie ein roter Faden durch das Denken Rosenzweigs und verbindet seine *Metaphysik*, *Metalogik* und *Metaethik* mit den Begriffen der *Schöpfung*, *Offenbarung* und *Erlösung*, wie auch mit den Begriffen von *Leben*, *Weg* und *Wahrheit*. Der Begriff der Freiheit bildet das »Neue« im »Neuen Denken« Rosenzweigs, weil er in jedem einzelnen Abschnitt des ›Sterns‹ einen zentralen Stellenwert einnimmt, zugleich aber seine Funktion ändert und durch diesen veränderten Stellenwert das ganze Gebilde des ›Sterns‹ von verschiedenen sich gegenseitig erhellenden Seiten beleuchtet und zugleich von innen erleuchtet. Der Beitrag zeigt, wie Rosenzweig anhand des Freiheitsbegriffs das geschlossene System der Vernunft, wo Wirklichkeits-erkenntnis und Wirklichkeit in der *logischen* Erkenntnis zusammenfallen, bricht und somit eine Neue Beziehung zwischen *Gott*, *Mensch* und *Welt* ermöglicht. Im Neuen Denken Rosenzweigs finden wir ein neues Paradigma von *Zeit*, *Sprache* und dem *Selbst*, Grundlage einer zukünftigen Seinsphilosophie, wo der Wille Gottes und der Wille des Menschen sich als »Wille zur Freiheit« begegnen.

The question of the meaning of freedom runs like a red thread through the thought of Franz Rosenzweig and connects his *Metaphysics*, *Metalogic*, and *Metaethics* with the notions of *Creation*, *Revelation* and *Redemption* as well as with *Life*, *Way* and *Truth*.

The notion of freedom constitutes the »new« in the New Thinking of Rosenzweig while occupying a central place in each part of the »Star of Redemption« and at the same time changing its func-

tion. As a result of this changing position, the notion of freedom enlightens the »Star« from different angles exposing its inner core. This article shows how Rosenzweig uses this notion of freedom to break the closed system of philosophical reason, where knowledge of reality and reality are united by logical argument and opens it for a new relation between *God, Man* and *World*. In Rosenzweig's *New Thinking* we find a new paradigm of *Time, Language* and the *Self*, which can serve as the basis of a future philosophy of Being in which the Will of God and the Will of Man meet in the »Will to be free«.

Martin Brassler

Der Stern ist eine Mitternachtssonne. Zur Architektur des Sterns der Erlösung von Franz Rosenzweig mit einer Konsequenz für den jüdisch-christlichen Dialog

Die Figur eines Sterns hat Rosenzweig bei der Abfassung des »Sterns der Erlösung« inspiriert. Im diesem Beitrag verfolge ich die Verwendung der Metapher des Sterns durch den gesamten Text hindurch. An ihr erkennt man den inneren Aufbau der Argumentation Rosenzweigs. Man muss dafür drei verschiedene Bedeutungsebenen in der Metapher vom Stern auseinanderhalten: die geometrische, die kosmologische und die phänomenologische. Die geometrische Form des Sterns mit seinen sechs Ecken bildet die bekannte Grundfigur aus Mensch, Welt und Gott einerseits und Schöpfung, Offenbarung und Erlösung andererseits. »Kosmologisch« nenne ich diejenige Verwendung der Sternmetapher, in der Rosenzweig auf die für Sterne typische Gleichzeitigkeit von Helle und Dunkelheit rekurriert. Ich argumentiere, dass Rosenzweig das Judentum so beschreibt, dass eigentlich nur in ihm dieses kosmische Aufscheinen des Sterns wirklich stattfinden kann. Dadurch wird der Lesende intuitiv dazu geführt, auch den anderen Sinn der Sternmetapher, die geometrische Figur, ausschließlich auf das Judentum zu beziehen. Dem macht Rosenzweig aber durch die dritte, von mir »phänomenologisch« genannte Verwendung der Sternmetapher einen kritischen Strich durch die Rechnung: geometrische

Inhaltsangaben / Abstracts

und kosmologische Sternbedeutung fallen im »Antlitz« eines jeden Menschen zusammen. Dies dezentriert sowohl das Judentum als auch das Christentum je anders und verweist sie gerade darin wechselseitig noch mehr aufeinander, als dies Rosenzweig selbst im *Stern der Erlösung* jemals ausdrücklich zugestanden hätte.

The figure of a star inspired Rosenzweig when he wrote *The Star of Redemption*. In this contribution, I pursue the application of the metaphor of the star throughout the entire text. In it, one can recognize the inner composition of Rosenzweig's argument. In order to do that, one must distinguish three different levels of meaning in the metaphor of the star: the geometrical, the cosmological, and the phenomenological. The geometrical form of the star with its six corners forms the well-known basic figure of human, world, and god on the one side and creation, revelation, and redemption on the other side. I name that use of the star metaphor »cosmological« in which Rosenzweig draws from the simultaneity of brightness and darkness typical of stars. I argue that Rosenzweig describes Judaism in such a way that this cosmic illumination of the star can only actually take place in it. Thereby, the reader will also be intuitively led towards the other sense of the star metaphor, the geometrical figure, and consequently he will be led to the notion that the star is exclusively right for Judaism. But Rosenzweig makes a critical strike through such a calculation by introducing the third use of the star metaphor, that which I have named the »phenomenological« use of the star metaphor: the geometrical and cosmological meanings of the star come together in the »countenance« of each and every human. This decenters both Judaism and Christianity differently. And this makes them even more interwoven than Rosenzweig himself would have ever accepted explicitly in the *Star of Redemption*.

Jules Simon

Hegels Familienbegriff – vermittelt durch Rosenzweig. Darstellung einer eigentümlichen Geschichte

The occasion for this essay is two-fold. First, I have long desired to work out the inner connection of Rosenzweig's first major work, *Hegel and the State*, to his second major work, *The Star of Redemption*, to determine how deeply that connection is an ethical one. Second, I am in the process of translating *Hegel and the State* and with this first publication of the *Rosenzweig Yearbook* I am happy to have been invited to share with the readers my current standpoint in that task. With this essay, I focus on the concept of the family as that was developed by Hegel for his theory of the state. In part, I imply that Rosenzweig interpreted the development of that concept phenomenologically, which means that I trace Rosenzweig's presentation of the development as it occurs organically out of his depiction of Hegel's biography as he correlates that with a corresponding assessment of Hegel's philosophical justifications. In this way, Rosenzweig was already working out his own »peculiar« (*eigentümlich*) version of the story presented by Hegel, that is, the historical recounting of both the more public history of philosophy and Rosenzweig's own incipient integration of that history as an alternative to Hegel's philosophy of history. Whereas for Hegel, the concept of the family must inevitably be subordinated to his theory of the state, for Rosenzweig, those relationships become inverted in his presentation of the relationship of family and individual to the state as that occurs later, in *The Star of Redemption*.

Der Anlass zu diesem Aufsatz ist ein doppelter. Zum einen hatte ich schon lange den Wunsch, den inneren Zusammenhang zwischen Rosenzweigs ersten Hauptwerk *Hegel und der Staat* und seinem zweiten Hauptwerk *Der Stern der Erlösung* herauszuarbeiten und zu zeigen, wie sehr dieser Zusammenhang ethischer Natur ist. Zum anderen arbeite ich zur Zeit an einer englischen Übersetzung von *Hegel und der Staat* und da bietet mir nun die Einladung zu diesem Beitrag zum ersten Rosenzweig-Jahrbuch die willkommene Gelegenheit zur Darlegung meines aktuellen Standpunktes. In die-

Inhaltsangaben / Abstracts

sem Aufsatz konzentriere ich mich auf das Verständnis von Familie, wie es Hegel für seine Staatstheorie entwickelt hat. Bei der Darlegung setze ich voraus, dass Rosenzweig die Entwicklung dieses Verständnisses phänomenologisch interpretierte, was bedeutet, dass ich Rosenzweigs Darlegung dieser Entwicklung verfolge und zeige, wie sie ganz organisch aus seiner Schilderung der Biographie Hegels hervorgeht, und wie Rosenzweig diese Schilderung dann mit einer entsprechenden Einschätzung der Hegelschen philosophischen Begründungen verbindet. Dabei erarbeitete Rosenzweig zugleich seine eigene und eigentümliche Version der Geschichte, wie Hegel sie darstellt. Ich meine damit das historische Nacherzählen von beidem: der mehr öffentlichen Geschichte der Philosophie und Rosenzweigs eigener anfänglicher Einbindung dieser Geschichte im Sinn einer Alternative zu Hegels Philosophie der Geschichte. Bei Hegel muss der Begriff von Familie der Theorie des Staates notwendig untergeordnet sein, während diese Verhältnisse bei Rosenzweig in seiner Darstellung der Beziehung von Familie und Einzelnem zum Staat später im *Stern der Erlösung* umgekehrt verlaufen.

Gesine Palmer

Die Qual der Kreatur bewährt vermutlich nichts. Überlegungen zum Zusammenhang von Krankheit und Denken Franz Rosenzweigs

Immer wieder ist im Zusammenhang von Franz Rosenzweigs Krankheit die Rede von der Bewährung. Ausgehend von den Gedanken, die Maria Koch zu diesem Thema in einem Brief an ihre Tochter niedergelegt hat, und anhand der Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy gehe ich dem erstaunlichen Phänomen nach, dass Rosenzweig seine Krankheit geradezu erfunden – oder eben sehr deutlich vorausgeahnt hat. In aller Vorsicht komme ich zu der Auffassung, dass die Krankheit nicht so sehr etwas bewährt, sondern eher etwas »befalscht«. Wenn man sie überhaupt symbolisch zu deuten sich erlauben will, bringt sie allenfalls zur körperlichen Erscheinung, was Rosenzweig selbst von dem Rückzug ganz aufs Eigene fürchtete: Erstarrung, Leblosigkeit, Lüge. Vital, lebendig und

wahrhaftig ist seine Rede vom Bleiben gerade da, wo sie sich gegenüber anderen – und an sie adressiert – behaupten kann und muss. Gegen die innere Tendenz der bei alledem keinesfalls moralisierbaren Krankheit anzuschreiben und zu sprechen, das ist sicher ein nachhaltig beeindruckendes Zeugnis für Größe in Bedrängnis. Wenn dem Betroffenen selbst darüber manchmal der Opfergedanke näher rückte, als seine Philosophie in ihren stärksten Phasen erlaubte, sollte man dem Gequälten dies aber nicht nachsprechen, sondern nachsehen.

Time and again, the discourse of »probation« (*Bewährung*) comes up in connection with Franz Rosenzweig's illness. Proceeding from the thoughts which Maria Koch wrote in a letter to her daughter and along with Rosenzweig's letters to Margrit Rosenstock-Huessy, I pursue the astounding phenomenon that Rosenzweig almost invented, or at least very clearly anticipated his illness. With great diligence, I propose to consider that, rather than test the worth of or »verify« something, the illness more likely might »falsify« something. If one allows oneself to interpret it symbolically, the illness embodies what Rosenzweig himself feared from a retreat into his »own-ness«: ossification, muteness, lifelessness, and lies. His discourse on »remaining« is more truly there, vital, and living when he must (and does) defend it against others to whom he addresses his writings. Surely the impulse to write despite an illness that was beyond moralizing, is an impressive testimony of greatness under affliction. However, if the idea of sacrifice and self-sacrifice was closer to the sick Rosenzweig than his philosophy in its strongest phase should have allowed, one should not make it the new central piece of his life and work, but, rather, look beyond it.