

# Franz Rosenzweigs »neues Denken«

Internationaler Kongreß  
Kassel 2004

Herausgegeben von  
Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Band I  
Selbstbegrenzendes Denken –  
in philosophos

Verlag Karl Alber Freiburg/München 2006

5005

# Rosenzweigs Konnektionismus

## Der *Stern der Erlösung* als Tatsächlichkeits-System

*Hartwig Wiedebach (Potsdam)*

Der *Stern der Erlösung* ist, so heißt es in Rosenzweigs Aufsatz „Das neue Denken“, ein „System der Philosophie“ (GS III, 140). Es ist meine These, daß hilfreiche Instrumente zur Interpretation dieses Systems in bestimmten Theoremen des sogenannten Konnektionismus vorliegen. Zugespitzt gesagt: Der *Stern der Erlösung* ist ein konnektionistisches System. Sein Schlüsselbegriff ist die „Tatsächlichkeit“.<sup>1</sup>

### I.

Der Konnektionismus hat eine lange Geschichte. Zu der Form, auf die ich mich beziehe, fand er vorwiegend in den USA seit Mitte der 80er Jahre im Zusammenhang von Fragen nach dem dynamischen Aufbau des Erkennens und Denkens. Ein wesentlicher Aspekt betraf das Problem, wie sich diese Dynamik in physischen Strukturen, die man sich ähnlich zu neurologischen Verbindungsmustern dachte, realisiert oder sogar technisch reproduzieren läßt („Künstliche Intelligenz“). Da der Konnektionismus die Gehirnstrukturen zu einem viel höheren Grad als die „klassische“ Computer-Metapher abzubilden schien, sprach und spricht man vielfach von „neuronalen“ bzw. „neuralen“ Netzen, und zwar auch dann, wenn nicht von biologischen Sachverhalten die Rede ist. Nach einer Reihe grundlegender Arbeiten, etwa der großen Zusammenfassung von David Rumelhart und James McClelland,<sup>2</sup> entwickelte sich der konnektionistische Formalismus rasch zu einem ein-

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Benjamin Pollocks Beitrag in vorliegender Sammlung: „Die Tatsache erst befreit einen von der Idee“ (ein freies Zitat nach Rosenzweigs Brief an Margrit Rosenstock vom 13.11.1918).

<sup>2</sup> David E. Rumelhart/James L. McClelland, *Parallel Distributed Processing. Explorations in the Microstructure of Cognition*, 2 Bde., Cambridge/London 1986.

flußreichen Paradigma mit zahlreichen Anwendungsgebieten.<sup>3</sup> Der Einfluß erstreckte sich aber auch auf die philosophische Debatte, die zur technischen und formalen Informatik seit je parallel lief.<sup>4</sup>

Die Entstehungs- und Erfolgsgeschichte wird jedoch mitunter zur Fessel. Noch immer geht es fast ausschließlich um Fragen, die man nahezu unübersetzbar mit dem Ausdruck „real-world problems“ bezeichnen kann.<sup>5</sup> Auf die, wenn man so sagen möchte, ‚spekulative‘ Tradition der Philosophie richtet sich der Blick noch eher selten. Dennoch: Die formale Theorie trägt weiter als manche ihrer Interpreten meinen. Das gilt auch, und hierfür will ich Franz Rosenzweig als Kronzeugen heranziehen, für das Problem eines philosophischen Systems. Rosenzweig antizipiert, wie wir sehen werden, spezifische Elemente des konnektionistischen Paradigmas. Mit hirneurophysiologischen oder technischen Fragen hat das indes nichts zu tun. Auch werde ich dergleichen nicht – wie man es im Fall Heideggers versucht hat<sup>6</sup> – an ihn herantragen. Es geht ausschließlich um die Strukturform, hier allerdings in einem sehr weitgreifenden Sinn: Rosenzweigs Konnektionismus antwortet auf die Frage nach einer menschlichen Lebensorientierung, die aus Tatsächlichkeiten hervorgeht und sich an Tatsächlichkeiten bewährt – entgegen aller mathematischen oder formallogischen Art von Allgemeinheit. Dadurch gibt er dem Theorem eine Wendung und zugleich Weite, an die die

---

<sup>3</sup> Vgl. etwa Nikola Kasabov, *Evolving Connectionist Systems. Methods and Applications in Bioinformatics, Brain Study and Intelligent Machines*, London u. a. 2003, bes. 165 ff.

<sup>4</sup> Die wichtigsten Konfrontationen spielten ebenfalls bereits in den 80er Jahren, etwa zum Verhältnis zwischen klassischer (symbolischer) Informatik und dem sogenannten „sub-symbolischen“ (dem im engeren Sinn konnektionistischen) Paradigma. Letzteres vertrat etwa Paul Smolensky, „On the Proper Treatment of Connectionism“, in: *Behavioral and Brain Sciences* 11 (1988), 1-74; die bekanntesten Kritiker waren Jerry A. Fodor und Zenon W. Pylyshyn, „Connectionism and Cognitive Architecture: A Critical Analysis“, in: *Cognition* 28 (1988), 3-71. Einen Überblick gibt der Sammelband: Terence Horgan/John Tienison (Hg.), *Connectionism and the Philosophy of Mind*, Dordrecht u. a. 1991 (Studies in Cognitive Systems 9). – Zur Geschichte seit Herbert Spencers *Principles of Psychology* (1855/1899) vgl. Stephen F. Walker, „A Brief History of Connectionism and Its Psychological Implications“, in: Andy Clark/Rudi Lutz (Hg.), *Connectionism in Context*, London u. a. 1992, 123-144.

<sup>5</sup> Nikola Kasabov, *Evolving Connectionist Systems*, 2.

<sup>6</sup> Vgl. Gordon G. Globus, „Continental Tradition and Cognitive Science“, in: *The Postmodern Brain*, Amsterdam 1995, 34-60; kritisch dazu Andreas Schreiber, *Konnektionismus und Heidegger. Versuch einer Vermittlung zwischen neuronalen Netztheorien und Heideggers spätphilosophischem Denken des Gevierts*, Berlin 2001, 153 ff., bes. 167-183.

(mir bekannten) Theorien des Konnektionismus allenfalls fragend heranrühren. Nur durch Nennung zweier Namen will ich meinen Ausgangspunkt innerhalb der konnektionistischen Debatte bezeichnen: Ich beziehe mich in wesentlichen Punkten auf den sogenannten „sub-symbolischen Konnektionismus“, der im Anschluß an Douglas Hofstadter von Paul Smolensky und anderen entwickelt wurde.<sup>7</sup>

## II.

Beginnen wir mit einigen Grundbegriffen des Konnektionismus. Eine einfache Ausgangsdefinition lautet so: Die Information – hier ein dynamischer Begriff im Sinn von In-Form-Setzen, In-Formieren –

„geschieht durch eine große Anzahl von relativ einfachen Prozessoren, die in einem dichten Netzwerk miteinander verbunden sind. Diese Prozessoren (auch Units genannt) arbeiten lokal, jeder für sich allein [daher der Begriff ‚parallel distributed processing‘], und kommunizieren mit anderen Units nur via Signale, die sie über die Verbindungen senden“.<sup>8</sup>

Das Senden der Signale bedeutet die Aktivierung einer Verbindung. Diese Aktivierung kann in verschiedenen Modi, verschiedener „Gewichtung“ usw. stattfinden. Darüber (auch über das Nicht-Aktivieren einer Verbindung) entscheidet der Aktivitätsstatus des aussendenden Prozessors. In einem Netz, in dem wechselseitige Verbindungen ebenso wie kreisförmig sich fortpflanzende Aktivierungen möglich sind, etabliert sich bei geeigneter Konzeption ein Aktivitätsmuster.

Auf der Gestalt dieses Musters liegt – im Unterschied zum „klassischen“ Computer-Algorithmus – der Akzent: Die das Ergebnis darstellende Funktion „steckt in der Aktivierungsverteilung der Netzverbindungen und ist damit untrennbar von der Struktur“ des Netzes.<sup>9</sup> Das Resultat der In-

---

<sup>7</sup> Vgl. u. a. Douglas Hofstadter, „Waking up from the Boolean Dream“, in: *Metamagical Themas: Questing for the Essence of Mind and Pattern*, New York 1982; Paul Smolensky, „On the Proper Treatment of Connectionism“; Georg Dorffner, *Konnektionismus. Von neuronalen Netzwerken zu einer ‚natürlichen‘ KI*, Stuttgart 1991.

<sup>8</sup> Georg Dorffner, *Konnektionismus*, 15.

<sup>9</sup> Peter Henningsen, „Kognitive Neurowissenschaft als ‚Umgangslehre‘“, in: Rainer-M. E. Jacobi/Dieter Janz (Hg.), *Zur Aktualität Viktor von Weizsäcker*, Würzburg 2003, 103-125, hier: 105. – Beim herkömmlichen Computer ist aufgrund seiner

Formation präsentiert sich also nicht über eine lineare Folge von Verarbeitungsschritten, sondern „auf dem Wege der Aktivierungsausbreitung bis zum Erreichen eines (zumindest angenäherten) Ruhezustandes“.<sup>10</sup> Für die Prozessoren hat dies zur Folge, daß sie in der Ergebnisfunktion zurücktreten. Zwar kann diese nur aus dem Aktivitätsstatus der Prozessoren abgeleitet gedacht werden, aber dieser Status ist nicht selbst ein Inhaltsmoment des Ergebnismusters. Die Prozessoren erscheinen nur noch als ebenso viele Ansatzpunkte für die sich darstellende Verbindungsaktivität. Der einzelne Prozessor tritt gegenüber der von ihm mit-generierten In-Formation in den logischen Status eines relativen Nichts.

Nun zum *Stern der Erlösung*, und zwar zunächst zu den Teilen I und II. Teil I: „Die Elemente oder die immerwährende Vorwelt“, exponiert bekanntlich die Strukturen eines „metaphysischen“, eines „metalogischen“ und eines „metaethischen“ Elements. Die Herkunft dieser drei Elemente nennt Rosenzweig „rein empirisch“; sie sind „bloß aufgelesen, vorgefunden – was alles für die Philosophie alten Stils ein Greuel wäre und hier gerade die Pointe ist“ (Brief an Rudolf Stahl vom 7.12.1925, *GS I*, 1071). Dieser dreiteiligen Empirie geht er mit Hilfe einer eigens entworfenen Semiotik auf die Spur. Rosenzweig entwirft, unter dem Titel einer „mathematischen“ Methode, eine Reihe von insgesamt fünf Zeichen:  $A$ ,  $A =$ ,  $= A$ ,  $B$ ,  $B =$ . Die drei Elemente formen sich durch die Kombinationen von je zwei dieser Zeichen. Eines von ihnen, das  $B$ , wird zweimal eingesetzt.

Das metaphysische Element (unter dem Namen „Gott“) bildet sich aus dem Zusammentreten eines  $A$  mit einem  $A =$  zu  $A = A$  (*GS II*, 30, 33, 36). Das metalogische Element (unter dem Namen „Welt“) bildet sich aus  $= A$  und  $B$  zu  $B = A$  (*GS II*, 47 f., 54 f.). Das metaethische Element (unter dem Namen „Mensch“) vereint  $B =$  und  $B$  zu  $B = B$  (*GS II*, 72, 74 f.). Man sieht: Kein Element gleicht dem anderen. Auch kann keines aus einem der anderen abgeleitet werden. So scheitert insbesondere jeder „idealistische“ Versuch, das metalogische Element („Welt“) aus dem metaphysischen Element („Gott“) ableiten zu wollen (*GS II*, 54 f.). Der Umstand, daß eines der fünf Zeichen, das  $B$ , sowohl in das metalogische als auch in das metaethische

---

Äquivalenz zu einer sogenannten „Turing-Maschine“ der „Lösungsweg in Form eines Computerprogramms“ im Prinzip „unabhängig von der internen Struktur der Maschine“ (Georg Dorffner, *Konnektionismus*, 8; zur Turing-Maschine vgl. Gerhard Helm, *Symbolische und konnektionistische Modelle der menschlichen Informationsverarbeitung*, Berlin u. a. 1991, 24-30). Vgl. jetzt die exzellente Einführung von Markus Pospeschill: *Konnektionismus und Kognition*, Stuttgart 2004.

<sup>10</sup> Georg Dorffner, *Konnektionismus*, 20.

Element (also in „Welt“ und „Mensch“) eingeht, begründet keine strukturelle Vergleichbarkeit der beiden, da die *Kombination* das Element formt. Die teilweise Analogie kann erst auf einer Stufe, von der in Teil I noch keine Rede ist, Folgen haben (GS II, 70 f.).

Jedes der Elemente hat nun in sich eine dynamische Komponente.<sup>11</sup> Die Bildung eines Elements wird nämlich durch dasjenige Teilzeichen initiiert, welches das Gleichheitszeichen an sich trägt. Das metaphysische Element („Gott“) entsteht infolge eines vom *A* = ausgehenden Impulses in Richtung auf das *A*. Dieses *A*, Zeichen für das „göttliche Wesen“, ist zunächst ohne jede Dynamik; erst wenn das *A* =, Zeichen für die „göttliche Freiheit“, wie ein „Sturm“ auf es „hineinfährt“ (GS II, 30), wird auch im „Wesen“ eine Wirkmacht hervorgerufen, und es kommt zu einer Wechselwirkung: Aus „Wesen“ und „Freiheit“ formt sich das „göttliche Schicksal“ (GS II, 34). Ähnliches geschieht beim metalogischen Element („Welt“). Das Teilzeichen = *A*, Symbol einer die Welt insgesamt prägenden Logizität, zieht das Teilelement *B* an sich (vgl. GS II, 49): Die Logizität konkretisiert sich durch die Fülle des ständig neuen Besonderen. So formt sich aus „Logos“ und „Besonderem“ die „Wirklichkeit der Welt“ (GS II, 50). Und schließlich richtet sich im metaethischen Element (im „Menschen“) der mit *B* = symbolisierte „freie Wille“ auf die ihm korrelierende Besonderheit des menschlichen „Charakters“ (*B*): Der „Wille“ erstrebt „den eigenen Charakter. So wird der freie Wille zum trotzigem Willen, und Willenstrotz und Charakter verdichten sich zur Gestalt des Selbst“ (GS II, 75). – Bei allen drei Elementen steht Rosenzweigs Zeichensymbolik für einen je eigens charakterisierten Prozeß. Es entspricht also streng der Konstruktion des *Stern*, wenn wir die Elemente als drei Prozessoren bestimmen, die unabhängig voneinander einen je verschiedenen semiotisch beschriebenen Aktivitätsstatus realisieren.

Das konnektionistische Paradigma verlangt aber noch ein Zweites im Blick auf die Prozessoren, nämlich ihre „Parallelität“ (parallel distributed processing). Im Neuronen- oder Maschinenmodell bedeutet das im wesentlichen ein gleichzeitiges Arbeiten der räumlich verteilten Prozessoren. In Teil I des *Stern* kann von einem solchen Raum oder chronometrischer Gleichzeitigkeit natürlich nicht die Rede sein. Trotzdem stehen die Elemente in Parallelität zueinander. Diese besteht in der für alle drei geltenden gleichartigen Ursprungslogik. Gemeint sind die, wie Rosenzweig sagt: „zwei

---

<sup>11</sup> Zur „Bewegtheit“ mathematischer Gleichungen trotz des „Scheins gänzlicher Unbewegtheit“ vgl. Reiner Wiehl, „Logik und Metalogik bei Cohen und Rosenzweig“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, Bd. 2, Freiburg/München 1988, 623-642, hier: 638 f.

Wege“ (GS II, 26), die zur Bildung der immer genau zwei sich zu einem Element vereinigenden Zeichen führen. Jedesmal nehmen die beiden Wege ihren Ausgang bei einem je besonderen „Nichts des Wissens“: „Von Gott wissen wir nichts“ (GS II, 25); „von der Welt wissen wir nichts“ (GS II, 45); und „auch vom Menschen [...] wissen wir nichts“ (GS II, 68). Es ergibt sich dreimal ein „Nichts“, je nachdem, wovon die Behauptung ausgeht: ein Nichts Gottes, ein Nichts der Welt, ein Nichts des Menschen. Sie werden zum „Sprungbrett“ (GS II, 45) für die drei gesonderten Elementarprozessen: Immer wird in einem ersten Schritt dem Nichts ein „Nichtnichts“ gegenübergestellt und „bejaht“; und immer wird in einem zweiten Schritt das Nichts selbst „verneint“. Die Bejahung des Nichtnichts stiftet eine Unendlichkeitsbestimmung, ein „Wesen“; die Verneinung des Nichts stiftet ein „Endliches“, eine Begrenztheit (GS II, 26). Durch diese beiden Wege kommen bei jedem Einzelelement seine zwei semiotischen Teilelemente zustande, die sich dann vereinen, eines der Teilelemente als Bejahung des Nichtnichts, das andere als Verneinung des Nichts. So wird das Teilelement *A* im metaphysischen Elementarprozessor, Symbol für das göttliche „Wesen“, als eine Bejahung des Nichtnichts generiert. Und es geht das auf dieses Wesen „hereinfahende“ *A* =, die „göttliche Freiheit“, aus einer eingrenzenden Verneinung des Nichts, aus der Setzung einer Endlichkeitsbestimmung hervor. Ebenso im Fall des metalogischen Prozessors („Welt“), der Verbindung von Logizität (= *A*) und Besonderheit (*B*); und ein drittes Mal im Fall des metaethischen Prozessors („Mensch“), der Verbindung von „Charakter“ (*B*) und „freiem Willen“ (*B* =).

Diese „zwei Wege“, das ist für Rosenzweigs Anti-Idealismus wie auch für das hier Folgende entscheidend, stehen zwar in einer eindeutigen Ordnung der Folge. Aber wieder kann nicht von einem Hervorgehen des zweiten aus dem ersten gesprochen werden; die „Verneinung“ folgt nicht dialektisch auf die „Bejahung“ (GS II, 124 f.). Die Verneinung des Nichts ist, wie Rosenzweig sagt: „ebenso ursprünglich“ (GS II, 30) wie die Bejahung des Nichtnichts. Beider Verhältnis zum Nichts ist ohne Vermittlung. Ihre Ordnung besteht ausschließlich in ihrer Sukzession. Diese aber ist entscheidend: „Das Nein, unbeschadet der Unmittelbarkeit seines Ursprungs, [ist] ‚jünger‘ als das Ja. Das Non ist nicht propter Sic, aber post Sic“ (GS II, 31). Die in allen drei Elementen waltende Sukzession: zuerst „Bejahung des Nichtnichts“, dann „Verneinung des Nichts“, stiftet die Parallelität der drei prozessualen Aktivitäten. Sie realisiert sich in Form dreier Zeitatome, die genau *nicht* durch Denken konstruierbar sind, an denen aber alles weitere Werden seinen Stoff gewinnt. Die Sukzession aus unendlicher Wesensstiftung

und anschließender Endlichkeitsbestimmung stiftet (seitens der theoretischen Struktur) den Charakter der Tatsächlichkeit. Im Ergebnis also gewinnen wir aus Teil I des *Stern der Erlösung* drei getrennt voneinander arbeitende, in ihrem Aktivitätsmodus differierende, aber – aufgrund ihrer gleichzeitatomaren Tatsächlichkeitsstruktur – parallelgesetzte Elementarprozessoren.

### III.

Teil II eröffnet ein neues Thema. Es geht um die Verbindung der drei Elemente und damit um das Zentrum des konnektionistischen Arguments: Auch die Verbindungen haben den Charakter der Tatsächlichkeit; eine allgemeine Relationslogik kann sie nicht begründen. Von Teil I zu Teil II führt keine Dialektik, auch kein Syllogismus auf der Basis eines allgemeinen Gesetzes. Rosenzweig selbst erwägt, noch einmal die Mathematik, diesmal allerdings nicht, wie in Teil I geschehen, als „algebraische“ Grundlegungswissenschaft im Sinn Cohens,<sup>12</sup> sondern als eine geometrische Disziplin beschreibender Strukturgenese heranzuziehen. Die Geometrie erhält denn auch im *Stern* eine „Zwischenstellung zwischen der ‚Vorwelt‘ [der drei Elemente] und der ‚wirklichen Welt‘ [ihrer Verbindungen]“;<sup>13</sup> immerhin setzt sie bereits „die Kenntnis der natürlichen Gestalt“ voraus (*GS* II, 138). Und so kann man sich die Verbindungen durchaus als Dreieckslinien denken. Trotzdem hält Rosenzweig die Geometrie für ungeeignet gerade im Blick auf jenen entscheidenden, noch zu erörternden Vorgang, den er die „Umkehrung“ des in den Elementen „zuvor Zusammengefloßenen“ nennt (*GS* II, 138). Diese „Umkehrung“ ist es, um derentwillen er im Rückblick auf Teil II des *Stern* schreibt: „Die drei Linien, mit denen wir in den drei Büchern dieses Teils die drei im ersten Teil entstandenen Punkte verbanden, [waren] nicht Linien im Sinne der Geometrie“; sie waren „wirkliche, nicht mathematische Linien“ (*GS* II, 284). „Wodurch aber“, so fragt er, „wäre diese Wirklichkeit, diese Tatsächlichkeit der Verbindungslinien nun wohl zu kennzeichnen?“

---

<sup>12</sup> Vgl. Pierfrancesco Fiorato/Hartwig Wiedebach, „Rosenzweig’s Readings of Hermann Cohen’s ‚Logic of Pure Cognition‘“, in: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 12 (2003), 2, 139-146.

<sup>13</sup> Heinz-Jürgen Görtz, „Zum ‚Konstruktionsgesetz‘ des ‚Stern der Erlösung‘“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, Bd. 2, 657-671, hier: 665. Görtz’ Analyse betrachte ich als direkte Vorbereitung der meinigen.

Und er antwortet: „Ihre Zusammensetzung“ geschah „nach einem übermathematischen Grund; diesen Grund gab hier der Gedanke, die Verbindungen der Elementarpunkte als Symbole eines wirklichen Geschehens statt bloßer Verwirklichungen einer mathematischen Idee zu kennzeichnen“ (GS II, 285).<sup>14</sup> Mit diesen wirklichen Verbindungsgeschehnissen formuliert Rosenzweig selbst das konnektionistische Paradigma.

Diese Geschehnisse treten nun ganz in den Vordergrund, genauer gesagt: Jetzt erst erscheint überhaupt etwas, bzw. es scheint etwas auf. Die Elemente treten, dem konnektionistischen Paradigma entsprechend, in die Verborgenheit zurück. Sie werden ihrerseits zu drei „relativen Nichtsen“, zu Ausgangspunkten eines allenfalls vektoriell zu beschreibenden Konnektionsgeschehens.<sup>15</sup> Drei Begriffe bezeichnen die geknüpften Verbindungen: Schöpfung, Offenbarung und Erlösung. Obwohl sie weder dialektisch, syllogistisch oder mathematisch aus den Elementen abzuleiten sind, darf keines von ihnen als zufällig erscheinen, so die *Schöpfung* nicht etwa als Willkürakt Gottes, die *Offenbarung* nicht vom Schicksal eines Menschen abhängig, die *Erlösung* nicht schwankenden Zukunftsaussichten unterworfen. In strenger Folgerichtigkeit sollen sie an den Aktivitätsstatus der elementaren Prozessoren anknüpfen. Die dieser Forderung entsprechende Verbindungslogik treibt Rosenzweig bis an die Erfahrung physischer Verrichtungen heran. Erst an den Verbindungen wird deutlich, daß im Wort „tatsächlich“ (über die bereits in Teil I erkennbare zeitatomare Sukzession hinaus) für Rosenzweig eine praktisch ‚handgreifliche‘ Komponente mitschwingt. Genauer gesagt: Nur die Erfahrung dinghafter Verrichtungen füllt die „Tatsächlichkeit“ angemessen mit Bedeutung.

Das wird bei der erwähnten „Umkehrung“ des in den Elementen „zuvor Zusammengefloßenen“ deutlich. Diese Umkehrung soll die Verbindungen generieren. Was hier umgekehrt wird, sind die beiden Momente aus Bejahung und Verneinung, deren Sukzession die Elemente begründet hatte. Die „Verkehrung kann sich [...] nur äußern als Wechsel der beiden ersten Urworte. Was als Ja mündete, tritt als Nein hervor, und was als Nein, als Ja“ (GS II, 124). Dies nun wird am Beispiel eines Reisekoffers verdeutlicht.

---

<sup>14</sup> Beide Zitate auch bei Heinz-Jürgen Görtz, „Zum ‚Konstruktionsgesetz‘“, 666 f. Vgl. Ephraim Meirs Feststellung: „The newly formed triangle is not a figure, but rather a configuration, something hyper-mathematical“ (Ephraim Meir, „‚Transition‘, ‚Threshold‘ and ‚Gate‘ in Star of Redemption“, in: Martin Bras-ser (Hg.), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum ‚Stern der Erlösung‘*, Tübingen 2004, 509-519, hier: 514.

<sup>15</sup> Vgl. z. B. GS II, 132, zur Nichts-Werdung der elementaren „gestalteten Welt“.

Ja und Nein kehren sich nämlich um, „gleichwie man die Einsätze eines Koffers in umgekehrter Reihenfolge auspackt, wie man sie eingesetzt hat“; und Rosenzweig betont: „So skurril das Gleichnis scheint, so ernsthaft dürfen wir es doch gebrauchen“ (GS II, 124). Wie gesagt: Die „zwei Wege“ der Elementargenese wuchsen „nicht dialektisch der zweite aus dem ersten hervor; das Nein [...] setzt für sein Hinzutreten zum Ja nicht das Ja selbst, sondern nur das Hervorgegangensein des Ja aus dem Nichts voraus“ (GS II, 124 f.). Logische Folge wird durch zeitliche Folge ersetzt. Und in diesem ganz handgreiflichen ‚Eins nach dem Andern‘ hat „das vollkommen Zutreffende des Vergleichs mit dem Einpacken der Koffereinsätze und infolgedessen auch des Vergleichs mit dem Auspacken [...] seinen Grund“ (GS II, 125).

Von Teil I des *Stern*, also von den Prozessoren her gesehen, wird der zweite ‚Koffereinsatz‘, die „Verneinung des Nichts“, zuerst ausgegeben; dann erst folgt der erste ‚Koffereinsatz‘, die „Bejahung des Nichtnichts“. Von Teil II, also vom Konnektionsgeschehen her gesehen, muß jedoch – weil nur so die auch hier geltende Tatsächlichkeit zustandekommt – das erste ‚ankommende‘ Teilelement eine „Bejahung des Nichtnichts“ sein; erst dann wird eine „Verneinung des Nichts“ hinzutreten können (und müssen). Wie gesagt: „Was als Ja mündete, tritt als Nein hervor, und was als Nein, als Ja.“ Und auch diese Umkehr der semiotischen Wertpartikel betrifft jede der insgesamt sechs Teilaussendungen, die sich zu den drei Verbindungen zusammenfinden. Die Synopse der Teile I und II aber zeigt: Auf der Ebene der Prozessoren wird man einen Grund für diese Umkehr der semiotischen Wertpartikel nicht finden. Folgerichtigkeit in der Verbindungsgenese bedeutet also nicht, daß der Satz vom zureichenden Grund gelten würde. Umgekehrt: Gerade dessen Nicht-Gelten läßt ein inkommensurables Moment von Spontaneität in Rosenzweigs Tatsächlichkeit sichtbar werden; und genau diese Spontaneität soll die folgerichtige Ableitung der Verbindungen aus den Elementarprozessoren von Teil I zustande bringen. Das eben meint er mit seinem „Auspacken der Koffereinsätze“, seiner „wirklichen“ Umkehrung: „einen in der Entstehungsgeschichte der Punkte begründeten, aber in sich selbst grundlosen Akt“ (GS II, 284). Kein Zweifel: Die philosophische Analyse ist damit noch nicht befriedigt.

Betrachten wir vorerst aus dieser, Teil I und II überschauenden Position den Verbindungsaufbau im einzelnen. Wir beginnen mit den Aussendungen des metaphysischen Prozessors. Was als zweites, als „Verneinung des Nichts“ in ihn einging, war die „göttliche Freiheit“. Dieses Teilelement wird nun als erstes ausgegeben, und zwar als Verbindung zum metalogischen Prozessor. Von der Verbindung aus betrachtet tritt es aber als „Bejahung eines Nicht-

nichts“ auf, sprich: als neue Wesensstiftung. Und so erscheint die elementare „Freiheit“ im Konnektionsgeschehen als göttliche „Macht“; sie ist die „wesentliche ‚Eigenschaft‘“ Gottes als des „in der Schöpfung Sichtbaren“ (GS II, 125). – Was hingegen in den metaphysischen Prozessor als erstes, als „Bejahung des Nichtnichts“ eingegangen war, war das elementare „göttliche Wesen“. Dieses Teilelement wird nun als zweites ausgegeben, diesmal als Verbindung zu einem anderen, dem metaethischen Prozessor. Und hier erscheint es als lokale, „schicksalhafte Gewalt“ göttlicher Liebe zum Menschen, „jeden Augenblick neuerwacht, immer jung“ (GS II, 178): als eine „Verneinung des Nichts“.

Als „Verneinung des Nichts“ kann die göttliche Liebe indes nicht das *erste* Teilelement der Verbindung sein, in die sie einget. Die göttliche Liebe setzt voraus, daß ihr vom metaethischen Prozessor aus bereits *zuvor* dessen (ursprünglich) zweites Element entgegengeschickt wurde. Theologisch gesprochen: Bevor Gott seine Liebe sendet, „macht sich“ der Mensch „bereit“, sie zu empfangen; die metaethisch-elementare „Verneinung des Nichts“, der „trotzige Stolz des freien Willens [...], wird jetzt das erste“ (GS II, 186). Auch dieser metaethisch elementare Stolz kehrt sich um und wandelt sich im Verbindungsgeschehen zu einer unendlichen „Bejahung des Nichtnichts“. Er wird Wesensbestimmung, d. h. hier: menschliche Glaubens-„Demut“ (GS II, 187 f.). Zu dieser Demut tritt als zweites die göttliche Liebe hinzu. – Nun bleibt aber im metaethischen Prozessor noch dessen erstes, d. h. der als „Bejahung des Nichtnichts“ eingegangene „Charakter“ des elementaren „Selbst“ zurück. Dieses Teilelement wird nun als Verbindung zum dritten, zum metalogischen Prozessor ausgegeben. Der metaethische „Charakter“ wandelt sich in seiner Verbindung zur Welt in eine „Verneinung des Nichts“, konkret: in die begrenzte Tat der Nächstenliebe (GS II, 237 f.).

Aber wieder muß sich dieser „Verneinung des Nichts“ von der Gegenseite aus eine bejahende Wesensbestimmung voraus setzen. Sie geht diesmal vom dritten, dem metalogischen Prozessor aus. In ihn war als zweites Teilelement das „Besondere“ eingegangen. Dieses Verneinungs-Moment hatte sich (ein Vorgang ohne Parallele bei den anderen Elementen) in der Spannung zu seinem Bejahungs-Korrelat, dem „Logos“, bereits *auf elementarer Ebene* zur „Individualität“ weiterbestimmt; so standen sich im Element „Welt“ „Individualität“ und „Gattung“ gegenüber (vgl. GS II, 52 f.). Diese „Individualität“, elementar gesehen also ein „Verneinungs“-Moment, setzt sich nun der vom metaethischen Prozessor aus induzierten Nächstenliebe voraus. Im dadurch entstehenden Verbindungsgeschehen der „Erlö-

sung“ wird „Individualität“ zur bejahenden Wesensbestimmung des „organische[n] Leben[s]“ (GS II, 248). – Hingegen wird das im metalogischen Prozessor ursprünglich Erste: der „Logos“ bzw. die „Gattungs-Allgemeinheit“, in die letzte noch offenbleibende Verbindung, also in die zum metaphysischen Prozessor ausgegeben, d. h. in die „Schöpfung“. Die ursprüngliche Gattungsallgemeinheit erscheint dort als „fortgesetztes Sichoffenbaren“ der Welt, als „Dasein“ der „Kreatur“ (GS II, 133), und in dieser Eigenschaft steht es nun, das vorausgegangene Ja der „Macht“ Gottes ergänzend, „unterm Zeichen des Nein“ (GS II, 247).

Damit schließt sich der Bogen zu einem Konnektions-System. Zwischen dem metaphysischen und dem metalogischen Prozessor formiert sich (aus göttlicher Macht und weltlicher Kreatur) das Verbindungsgeschehen der „Schöpfung“. Zwischen dem metaethischen und dem metaphysischen Prozessor formiert sich (aus menschlicher Glaubensdemut und göttlicher Liebe) das Verbindungsgeschehen der „Offenbarung“. Und zwischen dem metalogischen und dem metaethischen Prozessor formiert sich (aus weltlichem Leben und menschlicher Nächstenliebe) das Verbindungsgeschehen der „Erlösung“. Alle drei Verbindungen gehen folgerichtig aus dem Aktivitätsstatus der jeweils beteiligten elementaren Prozessoren hervor und sind doch zugleich „in sich grundlos“. Alle drei haben den Charakter der Tatsächlichkeit. Und alle drei erscheinen aufgrund einer vollständig durchgeführten Umkehr der Elementar-Sukzession in strenger Parallelität zueinander. Wie bei den Prozessoren gründet sich auch diese Parallelität nicht auf Eigenschaften eines vorgegebenen Raumes, sondern auf strukturlogischen Bestimmungen.

Wenn wir nun diese synoptische Betrachtung der Teile I und II verlassen und uns ganz der Eigenart von Teil II zuwenden, so wechseln wir damit auf eine Ebene ‚oberhalb‘ der elementaren Ursprungssemiotik. Daher bedarf es eines neuen Einheitsgesichtspunktes. Konnektionistisch gesprochen: Die Parallelität der Verbindungsaktivitäten muß in einer Weise gefaßt werden, die der neuen Ebene gänzlich eigen ist. Der neue Einheitsgesichtspunkt ist Rosenzweigs dreiteilige Sprachlogik.<sup>16</sup> Erscheinungslogik ist „Grammatik“: Die Schöpfung scheint auf in einer „Sprache der Erkenntnis“ (Randtitel GS II, 138); die Offenbarung in einer „Sprache der Liebe“ (Randtitel GS II, 193); die Erlösung in einer „Sprache der Tat“ (Randtitel GS II, 254). Die

---

<sup>16</sup> Zu diesem Übergang vgl. Bernhard Casper, *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Freiburg u. a. <sup>2</sup>2002, Kap. 6, bes. 105-117.

Einheit der drei Sprachen liegt in ihrer Beziehung auf drei Modi von Lebenszeit: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Drei „Logiken“ exponieren diese Beziehungen: Die „Logik der Schöpfung“ (Randtitel *GS II*, 146) zeigt, wie die Begriffssprache der Erkenntnis „die Form der Vergangenheit“ annimmt. Die „Logik der Offenbarung“ (Randtitel *GS II*, 207) zeigt, daß die Liebessprache zwischen Ich und Du und mit ihr die Offenbarung „das Gegenwärtigsein selber“ ist. Die „Logik der Erlösung“ (Randtitel *GS II*, 266) zeigt, daß das tätige Durchdringen der Welt ein Hinsprechen auf „Zukunft“ ist, wobei „Zukunft“ als ein „ewig Kommendes“, als eine eigene „Zeit der Ewigkeit“ (*GS II*, 252) zu verstehen ist. Darauf kommen wir noch zurück. Teil II des *Stern* aber, so können wir im vorliegenden Kontext zusammenfassend sagen, ist im Ganzen eine Erzählung von Lebens- und Zeiterfahrungen, streng der Genese der Verbindungsgeschehnisse entsprechend und doch in freier Variation der Motive komponiert.

#### IV.

In Teil III scheint sich das zu ändern. Die konnektionistische Deutung stößt hier auf Widerstand. Nimmt man den Begriff „Verbindung“, auch in dem, was er ausgrenzt, angemessen streng, so scheint man über die Teile I und II nicht hinauszukommen. Die Begrifflichkeit von Teil III erlaubt es nicht, über schwache Analogien hinaus von Aktivitäten innerhalb eines Verbindungsnetzes zu reden. Trotzdem betrachte ich den Reflexionsbogen, durch den Teil III an das Vorausgehende anschließt, als Rosenzweigs entscheidenden konnektionistischen Beitrag. Spätestens hier schlägt der Gewinn, den man aus einer solchen Deutung für das Verständnis des *Stern* erzielen mag, in die Möglichkeit um, auch die Debatte der Gegenwart durch Rosenzweigs Perspektiven zu bereichern.

Eines der interessantesten Konzepte, insbesondere in Weiterführung des eingangs erwähnten „subsymbolischen“ Paradigmas, ist die Frage nach einem „repräsentationsfreien Konnektionismus“.<sup>17</sup> Der Anlaß ist naheliegend. Traditionell erlangen die Operationen eines informatischen Systems dadurch Bedeutung, daß ein externer Interpret die Modi festlegt, nach denen er jene Vorgänge deutet. Dadurch wird es ihm einerseits möglich, dem System eine

---

<sup>17</sup> Vgl. Georg Dorffner, *Konnektionismus*, Kap. 5 und 6, bes. 178-183 und 211-216; Markus Pospeschill, *Konnektionismus und Kognition*, 50-54, bes. 54, und 194.

definierte Leistung zuzuordnen. Andererseits schränkt er die Leistungsfähigkeit des Systems auf seine Deutungsmodi ein. Das Geschehende wird auf die „Welt“ des System-Designers oder -Anwenders bzw. auf einen Ausschnitt daraus („domain“) hin gedeutet. Dabei werden die Operationen des Systems, grob gesagt, nach zwei Kriterien beurteilt. Erstens wird gefragt, ob die Operationen den Realitätsbedingungen der voraus-gesetzten Welt kompatibel sind: Was kann an ihnen als Repräsentation für etwas in dieser Welt Möglichen aufgefaßt werden? Wird man hier fündig, so folgt die zweite Frage – und sie soll nun bereits weitgehend vom System selbst beantwortet werden: Welchen Stellenwert haben diese als repräsentativ definierten Operationen im Blick auf eine bestimmte Zielsetzung?

So erfolgreich dieses Repräsentationsschema für viele Fälle ist, so muß sich irgendwann fast zwangsläufig der Blick davon lösen. Gerade in konnektionistischen Aktivitätsmustern<sup>18</sup> treten feine Differenzen und Übergänge auf, bei denen es prinzipiell unwahrscheinlich bleibt, daß ein externer Kanon von Deutungs-Modi ihrer Vielfalt gerecht wird. Die Alternative wäre, auf solche externen Geltungsbezüge zu verzichten. Was aber heißt genau „extern“? Schließt dieser Begriff die Korrelation des Systems zu seiner Umwelt ein? Vor allem aber: Könnte eine Netzaktivität ohne externe Referenz überhaupt Geltungsbezüge generieren? Derartige Fragen wurden insbesondere in der biologischen Theorie schon früh aufgeworfen.<sup>19</sup> Es genügt, einen inzwischen allgegenwärtigen Begriff wie den der „Autopoiesis“ aufzurufen, um sogleich an die Ausstrahlungen dieser Problematik in die verschiedensten Sachgebiete erinnert zu werden. Trägt aber Rosenzweig dieser Frage Rechnung? Und wenn ja, wo liegt sein Beitrag?

Im Zentrum des *Stern* leitet er einen Gedankengang ein, der dem Problem des „repräsentationsfreien Konnektionismus“ genau entspricht: seine Deutung des biblischen Hoheliedes. Das Hohelied gehört in das Verbindungsgeschehen zwischen dem metaphysischen und dem metaethischen Prozessor, die sich nun in der „Offenbarung“ als Gott und Mensch gegenüber treten. Das Hohelied hörend sprechen ist mit diesem Verbindungsge-

---

<sup>18</sup> Ich beschränke mich (wie die meisten Autoren) auf Modelle, die auch dann, wenn sie am Repräsentationsprinzip festhalten, vorwiegend von einer „verteilten“ (am Zusammenspiel mehrerer Prozessoren ablesbaren), nicht von einer „lokalen“ (an Einzelprozessoren ablesbaren) Form der Repräsentation ausgehen.

<sup>19</sup> Ich nenne nur aus der Vielzahl der Arbeit nur eine, die dieses Problem auf neuplatonische Momente zurückführt: Wolfgang Neuser, „Methodischer Neuplatonismus. Selbstorganisationstheorie und Gestaltkreis“, in: Rainer-M. E. Jacobi/Dieter Janz (Hg.), *Zur Aktualität Viktor von Weizsäckers*, 213-226.

schehen identisch. Schon daraus folgt, daß das Verbindungsgeschehen nicht von der Sprache unterschieden ist und durch sie etwa nur repräsentiert würde. Das Hohelied ist „wahrhaft Gleichnis – und also mehr als Gleichnis“ (GS II, 221). Der Leser hat entgegen allen Deutungen, die in der geliebten Person des Hoheliedes nur etwa ein Gleichnis Israels oder der Kirche sehen wollen,<sup>20</sup> „anzuerkennen, daß hier grade in dem rein sinnlichen Sinn, unmittelbar und nicht ‚bloß‘ gleichnisweise, die tiefere Bedeutung steckt“ (GS II, 222). „Das Bedeutende“ steht „ohne alle Hindeutung auf das Bedeutete“. „Der Unterschied von ‚Immanenz‘ und ‚Transzendenz‘ erlischt. Nicht obwohl, sondern weil das Hohe Lied ein ‚echtes‘, will sagen: ein ‚weltliches‘ Liebeslied war, gerade darum war es ein echtes ‚geistliches‘ Lied der Liebe Gottes zum Menschen“ (GS II, 222). Menschliches und göttliches Sprechen kommen zur Übereinstimmung.<sup>21</sup> Die Spracherfahrung des Hoheliedes ist demnach im strengen Sinn repräsentationsfrei in bezug auf kirchlich oder rabbinisch vorausgesetzte Deutungs-Domänen. Allgemein gefaßt heißt das: Das Verbindungsgeschehen der Offenbarung generiert je nach Person und Umgebung notwendig verschiedene Lesarten.

Damit bestätigen sich zwei zentrale Postulate des repräsentationsfreien Konnektionismus: 1) Ein repräsentationsfrei entworfenes System ist „größtenteils domänen-unabhängig [...]. Ein und dieselbe Architektur, wenn richtig entworfen, kann für beliebige [...] Umgebungen verwendet werden, wobei das System sich das jeweils adäquate Wissen aneignet“. 2) Eine „vollständige Formalisierung“ des Informationsprozesses „vor dem Aufbau des Systems ist nicht notwendig“,<sup>22</sup> man könnte, schon kritischer gewendet, auch sagen: nicht möglich. Beide Bestimmungen sind zugleich vielversprechend und gefährlich: vielversprechend darin, daß trotz einer strengen Struktur kein Auslegungsschema für die generierten Inhalte antizipiert werden kann und darf; gefährlich darin, daß die Repräsentationsfreiheit in einen generellen Relativismus ableiten kann, der die Struktur selbst unterminiert.

<sup>20</sup> Vgl. den Überblick bei Inken Rühle, „Das Hohelied – ein weltliches Liebeslied als Kernbuch der Offenbarung?“, in: Martin Brassler (Hg.), *Rosenzweig als Leser*, 453-479, bes. 462-471.

<sup>21</sup> Anna Bauer, „Rosenzweigs Sprachdenken“, in: Wolf Dietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, Bd. 2, 903-912, bes. 906 f. Anders urteilt Stéphane Mosès, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, München 1985, 86 ff. Er hält den „Begriff ‚Liebe‘, auf Gott angewandt“, für „rein metaphorisch“ (86).

<sup>22</sup> Georg Dorfner, *Konnektionismus*, 174.

Bei diesem Punkt müssen wir einen Moment verweilen. In einem konnektionistischen System, so hieß es eingangs, „steckt“ die das Ergebnis darstellende Funktion „in der Aktivierungsverteilung der Netzverbindungen und ist damit untrennbar von der Struktur“. Änderungen der Aktivierungsverteilung können daher unter Umständen auch Änderungen der Grundstruktur zur Folge haben. Eben das wäre für Rosenzweigs Konnektionismus destruktiv; es gibt in seiner Dreieckskonstruktion keine Variationstoleranz wie bei Systemen, die einen partiellen Neuaufbau oder Abbau von Verbindungen zulassen. Und doch gilt gerade bei Rosenzweig, daß die Verbindungsaktivitäten auf die Netzstruktur selbst rückwirken. Das Geschehen der Offenbarung beispielsweise ist – als ein die Tatsächlichkeits-Erkenntnis einleitendes Ereignis – selbst eine Erzeugungsbedingung der drei Elemente in ihrer gegenseitigen Verbundenheit. Dennoch müssen strukturell die Elemente den Primat behalten. Nie kann es dahin kommen, daß die Ausgestaltung der Verbindungsmuster über die Tatsächlichkeit der Elemente entscheidet.

Wie also ist eine die Struktur selbst sichernde Rekursivität zu denken? Bedarf es hier nicht doch eines externen Referenzsystems, einer Anzahl Regeln? Indem die Aktivitätsgestaltung diesen Regeln folgte, müßte sie sich selbst regulieren. Es müßte in der Gestaltung, so die Idee, ein limitierendes Telos walten. Natürlich dürfte diese Sicherung nicht die Repräsentationsfreiheit aufheben. Repräsentationsfreiheit und Struktursicherung sollen vielmehr identisch werden. Und doch hätte der Bezug auf jene regulierenden Regeln wieder den Charakter einer Repräsentation, allerdings in veränderter Weise. Die Netzaktivität müßte nicht die Inhalte einer vorgegebenen Deutungsdomäne repräsentieren, sondern – über den Regelkanon vermittelt – nichts anderes als eben ihre eigene generative Grundstruktur. Diese Art der Repräsentation allerdings wäre die Bedingung der Möglichkeit für die Netzaktivität selbst. Die Offenbarung würde dann in jeder möglichen situations- und lebensbedingten Gestalt bestätigen, daß sie ein wirkliches Verbindungsgeschehen zweier selbständiger Wesen (Gott und Mensch) darstellt, zweier Wesen, die überdies mit einem dritten (Welt) in wiederum anderen, je eigenen Verbindungen stehen.

Nun handelt Rosenzweigs Konnektionismus – das zeigt sein Ansatz beim metaethischen Problem<sup>23</sup> – von Sinn und Bedeutung menschlicher Lebensgeschichten. In deren nicht zählbarer Vielfalt bleibt die Korrelation zwischen

---

<sup>23</sup> Hierin unterscheidet er sich von Schelling und Hans Ehrenberg; vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Hans Ehrenbergs Einfluß auf die Entstehung des ‚Stern der Erlösung‘“, in: Martin Brassler (Hg.), *Rosenzweig als Leser*, 71-117, bes. 93-99.

Freiheit und limitierender Teleologie ein zwar notwendiges, aber fragiles Wechselspiel. Wo also ist die Brücke zwischen dieser Lebenswirklichkeit und dem Postulat eines benennbaren externen Referenzkanons? Wieder sind wir an den Begriff der „Tatsächlichkeit“ verwiesen. In Teil I war die Sukzession von unendlicher Wesenssetzung und endlicher Bestimmung als Generator der Tatsächlichkeit aufgetreten. Im Übergang zu Teil II trat der an die physische Lebenserfahrung heranreichende, aber „vollkommen zutreffende“ (GS II, 125) Vergleich vom Auspacken der „Koffereinsätze“ hinzu. Und nun, in Teil III, richtet sich der Blick schließlich auf das motorisch zentrale Moment dieses „Vergleichs“, nämlich auf die leibliche Gestik.

## V.

Wenn die „tiefere Bedeutung“ des Hoheliedes „in dem rein sinnlichen Sinn, unmittelbar und nicht ‚bloß‘ gleichnisweise [...] steckt“ (GS II, 222), dann gehört es zur Spracherfahrung dieses Gedichtes, daß sich die leibliche Liebe des Menschen zu einem Verbindungsgeschehen der Offenbarung ausgestalten kann. Im hörenden Sprechen dieses Liebesgedichtes informiert sich der Mensch gewissermaßen selbst auch leiblich zu einem Medium der Offenbarung. Nun soll sich aber – über einen externen Kanon vermittelt – in einer solchen Erfahrung die konnektionistische Grundstruktur rekursiv generieren. Folglich muß diese Grundstruktur selbst somatisch repräsentiert werden, d. h. Rosenzweig muß der menschlichen Leiblichkeit über jenen externen Kanon eine ursprungslogische Spontaneität implementieren. Er muß – um vollends physiologisch zu sprechen – eine leibliche Motorik auszeichnen, die seine konnektions-systemischen Tatsächlichkeiten, die Elemente und ihre Verbindungen, initiiert, und zwar genau diese und keine anderen. Bevor er also den Leser am Ende des *Stern* aus dem Bildungsweg seiner konnektionistischen ‚Selbstorganisation‘ „ins Leben“ entläßt, muß er ihm noch die Anleitung zur immer neuen Installation der strukturellen ‚Hardware‘ seines Lebens geben. Da dieser Kanon die Freiheit des Menschen nicht vernichten, sondern zugleich setzen und absichern soll, so müssen die Einrichtungen, die der Kanon organisiert, einer Entscheidung über Ja oder Nein, Annahme oder Ablehnung unterliegen. Wohl mag man antizipieren können, daß eine Entscheidung gegen den Kanon die Freiheit selbst unterminieren würde, aber die Entscheidung muß möglich sein. Demnach kann es sich nicht um ein kausal determinierendes Gesetzesgefüge handeln, son-

dern nur um einen Kanon von Geboten. Gleichwohl ist die Bindung an die leibliche Erfahrung so eng, daß man von einem in die Physiologie selbst eingesenkten Gebotskanon sprechen muß – eingesenkt und extern zugleich. Leibliche Selbsterfahrung wird, in Gehorsam oder Widerstand, zur Erfahrung eines transzendenten struktursichernden Gebots.

Diese Brücke zum „Gebot“ schlägt Rosenzweig wieder vom Verbindungsgeschehen der „Offenbarung“ aus. Der Gebotscharakter des externen Kanons gründet selbst in diesem Geschehen; er wird aus der Spracherfahrung der Liebe abgeleitet. Welches, so fragt Rosenzweig, ist das „Gebot aller Gebote? Die Antwort auf diese Frage ist allbekannt; Millionen Zungen bezeugen sie spät und früh: ‚Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, von ganzem Herzen und von ganzer Seele und aus allem Vermögen‘ [Dt 6,5]“ (GS II, 196). In der Hermeneutik dieses „Gebots aller Gebote“ argumentiert Rosenzweig aber nun keineswegs mehr theologisch, sondern er spricht von der Erfahrung des Eros überhaupt. „Kann denn“, so fragt er, „Liebe geboten werden? Ist Liebe nicht Schicksal und Ergriffensein und wenn ja frei, dann doch nur freies Geschenk?“ (GS II, 196). Und er antwortet: „Ja gewiß, Liebe kann nicht geboten werden; kein Dritter kann sie gebieten und erzwingen. Kein Dritter kanns, aber der Eine. Das Gebot der Liebe kann nur kommen aus dem Munde des Liebenden. Nur der Liebende, aber er auch wirklich, kann sprechen und spricht: Liebe mich“. Und so werden Liebe und Gebot identisch: „Das imperativische Gebot, [...] das ‚Liebe mich‘ des Liebenden, das ist ganz vollkommener Ausdruck, ganz reine Sprache der Liebe“ (GS II, 196 f.).

Damit fällt auf den Konnektionismus der Teile I und II ein völlig neues Licht. Im „in sich grundlosen“, aber folgerichtigen Akt der Offenbarung war die „stolze Demut“ von seiten des metaethischen Prozessors, die Erweckung der „gläubigen Seele“ (GS II, 202), das erste Moment. Darauf antwortete die schicksalhafte Liebe Gottes von seiten des metaphysischen Prozessors. Nun, unter dem Licht der menschlichen Freiheit, wird der erste Schritt noch einmal dargestellt, diesmal aber als Bereitschaft zur Erfüllung eines Gebots. Das vom Menschen Ausgehende gleicht nun nicht mehr einer Bewegung innerhalb einer quasi mechanischen Wechselwirkung, sondern es ist ein Gehorsam. Die „grammatische“ Erscheinung der Liebessprache spricht eine Gebotserfahrung aus und leitet damit die Stiftung einer geordneten Praxis ein, deren Umfang ebenso groß ist wie der der menschlichen Liebeserfahrung selbst. An dieser Stelle liegt das zentrale Scharnier des *Stern*. Rosenzweigs Konnektionismus schlägt von einem naturphilosophischen Konstruktionsprinzip in eine nomothetische Organisation menschlicher Praxis um: Die Einrichtung der Strukturen wird zu einer Sache der Tat.

## VI.

Wie legt sich nun das „Gebot aller Gebote“ so auseinander, daß es im vielgliedrigen Detail der konkreten Verbindungsereignisse jene strukturbildende und -sichernde Teleologie realisiert? Das zentrale Stichwort, auf das man diese den ganzen *Stern* zusammenfassende Frage hinausführen kann, ist „Orientierung“ (vgl. GS II, 113, 208 u. ö.). In diesem Begriff spiegelt sich das soeben festgestellte Verhältnis von Naturphilosophie und Nomothetik. Denn „Orientierung“ ist einerseits eine räumliche, d. h. der Naturerkenntnis zugehörige Kategorie, andererseits der Begriff für ein Sich-Ausrichten im Praktischen. Allerdings kann es sich vorliegend nicht um eine Orientierung in relativen Verhältnissen handeln. Daher stellt Rosenzweig sie unter den Gesichtspunkt der „Wahrheit“: Wahrheit ist für ihn ein über relative Bestimmungen hinaus liegender Inbegriff der Orientierung. Er spricht von ihr ausschließlich im Dritten Teil des *Stern*, und an der Wahrheit tritt auch zum letzten Mal die Spannung zwischen Denken und Tatsächlichkeit hervor. In einem ersten Schritt erscheint Wahrheit noch als *Problem*; das Denken, verstanden als ein Weg durch den Zweifel, entwirft sie als ein nicht mehr Bezweifelbares: „Die Schule lehrt, daß die Wahrheit das einzige sei, was nicht geleugnet, nicht bezweifelt werden könne. Es ist der Grundgedanke des Idealismus, daß die Wahrheit sich selbst verbürge“ (GS II, 429). Wahrheit ist so gesehen das Problem eines Nicht-Mehr-Problems. Diesen „Grundgedanken des Idealismus“ lehnt Rosenzweig nicht ab. Nur kann die *Lösung* auch hier nicht durch etwas idealistisch ‚Gedachtes‘ bezeichnet sein, sondern nur durch eine Tatsächlichkeit. Die Wahrheit muß vom Problem zur Tatsache werden.

Der Schwerpunkt von Teil III liegt bekanntlich in Rosenzweigs Theorie der Liturgie. Liturgie erscheint hier, nach Kantischer Analogie gesprochen, als ein Schematismus: Sie vermittelt einerseits die zugrundeliegende Verbindungsstruktur der Teile I und II zur konkret erlebten Anschauung; andererseits initiiert sie selbst die faktische Aktivierung dieser Grundstruktur. Durch dieses beiderseitig rekursive Verhältnis stiftet der liturgische Schematismus die oben geforderte ursprungslogische Verbindlichkeit des Erlebens, damit aber die „Orientierung“. Der liturgische Mensch ist der zugleich physisch wie praktisch orientierte Mensch. Ersteres geschieht durch seinen Eintritt in einen „Raum schlechthin“, in das „Gotteshaus“. Denn dieses ist „das einzige [Haus] unter allen mit überall gleicher, fester Orientierung und mit ganz notwendiger Einräumigkeit“ (GS II, 395). Letzteres, die praktische Orientierung, geschieht durch das Erfüllen des liturgisch Ge-

botenen in vielfältigem Handeln. Der liturgische Mensch in Teil III des *Stern* erscheint als ein transzendentallogischer Urprozessor, der die Disposition zu dem Verbindungsnetz, das ihn selbst generiert, seinerseits geschichtlich erzeugt. Damit wandelt sich das dynamische Bild. Die Verbindungsgeschehnisse in Teil II hatten sich als geschichtliche Reihe organisiert: von der Vergangenheits-Logik der Schöpfung über die Gegenwarts-Logik der Offenbarung zur Zukunfts-Logik der Erlösung. Die liturgische Praxis in Teil III dagegen prä-sentiert sich kreisförmig, d. h. als Jahreszyklus.

Auf den ersten Blick erscheint dies nun doch als ‚Sprung in ein anderes Gebiet‘. Auch darstellerisch sind die Teile II und III deutlicher voneinander geschieden als die Teile I und II. Eine „Schwelle“ (*GS* II, 283 ff.) ist etwas anderes als ein „Übergang“ (*GS* II, 91 ff.); sie muß eigens überschritten werden. Das Jenseits einer Schwelle ist vom Diesseits deutlich geschieden. In unserer Deutung heißt das: Die Gesetze der konnektionistischen Installation (Teil III) sind nicht dieselben wie die der Netzaktivität. Erstere sind nicht mehr semiotisch, nicht mehr grammatisch, sondern gestisch: Ihr Ausdruck ist die Gebärde. Das „Höchste der Liturgie [ist] nicht das gemeinsame Wort, sondern die gemeinsame Gebärde“ (*GS* II, 329).<sup>24</sup> Aber nun soll die „Schwelle“ ja gerade nicht in ein abgetrenntes Gebiet hinüberleiten, sondern zu derjenigen Spontaneität, die die gesuchte Referenz zu dem externen Erhaltungskanon herstellt. Der Schritt hinüber muß also, damit er Verbindlichkeit stiftet und nicht zum Abschied wird, in der Konnektionslogik von Teil II angelegt sein. Das geschieht im Verbindungsgeschehen der „Erlösung“. Die „Logik der Erlösung“ verhält sich nämlich nicht vollständig homogen zu ihren beiden Parallelstücken: „Zu ihrem letzten Ergebnis [hat sie] etwas, was sie über den Vergleich mit Schöpfung und Offenbarung hinaushebt“ (*GS* II, 266). Zwar steht die „Erlösung“ zunächst in einer zeitlogischen Reihe mit den beiden anderen Verbindungsgeschehnissen. Und doch hat ihre Zeitlichkeit *zwei* Gesichter. Zum einen wandert – in Fortsetzung der von Schöpfungsvergangenheit und Liebesgegenwart her gezeichneten Linie – der Blick weiter in Richtung „Zukunft“. Zum andern findet man sich in die Meditation einer zyklischen „Zeit der Ewigkeit“ (*GS* II, 252) versetzt.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Vgl. dazu Heinrich Assel, *Geheimnis und Sakrament. Die Theologie des göttlichen Namens bei Kant, Cohen und Rosenzweig*, Göttingen 2001, bes. 344 ff.

<sup>25</sup> Die Implikationen dieser Unterscheidung wurden vielfach diskutiert, zuletzt von Renate Schindler in ihrer noch unveröffentlichten Kasseler Dissertation: *Zeit, Geschichte, Ewigkeit in Franz Rosenzweigs ‚Stern der Erlösung‘*; vgl. ihren Bei-

Betrachten wir noch einmal die beiden Teilelemente, die der *metalogische* Prozessor („Welt“) in die Verbindungen zum metaethischen und zum metaphysischen Prozessor ausgab. Hier scheint bei näherem Hinsehen etwas nicht zu stimmen: Das im metalogischen Prozessor zweite (verneinende) Moment, das nun als *erstes* hervorgehen sollte, ging ausgerechnet in die *spätste* der drei Zeiten ein: Es wurde zur bejahenden Wesensbestimmung im Zukunftsgeschehen der „Erlösung“. Das im metalogischen Prozessor erste (bejahende) Moment, das nun als *zweites* hervorgehen sollte, ging dagegen in die *früheste* der drei Zeiten ein: Es wurde zur verneinenden Endlichkeitsbestimmung im Vergangenheitsgeschehen der „Schöpfung“. Die *Umwertung* des Ja in ein Nein und des Nein in ein Ja wurde also zwar vollzogen, aber die gleichfalls notwendige *Umkehr der Sukzession* schien verletzt. Was der Prozessor als zweites ausgab, formte die Vergangenheit mit; was er als erstes ausgab, formte die Zukunft mit.

„Während nämlich sowohl bei Gott wie beim Menschen das Hervortreten des ‚Ja‘ dem Hervortreten des ‚Nein‘ weltzeitlich voranging, Gott also ‚zuerst‘ schuf und ‚dann‘ sich offenbarte, der Mensch ‚zuerst‘ die Offenbarung empfing und ‚alsdann‘ sich zur Welttat anschickte [...], liegt dies Zeitverhältnis für die Welt umgekehrt. Die Welt macht sich zuerst, nämlich in der Schöpfung, [...] zur ‚Kreatur‘“ (GS II, 243 f.)

– und zwar mittels des „Nein“! „So bleibt ihr für die Erlösung [...] nur das ‚Ja‘“. Daraus folgt: „Während bei Gott und Mensch das Wesen älter ist als das Erscheinen, ist die Welt als Erscheinung geschaffen, längst ehe sie zu ihrem Wesen erlöst wird“ (GS II, 244).

Liegt hier ein Widerspruch? Es begegnen sich zwei verschiedene Logiken. Die „Umkehrungen“ der Zeichenwerte und -sukzessionen gehören beide zur *Ursprungslogik* der Verbindungs-Tatsächlichkeit; die Reihe von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft dagegen gehört zur grammatischen *Erscheinungslogik* dieser Tatsächlichkeit. Die Inhalte beider Logiken decken sich nicht, zumindest nicht in jedem Punkt. Ein vollständiger Widerspruch liegt also nicht vor, wohl aber eine Ambivalenz. Kann sie aufgelöst werden? Nach Rosenzweig ja, und zwar durch die Operation einer „Vorwegnahme“. „Die Zukunft wird erlebt nur in der Erwartung. Das Letzte muß hier in Gedanken das Erste sein“ (GS II, 244). Sprich: „In der Schöpfung ist die Offenbarung in ihrem ganzen Inhalt, [...] also einschließlich auch der Erlösung, – ‚vorgesehen‘“ (GS II, 120). Es gibt also bereits in der Geschichtslehre von Teil II ein rekursives Bedingungsgefüge, und dies in bei-

---

trag in vorliegender Sammlung sowie diejenigen von Hans-Christoph Askani, Francesco Paolo Ciglia, Michal Schwartz und Reiner Wiehl.

den möglichen Richtungen: „Auch Offenbarung, auch Erlösung sind eben in gewisser [...] Weise Schöpfung“ (GS II, 114). Durch Vorwegnahme (Prolepse) soll eine Übereinstimmung zwischen der elementaren Sukzessionslogik und der zeitlichen Erscheinungslogik – nicht hergestellt, aber: in den Bereich des Möglichen gerückt werden. Aber diese „Vorwegnahme“ ist aus dem Bisherigen nicht ableitbar, sondern ein durch menschliche Entscheidung zu setzendes Faktum, eine neue Tatsächlichkeit. Die Strukturlehre von Teil II hatte zwar einen geschlossenen Systemkreis entworfen. Als Ordnungsprinzip der drei Verbindungsgeschehnisse aber entstand eine lineare Zeitreihe. Nun erst, fast ‚nachträglich‘, soll diese lineare Zeit selbst die Rückkehr in sich realisieren. Das würde zwar den konnektiven Systemkreis abschließen. Aber es hängt diese wiederholt angesprochene, aber noch immer nicht ganz eingelöste Tatsächlichkeit an einem darüber hinaus liegenden Akt. Zu ihm soll die „Schwelle“ hinüberführen.

Auch von Teil III weisen mehrere (zeittheoretische) Momente auf Teil II zurück. Da ein liturgischer Zyklus von Menschen gelebt wird, muß er die geschichtliche Gerichtetheit in sich aufnehmen. Denn gerade der gottesdienstliche Mensch bleibt – als Teil der Schöpfung, als Empfänger der Offenbarung, als aktiver Motor der Erlösung – geschichtlich. So vererben sich in die zyklische Zeit hinein die zwei vorwiegenden Blickrichtungen der Geschichte: diejenige auf Zukunft und diejenige auf Vergangenheit. Dem entsprechen zwei geschichtliche Gestaltungen zyklischer Zeit, Judentum und Christentum. Die jüdische Liturgie gestaltet ihren Jahreskreis vorwiegend als Zukunftserwartung, die christliche Liturgie vorwiegend als Wiederholung eines Vergangenen. Wenn im Judentum die „Spannung zuletzt sich doch ganz ins Ende zusammenballt, auf den spätesten Sproß zuletzt, den Messias, den wir erwarten“, so schiebt sich im Christentum das „Schwergewicht [...] hinüber auf den Anfang. Der Mensch tritt unmittelbar unter das Kreuz“ (GS II, 385). Entsprechend prägen sich unterschiedliche Feste, Gebete, Musik, überhaupt unterschiedliche „Soziologien“, d. h. Grundgesten der Gemeinschaftsbildung aus.

Nur zwei der zahlreichen im *Stern* angesprochenen Gebärden seien erwähnt: das Niederfallen der jüdischen Gemeinde am Versöhnungstag und die christliche Taufe. Ersteres findet im Rahmen der sogenannten „Avodah“ innerhalb des Mussaf-Gebets am Jom Kippur statt, wenn des ehemaligen Opferdienstes im Jerusalemer Tempel gedacht wird. Joseph Carlebach, ausführlicher als Rosenzweig, faßt zusammen: Wenn es im Mussaf-Gebet zu den Worten kommt „die Entsühnung erfolgt vor Gott, wo einst der Gottesname unverhüllt ausgesprochen wurde“, dann fällt die Gemeinde anbetend

nieder bei dem Gesang: „die Priester und das Volk, die in der Vorhalle standen“. Und er fährt fort: „Unsere Erklärer“ – gemeint sind Rosenzweig und Hermann Cohen – „machen darauf aufmerksam: nicht beim Sündenbekenntnis fallen wir nieder, sondern bei der Anbetung und Anerkennung des reinen, erhabenen Gottes“.<sup>26</sup> Und diese Gebärde erschöpft sich trotz ihrer literarischen Quelle gerade nicht im Rückblick: Sie ist „nicht primär anamnestisches, sondern eschatologisches Zeichen“.<sup>27</sup> Im *Stern* ist der „Kniefall“ ein „Gruß Aller an Alle“ (GS II, 358), ein vorwegnehmendes Aufnehmen der Menschheit in den Gottesdienst: Er „meint [...] die endliche Erlösung“ (GS II, 416).

Die Taufe dagegen, als Antwort der Kirche auf das Gebot der Mission in Matthäus 28:19, „bannt“ nach Rosenzweig – vor allem in Form der Kindertaufe – das Christentum „endgültig auf den Weg“ (GS II, 416). Hier tritt „für die Erlösung der Anfang ein [...], für das vollendete Leben der beschrittene Weg. In jener Taufe erneuert sich die Anbetung des göttlichen Kindes. Das Christentum ist ganz jung. Denn in jedem Einzelnen, in jeder Seele beginnt es wieder von vorn“ (GS II, 416). Die Gebärde des Niederfallens am Versöhnungstag und die Gebärde der Taufe bewirken ganz handgreiflich, was das Kapitel „Schwelle“ strukturtheoretisch vorbereitet hatte: daß „Gott oben steht“ (GS II, 286). Erst aufgrund dieser spontanen leiblich-praktischen Orientierung wird die Wahrheit vom Problem zur Tatsache. Nicht: „Die Wahrheit ist Gott“, sondern: „Gott ist die Wahrheit“, lautet die entscheidende Auskunft (GS II, 429). Die „idealistische“ Frage nach einem nicht mehr Bezweifelbaren wird ausgehebelt: „Die Wahrheit selber ist Tatsache noch vor der Tatsache ihrer Unleugbarkeit“ (GS II, 431). Rosenzweigs Konnektionssystem kommt in der Anweisung, wie seine Tatsächlichkeit zu installieren ist, zum Abschluß.

---

<sup>26</sup> Joseph Zwi Carlebach, „Vom Sinn unserer Festgottesdienste“, mit Einleitung und Erläuterungen von Zev W. Gotthold, in: *Hawa Naschira*, Hamburg 2001, Bd. 2: *Lexikon*, 40-57, hier: 54 f. Vgl. Cohens *Religion der Vernunft*, Frankfurt a.M. 1929, 256; und GS II, 359.

<sup>27</sup> Heinrich Assel, *Sakrament und Geheimnis*, 348; vgl. zusammenfassend 355-359.