

Die Dialektik Eros / Thanatos als phänomenologische Aufgeschlossenheit zum Anderen in Franz Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung*

Autor(en): **Albertini, Francesca**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **58 (2002)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-961559>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Dialektik Eros / Thanatos als phänomenologische Aufgeschlossenheit zum Anderen in Franz Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung*

von *Francesca Albertini**

„[. . .]
O, nicht unser Ohr dürfen wir verkaufen.
Auch auf dem Markte,
Im Errechnen des Staubes,
Tat manch einer schnell einen Sprung
Auf der Sehnsucht Seil,
Weil er etwas hörte,
Aus dem Staube heraus tat er den Sprung
Und sättigte sein Ohr.
Presst, o presst an der Zerstörung Tag
An die Erde das lauschende Ohr,
Und ihr werdet hören, durch den Schlaf hindurch
Werdet ihr hören
Wie im Tode
Das Leben beginnt.“

(NELLY SACHS, *Lange haben wir das Lauschen verlernt!*, in: *Fahrt ins Staublose*)

Bevor wir die Konzeption des Todes und seine Implikationen im Denken Franz Rosenzweigs erörtern können, müsste vorab nach dessen Bedeutung (oder besser: Bedeutungen) im antiken Judentum und der rabbinischen Tradition gefragt werden. Da wir uns hier mit einem so breiten Thema indessen nicht näher beschäftigen können,¹ sei die Aufmerksamkeit nur auf

* Dr. *Francesca Albertini*, Albert-Ludwigs-Universität, Kartäuserstrasse 136, D-79102 Freiburg im Breisgau.

¹ Für eine erste Orientierung: J. LEIPOLDT, *Der Tod bei Griechen und Juden*, Leipzig 1942; A. ALONSO AVILA (ed.), *Amor, muerte y mas alla en el judaismo y cristianismo antiguos*, Valladolid 1999; D. TOLLET (ed.), *La mort et ses représentations dans le judaïsme: actes du colloque organisé par le Centre d'Etudes Juives de l'Université de Paris IV-Sorbonne en décembre 1989*, Paris 2000.

Rashis Bibelkommentar sowie auf eine Aggada aus dem 14. Jahrhundert gelenkt. In Gen 1,31 heisst es, dass Gott nach der Schöpfung des Menschen sah, dass das, was er gemacht hatte, nicht nur *tov* („gut“), wie an den anderen Tagen der Schöpfung, sondern *tov me'od* („sehr gut“) war. Da nach Rashi kein Wort der Tora zufällig ist, versucht er, die Gründe des Gebrauchs von „sehr“ zu benennen. Sein Ergebnis ist verblüffend: Denn nach Rashi, der dabei auf den Midrasch (BerR X,5) zurückgreift, bezieht sich dieses *surplus* in Gen 1,31 auf den Tod. In keinem einzigen Abschnitt im Buch der Schöpfung steht, dass eines der Charakteristika des Gartens Eden und seiner Geschöpfe die Unsterblichkeit ist; deshalb ist der Tod bereits am ersten Tag der Schöpfung implizit. Unter allen Geschöpfen Gottes ist sich allerdings nur der Mensch des Todes bewusst, und nur er akzeptiert diesen als Zeichen seiner eigenen Endlichkeit gegenüber der göttlichen Ewigkeit. Somit ist die Strafe Gottes nach der Verstossung aus dem Garten Eden nicht die Einführung des Todes in die Welt, sondern die Angst vor ihm: Nach dem Ungehorsam Adams und Evas gegenüber Gott wird der Tod nicht mehr für einen natürlichen Teil des Lebens gehalten. Die Angst vor dem Tode zusammen mit der Vertreibung aus dem Paradies sind ein Joch, das das Menschengeschlecht von nun an zu tragen hat.

Es scheint, dass im Laufe der Jahrhunderte die rabbinische Tradition das Potential für eine positive Interpretation des menschlichen Todes wachgehalten hat, insofern als der Tod dem Menschen hilft, den letztthinnigen Zweck seiner Endlichkeit und somit seine Rolle in der Schöpfung zu verstehen. In einer in der *Bibliotheca Palatina* (Rom, Vatikanische Museen²) aufbewahrten Aggada aus dem 14. Jahrhundert ist zu lesen, dass sich ein Schüler eines Tages bei seinem Rabbi über den Tod beklagte, den dieser für eine Form göttlicher Ungerechtigkeit hielt. Der Rabbi erwiderte:

„Wenn der Tod nicht existierte, würdest Du vor der Schönheit einer Blume verweilen? Nein, denn alle Elemente der Schöpfung stünden tagedin, tagaus deinem Blick zur Verfügung. Du wärest nicht im Stande, Gott für so viel Schönheit zu danken“.

Unseres Erachtens sind die menschliche Angst vor dem Tode und ihr Gegenstück, nämlich das positive Potential des Todes für die Menschheit, im gleichen Mass in *Der Stern der Erlösung*³ (Rosenzweig selbst definiert ihn als

² Ms. Vatican hebr. 18/171a.

³ Das Thema des Todes findet man auch in F. ROSENZWEIG, *Das neue Denken*, in: F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk*, ed. R. und A. MAYER et al., 4 Bände, Dordrecht 1984, dort: Band III, S. 139ff. und F. ROSENZWEIG, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, ed. N. N. GLATZER, Frankfurt a. M. 1992, auf die hier allerdings nicht eingegangen werden kann.

ein *jüdisches* Buch) gegenwärtig.⁴ Es ist hinlänglich bekannt, dass das erste Buch des *Stern der Erlösung* mit dem Epigraph *in philosophos!* beginnt, da die Philosophen (mit diesem Wort bezeichnet Rosenzweig die Geschichte des Denkens „von Ionien bis Jena“⁵) nichts anderes gemacht haben, als das Thema des Todes zu verdrängen oder zumindest auf einer metaphysischen und existentiellen Ebene zu verharmlosen:

„Vom Tode, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an. Die Angst des Irdischen abzuwerfen, dem Tod seinen Giftstachel, dem Hades seinen Pesthauch zu nehmen, des vermisst sich die Philosophie. [. . .] Die Philosophie leugnet [die] Ängste der Erde. [. . .] Der Mensch soll die Angst des Irdischen nicht von sich werfen; er soll in der Furcht des Todes – bleiben.“⁶

In diesem *incipit* ist bereits deutlich, dass sich Rosenzweig im Gegensatz zum ontologischen Formalismus Heideggers an das unreduzierbare lebendige Individuum und nicht primär an die ontologische und transindividuale Struktur des Selbstseins wendet. *Der Stern der Erlösung* richtet sich auf das in der Erde verankerte Sein des Menschen, wobei das vielleicht als ein Widerhall der Einleitung von Schellings *Philosophie der Offenbarung*⁷ gehört werden könnte, in der Schelling mit Nachdruck betont, dass eine Philosophie der Offenbarung niemals das Denken von der Erfahrung abtrennen darf. Unseres Erachtens widerspiegelt der Anfang des *Stern der Erlösung* auch die Wirkungen der biographischen Situation Rosenzweigs: Begonnen hatte Rosenzweig den im Februar 1919 abgeschlossenen *Stern der Erlösung* auf Postkarten, die er im August 1918 von der Kriegsfront nach Hause geschickt hatte, als er für eine gewisse Zeit als Freiwilliger in einem Lazarett arbeitete. Der expressionistische Radikalismus seines Stils könnte auch als Konsequenz solcher extremen und tragischen Erfahrungen interpretiert werden. Während Sartre aus seiner Einkerkering die Idee ableitet, dass das allgemeine Akzeptieren des „Todes-im-Krieg“ als eines Dienstes für einen angeblich höheren Zweck das offenkundigste Symptom der Absurdität des Lebens ist, versucht

⁴ Eines der besten Werke über dieses Thema wurde von E. BIRKENSTOCK geschrieben: *Heisst philosophieren sterben lernen? Antworten der Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig*, Freiburg, München 1997. Vgl. dazu auch W. MARX, Die Bestimmung des Todes im ‚Stern der Erlösung‘, in: W. SCHMIED-KOWARZIK (ed.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1866–1929)*, Freiburg, München 1986, Band II, S. 611ff. Diese Werke zeigen, dass das Problem des Todes und seine Beziehung auf die Liebe nicht nur im *Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* gegenwärtig ist.

⁵ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M. 1992, S. 13.

⁶ F. ROSENZWEIG, *Stern der Erlösung*, S. 3–4.

⁷ F. J. W. VON SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, ed. und eingeleitet von M. Frank, Frankfurt a. M. ²1993 (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 181).

Rosenzweig, den Tod in ein Instrument für das Verständnis des Lebens umzuwandeln: Sein Verständnis akzeptiert die Todesvergessenheit als Vorbedingung zu keinem Zeitpunkt. Keine Verheissung der Trennung des Körpers von der Seele, keine Verheissung eines Tages ohne Sonnenuntergang, keine Verheissung von der Auferstehung ist imstande, die menschliche Angst vor dem Tode zu mildern oder über sie zu trösten, weil diese Angst mit dem Bewusstsein der menschlichen Endlichkeit eng verbunden ist und der Mensch davon nicht befreit werden kann. Deswegen beabsichtigt Rosenzweig nicht, Trost anzubieten oder das Sterben zu lehren. Unseres Erachtens muss anderswo nach dem primären Ziel Rosenzweigs gesucht werden.

Rosenzweig versteht den Tod als „die furchtbare Armut, Einsamkeit und Losgerissenheit von aller Welt“⁸ und bezieht sich somit unserer Interpretation nach auf die Todesdarstellungen im Alten Testament. Im Buch Hiob und in den Früheren Propheten wird der Tod beispielsweise nicht nur als physischer Tod beschrieben (für diese Sicht finden sich im Alten Testament nur wenige Bemerkungen, und die sind zudem nicht von besonderem Belang), sondern auch als ein existentieller Zustand von Armut und Notwendigkeit, als totale Isolation von der Schöpfung, als ein „Von-den-Ereignissen-und-der-Geschichte-der-Welt-losgerissen-Sein“. In Ps 88,4 stellt *She'ol* das Nicht-Land dar, nämlich den Ort, an dem nichts am Leben, aktiv und dynamisch ist, den Ort, an dem keine Beziehungen möglich sind, weil die Toten von der Erinnerung Gottes ausgeschlossen sind (Vers 6). Es ist interessant, hier zu unterstreichen, dass der Tod kein Objekt einer besonderen Erörterung in der Bibel ist (z. B. wird der Tod eines jeden Patriarchen wie ein normales physisches Ereignis, nämlich als natürliches Ende des Lebens beschrieben⁹), während er eine wichtige Rolle in der kanaanisches, babylonischen und ägyptischen Welt (z. B. im *Gilgamesch*-Epos und in der Kosmogonie von Memphis) spielt. Das metaphysische Schema einer empirischen Welt und eines himmlischen Reichs ist dem Alten Testament völlig fremd: Die zwei Bezugspunkte sind vielmehr Welt und Mensch einerseits, Gott andererseits. Wie das Alte Testament die Seele nicht als geistiges, vom Körper getrenntes Prinzip konzipiert, so kennt es keine Unterbewertung der Endlichkeit und der Materie zugunsten einer himmlischen Dimension.

In der Perspektive der Bibel ist der Tod kein abstraktes Nichts, er ist nicht nur die blosse Lebensabwesenheit, das einfache „Nicht-mehr-da-sein“

⁸ F. ROSENZWEIG, *Stern der Erlösung*, S. 4.

⁹ Im Alten Testament finden wir selbstverständlich auch furcht- und angstbezogene Beschreibungen des Todes, aber sie beziehen sich immer auf einen zu frühen Tod als Konsequenz einer Strafe Gottes (z. B. Ijob 36,13–15; 1 Sam 2,31; Dtn 30,15).

eines Körpers, sonst hätte Epikur mit seiner Behauptung recht gehabt, dass der Mensch keinen Grund hat, den Tod zu fürchten: Solange das Leben da ist, gibt es keinen Tod, und wenn der Tod da ist, gibt es den Menschen bereits nicht mehr; so seine Überlegung (Brief an Menoikeus 124b-127a).

Nach Rosenzweig liegt die Todesangst im Umstand, dass der Tod ein unumgängliches *Etwas*¹⁰ ist und die Vielfältigkeit der Formen, unter denen sich dieses Etwas darstellt, die extreme *confutatio* des fundamentalen philosophischen Denkens „von Jonien bis Jena“ ist: die Idee einer einzigen und universellen Erkenntnis des *All*. Da die Philosophie den Tod als ein *unumgängliches Etwas der Existenz* aus ihrem Bereich ausgeschlossen hat, hat sie ihr Ziel verfehlt und ihn in dem ‚diktatorischen‘ und kontrollierbaren Reich des abstrakten Denkens verschlossen. Rosenzweig spart nur Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche von seiner Kritik aus, weil sich diese Philosophen dem Problem des Menschen als Geschöpf *in seinem durch Vor- und Zunamen festgelegten Sein*¹¹ stellen; sie konzipieren nämlich den Menschen als lebendiges Geschöpf, das sich durch seine Handlungen in der Welt zeigt und bestimmt. Deswegen ist der Primat der Handlung vor dem Sein ein entscheidender Aspekt des *neuen Denkens* Rosenzweigs, das in einer Ethik der „Tatsächlichkeit“ (Rosenzweig benutzt dieses Wort als Synonym für „Faktualität“) wurzelt. Aber an diesem Punkt scheint es so, dass wir uns an einem unlogischen Sprung in Rosenzweigs Argumentation befinden: Was ist die Beziehung zwischen Tod und ethischer Handlung des Menschen? Wie ist es möglich, eine solche Beziehung als ‚phänomenologische‘ zu interpretieren? Und wie ist es möglich, die traditionelle Konzeption des Todes als Abwesenheit, als Leere, als Entscheidungsunmöglichkeit, als Denkens- und Bewegungsverneinung mit der ethischen Dimension zu verknüpfen? Um eine Antwort auf diese Fragen zu geben, müssen wir uns auf die Argumentation Rosenzweigs über die Entstehung des *Selbst* im dritten Teil des ersten Buchs des *Stern der Erlösung* beziehen. Rosenzweig konzentriert sich auf das Verständnis der Entstehung der abstrakten Anonymität des Individuumsbegriffes und insbesondere auf die Art und Weise, in der jedes Geschöpf sein Selbst bestimmt (mittels des *Selbst* unterscheidet sich ein Mensch von der Gemeinschaft und verliert zugleich den Kontakt mit ihr). *Individuum* ist das Geschöpf, das seine Persönlichkeit noch nicht entdeckt hat, und nach Rosenzweig ist sie immer *eine unter anderen*,¹² die Persönlichkeit setzt nämlich die

¹⁰ Die Ähnlichkeit dieses Gedankengangs mit dem §40 von *Sein und Zeit* ist bedenkenswert.

¹¹ F. ROSENZWEIG, *Stern der Erlösung*, S. 10.

¹² F. ROSENZWEIG, *Stern der Erlösung*, S. 74.

Anerkennung der Gemeinschaft voraus, bevor sie sich von dieser unterscheidet. Unter einem engen methodologischen Blickwinkel ist der von Rosenzweig für die Beschreibung des Todes des Individuums und die Entstehung des *Selbst* gebrauchte Stil erstaunlich, weil er nicht der für die philosophische und wissenschaftliche Analyse eines Phänomens typische zu sein scheint: „Das Selbst überfällt den Menschen eines Tages wie ein gewappneter Mann und nimmt von allem Gut seines Hauses Besitz.“¹³

Aus einer phänomenologischen Perspektive scheint das Rosenzweigsche *Selbst* eine ähnliche Rolle zu spielen wie die *Angst* in Heideggers *Sein und Zeit*; es ist nämlich ein plötzlicher Ausbruch im Leben des Individuums und eine Aneignung dieses Lebens. Wie auch immer, die Entwicklung des *Selbst* hat nicht nur nichts gemeinsam mit der Heideggerschen Angst, sondern das Sich-Ereignen dieses Phänomens folgt einer radikal verschiedenen Dynamik:

„Das Selbst also wird an einem bestimmten Tag im Menschen geboren. Welcher Tag ist das? Der gleiche, an dem [. . .] das Individuum den Tod in die Gattung stirbt. Eben dieser Augenblick lässt das Selbst geboren werden. Das Selbst, der ‚Daimon‘, nicht im Sinne von Goethes orphischer Stanze, wo das Wort grade die Persönlichkeit bezeichnet, sondern im Sinn des Heraklitworts ‚Sein Ethos ist dem Menschen Daimon‘, dieser blinde und stumme, in sich verschlossene Daimon überfällt den Menschen das erste Mal in der Maske des Eros, von da an geleitet er ihn durchs Leben bis zu jenem Augenblick, wo er die Maske ablegt und sich ihm enthüllt als Thanatos. Dies ist der zweite, und wenn man so will der geheimere Geburtstag des Selbst, wie es der zweite, und wenn man so will erst der offenkundige, Sterbetag der Individualität ist.“¹⁴

Das *Selbst* ist keine ontologische Kategorie, sondern die ethische Orientierung jedes Menschen, und es entsteht aus der Dialektik (im Hegelschen Sinne) von Eros und Thanatos. Eros entwickelt sich aus dem Bewusstsein, Teil einer Gemeinschaft zu sein, in der jedes Geschöpf uns von seiner bzw. ihrer Armut aus anruft und auf die wir antworten sollen bzw. müssen. Das *Selbst* eines jeden von uns ist strukturiert und unterscheidet sich gemäss der Antwort, die jeder Mensch in seiner einzigartigen Geschichte auf die Armut gibt. Diese Geschichte ist unvermeidlicherweise sowohl individuell als auch Teil einer kollektiven Geschichte. Eros tötet den monadischen Charakter des *Individuums*, und durch diese Eliminierung schafft er eine Wiedergeburt: Der Tod, der das existentielle *principium individuationis* im Heideggerschen Denken ist, zeigt sich als ein dialektisches Moment, das durch die Anerkennung der Beziehung auf den Anderen aufgehoben wird. Deshalb steht am Anfang des zweiten Teils des zweiten Buchs des *Stern der Erlösung*: „Stark wie der Tod ist die Liebe.“¹⁵

¹³ F. ROSENZWEIG, *Stern der Erlösung*, S. 11.

¹⁴ F. ROSENZWEIG, *Stern der Erlösung*, S. 11.

¹⁵ F. ROSENZWEIG, *Stern der Erlösung*, S. 174.

Sollte sich die Anerkennung meiner Lage und meiner Handlung in der Existenz auf die verzweifelte Einsamkeit des Todes beschränken, wäre die Lähmung und nicht die Entwerfbarkeit (im Sinne Heideggers) die Konsequenz davon. Eros als Bewegung zum Anderen als dem Nächsten ist die Liebe für und zur Schöpfung, in der sich die Dynamik eines solchen *Selbst-zum-Nächsten* einfügt und in der diese Dynamik ihre Form findet. Liebe für und zur Schöpfung ist syllogistisch auch Liebe für und zu Gott: In der dialektischen Aufhebung von Thanatos durch Eros schlägt das *Selbst* die ‚tödliche‘ Einsamkeit, in der das Denken von Sartre, Kierkegaard und Heidegger verschlossen bleibt. In *Sein und Zeit* heisst es, dass „dann ich selbst bin, wenn ich entwerfend auf mich zu bzw. zu mir zurückkomme“; nach Heidegger entstehen die Anderen als Mit-Menschen nur als Hintergrundkulisse in diesem Prozess, weil sie, „in den Bereich des Besorgens verwiesen“, „ontologisch an die Welt assimiliert sind“. ¹⁶ Für Sartre ist der Andere im Status des *Selbstseins* ontologisch aufgehoben, aber zugleich ist der Andere vom *Selbstsein* völlig getrennt: Der Andere kommt zur Existenz nur als Objekt seiner bzw. ihrer jeweiligen Entwürfe. ¹⁷ Nach Kierkegaard ist die Liebe zu Gott zwar die Begründung der Liebe zum Anderen, aber wegen seiner Konzeption der Negativität der Welt in ihrer existentiellen Dimension ist Kierkegaard nicht imstande, eine Liebe zu begreifen, die zugleich keine Selbstliebe ist (selbstverständlich unter Ausschluss des Vollzugs des Gebotes der Nächstenliebe). ¹⁸

Die von Rosenzweig festgestellte Beziehung mittels der Dialektik Eros/Thanatos ist eine Beziehung zur ‚wirklichen‘ Person, welche die Einsamkeit des Ich überwindet. Martin Buber schreibt diesbezüglich:

„[Die Beziehung zur wirklichen Person] kann stark wie der Tod sein, weil sie stärker als die Einsamkeit ist, weil sie die Schranken der hohen Einsamkeit durchbricht, ihr strenges Gesetz besiegt und die Brücke über den Abgrund der Weltangst von Selbstsein zu Selbstsein schlägt.“ ¹⁹

Damit, so scheint es, erklärt sich auch der scheinbare Widerspruch der folgenden Behauptung: der durch die zeitliche und geschichtliche Handlung des Eros (man kann nur in der Zeit und in der Entwicklung der Existenz lieben) ‚geborene‘ Tod gibt einen „Vor- und Zunamen“ zu meinem Selbst-

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁷1993, S. 123.

¹⁷ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris 1949, S. 115ff.

¹⁸ Diese Problematik wurde im Buch von M. THEUNISSEN, *Der Begriff Verzweiflung: Korrekturen an Kierkegaard*, Frankfurt a.M. 1993 ausführlich ausgearbeitet.

¹⁹ M. BUBER, Die Verwirklichung des Menschen. Zur Anthropologie M. Heideggers, in: A. LIEBERT (ed.), *Philosophia – philosophorum nostri temporis vox universa*. Band III/1–4: *Ex Officina Societatis Philosophiae*, Belgrad 1938, S. 293.

zum-Nächsten. Das Identitätsprinzip ist nicht mehr auf der ontologischen Bestimmung des Seins gegründet (wie in der Philosophie „von Jonien bis Jena“) sondern auf der Entdeckung des Anderen mittels der Dialektik Eros/Thanatos. Diese Dialektik übergibt mich der Welt und gibt mir einen neuen Namen.

Ein ähnliches Phänomen findet sich unseres Erachtens im Pentateuch. Wird sich ein Protagonist seiner von Gott gegebenen Rolle in der Gemeinschaft bewusst, bekommt er einen neuen Namen: Abram wird zu *Abraham*, da das *He* des göttlichen Namens (JHWH) den neuen Bund zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen bezeichnet. Ebenso wird Jakob zu *Israel*, nämlich zu dem, „der mit Gott kämpfte“, um die Bedeutung der Erwählung des jüdischen Volks zu erfassen. Jeder dieser Protagonisten stirbt den vom Eros (nämlich vom göttlichen Gebot der Nächstenliebe) befohlenen Tod, und Eros realisiert sich zugleich als Liebe jedes Geschöpfs zu den anderen. Gott strebt nach einer ‚wirklichen‘ Beziehung zu seinen Geschöpfen in der Entwicklung der menschlichen Geschichte, nämlich einer Beziehung, die nicht auf den abstrakten Formalismus des Ritus beschränkt ist.

In Rosenzweigs Denken bleibt der Tod zwar jenes Element, das der Mensch am meisten fürchtet, und Rosenzweig selber versucht auch nicht, ein Beruhigungsmittel dafür anzubieten; aber in jüdischer Perspektive kann der Thanatos vom Eros in einer existentiellen Wiedergeburt dialektisch umgewandelt werden: Diese Wiedergeburt entsteht aus der Entdeckung des Anderen als Ereignis und als Phänomen im Horizont des menschlichen Lebens. Ethos als Synthesis der dialektischen Dynamik von Eros und Thanatos und als Bezugspunkt für den Vollzug einer wirklichen Beziehung zum Nächsten und für die Bestimmung unserer Identität in der Zeit und in der Geschichte der Schöpfung ist daher das in der Genesis erwähnte *tov me'od*. Es macht uns zu Schuldigen gegenüber dem Tode und bereitet die letztthinnige Überwindung des Todes im Vollzug der messianischen Zeit vor.