

Frank Hahn

Der Sprache vertrauen –  
der Totalität entsagen

ALBER PHILOSOPHIE 

Über dieses Buch:

Der Beitrag Franz Rosenzweigs zur Philosophie besteht seinen eigenen Worten nach vor allem in dem, was er *Neues Denken* oder *Sprachdenken* nennt. Um diesem Terminus nachzuspüren, begibt sich Frank Hahn auf die *Bahn der Sprache*, wie sie durch Rosenzweigs Hauptwerk »Stern der Erlösung« gezogen wird. Dabei wird zum einen die Überwindung des auf Totalität zielenden rein begrifflichen idealistischen Denkens herausgearbeitet. Ferner wird der Gegensatz des jüdisch geprägten Sprachdenkens zur analytischen Sprachphilosophie sowie zur Vorstellung von Sprache als Zeichensystem, dem es lediglich um Kommunikation oder Mitteilung geht, kenntlich gemacht. Die »wirklich gesprochene Sprache« ist für Rosenzweig kein Abbild der Wirklichkeit, sondern das Sprechen bewirkt überhaupt erst das, was wir Wirklichkeit – als eine Bewegung des Aufeinanderwirkens – nennen. Das jüdische Sprachdenken beschreibt darüber hinaus eine Umkehr der maßgeblichen Denkrichtungen europäischen Philosophierens: den Sinn eines Textes enthüllt erst der zukünftige Leser, und so wird die Zeit nicht auf die Zukunft hin, sondern von der Zukunft her gedacht. Ferner entdeckt sich das Ich erst im Angesprochenwerden durch ein Du. Wenngleich Rosenzweig mit dem Sprachdenken die *religiösen* Ereignisse von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung als *Bahn der Sprache* erfahrbar machen möchte, so verfolgt das vorliegende Buch nicht zuletzt das Ziel aufzuzeigen, wie das jüdische Sprachdenken auch jenseits des Religiösen für die Philosophie und das Leben fruchtbar gemacht werden kann. Auf diese Weise ist ein Kaleidoskop entstanden, das sich zwar um das Sprachdenken Rosenzweigs rankt, zugleich aber auch Texte von weiteren jüdischen Autoren, wie Hermann Cohen, Eugen Rosenstock-Huessy, Friedrich Weinreb und Emmanuel Levinas, kommentierend mit einbezieht.

Der Autor:

Frank Hahn, geb. 1953, lebt als freier Autor und Essayist in Berlin, wo er auch den Verein »Spree-Athen e. V.« leitet, der mit regelmäßig stattfindenden Vorträgen und Symposien zu einer Vielzahl an Themen aus Philosophie, Literatur, interkulturellen Gesprächen sowie Fragen des Judentums öffentlich wirksam ist.

Frank Hahn

Der Sprache  
vertrauen –  
der Totalität  
entsagen

Annäherungen an  
Franz Rosenzweigs Sprachdenken

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg/München 2013  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz: SatzWeise, Föhren  
Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)  
Printed on acid-free paper  
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48570-5

# Inhalt

Einleitung: Befreiung von der Totalität . . . . .	7
Kapitel 1: Fäden knüpfen: Hermann Cohens Denkbewegungen zwischen Ethik, Logik und Religion auf dem Grat zwischen Idealismus und Sprachdenken . . . . .	29
Kapitel 2: Die Kugelgestalt des Seins zerbrechen: Franz Rosenzweigs Weg vom Nichts zur Sprache – oder die Kritik am Idealismus	74
Kapitel 3: Der Sprache vertrauen: die Nennung des Namens und die Grammatik der Schöpfung als erste Etappe auf der Bahn der Sprache . . . . .	115
Kapitel 4: Zwiesgespräch halten: die Offenbarung als Brücke zwischen höchster Subjektivität und unendlich klarer Objektivität – oder der Bahn zweiter Teil . . . . .	168
Kapitel 5: Exkurs: Ist das noch Philosophie? Bewährung der Wahrheit bei Rosenzweig – Bedeutung und Sinn bei Emmanuel Levinas . . .	209
Kapitel 6: Die Zukunft vorwegnehmen – vom Du zum Wir, und damit zum Ihr . . . . .	237

Inhalt

Jenseits des Buches und Danksagung . . . . . 280

Personenregister . . . . . 285

## Einleitung: Befreiung von der Totalität

Das Vergangene ist nie vergangen. Unter dem auf-geschichteten Neuen bleibt die Ge-schichte des Alten stets anwesend, seine Ruinen entfalten manchen Tags unerwartet ihre ruinöse Wirkung. Die Frage nach der Entstehung und der Abwehr *totalitären Denkens* wird daher auf Dauer eifrigstes Anliegen denkender Menschen bleiben. Zu einfach wäre es, bei dem Wort totalitär vordergründig an Terror, Verfolgung und Lager zu denken und dann zu meinen, wir wären im Mitteleuropa des 21. Jahrhunderts auf der sicheren Seite – ganz abgesehen davon, dass auch hier und heute Menschen verfolgt und deportiert werden. Wenn wir jedoch der *Entstehung* totalitären Denkens nachspüren wollen, bevor es sich in einem totalitären politischen System verfestigt, dann gilt unsere Wachsamkeit bereits jedem in sich geschlossenen philosophischen System sowie jeder »Weltanschauung«, die die Welt in ein fest umrissenes Bild verwandelt, das sich anschauen lässt. Natürlich mutiert nicht zwangsläufig jedes Denksystem, das auf die Silbe -ismus endet, zur politischen Diktatur, zumal es meist gar nicht auf eine unmittelbare politische Anwendung ausgelegt ist. Aber ein vorherrschendes philosophisches System und die aus ihm abgesonderte Weltanschauung können sehr wohl die Abwehrkräfte gegen Einheits- und Totalitätsdenken schwächen. Der deutsche Idealismus – insbesondere in seiner Ausprägung durch Hegel und Fichte – markiert zweifellos einen Höhepunkt im Bemühen um jene Geschlossenheit des Systems, indem hier die *Einheit des Denkens* behauptet wird. Im Nachwort zu Franz Rosenzweigs »Stern der Erlösung« sagt Gershom Sholem dazu:

»Das reine, autonome Denken »erzeugt« in sich selbst seinen Inhalt, das Sein; das Denken, das sich selbst denkt, denkt die Welt, denkt das All. Die Einheit von allem, die Allheit, ist uns sicher in der Einheit des Denkens. Doch wer garantiert uns, dass nur eine Allheit in der Welt existiert? Allein die Annahme, dass die Welt dazu gegeben sei, um im Denken gedacht zu werden! Über

der Fülle der Wissensinhalte steht die Einheit des Denkens, das seine Identität als das reine Sein denkt.«<sup>1</sup>

Um dieses totalisierende Einheits- und Identitätsdenken auszuhebeln, hat Franz Rosenzweig sein »neues Denken« formuliert, indem er in den letzten Monaten des ersten Weltkriegs mit dem »Stern der Erlösung« ein monumentales Werk geschrieben hat. Natürlich war er nicht der erste und einzige, der seinerzeit dem Idealismus die Gefolgschaft versagte. Aber Rosenzweig hat sich der *Reduzierung* der Vielfalt (der Welt, der Menschen, des Wissens) auf die Einheit des Denkens, der Aufhebung des Besonderen im Allgemeinen und der tausend Möglichkeiten in dem einen Prinzip auf eine neue Weise widersetzt, die zugleich an alte Traditionen anknüpfte: seine Methode nannte er jüdisch und seinem »neuen Denken« gab er den Namen »Sprachdenken«.

Rosenzweig gehörte wie Cassirer, Cohen, Bloch oder Benjamin zu jenen jüdischen Denkern, die einerseits an Kant und Hegel geschult, vor dem Hintergrund der Katastrophen des 20. Jahrhunderts zugleich das Gefährliche im idealistischen Systemdenken besonders scharfsichtig – jedoch auch aus gänzlich unterschiedlichen Perspektiven – wahrgenommen haben. Nehmen wir als Beispiel Ernst Cassirer, der zwar Kant bewunderte und sich seinem Erbe verpflichtet sah, der aber zugleich die unüberbrückbare Kluft zwischen *moralischer und natürlicher Welt* in Kants Denken deutlich benannte. Wenn nämlich das *allgemeine Gesetz* oder die *Menschheit* nur *gedacht* würden – als Erzeugnisse des reinen Denkens –, dann, so Cassirer, gebe der kategorische Imperativ nur ein »*abstraktes und formales Gesetz*, das den individuellen Willen bindet, aber der Realität der Dinge gegenüber vollkommen machtlos ist.«<sup>2</sup> Dass Adolf Eichmann in Jerusalem sein mörderisches Treiben unter Berufung auf den kategorischen Imperativ Kants zu »rechtfertigen« versuchte, empfinden wir als geschmacklose Perversion – wenn jedoch das *allgemeine Gesetz* oder die *Menschheit*, auf die sich der kategorische Imperativ bezieht, sich als Abstrakta des reinen Denkens geben, dann können die jeweiligen Machthaber diese Abstraktionen auch willkürlich und eigenwillig auslegen. Darauf wollte Cassirer hinweisen. Zugleich erinnert er daran, dass Kant selbst die

---

<sup>1</sup> Gershom Sholem: Franz Rosenzweig und sein Buch »Der Stern der Erlösung« – Nachwort, in: Der Stern der Erlösung von Franz Rosenzweig, Bibliothek Suhrkamp 1988, S. 530

<sup>2</sup> Ernst Cassirer: Vom Mythus des Staates, Felix Meiner Verlag 2002, S. 343



Existenz dieser Kluft schmerzlich bewusst gewesen war, es für ihn jedoch ein *vergeblicher Wunsch* blieb, sie zu schließen. Kant selbst habe darunter gelitten, dass die Pflicht des Menschen in ewigem Gegensatz zu seiner »Glückseligkeit« stehe.

Es war nun Hegels Ehrgeiz, diese Kantische Kluft zwischen moralischer und natürlicher Welt einzubetonieren. Die ethische Ordnung finde man daher bei Hegel – so Cassirer – nicht in einem formalen Gesetz, sondern in der konkreten Realität des Lebens im *Staate*. Der preußische Staatsphilosoph wollte die »Kantischen Klagen« nicht länger hören, zwischen Sittlichkeit und Natur, individuellem und allgemeinem Selbstbewusstsein fand er die ersehnte Einheit – im *Staat*: »Der Staat ist der Geist, der in der Welt steht und sich in derselben mit Bewusstsein realisiert ... es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist ... bei der Idee des Staates muss man nicht besondere Staaten vor Augen haben, nicht besondere Institutionen, man muss vielmehr die Idee, diesen *wirklichen Gott*, für sich betrachten.«<sup>3</sup>

Diese Vergötterung der Staatsidee gipfelte in der Hegelschen Synthese von Vernunft, Weltgeist und Geschichte, die sich im »real existierenden Staat« verwirklichte. Dies gibt einen Hinweis darauf, was Rosenzweig mit dem All- und Einheitsdenken des Idealismus meinte. Ernst Cassirer widmet sich in seinem letzten Werk »Vom Mythos des Staates«, das er 1945 im amerikanischen Exil vollendet hat, ausführlich der Hegelschen Staatstheorie. Als Zeitzeuge des Faschismus kann er angesichts der Skrupellosigkeit, mit der Hegel die Weltgeschichte als Weltgericht, das Wirkliche als das Vernünftige und den Weltgeist als die absolute Vernunft proklamiert, nur ein vernichtendes Urteil fällen: »Kein anderes philosophisches System hat so viel zur Vorbereitung des Faschismus und Imperialismus getan als Hegels Lehre vom Staat.« Zwei Sätze später untermauert er die Wucht dieses verbalen Fallbeils mit einem Hegel-Zitat, das nicht nur im Jahre 1945 Anlass gab, einem die Sprache zu verschlagen:

»Dem Volke, dem solches Moment (Repräsentant des Weltgeistes zu sein, F. H.) als natürliches Prinzip zukommt, ist die Vollstreckung desselben im Fortgang des sich entwickelnden Selbstbewusstseins des Weltgeistes übertragen. Dieses Volk ist in der Weltgeschichte, für diese Epoche ... das Herrschende. Gegen dies sein absolutes Recht, Träger der augenblicklichen Entwicklungsstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der anderen Völker

---

<sup>3</sup> Ebd., S. 345

rechtlos, und sie, wie die, deren Epoche vorbei ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte.«<sup>4</sup>

Der vornehme, im wahrhaften Sinne philosophische Kopf Ernst Cassirer hat hier jede Zurückhaltung aufgegeben und dennoch, wenn man den ganzen Text liest, sich darum bemüht, das Werk Hegels aus verschiedenen Perspektiven zu beleuchten und seiner herausgehobenen Stellung in der Geschichte der Philosophie gerecht zu werden. Franz Rosenzweig hatte im Jahre 1909 seine Dissertation zum Thema »Hegel und der Staat« geschrieben, aber erst 1920 veröffentlicht. »Unter dem Strich« kommt Rosenzweig zu demselben Ergebnis wie Cassirer – allerdings in vergleichsweise unschuldiger Lage, da der Faschismus vorerst nur als Gespenst einer historischen Möglichkeit unter vielen über Deutschland und Europa in vernebelter Lauerstellung schwebt. Insofern ist Rosenzweigs »Tonfall« im Vergleich zu Cassirer gemäßigt, wobei die Aufgabenstellung auch eine gänzlich andere war. Rosenzweig hat ein umfassendes Werk über Hegels Leben und Werk geschrieben, in dem er akribische Detailkenntnis mit der Kunst des großen Romaniers verbindet.

Um nicht missverstanden zu werden: wir reden nicht jener sträflich verkürzten Argumentation das Wort, wonach bereits im Idealismus die Wurzeln des Faschismus angelegt waren. Wir leiten zunächst nur auf das Thema hin, welches die Generation der zwischen 1875 und 1890 Geborenen umgetrieben hat – zumindest deren »philosophische Köpfe«. Sie haben als 30–40-Jährige den Ausbruch des ersten Weltkriegs erlebt, und sofern sie nicht wie Rosenzweig vorher gestorben sind, auch die Terrorherrschaft der Nazis und den zweiten Weltkrieg. Es waren vor allem die *jüdischen Denker* dieser Generation, die einen außergewöhnlichen Scharfblick hinsichtlich der Folgen bestimmter Denkmethoden und philosophischer Systeme gezeigt haben. Cassirer (1876–1945) und Rosenzweig (1886–1929) gehören dazu, genauso wie Rosenstock-Huessy, Viktor von Weizsäcker, Ernst Bloch und andere. Rosenzweig, der zunächst 1906 ein Medizinstudium begonnen hatte, wechselte ein Jahr später zur Philosophie und war nach kurzer Zeit mit den Denkströmungen des 19. Jahrhunderts auf eine ganz eigene Weise vertraut. Man könnte fast sagen, er lebte in diesen Strömungen wie in einem Roman und konnte auf Art des großen Künstlers ihre Ursachen

---

<sup>4</sup> Ebd., S. 356

und Folgen in originelle Denkfiguren zusammenfassen – so wenn er z. B. Hegels Philosophie als eine »neuheidnisch-christliche« Synthese bezeichnete. Die verheerenden Wirkungen des »All- und Einheitsdenkens« eines Hegel waren ihm, der sich an Kant geschult hatte, früh bewusst geworden.

Dass vor allem jüdische Denker die Avantgarde eines neuerlichen kritischen Denkens bildeten, lässt sich auch – aber nicht nur – darauf zurückführen, dass sie trotz aller Emanzipations- und Assimilationsbestrebungen immer am Rande der Gesellschaft standen und gerade in der genannten Periode um 1900 dem rasch um sich greifenden Antisemitismus ausgesetzt waren. Etwas Anderes kommt hinzu: da das Judentum oft als »reine Ethik« bezeichnet wird, ergab sich daraus zwar eine gewisse Affinität zum Denken Kants, zugleich aber war im Judentum schon die Abwehr gegen jegliches Einheits- oder Identitätsdenken angelegt. Das Denken der Differenz, der Spur, des Namenlosen, des Abgrunds, des Leeren und des Nichts ist dem Jüdischen quasi eingeschrieben – und damit das Widerständige gegen ein Denken in geschlossenen Systemen oder Totalitäten. Zur »Befreiung von der Totalität« erscheint uns daher die Beschäftigung mit jüdischen Denkern des 20. Jahrhunderts als unhintergehbare Aufgabe. Dies gilt umso mehr, als dass insbesondere nach der Katastrophe von 1933 sowie der anschließenden Vernichtung des europäischen Judentums der *spezifische Beitrag* jüdischer Denker aus der Zeit vor 1933 im öffentlichen Bewusstsein nur noch peripher präsent ist. Die vorliegende Arbeit soll einen bescheidenen Beitrag dazu leisten, sowohl das Besondere wie auch das ganz und gar Aktuelle des jüdischen Denkens am Beispiel der Arbeiten Franz Rosenzweigs und Hermann Cohens aufzuweisen. Wo aber finden wir aktuelle Bezüge in einem Denken, das vor 100 Jahren sich kritisch mit einem noch einmal 100 Jahre älteren Denken (dessen Epigonen also heute vor 200 Jahren gewirkt haben) auseinandergesetzt hat? Anders gefragt: was kann uns heute das Denken um 1900 über das Denken um 1800 sagen? Dazu seien einige kurze Bemerkungen vorangeschickt.

## Die Welt als Ganze angeschaut – das Elend mit den Weltanschauungen

Auf den ersten Blick hat der reine Idealismus als philosophische Strömung offenbar längst »seine Zeit hinter sich«. Die scheinbare Selbstverständlichkeit dieser Behauptung schmilzt jedoch auf den zweiten Blick rasch dahin. Bevor wir diesen »zweiten Blick« wagen, schieben wir ein paar Gedanken zur Vermittlung philosophischer Diskurse oder Systeme über die Schiene der Weltanschauung ein. Da ja immer nur ein verschwindend kleiner Bruchteil der Menschen die Werke der großen Philosophen gelesen hat, so stellt sich die Frage, auf welche Weise dennoch diese philosophischen Systeme Einfluss auf Denken und Handeln ganzer Generationen gewonnen haben. Über die erwähnte Schiene der Weltanschauungen sind tatsächlich holzschnittartig zusammen gezimmerte Versatzstücke philosophischer Systeme und Methoden tröpfchenweise in die Gesellschaft eingesickert. Wir müssen daher zwischen Philosophie und Weltanschauung sehr präzise unterscheiden. Adorno hat seinerzeit den *Wahn*, sich eine Weltanschauung zuzulegen, verächtlich als kleinbürgerliches »Hobby« abgetan, dessen Ziel vor allem darin bestünde, sich des autonomen Denkens zu entschlagen, sobald man sich im Besitz einer einheitlichen, lückenlosen Erklärung des Welt-Ganzen wähne. Tatsächlich gilt die Weltanschauung der *Beendigung des Fragens*, während wahrhafte Philosophie unter je neuen Perspektiven die alten Fragen immer wieder in neuen Worten zu stellen hätte. Nicht minder scharf als Adorno hat Herbert Schnädelbach die Verachtung des Philosophen gegenüber der Weltanschauung formuliert:

»In einer noch zu schreibenden Geschichte der Weltanschauung wird vermutlich dies als Spezifikum weltanschaulichen Denkens deutlich werden: ein universelles Deutungsmuster oder Interpretationsschema, das auf alles anwendbar ist und durch nichts Singuläres widerlegt werden kann, übernimmt in einem *nachidealistischen Zeitalter* die traditionelle Rolle des philosophischen Systems, und zwar in kognitiver und in normativer Hinsicht. Das Bedürfnis nach Ganzheit wird nur noch befriedigt durch eine »Schau« der Welt von einem einzigen »Gesichtspunkt« aus, der zugleich der eigene »Standpunkt« ist, und die Einzigkeit dieses Punktes ist der einzige Einheitspunkt für die Anschauung der Welt, des Ganzen.«<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Herbert Schnädelbach: Philosophie in Deutschland 1831–1933, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1983, S. 184

In diesen Worten ist trefflich beschrieben, worauf wir mit dem ersten Satz hinweisen wollten: das Vergangene ist nie vergangen. Der Idealismus mag zu Beginn des 21. Jahrhunderts *innerhalb der philosophischen Systeme* ausgemustert sein, aber als *Weltanschauung* taucht er wie ein Gespenst in den politischen Entscheidungen, in Lebenshaltungen und Verhaltensweisen der Menschen immer wieder auf. Das Bedürfnis nach der »Erklärung des Ganzen« – auch »Welterklärung« genannt –, nach tragfähigen Lösungen für »das Ganze« scheint ungebrochen, was angesichts der Unübersichtlichkeit einer globalisierten Welt sowie der Unsicherheiten und unkalkulierbaren Risiken einer durch und durch ökonomisierten Gesellschaft nicht verwundert. Die Deutungsmuster unterscheiden sich in ihrer Komplexität und auch in der Lückenlosigkeit der *Erklärung des Ganzen*. Manchmal soll eine Weltanschauung auch nur das eigene Verhalten eines geängstigten und nach Identität suchenden Ich rechtfertigen – ohne den Anspruch, sich die *Welt als Ganzes* zu erklären. Die konkrete Form der jeweiligen Weltanschauung ist jedoch eher nebensächlicher Natur, wenn wir Adornos Befund folgen, wonach der Besitz einer Weltanschauung dazu dienen soll, sich des autonomen Denkens zu entschlagen. Rosenzweig hat auf seine Weise den lebensfeindlichen und weltabgewandten Charakter von Weltanschauungen benannt, indem er das eingängige Bild vom *Stau des Lebensstroms* geprägt hat. Welt und Leben seien in ständiger Bewegung – wie in einem »offenen Flussbett, durch das ununterbrochen der Strom der Dinge, Menschen, Ereignisse, hindurchströmt.« In der Weltanschauung aber werde das Flussbett zur Schale, »die der Betrachter mehr oder weniger gefüllt heraushebt aus jenem Strom, um sie in Ruhe staunend zu betrachten. Die Schale, nicht den Strom. Denn der Strom würde sich dem Verlangen, ihn aufzustauen, entziehen, er würde weiterströmen. Aber die Schale lässt sich herausheben.«<sup>6</sup>

Wer meint, die *Welt anzuschauen*, blickt in Wirklichkeit gebannt auf eine Schale – er versucht, etwas fest-zustellen, das sich im ungehemmten Fluss und den rauschenden Stromschnellen des wirklichen Lebens jeder Fest-stellung entzieht. Schon dieser Versuch erweist sich so gesehen als Gewaltakt – und dazu noch als bodenlose Dummheit. Die Weltanschauung soll sich als Werkzeug bewähren, mit dem ihr »Eigentümer« die »Dinge auf den Punkt bringen« kann, statt ohne

---

<sup>6</sup> Franz Rosenzweig: Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand, Joseph Melzer Verlag 1964, S. 64

Punkt und Komma das Denken wie das Leben in Bewegung zu halten. Die Fixierung auf das Endergebnis verstellt den so nötigen Blick auf die Offenheit und Unabgeschlossenheit von Welt und Leben, die in Wahrheit einfach weiterströmen und jedwede gedankliche Staustufen unter-spülen. Die Staustufe ist nur ein anderes Wort für die *Totalität* der äußeren Form (der Schale), in welche die unüberschaubare – also nicht anschaubare – Vielzahl an Dingen und »Weltteilen« *gezwängt* werden soll. Was sich der Totalität der Schale nicht fügen mag, wird ausgeschlossen – es gehört und passt nicht dazu. Manchmal ist es dann vom abschließenden Urteil zur ausschließenden Beseitigung nicht weit.

Die angeschaute Schale als Surrogat für die Wirklichkeit zu nehmen, entbindet natürlich darüber hinaus den Fanatiker, der sich eine Weltanschauung als Hobby hält, jedweder kritischen Prüfung seiner Anschauungen anhand von Erfahrung oder Tatsachen. Schlimmer noch: die Wirklichkeit (nicht die Realität) wird unter dem Prinzip des Historischen, das dem Einzelereignis angeblich erst seinen »Stellenwert« gibt, kurzerhand zum Trugbild oder Schein abgestempelt. Wenn man unter den geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts nach Tendenzen sucht, welche die Entstehung totalitären Denkens befördert haben, dann kommt man zweifelsohne am Historismus nicht vorbei. Hannah Arendt hat in ihrem beachtlichen Werk »Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft« gerade hinsichtlich der nationalsozialistischen und stalinistischen Ideologien äußerst scharfsichtig bemerkt:

»... der Anspruch auf totale Welterklärung verspricht die totale Erklärung alles geschichtlich sich Ereignenden, und zwar totale Erklärung des Vergangenen, totales Sichauskennen im Gegenwärtigen und verlässliches Vorhersagen des Zukünftigen. Als solches wird ideologisches Denken ... unabhängig von aller Erfahrung, die ihm selbst dann nichts Neues mitteilen kann, wenn das Mitzuteilende soeben erst entstanden ist. Es emanzipiert sich also von der Wirklichkeit ... und besteht ihr gegenüber auf einer »eigentlicheren« Realität, die sich hinter diesem Gegebenen verberge ... dem was faktisch geschieht, kommt ideologisches Denken dadurch bei, dass es aus einer als sicher angenommenen Prämisse nun mit absoluter Folgerichtigkeit ... alles weitere deduziert.«<sup>7</sup>

Was Rosenzweig plastisch mit dem Bild der Schale aussagen wollte, benennt Arendt schlicht und mit einem zur Ironie gewendeten wissen-

---

<sup>7</sup> Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft, Piper Verlag 1998, S. 964

schaftlichen Stil als »Emanzipation von der Wirklichkeit« – sie hätte auch Leugnung der Wirklichkeit sagen können. Ihrer treffsicher beobachteten *Verabsolutierung der Geschichte* als Kennzeichen totalitärer Ideologien entspricht Rosenzweigs tief sinnige Kritik an dem vom Historismus genährten europäischen Fortschrittsglauben des 19. und 20. Jahrhunderts. Das Brandgefährliche dieses Glaubens an einen *unendlichen* Fortschritt lässt sich wiederum in Hegels Phrase von der »Weltgeschichte als Weltgericht« erahnen. Getrieben von der Hoffnung auf *zukünftige Erlösung* durch die »historische« Tat liegt es in der Natur des politischen Aktivisten, buchstäblich über Leichen zu gehen, denn schließlich erfüllt er nicht nur den Richterspruch des Weltgerichts, sondern *aus der Geschichte* und ihren notwendigen Gesetzen von der Unvermeidlichkeit großer – manchmal tödlicher – Opfer soll die Erlösung »eines Tages« kommen. Die Illusion, dass dieses »einen Tages« – zumindest für die Überlebenden – alles »gut wird«, soll leichtgläubige Mitläufer rekrutieren, denn wer will nicht *dazugehören*, wenn es ums Überleben geht.

Aus dieser Perspektive betrachtet, ist die Gesellschaft des 21. Jahrhunderts alles andere als immunisiert gegen totalitäres Denken. Wie oft hören wir von einem »historischen Tag«, einer historischen Stunde, wo es – um mit Robert Musil zu sprechen – lediglich um die Einweihung eines Bahnhofsgebäudes geht? Was hier noch einen Hauch von Kabarett versprüht, wird unter dem verbalen Peitschenhieb des »historischen Auftrags« tödlicher Ernst. Kriegseinsätze, Einschnitte in das soziale Netz oder Bankenrettungsmanöver auf Kosten der Allgemeinheit erhalten mit dem Siegel des historisch Notwendigen sogleich den Glanz des Fortschrittlichen, dem sich keiner entziehen mag, der um die »westliche Wertegemeinschaft« sich Sorgen macht. Hier schleicht sich auf leisen, weltanschaulich geschusterten Sohlen, die Lückenlosigkeit der Erklärungen wieder ein, die ein post-idealistisches, post-heroisches, post-ideologisches Zeitalter schon meinte, hinter sich gelassen zu haben.

Und noch ein zweiter Bereich des akademischen Lebens, der zudem ideologisch und praktisch tief hineingreift in den Alltag der Gesellschaft, hat in den letzten Jahren den Anspruch auf eine *Totalität des Wissens* erhoben: die Ökonomie. Herrschte zumindest bis Anfang der 90er Jahre noch eine Vielfalt theoretischer Ansätze und ökonomischer Schulen, so verengte sich die ökonomische Theorie bald auf einen marktradikalen Neoliberalismus, der die komplexen Phänomene der

globalen Wirtschaft aus einem einzigen – zudem sehr schlichten – Erklärungsmuster abzuleiten sich anschickte.

Die Aktualität des Sprachdenkens als Abwehr gegen ein Denken der Totalität erhellt zudem der Begriff der Sprachferne, den Rosenzweig dem idealistischen Denken vorwirft. Erleben wir diese Sprachferne heute nicht in der Reduzierung von Sprache auf Information und Kommunikation? Man bedenke: die in quantifizierbare »Bites« zusammengepressten »Infos« verkörpern den Anspruch einer *Totalität*, in der sich – fast – alles ausdrücken lässt.

## Die Gefahr der Ich-Philosophie

Wenden wir uns noch einmal von der Weltanschauung der Philosophie und der Aktualität des Idealismus zu. Seit Descartes' »Cogito, ergo sum« geht das idealistische Denken von einem Subjekt aus, welches die Begriffe (und aus diesen die Welt) aus sich heraus *erzeugt*. Das »Ich denke« begleitet nicht nur Kants kritisches Philosophieren, sondern gipfelt in Fichtes *Setzung des Ich* als das Erste jeder Philosophie. Deswegen sah Rosenzweig eine der wesentlichen Verirrungen des Idealismus darin, dass hier der moderne Geist um den »Glauben an das Ich« kreise – nach der antiken Kosmologie, der mittelalterlichen Theologie stehe die Neuzeit unter dem Anspruch einer Anthropologie, die – genau so wie ihre Vorläufer – die Welt aus *einem* Gesichtspunkt zu erklären versuche. Doch wie autonom und souverän ist das idealistische Ich, wenn es sich entweder einem abstrakten allgemeinen Gesetz oder – im Staatsmodell Hegels – dem Staat als Gott hinzugeben hat? Was ist dabei gewonnen, dass diese Hingabe an eine objektive Welt erfolgt, die aus dem Ich als subjektiven Geist erzeugt worden ist? Rosenzweig jedenfalls hat dieses idealistische Ich als ein zwischen *Erzeugung und Hingabe* bis zur Erschöpfung eingespanntes Wesen gesehen. Wir würden heute sagen: da das Ich mit sich selbst nicht viel anfangen kann, sich angesichts seiner fragmentarischen, ephemeren Existenz ängstigt, bedarf es also der »Welt«, auf die es in tätiger *Hingabe* wirken kann, in der es irgendwie *mitmachen* kann. In seiner obsessiven Suche nach Identität kann ein Ich so zum einfachen Mitläufer werden, oder aber sich so klettenhaft an die *Sache* heften, der es sich hingibt, dass es sich hierbei bis zum Rausch selbst verzehrt. Rosenzweigs Freund Eugen Rosenstock-Huessy erwähnt in diesem Zusammenhang als »letzten



Ausläufer und Irrläufer« (der Ich-Philosophie, F. H.) den *Aktivismus*, sei es nun derjenige »*hohlbusiger Kommunistinnen*« oder jener der »*zielbewussten Betriebsmensen*« – in beiden Fällen käme er »prinzipiell zur Unzeit, ungerufen«, nämlich dann, »wann es ihm, dem Herrn Ich, passt und beliebt, zur siegreichen Aktion zu schreiten«. <sup>8</sup> Heute würde niemand mehr das Wort hohlbusig verwenden, ohne sich selbst als sexistisch aus dem Diskurs herauszukatapultieren – aber mit *zielbewussten Betriebsmensen* sind wir überall in Politik, Wirtschaft und Wissenschaft umgeben, und insofern steht unsere Zeit so fern derjenigen vor 100 Jahren denn nicht. Wird nicht das Ideal des zielbewussten Betriebsmensen, der auf Erfolg, Effizienz, Höchstleistung *ohne Rücksicht auf Verluste* gepolt wurde, als der einzige Weg zu gesellschaftlicher Anerkennung und moderatem Wohlstand gerühmt, der zugleich Dienst an einer auf globaler Ebene sich von Ideologien befreienden Menschheit sei? Hier fällt einem unwillkürlich Walter Benjamins Diktum vom *Kapitalismus als Religion ohne Dogma* ein. Die »Katechismen und Riten« dieser *Religion* sind flexibel ausgelegt, ihre Anwendung erfolgt lediglich nach Nützlichkeitsabwägungen. In jedem Fall erleben wir, wie unser als post-ideologisch und post-heroisch geprägtes Zeitalter einer Ideologie folgt, die so sehr *aufs Ganze* geht, dass die erste Person sich *in toto* in der Hingabe an die »dritte Person« verliert wie ihre Vorläufer: damals beschrieben die Hellsichtigen die Folgen der Hegelschen Vergötterung des Staates als eine Herabwürdigung des Menschen zum *drittpersönlichen Individuum*, wenn er lediglich als ein »Gegenstand der Statistik«, ein »Objekt der Gesetzgebung« behandelt werde, mit dem man wie mit einem Stück Natur experimentieren könne. Schon Rosenstock-Huussy machte für diese entwürdigenden Umstände die *Verkennung der Sprache* verantwortlich. Ob nämlich dem Ich in der dritten Person ein Er oder Es gegenübertrete oder in der zweiten Person ein Du, entscheide letztlich darüber, ob die Persönlichkeit des Ich als eine »dritt- oder zweitpersönliche« <sup>9</sup>, das *Ich selbst als ein Es oder ein Du* in den Kreis der menschlichen Beziehungen eintrete. Der Staat als Gott, das formale Gesetz, das Sittengesetz oder die reine Vernunft als Weltgeist stehen alle in der dritten Person.

---

<sup>8</sup> Eugen Rosenstock-Huussy: *Sprache des Menschengeschlechts*, Band 1, Verlag Lambert Schneider 1963, S. 764

<sup>9</sup> Ebd.

Dem Ich, welches aus seiner Vereinzelung, Vereinsamung, fragmentarischen Existenz den Anschluss an das Ganze sucht, wird von dieser dritten Person die Ansprache, der Ruf an die Seele verwehrt. Zu groß, zu übermächtig, ganz und gar unpersönlich sind die Gestalten des Gesetzes oder des Weltgeistes für ein suchendes Ich. In der Hingabe an diese Unpersonen Kompass, Orientierung, Wegweisung zu finden, lässt keinen Raum mehr für die Seele, die nicht einem Er oder Es, sondern einem Du sich zuwenden möchte. Mehr noch, die einzelne Seele bedarf des Gerufenseins durch ein Du, um überhaupt sein Ich entdecken zu können. Um diese Thematik ist Rosenstock-Huessys Text »Angewandte Seelenkunde« aus dem Jahre 1916 genauso gewebt wie Hermann Cohens Schriften zur Religion und Ethik, denen Rosenzweig maßgebliche Anregungen für sein eigenes Werk verdankte.

### Sprachdenken vs. denkendes Denken (und Offenbarung)

Wenn der *Glaube an das Ich* der Ursprung jener Verstrickungen der Neuzeit sein sollte, in denen das *logische Denken* von der *Totalität* des All Besitz ergreifen und darüber verfügen möchte, dann könnte man mit Kants Worten doch fragen, warum man es nicht einmal andersherum versuchen sollte, indem man statt des Ich das Du an die erste Stelle setzt. Genau diese »Umbesetzung« haben Hermann Cohen und Eugen Rosenstock-Huessy gewagt, die den entscheidenden Anstoß für Rosenzweigs eigenes Werk gegeben haben. Das Ich komme überhaupt erst im Du dazu, sich zu entdecken – so Cohen. Schließlich sage es schon die Grammatik, dass zwischen der ersten und dritten Person zunächst noch die zweite ihren Platz habe. Und Eugen Rosenstock-Huessy spitzt es zu: nicht das Ich, sondern das Du sei grammatisch als *erste Person Singular* zu behandeln. Statt »Ich *denke*, also bin ich« müsse es heißen »Ich *werde* (von Gott) *gerufen*, also bin ich«. <sup>10</sup> Die neuerliche »kopernikanische Wende« der Philosophie hatte also ihren Ursprung in der Grammatik, und nicht in der Logik. Während Cohen diesen Sprung von der Logik zur Grammatik selbst nicht mehr gewagt hat, weilte Rosenstock-Huessy schon ganz im Denken der Sprache. Ihm war es selbstverständlich, dass die Sprache es sei, die uns den

---

<sup>10</sup> Ebd., S. 766

Weg zum erkennenden, fühlenden, wahrnehmenden Umgang mit der Welt und unseres gleichen zeigt – wenn wir nur hören wollten. Danach setze alles Denken nicht nur Sprache, sondern Sprechen voraus, in dem das gesprochene Wort im Anderen ertönt und auf neue Weise von ihm zurückkommt. Das Gespräch zwischen zweien – ob als inneres oder äußeres – erschien nun für das Denken unersetzlich. Hier war schon der Keim jenes neuen Denkens eines Rosenzweig gelegt, das er *Sprachdenken* im Unterschied zum *denkenden Denken* nannte.

Als das vielleicht klarste und zugleich provozierendste Merkmal des Sprachdenkens wäre zu nennen, dass Denken keiner Vermittlung durch den Logos oder die Vernunft bedarf. Es ist genug, dass wir miteinander sprechen, die Sprache selbst ist die Vermittlung. Schon Hamann hatte in seiner Kritik an Kant den Satz »Sprache ist Vernunft« geprägt. Man könnte hinzufügen: da Vernunft von Vernehmen kommt, besteht sie zuvörderst in der Fähigkeit des Hörens, das dem Denken vorausgeht oder es zumindest begleitet. Das geduldige Hören als Zuhören und Hinhören wird bei Rosenzweig wesentlicher Ausgangspunkt seines Sprachdenkens, wenn er sagt, *dass wir nicht so sehr der Sprache bedürfen, sondern der Zeit*. Abwarten zu können, was der Andere sagt, sich Zeit lassen, ihm zuzuhören, aber auch mit der eigenen Antwort zu zögern, dies sind Elemente des Sprachdenkens, das sich vorgefasster Begrifflichkeiten genauso enthält wie des egomanischen Versuchs, den anderen durch die »Kunst der Rede« zu überreden – stattdessen vielmehr gemeinsam ein Gespräch zu beginnen, in dem sich die Gesprächspartner vom Anderen in Frage stellen lassen, das Verstörung und Verunsicherung nicht nur zulässt, sondern nachgerade sucht. Der klassische Philosoph wird womöglich gelangweilt fragen, was hieran so umstürzend sei, nimmt er doch für sich in Anspruch, gerade in dieser seit Sokrates bekannten dialogischen Methode die Suche nach dem Wahren und Guten zu betreiben. Auch aus der Diskursethik und den Verfechtern des kommunikativen Handelns werden wir eher überlegenes Stirnrunzeln ernten, aber dies Alles erscheint uns voreilig. Rosenzweig geht es gerade nicht um ein Modell, sondern indem er den Anderen und das wartende Hören auf ihn als vorrangig vor dem Denken des Ich behauptet, wird die Richtung und Ausgangslage des Philosophierens verändert. Dabei stehen nicht Wissen und Erkenntnis im Vordergrund, sondern Sprechen und Offenbaren als das jeweils neu anhebende Be-wirken des Wirklichen.

Das Sprachdenken nur als Dialogik zu bezeichnen, wäre eine vor-

eilige Verkürzung. Rosenzweig entrollt eine »Bahn der Sprache«, auf der wir die Wirkkraft der Personalpronomen, der Modi und Tempri aus je neuen Perspektiven erleben. Wenn wir z. B. im Modus der fest-stellenden, indikativischen Form sprechen, dann erzählen wir, wie es war, stellen wir fest, wie es ist und erklären, wie es sein wird. Wie schon das Wort fest-stellen besagt, suchen wir das allgemein Verbindliche, die Prinzipien und Gesetze oder die logischen Ketten, denen wir mithilfe der Sprache nach-denken. So notwendig dieser Modus für die »Verständigung« im Alltag und auch für die empirische Wissenschaft sein mag, so bleiben das je neue sinnliche Wahrnehmen, das Erlebnis des Anderen, die Offenbarung eines Gesprächs von der fest-stellenden Sprache unberührt. Selbst wenn »über« solcherart Wahrnehmungen, Erlebnisse und Offenbarungen im Indikativ *erzählt* wird, bleibt es ein »über«. Rosenzweig aber spürt dem Nicht-Wiederholbaren nach, dem einmaligen Ereignis, der Offenbarung. Ihm ist jedes Gespräch, die Sprache selbst Offenbarung, denn »jedes Wort ertönt aus neuem Munde neu«, es wird immer wieder zum ersten Mal gesprochen – oder spricht es sich selbst? Schon aus diesem fast beiläufig hingeworfenen Hauch des Sprachdenkens mag erhellen, dass der nicht fixierte, fließende Strom der Sprache die Fixierung auf Begriffe, Kategorien und logische Ketten immer wieder unterbricht und auflöst. Der Sprache zu vertrauen, hieße demnach, den Fluss des Lebens im Fluss der Sprache aufzuspüren, die sich beide dem Stau der Weltanschauung widersetzen. Sprechen – vor allem als Wechselgespräch zwischen einem Du und einem Ich, als Wechselstrom von Antwort und Frage – bewirkt erst jene Wirklichkeit, welche eine sprachferne Logik oder ein idealistisches System von Begriffen meint, durch Erkenntnis dem Wissen verfügbar machen zu können. Es kommt ein Weiteres hinzu: so wie die Gegenwart durch das Angesprochenwerden vom Anderen je neu sich offenbart, so steht diese »dialogische« Gegenwart auch schon immer unter dem Vorrang einer Zukunft, die sich im Anderen als dem Uneinholbaren und Unverfügbaren ankündigt. Die höchste Form dieses Hineinholens der Zukunft in die Gegenwart ereignet sich laut Rosenzweig im gemeinsamen Gebet – und in dem Lauschen auf das nicht Gehörte, den übersinnlichen Charakter des Wortes. Wenn wir das Mitschwingen des Ungesagten, Ungehörten, des Nicht-Bedeutens in den Worten auch noch hören, dann ahnen wir, dass die Offenbarung oder »Enthüllung« des Sinns nur von der Zukunft her erhellen kann.

Rosenzweig hat in diesem neuen Denken – oder Sprachdenken –

die Möglichkeit einer »Verflüssigung« des Begegnens zwischen Mensch, Welt und Gott entdeckt, eines je neuen Anhebens, diese drei auf je neue Art zueinander in Beziehung zu setzen und nicht »alles auf eines« zu reduzieren, womit dieses Alles sich der Totalität des Einen fügen müsste.

Diese als Einführung kurz skizzierten Denkwege waren keine abschließliche »Entdeckung« Rosenzweigs. Vielmehr hat er sich selbst als Teil einer Gruppe oder einer Bewegung von Denkern gesehen, zu denen seine Freunde Eugen Rosenstock-Huessy, Herbert und Rudolf Ehrenberg gehörten, aber auch Hermann Cohen. Wenn Letzterer zwar nicht selbst zu den Sprachdenkern gezählt werden darf, so hat er durch sein »jüdisches Denken« Rosenzweig maßgeblich geprägt. Deswegen widmen wir auch gleich zu Beginn ein ganzes Kapitel Hermann Cohen, da er durch seine »Entdeckung des Ich im Du«, aber auch durch seine Dynamisierung der Begriffe sowie schließlich den »Umweg über das Nichts« im Denken des nicht auffindbaren Ursprungs Rosenzweigs Kritik am Idealismus vorbereitet hat. In den folgenden Kapiteln erzählen wir Rosenzweigs Erzählung, die aus der Kritik an der sprachfernen Logik die »*Bahn der Sprache*« entrollt, die auch als *Bahn von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung* zu lesen ist. Aus religionsphilosophischer Sicht ist Rosenzweigs Stern der Erlösung vielfach kommentiert, neu erzählt und wissenschaftlich analysiert worden. Wir jedoch möchten uns auf die Entwicklung des Sprachdenkens in Rosenzweigs Hauptwerk »Stern der Erlösung« konzentrieren, da dies in dieser Form bisher nur in Ansätzen geleistet wurde.<sup>11</sup> Die Textpassagen zur Sprache sind in der Tat auch eher fragmentarisch in das 500 Seiten umfassende Gesamtwerk des »Stern« eingesprenkelt. Wir möchten daher versuchen, diese »Sprenkel« miteinander als Weg oder Bahn abzuschreiten und dabei vor allem den vielen Verästelungen und Nebenwegen nachzuspüren, auf denen dann auch die philosophische Bedeutung und die Aktualität des Sprachdenkens erhellen sollte. Auf diesen Verästelungen begegnen wir weiteren jüdischen Denkern wie z. B. Emmanuel Levinas oder Abraham Heschel, aber auch Eugen Rosenstock-Huessy.

Eine Frage jedoch – und zwar eine nach allem bisher Gesagten verwirrende und bestürzende Frage – wird offen bleiben: hat Rosen-

---

<sup>11</sup> Eine Ausnahme bildet hier das hervorragende Werk von Bernhard Casper: Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber, Verlag Karl Alber Freiburg 2002 (2. Auflage), dem der Autor viele Anregungen verdankt

zweig am Ende selbst einen neuen Idealismus, ein neues System geschaffen? Der neuere Diskurs vereinnahmt ihn gern als Systemdenker, und er selbst hat diesem Versuch sicher Vorschub geleistet, wenn er Figuren wie »Bahn« oder »Stern« verwendet, mit denen er ankündigt, nach dem Zerschlagen des All- und Einheitsdenkens Mensch, Welt und Gott zu neuer Einheit zusammen zu fügen. Die Frage bleibt offen, so wie Rosenzweigs ganzes Werk seines so kurzen Lebens offen bleiben sollte.

Rosenzweig hat zweifellos einen Weg mitgeebnet, der zur Dekonstruktion (und wie manche sagen zur Post-Moderne) geführt hat, wiewohl seine tiefe Gottesfurcht ihn ganz sicher vom post-moderne Denken trennt. Dem philosophischen Werk Rosenzweigs wäre der Vorwurf nicht zu ersparen, nach erfolgreicher »Dekonstruktion« minder erfolgreich eine neue »Konstruktion« versucht zu haben. Rosenzweig *dekonstruiert* den Idealismus, die Ontologie, das Einheits- und Identitätsdenken, das Fortschrittsdenken, den Historismus, er *dekonstruiert* sogar die Grammatik – aber zugleich *konstruiert* er eine scheinbar logische Folge von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung als eine Geschichte der Weltalter. Schließlich *konstruiert* er grammatische Formen, Kunstgattungen und die drei monotheistischen Religionen in ihren jeweiligen Zuordnungen zu diesen Weltaltern. Vieles davon ist gewagt oder eben konstruiert, denkt man z. B. auch an seine tief greifende Kritik am Islam. Hier wären manche Zweifel sowie manch beharrliche Nachfrage angebracht; wir folgen Rosenzweig also nicht bedingungslos. Aber während Philosophen und Theologen Rosenzweigs *Konstruktionen* auf ihre Systematik untersuchen mögen, ist Absicht und Lesart des vorliegenden Buches eine andere. Wir lesen den »Stern der Erlösung« als *Erzählung* und nicht als System, ermuntert doch Rosenzweig selbst ausdrücklich zu solcher Lesart, indem er den »Stern« als »erzählende Philosophie« bezeichnet hat.

Dabei streifen wir die theologischen Fragen seines Buches – insbesondere die nach dem Verhältnis zwischen Judentum, Christentum und Islam – nur am Rande. Vielmehr konzentrieren wir uns auf Rosenzweigs Entdeckungen entlang der *Bahn der Sprache*, die faszinierend genug sind, um sich ihnen als eigenständigem Thema zu widmen.

## Gottessuche, Glauben, Religion, Philosophie

Noch eine Hürde könnte sich im Folgenden dem rein philosophischen Leser stellen: die Frage nach Gott. Wir möchten daher zweierlei in dieser Einleitung hervorheben, dessen sich der Leser während der Lektüre der kommenden Kapitel bewusst bleiben möge. Zum einen: ein ernsthaftes Philosophieren kann der Frage nach Gott nicht ausweichen, auch wenn es am Ende zu einer negativen Beantwortung kommen sollte. Zum anderen: da wir in Rosenzweig und Cohen zwei jüdischen Denkern begegnen, dürfen wir bei Nennung des Wortes Gott weder einen vom christlichen Verständnis her »figürlichen Gott« noch eine natürliche Gnade Gottes in uns aufrufen, sondern eher eine offene Frage, einen Abgrund, ein fast-Nichts. Wir kommen darauf zurück.

Bis in das 18. Jahrhundert haben sich die Philosophen ganz selbstverständlich mit der Frage nach Gott oder sogar – wie noch im Falle Leibnizens – mit Gottesbeweisen beschäftigt. Theologie und Philosophie traten immer noch als Geschwisterpaar auf, bevor im Zuge der sog. Aufklärung die Philosophie bei ihrem Aufstieg zur »Leitwissenschaft« meinte, sich der Theologie als treue oder kritische Begleiterin entledigen zu können. Aber hier regierte mehr der Schein philosophischer Autonomie, denn so gänzlich die Amme zu verstoßen, von der man sich Jahrhunderte lang genährt wusste, widersprach weniger dem »Taktgefühl« als dem aus der Kindheit erhalten gebliebenen Wunsch nach Geborgenheit.

So ließ sich der im Milieu des Pietismus aufgewachsene Immanuel Kant vernehmen, dass wir zwar das »höchste Gut«, nämlich das Sittengesetz, rein aus unserer Vernunft ableiten könnten, dass aber für die Erfüllung dieses Gesetzes unsere Vernunft nicht hinreiche, da hierzu ein »dem höchsten Gut angemessener Wille« erforderlich sei. Diese »Angemessenheit des Willens zum höchsten Gut« sei nur einem Gott gegeben. Kant spricht hier auch von der »Heiligkeit Seines Willens« und der Aufgabe des Menschen, in der »Beobachtung der Heiligen Pflicht, die uns *Sein Gesetz* auferlegt«<sup>12</sup>, Gott die höchste Ehre zu erweisen. Ohne diese Orientierung am »heiligen Willen« sei die Kluft zwischen Sollen und Können schwerlich zu überbrücken. Denn die Vernunft sei nicht nur in ihrer Erkenntnisleistung beim Erwerb neuen Wissens äußerst schwach, sondern darüber hinaus könne das Wissen

<sup>12</sup> Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Felix Meiner Verlag 1985, S. 151

uns noch nicht einmal sichere Auskunft darüber geben, ob unsere ethischen Handlungen in ihren Wirkungen einen Sinn hätten, dem gesetzten Anspruch auch nur minimal genügten oder wir uns der Glückseligkeit würdig erwiesen, wie Kant es formulierte. Um dennoch das Vertrauen in die »Koinzidenz von physischer Kraft und Vernunft« als Grundlage unseres ethischen Handelns jeweils neu zu schöpfen, erfordere gerade die Vernunft die Mitwirkung des Glaubens oder eben das »Postulat der ... Existenz Gottes«. <sup>13</sup>

Wie wir schon gesehen haben, ging Hegel in seiner »christlich-neuheidnischen Synthese« (Rosenzweig) sehr viel weiter. Er identifizierte kurzerhand den Staat mit Gott und sah die Epoche des Christentums als die Selbstverwirklichung des Weltgeistes. Hegel verstand sich selbst als *christlichen Philosophen*, womit nun endlich auch die Philosophie die letzten Spuren abstreifen konnte, die sich an ihrem Gewand von den Fingernägeln der Theologie noch finden mochten. Die Philosophie hatte unter ihrem endgültigen Vollender die Theologie obsolet gemacht, indem diese jene aufgesogen hatte. Diese Vereinnahmung der Theologie durch die Philosophie war ein nicht unwesentliches Element, an dem sich die Opposition *jüdischer Denker* gegen den Idealismus entzündete, um jedoch nicht in ihr zu verharren, sondern einen *anderen Weg des Philosophierens* – über den griechischen Logos hinaus – in Deutschland und Europa zu eröffnen. Auch Hermann Cohen und Franz Rosenzweig begannen damit, Philosophie und Theologie einerseits zu entzerren und andererseits sie wieder auf den gemeinsamen Weg der Liebe zur Weisheit oder »Weisheit der Liebe« (Levinas) zu schicken.

Blicken wir kurz auf die aktuelle Gemengelage unter den Philosophen. Auf die Gespräche zwischen Jürgen Habermas und den damaligen Kardinal Ratzinger muss nicht weiter verwiesen werden, um daran zu erinnern, dass auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts die *Grenzen der Vernunft* von aufgeklärten Köpfen anerkannt werden. Interessanter scheint uns das Werk des Berliner Philosophen Volker Gerhardt, der – man ist versucht zu sagen, in den Fußstapfen Hermann Cohens – sich um eine neuerliche Wechselbeziehung von Philosophie und Theologie bemüht. Es sei ein Fehler, dass die Philosophie die rationale Theologie aus ihrem Kanon herausgetrennt habe, so Gerhardt. Wenn nämlich die Philosophie weiterhin den klassischen Anspruch erhebe, sich mit dem

---

<sup>13</sup> Ebd., S. 144



Ganzen der Welt zu befassen, dann folge daraus notwendig die Einbeziehung Gottes in den philosophischen Diskurs, da erst »Gott die Korrespondenz zwischen Mensch und Welt garantieren könne«. Daraus folge, dass nur die Theologie das Ganze abklären könne. Auf der Suche nach dem *Sinnhorizont* als Bedingung unseres Verstehens ist »Gott die einzige Instanz, die den Sinn des Horizonts glaubwürdig garantieren kann.« Gerhardt wandelt in den Spuren seines großen Vorbildes Kant, wenn er sagt:

»Beim Gedanken an das Äußerste, Grenzenlose der Welt wirkt der Glaube als ein von der Vernunft getragenes Gefühl, das der Vernunft die Sicherheit gibt, die sie aus eigener Kraft nicht gewinnen kann ...«<sup>14</sup>

Diese knappen Hinweise sollen genügen, um die bis heute anhaltende Virulenz der Gottesfrage für die Philosophie darzulegen. Selbst diejenigen, welche auf der Suche nach Gott wie Heidegger zu Gottesleugnern wurden, kommen an ihr nicht vorbei. Viel bedeutender als diese nicht originelle Feststellung ist jedoch die Frage nach Gott und Religion im jüdischen Glauben, welche die Leser des vorliegenden Werks interessieren wird, sofern sie mit jüdischen Angelegenheiten nicht vertraut sind.

»Das Judentum ist keine Religion« – dieser Satz stammt von Emmanuel Levinas, und Rosenzweig selbst sieht in der Religion menschliche »Projektionen und Substanzialisierungen«, in denen der Mensch weniger Gott als vielmehr sich selbst anbetet. Dem Judentum ist darüber hinaus jede Personifizierung Gottes fremd – schon die Nennung seines Namens erscheint als Zugeständnis an eine christlich geprägte Gesellschaft. Gott ist der schlechthin Andere, der sich uns als Geistauch, als Atem durch das Wort mitteilt. In der demütigen Perspektive auf diesen ganz Anderen kann es dem Menschen gelingen, immer wieder über die Schranken seines Ich hinaus zu gehen. Wir zitieren noch einmal die ganze Passage des oben angefangenen Textes von Levinas:

»Das Judentum ist keine Religion, dieses Wort gibt es auf hebräisch nicht einmal. Es ist viel mehr, es ist eine Auffassung des Seins. Der Jude hat die Idee der Hoffnung und der Zukunft in die Geschichte eingeführt ... zudem hat der Jude das Gefühl, dass seine Verpflichtungen dem anderen Menschen

---

<sup>14</sup> Volker Gerhardt: Das Göttliche als Sinn des Daseins. Reflexion über das Verhältnis von Gott und Natur, in: P. Kolmer/K. Köchy (Hg.): Gott und Natur. Naturwissenschaften und Theologie, Philosophische Positionen zum aktuellen Streit um die Evolutionstheorie, Verlag Karl Alber Freiburg 2011

gegenüber noch vor seinen Verpflichtungen Gott gegenüber kommen, oder genauer gesagt, der andere Mensch ist die Stimme der höchsten Gefilde, des Heiligen selbst. Die Ethik ist eine Optik hin zu Gott; die einzige Art, Gott zu respektieren, ist, den Nächsten zu achten.«<sup>15</sup>

Gottes Spur zu folgen, die sich im anderen Menschen offenbart, wird zur Aufgabe des gläubigen Juden. Gottesbeweise finden hier keinen Platz – im Gegenteil, aus dem Judentum sind radikale Äußerungen des Zweifels und der Relativierung hinsichtlich unseres Wissens über Gott tradiert. So wird der Gaon von Wilna mit den Worten zitiert: »Kein Mensch weiß irgend etwas über Gott, nicht einmal, ob er existiert«. Levinas' Biograph Salomon Malka berichtet, dass unter den vielen hebräischen Namen für Gott auch der Name »Kawjachol« genannt werde. Dies bedeute so viel wie »den Verhältnissen entsprechend, verhältnismäßig. Oder aber: *sozusagen*«. <sup>16</sup> Dramatischer lässt sich nicht ausdrücken, dass die Suche nach Gott den Menschen öffnen soll für die Infragestellung und Relativierung des scheinbar Selbstverständlichen.

Dies zeigt sich in erster Linie am Umgang mit den Texten. In knappster Form wird dafür wiederum in Malkas Levinas-Biographie ein Beispiel gegeben, wenn es um die Talmud-Lesungen geht, die der Philosoph Levinas über viele Jahre in Paris gehalten hat. Die Texte des Talmud seien wie »die Briefe einer fernen Geliebten, die man an seinem Herzen aufbewahrt, die man gläubig küsst, und die man wieder und wieder liest, wie einen Text, der in unsere Seele eingedrungen ist, sie geformt hat, mit dem sie seit dunklen Urzeiten kämpft«<sup>17</sup>, so wird der jüdische Gelehrte Shalom Rosenberg zitiert. Hier nun leuchtet die durchaus erotische Bedeutung der Sprache für das Judentum auf, und wir beginnen zu verstehen, aus welcher Seelenlust Rosenzweigs Sprachdenken gespeist wurde. Das Liebkosen und Küssen der Worte und Texte verbietet jedwede apologetische, moralisierende oder dogmatische Auslegung derselben. Levinas hat bei seinen Talmud-Lesungen dies peinlich beobachtet, indem er seine persönliche Textexegese vorgetragen hat, aber ansonsten die Schlussfolgerungen seinen Zuhörern überließ. Malka beschreibt das wahrhaft jüdische Drehen und Wenden der Worte als Grundlage von Levinas Lesungen:

---

<sup>15</sup> Zitiert nach Salomon Malka: Emmanuel Levinas – eine Biographie, Verlag C. H. Beck 2003, S. 124/125

<sup>16</sup> Salomon Malka: Emmanuel Levinas, S. 176

<sup>17</sup> Ebd., S. 122

»Sein Ansatz war, in das Innere der Texte einzudringen und darin bohrend, wendend und umstürzend zu schürfen. Ein *subversives Lesen*, dem nichts Frömmelndes anhaftete, das das Frömmelnde sogar strikt von sich wies und auf die erworbene Freiheit stolz war ...«<sup>18</sup>

Levinas selbst fand immer neue poetische Bilder für den Umgang mit den alten Texten. So freute er sich besonders über deren zeitweilige Trockenheit, da diese ihm ermögliche, »dem wüstenhaften Text etwas Wasser zu entlocken.« Wir ahnen etwas von der heiligen Kraft, die wir den Worten entlocken können – und so wird auch die Offenbarung zu einer Begegnung mit dem Text, *der uns spricht*, den wir nachsprechen und immer neu lebendig werden lassen, indem wir die Worte küssen und streicheln. Mit diesen gänzlich unphilosophischen, unwissenschaftlichen Worten wäre das *Sprachdenken* schon benannt, aber Rosenzweig wollte über die Erotik der alten Texte hinaus philosophisch wirken, wie wir auf den nächsten Seiten erfahren werden.

Noch eine Stimme, die den Unterschied zwischen christlichem und jüdischem Gottbegriff äußerst knapp und – für Christen sicher provokativ – zuspitzt, hören wir bei Leo Baeck. In seiner Schrift »Die romantische Religion« hebt Baeck hervor, dass das Judentum keine überlieferten Dogmen kenne, sondern nur Texte, die ein Jeder neu erforschen und auslegen solle. Es kenne keine göttlichen Gnadenmittel wie die heiligen Sakramente, sondern das Gesetz, welches zur ethischen Tat verpflichte. Baeck bezeichnet das Judentum als *klassische Religion*, während das Christentum seiner Ansicht nach eine *romantische Religion* sei. In schlichten Worten klärt er uns darüber auf, was das Judentum nicht sei: keine Religion, die eine entrückte Glaubensstimmung hervorzaubere oder die den Menschen in eine frömmelnde Hochstimmung der Hingabe an Gott versetzt. Schleiermachers »schlechthinnige Abhängigkeit« des Menschen von Gott und seiner Gnade – unabhängig von seinem Handeln – galt Baeck als exemplarischer und »schauderhafter« Ausdruck der romantischen Religion. Der Romantiker kokettiere mit seinem Glauben, der im bloßen religiösen Erlebnis, der *Gotteserfahrung*, zu einem *religiösen Egoismus* werde. *Der Einzelne suche in der Hingabe an Gott nur sich selbst und nicht die Begegnung mit dem Anderen*. Die Andersheit könnte denjenigen ändern, der sich dem Anderen öffne und sich ihm verantworte. Dem romantischen Schwärmer aber genüge die religiöse Stimmung, ihr sich hingebend sei er sich

<sup>18</sup> Ebd., S. 120/121

selbst genug. Wenn er den heiligen Geist empfängt, fühlte er sich gebessert und innerlich gereinigt – im Judentum aber helfe ihm kein Geist und kein Gott, der Mensch müsse die Arbeit an sich selbst ganz und gar allein leisten.<sup>19</sup> Gute Christen werden nun protestieren, dass ihr Glaube auf Schwärmerei und Selbstgenügsamkeit eingeengt wird, was in dieser Härte sicher überzogen erscheinen muss. Wir wollen hier keinen Disput und auch keinen Dialog zwischen Religionen führen – der radikale Hinweis aber auf das Fehlen von Dogmen, göttlicher Gnade und Gotteserfahrung sollte lediglich unsere Warnung unterstreichen, auf den kommenden Seiten nicht leichtfertig an den christlichen Gott zu denken, wenn dieser Name – für Juden sträflicher Weise – genannt wird, sondern eher vielleicht gar nichts zu »denken«.

In Zeiten, in denen die offizielle Erinnerungskultur in Deutschland abgenutzt erscheint und häufig nur noch ein Ritual bedient, erscheint es umso mehr als ein Desiderat, den *Verlust der jüdischen Tradition* in das Bewusstsein heutiger und kommender Generationen einzuschreiben. Erst wenn sich die europäische Philosophie dem besonderen Beitrag jüdischer Denker öffnet – ihrer ganz eigenen Methode der Kritik, des bohrenden, umstürzenden Umgangs mit dem Text, dem subversiven Lesen –, werden wir den Verlust wirklich ermessen. Erst wenn Europa seine Wurzeln nicht nur in *Athen*, sondern auch in *Jerusalem* (und Bagdad und Alexandria und Samarkand und Cordoba ...) aufzuspüren bereit ist, lassen sich Bollwerke gegen eine Wiederholung seiner totalitären, kolonialen und imperialen Vergangenheit aufbauen, die auch dem nächsten Ansturm standhalten können. Die Hoffnung auf Befreiung von der Totalität leitet uns beim Lesen der kommenden Seiten – Rosenzweig selbst hat das Motto dazu gegeben, indem er die Einleitung des »Stern der Erlösung« mit dem Ruf »In Tyrannos!« anheben lässt.

---

<sup>19</sup> Leo Baeck: Romantische Religion, in: Leo Baeck Werke Band 4, Gütersloher Verlagshaus 2006, S. 59/60