

**„Man müsste ganz frei sein, um wieder sprechen zu können“. Franz Rosenzweig und das
Stumme der Heidelberger Philosophie**

GESINE PALMER

„Vortrefflich daß dieser neue, selbstgemachte Sinn
des Geistes gleich in seinem Ursprunge wieder ein
Mittel der Verbindung ist.“¹

0. Vorbemerkung

Die Grundfrage meines Textes, eine Frage an den „Ertrag“ – wenn das nicht so ein ernteorientiertes Wort wäre – des Neuen Denkens, oder an seine „Anwendbarkeit“ – wenn das nicht so ein dem Neuen Denken entgegenstehendes Verhältnis von Methode und ihrer Anwendung suggerieren würde – lautet, ob und wovon Philosophie befreien könne. Rosenzweig scheint zu behaupten, daß Philosophie in erster Linie von sich selbst, von den Fallen, die sie dem Philosophierenden stellt, befreien müsse, und daß sie zu just diesem Zweck die Theologie brauche. Diese aber in einem ganz bestimmten, und, wie ich behaupten möchte, dem paulinischen Sinne der Theologie, welcher zuallererst ein autobiographischer ist. Ich versuche, in diesem Text hier, den entsprechenden methodologischen Subtext Rosenzweigs ganz ernstzunehmen und aus seinem Verständnis neue und aktuelle Perspektiven für die sogenannte Rosenzweigforschung zu entwickeln. (Der Kollege Ciglia hat sehr überzeugend deutlich gemacht, daß Rosenzweig auch in der heutigen Universität zwar ein durchaus habilitierbarer Historiker hätte werden können, aber nach seiner Wendung zur Philosophie sicher in diesem Fach nicht habilitierbar; Rosenzweig selbst bekannte: „Ich war als Verfasser des Stern (und bins in Nachklängen noch jetzt) Philosoph. Das Philosophieprofessorieren ist mir heute ganz unmöglich, wirklich einfach wegen der ungeheuren Langeweile, die es mir verursacht.“)²

I. Das Neue am Neuen Denken

¹ Johann Gottfried Herder's *Sprachphilosophie*, Ausgewählte Schriften, hrsg. von Erich Heintel, Hamburg 1960, S. 30 (aus: Abhandlung über den Ursprung der Sprache).

² Brief an Gritli vom 13.2.1921.

Ums Neue soll es bei dieser Tagung gehen, und – natürlich, das sagt schon das Wort – also um das Verhältnis des Neuen zum Alten. Denn dieses, das Alte, ist bekanntermaßen der erste Gegenbegriff, zu dem ein Denken sich in Beziehung setzt, wenn es sich durch die Eigenschaft „neu“ qualifiziert. Es qualifiziert sich ja alsdann nicht durch eine bestimmte Farbe, eine bestimmte Richtung, einen bestimmten Gedanken – dieses alles scheinen vielmehr nur wir nachzutragen in unserem nimmermüden Bemühen, eine substantielle oder methodische Besonderheit zu finden, die das Neue und Umstürzlerische an diesem neuen Denken gegenüber dem alten Denken auszeichnet und rechtfertigt. Als neues aber qualifiziert sich das neue Denken durch sein Verhältnis zum alten.

Die Geste, mit der ein neues Denken sich setzt, ist insofern groß und anspruchsvoll und generiert als solche ihre eigenen Probleme und Paradoxien. Sie ist immer wieder vollführt worden, sie ist eine fast erschreckend vitale Geste – und kehrt als solche immer wieder. Das paßt denen, die sie vollführen, selten, denn gegen das „es ist nichts Neues unter der Sonne“, will sie ja etwas wirklich Neues setzen, und daß dies gerade durch den uralten Gestus der Erneuerung in sich selbst zu einer widersinnigen Unmöglichkeit zu werden scheint, ist eine große Schwierigkeit für viele Erneuerer gewesen, selbst dann, wenn sie wirklich etwas Neues geschaffen haben. Umgekehrt bleibt die große Geste der Erneuerung ein beunruhigendes Problem für alle die, die die Erneuerung annehmen und auf diese Geste selbst dann doch wieder Schulen und Institutionen und Systeme gründen – es bleibt alsdann das Unbehagen, das jeden aufmerksamen Menschen befallen muß, wenn er das Nichtfestgelegte Frische eines Denkens nun doch festlegt und also alt macht, verläßt sie nie ganz.

Eines der bedeutendsten Beispiele hierfür kann man in der Geschichte der sieben Briefe des Apostels Paulus finden, auf denen der neue Bund, das Neue Testament beruht. Mit Paulus scheint zum erstenmal in der griechischsprachigen Welt ein Mensch seine Sendung und seine Autorität ganz ausdrücklich nicht darauf zu gründen, daß ihn andere Menschen legitimiert hätten und daß er, sofern er Neues bringe, lediglich das Alte richtig verstehe. Bei Paulus ist vielmehr die Veränderung als solche legitimer als das treue Bleiben im Alten, das Konversionserlebnis – wenn man sein Damaskuserlebnis denn als Konversion an den Wächtern der Religionsgrenzen streng ziehenden Historiker vorbei als Konversionserlebnis noch durchschmuggeln will – begründet sein Amt, dieses wird nicht durch seine Treue zu seiner früheren Gemeinde oder irgendeine Geste der Inauguration durch andere begründet. Er behauptet auch nicht, aus dem Nichts zu kommen

und einfach drauflos zu denken, wie dies ein Grundgestus der griechischen Philosophen war, sondern Neues entsteht bei ihm aus der bewußten Entgegensetzung gegen das Alte, ohne wenn und aber. (Man wird mir Röm 9-11 entgegenhalten, jene Kapitel, in denen doch ein sehr differenziertes Verhältnis zum Alten sich ausspreche; dies ist aber nur dann ein Gegenargument, wenn ich mit „alt“ die „Juden“ und mit „neu“ die neuen paulinischen Heidenchristen-Gemeinden identifiziere; mir geht es aber hier um eine viel abstraktere Alt-Neu-Relation).

Mit dieser Durchbrechung der üblichen Inaugurationskette setzt Paulus sich in Gegensatz nicht nur zu den pharisäischen Kreisen, aus denen er stammt, sondern auch zu den Gründervätern der neuen christlichen Gemeinden, und das Hybride aus hebräischer Offenbarung und griechischer Weisheit, das sein Denken bis heute schillern läßt, setzt sich in Gegensatz zu beidem und postuliert einen neuen Geist. Dieser neue Geist, die immer wieder triumphal herausgeschriene, allen Nöten trotzen Freiheit der Kinder Gottes, den Griechen eine Torheit und den Juden ein Ärgernis, soll Schwäche in Stärke umwandeln und am Ende sogar das Seufzen der Kreatur mit wenigstens einer Ahnung von oder einer starken Hoffnung auf Erlösung beantworten.

Im Laufe einer langen Kirchengeschichte ist es gelungen, selbst den Philosophen der Aufklärung den Namen des Paulus als den Namen desjenigen zu verkaufen, der – anders als der von ihm verkündete gekreuzigte und auferstandene Messias Jesus – eine Großkirche habe gründen wollen, und Galatien erscheint den meisten theologisch gebildeten Menschen nicht zuerst als eine römische Provinz, in der sich Menschen mit allen möglichen Sorgen plagten, sondern als die Adresse, an die tiefsinnige Spekulationen über Glaube und Werke gerichtet waren.³ Dennoch ist die Geste der Erneuerung, des Umsturzes in den Briefen des Paulus so stark geblieben, daß man sich, solange die geistige Vormacht eine Kirche war, auf sie immer wieder berufen konnte, wenn man irgendwo gegen ein verkrustetes System von Vorschriften und Gesetzen, von Autorität und Stillstellung anschreiben wollte. Dieser Möglichkeit verdanken sich die Reformationen der

³ Vgl. Brigitte Kahl 2006: „Haben Sie sich jemals gefragt, wie eine Galaterin aussah, und ob sie noch andere Sorgen gehabt haben könnte, als sich mit „Gnade oder Gesetz“ herumzuschlagen? Wahrscheinlich nicht. Wir denken an Dogma, nicht an wirkliche Menschen und alltägliche Angelegenheiten, wenn wir „Galater“ hören. Glaube und Werke, nicht Korn und Ähre. Wo die Galater leben, in dieser entlegenen Gegend der universalen christlichen Wahrheiten, gibt es keine Steuerforderungen, keine Wehrpflicht, keine öffentlichen Strafen, keine Sklavenmärkte, keine politischen Konflikte, die verhandelt werden müssten. *Es gibt kein römisches Reich*. Es existiert ganz einfach nicht in der dogmatischen Provinz Galatien, die von christlichen Theologen regiert wird.“

Kirchengeschichte. Und dieser Möglichkeit verdankt sich nun eine relativ neue Erscheinung in der Philosophie, auf die ich hier deswegen zu sprechen komme, weil sie das neue Denken von Franz Rosenzweig tatsächlich ganz neu positionieren könnte.

Denn die Philosophen, die seit ein paar Jahrhunderten von den Theologen emanzipiert sind und sich an den wenig erfreulichen Anblick müder Theologien gewöhnt haben, tun neuerdings das, was Rosenzweig ihnen seit bald hundert Jahren empfiehlt: Sie treiben Theologie, um durch sie den einzig möglichen Philosophierenden der Philosophie wieder zu finden, und sie finden ihn immer öfter gerade im Menschen als dem Empfänger der Offenbarung.

Während die Theologien, sich ihrer illegitimen Restexistenz stets halb bewußt, seit langem den Philosophien, Soziologien, Psychologien und Historiographien hinterherzutrotten scheinen, indem sie in ihren Kommentaren zu den Paulusbriefen und anderen biblischen Schriften dann und wann einen Derrida zitieren oder einen systemtheoretischen Soziologismus bemühen, haben die Philosophen plötzlich Paulus entdeckt, nicht den Kirchengründer Paulus, den einst Reimarus verschrie, nicht den Umwerter aller Werte, mit dem Nietzsche sich plagte, sondern den Paulus, der das Neue als einen kämpferischen Messianismus denkt.

Dazu dürften zwei Faktoren entscheidend sein. Der erste ist nur der augenfälligere, aber vermutlich nicht der wichtigste:

Ich meine das äußere erstaunliche Faktum der sogenannten Rückkehr des Religiösen – nämlich auf die politischen Bühnen. Politische Realität, das sehen auch die Philosophen ein, ist eine Realität, auf die philosophisch reagiert werden muß, und wenn plötzlich alle wieder religiös werden, wenn wieder reichlich gestorben wird für irgendwelche Götter, dann muß man sich nochmal anschauen, was mit Religion eigentlich los ist, und kann die Religionsphilosophie nicht mehr denen überlassen, die man bisher für mehr oder weniger sentimentale Apologeten hielt. Hermann Cohen und Franz Rosenzweig und alle, die sich mit ihnen beschäftigten, sind zweifellos lange genauso angesehen worden: Als apologetische Juden oder Christen, denen ein wissenschaftliches Gewissen das Philosophieren, aber ein sentimentales Gewissen den Gottesglauben gebot, so daß sie sich in scheußliche Halbheiten verwickelten und von keiner Seite ernstzunehmen waren.

Und in der Tat, daß das Interesse für Franz Rosenzweig boomt, ist einem Umweg über Paulus vielleicht nicht zum kleinsten Teil zu verdanken – und eben deswegen wohl auch noch lange nicht auf seinem Zenit.

Man hat, einer Intuition von Jacob Taubes folgend (Agamben baut seinen ganzen Römerbriefkommentar in Anlehnung an Taubes' Vorlesung auf) die sieben Briefe des Paulus aus den Krypten der christlichen Theologien wieder hervorgezogen und in ihnen reichlich Stoff gefunden für philosophische Versuche, durch neue Auffassungen des Messianischen eine Antwort zu finden auf die sogenannte „Rückkehr des Religiösen“. Und in allen philosophischen Werken, die sich um eine neue Pauluslektüre bemühen, findet man früher oder später einen Hinweis auf Rosenzweig und den *Stern der Erlösung*. Diesen Hinweisen will ich hier nicht in ihre Einzelheiten folgen, denn näher an das Thema dieses Vortrages führt der zweite und wohl tiefere Grund für die Paulusmode in der Philosophie, den ich wie folgt charakterisieren würde:

Nicht nur Kirchen, Theologien, Theokratien und Religionsgemeinschaften sind vom heftig bewegten Erstarren und vom wortreichen Verstummen bedroht, sondern alle organisierten Weltbilder, und alle Welten, die sich um Bilder organisieren, die man von ihnen macht. Alles dieses gilt eben auch für das sogenannte wissenschaftliche Weltbild, das nur denen, die noch fest in Bielefeld verankert sind, noch dynamisch und zwingend als Erfinder und Vollstrecker eines Modernisierung genannten Prozesses erscheint. Denn nur in Bielefeld glaubt man noch, man könne mitten in der Welt durch Leugnung des eigenen Standpunktes einen Standpunkt außerhalb der Welt einnehmen, von dem aus man dann die Funktionszusammenhänge der gesamten Welt beschreiben könne.⁴

Mit Bielefeld, um das hier ein für allemal und öffentlich klarzustellen, meine ich nicht die brave Stadt in Ostwestfalen, deren Realität jugendliche Spieler im Internet als Bielefeldverschwörung wortreich bezweifeln, sondern ich meine eine Art vulgärsäkulares, populärwissenschaftliches Korrelat zum himmlischen Jerusalem, zur *Civitas Dei* oder zur *Republic of Letters*. Während die drei letztgenannten unsichtbaren *poleis* gerade Gebilde bezeichnen sollen, zu denen sich ganz

⁴ Mir ist vollkommen bewußt, daß ich hier um der Vereinfachung einer Opposition willen die Komplexität der modernistisch-rationalistischen Theorien reduziere und also auch die Komplexität meiner eigenen Kritik daran. Ich habe in der Diskussion meines Vortrags bemerkt, daß ich wahrgenommen wurde als Anwältin eines allzu schlichten antiwissenschaftlichen Welt- und Selbstbildes. Daran ist nichts. Ich halte viel von Wissenschaft. Aber um die Wissenschaft, auch und gerade die Wissenschaft vom Menschen, davor zu retten, zu einer vollkommen erstarrenden und der Freiheit nicht mehr, wie ursprünglich intendiert, förderlichen sondern ihr vielmehr nur hinderlichen Veranstaltung zu werden, scheint es mir nötig, unter Rückgriff auf die Erfahrungen und Bemühungen von Cohen und Rosenzweig – zweier Philosophen, die aufgrund ihrer Position als Juden in Preußen, wußten, wieviel draußen bleibt, wenn man sich mit dem Innersten der Philosophie einläßt – tatsächlich so etwas wie einen Paradigmenwechsel in den Humanwissenschaften einzuleiten.

ohne eigene Verfassung oder Vereinssatzung und ohne Personalausweise diejenigen zusammenfinden, die die Weisheit, die Liebe und die Aufklärung nie aus den Augen verlieren, versammeln sich in dem, was ich Bielefeld nenne, alle Sprachtendenzen, die die „Selbstobjektivierung“ der Menschen mit einer gewissen naiven Methodengläubigkeit vorantreiben und von sich so sprechen, als wären sie stets ihre eigenen Gutachter oder die Gutachter der Gesprächspartner. Für diese Tendenz könnte auch Gütersloh oder Manchester den Namen leihen, und weder Gießen noch Wolfsburg noch Boston noch selbst das reale Jerusalem wären wirklich ausgeschlossen, ich habe mich nur für Bielefeld entschieden, weil dort das Zentrum der Systemtheorie war und sich von dort immer neue köstliche Forschungen zur Selbstmethodisierung einer nicht mehr sprechenden Sprache in die Welt ergießen. Das Letzte, was ich über die realexistierende Bielefelder Forschung in einer namhaften deutschen Zeitung gelesen habe, war ein Bericht über die Erfindung eines Geräts, mit dessen Hilfe man seinen eigenen Blick kontrollieren und so herausfinden kann, was das Auge tut, während der Mensch liest. Dergleichen dient durchaus einem höheren Zweck, nämlich dem, die Leseleistung zu optimieren.

Wer wünschte sich das nicht!

Aber alles dieses gehört in ein sprachliches Feld – oder auf eine sprachliche Autobahn – die Franz Rosenzweig schon um 1920 für stumm erklärt hat, und denen er sein neues Denken als ein Sprachdenken, in gewisser Weise als eine neue Sprache entgegensetzen wollte.

In diesem Prozess ist ihm möglicherweise die erste ernstzunehmende jüdische Antwort auf Paulus seit der rabbinischen Literatur gelungen, und also auch die erste Antwort, die sowohl eine jüdische als auch eine systematisch-philosophische war. Diese Antwort ist zugleich paulinisch und antipaulinisch, sie steht erstens im Ich-bleibe-also-Jude-Brief an Rudolf Ehrenberg und vielen polemischen Briefen an Eugen Rosenstock, zweitens im *Stern*, und drittens in der Lehrhausbewegung.

II. Warum können Rickert und Weber nicht sprechen?

Was Rosenzweig über Rickert und Weber dachte, können wir aus einer Reihe von Briefbemerkungen schließen, von denen hier einige zitiert seien:

In einem Brief vom 28.4.1919 heißt es :

„Dann war ich bei Rickert, dieser kalten und leeren Maschine. Rickert verlangte übrigens das Manuskript zerlegen zu dürfen - so geht Mutters ‚erster Enkel‘ in die Brüche!“

und am 1.5.1919

„Gestern bei Rickert - ich merkte wieder wie grundunsittlich (Hans hatte wirklich einfach simpel recht, Max Weber abzuschreiben) auch schon ein bloßes Gespräch mit so jemandem mit dem man nicht sprechen kann wirkt.“

In einem Brief vom September 1921 an Hans Ehrenberg schreibt Rosenzweig dann jenen Satz, der mittlerweile in aller Munde ist: „Ich bin so wenig ein Spezialist für Judaica wie Max Weber (das Jüdische ist meine *Methode*, nicht mein Gegenstand).“⁵

Diese letzte Bemerkung, die ich zum Ausgangspunkt nicht nur für einen in englischer Sprache in JJTP 12,3, 2006 erschienenen Essay, sondern auch für eine sogenannte Habilitationsschrift nehmen wollte, hat mittlerweile eine eigene kleine Karriere gemacht und viele Spekulationen inspiriert. Die angefangene Schrift von mir wird liegenbleiben, weil mir der ökonomische und soziale Atem ausgegangen ist. Zu viel Widerstand zu wenig Unterstützung und von meiner Seite zu wenig Neigung zum Spezialistentum, um mit alledem energisch und „fokussiert“ fertig zu werden. Das passiert vielen, mir eben auch.

Hier aber sei zum Abschied noch einmal wenigstens kurz erläutert, worin ich den Gegensatz vermute, den Rosenzweig zwischen der von ihm jüdisch genannten Methode und dem unfreien, sozusagen heidnischen Denken der Heidelberger Philosophie gesehen haben könnte. Die Sache ist deswegen etwas kompliziert und wohl zu kompliziert für einen kurzen Vortrag, weil hinter dem Gegensatz von Weber und Rosenzweig, der schon bei Rosenzweig selbst nicht wirklich ausgearbeitet ist, ein Gegensatz von Rickert und Cohen steht. Da aber Rosenzweig in entscheidenden Teilen nicht auf Cohens Linie bleibt, ist es nicht ganz einfach zu rekonstruieren, was dann doch wieder die Juden Cohen und Rosenzweig auf der einen Seite den Nichtmehrchristen Rickert und Weber auf der anderen Seite entgegensetzen und gar als eine jüdische Methode zu bezeichnen hätten.

Dabei wäre die Sache hochaktuell, denn es geht um nichts geringeres als um die Art und Weise, wie „wir“ denkend auf die menschliche Wirklichkeit zugreifen, auf welche Weise wir ihr ihre Gesetze vorschreiben oder versuchen, aus einer beschriebenen Wirklichkeit die Gesetze für unser

⁵ Gesammelte Schriften I,2, S.720.

Handeln zu gewinnen (Bielefeld: Das Kontrollgerät für die Optimierung der eigenen Leseleistung!).

Hermann Cohen setzte sich zu Rickert am entscheidenden Punkt in Gegensatz. Er schrieb nicht nur irgendeine Ethik, sondern setzte in seiner Ethik der gesamten Wissenschaft vom Menschen⁶ ein Programm, das sich im Grunde nur mit Mühe noch als ein neukantianisches auffassen ließ: Hatte Kant in der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft geschrieben, daß der „Freiheitsbegriff ...in seinem Objekte zwar ein Ding an sich selbst, aber nicht in der Anschauung vorstellig machen“ (beim Naturbegriff ist es umgekehrt) könne, so hat Cohen daraus abgeleitet, daß es aller Wissenschaft vom Menschen schlechterdings nicht möglich sei, ihre Gesetze aus irgendeinem natürlichen Sein zu beziehen. Vielmehr dürfe man vom Menschen immer nur unter der Maßgabe des Freiheitsbegriffs, mithin nach ihrem Sollen sprechen. Wie immer dies sich zu Kant selbst verhielt, ob überkonsequent anwendend oder mißverstehend, es war ein Programm, aus dem man lernen konnte, von jeder Beschreibung der Menschen und ihrer Gesellschaften in termini von Naturgesetzen Abstand zu nehmen. (Und wieder: Abstand nehmen ist Abstand nehmen, nicht mehr und nicht weniger: es mag viele in Analogie zu Naturgesetzen beschreibbare Funktionszusammenhänge geben, aber erst wenn ein Abstand zwischen diesen und der Freiheit als letzter Bezugsgröße gedacht wird, kann überhaupt etwas Neues gedacht werden und letztlich also auch erklärt werden, wie es kommt, daß Menschen überraschend ihr Verhalten ändern und ihre Ordnungen umstürzen können.) Es war, so meine These mit anderen Worten, eine strikte Verwissenschaftlichung, eine grundlegende und grundstürzende Verphilosophierung des Bilderverbots, was Cohen mit seiner Ethik intendierte. Zugleich ist damit natürlich nicht nur die tiefste Intention des Bilderverbots erfaßt, sein Aussein auf ein Verbot von einem Menschenbild, sondern es ist auch ein neuer Kontinent des Menschlichen entdeckt, der zuvor mit Bildern verstellt und also nicht erkennbar war. Die Voraussetzung für ein Verständnis von Cohens Ethik in diesem Sinne lautet:

Wer sich anmaßt zu beschreiben, wie die Menschen funktionieren, macht sich ein Bild von ihnen und vernichtet damit die Freiheit. Der ganze Apparat juristischer Begrifflichkeit, den Cohen für die wissenschaftliche Begründung der Ethik gewinnen möchte, soll diesem einen Zweck dienen: eine wissenschaftliche Ethik möglich zu machen, ohne die Freiheit, dieses Gedankending, das als solches aber ein Ding an sich ist, aus der menschlichen Realität durch eine Art verhaftender

⁶ Es geht dabei also immer noch um Wissenschaft, so wie es auch beim neuen Denken doch immer noch ums Denken geht.

Beschreibung auszutreiben. An banalen Beispielen kennen Sie es alle, und deutsche Juden kannten es schmerzlichst: Wenn man den jüdischen Menschen als einen so und so funktionierenden nur lange und ausdauernd genug beschrieb, dann hatte er irgendwann fast keine Möglichkeit mehr, sich anders als in Entsprechung zu dieser Beschreibung zu verhalten. Ein ähnliches Problem hatte der frühe Feminismus, in dessen Kontext es ausgerechnet Marianne Weber, die Frau von Max Weber, war, die beklagte, daß es eigentlich kein Bild der Frauen gebe, das nicht ein von Männern hergestelltes sei – und es gebe keine eigene weibliche Sprache oder Stimme. Wir haben das Problem durchaus noch, Silvia Bovenschen hat es in den Achtziger Jahren beispielhaft an Wedekinds Lulu dargestellt, und es läßt sich wohl als gesellschaftliches Problem nur durch fortgesetztes und verstärktes Selbstsprechen all jener zu viel beschriebenen und zu wenig selbst zu Wort gekommenen Menschengruppen langfristig ein wenig mildern.

Rosenzweig trifft mit dem folgenden Satz aus „Apologetisches Denken“ den Effekt einer falschen Beschreibung auf den Punkt:

„Es ist die erste Pflicht der theoretischen Nächstenliebe (die unter uns nun einmal auf gegenseitiges Begucken und Beurteilen eingestellten Geschöpfen nicht weniger wichtig ist als die praktische – denn falsch Gesehenwerden tut nicht weniger weh als falsch Behandeltwerden), daß wir bei jeder Meinung, die wir über einen andern bilden, niemals vergessen uns zu fragen: kann der andre, wenn er so ist, wie ich ihn hier abmale, denn noch – leben? Denn das will und soll er doch – ‚wie ich‘“.⁷

Nur spricht Rosenzweig hier von Meinungen, die man sich bilde, und er erlaubt damit theoretisch ein der Meinung übergeordnetes echtes Wissen vom Menschen, ein Bild. Cohen schließt die Möglichkeit eines solchen Bildes in seiner Ethik tatsächlich mit letzter Konsequenz aus. Es gibt bei ihm kein Selbst, dies hat sich immer erst zu erzeugen, durch die je neue einzelne Handlung. Eine ungeheure Verknüpfung von Handlung und Selbstsein, eine rigorose Handlungstheorie des Sollens, deren Stunde endlich kommen sollte, dafür wäre es wirklich Zeit.

So weit folgt Rosenzweig ihm nicht. Für Rosenzweig gibt es beschreibbare Selbst. Aber auch er macht in dem zitierten Satz und an vielen anderen Stellen das Wissen über Menschen eher zu einer Sache des Glaubens, das Gesetz des Menschen zu etwas, das ihm geboten ist und das er

⁷ Franz Rosenzweig, „Apologetisches Denken“, in: Ders.: *Zweistromland*, hg. von Gesine Palmer, Berlin/ Wien 2001, S. 63-73, hier S. 67.

deswegen wollen kann, aber nicht zum Gesetz eines durch genaue Beobachtung ermittelbaren vorhersehbaren Ablaufs.

Das jüdische und, wenn man will, auch durchaus in einem guten Sinne apologetische Element in der Methode von Cohen und Rosenzweig hat seinen Zielpunkt also genau in der Frage: Wie kann man in einer philosophisch das Judentum für überholt erklärenden wissenschaftlichen Welt so sprechen, daß man nicht durch die eigene Sprache die Auslöschung des für überholt erklärten Rests in sich selbst und in anderen, möglicherweise auf ähnliche Weise zum Verstummen verurteilten Menschen immer weiter fortsetzt? Mit anderen Worten: wie nimmt man mit philosophischen Mitteln der Philosophie die Waffen, die sie gegen das von ihr selbst zur Nichtigkeit Verurteilte im Philosophierenden so glänzend führt, wieder aus der Hand? Wie spricht man sich in einem Prozess frei, der nicht als ein forensischer Prozess auftritt, sondern als einer, der sich sowieso mit Notwendigkeit ereigne und dieses und jenes bereits erledigt habe?

Die Frage, die aus der Erfahrung der Minderheit kommt, trifft – und darin ist die Geste wiederum paulinisch – den innersten Kern der Frage der seufzenden Kreatur.⁸

„Man müßte ganz frei sein, um wieder sprechen zu können, auch mit solchen“.

Cohen fand, außer sehr deutlichen Worten in Bekenntnissen in der Judenfrage, die Sprache der Ethik des reinen Willens. Damit blieb er innerhalb dessen, was rational möglich war, und ließ die Finger so gut es ging vom Irrationalen. Er hoffte inständig darauf, daß Vernunft und Wissenschaft sich so weit entwickeln würden, daß jene demütigenden Gesten wenigstens von den in ihnen gebildeten Menschen abfallen würden. Und nur auf diese Hoffnung, die er in dem bei Kant, wie Hannah Arendt das einmal ausdrückte, überhaupt erst im Keime entwickelten Freiheitsbegriff sah, wollte er die Rede vom Menschen gründen. Wie man das einschätzen will, ist unterschiedlich. Mancher hat in Cohens unentwegt das Sichern und Erzeugen und Erfordern im Munde führenden Sprache den Versuch gesehen, einer Wirklichkeit zu entgehen oder ihr mit eigenen Zwängen beizukommen, denen gegenüber sie doch vollkommen resistent sein müsse.

Ich selbst neige – in Übereinstimmung mit Rosenzweigs Einschätzung der Person Cohens und in möglicherweise anderer Auffassung seiner Philosophie – dazu, in der Sprödigkeit gegenüber dem begrifflichen Zugriff auf menschliche Wirklichkeit in allzu sicheren Seinssätzen eher die zarteste Geste der Zurückhaltung als Begleitung des großen Freiheitspathos zu sehen.⁹

⁸ Vieles davon ahnen immer die Dichter, man lese etwa Rilkes achte Duineser Elegie.

⁹ Ich habe mich besonders gefreut, als der Geehrte dieser Konferenz, Prof. Dr. Reiner Wiehl, bei

Demgegenüber ist Rickert, bei allem Bewußtsein der Elemente der Wirklichkeit, die sich beschreibendem Zugriff entziehen, viel energischer darauf bedacht, solche Elemente zu überwinden. „Daß die objektive Wirklichkeit inhaltlich *irrational* ist, sollte für den wissenschaftlichen Menschen lediglich ein Ansporn sein, ihre >Unvernünftigkeit< durch Begriffsbildung zu *überwinden*, d.h. den Inhalt, soweit er es gestattet, mit gültigen theoretischen Formen zu durchsetzen. So allein bringen wir in das Wirkliche wissenschaftliches >Licht<.“ (Der Gegensatz der Erkenntnis, S. 427) Mit diesem Satz sagt er erstens, daß er weiß, was rational und was irrational ist, und zweitens, was das Ziel des wissenschaftlichen Menschen sei, nämlich die Überwindung des Irrationalen. In der Tat ein trübseliges Programm. Cohen möchte dagegen die Zurückhaltung gegenüber den rationalistischen Festschreibungen selbst als eine systematisch notwendige etablieren und verbietet deswegen nicht dem Menschen seine nichtwissenschaftlichen Lebensäußerungen, sondern der Wissenschaft vom Menschen jegliche Festsschreibung menschlicher Wesen in Seinsbegriffen. Dieses nun hat ihm nicht nur vom jungen Scholem die Polemik eingebracht, mit der er Cohen als Erfinder eine „Ontologie des Teufels“ schmähte, es hat auch Rosenzweig gar nicht gefallen.

Scholem schreibt: „Hermann Cohen als Kantinterpret wird in der Dämonologie der Philosophie einst die Stelle einnehmen, die heißt: ontologischer Gottesbeweis für den Teufel. Es ist hier ein Paradigma für absolute Ununterschiedenheit des Denkens, die in den scheinbaren Unterscheidungen zur Methode des Erschleichens von unbegründeten Gegenstandslosigkeiten wird. Wovon handelt dieses Buch, die *Theorie der Erfahrung?* Von der Kunst, auf eine Frage, auf die man (d.h. der Cohen) nicht antworten kann, mit einer „Methode“ zu antworten. Die Pervertierung der wahren philosophischen Ordnungen zu Deckmänteln des gefährlichsten Mystizismus ist im Marburger Methodenschwindel auf die Spitze getrieben. [...] Jemand fragt: Was ist A? Cohen weiß es nicht und beantwortet die Frage, indem er A als ein zu *Forderndes* dekretiert – womit dann seine „methodische“ Stellung, d.h. nun seine Realität, gesichert sein soll.

einem Tischgespräch auf dieser Tagung so begeistert von der Tugendlehre in Cohens Ethik sprach. Tatsächlich gehört diese zu den Glanzstücken der ethischen Literatur, und meiner persönlichen Überzeugung nach beruht eben dies auf der zuvor mit großer Entschlossenheit durchgeführten Verwissenschaftlichung des Bilderverbots sowie der Gründung des Ich durch das Du, wie sie bei Cohen zuerst und in einzigartiger Präzision als Urzelle aller Dialogphilosophie im Kapitel „Das Selbstbewußtsein des reinen Willens“ in der Ethik gefunden werden kann.

Dies ist die Ontologie des Teufels. Die Realität des Gegenstandslosen wird bewiesen aus der *Forderung* nach methodischer Einheit.“¹⁰

Rosenzweig sprach nicht gerade von Methodenschwindel, aber auch er wollte mehr, er wollte, in der Philosophie wie im Leben, sich und sein Judentum als sprechende Wirklichkeit – und fürchtete, diese an ein Als-ob-Denken zu verlieren, wenn er Cohen in seine Ontologie-Verweigerung folgte.

Was Rosenzweig dann selbst fand, können Sie alle pfeifen, und Sie werden es mit mir oder ohne mich noch oft tun, immer wieder einen neuen Aspekt hinzufügend, ein Mißverständnis klärend, eine weitere Quelle auftuend: Rosenzweig fand im A=A Gottes und im B=B des Menschen die auf kein A=B reduzierbare, in keine Erklärungsmaschine einzuspeisende Wirklichkeit des Menschen, der mehr ist als der Mensch mit seinem Palmenzweig, die Wirklichkeit des Menschen als Empfängers der Offenbarung, die Wirklichkeit des Angesprochenen und des Sprechenden, die Wirklichkeit von Gott, Welt und Mensch, die Wirklichkeit von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung, die Wirklichkeit von Heidentum, Judentum und Christentum usw.

Er hat damit vieles erreicht, was ich jetzt hier nicht mehr würdigen will – Sie werden das alles tun.

Ich wollte mich ja mehr darauf konzentrieren, warum Rosenzweig die Philosophie, die sich mit A=B-Erklärungen beschäftigte, eben so schrecklich stumm fand – und wie es geschehen konnte, daß er nicht ganz frei wurde und selbst zeitweilig geradezu wünschte, zu verstummen.

Bevor ich im Schlußkapitel auf Rosenzweigs Verstummen zu sprechen komme, hier also noch ein paar Bemerkungen über Rosenzweigs Blick auf Weber: Als Rosenzweig den Satz über das Jüdische als Methode schrieb, an den mein Text anknüpft, ging er „mit einem Aufsatz über Max Webers Judenbuch schwanger“.¹¹ Wenn für Max Weber „die methodische Lebensführung“ das

¹⁰ Gerschom Scholem, Tagebücher, hrsg. von Karlfried Gründer u.a., 2. Halbband 1917-1923, Eintrag vom 24.7.1918, S.275.

¹¹ So in einem Brief an Gertrud Oppenheim vom 30.9.1921, *GS* I,2, S. 724. Gemeint ist: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, Das antike Judentum*. Dieses Buch erschien 1920 als dritter Band der *Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie*. Den fertiggestellten Kapiteln über „Die israelitische Eidgenossenschaft und Jahwe“ und „Die Entstehung des jüdischen Pariavolkes“ sollten – nach einer Überleitung durch das fertig im Nachlass gefundene Kapitel über die Pharisäer – noch Analysen der Psalmen und des Buches Hiob sowie eine Darstellung des talmudischen Judentums folgen. Die nachgelassenen Schriften zu diesen Themen sind mitberücksichtigt in der maßgeblichen Sammlung zu diesem Buch, *Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik*, hrsg. von Wolfgang Schluchter, Frankfurt a.M. 1981.

Merkmal des Protestantismus ist, für das er Vorstufen und Gegensätze in anderen religiösen Systemen sieht, dann bleibt natürlich für ihn die jeweilige Religion und was aus ihr wird, ein „Gegenstand“, den er seinerseits mit etwas traktiert, was wohl eine Methode genannt werden könnte. Ein Konjunktiv, der so gar nicht zu halten ist: Es wurde und wird ja Methode genannt. Für die Religionswissenschaft hat Hans G. Kippenberg aus der Religionssoziologie heraus eine Methode der Religionspragmatik entwickelt. Deren Ziel ist es erklärtermaßen, dem immer gleichen „krampfhaft[e] Versuch..., Religion unabhängig von Ideologie, ihr Wesen unabhängig von den Funktionen, ihre Lehren unabhängig von der Praxis zu beschreiben“ eine umgekehrt funktionierende Beschreibung entgegenzusetzen. Ausgehend von einer „Anregung Ludwig Wittgensteins, der gesehen hatte, dass sich in vielen Fällen die Bedeutungen von Worten erst aus ihrem Gebrauch in der Kommunikation ergeben,“¹² setzt Kippenberg für seine eigene Analyse der pragmatischen Bedeutung der vorderasiatischen Erlösungsreligionen eben bei der Frage an, wie die religiösen Vorstellungen mit den politischen Handlungsmöglichkeiten und –impulsen zusammenhängen. Diese Frage führt ihn zu Weber, der in seinen Arbeiten die Probleme der Entstehung von Wissenschaft aus einem bestimmten religiösen Geist immer wieder stellt und verhandelt.¹³ Und Kippenberg formuliert nun (das durch Ernst-Wolfgang Böckenfördes immer wieder zitiertes Diktum über die Grundlagen des Staates im politischen Kontext bekannt gewordene Phänomen) als die Gundparadoxie in Webers Denken über Religion und Rationalität: „Ganz im Gegensatz zu der verbreiteten Ansicht, die rationale Kultur des Westens habe sich mühsam gegen die Religion und insbesondere das Christentum durchsetzen müssen, behauptete Weber geradezu umgekehrt, dass es ein religionsgeschichtlicher Prozeß gewesen sei, der zu dieser Kultur geführt habe. So ergab sich die Paradoxie – auf die er mit einer gewissen Lust immer wieder selber hinsah – dass die Grundlagen einer Kultur, deren vornehmlichstes Kennzeichen die Rationalität war, in letzter Instanz religiös und damit irrational begründet waren.“¹⁴ Sie erkennen hier dieselbe Bewegung, die wir bei Rickert sahen: Es gibt ein Irrationales und ein Rationales, und das Rationales soll Licht ins Dunkel des Irrationalen bringen, ruht aber selbst auf einem Irrationalen.¹⁵ Wichtig ist festzustellen, dass Weber den Beginn dieser

Neuerdings s. auch Eckart Otto

¹² Hans G. Kippenberg, *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft. Max-Weber-Vorlesungen 1988*, FfM 1991, S. 16 (beide Zitate).

¹³ Welche Texte außer „Wissenschaft als Beruf“?

¹⁴ Kippenberg 1991, S. 24f.

¹⁵ In der neueren Paulusrezeption ist dieses antreibende Irrationale auch als Trauma im Sinne der

rationalen Entwicklung, den Beginn einer „methodischen Lebensführung“ (im Unterschied zu welcher Lebensführung, der „spontanen“, der schicksalsergeben zyklisch rituellen? Alle diese Fragen werden in anderen Kontexten gestellt und lebhaft diskutiert) „in der antiken jüdischen Religionsgeschichte“ ansetzt. Liest man seine Texte für sich, wird man die Sonderstellung, die er dem Judentum gegenüber dem aus der altisraelitischen Religion ebenfalls hervorgegangenen und in seinem ökonomischen Geist weltbeherrschend gewordenen asketischen Protestantismus einräumt, günstigstenfalls so beschrieben finden wie Wolfgang Schluchter sie zu lesen empfiehlt, wenn er schreibt, Weber habe „nicht nur das Judentum am asketischen Protestantismus, sondern auch diesen am Judentum ‚relativiert‘“.¹⁶ Liest man sie, nachdem man Hermann Cohen und Franz Rosenzweig studiert hat, bemerkt man, daß es wirklich einer anderen Sprache als der der Religionssoziologie bedurfte, um überhaupt aus der verzweifelten Dichotomie einer vergleichenden gegenüber einer evolutionistischen Religionsbegutachtung herauszukommen.¹⁷ Wie sehr dabei die Frage des Problemlösens in der Geisteswissenschaft schon und ausgerechnet Max Weber zum Problem geworden war, beschreibt Karl Jaspers in einem sehr sensiblen Brief an Hannah Arendt vom 16. 11. 1966. Jaspers berichtet dort von einem Gespräch in Max Webers Haus in Heidelberg 1919, wo sich nach der Publikation von Webers Essay „Wissenschaft als Beruf“ einige Kollegen versammelt hatten. Jaspers sprach Weber darauf an, daß doch bereits nach Kant „jede Wissenschaft erst durch eine Idee ihren Sinn erhalte, der selber über die Wissenschaft hinausgehe“. Weber habe darauf gar nicht reagiert, sondern erst auf die an einen anderen (Thoma) gerichtete Formulierung „Er weiß selber nicht, welchen Sinn Wissenschaft hat und warum er sie treibt“ geantwortet: Da sei er zusammengefahren und habe gesagt: „Nun denn, um zu sehen, was man aushalten kann, aber von dergleichen redet man besser nicht“. Jaspers kommentiert: „In seiner Sprache schien das Problem [der Wertungsenthaltung, GP] einfacher als es ist. Aber in der Wirklichkeit hat er es in der Tiefe erfahren, wo die Unlösbarkeit selber immer stärker antreibt, durch die Spannung in sich der Lösung auf dem Weg ins Unendliche näher zu

Psychoanalyse verstanden worden, vgl. dazu Slavoj Žižek, *Die Puppe und der Zwerg*, FfM 2003, besonders Kapitel 4 und 5.

¹⁶ Wolfgang Schluchter, „Altisraelitische religiöse Ethik und okzidentaler Rationalismus“, in: *Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik*, hrsg. von Wolfgang Schluchter, Frankfurt a.M. 1981, S. 11-77, S.58. Anders dagegen... das wissenschaftliche Fußnotenwesen entschuldigt sich.

¹⁷ Eben diese Dichotomie stellt Schluchter für die Weberlinie in seinem Text dar und zur Disposition, und Hans G. Kippenberg arbeitet auf derselben Linie weiter mit allem, was er im Rahmen seiner Max Weber Vorlesungen zur Religionspragmatik gesagt hat.

kommen. Das ändert Gehalt, Stimmung und Bedeutung all jener Forschungen. Wenn man hellhörig geworden ist, spürt man es fast im ganzen Werk Max Webers, das sich grundsätzlich unterscheidet von anderen Werken zum gleichen Thema.¹⁸ Dieses scheint Rosenzweig, mit seinem unnachahmlichen Sinn für die geheimen Botschaften eines Textes vielleicht doch erahnt zu haben. Er selbst hat zwar in seinem *Stern der Erlösung* bei aller strengen Systematik von dessen Aufbau sich mehr von einer freien, auch vor dogmatischen Tönen nicht zurückschreckenden Sprache erhofft als von der Weberschen Sprache der scheinbar wertfreien Erklärungen – aber als er nach Fertigstellung des *Stern*

immer wieder daran ging, die Geschichte der Religionen in der neuen Sprache, die er gefunden zu haben glaubte, umzuschreiben, mußte er feststellen, daß er auf seine Weise und unter völlig anderen Voraussetzungen doch zu ähnlichen Ergebnissen kam wie Max Weber.

Proportionsästhetisch wäre es jetzt eine schöne Sache, wenn ich sagen könnte: Also sind sie inhaltlich nicht weit voneinander weg, aber den Unterschied macht die Sprache.

Rosenzweig traue ich ernsthaft zu, es zeitweilig auch mit einer solchen Sicht probiert zu haben.

Dann freilich wäre der Unterschied in der Sprache ein Unterschied ums Ganze.

III. *„Ich müßte stumm sein dürfen“*

Nach Auskunft von Maria Koch hatte FR ein gewisses Problem mit dem Sprechen. Glaubt man dem, was sie in einem Brief von 1947 an ihre Tochter Eva schrieb, „war dieser grosse deutsche Sprachkünstler kein Mann, der sich behaglich mitzuteilen wusste. Die leider sehr wenigen Vorlesungen und Vorträge, die ich von ihm hörte, waren herzlich schlecht, hölzern und bei aller Gewaltigkeit und Leidenschaftlichkeit kalt. Er wirkte nicht als ein Redner sondern als ein Schreiber, nicht einmal als das, eher als ein Inscriptor, als ein Mann, der durch gemeisselte Inschriften an Tempel Eingängen in unserem Heiligtum wirkte.“¹⁹

Das kann man sich kaum vorstellen, wenn man seine Texte, insbesondere die der kleineren Schriften oder gar seiner Briefe liest. Vielleicht stimmt es auch einfach nicht.

¹⁸ Hannah Arendt, Karl Jaspers, Briefwechsel 1926-1969, hg. von Lotte Köhler und Hans Saner, München/ Zürich 1985, S. 695f.

¹⁹ Maria Koch über Rosenzweig und den *Stern der Erlösung* nach der Shoah, Brief (vom 22.2.1947), in: Rosenzweig Jahrbuch Nr. 1, Freiburg im Br./ München 2006, S. 257-266, hier S. 261f.

Vieles stimmt ja einfach nicht und wird trotzdem kolportiert. Die Gründe dafür sind oft, aber nicht immer böswillige Verlogenheit, nichtmoralisierbare Wahrnehmungsunterschiede oder dergleichen. Je weiter eine bedeutende Gestalt in die Ferne rückt, desto eher kommen handfeste positiv-mythische Gründe für die Annahme, daß einer, der durch Sprache eine besonders nachhaltige Wirkung ausübte, im richtigen Leben nicht sprechen konnte, hinzu. Moses und Aaron sind das älteste Beispiel, und wie immer man die Rede von der schweren Zunge des Moses aus Ex 4 historisch beurteilen mag, ihr emotionaler Nährwert liegt auf der Hand: Gerade dem Sprachmächtigen soll es im Entscheidenden an Sprache fehlen. Wer einer Gemeinschaft das Gesetz – oder eine Veränderung des bisherigen Gesetzes – ins Heiligtum ritzt, der muß auf irgendeine Weise an Leib und Leben dafür bestraft werden. Jedoch: Teilnahme an solchen seien sie auch mythologischen und nachträglichen Strafmaßnahmen rächt sich immer ganz von allein. Wer da mittut, kann die Kraft des größeren Geistes nicht brechen, aber bannt sich selbst fest in Epigonalität. Die Briefe von Maria Koch aus dem Exil im Kaukasus sind nun über weite Strecken durchaus anrührende Zeugnisse dafür, was Exil im stalinistischen Rußland bedeutete und welche seltsamen Maßnahmen die Emigranten trafen, um ihre Situation zu ertragen und ihre Frankfurter Heimat nicht zu vergessen. Es spricht sich in ihnen viel nur allzu verständliche Enttäuschung aus. Und die Freundschaft mit Franz Rosenzweig, das schwierige Verhältnis zwischen ihm und Richard Koch während seiner langen Krankheit, ist ganz offensichtlich das größte Ereignis im Leben dieser Vertriebenen gewesen, so etwas wie die erschütternde Begegnung mit wirklicher Größe, mit etwas wie Geist, so daß die Erinnerung daran dem Exilsleben eine auch positive jüdische Bedeutung gab. Durch Lektüre des *Stern der Erlösung* schien denen, die durch Hass und Verfolgung aus eher banalen Existenzen gerissen worden waren, das Jüdische mehr zu werden als nur der nicht selbst gewählte Grund für eine erbarmungslose Vernichtung. Das Buch selbst war für die Kochs wie für einige andere Rosenzweigschüler anscheinend so etwas wie ein Heiligtum geworden, und die Erinnerung an die persönliche Freundschaft mit seinem Autor so etwas wie eine apostolische Auszeichnung.

In einer Notiz vom 30.3.1922 schreibt Rosenzweig: „Das christliche Verhältnis zur Geschichte, das paulinische, ist mehr nach der Analogie der Individualbiographie (*paidagogos* auf das alles neu und alles freimachende Erlebnis [lies, für die neueren Philosophen seit Heidegger, natürlich:

„Ereignis“, GP]), der Islam hingegen hat ein wirklich objektives historisches Bewußtsein, sieht sich selbst als Religion unter Religionen und als Religion *nach* Religionen.“²⁰

Je tiefer man sich mit diesem ganzen Stoff einläßt, desto verwirrender werden die Verschränkungen der jeweiligen Zuschreibungen. Bei Rosenzweig nähert sich der Islam dem Idealismus und jener rationalistischen offenbarungsfernen Denkweise, der er mit seiner Verteidigung der wirklichen Wirklichkeit des Sprechens etwas entgegensetzen wollte, sein eigenes Leben, dessen Dokumente uns vorliegen, rückt ihn, der so entschieden Jude bleiben wollte, nachdem er sich einmal entschieden hatte, sich taufen zu lassen, in eine fast apostolische Position, aber sein vehementes Plädoyer fürs Bleiben ebenso wie sein Offenbarungsbegriff, die der christlich geprägten Philosophie einschließlich der seines Kumpanen Rosenstock eine Torheit und allen Formen religiöser Orthodoxie einschließlich der Rosenstocks ein Ärgernis waren, lassen ihn als den ersten jüdischen Gegner des paulinischen Christentums erscheinen, der mit Paulus auf Augenhöhe war. Denn er wollte das Christentum nicht überwinden, sondern ihm nur seinen jüdischen Rückhalt wieder geben und die Existenz des jüdischen Volkes und des jüdischen Gesetzes nicht mehr vor einer christlichen Instanz legitimieren müssen, sondern umgekehrt das Christentum als einen legitimen Sproß des Judentums adoptieren – wohl die stärkste Geste, die je ein Jude gegenüber dem Christentum gewagt hat. Mit ihr könnte Rosenzweig das elende Überwindenmüssen selbst überwunden haben, jenes Überwindenmüssen, das den Rationalismus der „methodischen Lebensführung“ calvinistischer Prägung übrigens genau am Punkt des normativen Gesetzes von dem duldsameren Rationalismus des rabbinischen Judentums unterscheidet.

Aber biographisch scheint es ihn geschafft zu haben, und das ist hier insofern interessant, als sich dafür möglicherweise systematische Gründe finden lassen, aus denen zu lernen wäre. Auf irgendeine Weise hatte Maria Koch vielleicht doch recht. Rosenzweig hatte ein schweres Problem mit dem Sprechen, aber wohl ein ganz anderes als sie dachte – das Sprechen selbst und das Sprechen über das Sprechen waren ihm vielleicht selbst über den Kopf gewachsen, am Ende konnte nur noch das Nichtsprechen dem Rest, der das Tageslicht der vielen Besprechungen

²⁰ Franz Rosenzweig, „*Innerlich bleibt die Welt eine*“. *Ausgewählte Schriften zum Islam*, hg., eingeleitet und mit einem Nachwort von Gesine Palmer und Yossef Schwartz, Berlin/ Wien 2003, S. 109.

scheute, einen bewohnbaren Raum bieten. Wie das? Rosenzweig hatte es sich zu einer Art Programm gemacht, das Stumme zu bekämpfen, den Menschen die Köpfe zurechtzusetzen, er wollte das Kreatürliche in ihnen zur Sprache bringen, und er wollte, in jenem schrecklichen Existenzkampf mit der gehaßliebten Philosophie und dem gehaßliebten Judenchristen Rosenstock sogar sich selbst den Kopf zurechtsetzen. Er hatte seiner aussichtslosen und destruktiven Liebe zu Gritli Rosenstock ein gutes jüdisches Haus mit einer guten jüdischen Ehefrau entgegengesetzt. Das war sagenhaft vernünftig und stolz. Denn in der Liebe zu Gritli war ja nicht, wie er am Anfang gehofft haben mag, seine Unterlegenheit gegenüber Rosenstock überwunden, nein, in dieser Liebe war sie, weil Gritli bei Eugen blieb, nur umso schärfer festgeschrieben, eingemeißelt, eingeschrieben. Wie vernünftig, nun also sich den Kopf zurechtzusetzen und ein jüdisches Haus zu bauen und in doppelter Liebe diese bitteren Vorwürfe und Krankschreibungen und Für-Tot-Erklärungen Rosenstocks zu überwinden, endlich endlich.

Aber Rosenzweig wäre nicht Rosenzweig, wenn das einfach so ginge, wenn im Namen des Leibes nicht der Geist oder im Namen des Geistes der Leib seinen schärfsten endgültigsten Protest gegen solche Vereinnahmung für ein neues, aber in seinem Programmsein wieder alst machendes Programm anmeldete.

„Freilich kann man sich fragen: ist es nötig, die Köpfe zurechtzusetzen? Und wenn sie nun zurechtgesetzt sind - und die Leiber sind noch genau so unzurechtgesetzt! [...] Ich müsste stumm sein dürfen.“ (8.2.1921)

Daß er 1921, als er alles in die seinem Vernunftentschluß entsprechenden Bahnen gelenkt hatte, wünschte, stumm sein zu dürfen, und daß ich das hier betone, darf nicht mißverstanden werden. Ich will NICHT wieder eine Erklärungsmaschine bedienen, die nun sich auf dieses Faktum stürzt und irgendein den Fluchtinstinkt des einsamen Menschen beschuldigendes psychosomatisches Gebrabbel ihm in den ausreichend gepeinigten Leib ritzt wie jene Maschine Kafkas den Gefangenen in der Strafkolonie (*das* ist nämlich das Urbild fürs Einschreiben, und man kann sich schon deswegen nicht genug über das allgemeine Entzücken wundern, mit dem dieses Wort in tausende von zeitgenössischen Tastaturen gehackt wird). Ich möchte vielmehr dem Tier, dem der sprechende Mensch einen solchen Satz gibt, eben das Recht werden lassen, das dieser Satz fordert. Dieses Tier möchte manchmal ganz einfach in seinem unzurechtgesetzten Leibe bleiben.

Und wir sind erst Menschen, wenn wir nicht erklärend über dieses Tier herfallen und nicht wild herausschreien, daß wir jetzt wissen, wie wir sprechen müssen, sondern wenn unsere Sprache gut genug ist, um einzulösen, was Rosenzweig recht spät im Leben als Herders Versprechen der Sprache entdeckte:

„Vortrefflich daß dieser neue, selbstgemachte Sinn des Geistes gleich in seinem Ursprunge wieder ein Mittel der Verbindung ist. Ich kann nicht den ersten menschlichen Gedanken denken, nicht das erste besonnene Urteil reihen, ohne daß ich in meiner Seele dialogisiere oder zu dialogisieren strebe; der erste menschliche Gedanke bereitet also seinem Wesen nach, mit Andern dialogisieren zu können! Das erste Merkmal, das ich erfasse, ist Merkwort für mich und Mitteilungswort für Andre!...“²¹

„Ich müßte stumm sein dürfen“ ist von diesen Merkworten und Mitteilungen vielleicht in Zeiten des allgemeinen Geschnatters der Selbstobjektivierung (dieser Ausdruck wird in den neueren Schriften von Jürgen Habermas für eine gewisse Gefahr der Moderne verwendet) eines der dringlichsten.

Für die Notwendigkeit einer neuen Sprache haben die großen Sprachdenker nicht nur vor, sondern auch nach Rosenzweig einen ausgeprägten Sinn gehabt. Zu Ehren des jüngst verstorbenen Philosophen Richard Rorty zitiere ich abschließend, was er selbst zum Tode von Jacques Derrida schrieb:

„Jene, die glauben, die Philosophie sollte eine quasi naturwissenschaftliche, problemlösende Disziplin sein, die Definitionen ausbuchstabiert, konnten mit Derrida nichts anfangen – so wenig wie er mit ihnen. Doch die Philosophie wird immer in sterile Scholastik ausarten, wenn nicht von Zeit zu Zeit jemand wie Hegel, Wittgenstein oder Derrida auftaucht und mit alten Sachen gründlich aufräumt. Solche Denker haben den Einfluß, den sie ausüben, nicht deshalb, weil sie neue Methoden entwickeln, um alte philosophische Probleme zu lösen. Sie haben Einfluß, weil sie es uns ermöglichen, unsere alten Probleme spöttisch zu betrachten und vielleicht laut über sie

²¹ Johann Gottfried Herder's *Sprachphilosophie*, Ausgewählte Schriften, hrsg. von Erich Heintel, Hamburg 1960, S. 30 (aus: Abhandlung über den Ursprung der Sprache).

zu lachen. Derrida wird nicht in Erinnerung bleiben, weil er eine Methode erfunden hat, die Dekonstruktion heißt. An Wittgenstein erinnern wir uns schließlich auch nicht, weil er die normalsprachliche Analyse erfunden hat. Keiner der beiden Philosophen wird mit irgendeiner besonderen Lehre in Verbindung gebracht werden – irgendeiner These, deren Wahrheit sie beweisen konnten. Vielmehr werden Wittgenstein und Derrida im Gedächtnis bleiben, weil sie die Vorstellungskraft ihrer Leser befreit haben.“ (So Richard Rorty in der ZEIT 43 vom 14.10.04 zum Tod von Jacques Derrida)

Was mir selbst von der Beschäftigung mit Franz Rosenzweig in Erinnerung bleiben wird, ahne ich nur. Aber denen, die Zeit und Kraft haben, große Dinge auszuarbeiten und die Philosophie und die auferstandene Theologie ein Stück weiter zu bewegen, möchte ich gern ans Herz legen, auf die großer Intuition verdankte Paulusmode in der Philosophie zu antworten und eine Synthese aus Cohen und Rosenzweig zum Ausgangspunkt für einen fälligen Paradigmenwechsel in den Humanwissenschaften zu nehmen. Mit einer Rückversicherung besonders in der Ethik Hermann Cohens könnte man wissenschaftlich das Kernanliegen Rosenzweigs besser vor dem Verstummen bewahren als dies in dem üblichen Verfahren, das Rosenzweig einfach in einen wesentlich unveränderten wissenschaftlichen Betrieb einspeist, gelingen kann.
