

losophische Prinzipienlehre nicht das einzige Feld ist, auf dem der Neukantianismus gearbeitet hat, sondern es auch auf anderen Feldern neukantianische „Vorstufen und Vorarbeiten zu modernen Theorien gibt“ – H. nennt im einzelnen „den Bereich der Wissensreflexion, des Rechts und der Kunst“ (Band 1, XI) – man könnte aber auch an die Philosophiegeschichte oder die Religionsphilosophie denken. H.-L. OLLIG S. J.

ŽAK, ADAM, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft*. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs (Münchener Philosophische Studien. Neue Folge 1). Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1987. 224 S.

Die These der in Rom vorgelegten Dissertation: „Rosenzweigs ‚neues Denken‘ ist ein ‚Sprachdenken‘, das über E. Rosenstock an die Hamannsche Kant- und Aufklärungskritik anknüpft ... Er macht für eine Neubegründung des Denkens neben den Ansätzen der Spätphilosophie Schellings die Erkenntnis des geschichtlichen Versagens des Idealismus und der Bedeutung, aber auch der Unzulänglichkeit des Protests Kierkegaards gegen den Systemzwang sowie der antisystematischen Haltung F. Nietzsches oder des individualistischen Ansatzes A. Schopenhauers fruchtbar“ (15). Altes Denken nennt R. die „von Jonien bis Jena“ herrschende Subjekt-Objekt-Vernunft-Perspektive. Monologisch, theoretisch, sich als selbst- und weltkonstituierend verstehend, gipfelt es in Hegel und hat in der Katastrophe des 1. Weltkriegs unübersehbar seine Unmenschlichkeit offenbart. Demgegenüber wird nun nicht ein fideistischer (oder emotionaler) Rückzug gefordert, sondern im Gegenteil eine kritische, aufklärende Korrektur durch transzendental hermeneutische Selbstreflexion des Denkens.

Verf. begründet seine Sicht in drei Teilschritten. Der biographisch-geistesgeschichtliche 1. Teil untersucht die Entwicklung R.s bis zur Niederschrift des „Stern“: vom Philosophiehistoriker zum Philosophen, in Antwort auf den „Hunger nach Weltanschauung“ der jungen Generation, dem weder der Hegelsche Absolutismus noch der historische Relativismus genügen. R. findet aus dem Dilemma durch die Wende zur Sprache und zum Judentum. Die Einheit von beidem begegnet ihm entscheidend „durch das liturgische Sprachgeschehen“ der hohen Feiertage 1913 (28). Wesentliche Hilfe ist ihm die Begegnung mit H. Cohen, vor allem aber der Briefwechsel mit Rosenstock. In der Tat verwunderlich, wie wenig bisherige Interpreten dessen Bedeutung für R. gerecht werden. Z. skizziert knapp die wichtigsten Punkte der „Angewandten Seelenkunde“ als anthropologischer Grammatik: die Ursprünglichkeit des Du in der Stammform des Imperativs als Gegenwart; den Zusammenhang von dritter Person, Indikativ und Vergangenheit; daraus (erst) den Gewinn der sogenannten ersten Person, des Ich in Ja und Nein, mit seinem konjunktivischen Zukunftsbezug. R. geht freilich mit Rosenstock „über ihn hinaus“ (51), gegen dessen „Antiphilosophie“, um Glauben und Wissen zu verbinden. Den „philosophischen Archimedespunkt“ entdeckt er im Hören des eigenen *Namens*. Name: „nicht Schall und Rauch, sondern Wort und Feuer“ (56).

Dieses Hören versteht R. nun sofort (nicht apriorisch, sondern persönliche Erfahrung reflektierend) als Von-Gott-Angerufen-sein. Dies so, daß nicht die Kreatur zu ihm erhoben wird, sondern er auf uns herniederkommt, im Gebot ihr anvertrauend, sein Werk zu wirken. (Siehe den Doppelsinn von „geheißten“.) Darum verheißt der Anruf auch kein Selbst, sondern Entselbstung (64 – ein Punkt [Rez.] fälliger Diskussion). Z. erblickt in der Priorität der Offenbarung bei R. die Fortentwicklung von Rosenstocks Priorität des Imperativs. Weil nicht als Notwendigkeitsdenken reiner Vernunft, sondern im Bewußtsein unableitbarer Faktizität entwickelt, verweist das Konzept stärker auf den späten Schelling als auf Hegel zurück: „zwischen Theologie und Philosophie“.

Teil II will nun R.s Beitrag zur Erneuerung der Philosophie herausarbeiten. Nicht Antiphilosophie, sondern Antisystematik, in Kritik am Idealismus, der reale Todesangst verleugnet. (Rez. wünschte sich hier zu R. wie Schopenhauer freilich eine Vertiefung der Kritik im Sich-Einlassen auf Hegels „existentielle Erkenntnisgesinnung“ [Flügge] und die zentrale Rolle des Opfers bei ihm, wobei der „antiprivate“ [Adorno] Denker u. a. ganz konkret auf den Krieg zu sprechen kommt. Auch R.s Bestreitung

eines Jenseits wäre ein Diskussionspunkt, gerade weil man hier nicht wie bei Heidegger einer antitheologischen Voreingenommenheit begegnet.) In der Vereinzelung erscheint zugleich der Grundbegriff der *Beziehung* des Einzelnen auf alle und „das ‚Verlangen‘ der Philosophie nach der Theologie, das wir für den Angelpunkt der Systematik Rosenzweigs halten“ (76). – Ansatz ist das zweifache Vertrauen zur Wirklichkeit (Erfahrung von Gott/Welt/Mensch) und zur Sprache. Sprache nicht als Sondergegenstand, sondern als Wo und Wie unseres Seins und Denkens, wird so zur Instanz der Denkerneuerung durch eine „erfahrende Philosophie“. Das Wort wird derart nicht mehr (wie im „verbum internum“ der Tradition) im Sprecher verortet; dort ist es „bloß ein Anfang, bis es auf das Ohr trifft, das es auf-fängt, und auf den Mund, der ihm ant-wortet“ (106). Im vernommenen Wort der Offenbarung (mit ihrer Verheißung künftiger Erlösung) muß dann aber nicht pietistisch von der Schöpfung abgesehen werden; vielmehr erscheint sie gerade in realer Inhaltlichkeit als „Vorher“ und „Vorbedingung“. Es geht also, auch wenn das Wort nicht fällt, um „transzendente Erfahrung“ (114 – statt idealistisch um eine apriorische Idee); sprachlich bedingt und nur in sprachlicher Artikulation geltungsrelevant.

Damit stehen wir bei Teil III der Studie (so umfangreich wie I + II): R.s Offenbarungsphilosophie als transzendente Sprachhermeneutik. Offenbarung ist der Grund ihrer Gemeinschaftlichkeit, dank der „Unausstilgbarkeit“ des göttlichen Namens (das zitierte Wort von Schall und Rauch hat R. als Kern- und Mittelsatz des Ganzen benannt). Der Name eint und unterscheidet die Menschen, geeint und unterschieden auch im Benennen der Dinge (durchs Dingwort). Wort und Name zugleich ist schließlich die Benennung Gottes, als Herr der Welt und Gott der Menschen, in Einung und Unterscheidung auch hier – gegen ein Goethisch pantheistisches Fühlen. Und all das als Offenbarung „an Adam von uran“ ist dann nochmals im Ereignis der historischen Offenbarung wahrzunehmen, obwohl diese Unterscheidung im „Stern“ nicht ausdrücklich formuliert wird (123). In entsprechender Spannung sollen wir die Ausführung zum Verhältnis von Schöpfung und Offenbarung lesen, d. h. nach dem Schema Verheißung – Erfüllung. Z.: Transzendente Erfahrung ist Erfahrung der Transzendenz. Offenbarung besagt ja nicht die Mitteilung von etwas Neuem, sondern das Laut- und Sichtbarwerden des bislang stumm-unkenntlich gebliebenen Sinns der Schöpfung. Damit zeigt sich – gleichsam vor der Offenbarung – die Möglichkeit des Heidentums (mannigfaltiger Vergöttlichung der Schöpfung) wie – nach der Offenbarung – atheistischer Verneinung (die immerhin mit der heidnischen Vermittlung und Vermischung aufräumt). Statt um Gefühligkeiten geht es also um einen „neuen Rationalismus“; denn die Reflexion der Vernunft auf ihre Sprachgebundenheit ist rational. Sie entdeckt hierbei ihre Seins- und Zeitgebundenheit und daraus die Bedeutung des Narrativen. Erzählt wird nicht bloß von etwas (genauer: von etwas, das jemandem begegnet ist; wenn nicht gar: von jemandem, welcher ...), sondern immer jemandem. Sprechendes Denken ist bleibend (und nicht bloß durchgangsweise) dialogisch. – Erkennt wird all dies zwar erst aufgrund der worthaften Offenbarung; doch was hier erkannt wird, wird als transzendental erkannt, mit R.s Wort: als „Mitwissenschaft“ der Sprache. In Kap. VII stellt Z. komprimiert die Entfaltung dieses Mitwissens dar: als Sprachlehre der Schöpfung, d. h. als Hermeneutik der Erkenntnis (mit den „Kategorien“ Adjektiv, unbestimmter Artikel, Infinitiv, Vergangenheit; ich-los [so daß auch das Bubersche Ich-Es entfällt]: ER-Es). Sprachlehre der Offenbarung – der Liebe (Eigennamen, ICH-Du, Ich-DU, so daß die Wortartenreflexion hier nachträglich wird). Erst hier wird für R. Dialog möglich, und er faßt ihn als Urnein, göttliche Selbstverneinung (Vokativ, der zugleich Gebot ist – das Liebesgebot wird möglich, weil Gott selbst ganz Liebe ist und dessen Vernehmen nochmals Liebe: Ich-Du; Jetzt, zu dem man aus der Vergangenheit umkehren muß, zu einem „Ich-bin-Dein“; Antwort als Gebet, Rühmung im Komparativ). Sprachlehre der Erlösung als Vorwegnahme der Zukunft, die eine erlöste Gemeinschaft sein soll (in der Chorform des *Und* strophisch sich steigernder Gesang aus dem Kohortativ heraus, im Modus zuletzt des Wir, zu dem Dualis und *Ihr* noch auf dem Weg sind). Der Gesang seinerseits übersteigt sich nochmals in das gemeinsame Schweigen sprechender Gebärden in der Liturgie.

Das Schlußkapitel blickt auf Hamanns Kantkritik zurück. R. erwähnt ihn nur vier-

mal namentlich, „und dazu noch dreimal in einem Atemzug mit Herder“ (201). Z. aber sieht ihn systematisch im Muster von Verheißung und Erfüllung wirksam, das R. natürlich nicht christlich nehmen kann, aber doch in gewisser Entsprechung dazu. Seine Christentumskritik sei eigentlich als Hegel-Kritik zu lesen (204). Hier ist dann auch der Ort für Darstellung und Kritik der These R.s zur Korrelativität von Judentum und (Heiden-)Christentum. Damit steht Philosophie freilich an ihrer Grenze. Immerhin weist Z. auf das Risiko eines Vermittlungsvorschlags hin, die Freiheit der Antwort den Notwendigkeiten der Dialektik zu opfern (214). Antwort aber ist, wie die abschließende Würdigung nochmals zusammenfaßt, die Lebensform menschlichen Vernehmens, Denkens und Lebens und die Grundgestalt der Autonomie des Menschen.

Eine umsichtige und sorgsame Lektüre wie relecture von Rosenzweigs Entwurf. Als philosophische ist sie einerseits systematischer und systematisierender als R. selbst, macht sie andererseits Halt vor dem allein theologisch zu führenden Disput über den Messias Jesus und die daraus erwachsende trinitarische Thematik. Hier, im innergöttlichen Wort, käme ja vollentsprechende Sprachvernunft erst ans Ziel. Denn was wäre das für ein Du und Wir, das erst mit Schöpfung, Offenbarung und Erlösung begänne! (Bzw.: Was wären die Präsuppositionen eines solchen Beginns?) Oder anders: Wie wären die „drei Elemente“ Welt/Mensch/Gott angemessen als sie selbst und in ihrem Bezug zu *denken*, ohne Rückfall in einen ungenuten Vernunftmonismus? Und weniger auf das Gedachte als auf das Denken hin (ohne psychologisch werden zu wollen): müßte es sich nicht nach der Dialogizität einer Sicht fragen (lassen), welche die Einheits-Suche des Denkens über Jahrhunderte hin undifferenziert als sprach- und erfahrungsfeindlich auffaßt (wie erfahrungsgesättigt mag beispielsweise Thales' Wasser-Gedanke sein?), statt auch auf dessen Wahrheit zu hören? Man könnte über die Hegel-Abhängigkeit solcher Hegel- und (Hegel-)Vernunftkritik nachdenken. Und um eine letzte Anfrage zu formulieren: Ist wirklich die Todesangst die Zentralerfahrung des Menschen? Nicht vielleicht doch die wahren Schuldiggewordenseins? Und dies in derart radikalem Ernst, daß der Mensch es nicht bloß an sich, sondern nochmals in der feiernden Annahme von „Erlösung“ verharmlosend abschwächt. (Bei Hegel wird das Böse das, was nicht bleiben, keineswegs, was nicht sein soll; Cohen spricht von Unwissenlichkeit, damit Gott verzeihen könne, ohne seiner Gerechtigkeit zu entsagen ... Vielleicht kann nur der Unsündliche, als den die Christen ihren Herrn im Glauben wissen, Schuld als solche erfahren?) Und wenn Offenbarung bei R. in doppeltem Sinn auftritt, einmal als Füreinanderwerden der drei „Elemente“, sodann historisch, dann wäre die erste mit Schöpfung identisch, die zweite müßte es mit der Erlösung sein – statt der hier entworfenen Dreistufigkeit? Kann es doch nicht um Gottes Selbstvermittlung zu tun sein, noch um seine „Selbstverneinung“, sondern um sein unableitbares und unergründliches Vergeben als Neuschöpfung. Damit träte dann allerdings die Vorwegnahme in der Liturgie hinter jenem Gedenken und Erinnern zurück, das im erschreckt-beseligten Bedenken dessen, was uns widerfahren, an kein Ende kommt. Es gibt ein Rückschauen, das versteint; aber wohl auch ein Staunen, das nicht als Krankheit des Verstandes diagnostiziert werden sollte (genannt sei nur die Rolle der *admiraatio* im *Itinerarium Bonaventuras*). Und zwar letztlich darum, weil das eigentliche Paradigma für Offenbarung gerade nicht Lehre wäre? – Aber das gehört nicht mehr „in den Rahmen dieser Abhandlung“, in der es zunächst um das „verstehende Gehör“ zu tun ist (17). Dies mit eindrucksvoller Wachheit und Aufmerksamkeit. In der Tat hat Hören den Vorrang. Wir werden es freilich nicht bloß *auf* Rosenzweig tun müssen, sondern dann auch (in „korrelativer“ *correctio*) mit ihm.

J. SPLETT

DER PHILOSOPH FRANZ ROSENZWEIG (1886–1929). Internationaler Kongreß Kassel 1986. Hrsg. von *Wolfdietrich Schmied-Kowarzik*. Bd. I: *Die Herausforderung des jüdischen Lernens*. Bd. II: *Das neue Denken und seine Dimensionen*. Freiburg/München: Alber 1988. Zus. 1060 S.

Dem hier dokumentierten Kongreß kommt in mehrfachem Sinn besondere Bedeutung zu, nicht bloß im Blick zurück, sondern gerade auch im Vorausblick, wissenschaftlich wie – R. entsprechend – über die Wissenschaftsperspektive hinaus. (Das