

Sprachdenken *zwischen* Schleiermacher, Kierkegaard und Rosenzweig

Zum Vor- und Nachleben des Sprachdenkens in hermeneutischer Perspektive

Philipp Stoellger

„Theologisches Interesse hat ... dem neuen Denken zum Durchbruch geholfen.
Gleichwohl ist es kein theologisches Denken.
Wenigstens ganz und gar nicht,
was man bisher unter einem solchen verstehen mußte.“¹

I Zur Einleitung

Zwischen Schleiermacher und Kierkegaard formiert sich ein Sprachdenken aus dem Geist der großen drei „H“: Hamann, Humboldt und Herder. Die *protestantische* Suche nach Spuren und Wirkungen des „Sprachdenkens“ – als „Vor-“ und „Nachleben“ Rosenzweigs – kann nicht auf Schleiermacher und Kierkegaard verzichten. Inwieweit sie *ihrerseits* von jüdischen Denkern „beeinflusst“ sind, ist kaum genau zu bestimmen. Unzweifelhaft aber ist, dass beide von den drei „H“ ausgehen und im weiteren Sinne in die Wirkungsgeschichte des AT gehören. Die Präsenz der hebräischen Bibel im Protestantismus hat nicht nur bei Herder Spuren hinterlassen, die das Denken *von, in, mit und gegen* die Sprache geprägt haben. Das wird sich näher zeigen lassen: einerseits in Schleiermachers Rekurs auf das AT, seine Dialektik, Hermeneutik und seine Theorie der Übersetzung, andererseits in Kierkegaards Theorie des Selbst als Sprachverhältnis und seiner Theorie der Mitteilung.

Beide sind für das „Vorleben“ von Rosenzweigs „Neuem Denken“ erhellend und ein problemgeschichtlich relevanter Horizont, auch wenn die Rosenzweigexe-gese wenig explizite und nachweisbare Rückgriffe auf die beiden findet. Daher sind die folgenden Überlegungen nicht als historische Einflussforschung zu verste-

1 Franz Rosenzweig, *Das Neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung*, in ders., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Bd. III, Haag: Nijhoff, 1976, S. 139–161, S. 152.

hen, auch nicht als Ideengeschichte, sondern als hermeneutischer Beitrag zur Problemgeschichte des Sprachdenkens. Denn Sprachdenken ist *vor Rosenzweig* terminologisch ein Anachronismus (eine Rückprojektion), die nur systematisch oder problemgeschichtlich vertreten werden kann, nicht historisch, schon gar nicht begriffsgeschichtlich.²

II Was heißt „Sprachdenken“?

Die Metapher „Sprachdenken“ ist selbstbezüglich: sie sagt, was sie zeigt und zeigt, was sie sagt. Denn in dem Ausdruck selber ist bereits präsent, wovon die Rede ist: von der metaphorischen „Identität“ von Sprache und Denken – und damit auch von einer Nichtidentität. Sprache „ist“ Denken, und Denken „ist“ Sprache – allerdings stets zusammen mit einem „ist nicht“. Diese Differenz kann sehr unterschiedlich näher bestimmt werden: als Riss bis zur Sprachkritik und Verzweiflung an Sprache wie Denken oder in dialektischer Vermittlung bis zur Normalisierung in bloßer „Identität“ im Modell der „proposition“.

Das Nichtidentische im Verhältnis beider ist das Spannende darin: denn Sprache ist nicht gleich Denken, Denken nicht gleich Sprache. Sollte es denn heißen: Sprechen ist Denken? Das wäre offensichtlich nonsense, so wie dieser Satz selber. Sollte es heißen: Denken ist Sprechen? Das wäre eine Trivialität – die vermutlich doch keine bleiben kann. Denn spätestens der „iconic turn“ lässt nach einem „Bilddenken“ fragen, wenn nicht sogar danach, ob wir „mit dem Auge denken“. Differenzierter als im Zeichen der „Identität“ wird es passender: Die Sprache denkt *mit*, und das Denken spricht *mit*. Sprache und Denken sprechen miteinander und denken miteinander, gelegentlich auch gegeneinander, wenn einem die Worte fehlen oder der Sprache die Gedanken nicht hinterherkommen.

Die Selbstbezüglichkeit der Metapher „Sprachdenken“ kann gleichwohl bis zur Identität komprimiert werden: Sprache spricht, Denken denkt, Denken heißt Sprechen (aber Sprechen nicht gleich Denken). Spätestens am Ende dieser Kompression – in der äußersten Prägnanz – tritt auseinander, was gern zusammengehört. Denn die Sprache geht nicht im Denken auf, das Denken seinerseits nicht in der Sprache. Dann wird die Nichtidentität zur In-Differenz: nicht zur Indifferenz, sondern zur Differenz *zwischen* Sprechen und Denken, an der zutage tritt, dass sie gern zusammengehen.

Dieses In-Differenz-Sein beider hat auch den Zug der „Nichtindifferenz“, und zwar als Nicht-Indifferenz wie als Nicht-in-Differenz. Nicht indifferent sind Sprache und Denken zueinander, da sie einander nicht gleichgültig sein können. Wenn das Denken denkt, kann ihm die Sprache nicht gleichgültig sein. Das Denken nimmt die Sprache in Anspruch und sie ihrerseits das Denken. Keiner kann

2 So gesehen wäre auch das Sprachdenken des Nominalismus von Scotus und Ockham zu berücksichtigen, die Dialogik Platons, die Rhetorik der Sophisten oder Luthers hermeneutische Theologie.

dem Anderen ausweichen, nicht auf ihn verzichten, nicht ohne ihn sein. Dabei wird dem Denken traditionell die Führung und Herrschaft zugesprochen – vermutlich aus Einsicht in die immer noch größere Macht der Sprache. Was immer das Denken vermag, es vermag nichts ohne Sprache (oder Bilder und deren Verwandten!). Aber die Sprache vermag viel, auch vor, über, unter und ohne das Denken. Es ist kaum verwunderlich, dass gegenüber der Eigendynamik der Sprache das Denken die Führung zu übernehmen sucht.

Im gängigen Grenzwert der (scheinbaren oder paradoxen) Identität beider wird (identitätsphilosophisch miss-)verstanden, was genauer besehen eine Nicht-in-Differenz ist: eine zeitweilig suspendierte Differenz, die nicht Identität und nicht Indifferenz ist: bei noch so großer Differenz von Sprache und Denken eine immer noch größere Nähe bis zur Indifferenz, ohne diesen Grenzwert je zu erreichen. Denn je scheinbar identischer beide einander werden, desto feiner, kleiner und gravierender wird ihre Differenz: bei noch so großer Identität, eine immer noch größere Differenz macht sich bemerkbar. Diese Dialektik von Differenz, Nicht-in-Differenz, Nicht-Indifferenz und scheinbarer Identität umspielt eine „liaison dangereuse“ von Sprache und Denken.

Zwischen Identität und Riss, größter Nähe und immer noch größerer Distanz sind Konstellationen von Sprache und Denken zu unterscheiden, um zu klären, worüber man spricht und vielleicht auch denkt, wenn man vom Sprachdenken spricht. „Sprachdenken“ ist in seine Varianten zu unterscheiden.

III Variationen des „Sprachdenkens“

1. Sprachdenken heißt ein *Denken der Sprache im genitivus objectivus*, wie bei den drei „H“ oder Schleiermacher: Sprache wird zum Thema, zum Leitthema und im Grenzwert zum maßgebenden Modell des Denkens, von Theologie und Philosophie. Das bedeutet eine Umbesetzung gegenüber (1.) dem Rationalismus (z.B. von Leibniz und Wolff) wie gegenüber (2.) dem Idealismus (Hegel), auch gegenüber (3.) der *kritischen* Philosophie, sofern sie (wie bei Kant) nicht am Sprechen, *sondern* an der reinen Vernunft orientiert ist, also an einem Denken, das nicht genuin und wesentlich *sprachlich* konzipiert ist, sowie gegenüber (4.) dem Empirismus (Hume etc.). So gesehen ist das Sprachdenken der Frühromantik ein fünftes Paradigma im Horizont der Aufklärung und ihrer Kritik.

Was aber könnte es heißen, *Sprache zum Modell des Denkens* zu machen? Wird dann der Satz (die Aussage, apophantisch) zum Gegenstand der Reflexion? Dann wäre Aristoteles der erste Sprachdenker, maßgebend bis heute für die analytische Philosophie. Wird das *Gespräch* zur *Form* der Reflexion? Dann wäre (spätestens) Platon der erste Sprachdenker.

Es muss in präziserem Sinn anderes heißen. Diesseits von metaphysischen oder mythischen Thesen, heißt es zunächst:

2. Das Sprachdenken impliziert die epistemische und sprachphilosophische These, *Denken sei immer und unhintergebar sprachlich verfasst*. Das allerdings ist

mehrdeutig und präzisierungsbedürftig. Denn die Apophantik und „Logizität“ des Denkens ist seit Platon und Aristoteles weitgehend unstrittig.

3. Wenn Denken als „immer und unhintergebar sprachlich verfasst“ verstanden wird, impliziert das eine *Indifferenz von Denken und Sprechen*? Das kann offensichtlich nicht gemeint sein, als könnte man sich in der Reflexion nicht vom „inneren Sprechen“ (was immer das sein mag) unterscheiden. „Semper mens potentior est quam sint verba“³ hieß es bei dem Barockjuristen Mattesilano. Der Geist sei stets mächtiger als die Worte. Das kennt jeder, sofern einem die passenden Worte fehlen, um zu sagen, was man meint. Darauf beruht auch manche Hermeneutik, die hinter den Worten die eigentliche Meinung des Autors sucht und erfindet. Das umgekehrte ist ebenso vertretbar: „Semper *verba* potentior sunt quam sit *mens*.“ Die Worte vermögen stets mehr als der Geist. Es ist mehr sagbar, als denkbar ist. Das kennt jeder, wenn jemand Undenkbares erzählt, beispielsweise von einem „unmittelbaren Selbstbewusstsein“. Eine *contradictio in adjecto* ist zwar sagbar, aber nicht denkbar. *Wenn* die Sprachlichkeit des Denkens vertreten werden soll, kann eine Differenz von Sprache und Denken nur *in der Sprache* (im Sprechen) gedacht werden.

4. Der Sinn des Ausdrucks „Sprachdenken“ ist wohl noch enger zu fassen: *Denken operiert stets in einer natürlichen Sprache*; oder noch enger: in der eigenen *Muttersprache* (sofern man einsprachig wäre) oder in *mehreren Sprachen* (sofern man mehrsprachig ist).

5. Damit kann die kritische These einhergehen: Denken sei *nicht* Denken im Modus des „sprachjenseitigen“ Begriffs, des Geistes, der Reflexion reiner Vernunft, der logischen Verhältnisse oder nur propositional strukturiert, und vermutlich auch, es sei *nicht* (gleichermaßen gültig?) bildlich verfasst.

6. Fraglich ist dann, ob mit der Orientierung an „der Sprache“ Sprachdenken nicht abstrakt verstanden wäre. In Erinnerung an die Differenz von *System und Ereignis* wie „langue“ und „parole“ wäre erst das „Sprechen“ bzw. die ‚Rede‘ (oder das „dire“ gegenüber dem „dit“) *der* Vollzug, der die Sprache über- oder unterschreitet und den konkreten Vollzugsform des Denkens fokussiert.

7. Muss es dann genauer heißen: Denken ist *Sprechen*? Dann wäre „Sprachdenken“ unterbestimmt, passend wäre: „*Sprechdenken*“. Dann berührt sich die Problemstellung mit der Aufgabe der *Hermeneutik*, sofern sie als Verstehen der *Rede* eines Anderen konzipiert wird. Und hier trifft sich Rosenzweig mit der traditionellen Hermeneutik: er teilt den Primat der Rede (Dialog) gegenüber dem der Schrift.⁴ Aber er teilt auch ein Problem dieser hermeneutischen Tradition,

3 Zit. nach Hans Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart: Reclam, 1981, S. 137; vgl. Matteo Mattesilano, „Tractatus... electionum verioris opinionis insignis iuriconsulti“, in: *Tractatum ex variis iuris interpretibus collectorum*, tomo I, Lugduni: Fradin, 1549, fol. 203r (pr.); vgl. Luigi Lombardi, *Saggio sul diritto giurisprudenziale*, Mailand: Giuffrè, 1967, S. 164–183.

4 Vgl. Mirko Wischke, *Macht und Ohnmacht der Sprache. Rosenzweig über die Differenz von Schriftlichkeit und Mündlichkeit*, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hrsg.), *Franz Rosenzweigs*

das des *finalen consensus*: Im *messianischen Schweigen* „des vollendeten Verstehens“⁵ werde das Wort vergehen.

8. Wenn es dem Sprachdenken hingegen um *Text und Schrift* und deren Fremdsprachigkeit ginge, wäre die nächste Verwandte die *Übersetzungstheorie* (wie von Schleiermacher aus auf Rosenzweig hin zu zeigen sein wird).

9. In Aufnahme der Differenz von „dire“ und „dit“⁶ wäre ein Sprachdenken, das am *Gesagten* orientiert bleibt und selber nur Gesagtes produziert, kein *Sprechen* im Sinne des „dire“. Geht es im Sprachdenken darum, nicht nur *sprechend* zu denken und *Sprechen* zu denken, sondern im Denken *selber* zu *sprechen*, und zwar *selber, in eigener Verantwortung etwas zu sagen „in Antwort auf den Anspruch des Anderen“*? Mit diesem Hinweis auf das „Nachleben“ Rosenzweigs bei Lévinas kommt das Sprachdenken problemgeschichtlich in die Gefilde der *Rhetorik*, der *Sprechaktpraxis* und der *Literatur* (wie bei Derrida deutlich).

10. Die Bedeutung des „Sprachdenkens“ kann so gesteigert werden, dass das Sprachdenken *Denken der Sprache im genitivus subjectivus* meint (wie schon in Lichtenberg „Es blitzt“ und „Es spricht“). Dann ist *die Sprache primäres Subjekt* des Sprachdenkens⁷: Was wir wahrnehmen und denken können, wird ermöglicht und bedingt durch die Sprache, in der wir leben. Sprache wird dann zum kulturellen „Apriori“ von Wahrnehmen und Denken. Deutlich weitergehend wäre dann die ontologisierende (wenn nicht „animistische“) These: „die Sprache spricht“, denn sie sei „das Haus des Seins“. Was bei Heidegger erhabener Ernst wird, war wohl bei Lichtenberg nicht ohne Witz und Doppelsinn formuliert: „*Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt.*“⁸ In dem Sinne wäre zu sagen „Es spricht“.

11. Die Kritik des Paradigmas transzendentaler Subjektivität (wie bei Lichtenberg) führte über Schleiermachers Individualitätstheorie, Feuerbachs Anthropologie, Kierkegaards Existenzphänomenologie und Nietzsches Leibvernunft zu Rosenzweigs Standpunktphilosophie und Sprachdenken (ohne daraus eine „Entwicklungsgeschichte“ konstruieren zu wollen). Wenn das eine vielfältig verflochtene *Problemgeschichte* anzeigt, ist dann eine Gegenbesetzung zum *sprechenden Subjekt* die ihrerseits *sprechende Sprache*? Und wenn das kein mythisches Raunen sein soll, ist dann gemeint, dass das Medium des Denkens nicht nur Mittel, sondern eigendynamisches, mitwirkendes Medium ist oder mehr: quasi-transzendente Möglichkeits- und Verwirklichungsbedingung des Denkens und Sprechens (Cavell) oder noch mehr (im Sinne eines „medientheoretischen Apriori“) die These, dass Medium sei nicht nur bedingend, sondern bestimmend für das

„*neues Denken*“. *Internationaler Kongress Kassel 2004*, Bd. II: *Erfahrene Offenbarung – in theologos*, Freiburg/München: Alber, 2006, S. 871–881, S. 872 ff.

5 Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, in ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II, S. 328.

6 Ebd., S. 264: „Das Wort ist nie letztes, ist nie bloß Gesprochenes, sondern immer ist es auch Sprechendes.“

7 Zu vergleichen wäre dazu u. a. Stanley Cavell.

8 Georg Christoph Lichtenberg, *Sudelbuch K 76*

(http://www.lichtenberg-gesellschaft.de/leben/l_wirk_sudel_02.html#sudelbuch_k, 16.7.2009)

Denken, bis dahin, dass das Denken zur Funktion (wenn nicht zum Epiphänomen) der Sprache werde?

12. Die „Moral“ dieser Differenzierungen ist so offensichtlich wie relevant für die Arbeit am „Vor- und Nachleben“ des Sprachdenkens: Zwischen dem gängigen Sinn des Sprachdenkens im genitivus objectivus über die eigene Muttersprache, das Sprechdenken und das eigene Sagen bis zum Sprachdenken im genitivus subjectivus ist ein ganzes Spektrum von Lesarten möglich. Das ist jeweils zu benennen, um in dieser Mehrdeutbarkeit nicht zu versinken.

13. Fraglich ist bei alledem, was dann *jüdisches* Sprachdenken genau heißen mag? Doch wohl kaum nur, dass es von Denkern mit jüdischer Mutter formuliert wird. Geht es um die substantielle These Herders, dass alle Sprache „ursprünglich hebräisch, gar poetisch“ sei? Oder dass Gott, wenn er denkt und spricht, das „auf Hebräisch“ tut? Oder dass das *jüdische* Sprachdenken *eine* Version dieser sprachphilosophischen These darstellt, instantiiert in der natürlichen Sprache des Hebräischen?

14. Ungeschützt und vorläufig sei folgende Hypothese vorgeschlagen: *Als jüdisches wird das Sprachdenken identifizierbar durch das Messianische*. Deswegen begegnen sich *christliches* und *jüdisches* Sprachdenken in ihrer *Differenz*: im Eschatologischen bzw. Christologischen, im Verhältnis zum Messianischen. Darin besteht je nachdem die schwache oder starke Differenz beider, die allerdings von „Gott als Figur des Dritten“ dieser Differenz gegenüber vermittelt wird (sei er „ganz anders“ oder „ille“, im Buchstaben und/oder im Geist).

15. Wenn das Messianische und das Christliche einander begegnen wie Entzug und Präsenz, dann ist das Verhältnis beider ein *Chiasmus*: *Entzug* provoziert eine vorvorvergangene Präsenz (des am Sinai Vorübergegangenen) und eine nachzeitliche Präsenz des Kommenden (der gekommen sein wird). Die *Präsenz* hingegen ist immer schon da, aber in diesem Dasein permanent entzogen. Die *Präsenz* gründet in einer gegenwärtigen *Realabsenz*, der *Entzug* gründet in einer vorvergangenen und kommenden *Realpräsenz*.

16. Dieser Chiasmus kehrt wieder im *Sprachverständnis*: „*Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig*“, meinte Paulus. Dann ist der präzente Buchstabe der Schrift eine Entzugserscheinung. Denn *per se* ist der Buchstabe so ohnmächtig, dass er nichts vermag. Erst der Geist, der ihm zufällt, belebt die reale Gegenwart der Schrift.

„*Der Buchstabe macht lebendig*“ (der Geist aber tötet?), wäre die chiasmatische Gegenthese im Geist der jüdischen Tradition. Denn es ist der *Buchstabe* in seiner realen Gegenwart, der dem Imaginären, dem Geist Raum gibt. Ohne diesen Raum hätte der Geist keine Wohnstatt, in der er leben könnte.

17. Wenn die zweite These für das jüdische Sprachdenken treffen sollte, müsste es dann *Schriftdenken* genannt werden? Liefere es dann Gefahr, am Tanach zu wiederholen, was dem Protestantismus seitens der Katholiken vorgeworfen wurde: einen papiernen Papst zu verehren? Ist „Simcha Tora“ eine Schriftverehrung und die *Torarolle* das *zentrale Kultbild* des jüdischen Sprachdenkens als *Schriftdenken*? Jedenfalls wirft die Frage nach der Schrift in „Materialität, Präsenz

und Ereignis“ die Frage auf: wie hältst du’s mit dem Bild? Dass nicht abbildende Artefakte Kultbilder sein können, ist seit der Antike vertraut (ein Stück Treibholz als Dionysos-Kultbild) und bis heute in Reliquien präsent. Dass diese Artefakte in Prozessionen gezeigt und ausgestellt werden, geküsst, besungen und gepriesen, ist ebenso bekannt. Läuft das Sprachdenken als *Schrift*denken Gefahr, einen Tanz um die Schriftrolle zu treiben – und darin Aarons Bilderkult letztlich doch zu wiederholen, mit dem feinen Unterschied, die Bücher Moses im Artefakt der Schriftrolle zu verehren?

IV Präzisierungen

1 *Engführung und Horizonterweiterung*

Anregend für die hier folgenden Erörterungen ist die These der Herausgeber: „In den romantischen Kreisen der Spätaufklärung wird ‚Sprache‘ zum zentralen Ansatzpunkt anthropologischer, ästhetischer, aber auch politischer Reflexionen.“ Das ist unstrittig – sofern es ergänzt wird um die Fortbestimmung auch „theologischer, philosophischer und poetologischer“ Reflexionen. Problematisch ist die damit einhergehende These:

Das deutsche Volk ohne politische Form versteht sich selbst als Sprachgemeinschaft. Sprache ist nicht nur das Grundmuster einer kulturellen Einheitsstiftung, sondern die deutsche Sprache wird auch als der Königsweg der Akkulturation beschreibbar. Mit der Privilegierung der deutschen Sprache, die den humanistischen Bildungsvorstellungen des 19. Jahrhunderts zugrunde gelegt wird, geht auch eine Abwertung des Niederdeutschen, des Friesischen, des Jiddischen usw. einher.

Das wäre im Einzelnen nachzuweisen. Vor allem aber ist fraglich, ob ein Sprachdenken, das an *einer natürlichen* Sprache, gar der Muttersprache, oder am Hebräischen, orientiert ist, diesen Preis der Engführung vermeiden könnte? Damit ist die systematische Frage verbunden, ob Sprachdenken eine *einsprachige, muttersprachige oder nationalsprachige Engführung* ist? Das Problem stellt sich sc. für *jedes* Sprachdenken, sei es deutsch, englisch, hebräisch oder wie auch immer verfasst.

Systematisch jedenfalls wäre das Sprachdenken so besser *nicht* zu verstehen. Wenn man von der Fremdsprachigkeit des Anderen ausgeht oder stärker von der Mehrsprachigkeit (des Anderen und meiner selbst), dann wird diese Engführung obsolet, wie an *Schleiermacher* zu zeigen sein wird. Denn vor allem das Hebräische, sekundär auch das Griechische waren für ihn Grundmuster der kulturellen Differenz *im Christentum*.

Die Sprachtheorie, so die Herausgeber, habe sich in zwei Figuren orientiert: im Modell der „Anreicherung des Eigenen mit dem Fremden“ mit der „Chance einer zukünftigen Einheit im Modus der Aufnahme des Fremden“. Oder „als Verlust einer ursprünglichen Einheit, die im Modus einer Ausgrenzung des Fremden kompensiert werden muß“. Selbsterhaltung als Selbststeigerung (in Expansion) ist

sc. die Vorderseite der Kehrseite, der Ausgrenzung desjenigen Fremden, das sich nicht inkludieren lässt. Das Modell ist gängig. Aber dass dieses Modell so dominant gewesen sei, ist fraglich. Für *Schleiermacher* jedenfalls gilt ein anderes, hier nicht gesehenes: in Tradition zu Leibniz das einer finalen *Konsonanz der Mehrsprachigkeit* ohne Aufhebung oder Tilgung der Differenzen.⁹ Insofern dürfte sich Schleiermacher historisch wie systematisch als Horizonterweiterung und Weiterführung der skizzierten Problemlage des Sprachdenkens erweisen.

Die hermeneutische Frage – gegenläufig gleichsam – ist, ob das *Sprachdenken* *eng genug* gefasst wäre, wenn es nicht von der „Muttersprache“ ausginge. Als Denken „in einer natürlichen Sprache“ würde „diese Sprache“ als gemeinsamer „Logos“ gelten; zwar nicht mehr „die Vernunft“, „der Begriff“ oder „der Geist“, aber doch die „eigene“ Sprache. Das *Idiomatische*, die *eigene Stimme* mit ihren individuellen Klang, ihren *für sie* symptomatischen Figuren (Metaphorik etc.) prägt sich „ursprünglich“ in der „eigenen“ Sprache aus. Würde man diesen „Wert der Herkunft“ des je eigenen Sprachdenkens überspringen, bliebe die nicht unwesentliche Kontingenz des eigenen Sprechens „unterhalb“ des Niveaus des Sprachdenkens. Dass dem bei *Rosenzweig* nicht so ist, wird in seiner „Theologie der Übersetzung“ klar. Entsprechendes wird sich an Schleiermacher zeigen.

2 Wer denkt und wer spricht?

Sprachdenken sei „Standpunktphilosophie“ (meinte Rosenzweig mit Nietzsche) gegen die Abstraktion eines „neutralen Ortes“, sei es „die Sprache“ oder „das Denken“. Das heißt, dass die Philosophie, wenn sie wahrheitsfähig sein soll, vom wirklichen Standpunkt des Philosophierenden aus erphilosophiert werden muss:¹⁰ „sprechen [...] heißt zu jemandem sprechen und für jemanden denken“.¹¹ Damit wird die höchst individuelle Existenz so basal wie tragend: „Ich ganz gemeines Privatsubjekt, Ich Vor- und Zunahme, Ich Staub und Asche.“¹² Das provoziert den Blick auf Kierkegaard – der meines Erachtens deutlich treffender, signifikanter und aufschlussreicher für die Anfänge des Sprachdenkens ist als Feuerbach (wie Rosenzweig selber meinte).

Wenn das Sprachdenken wesentlich *Zeit braucht*, heiße das, nichts vorwegnehmen können, alles abwarten müssen, mit dem Eigenen vom andern abhängig sein.¹³ Die Frage ist, *wer gibt die Zeit*, die das Sprachdenken braucht? Die Schrift, die fremde Stimme oder die Praxis des Übersetzers? Damit werden Zeit und Ort,

9 Dass die Dynamik von In- und Exklusion in einem „babylonischen Trauma“ (wie die Herausgeber meinten) gründe, scheint mir nicht nur eine einseitige Lesart der Geschichte des Turmbaus zu sein, sondern eine mythisierende Rede. Ist dieser Kunstmythos nötig, um den dunklen, chaotischen Urgrund des Sprachdenkens zu imaginieren?

10 Vgl. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. XXI.

11 Rosenzweig, *Das Neue Denken*, S. 152.

12 Ebd., S. 127.

13 Ebd., S. 151; zum Ernstnehmen der Zeit vgl. S. 152.

eben Perspektive und Horizont, des jeweiligen Denkers *systematisch* (nicht „nur“ historisch) relevant. Kierkegaard hätte gesagt, das Wahre sei das Subjektive, die Lebenswahrheit, die *für mich* gelten muss. Sonst sei sie *supra nos, nihil ad nos*.

Wahrheit sei unhintergebar sprachlich und zeitlich. Daher sei der *Dialog* in personaler Beziehung der Ort der Wahrheit, meinte Rosenzweig. So entspringt der Zeitlichkeit des neuen Denkens *Rosenzweigs Methode*: An die Stelle der Methode des Denkens, wie sie alle frühere Philosophie ausgebildet hat, tritt die „Façon“ des *Sprechens*: Denken ist zeitlos, Sprechen ist zeitgebunden; Denken einsam oder im Sprachdenken dialogisch (sind die Gegenbesetzungen tragfähig?). Für diese These könnte man auf Platon wie auf Buber verweisen, aber übersprungen würde damit eine wesentliche Wendung in der Geschichte der Dialektik: Schleiermachers späte Dialektik (den Entwurf von 1822). Darin bestimmt er Dialektik als „Kunst der Gesprächsführung“.¹⁴ Sie sei daher „*notwendig bedingt durch die Identität der Sprache*“¹⁵ (wobei zwei Gesprächspartner *dieselbe* Sprache sprechen müssten; worin sich der identitätsphilosophische Grund zeigt). Interessant daran ist, dass es *epistemologisch* gilt: Erkenntnis ist nur in und mit dem dialogischen Sprechen möglich. Das wird von Schleiermacher weitergeführt bis in die Theorie der Schrift: „*Je mehr eine Schrift dialogisch in diesem Sinne ist, um so vollkommener ist sie.*“¹⁶ „In diesem Sinne“ meint:

So muß [...] jeder Schreibende bei jeder neuen Vorstellung genau überlegen, was seine Leser, in deren Standpunkt er sich versetzen muß, über seine Vorstellungen sagen werden, und welche Einwendungen sie machen können, und somit in einem dauernden Gespräch mit seinem mutmaßlichen Leser stehen.¹⁷

Trotz dieser Nähe zeigt sich hier eine gründliche Differenz. Schleiermachers „Restplatonismus“ entsprechend bleibt sein Sprachverständnis diesseits der Entdeckung starker Alterität (*inkomensurabler* Fremdheit). Andererseits geht seine Theorie der Übersetzung wie seine Hermeneutik genau von diesem Problem aus – um es dialektisch zu vermitteln (ohne es aufzuheben). Das wird zu klären sein.

3 Woher wird gesprochen? Die Theologische Zündung des „Neuen Denkens“ im Namen Gottes und der Übersetzung

„Theologisches Interesse hat [...] dem neuen Denken zum Durchbruch geholfen. Gleichwohl ist es kein theologisches Denken. Wenigstens ganz und gar nicht, was man bisher unter einem solchen verstehen mußte.“¹⁸ Also ist es *irgendwie doch*

14 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Dialektik* (1822), hg. v. Rudolf Odebrecht, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, S. 47.

15 Ebd., S. 50.

16 Ebd., S. 54.

17 Ebd., S. 53f.

18 Rosenzweig, *Das Neue Denken*, S. 152.

theologisches Denken – und das in einem seltsam alt gewordenen „neuen Sinne“, für den Rosenzweig ausgerechnet Feuerbach als Kronzeugen aufruft.

Die theologischen Probleme wollen ins Menschliche übersetzt werden und die menschlichen bis ins Theologische vorgetrieben. Etwa das Problem des Gottesnamens ist nur ein Teil des logischen Problems des Namens überhaupt.¹⁹

Das führt in das *Problem der Übersetzung* – zwischen Schleiermacher und Rosenzweig.

In Rosenzweigs Werken sind es bezeichnenderweise die Übersetzungen und entsprechende Studien, die mit „Sprachdenken im Übersetzen“²⁰ überschrieben sind. Im „Neuen Denken“ verweist er entsprechend (nach Buber und Ebner) auf seine Anmerkungen zu den Jehuda Halevi-Übersetzungen. Wie in Luthers Bibelübersetzungen oder in Schleiermachers Platonübersetzung ist es die „Tätigkeit des Übersetzers“, die Sprache thematisch werden lässt, die den individuellen Sprachgebrauch als nicht-beliebig und signifikant (auch symptomatisch) erkennen lässt und damit auf die Sprache als basale „symbolische Form“ des Denkens führt. Wenn dem so wäre, ist zu vermuten, dass die Übersetzungstätigkeit zum Entdeckungs- und Entfaltungszusammenhang des Sprachdenkens gehört. In theologischem Kontext ist das traditionell die Arbeit an der Bibelübersetzung – und zwar spätestens seit den vorreformatorischen und Luthers Bibelübersetzungen. Das für deren Genese die jüdische Theologie und „Judaistik“ seiner Zeit von gewichtiger Bedeutung war, ist bekannt und hier nicht zu wiederholen.

Das intrikate Verhältnis von Hebräisch und Deutsch, von Messianismus und Christologie, von Eigen und Fremd wird von Rosenzweig in unheimlicher Weise verdichtet. Am „Ursprung“ des Sprachdenkens liegt seine Theorie der Übersetzung – im Grunde eine Theologie der Übersetzung²¹. Bewegt wird sie und fasziniert von einer abgründigen *Unmöglichkeit*: Die Übersetzung sei so notwendig wie unmöglich. *Wie* unmöglich die Übersetzung ist, zeigt sich, wenn Rosenzweig in eigenen Worten ans Werk geht. Es gelte „nicht das Fremde einzudeutschen, sondern das Deutsche umzufremden“ – und also *so* zu verfremden, wie in dem Wort der „*Umfremdung*“ bereits anklingt.²² Deutlicher noch: Es „muß die Sprache nachher anders aussehen als vorher“.²³ Daher solle das Hebräische das Deut-

19 Ebd., S. 153 (was verständlich macht, warum Rosenzweig Feuerbach als *Entdecker* des Neuen Denkens preist, vgl. S. 152).

20 Franz Rosenzweig, *Sprachdenken im Übersetzen (Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi)*, Bd. IV/1; *Sprachdenken im Übersetzen (Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift)*, Bd. IV/2, in ders., *Gesammelte Schriften*.

21 Vgl. zum folgenden Hans-Christoph Askani, *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig. Die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen*, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1997.

22 Franz Rosenzweig, *Nachwort zu den Hymnen und Gedichten des Jehuda Halevi*, ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV/1, S. 19–255, hier S. 37 f.; vgl. Günther Bader, *Die Emergenz des Namens. Amnesie – Aphasie – Theologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 290.

23 Rosenzweig, ebd., S. 3.

sche umfremden,²⁴ als „Zustrom fremden Sprachgeists“ ins Deutsche.²⁵ Das Fremde verfremdet das Eigene, es befremdet und bereichert, aber es entfremdet nicht. Auch wenn das Eigene danach „anders“ aussehen sollte als zuvor. Der Anspruch der fremden Sprache provoziert eine Antwort des Deutschen, das darin anders werde, als es zuvor war. Übersetzen *alteriert* das Eigene.

Bei Schleiermacher heißt es – fremd, aber immer noch vertrauter: Es sei

ein unerlässliches Erforderniß dieser Methode des Uebersetzens [...] eine Haltung der Sprache, die [...] ahnden läßt daß sie nicht ganz frei gewachsen, vielmehr zu einer fremden Aehnlichkeit hinübergebogen sei.²⁶

Diese „Biegung“ geht in die Fremde berührt sich mit Rosenzweig. Hier zeigt sich das angedeutete „Vorleben“ des Sprachdenkens. Aber es scheint bei noch so großer Differenz eine immer noch größere „Aehnlichkeit“ zu herrschen oder zumindest anvisiert zu sein. Biegung und Beugung führen nicht in den Bruch. Geht es doch darum, „die Sprache der Uebersetzung, soviel sich thun läßt, nach der Ursprache zu beugen“.²⁷ Sucht der Übersetzer „den Ton der Sprache fremd zu halten“,²⁸ ist aber doch die Fremdsprache bereichernd und belebend. Sie evoziert in der Arbeit des Übersetzers „einen neuen Moment im Leben der Sprache selbst“.²⁹

Rosenzweig verschärft die *Unmöglichkeit* dieser Aufgabe: „Wird der Sprache nicht mit dieser Aufgabe, den fremden Ton in seiner Fremdheit wiederzugeben [...] etwas Ummögliches abverlangt?“³⁰ Schleiermacher hat das auf seine Weise gesehen: „Erscheint nicht das Uebersetzen, so betrachtet, als ein thörichtes Unternehmen?“³¹ Hans-Christoph Askani folgerte daraus, dass die (im emphatischen Sinne) „Kunst der Übersetzung“ ein „*Sich-Öffnen der eigenen Sprache auf die andere hin*“³² sei.

Die hermeneutische (wie theologisch gravierende) Frage wäre dies aufnehmend, ob angesichts der *fremden Stimme* ein „Sich-Öffnen“ *zureicht* für die Übernahme dieser Unmöglichkeit. Zeigt die Hyperbole der Unmöglichkeit nicht vielmehr an, dass das keine (zuhandene) „Möglichkeit“ darstellt, dass daher ein transitiv-aktives „Sich-Öffnen“ genauso unmöglich ist? Theologisch im Sinne Rosenzweigs zugespitzt: gegenüber der Offenbarung gibt es keine Präparation des „Sich-Öffnens“. Im Sinne der „Xenologie“ von Bernhard Waldenfels formuliert:

24 Ebd., S. 4f.

25 Vgl. Askani, *Das Problem der Übersetzung*, S. 127.

26 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Ueber die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, in ders., *Sämtliche Werke*, Bd. III/2, Berlin: Reimer, 1838, S. 207–245, hier S. 226f.

27 Ebd., S. 239.

28 Ebd., S. 227.

29 Ebd., S. 214.

30 Rosenzweig, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV/1, S. 2 f.; vgl. Askani, *Das Problem der Übersetzung*, S. 128.

31 Schleiermacher, *Ueber die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, S. 215f.

32 Askani, *Das Problem der Übersetzung*, S. 131.

Der Fremde übersteigt die Möglichkeit des homo capax. Daher *überfordert* die Aufgabe des Übersetzers denselben. Ein „Sich-Öffnen“ kann allenfalls *responso- risch* verstanden werden – als Resonanz auf das Getroffenwerden durch die fremde Stimme.

Um diese Pointe prägnant zu fassen: Übersetzen ist *Antwort* auf das Getroffenwerden von der fremden Stimme; und zwar eine *solche* Antwort, in der der Fremde in eigener Rede (des Übersetzers) zur Sprache kommen soll. Das ist noch aporetischer als beim Lesen als „zu sich sprechen in fremdem Namen“. ³³ Die Antwort des Übersetzers muss *selbst formuliert*, aber *als Resonanz der fremden Stimme* aufgefasst werden, was dann in der Übersetzung als Stimme des Fremden *ausgegeben und übergeben* wird – und als solche erkannt und vernommen werden können soll.

Die Frage ist, ob hier – in Gegenbesetzung zur Xenophobie von Inklusion und Exklusion – ein Problem der *Xenophilie* zutage tritt: selber – soweit möglich und eben unmöglicherweise – zum Fremden zu werden, die eigene Stimme zu der des Fremden werden zu lassen, selber zum Fremden zu werden. Selber *befremdet* zu werden, wäre nachvollziehbar; selber zum Fremden zu werden, wäre indes potentiell eine Wiederholung der Aneignung des Fremden. Es wäre die Enteignung des Selbst in der Mimikri des Fremden – und damit doch nur eine Wiederholung des Ausgangsproblems.

Wie also wird die Differenz (die Sprachdifferenz) gewahrt und verändert, ohne sie zu tilgen? Das *bleibt* unmöglich, sonst würde die Ausgangsdiagnose Rosenzweigs wie Schleiermachers nicht (mehr) zutreffen. Übersetzung ist ein (kalkulierter?) *Verstoß* gegen die Regel der Differenzwahrung. Ist sie daher stets eine Verletzung der Sprachregeln? Wenn das Deutsche „umgefremdet“ wird, ist das eine der Metapher vergleichbare „Regelverletzung“. Dann ist aber die Metapher des „Sich-Öffnens“ zu schwach. Es müsste heißen, *Übersetzung ist Verletzung, Sprachverletzung*.

4 Zum Beispiel: der Name Gottes

Die Unmöglichkeit der Übersetzung verdichtet sich bis ins Obskure, wenn es um den Namen Gottes geht: um das Tetragramm. Dieser dunkle Name wird in seiner Paraphrase bei Rosenzweig plötzlich und unerwartet übersetzt als „*Ich bin da*“ (Ex. 3,14)³⁴ (wie übrigens auch in der „Bibel in gerechter Sprache“). Gottes Ei-

33 Mit Klaus Weimar, „Lesen: zu sich selbst sprechen in fremdem Namen“, in: Heinrich Bosse (Hrsg.), *Literaturwissenschaft. Einführung in ein Sprachspiel*, Freiburg: Rombach, 1999, S. 49–62.

34 Franz Rosenzweig, „*Der Ewige*“, *Mendelssohn und der Gottesname*, in ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. III, S. 801–815: „Die Einsicht in den pronominalen Charakter oder Gehalt der ursprünglichen Namensform gab die Richtung an. Darum steht in unserer Verdeutschung Ich und Mein, wo Gott redet, Du und Dein, wo er angeredet wird, Er und Sein, wo von ihm geredet wird. [...] An einzelnen Stellen der Schrift – außerhalb des Pentateuch –, wo der Name in seiner vollen Erschlossenheit sich manifestiert, weil eben die Gegenwärtigkeit Gottes verkündigt werden soll,

genname so zu paraphrasieren, ist einigermaßen überraschend und darin eine „Umfremdung“³⁵ (was nicht unbedingt ein Einwand, sondern ein Beleg für die Diskretion der Übersetzung ist). Die Paraphrase des Tetragramms als „Ich bin da“ zu übersetzen, sagt erheblich mehr, als in den dunklen vier Konsonanten des Namens geschrieben steht. Dieses „Mehr-Sagen“ als geschrieben steht – das ist eine höchst riskante *Gabe* des Namens in seiner „Übersetzung“. Denn Gott wird darin *neu* genannt und *anders* als bisher. Wie die Sprache „nachher anders“ aussieht als vorher, so auch der Name: Er wird anders paraphrasiert als vorher. Unsere Sprache wird durch diesen Gebrauch der Wendung „Ich bin da“ eine andere als zuvor.

Wenn nach einem gerufen wird, wer könnte dann noch unbefangen antworten „Ich bin da“? Die eigene Sprache ist nach dieser Übersetzung eine andere als zuvor. Das zeigt, wie wirksam und auch gefährlich die Gabe des Namens ist. Im Grenzwert könnte sich die These der Kabbalisten bestätigen: „Sprache ist Namen“, wie Scholem sagte.³⁶ Oder mit Lévinas: „Sprache ist der Tatbestand, daß ein einziges Wort ständig vorgebracht wird: Gott.“³⁷ Jedes Wort unserer Sprache kann unter Gottesnamen-Verdacht geraten, wenn ein Satz wie „Ich bin da“ als Gottes Name gelten kann, oder auch „Ich“, „Du“ oder „Er“ und „Sie“. Die Folgen können prekär werden. Wie noch sprechen, ohne ständig Gott zu nennen?

Ein so unauffälliges wie subversives Beispiel dafür gibt Lévinas am Ende von „Jenseits des Seins“. Das Schlusskapitel „Draußen“ wird begonnen mit dem Vorwort „Anders gesagt“ – was immer das sagen soll. Erhellend wird diese dunkle Andeutung in Salomon Malkas Biographie. Dort wird unter dem Titel „Sozusagen“ eine Szene erinnert, die Lévinas dunkle Andeutung klärt:

Wir sprachen eines Tages über die Namen Gottes in der jüdischen Tradition. Er [Lévinas] hatte dazu einen Vortrag verfasst, in dem er auf jeden der Namen (Elohim, Haschem, Schaddai) einzeln einging und deren Bedeutung erklärte. Es gab

musste ‚Er ist da‘ gewagt werden.“ Vgl. die Übersetzung Bubers und Rosenzweigs von Ex. 3,13–15: „Da komme ich denn zu den Söhnen Jisraels, ich spreche zu ihnen: Der Gott eurer Väter schickt mich zu euch, sie werden zu mir sprechen: Was ist um seinen Namen? – was spreche ich dann zu ihnen? Gott sprach zu Mosche: Ich werde dasein, als der ich dasein werde. Und er sprach: So sollst du zu den Söhnen Jisraels sprechen: ICH BIN DA schickt mich zu euch. Und weiter sprach Gott zu Mosche: So sollst du zu den Söhnen Jisraels sprechen: JHWH, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Jizchaks, der Gott Jaakobs, schickt mich zu euch. Das ist mein Name in Weltzeit, das mein Gedenken, Geschlecht für Geschlecht.“ (Übersetzung nach Martin Buber/Franz Rosenzweig, *Die fünf Bücher der Weisung*, verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Köln, Olten: Hegner, 12. Aufl. 1954, S. 158f. An der Stelle des Tetragramms JHWH steht in der Übersetzung Bubers das Personalpronomen ER).

35 So Bader, *Emergenz des Namens*, S. 292.

36 Gershom Scholem, „Bekenntnis über unsere Sprache. An Franz Rosenzweig zum 26.XII.1926“, *Archives de sciences sociales des religions* 60/61, 1985, S. 83f. (dito. Stéphane Mosès, *Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994, S. 215–217, hier S. 216); vgl. Bader, *Emergenz des Namens*, S. 253, 262.

37 Emmanuel Lévinas, *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*, München: Hanser, 1988, S. 84; vgl. Bader, *Emergenz des Namens*, S. 316.

einen, den er nicht kannte, und zwar Kawjachol. Ich erzählte ihm, dass mein Vater ihn manchmal benutzt habe. Das war, bevor ich aus dem Munde Chaim Brezis, des Mathematikers und Liebhabers der Bibelexegese, erfuhr, dass das Wort sich in der rabbinischen Literatur findet.

Wörtlich bedeutet es: den Proportionen, den Verhältnissen entsprechend, verhältnismäßig. Oder aber: sozusagen.

Sozusagen. Wie „anders gesagt“. Oder wie „jenseits des Seins“. Der Ausdruck hat ihm gefallen. Er hat ihn wiederholt: „Kawjachol, kawjachol“, als wäre er etwas Süßes, das auf der Zunge zergeht.³⁸

Lévinas Schlusskapitel von „Jenseits des Seins“ ist demnach mit einem verborgenen Namen Gottes überschrieben – der doppelt lesbar bleibt: *remoto Deo* als Metapher des Sprachdenkens als Sprachvarianz. Wer denkt, denkt anders; denn wer spricht, spricht selber in Antwort auf den Anderen. „Dire“ kann nicht heißen, Gesagtes zu wiederholen, sondern in eigenen Worten zu sagen; wenngleich die „eigenen“ Worte erst zu eigenen werden in der Antwort auf den Anderen. *Coram Deo* hingegen ist das „sozusagen“ eine Anrufung seines Namens. Gesprochen wird so „im Namen Gottes“, in Antwort auf seinen Anspruch. Subversiv ist diese Verbergung des Namens, weil anscheinend kein Wort unserer Sprache unverdächtig bleibt, zum Gottesnamen zu werden.

„*Ich bin da*“ – ein satzförmiger Name, der problemlos sagbar ist, aussprechbar. Schon das zeigt, dass hier nicht der Name schlicht *übersetzt*, sondern subversiv *umbesetzt* wird. Das Tetragramm ist wesentlich *Schrift* (eben „ketib“), und *nur* Schrift, nicht Sprache („qere“) (zumindest seit den Rabbinen). So unaussprechbar der Name sein sollte – so unlöschar sollte er zugleich sein, unantastbar als Schrift. Wird *das* noch gewahrt, wenn er – wie von Rosenzweig und späteren – ersetzt wird in der Übersetzung?

„*Ich bin da*“ ist Sprache, so sagbar wie schreibbar, ohne Probleme. Heißt Gott *so*, ist er jedenfalls *nicht* mehr „nur“ „Jenseits des Seins“, sondern stets gegenwärtig mit dabei, noch im alltäglichsten Sprechen. „*Ich bin da*“ ist kein (gar von einem Souverän beherrschter) Eigenname, sondern eine Ultrakurz-Erzählung, eine Paraphrase der (vom Übersetzer zugeschriebenen) *Bedeutung* des Tetragramms: *Ich war da, bin da und werde immer da sein*. Die Treue Gottes, sein Mitsein, seine ewige Gegenwart in der Geschichte mit seinem Volk, all das wird im „*Ich bin da*“ mitgesagt.

Insofern ist diese Paraphrase auch ein prägnantes Beispiel für die *Semantik* des Namens, die ihm im Laufe der Zeit zuwächst, ihn mit Sinn einkleidet im Laufe der Geschichte der Erfahrungen Israels mit Gott.³⁹ Mit dieser *Semantisierung* wird das opake Tetragramm transparent. Die erfahrene Geschichte mit dem Namensträger wird zur Kurzgeschichte *als* Name.

Rosenzweig hat sich einiges getraut, als er Gott so banal benannte: „*Ich bin da.*“ Viel mehr Weltlichkeit und Gewöhnlichkeit des Namens Gottes geht kaum.

38 Salomon Malka, *Emmanuel Lévinas. Eine Biographie*, München: C. H. Beck, 2003, S. 176.

39 Und darin so offenbart, wie das kryptische Tetragramm sie verbirgt.

Aber nicht nur das. Rosenzweig hat in seiner profanen Ersetzung des Tetragramms auch als Übersetzer kräftig gesprochen: Denn er hat es gewagt, einen Namen Gottes zu machen, der uns gleich sei. In der sogenannten Urzelle des Sterns der Erlösung reflektierte Rosenzweig das Problem des Namens, und zwar des menschlichen Eigennamens. Gegen Hegel heißt es da, „entdeckt plötzlich der Mensch, daß er [...] noch da ist [...] Ich ganz gemeines Privatsubjekt: Ich Vor- und Zuname, Ich Staub und Asche, Ich bin noch da“.⁴⁰ „Ich Vor- und Zuname [...] Ich bin noch da.“ „Ich bin noch da“ kann man hier verstehen als Eigenname des Menschen, entsprechend zum „Ich bin da“ Gottes. Wenn Gott „Ich bin da“ heißt, heißt er genauso wie Rosenzweig – bis auf das „noch“.⁴¹

V Schleiermachers Sprachdenken als Vorleben des „Neuen Denkens“

Von Schleiermacher stammt die regulative Differenz des Übersetzens, die er folgendermaßen formulierte: „Entweder der Uebersetzer läßt den Schriftsteller möglichst in Ruhe, und bewegt den Leser ihm entgegen; oder er läßt den Leser möglichst in Ruhe und bewegt den Schriftsteller ihm entgegen.“⁴² Das ist eine Differenz *im Übersetzen*, die eine Version der *hermeneutischen Differenz* ist. Die laxe Auffassung, „daß sich das Verstehen von selbst ergibt und drückt das Ziel negativ aus: *Mißverständnis soll vermieden werden*“.⁴³ *Kritisch* folgt daraus die These (vom Verstehen im *strengeren* Sinne): „daß sich das Mißverstehen von selbst ergibt und das Verstehen auf jedem Punkt muß gewollt und gesucht werden.“⁴⁴ Relevant ist das, weil Rosenzweig in *verwandter* Weise das Umfremden des Deutschen zur Grundbestimmung des Übersetzens machte – und damit eine alterologische These vertrat: die Umfremdung des Lesers und *seines* Sprachhorizonts. Das könnte man dialektisch integrieren mit der Hypothese, der Platoniker Schleiermacher kenne keine „radikale Fremdheit“. Daher herrsche bei noch so großer Fremdheit eine immer noch größere Gemeinsamkeit der geteilten „Sprachvernunft“. Damit aber würde verkannt, wie befremdet Schleiermacher vom AT gewesen zu sein scheint, genauer: wie fremd es ihm blieb und wie sehr er mit dieser Befremdung zurecht zu kommen versuchte, vergeblich allerdings – zum Glück.

Wenn man jenseits von Ideengeschichte und Einflussforschung zu rekonstruieren sucht, ob und wie weit sich bei Schleiermacher ein *Sprachdenken* ausgebildet hat und welche Gründe das hat, ist der Rekurs auf den jüdischen Kontext (Salonkultur Berlins etc.) meines Wissens unergiebig. Denn *daraus folgt* nichts für seine

40 Franz Rosenzweig, „Urzelle‘ des Stern der Erlösung. Brief an Rudolf Erenberg, vom 18.11.1917“, in ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. III, S. 125–138, hier S. 126f.

41 Und das heißt: ich bin sterblich, er offenbar nicht.

42 Schleiermacher, *Methoden des Uebersetzens*, S. 218.

43 Ebd.

44 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers, hrsg. und eingel. von Manfred Frank, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977, S. 92

Theorie der Sprache, des Verstehens und Übersetzens, oder für seine Theologie. Schleiermacher hat explizit ein erstaunlich distanziertes wenn nicht beunruhigendes Kritikverhältnis zum Judentum, insbesondere zum AT: „Den jüdischen Codex [i.e.: AT] mit in den Kanon ziehen, heißt das Christenthum als eine Fortsetzung des Judentums ansehen, und streitet gegen die Idee des Kanons.“⁴⁵ Aber direkt danach heißt es immerhin: „Die Kenntnis des jüdischen Codex ist die allgemeine Hülfswissenschaft für die gesammte historische Theologie.“⁴⁶ Gegenläufig zu der Kontinuitätshermeneutik vertritt Schleiermacher, dass am AT „für den christlichen Gebrauch [...] dasjenige den wenigsten Wert hat, was am bestimtesten jüdisch ist [...]“.⁴⁷

Den Horizont und die theologische Konsequenz für das „eigene“ Sprechen entfaltet er ausführlicher in seiner „Praktischen Theologie“:

Es giebt Theologen welche die Lehre von der Einheit der Kirche so weit ausdehnen daß man glauben sollte, es müßte das ganze Christenthum im A.T. enthalten sein, und für das eigentlich christliche mit einer gewissen Hartnäckigkeit die Darstellungsmittel im A.T. aufsuchen. Das ist offenbar verkehrt; aber zieht man dies bei Seite und fragt, Soll man nicht das gemeinsam religiöse durch das A.T. begründen und die Mittel dazu im A.T. aufsuchen: so muß man sagen Ja, aber nur in demjenigen im A.T. was am wenigsten jüdisch ist. Sowie das eigenthümlich jüdische hineintritt, ist etwas dem Christenthum relativ entgegengesetztes aufgenommen. Das Judentum ist durchaus particularistisch und verträgt sich mit den anthropopathischen Vorstellungen vom höchsten Wesen. Das können wir nicht gebrauchen ohne es erst umzudeuten, und wir können das particularistische nicht aufnehmen, wollen wir nicht zugleich dem eigentlich christlichen entsagen. Nun finden sich im A.T. treffliche Stellen über die göttlichen Eigenschaften und das Verhältniß des Menschen zu Gott: aber zu einem bestimmten zweckmäßigen Gebrauch wird man solche wählen müssen wo das particularistische des Judenthums nichthervortritt, und diese könnten dann eben so gut anders woher sein. In dieser Hinsicht können wir unsern negativen Kanon in seinem ganzen Umfange festhalten und sagen, *In dem Maaß als im A.T. das eigenthümlich jüdische hervortritt, ist es nicht geeignet im Umfange der christlichen Darstellung auch nur für die allgemein menschlich religiöse Darstellung zu dienen.* Eine bestimmte Differenz zwischen jüdischem und heidnischem läßt sich hier nicht aufstellen; das Heidenthum ist idololatrisch, das Judentum monotheistisch; aber dieses monotheistische hat

45 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, kritische Ausgabe, hrsg. v. Heinrich Scholz, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993, S. 47, Anm. 2 (Text der 1. Aufl. Berlin: Realschulbuchhandlung, 1811, S. 33, § 3). In der zweiten Auflage 1830 ist dieser Satz gestrichen und es heißt konzilianter: „Daß der jüdische Kodex keine normale Darstellung eigentümlich christlicher Glaubenssätze enthalte, wird wohl bald allgemein anerkannt sein. Deshalb aber ist nicht nötig – wiewohl es auch zulässig bleiben muß – von dem altkirchlichen Gebrauch abzuweichen, der das Alte Testament mit dem Neuen zu einem Ganzen als Bibel vereinigt“ (ebd., S. 47, § 115)

46 Ebd., § 4.

47 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, hrsg. von Martin Redecker, (2. Aufl. 1830/31), Berlin: de Gruyter, 1960, Bd. I, S. 86 (§ 12.3).

doch etwas an das idololatrie anstreichendes, weil in der anthropopathischen Darstellung die reine Vorstellung vom höchsten Wesen idolisiert ist [...]⁴⁸

In den *Geltungszusammenhang* christlicher Theologie gehört das AT demnach nicht, aber in den der *Genese*. Diese scharfe Differenz bedingt eine normative Abgrenzung – die aber einhergeht, mit einer ebenso normativen Einforderung des AT-Studiums für die historische Theologie. In seiner *Einleitung in das NT* heißt es entsprechend, „wir“ können das NT

nicht anders ansehen, als der Nationalität nach als einen Theil der jüdischen Litteratur. Die Verfasser gehören alle diesem Volke an, wenn nicht ursprünglich, so doch durch Adoption, und das Ganze versirt in einem Verhältnisse, welchem ein Zusammenhang von jüdischer Denkungsart und jüdischen Begriffen zum Grunde liegt.⁴⁹

In der *Hermeneutik* heißt es demgemäß:

Die neustest. Schriftsteller waren nicht gewohnt in der griechischen Sprache zu denken, wenigstens nicht über religiöse Gegenstände. Diese Beschränkung gilt dem Lukas, der ein geborener Grieche gewesen sein kann. Aber selbst die Griechen waren auf dem Gebiete des Hebraismus Christen geworden.

Im NT trete der

neue christliche Geist [...] hervor in einer Sprachmischung, in der das hebräische der Stamm ist, worauf das neue zunächst gedacht worden ist, das griechische aber aufgepfropft.⁵⁰

Nun ist diese Voraussetzung der sekundären „Hellenisierung“ des Christentums und der hebräischen (bzw. aramäischen) Muttersprache der neutestamentlichen Schriftsteller längst widerlegt und damit historisch obsolet.⁵¹ Aber für Schleiermacher war das noch gültig. In seinen Bemerkungen zeigt sich eine bestimmte Auffassung der *Sprachlichkeit des Denkens*, die erinnerenswert ist. Angesichts der präkären Eingangsthese von der Nichtkanonizität des AT könnten Schleiermachers Ausführungen (wie seine Streichung der These in der zweiten Auflage der *Kritischen Ausgabe*) wie eine ohnehin vergebliche Kompensation oder Korrektur des „proton pseudos“ wirken. Das ändert aber nichts an den Thesen:

1. Das NT ist Teil der jüdischen Literaturgeschichte.
2. Denn die Verfasser seien „von jüdischer Denkungsart“ und dachten in „jüdischen Begriffen“. Selbst sofern sie Griechen waren gelte das; nur warum?

48 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Die praktische Theologie*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. I/13, Berlin: 1850, S. 100f.

49 Schleiermacher, *Sämtliche Werke*, Bd. I/8, S. 474; vgl. Rudolf Smend, „Die Kritik am Alten Testament“, in: Dietz Lange (Hrsg.), *Friedrich (Daniel Ernst) Schleiermacher 1768–1834. Theologie – Philosophie – Pädagogie*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1985, S. 106–128, hier S. 109.

50 Schleiermacher, *Sämtliche Werke*, Bd. I/7, S. 27f.

51 Vgl. Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.*, Tübingen: Mohr, 3. Aufl. 1988.

3. Der theologische Grund ist die Genesis des „christlichen Geistes“, der als *Sprachgeist* verstanden wird.
4. Der „Stamm“ oder geschichtliche Ursprung des „christlichen Geistes“ ist das Hebräische, *in dem* das Christentum gründet, das Sprachgestalt des Geistes ist – und demgegenüber das Griechische sekundär sei.

Für die Methode der Auslegung hat das die Folge, dass jeder Leser die Ursprachen kennen muss.⁵² Und mehr noch: er müsse in der Lektüre des NT „die dem griechischen correspondierende hebräische Form im Sinne haben“.⁵³ *Das NT verstehen, heißt, es immer als ursprünglich hebräisch gedacht zu verstehen.* Bei den vermeintlichen Worten Jesu ist das bekannt und gängig. Es durchgängig zu unterstellen, ist zwar historisch abwegig – aber als theologische Interpretationsregel eine *retrospektive Horizonteröffnung*, die *normativen Charakter* hat (jenseits ihrer historischen Triftigkeit).

Damit wird eine starke Version des Sprachdenkens vertreten und theologisch grundiert: Der christliche Geist ist Schleiermachers (antiidealistische) Grundfigur der Pneumatologie. Dieser Geist ist Geist Gottes am Ort der Gemeinde und daher „Gemeingeist“.⁵⁴ Dass dieser Geist *sprachlich verfasst ist* (die Sprache daher der *Leib* des Geistes; der Buchstabe die Körperlichkeit dessen), *und dass dieser Geist offenbar eine Mutter- oder Vatersprache hat, das Hebräische, auf ewig, ist die vermutlich stärkstmögliche These eines theologischen Sprachdenkens.*⁵⁵ Bildungspolitisch und auch theologiepolitisch ist die These folgenreich: dass das AT in den Disziplinenkanon der Theologie gehört mit den Folgen für die Hebräischkompetenzen der Pfarrer ist nicht zuletzt Schleiermacher zu verdanken. *Dass also dem Sprachdenken der deutschsprachigen Theologie das Hebräische eingeschrieben wurde – bis heute und bis auf weiteres – zehrt (zumindest im neuprotestantischen Kontext) von dieser theologischen Begründung.*

Der entscheidende Effekt von Schleiermachers These ist meines Erachtens, dass damit eine *Mehrsprachigkeit* des Sprachdenkens gefordert wird, zumindest für Theologiestudenten: Es sei zwar dem normalen Theologen „eine hinreichende Kenntnis aller semitischen Dialekte“ zu erlassen; aber jedem von denen sei neben dem Griechischen zuzumuten,

die Kenntnis beider alttestamentischen Grundsprachen [Hebräisch und Aramäisch], und vermittelt derselben eine klare Anschauung von dem Wesen und Umfang des neutestamentischen Hebraismus; endlich, um die Arbeiten der Virtuosen zu benutzen, außer einer Bekanntschaft mit der Literatur des ganzen Faches, besonders ein selbstgebildetes Urteil über das Zuviel und Zuwenig, das Natürliche und das Erkünstelte in der Anwendung des Orientalischen.⁵⁶

52 Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, § 126: es gebe „kein vollkommenes Verständnis einer Rede oder Schrift anders als in ihrer Sprache“.

53 Schleiermacher, *Sämtliche Werke*, Bd. I/7, S. 77.

54 Dass das theologische Probleme aufwirft (intern/extern, eigen/fremd) sei nur angemerkt.

55 Dass Luther und die Folgen für die Sprache dahinter stehen, ist merklich.

56 Nach Schleiermacher, KD §131.

Keine Theologie ohne Hebräisch und Aramäisch, genauer: ohne die Kompetenz eines Sprachdenkens auf Hebräisch und Aramäisch. Das heißt, das *theologische Sprachdenken* kann nicht einsprachig sein, sondern muss mehrsprachig werden, und zwar maßgeblich vom Hebräischen aus und auf es hin denken können.

Dieses Sprachdenken i.e.S., der Sprachbildung, wird kulturhermeneutisch eingebettet. In § 140f. heißt es:

Keine Schrift kann vollkommen verstanden werden [!], als nur im Zusammenhang mit dem gesamten Umfang von Vorstellungen, aus welchem sie hervorgegangen ist, und vermittelt der Kenntnis aller Lebensbeziehungen, sowohl der Schriftsteller, als derjenigen, für welche sie geschrieben [...] Der geschichtliche Apparat zur Erklärung des Neuen Testaments umfaßt daher die Kenntnis des älteren und neueren Judentums, sowie die Kenntnis des geistigen und bürgerlichen Zustandes in den Gegenden, in welchen und für welche die neutestamentischen Schriften verfaßt wurden. Daher sind die alttestamentischen Bücher zugleich das allgemeinste Hilfsbuch zum Verständnis des Neuen Testaments, nächst dem die alttestamentischen und neutestamentischen Apokryphen, die späteren jüdischen Schriftsteller überhaupt, sowie die Geschichtsschreiber und Geographen dieser Zeit und Gegend.

Daher gelte, „daß man sich erst durch das ganze A.T. durcharbeiten müsse, um auf richtigem Wege zum Neuen zu gelangen“.⁵⁷

Als hermeneutische Hypothesen zu Schleiermachers Sprachdenken im Blick auf Rosenzweig lassen sich nach dem Vorangehenden formulieren:

1. Dialektisch vertritt Schleiermacher eine Identitätsphilosophie, die ihre Pointe gerade in der Differenzoffenheit hat. Sie ist „xenophil“, und zwar historisch-genetisch wie systematisch und hat methodische (hermeneutische) und bildungspolitische Folgen.

2. Hermeneutisch kann daher (auf diesem dialektischen Hintergrund) das Problem des Fremdverstehens so radikal wie basal verstanden werden – mit einem *starken* Alteritätsverständnis aufgrund der (von Leibniz inspirierten) Individualität des Anderen.

3. Das manifestiert sich in seiner Übersetzungstheorie, die dem Sprachdenken am nächsten kommt.

4. Das geht einher mit seinem Antagonismus von historischer und systematischer Theologie (auch wenn die systematische in der KD zur historischen gezählt wird) als Differenz von Genesis und Geltung.

5. Zum Verstehen und Auslegen des Kanons bedarf es notwendig der Einübung ins „jüdische Sprachdenken“.

6. Im christlichen Gebrauch in Dogmatik und Predigt hingegen wird die Differenz zum Judentum verschärft.

7. Das ist allerdings ein ambivalenter Ausgang: Wird dann das Judentum nur historisiert und so wissenschaftlich „zur Strecke gebracht“? Oder wird es so als

57 Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Ausgabe von 1830/31, Bd. II, S. 308 (§ 132, 3).

unvergesslich und bleibend relevant „gerettet“, mit bildungspolitisch erheblichen Folgen? Wird dann (wie manifest und explizit) nur ein „Überlegenheitsanspruch“ des Christentums ausagiert?

8. Das lässt sich konstruktiver auch als perspektivische Differenzentfaltung verstehen, als Entfaltung desjenigen Eigenen, das sich nur angesichts und in tiefer Verbundenheit mit dem Grund des Eigenen verstehen kann: mit dem Judentum als fremdem Grund des Eigenen.

9. Wenn das Christentum (und die christliche Glaubenslehre) *so* konzipiert wird, als geworden aus dem Fremdgewordenen, das doch im Zentrum des Eigenen präsent bleibt; wenn sie daher in einem Dialog steht, in dem der Fremde das erste (und letzte?) Wort hat; wenn zudem Glaube wesentlich sprachlich verfasst ist (rhetorisch, hermeneutisch, dialektisch), ist dann Schleiermacher als Protagonist des Sprachdenkens anzusprechen? Und könnte man von der Genealogie des Sprachdenkens aus dem Geist des jüdisch-christlichen Dialogs bei Schleiermacher sprechen?

VI. Zu Kierkegaards Theorie der Mitteilung als ‚Vorleben‘ des Sprachdenkens

Das Selbst sei ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält – lautet Kierkegaards Leitthese in der „Krankheit zum Tode“. Es ist daher kein unmittelbares Selbstbewusstsein, sondern ursprünglich unaufhebbar different zu sich selbst, relational und nicht irrelational, „propositional“ und zwar wesentlich im Werden der „Stadien auf eines Lebens Weg“, nicht vorsprachlich, sondern in und als Sprachgeschehen. Die subjektivitätstheoretischen Konsequenzen sollen hier nicht ausgeführt werden (die meines Erachtens in Richtung des „ipse“ Ricoeurs gehen). Es fragt sich vielmehr, *wie* und *worin* verhält sich das Selbst zu sich? Es geht um die *Medialität* dieses Selbstverhältnisses, das wir sind. Jedes einzelne Selbst ist gestuft verfasst (nicht abfolgend, sondern kumulativ): ästhetisch, ethisch und religiös. Das immer mitgesetzte Selbstverhältnis ist ein *Sprachverhältnis*. Die Existenz des Selbst *ist als Sprache* verfasst. *Das Selbst ist ein Sprachwesen* und *wird*, was es ist, in, mit und unter dem Sprachgeschehen.

Wenn das plausibel wäre, dann kann das Selbst sich nur zu sich verhalten, indem es sich *zu Anderen* verhält im Horizont der natürlichen Sprache (mit dem Idiom der Existenz). Damit wird verständlich, warum Kierkegaards Theorie der Selbstwerdung derart *ethisch* grundiert ist. Aber bereits die ästhetische Existenzdimension ist wesentlich Fremdverhältnis und das religiöse zumal. Daher verstand sich Kierkegaard nicht zufällig sowohl als Dichter wie als religiöser Schriftsteller. Wenn nun die Medialität des Fremdverhältnisses die Art und Weise des „Sich-zu-sich-Verhaltens“ darstellt und wenn dieses Verhältnis wesentlich sprachlich verfasst ist, dann ist die Sprache das Medium der Existenz, Existenz nicht anders als im sprachlichen Fremdverhältnis zu leben und Sprache daher „Heils- wie Unheilsmedium“ – oder normalisierend formuliert: der Vollzugssinn von Existenz.

Die Voraussetzungen dieses Sprachdenkens der Existenz sind in Kierkegaards Theorie der „direkt-indirekten Mitteilung“ zu finden. Einerseits gilt negativ: „Man kommt [...] nicht dazu, bei dem Gedanken daran zu verweilen, was es heißt mitzuteilen, sondern man eilt sofort zu dem *Was*, welches man mitteilen will.“⁵⁸ Die Eskalation des „Was“ verhindert nur zu leicht, über das *Mitteilen selbst* zu reflektieren. Für seine Theorie der Mitteilung ist eben dies zentral: die Indirektheit, Umwegigkeit und Komplikation des *Sprachdenkens als Theorie der Mitteilung*. „Wenn alles statt objektiv zu werden persönlich wird, dann fängt das Verzögern an. Und wenn alles persönlich wird, dann fällt auch sofort der Nachdruck darauf: was es heißt mitzuteilen.“⁵⁹ Die Reflexion auf die „Mitteilung“ ist so gesehen nichts anders als eine Version des Sprachdenkens: nicht nur im genitivus objectivus sondern im genitivus subjectivus, im Nachdenken dessen, inwiefern das Denken sprachlich ist und Sprache denkend. Man könnte es auch als „Medientheorie avant la lettre“ auffassen, wenn mitgedacht bliebe, dass das Leitmedium des Denkens die sprachliche Mitteilung ist.

Sprachdenken als Mitteilungsgeschehen ist stets sozial verfasst (auch wenn Kierkegaard die Relation auf die des „Einzelnen“ zu seinem Leser verengt). „Sobald ich an das Mitteilen denke, denke ich ein Vierfaches: 1) den Gegenstand, 2) den Mitteiler, 3) den Empfänger, 4) die Mitteilung.“⁶⁰

Die *direkte* Mitteilung ist die Mitteilung von *Wissen* (propositional). Sie operiert im Medium der Einbildungskraft und der Möglichkeiten. Es wird dialektisch erschlossen, zielt auf Objektivität und Nachprüfbarkeit.

Die *indirekte* Mitteilung teilt *Können* mit, sei es des nackten Daseins, des gestalteten Lebens oder des ethisch-religiös verfassten Liebens. Sie operiert im Medium der Erfahrung, des Wirklichen und der Existenz. In ihr tritt die „Reduplikation“ zutage: indirekt Mitgeteiltes ist Lebenswirklichkeit und umgekehrt. Es erschließt sich nicht in geschmeidigen dialektischen Reflexionen, sondern in „Sprüngen“, Rissen und „pathetischen“ Übergängen.⁶¹ Das *Indirekte* der Mitteilung ist gewissermaßen „gegenstandslos“, nicht auf ein „Was“ gerichtet, sondern auf das *Wie* (der Wahrheit, der Mitteilung) und auf das *Wem* (etwas mitgeteilt wird) und *Wer* spricht.

Die indirekte Mitteilung ist Kierkegaard zufolge dreifach zu unterscheiden – wodurch das Sprachdenken dreifach dimensioniert wird: *ästhetisch*, *ethisch*, *ethisch-religiös*.⁶²

58 Søren Kierkegaard, *Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung*, hrsg. v. Tim Hagemann, Bodenheim: Philo, 1997, S. 62 (*Søren Kierkegaards Papirer*, hrsg. v. P. A. Heiberg/V. Kuhr, Bd. VIII/2, Kjøbenhavn/Kristiania: Gyldendal 1918, S. 143–190 (VIII 2 B, S. 79–89, S. 89).

59 Ebd., S. 63 (89).

60 Ebd., S. 66 (89); so auch am Anfang des zweiten Entwurfes, der später verfasst wurde, vgl. S. 70 (83).

61 Ebd., vgl. S. 69–80 (83; 84; 85, 1–32).

62 Ebd., S. 74 (85, 6)

Ästhetisch ist die Aneignung von Kunstfertigkeit in der Virtuosität. *Ethisch* ist die indirekte Mitteilung im strengsten Sinne. „Du Sollst“ stiftet ein ‚Können-Sollen‘:

Da der Akzent auf „Du sollst“ liegen soll, kann es hier gar keine Wissens-Mitteilung geben: denn müsste ich erst etwas zu wissen bekommen, dann ist dieses „Du sollst“ nicht das Erste, nicht absolut.⁶³

Ethisch-religiös ist eine *direkt-indirekte Mitteilung*.⁶⁴ Es wird vor allem der Empfänger fokussiert, dem ein Können-Sollen mitgeteilt werden soll. Denn: „christlich weiss der Mensch nicht vom Religiösen“,⁶⁵ daher bedürfe es dazu einer Wissensmitteilung.

Hier ist ein Bestandteil an Wissen und insofern ein Gegenstand. Aber das ist nur ein Erstes. Die Mitteilung ist doch nicht wesentlich Wissens-, sondern Könnens-Mitteilung. Dass ein Wissensmoment da ist, gilt namentlich in bezug auf das Christliche, es muss ja vorläufig ein Wissen vom Christentum mitgeteilt werden. Aber das ist nur etwas Vorläufiges.⁶⁶

Als Wissens- und Könnensmitteilung ist die *direkt-indirekte Mitteilung* der existentielle *Nerv* seiner Mitteilungstheorie – die die Entfaltung seines Existenzdenkens darstellt: und zwar *als Sprachvollzug*. Bemerkenswert ist indes, daß er das nicht als „Theorie“ eigens expliziert, sondern als *operative Theorie gestaltet und ausgeführt* hat: in seiner Tätigkeit als Schriftsteller mit seiner sokratischen Maieutik: „Hier liegt mein Verdienst durch die Pseudonyme: innerhalb des Christentums das Maieutische entdeckt zu haben.“⁶⁷ Das Maieutische meint näherhin:

ich veranschlage es deshalb als mein Verdienst, dass ich durch Anbringen gedichteter Persönlichkeiten, die sagen: ich, mitten in der Wirklichkeit des Lebens (meine Pseudonyme) dazu beigetragen habe, die Zeitgenossen womöglich daran zu gewöhnen, wieder ein Ich, ein persönliches Ich reden zu hören.⁶⁸

Bei Rosenzweig hieß es: „Ich ganz gemeines Privatsubjekt, Ich Vor- und Zuname, Ich Staub und Asche.“ Bei Kierkegaard ist dieses „Ich“ nicht existentiell auf die Person des Sprachdenkers zu beziehen, sondern *indirekt*, wenn auch nicht weniger existentiell bedeutsam: „Diese Ichs sind nun freilich nur dichterische Ichs, aber das ist doch immerhin etwas.“⁶⁹ Diese Indirektheit ist eine Geste der Distanz, die Freiheit eröffnet, die Freiheit zum Mit- und Nachvollzug.

63 Ebd., S. 75 (85, 9).

64 Ebd., S. 79 (85, 27).

65 Ebd.

66 Ebd., S. 79 (85, 29).

67 Ebd.

68 Ebd., S. 58 (88).

69 Ebd., S. 34 (82, 13).

Darin ist *bei Kierkegaard* eine eschatologisch bzw. christologisch *wie* messianisch lesbare Grundfigur des Sprachdenkens mitgesetzt: die Hoffnung und Gewissheit,

daß die Zeit kommen wird, da ein Ich in der Welt aufsteht, das ohne weiteres ich sagt, und in der ersten Person redet. Erst er wird auch wirklich im strengsten Sinne ethische und ethisch-religiöse Wahrheit mitteilen.⁷⁰

Insofern bestätigt sich hier die Hypothese, dass das Jüdische wie das Christliche des Sprachdenkens erst in den Blick kommt, wenn das Messianische und das Christologische namhaft werden – wie in der Theorie der Übersetzung das Problem des Gottesnamens. Unterhalb dieser theologischen bzw. religionsphilosophischen Zuspitzung bliebe man diesseits des Idiomatischen (der Existenz, der individuellen Perspektive, der wesentlichen Kontingenz) des jeweiligen Sprachdenkers. In diesem Sinne ging es Kierkegaard darum: „Einem Menschen dazu zu verhelfen, sich als Einzelner zu Gott zu verhalten, das ist Ernst. Aber das muss ja gerade indirekt getan werden, denn sonst werde ich dem Geholfenen ein Hindernis.“⁷¹

Wird dann das Sprachdenken final von einer *Praxis der Mitteilung* orientiert, die zwischen Anspruch und Zuspruch spielt – auf dass dem Anderen angesonnen werde, in die Mitteilung einzustimmen? Wenn man so weit nicht gehen will, ist doch das Moment der Gabe im Sprachdenken wie in der Mitteilung zu hören. Als riskante Exposition des Selbst, als Selbstmitteilung gibt sich der Sprechende preis – letztlich in seinem Gottesverhältnis, das sich im Sprechen zumindest indirekt zeigt. Wenn es heißt, das könne (oder solle?) nur *indirekt* geschehen, wird Kierkegaards Sprachdenken *doppelt perspektiviert*: philosophisch wie theologisch hörbar und lesbar. Das ist ein Hinweis darauf, dass das Sprachdenken *mehrsprachig* zu verstehen ist. Die Sprache des „Ich“ und die der anderen finden im Sprachdenken einen Topos, einen Sprachraum, in dem sie einander begegnen können. Die „Gelingensbedingungen“ dessen sind das je eigene „Sagen“ wie die unvertretbare „Antwort“ darauf. Rosenzweigs „Neues Denken“ formulierte das folgenreich mit einem langen „Nachleben“. Unvergesslich ist darin allerdings das „Vorleben“ dessen präsent und wirksam: nicht erst Feuerbach und Nietzsche, sondern zumindest auch Schleiermacher und Kierkegaard gehören zu den problemgeschichtlichen Möglichkeitsbedingungen des „Neuen Denkens“.

70 Ebd., S. 59 (88).

71 Ebd., S. 27 f. (81, 23).