Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 45 (1998)

Heft: 3

Artikel: "Obs nach dem Krieg schön zu leben sein wird?" : Franz Rosenzweigs und Ludwig Wittgensteins Schreiben im Ersten Weltkrieg

Autor: Munz, Regine

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761107

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REGINE MUNZ

«Obs nach dem Krieg schön zu leben sein wird?»

Franz Rosenzweigs und Ludwig Wittgensteins Schreiben im Ersten Weltkrieg

1921 erschienen zwei der wichtigsten Werke der Philosophiegeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts. Sie könnten gegensätzlicher nicht sein: Thetisch und von strenger Kürze das eine, dialogisch und episch breit das andere. Den «Tractatus logico-philosophicus» und den «Stern der Erlösung» verbindet nicht allein der Umstand, daß sie zu den erstaunlichsten und originellsten philosophischen Entwürfen gerechnet werden können, sondern die Tatsache, daß beide zu einem nicht unerheblichen Teil im Krieg konzipiert und verfaßt worden sind. Franz Rosenzweig schickte mit der Feldpost Vorstufen des «Stern der Erlösung» an sein Elternhaus adressiert. Die Notizen zum «Tractatus logico-philosophicus» lagen lange Zeit im Feldtornister Ludwig Wittgensteins. So ist die Annahme nicht allzu weit hergeholt, daß die Erlebnisse und Greuel des Ersten Weltkrieges, jener großen «Urkatastrophe dieses Jahrhunderts»[1], einen expliziten oder zumindest impliziten schriftlichen Niederschlag bei den beiden Philosophen gefunden haben. Bislang ist meines Wissens der Einfluß des Krieges auf die Entstehung der beiden Werke noch nicht eigens untersucht worden.[2] Meine folgenden Überlegungen beschäftigen sich

[1] So charakterisiert George F. Kennan den Ersten Weltkrieg. Diese Formulierung wurde gefunden bei SCHULIN, Ernst, «Die Urkatastrophe des zwanzigsten Jahrhunderts», in: MICHALKA, Wolfgang (Hg.), Der Erste Weltkrieg. Wirkung, Wahrnehmung, Analyse, München 1994, 3–27, 3.

[2] Harry REDNER bleibt im jüngst veröffentlichten Buch: Malign Masters. Gentile, Heidegger, Lukacs, Wittgenstein. Philosophy and Politics in the Twentieth Century, Macmillan Press: Houndmills, Basingstoke et al. 1997, hinter seinem Anliegen zurück, den Einfluß des Krieges auf die konservativ-totalitäre Schreib- und Denkweise der vorgestellten Autoren zu untersuchen. Ohne zu explizieren, wie

deshalb mit der Frage nach der Verarbeitung der Kriegserlebnisse in philosophischen Texten. Sie verstehen sich denn auch nicht in erster Linie als ein Beitrag zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Ersten Weltkrieges[3] – obwohl diesem Gebiet der Kriegshistoriographie wichtige in diese Studie eingeflossene Erkenntnisse verdankt werden – und auch weniger als ein biographischer Beitrag zu einer wichtigen Phase im Leben der beiden Philosophen, als vielmehr als ein Versuch der Komparation zweier so unterschiedlicher Größen mit den jeweils bewältigten bzw. verdrängten Kriegserlebnissen als Vergleichspunkt. Ich frage also, ob aus der historischen Nähe der beiden Denker nicht eine sachliche resultiert, und wenn ja, wie sie sich gestaltet. Zur Beantwortung dieser Frage scheint es nach kurzen biographischen Angaben notwendig zu sein, die unmittelbaren Kriegszeugnisse, d. h. die Notizen, die Tagebucheintragungen und die Feldpost der beiden Philosophen in einem ersten Schritt darzustellen und zu analysieren. In einem zweiten Schritt werden die gewonnenen Ergebnisse mit Äußerungen aus dem «Stern der Erlösung» und dem «Tractatus logico-philosophicus» in Beziehung gesetzt.

denn genau der Erste Weltkrieg auf die daran teilnehmenden Denker gewirkt hat, setzt Redner lediglich voraus, daß er eine Feuertaufe für die Subjekte der Gewalt ihrer Zeit, für die «malign masters» (7) gewesen sei. Interessant ist indessen Redners Beobachtung, daß die Kriegszeit bei den betroffenen Soldaten immer auch eine religiöse Konversion mitinitiiert hatte.

[3] Wichtige Literaturhinweise zur Mentalitäts- und Sozialgeschichte des Ersten Weltkrieges verdanke ich der Historikerin Christa Diemel Fischer: HIRSCHFELD, G./KRUMEICH, G./LANGEWIESCHE, D./ULLMANN, H.-P. (Hgg.), Kriegserfahrungen. Studien zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Ersten Weltkriegs, Essen 1997 [= Schriften der Bibliothek für Zeitgeschichte, NF Bd. 5]; MICHALKA, Der Erste Weltkrieg (s. Anm. 1); ROHKRÄMER, Thomas, «August 1914 – Kriegsmentalität und ihre Voraussetzungen», in: MICHALKA, Der Erste Weltkrieg, 759–777; REIMANN, Aribert, «Die heile Welt im Stahlgewitter. Deutsche und englische Feldpost aus dem Ersten Weltkrieg», in: HIRSCHFELD/KRUMEICH/LANGEWIESCHE/ULLMANN, Kriegserfahrungen, 129–145; BUSCHMANN, Nikolaus, «Der verschwiegene Krieg. Kommunikation zwischen Front und Heimatfront», in: HIRSCHFELD/KRUMEICH/LANGEWIESCHE/ULLMANN, Kriegserfahrungen, 208–223; HÜPPAUF, Bernd, «‹Der Tod ist verschlungen in den Sieg›. Todesbilder aus dem Ersten Weltkrieg und der Nachkriegszeit», in: DERS., (Hg.), Ansichten vom Krieg. Vergleichende Studien zum Ersten Weltkrieg in Literatur und Gesellschaft [= Hochschulschriften Literaturwissenschaft Bd. 61], Königstein/Ts. 1984, 55–91.

I. Wittgensteins und Rosenzweigs Kriegsdienst

Im Lazarett von Belgrad und bei seiner Einheit in Freiburg im Breisgau verfaßte Rosenzweig zwischen August 1918 und Februar 1919 den «Stern der Erlösung.»[4] Ungefähr zur selben Zeit, zwischen dem 5. Juli und Ende September 1918 befand sich Wittgenstein auf Heimaturlaub und brachte dort die Arbeit der letzten sechs Jahre zum Abschluß, indem er die mehr oder weniger letzte Fassung seiner «Logisch-philosophischen Abhandlung» niederschrieb.[5] Der Niederschrift beider philosophischer Werke waren einschneidende Kriegserlebnisse ihrer Verfasser vorausgegangen.

Zum Kriegsdienst hatte sich der achtundzwanzigjährige Rosenzweig im August 1914 wie Hunderttausende mit ihm freiwillig und vermutlich wie diese ebenfalls enthusiastisch[6] gemeldet. Nachdem er anfangs für dienstuntauglich befunden worden war, meldete er sich als Sanitäter beim Roten Kreuz.[7] Nach einem Einsatz in Belgien, bei dem er ernüchtert und angewidert dem Kriegsgeschehen gegenüberstand: «Wie widerwärtig mir die ganze Menschenschlächterei überhaupt ist, kann ich gar nicht sagen»[8], hoffte Rosenzweig zu Beginn des Jahres 1915 vergeblich, in die Türkei geschickt zu werden. Er trat

[4] Vgl. MOSÈS, Stéphane, System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs. Mit einem Vorwort von Emmanuel Lévinas, München 1985, S. 40 Anm. 46. Stéphane Mosès hatte im Wintersemester 1996/97 eine Gastprofessur in Basel inne und vermittelte mir während dieser Zeit grundlegende Einsichten in das Denken Franz Rosenzweigs; ihm sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

[5] Vgl. MCGUINNESS, Brian, Wittgensteins frühe Jahre, Frankfurt a.M. 1988, 407.

[6] Vgl. die Angaben zur geschätzten Zahl von 1,5 Millionen Kriegsfreiwilligen bei ROHKRÄMER (s. Anm. 3), 761. Die Motivation Rosenzweigs, sich zum Kriegsdienst zu melden, ist bislang noch nicht hinreichend erklärt bzw. untersucht worden. Er war «von Anfang an dabei; mit einer gewissen verbissenen Härte gegen sich selbst» (Bertha BADT-STRAUSS in: Franz Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I, Briefe und Tagebücher, 2 Bde., hrsg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann, unter Mitwirkung von Bernhard Casper, Haag, 1979 [zit. als GS 1], 174), und begriff seine Existenz als deutscher Soldat als eine kontingente: «Ich habe noch nie gewußt, wie ganz und gar nicht ich mich als Deutscher fühle wie seit dem Kriegsausbruch» (Brief an die Eltern vom 9. 9. 1914, in: ROSENZWEIG, GS 1, 174). Dessen ungeachtet sah Rosenzweig seinen Kriegsdienst als Pflicht an (vgl. 180). Zwei Jahre nach Kriegsausbruch räumt er gegenüber Eugen Rosenstock ein, daß es «mindestens eine Unsauberkeit» war, sich nicht als Landsturmpflichtigen einziehen zu lassen, sondern als Kriegsfreiwilliger bei der Artillerie einzutreten (vgl. 286f.).

[7] Vgl. ROSENZWEIG, GS 1, 174.

[8] Vgl. ROSENZWEIG, ebd.

daraufhin in die Feldartillerie in Kassel ein und besuchte einen Kurs bei der Entfernungsmeßschule in Frankreich. Ab März 1916 wurde Rosenzweig direkt mit dem Frontgeschehen konfrontiert, als er einer Geschützeinheit auf dem Balkan zugeordnet worden war und dem deutschen Militär in Mazedonien als Beobachter in einer Flugabwehreinheit diente.[9] Mit Ausnahme der letzten Kriegsmonate traf der Soldat Rosenzweig – soweit es die Kriegssituation überhaupt zuließ – dennoch eher angenehme Umstände an. Er war als Beobachter und Telefonist eingeteilt, hielt Vorträge vor einem Kreis von Offizieren – u. a. zur Geschichte des Weltkrieges[10] – und entfaltete überdies einen regen Gedankenaustausch mit seinen Eltern und Freunden. Neben dem Geigenspiel[11] beschäftigte er sich theoretisch mit dem Krieg und unterhielt im Jahr 1916 mit dem zum Protestantismus konvertierten Freund Eugen Rosenstock einen religionsphilosophischen Disput über das Verhältnis zwischen Juden- und Christentum. Außerdem hielt er einen regen Briefwechsel mit Verwandten, mit seinen Lehrern und Freunden bis zum Kriegsende aufrecht und beschäftigte sich mit einigen philosophischen, historischen, theologischen und literarischen Werken.[12]

An der Balkanfront begann Rosenzweig im Herbst 1917 den «Stern der Erlösung» zu entwerfen, zunächst in einem langen Brief an einen Freund.[13] Nach einer krankheitsbedingten Pause vom Kriegsgeschehen in Leipzig folgte wenig später aufgrund einer Malaria-Erkrankung ein längerer Aufenthalt im Lazarett von Belgrad von Ende August bis Ende Oktober 1918. Ende 1918 war Rosenzweig bei einer Reserveeinheit in Freiburg im Breisgau stationiert. Angesichts des Kriegsendes bewegten Rosenzweig «Trauer und Scham, und dazu noch das persönliche Grauen vor der Zukunft», wie er am 12. November 1918, nach der Entlassung aus der Armee, seiner Mutter mitteilte: «Wie habe ich mich früher gefreut auf den Augenblick

[9] SAMUELSON, Norbert M., Moderne jüdische Philosophie. Eine Einführung, Hamburg 1995, 237f.

[10] Vgl. Brief vom 30. 4. 1916 in: ROSENZWEIG, GS 1, 189.

[11] Vgl. ebenda: «Bitte schickt mir eine G–Saite (eine *gute*).»

[12] Unter anderem las Rosenzweig auch Tolstoi, zeigt sich allerdings anders als Wittgenstein nicht vom christlichen Inhalt von dessen «traktätchenhaft[er]» Schriften beeindruckt (vgl. GS 1, 275).

[13] Vgl. Die «Urzelle» des Stern der Erlösung, Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18. 11. 1917, in: ROSENZWEIG, Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken, hrsg. von Reinhold und Annemarie Mayer [= GS 3], Haag 1984, 357–372.

wo ich die Uniform ausziehen würde; nun ist das Gefühl ganz anders.»[14]

Der fünfundzwanzigjährige Wittgenstein meldete sich aus Pflichtgefühl und patriotischer Gesinnung ebenfalls direkt nach Ausbruch des Krieges freiwillig zum Armeedienst. Wie viele andere auch betrachtete er den Krieg als Bewährungsprobe.[15] Zuerst wurde er auf einem Wachschiff, das die Weichsel patrouillierte, eingesetzt. Er arbeitete später bei einer Artilleriewerkstätte in Krakau. Mit seiner Versetzung zu einem Werkstättenzug in Galizien stand er von April bis August 1916 als Artilleriebeobachter an vorderster Front. Wittgensteins Dienst in der österreichischen Armee wurde mehrfach mit Tapferkeitsmedaillen ausgezeichnet. Nachdem sich der grausame Kriegsalltag der anfänglich euphorischen Stimmung bemächtigt hatte, schenkte Wittgenstein im Winter 1916/1917 dem österreichischen Staat sogar eine Million Kronen zum Kauf eines Mörsers.[16] Er erlebte eine starke Offensive der russischen Armee und begann danach eine Offiziersschule in Olmütz. Im Januar 1917 kehrte er zu seinem Regiment zurück. Er wurde zum Leutnant befördert und war im Schützengraben während heftiger Angriffs- und Abwehrschlachten im Einsatz. Nach dem Frieden von Brest-Litowsk im März 1918 kam Wittgenstein nach Italien an die Südfront, wo er bei blutigen Stellungskriegen und einer verlustreichen österreichischen Offensive teilnahm. Wittgenstein erwies sich als «vorzüglicher Aufklärungsoffizier» und zeigte sich, wenn man einem Brief Glauben schenken darf, der um eine Beförderung Wittgensteins ersucht, als ein «schneidiger Offizier»[17].

Trotz widrigster Umstände gelang es ihm, an seinem schon vor Kriegsbeginn angedachten Buch zu arbeiten. Drei Manuskriptbände aus dieser Zeit zeigen Vorarbeiten zu dem während des letzten Fronturlaubs im Juli bis September 1918 entstandenen «Tractatus logico-philosophicus».[18] Kurze Zeit nach seiner Rückkehr an die Front war der Krieg Ende Oktober vorbei. Er geriet in italienische Kriegsge-

[14] ROSENZWEIG, GS 1, 617.

[15] Vgl. MCGUINNESS, Wittgensteins frühe Jahre (s. Anm. 5), 330–333.

[16] Vgl. MCGUINNESS (s. Anm. 5), 396.

[17] BAUM, Wilhelm, «Wittgensteins Kriegsdienst im Ersten Weltkrieg 1914–1918», in: DERS. (Hg.), Ludwig Wittgenstein. Geheime Tagebücher 1914–1916, Wien 1992, 127–144, 143.

[18] Vgl. weitere biographische Angaben bei MCGUINNESS, Wittgensteins frühe Jahre (s. Anm. 5), spez. 320–454.

fangenschaft und widersetzte sich allen Versuchen seiner einflußreichen Familie, seine Gefangenschaft durch Interventionen abzukürzen. Erst im August 1919 wurde Wittgenstein entlassen.

II. Verarbeiten der Kriegserlebnisse in Briefen und Tagebüchern

Eigentümlich widersprüchlich zur Perspektive von außen, die Wittgenstein als einen unerschrockenen, tapferen Soldaten zeigt, sowie merkwürdig gegensätzlich zu den Äußerungen über den Krieg, die Wittgenstein in den jüngst veröffentlichten «Familienbriefen» seiner Familie mitteilt und dabei von seinen existentiellen Krisen schweigt[19], erscheint dessen Selbstwahrnehmung, wie sie in den verschlüsselt notierten «Geheimen Tagebüchern» zum Ausdruck kommt. «Wurde gestern beschossen. War verzagt. Ich hatte Angst vor dem Tode. Solch einen Wunsch habe ich jetzt, zu leben! Und es ist schwer, auf das Leben zu verzichten, wenn man es einmal gern hat. Das ist eben ‹Sünde›, unvernünftiges Leben, falsche Lebensauffassung.»[20]

Wie aus diesem Zitat und zahlreichen anderen Tagebuchnotizen deutlich wird, waren die Gedanken des Soldaten Wittgenstein düster gefärbt. In das holzschnittartige Protokoll der Kriegsereignisse schieben sich negative Empfindungen und Ekelgefühle gegenüber den Kameraden. Die harten Lebensbedingungen, die Einsamkeit und die schlechten Kriegsnachrichten erzeugten in ihm eine eigentümliche Mischung aus verzweifelter Angst und abgrundtiefer Depression. Seine Lebenskrise und Todesangst vertraute er seinem Tagebuch an. Den privat-theologischen Gedanken gab er die Form verzweifelter Stoßgebete, worin Gott oder dessen «Geist» um Beistand angerufen werden und worin er sich in «Gottes Willen» fügt. Zudem empfand er aufgrund seiner großbürgerlichen Herkunft die Situation des engen Zusammenlebenmüssens mit den Kameraden als unzumutbar. Zwar galt er in den Augen seiner Kollegen und Vorgesetzten als tapfer und unerschrocken, doch plagten ihn Ängste und Gedanken bezüglich der eigenen moralischen und religiösen Unzulänglichkeit. Die mit Todessehnsucht vermischte Todesangst kam in zahlreichen Tagebuchnotizen zur Sprache: «Komme morgen vielleicht auf mein Ansuchen zu den Aufklärern hinaus. Dann wird für mich erst der

[19] Vgl WITTGENSTEIN, Familienbriefe, hrsg. von MCGUINNESS, Brian et al. [= Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft Bd. 23], Wien 1996, 38, spez. 24–52.

[20] Notiz vom 29. 7. 16 in: WITTGENSTEIN, Geheime Tagebücher (s. Anm. 17), 74.

Krieg anfangen. Und kann sein – auch das Leben! Vielleicht bringt mir die Nähe des Todes das Licht des Lebens.» Als religiöse Deutung dieser existentiellen Erschütterung fügte er hinzu: «Möchte Gott mich erleuch-/ten. Ich bin ein Wurm, aber durch Gott werde ich zum Menschen. Gott stehe mir bei. Amen.»[21]

Während Stoßgebete als Form der religiösen Äußerung die verschlüsselten Tagebuchnotizen Wittgensteins seit Kriegsbeginn dominieren, werden religiöse Themen, Glück und Todesangst in seinem nicht in Geheimschrift verfaßten Kriegstagebuch erst ab 11. 6. 1916 angesprochen. Die religiöse Thematik häuft sich bei beiden Tagebüchern vor allem im Sommer 1916, in der Zeit also, als Wittgenstein die Brussilow-Offensive als Artilleriebeobachter miterlebte. Am 11. 6. 1916 schrieb er über die Problematik des Lebens und seine religiöse Gewißheit: «Ich weiß, daß diese Welt ist ..... Daß etwas an ihr problematisch ist, was wir ihren Sinn nennen. Daß dieser Sinn nicht in ihr liegt, sondern außer ihr ..... Den Sinn des Lebens, d. i. den Sinn der Welt, können wir Gott nennen. Und das Gleichnis von Gott als einem Vater daran knüpfen. Das Gebet ist der Gedanke an den Sinn des Lebens. Ich kann die Geschehnisse der Welt nicht nach meinem Willen lenken, sondern ich bin vollkommen machtlos. Nur so kann ich mich unabhängig von der Welt machen – und sie also doch in gewissem Sinne beherrschen – indem ich auf einen Einfluß auf die Geschehnisse verzichte.»[22]

Seine fatalistische Lebenseinstellung verknüpfte Wittgenstein mit Gedanken über das Glück und seine Einstellung zur Angst als falscher Lebensauffassung. Er notierte am 8. 7. 1916: «An einen Gott glauben heißt sehen, daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist. An einen Gott glauben heißt sehen, daß das Leben einen Sinn hat .... Wer glücklich ist, der darf keine Furcht haben. Auch nicht vor dem Tode. Nur wer nicht in der Zeit, sondern in der Gegenwart lebt, ist glücklich. Für das Leben in der Gegenwart gibt es keinen Tod. Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Er ist keine Tatsache der Welt ...»[23]. Damit katapultierte Wittgenstein Gott, so wie er

[21] Vgl. Notiz vom 4. 5. 1916, in: WITTGENSTEIN, Geheime Tagebücher, (s. Anm. 17), 70.

[22] WITTGENSTEIN, Tagebücher 1914–1916, in: DERS., Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a.M. 71990, 167. Interessanterweise fügt Wittgenstein Teile dieser Gedanken erst ab Januar 1917 den Aufzeichnungen zum «Tractatus logico-philosophicus» hinzu. Vgl. WITTGENSTEIN, Familienbriefe (s. Anm. 19), S. 41 Anm. 42.

[23] WITTGENSTEIN, Tagebücher (s. Anm. 22), 168f.

ihn verstand, aus der als widersinnig erfahrenen Kriegsrealität heraus. Er versah das Übernatürliche mit einem Übermaß an Sinnpotential, so daß jegliche dem Ideal der Ataraxie nicht entsprechende Lebensäußerung eines Menschen, insbesondere die Todesangst, diesen als einen Ungläubigen entlarvte. Weil er die von ihm selbst geforderte stoische Unerschütterlichkeit einerseits zwar äußerlich vorgeben, sie andererseits jedoch innerlich nicht durchhalten konnte, war für Wittgenstein damit auch ein negatives Urteil über seinen eigenen Glauben gesprochen.

Um Rosenzweigs Kriegsmoral, so wie sie aus den veröffentlichten Tagebuchnotizen und Briefen[24] erkennbar wird, war es – anders als bei Wittgenstein – vorderhand «vorbildlich» bestellt. Das heißt, er vertraute seinem Tagebuch keine Klagen über die schlechten Lebensbedingungen an, und er äußerte sich ebensowenig zu seiner Todesangst oder zu den Schwierigkeiten mit der Situation als Soldat. Die Gründe hierfür sind vielfältig: Zum einen war Rosenzweig nicht so oft und so lange gefährlichen Situationen an der Front ausgesetzt wie etwa Wittgenstein. Zum andern spielt der editionspolitische Umstand eine wichtige Rolle, daß nicht alle seine Notizen aus dieser Zeit veröffentlicht worden sind und auch die veröffentlichten Briefe mit vielen Auslassungen. Zudem zeigte er in den Briefen wohl nur die Seite von sich, die er als für sein jeweiliges Gegenüber tragbar empfand, und ersparte es seinen Eltern manches Mal, über seinen genauen Einsatz informiert zu sein.[25]

Überdies hatte es sich Rosenzweig zum Ziel gesetzt, den Krieg so weit wie möglich zu ignorieren, von seinem inneren Erleben abzuspalten und seinen Blick auf Wichtigeres zu konzentrieren. In einem Brief an den Freund Hans Ehrenberg vom Oktober 1916 brachte er seine quietistisch anmutende Haltung pointiert zum Ausdruck: «Also ich habe den Krieg nicht erlebt, ich weiß nichts von ihm (und vielleicht grade daher die mich selbst manchmal erstaunende Sicherheit von Anfang an im objektiven Erkennen seines Ganges), ich erwarte und will nichts von ihm, ich trage mein Leben wie Cervantes sein Gedicht durch ihn hindurch (sogar nicht in der linken, sondern

[24] Vgl. ROSENZWEIG, GS 1.

[25] Beispielsweise teilt er in der Zeit seines Einsatzes als Fliegerbeobachter im Oktober 1916 auf dem Dub seinen Einsatzort lediglich seinem Freund Rudolf Ehrenberg mit und schärft dabei ein: «bin für Kassel und überhaupt alle Welt immer noch erfolgreich in Valandowo zum Schutze des AOK, das längst verlegt ist!» (ROSENZWEIG, GS 1, 239).

in der rechten Hand, vom Krieg bewältige ich nur, was ich mit der Linken bewältigen kann).»[26] Die Hauptaufgabe seines Soldatendaseins lag für ihn darin, sein Leben durch den Krieg hindurchzuretten, während er den Krieg quasi als Nebenjob erledigte. In Weiterführung dieser großartigen Abwehrhaltung, die gleichzeitig eine wichtige Überlebenstaktik war, betrachtete er den Krieg als touristisches Erlebnis, das zur Erweiterung seines Horizontes dienen sollte.[27] Im Januar 1917 machte er sich beispielsweise Gedanken darüber, ob er sich, zur Verbesserung seiner Sprach- und Kulturkenntnisse, in ein anderes Land versetzen lassen sollte.[28] Oder er machte sich bei seinem Aufenthalt bei einem Offizierslehrgang in der Nähe von Warschau mit einem Bekannten zu Entdeckungsreisen auf, um das Ostjudentum kennenzulernen.[29] Wenigstens bis zum März 1918, als sich das Kriegsergebnis abzuzeichnen begann, war der Tenor seiner schriftlichen privaten Äußerungen äußerst zuversichtlich. Den Eltern teilte er am 18. 9. 1917 mit: «Obs nach dem Krieg schön zu leben sein wird? Wenn wir weiter den unglaublichen Dusel haben wie bisher, daß der Tod uns keinmal in die Familie- und Freundschaftsnähe gekommen ist – warum nicht? So schön war es ja auch vor dem Krieg nicht. Und wenn ich zu wählen hätte, so ganz im allgemeinen, so würde ich die Nachkriegszeit wählen – ...»[30].

Mit dieser den Krieg so weit wie möglich negierenden Haltung verband sich ein objektiver Blick auf die Kriegsereignisse. Rosenzweig hatte sich, nicht zuletzt aufgrund seiner in die Dissertation «Hegel und der Staat»[31] mündenden intensiven Beschäftigung mit Hegels Geschichtsphilosophie, theoretisch mit dem Krieg auseinandergesetzt und dabei entscheidende Entwicklungen in diesem blutigen Zusammenstoß der vom religiös überhöhten Nationalismus geprägten europäischen Staaten vorausgesehen. Auch während seiner

[26] Vgl. ROSENZWEIG, GS 1, 242f.

[27] Vordergründig frohgemut teilte Rosenzweig seinen Eltern aus dem Balkan mit: «Es ist eine vollkommene Sommerfrische, gestört durch einige Vorgesetzte (aber nicht mehr als einen in der Schweiz die Kellner stören). Blütenbäume, Schneeberge, Rindvieh, Arnauten, Türken, bulgarisches Militär. ... Die Luft ist herrlich; ich habe es lange nicht so schön gehabt wie hier. Ich wollte, wir blieben wenigstens einige Wochen hier. Bitte Bädekerteil ... » (Brief vom 19. 3. 1916, in: ROSENZWEIG, GS 1, 187).

[28] Vgl. ROSENZWEIG, GS 1, 341.

[29] Vgl. Rosenzweigs Briefe vom Mai und Juni 1918, in: GS 1, 564–582.

[30] ROSENZWEIG, GS 1, 440. Vgl. hier auch den Titel dieses Aufsatzes!

[31] ROSENZWEIG, Hegel und der Staat, Neudruck der Ausgabe von 1920, Aalen 1962.

Tätigkeit als Soldat und bei den Lazarettaufenhalten war Rosenzweig intensiv und kontinuierlich darum bemüht, mit seiner philosophischen Arbeit weiterzukommen. Er begann im Jahr 1916 einen intensiven Gedankenaustausch mit seinem Freund Eugen Rosenstock zum Verhältnis von Christentum und Judentum und deren jeweilige heilsgeschichtliche Bedeutung. So beschieb Rosenzweig in seinen Briefen in erster Linie seine momentane philosophische Arbeit, sowie seine Gedanken zur jeweiligen Kriegspolitik, zu Krieg und Pazifismus.[32]

Erst ab März 1918 gelang es Rosenzweig nicht mehr, das ihn umgebende Kriegsgeschehen von seinem inneren Erleben abzukoppeln, bzw. dieses nach außen hin zu verbergen. Rosenzweig hatte, wie er in einem Brief an die Eltern bemerkte, nach einer durch Urlaub und Ausbildungskurs bedingten fast vierteljährigen Pause vom Kriegsgeschehen «noch nicht die mindeste Lust wieder auf den Krieg»[33]. In den Briefen wurden nun auch einige deutlich pessimistisch gefärbte Töne laut.[34] Am 5. 3. 1918 brachte Rosenzweig in einem Brief an den Freund Rudolf Ehrenberg seine düstere Zukunftssicht auf eine leicht makabre Weise zum Ausdruck: «Merkwürdigerweise habe ich, zum ersten Mal, ‹Ahnungen›, zeitlich bestimmt auf den März, und wie ich hierherkomme merke ich auch, daß eine Offensive in der Luft liegt. Schadt nichts. Ich bin sehr down, recht eigentlich ‹zerschlagen› und *doch* in high spirits. Ein rechtes Fressen für den Tod wenn er mich holen will.»[35] Rosenzweigs objektive Betrachtungsweise auf das Kriegsgeschehen wurde nun ergänzt durch gewisse, nicht mehr allein rational erklärbare Ahnungen und eine etwas makabre Personifikation des Todes. Nachdem er zu Anfang des

[32] Rosenzweig verfaßte im Jahr 1917 in Mazedonien einige Aufsätze zu Politik und Krieg, etwa: «Die Reichsverfassung in Krieg und Frieden», «Realpolitik», «Das Kriegsziel», «Nordwest und Südost» oder «Globus». Er hatte eine Reihe von Einzelstudien geschrieben, die er in privatem Kreis «Hansiaca» nannte, weil sie für den Sammelband «Kriegsausgang» bestimmt wurden, der aber nicht zustande gekommen war. Rosenzweig begriff diese Arbeiten als «Prolegomena zu seinen Werken» (vgl. dazu ROSENZWEIG, Zweistromland, GS 3, 241–368 und 847f.).

[33] Brief an die Eltern vom 5. 3. 1918, in: ROSENZWEIG, GS 1, 516.

[34] Hier konnte nur aus den veröffentlichten Tagebüchern zugängliches Material verarbeitet werden. Eine neuere Biographie Rosenzweigs (neben der von Nahum N. GLATZER, Franz Rosenzweig. His Life and Thought, Philadelphia 1953), steht noch aus.

[35] ROSENZWEIG, GS 1, 515.

Krieges noch «[s]eine Kühle bewahrt»[36] hat, machte Rosenzweig die Niederlage zu schaffen. «Nun ist alles hin, und die Welt, wie ich sie mir vorstellte, ist nicht mehr da.»[37]

III. Das beredte Schweigen – Zwischenbilanz

Obwohl wir aus den Tagebuchnotizen und Briefen der beiden Denker manche Schilderungen über die subjektive Befindlichkeiten der Verfasser, über das Wetter oder minutiöse Angaben über deren derzeitige Lektüre entnehmen können, finden sich darin selten detailgenaue Beschreibungen des Krieges, zumal im Blick auf Kampf, Kriegsverletzungen und Massensterben. Offenkundig bereitete die Aufgabe, das Erlebte und die Lebenswelt des Krieges in ihrer Komplexität zu beschreiben, gerade den beiden ja doch als Sprachphilosophen bekannten Denkern große Mühe. Wir lesen bei beiden nichts vom Schrecken, beim Sterben der Kameraden zusehen zu müssen; sie schwiegen von den Schreien der Verwundeten, vom Blut, von den Leichenbergen und von den sinnlosen Grauen des Krieges. Für dieses einsame und diskursive Schweigen – von Rosenzweig als Leerstelle mit «pst! nicht daran denken»[38] angezeigt – sind nicht allein sprachloses Entsetzen, die Angst vor der Zensur oder eine etwaige Rücksichtnahme auf die Angehörigen verantwortlich. In den beiden letzten Fällen würden sich diesbezüglich Eintragungen zumindest im verschlüsselt verfaßten Tagebuch Wittgensteins finden. Tagebuchnotizen und Feldpostbriefe erscheinen vielmehr als ein Entlastungsdiskurs, der gerade nicht den Zweck darin hat, den Krieg zu beschreiben, sondern darin, eine Wirklichkeit, die wohl auf direktem Weg nicht verarbeitet werden konnte, überhaupt aushalten zu können.

Aus einer mentalitätsgeschichtlichen Perspektive betrachtet, stellte sich für die Soldaten das Kernproblem des Überlebens im Kriegsgeschehen in der «Bewahrung und Verwandlung subjektiver Wirklichkeit»[39]. Rosenzweig und Wittgenstein erfuhren die Front als fremde Welt. Sie war die doppelte Fremde insofern, als zum einen die räumliche Distanz zur vertrauten Umgebung bestand, und zum anderen

[36] ROSENZWEIG, GS 1, 614.

[37] Ebd.

[38] ROSENZWEIG, GS 1, 514.

[39] BERGER, Peter L./LUCKMANN, Thomas, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a.M. 1992, 157, zit. bei BUSCHMANN, Der verschwiegene Krieg (s. Anm. 3), 219.

paßte der entpersonalisierte Massenkrieg genausowenig zum früheren Cambridger Leben Wittgensteins wie zum Berliner Gelehrtendasein Rosenzweigs. Daran änderte die Tatsache wenig, daß Rosenzweig die Fremde mit dem Blick als ein an fremden Kulturen und Ländern interessierter Reisender betrachtete. Daran änderte auch ebensowenig der Umstand etwas, daß das Kriegsgeschehen Wittgensteins psychischer, eher depressiver und selbstzerstörerischer Disposition entgegenkam und daß der Krieg stellvertretend die Position eines Schlachtfeldes für den Kampf gegen den «inneren Feind»[40] einnahm. So griffen beide zu den ihnen bekannten philosophischen und privaten Erklärungsmustern und -systemen der Vorkriegszeit zurück: Rosenzweig zu einer geschichtsphilosophisch inspirierten kritischen Reflexion über Politik und militärische Führung, Wittgenstein zum ethischen Rigorismus und zur Sicht des Krieges als unausweichlichem Fatums, bei dem die ganze «Gemeinheit der Leute»[41] deutlich wird.

Blieb Rosenzweig in seinem Schreiben eher diskursiv, theoretisch und zum Teil ironisch, waren für Wittgenstein der tiefe Ernst, die bloß hingeworfenen Sätze und Stoßseufzer die übliche Mitteilungsform. Sowohl religiöse Deutungsmuster als auch das gewohnte philosophische Arbeiten bildeten Refugien verunsicherter Identität angesichts der zumindest emotional nicht mehr faßbaren Welt. Stabilisierend war für Rosenzweig sein Bekenntnis zum Judentum, nachdem er sich ein Jahr vor Kriegsausbruch dazu entschieden hatte, seinen jüdischen Glauben nun doch nicht zugunsten des christlichen Glaubens aufzugeben; für Wittgenstein war jene private Mystik lebensnotwendig, die er als Extrakt aus der Lektüre Tolstois, Dostojewskis und William James' gewonnen hatte.

[40] Ebenso wichtig wie das äußere Feindbild wird im modernen Krieg mit weittragender Artillerie, Trommelfeuer, Gasgranaten, Fliegerbomben, Flammenwerfern, Panzern und Maschinengewehren das, was das «innere Feindbild» genannt werden kann. Nicht mehr nur das Fremde, vorgeblich Feindliche wird kategorisiert, um eigene Identität durch Abgrenzung im Kampf herzustellen und zu stabilisieren, sondern auch die individuelle psychische Disposition der Kombattanten (vgl. ULRICH, Bernd, «Kampfmotivationen und Mobilisierungsstrategien. Das Beispiel Erster Weltkrieg», in: VON STIETENCRON, Heinrich/RÜPKE, Jörg (Hgg.), Töten im Krieg [= Veröffentlichungen des Instituts für historische Anthropologie e.V. Bd. 6], Freiburg, München 1995, 399–419).

[41] WITTGENSTEIN, Geheime Tagebücher (s. Anm. 17), 70, Notiz vom 2. 5. 1916 u. ö.

Neben der Religion erschien schließlich das Schreiben als die letzte Möglichkeit, die vertraute Vorkriegsgewohnheit und mentale Selbstvergewisserung in den Frontalltag hinüberzuretten. So erklärt sich mithin die große Rolle, welche die Arbeit an der Philosophie für beide spielte. Das schriftstellerische Arbeiten inmitten des widersinnigen Krieges und der langen Phasen erzwungener Untätigkeit diente als Schutzschild gegen das anonyme Gepräge des Massenkrieges, der die Kriegsteilnehmer noch zu deren Lebzeiten biographisch auszulöschen schien.

IV. Kriegsprodukte

Die Grauen des Krieges hinterließen nun in beiden Werken ihre Spuren. In direkter Form werden die Todesangst und die Kriegserfahrungen nur im «Stern der Erlösung» zu Anfang des Buches angesprochen. In indirekter Form fanden die Erlebnisse des Krieges ihren Niederschlag im Zusammenhang mit den Fragen nach dem Tod und nach dem Sinn des Lebens, welche die Tiefendimension des Religiösen mitumfassen und der Frage nach einer die menschliche Existenz und Welt abbildenden Sprache, einer Sprache also, welche noch angesichts des Krieges Bestand haben kann. Unübersehbar ist ferner bei den beiden Werken, daß die Themen Tod und Leben als Rahmenelemente gegenläufig eingesetzt werden: Die ersten und letzten Worte des «Stern der Erlösung» umgreifen denn auch den gesamten menschlichen Existenzzusammenhang: «Vom Tod ... ins Leben»[42]. Anders der «Tractatus logico-philosophicus»: Wittgensteins gedanklicher Atem strömt hier von der Welt, die als «alles, was der Fall ist»[43] (TLP 1) ausgesagt wird, zu dem, wovon man «nicht sprechen kann» (TLP 7); also von der Welt zum Schweigen. Der Tod indessen, so stellt er gleichsam lapidar und seltsam unmotiviert am Buchende fest, gehöre nicht zum Leben. «Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht» (TLP 6.4311). Wandte sich also Rosenzweig am Ende des Buches dem Leben zu, bzw. dem Leben,

[42] Vgl. ROSENZWEIG, Der Stern der Erlösung. Mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem, Frankfurt a.M. 1996: «Vom Tode, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an» (3). «Wohinaus aber öffnen sich die Flügel des Tors? Du weißt es nicht? Ins Leben» (472).

[43] WITTGENSTEIN, Tractatus logico-philosophicus (im Folgenden zitiert als TLP mit Satznummern), in: Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a.M. 1990.

das nach der philosophischen Lektüre folgt, scheint Wittgensteins Denken vor dem Tode zu kapitulieren.

1. Zwei Werke

Sowohl der «Tractatus logico-philosophicus» als auch der «Stern der Erlösung» werden zu den schwerverständlichsten Werken der Philosophiegeschichte gerechnet. Beide sind weniger darauf angelegt, unbekannte Inhalte zu vermitteln, als vielmehr die Voraussetzungen für neue Einsichten und Denkwege zu schaffen. Deswegen ist es ein schwieriges, wenn nicht gar aussichtsloses Unterfangen, den Inhalt beider Werke in Kürze zu umreißen. Angesichts der mit dem Anliegen dieses Vergleichs gegebenen Notwendigkeit, den schriftlichen Niederschlag der Kriegserlebnisse in beiden philosophischen Systemen zu situieren, werde ich daher lediglich einige der Hauptprobleme beider Werke benennen. Zugespitzt ausgedrückt lautet die Charakteristik folgendermaßen: Während Rosenzweig versuchte, die Wirklichkeit der subjektiven Erfahrung in idealistischen Systemen unterzubringen, um damit die philosophische Relevanz individueller und kollektiver Widerfahrnisse zu erweisen, strebte Wittgenstein danach, seine mystische Weltsicht mit der Lösung aktueller logischer Probleme in Einklang zu bringen. Beschäftigten sich beide mit dem Verhältnis von Sprache, Denken und Wirklichkeit, so begriff Rosenzweig diese Beziehung eingebettet in die zeitliche Dimension der subjektiven Erfahrung in der eigentümlichen Verschränkung mit der ihre Wahrheit verbürgenden göttlichen Offenbarung, während Wittgensteins zeitloses und transpersönliches System die für den Sinnhorizont des Menschen bedeutsame Wahrheit als unsagbar verstand. Die Wahrheit zeigt sich seiner Meinung nach lediglich in dem Abbildungsverhältnis von Sprache, Denken und Wirklichkeit.

2. Tod und Lebenssinn

Das Einleitungskapitel des «Stern der Erlösung» beginnt mit einem gegen den Tod revoltierenden Angstschrei. Wie aus einem unveröffentlichten Brief Rosenzweigs an Margrit Rosenstock-Huessy deutlich wird, wurde diese Einleitung von Rosenzweig erst in einem verhältnismäßig späten Stadium der Entstehung niedergeschrieben, wahrscheinlich zwischen Ende August und Ende Dezember 1918.[44]

[44] Vgl. Brief vom 24. 12. 1918: «Ich habe die neuen Anfangsseiten zur Einleitung I fertig geschrieben; es sind wohl 6 Seiten Maschinenschrift und glaube ich

Die zentrale Stellung der Todeserfahrung in Rosenzweigs existenzphilosophischem Entwurf ist zu einem wesentlichen Teil mitverursacht durch seinen Antipoden Hegel, insofern dieser – so lautet der Vorbehalt, den Rosenzweig gegenüber dem Vordenker des deutschen Idealismus ins Feld führte – gleichsam todes- und angstvergessen sein idealistisches System an dieser grundlegenden Erfahrung vorbei konzipiert hat. Wenn es denn zutrifft, daß die Geschichte im Sinne Hegels die Geschichte des Absoluten überhaupt ist, wenn das Denken und das Sein als identisch vorausgesetzt werden soll, wenn alles Wirkliche vernünftig und alles Vernünftige wirklich ist, dann stört und sprengt der sich dem vorderhand notwendigen und vernünftigen Sterbenmüssen nicht unterwerfende Mensch darin die Einheit von Denken und Wirklichkeit. Hegels gegenüber menschlichen Erfahrungen immunes System entpuppt sich so als ein System der Totalität. Denn gerade die Negierung des unerbittlichen, nicht wegzuschaffenden Todes[45] ist Kennzeichen des idealistischen Systems, welches dieses «Etwas» zu einem Nichts degradiert. Doch gerade das Eine, überaus Wichtige vermag die theoretische, spekulative Grundhaltung der Philosophie – mit Hegel steht gleichzeitig die gesamte Philosophie des Abendlandes auf dem Prüfstand – nicht zu leisten. Sie kann den Menschen nicht von der Todesangst befreien. Rosenzweig konfrontierte nun die zum Inbegriff allen Philosophierens gewordene hegelsche Existenzvergessenheit mit der zeitlichen Existenz. Den Skandal des Todes umschrieb er mit zahlreichen, in Schützengräben geläuterten Metaphern: Der mit einem in Angst um sein Diesseits schlotternde Mensch verkriecht sich «wie ein Wurm in die Falten der nackten Erde» vor den «herzischenden Geschossen des blind unerbittlichen Todes» und will von einem Jenseits, einem lebensfernen unbeirrbaren voraussetzungslosen Denken nichts wis-

grade richtig, präludierend, aufregend und nichts vorwegnehmend. Sie handeln von der Todesangst und nebenher auch vom Selbstmord; ob sich die bisherige Einleitung dann glatt anschließt, kann ich nicht wissen, weil ich sie ja nicht hier habe [...].» Am 24. 8. 1918 hatte Rosenzweig geschrieben: «[...] ich habe angefangen, eine Einleitung zu schreiben, die selber schon ziemlich lang werden wird [...]. Die Einleitung wird in ziemlich sanften Tönen die Philosophie beschimpfen, weil sie Gott vergewaltigt und den Menschen vergessen habe, und so Stimmung machen für die 3 Meta.....iken.» Zit. bei BAUER, Anna Elisabeth, Rosenzweigs Sprachdenken im ‹Stern der Erlösung› und in seiner Korrespondenz mit Martin Buber zur Verdeutschung der Schrift. Frankfurt a.M. 1992, S. 32, Anm. 67.

[45] Vgl. ROSENZWEIG, Der Stern der Erlösung (s. Anm. 42), 5.

sen.[46] Angesichts der Stimme der Todesangst, welche «Ich Ich brüllt» und leben will, hat sich, wie Rosenzweig behauptete, jedes gedankliche System zu bewähren, um nicht – aus der Perspektive des Kriegsteilnehmers – sarkastisch belächelt und ad absurdum geführt zu werden. Die Todeserfahrung fungiert sozusagen als ein Argument gegen Hegels idealistische Umklammerung von Gott, Mensch und Welt und führt zur Auflösung jeder allgemeinen philosophischen Synthese.[47]

Während ihm die Katastrophe der Jahre 1914–1918 direkt vor Augen stand, demaskierte Rosenzweig die große Erzählung Hegels als richtig – und gleichzeitig als unmenschlich. Wenn die Zivilisation Europas, «Hegels Endstufe der Weltgeschichte, in einer Katastrophe gipfelt, dann hat sich – hegelsch gesprochen – die Weltgeschichte selbst verdammt.»[48] Angesichts des geschlossenen hegelschen Systems gibt es nur eine Position außerhalb, nämlich die Stellung des einzelnen Subjektes, welches in der Todesangst den Beweis für seine uneinholbar eigenständige Existenz erbringt. «Und sofern das Erlebnis der Todesangst, so universal es auch sein mag, seinen höchsten Grad in der Wirklichkeit des Krieges erreicht, so geschieht die Scheidung des Ich vom Totalitätssystem gerade durch den Krieg und somit durch die Universalgeschichte, deren notwendige Äußerung der Krieg ist.»[49]

Oberflächlich betrachtet, scheint es also, als ob das einzelne Subjekt das System der Allgemeinheit aushebeln könnte. Da er dem hegelschen Denken jedoch immer noch verhaftet blieb, betonte Rosenzweig – und formulierte damit den Gedanken der paradoxen Existenz des jüdischen Volkes –, daß das Individuum als private Existenz allein nicht die Macht hat, die ganze Weltgeschichte in Frage zu stellen. Erst eine durch göttliche Offenbarung gestiftete kollektive Existenz – darunter fallen im «Stern» noch in je spezifischer Weise Judentum und Christentum – ist auf Erlösung ausgerichtet. Das Christentum hat teil an der Geschichte und führt, in säkularisierter Form, Glaubenskriege im Namen des Nationalismus. Das jüdische

[46] Vgl. ROSENZWEIG, Der Stern der Erlösung (s. Anm. 42), 3.

[47] In der Rosenzweiginterpretation folge ich hier MOSÈS, Stéphane, «Hegel beim Wort genommen. Geschichtskritik bei Franz Rosenzweig», in: FUCHS, Gotthard/HENRIX, Hans Hermann (Hgg.), Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig, Frankfurt a.M. 1987, 67–90, 76f.

[48] MOSÈS (s. Anm. 46), 75.

[49] MOSÈS (s. Anm. 46), 76.

Volk hingegen steht außerhalb der Weltgeschichte und nimmt in dieser metahistorischen Position durch sein liturgisches Leben symbolisch jene Ewigkeit vorweg, auf welche die andern Völker in der Weltgeschichte erst zusteuern. Es ist so das pazifistische Volk par excellence.[50] Nicht zuletzt aufgrund der Kriegserfahrung konnte Rosenzweig also dem Ich bzw. einer bestimmten kollektiven Größe eine eigenständige Position außerhalb des totalisierenden, universalgeschichtlichen Systems, dem Rosenzweig fürderhin seine «Gefolgschaft»[51] versagte, zuweisen.

Anders Wittgenstein. Während Rosenzweig die durchlebte Kriegswirklichkeit an prominenter Stelle in seinem Buch aufführte, um sie zum leitenden Argument für die Notwendigkeit eines philosophischen Neuansatzes zu machen, stellte Wittgenstein vordergründig keine Verbindung zwischen erlebter Todesangst und den im «Tractatus logico-philosophicus» ausgearbeiteten mathematisch-logischen Gedankengängen her.[52] Ein philosophischer Antipode – sei er nun philosophiegeschichtlich relevant oder zeitgenössischer Gesprächspartner – fehlt, dem er die Vergessenheit einer eminent wichtigen existentiellen Erfahrung hätte vorhalten können. Darüber hinaus gab es für individuelle oder kollektive Katastrophen keine philosophische Anschlußstelle im System Wittgensteins, weil dieses sich einerseits vorwiegend logischen Problemen widmet und weil es andererseits menschliches Leiden als Prüfstein des Wissens, als Kriterium für die Richtigkeit eines denkerischen Entwurfes nicht zulassen kann. Für existentielle Grundfragen, so scheint es also, ist in der aseptischen Logik des «Tractatus logico-philosophicus» kein Platz. Wittgensteins Unfähigkeit zur Synthese von Logik und Lebenskrise hielt er während der Brussilow-Offensive im Juli 1916 fest: «Kolossale Strapazen im letzten Monat. Habe viel über alles/Mögliche nachgedacht, kann aber merkwürdigerweise nicht die Verbindung mit meinen mathematischen Gedankengängen herstellen.»[53] Stimmt es denn also, daß Wittgensteins Todesangst philosophisch wortlos bleiben mußte, konnte diese lediglich nach innen hineingenommen werden oder aber – was auf das selbe hinausläuft – an einen unsagbaren Ort ganz nach außen verbannt werden?

[50] Vgl. ROSENZWEIG, Der Stern der Erlösung, 368.

[51] ROSENZWEIG, Der Stern der Erlösung, 22.

[52] Vgl. MCGUINNESS, Wittgensteins frühe Jahre (s. Anm. 5), 378.

[53] WITTGENSTEIN, Geheime Tagebücher (s. Anm. 17), Eintragung vom 6. 7. 1916, 72.

Die erfolgreiche philosophische Kraftanstrengung Wittgensteins, die Erkenntnis, welche die Integration der mystischen Grundeinsicht in den «Tractatus» ermöglicht hatte, fällt zusammen mit Wittgensteins Erleben und Durchleiden der ersten Brussilow-Offensive – also mit dem Involviertsein in intensive und langandauernde Kampfhandlungen an der Ostfront.[54] Dafür spricht, daß im nicht verschlüsselten Notizbuch und im «Geheimen Tagebuch» Wittgensteins im Sommer 1916 unerwartet neue Töne angeschlagen wurden. So lesen sich die Eintragungen, die er vom 11. 6. bis zum 2. 8. 1916 vornahm, wie ein Kommentar zu den letzten mystischen Stellen des «Tractatus». Hellsichtig notierte Wittgenstein denn auch am 7. 7. 1916 zukunftsweisend: «Aber die Verbindung wird hergestellt werden! Was sich nicht sagen läßt, *läßt* sich nicht sagen!»[55]

Der Inhalt des von Wittgenstein konstruierten Zusammenhanges, jene «Verschmelzung von Religion und Logik»[56] besteht in der Zuweisung der Irrelevanz persönlicher Erlebnisse für das Denken. Wittgensteins Immunisierung seines Systems gegen den individuellen Standpunkt, seine zum philosophischen System geronnene Weigerung, sich mit den Interessen der einzelnen Menschen zu identifizieren oder sich durch irgend etwas beunruhigen zu lassen, läßt sich als philosophischer Solipsismus und als Herausreißen des Todes aus dem sinnvollen, d. i. sagbaren Lebenszusammenhang, kennzeichnen. Wittgenstein verband also die Behauptung der subjektunabhängigen Konstitution philosophisch-naturwissenschaftlicher Weltdarstellung mit der dazu paradox verlaufenden mystisch geprägten Feststellung der Existenz eines religiösen Sinnzusammenhangs.

Was meint nun Solipsismus in diesem Kontext? Wittgenstein hebt in einem anticartesianischen Impuls die Innen-Außen-Differenz zwischen Subjektivität und Objektivität auf und spricht damit dem empirischen Ich jegliche Sonderstellung ab. Er bestreitet sowohl, daß das Subjekt als ein Prüfstein des Wissens fungieren als auch, daß die Selbstwahrnehmung Kriterium der Fremdwahrnehmung sein könne.

[54] Die militärische Sommeroffensive der russischen Armee des Jahres 1916 wurde so genannt nach dem gleichnamigen russischen Armeebefehlshaber. Brussilow plante zur Unterstützung der westlichen Verbündeten Rußlands, die Truppen der Mittelmächte in ihren Stellungen an der russischen Front anzugreifen (vgl. dazu McGuinness, Wittgensteins frühe Jahre, 373f.).

[55] Eintrag vom 7. 7. 1916 in: Wittgenstein, Geheime Tagebücher (s. Anm. 17), 73.

[56] McGuinness (s. Anm. 54), 379.

Wir haben zu uns selbst kein privilegiertes, beobachtbares, empirisches Verhältnis.[57] Mit Wilhelm Vossenkuhls[58] Worten formuliert, besteht Wittgensteins Solipsismus darin, daß er eine subjektive Weltbeschreibung ohne Subjekt vornimmt, da vom Subjekt selbst in der Weltbeschreibung keine Rede ist. Zur Beschreibung dieses Umstands greift Wittgenstein auf ein mystisches Bild zurück: Das Ich schrumpft zu einem ausdehnungslosen (TLP 6.431) und damit grenzenlosen Punkt zusammen. Es gibt keine subjektive Innenwelt mehr, die sich von der Außenwelt unterscheiden ließe. Die Welt wird mit dem metaphysischen Subjekt gleichgesetzt, so daß man die Welt gleichsam mit der Objektivität und Neutralität der Sprache selbst betrachten kann.

Das Problem des Todes, die eminente Todesfurcht, tritt dann nicht mehr auf, wenn das Leben richtig gesehen, d. h. vom Standpunkt eines glücklichen Lebens aus betrachtet wird. «Wer glücklich ist, der darf keine Furcht haben. Auch nicht vor dem Tode ... Für das Leben in der Gegenwart gibt es keinen Tod ... Die Furcht vor dem Tode ist das beste Zeichen eines falschen, d. h. schlechten Lebens.»[59] Das Glück hat nichts mit dem tatsächlichen Wohlergehen oder Notleiden zu tun hat, in welchem sich der denkende Mensch befindet, es stellt sich bei der rechten Lebens- und Denkperspektive von selbst ein. Für diese schwer nachzuvollziehende Position gibt Wittgenstein keine Gründe an. Am 13. 8. 1916 notierte er mit dem selben gedanklichen Duktus in sein Tagebuch: «Angenommen, der Mensch könnte seinen Willen nicht betätigen, müßte aber alle Not dieser Welt leiden, was könnte ihn dann glücklich machen? Wie kann der Mensch überhaupt glücklich sein, da er doch die Not dieser Welt nicht abwehren kann? Eben durch das Leben der Erkenntnis ... Das Leben der Erkenntnis ist das Leben, welches glücklich ist, der Not der Welt zum Trotz ...».[60]

Die Erfahrung der Verwundbarkeit menschlichen Lebens fungiert gleichsam als Hintergrund bzw. u–topischer Denkort, sie bleibt sozusagen doppelt ortlos. Das Reden vom Leben hat im Bereich der sich Sinn- und Werturteilen enthaltenden logischen Beschreibungen

[57] Vgl. Wittgensteins Aussagen zum Solipsismus im «Tractatus logico-philosophicus» (s. Anm. 43) in den Punkten 5.6 bis 5.641.

[58] Vgl. VOSSENKUHL, Wilhelm, Ludwig Wittgenstein, München 1995, 175–200.

[59] WITTGENSTEIN, Tagebücher 1914–1916, in: DERS., Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a.M. 1990, 169.

[60] WITTGENSTEIN (s. Anm. 59), 175f.

einer Welt keinen Platz. Der Tod steht, weil er nicht integrierbar ist, außerhalb des Lebens (TLP 6.4312 «Die Lösung des Rätsels des Lebens in Raum und Zeit liegt *außerhalb* von Raum und Zeit») und außerhalb der Weltbeschreibung.[61] Bei Wittgenstein stellt das menschliche Lebensende entweder ein ungelöstes Problem dar, das selbst dann, wenn alle wissenschaftliche Probleme gelöst sind, übrig bleibt, da es nur durch eigene Lebenspraxis bewältigt werden kann – oder aber er spielt bei rechter Lebensführung, bei einem geglückten Leben, keine Rolle mehr. So gesehen beginnt das Leben bei Wittgenstein an der sprachlichen Leerstelle, der Nichtort des Schreibens wird zum Fixpunkt menschlichen Lebens.

Es kann also zusammenfassend gesagt werden, daß die Todesangst bei Rosenzweig als tragendes Argument für die Relevanz seines eigenen philosophischen Systems fungierte, während die Todesangst bei Wittgenstein als Paradigma für die Behauptung angegeben wurde, daß sich bei richtiger Betrachtung die philosophischen und damit auch die lebenspraktischen Probleme auflösen. Beide beteuern einstimmig, daß der eigene Tod nicht gedacht werden kann: «Das Ich kann sich nicht gestorben denken ...»[62], meint Rosenzweig; beim Tod hört die Welt auf[63], kommentiert Wittgenstein.

3. Die Möglichkeit einer beschreibenden Sprache

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie denn nach Meinung der beiden Philosophen die Sprache für die Erfassung philosophisch relevanter Sachverhalte aussehen soll. Es ergibt sich beim groben Vergleich der Aussagen der beiden grundverschiedenen Denker zunächst eine bemerkenswerte Nähe: Die philosophische bzw. naturwissenschaftliche Weltbeschreibung findet auf der Ebene der Logik unter Ausblendung der subjektiven Perspektive statt. Die Wahrheit der logisch gefaßten Weltdarstellung läßt sich genau festlegen. Eine den Gesetzen der Logik verpflichtete Deskription wird als zeitlos bzw. als unabhängig von historischen und persönlichen Konstellationen gedacht. Wittgenstein und Rosenzweig, die ja doch das Problem der Sprachlichkeit menschlicher Existenz von ganz verschiedenen Positionen aus untersucht haben, stimmen in diesen

[61] Vgl. TLP 6.431: «Wie auch beim Tod die Welt sich nicht ändert, sondern aufhört».

[62] ROSENZWEIG, Der Stern der Erlösung, 304.

[63] Vgl. TLP 6.432.

Punkten merkwürdig überein, m.a.W. ihrer Ansicht nach spiegelt eine nonverbale, abstrakte Sprache eine besondere Wirklichkeitsdimension. Geht es jedoch darum, elementare Erfahrungen im Sinne von menschlicher Selbst-, Welt- und Gottesbegegnung zu beschreiben, gehen Wittgensteins und Rosenzweigs Ansichten stark auseinander.

Rosenzweig betrachtete Logik und Zeichensysteme als sprachliche Vorstufen, welche nicht dazu geeignet sind, die sich in der Zeit vollziehenden Erlebnisse und Krisen, wie etwa die des Ersten Weltkrieges, abzubilden. Die Existenz des Menschen begriff er als das sich erst im Sprach*gebrauch* vollziehende Leben, welches sich zwischen Tod und Geburt abspielt. Während die Logik unter Absehung von der mit ihr operierenden menschlichen Instanz als Beschreibungsinstrument eingesetzt werden kann, ist Sprache allererst der Bereich, in dem die menschliche Existenz sich als solche konstituiert. Die Sprache ist das «Organ der Existenz»[64]. Als Sprechen geschieht Sprache in der Zeit, deshalb ist das Sprechen eine Zugeständnis an die Grundbefindlichkeit menschlichen Seins, das auf Zeit angelegt ist. Im eigentlichen Sinn gibt es die Sprache erst im Ausbrechen des Menschen aus seiner Verschlossenheit, in einem durch die Vernunft nicht erklärbaren, nachgerade religiösen Akt.[65] Dergestalt aus der Selbstbezogenheit aufgeschlossen, erfährt der Mensch seine Abhängigkeit von der Transzendenz. Rosenzweig charakterisiert dieses Erlebnis als das der Offenbarung.

Für den Autor des «Tractatus logico-philosophicus» stellte die Logik keine Vorstufe eines nachkommenden, eigentlichen sprachlichen Instrumentariums dar, sondern war die einzig sinnvolle Form menschlicher Weltbeschreibung. In die Weltdarstellung gehen die logischen Grundgesetze ein. In diese auf die Abbildungsfunktion zugespitzten Sprachauffassung scheint jedoch weder der religiöse Hintergrund der Wirklichkeit im Sinne von «daß etwas *ist*» (TLP 5.552) noch die Spiegelung der Angst davor, daß nichts mehr sein könnte, also die Todesangst angesichts einer unmenschlichen Kriegssituation zu passen. Während für Rosenzweig das Subjekt der Sprache und dessen Gegenüber unverzichtbar zum Sprachverständnis dazugehörte, wählte Wittgenstein, wie oben angedeutet wurde, den Ausweg, den menschlichen Standpunkt aufzuheben. Er löst sich im günstig-

[64] MOSÈS, System und Offenbarung (s. Anm. 4), 94.
[65] Vgl. ROSENZWEIG, Der Stern der Erlösung, 232f.

sten Falle in der absoluten Weltaffirmation auf und wird als Glück beschreibbar. Die religiöse Dimension der Wirklichkeit erscheint als Sinn dieser Wirklichkeit. Die Welt kann gleichsam von einer unpersönlichen Perspektive aus, sub specie aeterni (vgl. TLP 6.45), als begrenztes Ganzes beschrieben werden, wobei die Beschreibung zeitunabhängig stattfindet. Infolgedessen findet bei Wittgenstein der Eintritt des Menschen in das Zeitgeschehen keine Form, in der von ihm geredet werden könnte. Die Menschen werden aus der Sprache extrapoliert; über sie wird seltsam bedeutungsintensiv geschwiegen, und allein dieses Schweigen ist es hinwiederum, welches der Weltbeschreibung ihren Sinn verleiht.

So ist tatsächlich *in* der aseptischen Logik des «Tractatus logico-philosophicus» kein Platz für die Beschreibung elementarer menschlicher Lebensvollzüge; doch bilden gerade Wittgensteins mystische Grundeinsichten allererst den Raum, in dem die Logik ihren Platz finden kann. Demgegenüber ist es gerade Rosenzweigs erklärtes Ziel, die menschliche Selbst-, Welt- und Gottesbegegnung zum Ausgangspunkt seines philosophischen Systems zu machen, das diese Erfahrungsdimensionen in einer auf die Grundstrukturen der damit verbundenen sprachlichen Lebensvollzüge angepaßten Systematik einzufangen sucht.

4. Und die Religion?

Rosenzweig rühmte sich, das Wort Religion im «Stern der Erlösung» nicht gebraucht zu haben, da Gott «eben nicht die Religion, sondern die Welt geschaffen»[66] habe. Das, was Rosenzweig mit Religion meinte, ist allerdings eine besondere Weise der Anschauung, ontologisch gewendet: eine besondere Struktur der Wirklichkeit, die ebenso einzigartig und ursprünglich ist wie die von der philosophischen Vernunft herausgearbeitete Form der Weltbewältigung. Voraussetzung dieser «religiösen» Perspektive und ihr allererst vorausliegend ist das von Rosenzweig so bezeichnete Heidentum. In diesem im ersten Teil des «Stern der Erlösung» beschriebenen wichtigen Stadium des menschlichen Bewußtseins stehen die archetypischen Inhalte der Erfahrung, Gott, Mensch und Welt unverbunden nebeneinander. Sie sind der Ursprung oder Urgrund jeder menschlichen Erfahrung, und bilden so etwas wie eine mythische Urschicht und Ausgangsbasis der menschlichen Weltbegegnung. Wenn die vereinzelten Elemente aus

[66] ROSENZWEIG, GS 3, 153.

ihrer Isolation heraustreten – Rosenzweig denkt im zweiten Teil des «Stern der Erlösung» dieses Ereignis als das der Offenbarung, in dem sich Gott als Liebe zu erkennen gibt –, bewegen sie sich in der religiösen Dimension. Im dritten Teil des «Stern der Erlösung» beschreibt Rosenzweig diese Erfahrungen als kollektive Erfahrungen des Christentums und des Judentums.

Wittgenstein setzte das Religiöse, Gott, Ethik und Ästhetik ineins. Diese unscharfe Verhältnisbestimmung bzw. die Ausweitung des Begriffs «Religion» gibt der Einsicht ihren Ausdruck, daß zwar durch die Logik die formalen Bedingungen des in der Welt Möglichen aufgezeigt werden können, allerdings davon nicht ihre Existenz und deren Schöpfer – so es dies überhaupt gibt – erfaßt werden können: «*Wie* die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht *in* der Welt» (TLP 6.432). Da die Existenz der Welt mit den formalen Möglichkeiten der Logik nicht erklärbar ist, kann sie sprachlich auch nicht sinnvoll ausgesagt werden. Als Folge dieses Unsagbarkeitspostulates kann der religiöse Glaube zwar nicht erklärt werden, doch erscheint er zumindest als ein Moment der richtigen Weltsicht. Religiös zu sein bedeutet, die Welt in Hinsicht auf ihre Sinnhaftigkeit richtig zu begreifen. Die Richtigkeit der religiösen Weltsicht, die nun einmal nicht mit logischen Mitteln verifizierbar ist, bekundete sich für Wittgenstein darin, daß für sie die existentiellen Fragen gegenstandslos werden. Ihre Klärung kann also nicht mit Hilfe der Logik gefunden werden.

Während Wittgenstein besonders die christliche Religion im Blick hatte – er stand in einem gespaltenen Verhältnis zu seinen jüdischen Wurzeln –, entfaltete Rosenzweig seine Sicht des Einbruchs des Göttlichen in die menschliche Wirklichkeit von einer genuin jüdischen Perspektive aus und unternahm den Versuch, in das sich als jüdisches Offenbarungsdenken verstehende System das Christentum miteinzubeziehen. Angesichts der extremen Verschiedenheit der religiösen Vorstellungswelten Wittgensteins und Rosenzweigs scheint es mir besonders wichtig herauszustellen, daß das Religiöse (eben die religiös konnotierte Tatsache, daß etwas ist) bei Wittgenstein der Bereich ist, der allem Denken immer schon vorausliegt. Umgekehrt ist bei Rosenzweig der denkerischen Existenz des Menschen vorausliegend das vor-religiöse, heidnische d. i. metaethische, metaphysische und metalogische Sein, welches sich durch die Unverbundenheit der Grundphänomene auszeichnet. Ein Hauptgrund für diese Gegenläufigkeit ist in der jeweils unterschiedlich mystisch geprägte Verhält-

nisbestimmung von Sprache und Religion zu finden. Der Autor des «Stern der Erlösung» verstand die Sprache als *das* wichtige Verbindungsglied zwischen dem göttlichen Du und der menschlichen Seele. Die mystische sich öffnende menschliche Hingabe an das anrufende Du beinhaltet zwar ein Moment der Weltfremdheit, die Sprache des Menschen ist hier «nur Antwort, nicht Wort»[67], doch bedarf es der Sprache als Initiatorin für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Während Rosenzweig diese mystische Gestalt des Sprachgeschehens zwischen Gott und Mensch als ein Durchgangsstadium begriff und an der Öffnung des Menschen zum Wir als Erfüllung der in der Sprache liegenden Möglichkeiten festhielt, blieb Wittgensteins Sicht letztendlich mystisch. Im «Tractatus logico-philosophicus» bleibt der Bereich des Religiösen der Bereich des mit der Sprache nicht erfaßbaren schlechthin, eine «unio mystica» ist nur als eine sprachlose denkbar.

V. Fazit

Es ist schlechterdings unmöglich, anzunehmen, daß der Erste Weltkrieg, jenes Massenmorden und -sterben an der Front, welches bis dahin ungekannte Ausmaße angenommen und übertroffen hatte, ohne Einfluß auf das Weiterleben und Denken der Kriegsteilnehmer geblieben wäre. Zumindest in der Mentalität Wittgensteins ist die von Fries als geistiges Erbe des Ersten Weltkrieges behauptete konservative Mischung aus Stolz und Angst, der Antagonismus von technischem Fortschrittsglauben und wachsendem Kulturpessimismus festzustellen.[68] Auch Rosenzweig hatte seine Erfahrungen in keine dezidiert politische Haltung umgemünzt. Die diesbezüglich indifferente Haltung schlug sich auch in Rosenzweigs politisch unscharfem Freiheitsbegriff nieder.[69] Über diese verschiedenen Formen

[67] ROSENZWEIG, Der Stern der Erlösung, 232.

[68] Vgl. FRIES, H., «Deutsche Schriftsteller im Ersten Weltkrieg», in: MICHALKA (s. Anm. 1), 821–848. Vgl. auch NYIRI, Christopher, «Wittgenstein im Kontext des Konservatismus», in: HERINGER, Hans J./NEDO, Michael, Wittgensteins geistige Erscheinung [= Wittgenstein, Schriften: Beiheft 3], Frankfurt a.M. 1979, 44–68. Der Ausschluß der Rede von der Realität des Grabenkrieges verband sich mit einer Abwehr des Grauens und blendete eine fundamentale Erfahrung aus: die Erfahrung einer modernen und durch apersonale Rationalität organisierten Massengesellschaft.

[69] Vgl. ROSE, Gillian, «Franz Rosenzweig – From Hegel to Yom Kippur», in: DIES., Judaism and Modernity. Philosophical Essays, Oxford 1994, 127–154, 151f. Rose kritisiert am «Stern der Erlösung», daß dieser zwar über die heilige Geschichte

politischer Enthaltsamkeit bzw. Konservatismus hinaus wird deutlich, daß die unterschiedlichen Kriegserfahrungen individuell bewältigt werden mußten und zum Prüfstein des jeweiligen gedanklichen Horizontes wurden. Demzufolge ergab sich die Notwendigkeit, das Maßensterben an der Front zu denken oder ihm zumindest im Denken eine Leerstelle zuzuweisen. Bei Rosenzweig wurde der Tod zum Ort, bei Wittgenstein zum Nichtort des philosophischen Nachdenkens. Anders ausgedrückt: Wurde der Tod für Rosenzweig zum existenzphilosophischen Argument, fungierte er bei Wittgenstein als eine wesentliche denkerische Leerstelle seines Philosophierens; stellte der Krieg für Rosenzweig nicht nur, aber zum großen Teil auch eine intellektuelle Herausforderung dar, so führte er Wittgenstein zunächst in eine tiefe existentielle Krise. Diese hatte freilich die Kehrseite, daß sie sein philosophisches Arbeiten weiterbeförderte.

Bei beiden Männern war eine paradoxe Beziehung zwischen Leben auf der einen und der wissenschaftlichen Haltung auf der anderen Seite eklatant, welche während und in zeitlicher Nähe zum Ersten Weltkrieg sich entwickelte: Versuchte Wittgenstein seine Ängste und Nöte in zahlreichen privaten Notizen festzuhalten, so traten sie im philosophischen Oeuvre ganz zurück. Demgegenüber integrierte Rosenzweig seine negativen Kriegserfahrungen nicht in die private Selbstvergewisserung und verschaffte ihnen statt dessen eine prominente Stellung in der antihegelianischen Argumentation. Die sachliche Nähe der beiden Werke ist in der Bedeutung zu lokalisieren, welche beide Autoren dem Schweigen zumessen. War für Wittgenstein der Bereich des Schweigens der Ort des Religiösen, Ethischen und Ästhetischen schlechthin, welcher sein System umschloß und ihm allererst Sinn verlieh, wies Rosenzweig dem Bereich des Sprachlosen eine prominente Rolle in der Sprachgeschichte zu. Das Schweigen nimmt seinen Anfang in Rosenzweigs System im Bereich der Stummheit der Vorwelt und mündet in das «Schweigen des vollendeten Verstehens», welches des Wortes nicht mehr bedarf.[70] In direktem Zusammenhang damit steht die zentrale Stellung des Sprach-

schreiben, jedoch über politische Geschichte schweigen würde: «for it (der «Stern der Erlösung», R.M.) has left Judaism without its political institutions as it has left Christianity and Judaism without modern political law and institutions» (ebd.). Das Fehlen der politischen Dimension habe sowohl die praktische Abwesenheit der Welt als Bereich politischen Handelns, als auch die Unmöglichkeit von Freiheit im Rahmen der politischen Existenz der einzelnen Menschen zur Folge.

[70] Vgl. ROSENZWEIG, Der Stern der Erlösung, 328.

denkens, d. h. die methodische Verschränkung von Denken und Sprache, die beide auf ihre je eigene Weise vornahmen.

Die neuen Deutungszusammenhänge, in die das erlebte Kriegsgeschehen eingefügt wurde oder von denen es ausgeschlossen blieb, führten dazu, daß die Kriegserinnerung überformt, verdrängt kanalisiert und verändert wurde. Rosenzweig bewältigte zwar den Krieg zumindest rational in Form privater Notizen und Arbeiten zum «Stern der Erlösung», doch ebenso wie Wittgenstein leistete auch er der Auslöschung des Kriegsgedächtnisses Vorschub und bestritt ausdrücklich die Rolle des Kriegserlebens für seine weitere philosophische Tätigkeit. «Ich leugne *jeden* ernsthaften Einfluß des Kriegs auf irgend welche Menschen. In meinem Fall ist das besonders unsinnig, weil ich wirklich vor Kriegsausbruch, was ja freilich niemand wissen kann, schon viel Besseres gemacht habe als die Kriegsprodukte.»[71] Diese Notiz aus einem Brief an die Eltern Rosenzweigs sollte sich, zumindest für die Leserinnen und Leser des «Stern der Erlösung», als nicht ganz der Wahrheit entsprechend erweisen.

[71] Eintragung vom 29. 5. 1917, in: ROSENZWEIG, GS 1, 411. Hier wurde meines Erachtens auf die hegelsche Staatsphilosophie Bezug genommen.