

Myriam Bienenstock
Cohen und Rosenzweig

VERLAG KARL ALBER 

Myriam Bienenstock

Cohen und Rosenzweig

Ihre Auseinandersetzung mit
dem deutschen Idealismus

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Myriam Bienenstock

Cohen and Rosenzweig

Their controversy about German Idealism

Hermann Cohen (1842–1918) and Franz Rosenzweig (1886–1929), who rank amongst the most important Jewish thinkers of modern times, also were first-rate connoisseurs of German idealism: Cohen played a decisive part in the shaping of the neo-Kantian school of critical idealism, and Rosenzweig's *Hegel and the State* (*Hegel und der Staat*) is, up to this day, a standard reference work for Hegel specialists, which has lost none of its relevance.

The aim of this book is to shed light upon the strategies and procedures used by Hermann Cohen and Franz Rosenzweig in order to reclaim the central figures and ideas of German idealism for their own intellectual heritage – while, at the same time, critically questioning them. This study examines the adequacy of their philosophical interpretations, especially with respect to aesthetics and ethics, and the impact of their theses upon their contemporaries and their successors.

Cohen and Rosenzweig often disagreed: on German idealism, on historical and political questions, but also on the fundamental principles of religion and of Jewish thought. This book purports to bring out the difference between their positions and the controversy between them, which both have wide-ranging implications, up to this day.

The Author:

Myriam Bienenstock, Professor of philosophy at François Rabelais University in Tours (France), has also lived and taught many years at the Hebrew University of Jerusalem. She was the President of the International Rosenzweig Society (from 2006 to 2012) and also a Member of the Board of the Hermann Cohen Society, presided by Helmut Holzhey. She specializes in the study of German Idealism and Modern Jewish Thought. A complete list of her books and essays can be found on her website: <http://mbienenstock.free.fr>.

Myriam Bienenstock

Cohen und Rosenzweig

Ihre Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus

Hermann Cohen (1842–1918) und Franz Rosenzweig (1886–1929) werden zu Recht zu den wichtigsten jüdischen Denkern der Neuzeit gezählt. Sie sind auch erstrangige Kenner des klassischen deutschen Idealismus gewesen: Cohen hat die neukantianische Schule des kritischen Idealismus entscheidend mitgestaltet, und mit seinem Buch *Hegel und der Staat* veröffentlichte Rosenzweig ein Standardwerk, das an Aktualität bis heute nichts verloren hat.

Ziel dieses Buchs ist es, die Vorgehensweisen und Strategien zu klären, die Cohen und Rosenzweig benutzten, um sich das Denken der zentralen Gestalten des deutschen Idealismus anzueignen, dessen Gehalt aber auch kritisch zu befragen. Diese Studie überprüft die Angemessenheit ihrer philosophischen Auslegungen, insbesondere bezüglich der Ästhetik und der Ethik, und den Einfluss ihrer Thesen auf ihre Zeitgenossen und Nachfolger.

Cohen und Rosenzweig sind aber oft verschiedener Meinung gewesen, sowohl im Hinblick auf den deutschen Idealismus als auch über geschichtliche und politische Fragen, über Grundprinzipien der Religion und des jüdischen Denkens. Dieses Buch nimmt sich vor, die Differenz zwischen ihren Positionen und ihre Auseinandersetzung herauszustellen, welche bis heute weitreichende Folgen hat.

Die Autorin:

Myriam Bienenstock, seit 1997 Professorin für Philosophie an der Universität François Rabelais in Tours, hat sich der Erforschung des deutschen Idealismus und der modernen jüdischen Philosophie gewidmet. Sie lebte und lehrte lange Jahre in Jerusalem. Von 2006 bis 2012 war sie Präsidentin der Internationalen Rosenzweig Gesellschaft. Unter der Präsidentschaft von Helmut Holzhey hatte sie auch im Vorstand der Cohen Gesellschaft gewirkt. Eine vollständige Liste ihrer Bücher und Aufsätze findet sich auf ihrer Internetseite: <http://mbienenstock.free.fr>.



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2018
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48680-1

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	13
1. Biographische Anhaltspunkte	31
2. Die »Vergötterung« der Kunst: Rosenzweig und der Deutsche Idealismus	63
3. »Der monotheistische Gott hat jede Ironie unmöglich gemacht«: Hermann Cohen über die Ironie der Kunst	92
4. Franz Rosenzweig und seine Kritik an den Philosophien des Geistes	123
5. »Von Angesicht zu Angesicht«, d. h. »ohne einen Mittler«: Zu Cohens »apologetischer« Methode des Denkens	146
6. Weltgeschichte – oder Heilsgeschehen? Die Debatte über die Geschichte (I)	190
7. »Wo sich Mythos bildet, da schlägt das Herz der Geschichte«: Die Debatte über die Geschichte (II)	214
8. Auf den Spuren von Cohen und Rosenzweig im frühen Werk von Emmanuel Levinas	242
Abkürzungen	277
Literaturhinweise	279

Vorwort

Das Buch, das dieser deutschsprachigen Ausgabe zugrunde liegt, *Cohen face à Rosenzweig. Débat sur la pensée allemande*, erschien Ende März 2009, pünktlich zum großen Rosenzweig-Kongress, den ich als damalige Präsidentin der *Internationalen Rosenzweig Gesellschaft* in Paris organisieren durfte, und zwar in der von Jean-François Courtine geleiteten Reihe »Histoire de la Philosophie«, bei Vrin in Paris. Die Entscheidung, diesem Buch auch eine deutsche Ausgabe an die Seite zu stellen, hatte ich damals schon gefasst und der Vrin-Verlag und der Reihenherausgeber haben eine solche von Anfang an vertraglich autorisiert. Durch vielfältige Aufgaben sind seitdem fast neun arbeitsreiche Jahre vergangen. Schon dadurch verstand es sich von selbst, dass ich mich nicht damit begnügen konnte, die französische Ausgabe einfach ins Deutsche zu übersetzen oder übersetzen zu lassen (zu den Übersetzungsfragen siehe unten), denn einerseits blieb mein Nachdenken über das Thema des Buches, zu dem ich auch an vielen Orten Vorträge halten und Diskussionen führen konnte, ja nicht auf dem Stand von 2008/2009 stehen. Andererseits hatte ich durch mehrere Gastprofessuren an deutschsprachigen Universitäten die Gelegenheit, mich weiter in die deutschen Diskussionskontexte zu vertiefen und meine Forschungsergebnisse darin besser zu verorten. Neuere Einsichten zu Cohen und zu Rosenzweig und eine bessere Kenntnis der deutschen Debatten haben mich dazu gebracht, große Teile des älteren Manuskripts für das Buch, das ich hier vorlegen darf, stark zu überarbeiten, ja, teilweise neu zu schreiben – und dadurch den Verlag Karl Alber und seinen Leiter, Lukas Trabert, lange auf meinen Text warten zu lassen und damit auf eine Geduldsprobe zu stellen. Ich hoffe aber und glaube auch, dass sich die langwierige Umarbeitung gelohnt hat, auch wenn darüber am Ende die Leser entscheiden müssen.

Die praktische Vorgehensweise bei der Vorbereitung des deutschen Manuskripts war nicht immer leicht: Zunächst hatte ich geglaubt, aktualisierend bearbeitete Kapitel einfach von Dritten über-

setzen lassen zu können. So haben folgende Personen Abschnitte für mich übersetzt: mein Gatte, Norbert Waszek (Einleitung), Dieter Hornig (Kapitel I, II, III und IV), Stephanie Baumann (Kapitel VII). Da die inhaltliche Überarbeitung aber immer weiter ging, sind diese ersten Übersetzungen indessen bald wieder ›veraltet‹ – den Übersetzern sei dennoch für ihre Mühe gedankt! Am Ende habe ich mich aber entschlossen, für die restlichen Kapitel anders vorzugehen: ich habe selbst auf Deutsch geschrieben, bin den deutschen Text dann aber noch einmal mit Muttersprachlern durchgegangen und habe deren Anmerkungen und Korrekturen in einer Schlussredaktion berücksichtigt. Aus dieser Phase verdient Christoph Kasten ein besonderes Lob, der alle Kapitel noch einmal gründlich gelesen und mit sprachlichen, aber auch inhaltlichen Fragen und Anmerkungen mit Scharfsinn und einem Interesse, das bis zur letzten Seite des Texts nicht abnahm, versehen hat. Mehr als einmal hat mich der Versuch, auf seine Fragen zu antworten, zu ausführlicheren Erklärungen geführt – auch davon wird das neue Buch gewonnen haben!

Die vielen Kolleginnen und Kollegen, Freunde, fördernden Gesellschaften und Institutionen, die mich in diesen Jahren unterstützt haben, und in deren Schuld ich dadurch stehe, kann ich nicht alle namentlich erwähnen, doch will ich ihnen wenigstens meinen herzlichen Dank aussprechen. Ludwig Siep ist der allererste, der mir noch zur Zeit, als ich an der Hebräischen Universität in Jerusalem lehrte, eine friedlichere Beziehung zu Deutschland ermöglichte und eine Unterstützung gewährte, die sich die langen Jahre der deutsch-französischen Zusammenarbeit hindurch bis zur prestigereichen Mercator-Professur in Münster und noch heute bewährt – ihm möchte ich hier meine Anerkennung aussprechen. Reibungslos verlief in Frankfurt/Main meine erste Gastprofessur in Deutschland, unter dem doppelten Zeichen von Martin Buber und Friedrich Hölderlin – dafür bin ich Hermann Deuser und auch Gerhard Kurz besonders dankbar. Helmut Holzhey, Gründer der Hermann Cohen Gesellschaft in Zürich; Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Gründer der Internationalen Rosenzweig-Gesellschaft, haben mir die Tore der deutschsprachigen Forschung zu Cohen und Rosenzweig ganz weit geöffnet, und sind auch persönliche Freunde geworden. Schließlich bin ich Christina von Braun dafür dankbar, mir einen einjährigen und unvergesslichen Aufenthalt als Gastprofessorin an der Humboldt-Universität in Berlin ermöglicht zu haben.

Das ANR-DFG Programm, das ich in Tours in den Jahren 2008–2010 leiten durfte, hat einen erheblichen Teil der Übersetzungskosten und des Druckkostenzuschusses gewährt. Herrn Lukas Trabert und seinen Mitarbeiterinnen im Alber-Verlag danke ich für die Aufnahme des Bandes in ihr Verlagsprogramm und, wie bereits erwähnt, für die lange Geduld. Auch wenn mir bewusst ist, dass eine Studie, welche dokumentiert, wie stark Hermann Cohen und Franz Rosenzweig unter dem Einfluss des deutschen Idealismus standen, noch immer unzeitgemäß ist, möchte ich hoffen, dass bessere Zeiten kommen werden – und meine Mühe nicht umsonst gewesen ist. Nun blicke ich den Reaktionen der Leser gespannt entgegen.

Meinem Gatten, Norbert Waszek, der alle meine Abenteuer der Dialektik geteilt hat, sei dieses Buch zum 30. Hochzeitstag gewidmet.

Paris, den 11. Februar 2018

Myriam Bienenstock

Email: myriam.bienenstock@gmail.com

Webseite: <http://mbienenstock.free.fr>

Einleitung

Im Sommer des Jahres 1914 arbeitete Franz Rosenzweig in Berlin an der Druckfassung seiner Doktorarbeit über *Hegel und der Staat*, die zwei Jahre vorher in Freiburg geprüft und als Dissertation genehmigt worden war.¹ Bei seiner Arbeit an den Handschriften der Preußischen Staatsbibliothek entdeckte er im Katalog eine »Abhandlung über Ethik«, welche die Bibliothek im März 1913 bei einer Versteigerung erworben hatte. Als sich Rosenzweig das entsprechende Manuskript ansah, stellte er fest, dass es zwar nicht signiert, aber durchaus in Hegels Handschrift verfasst war. Als ausgezeichnete Kenner des Deutschen Idealismus war Rosenzweig von seinem Fund zutiefst bewegt: das einzige, beidseitig beschriebene Folioblatt handelt von viel mehr und von ganz anderen Gegenständen als der Ethik! Die ganze Zukunft der deutschen Philosophie ist bereits darin in großen Linien enthalten: eine spekulative Physik – diejenige des jungen Schellings; eine revolutionäre politische Lehre; eine Philosophie der Geschichte; eine ästhetische Theorie; eine Philosophie der Mythologie ... Rosenzweig gab dem Text den Namen, mit welchem er noch heute bezeichnet wird: das »älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus«. Er schrieb dem Dokument auch einen Verfasser zu: der eigentliche Autor wäre nicht Hegel gewesen, sondern Schelling, auch wenn Hegel den Text in seiner vorliegenden Form niedergeschrieben oder kopiert hätte.²

¹ Die Dissertation war von dem Historiker Friedrich Meinecke an der Universität Freiburg betreut worden. Das Promotionsverfahren wurde im Sommer 1912 abgeschlossen. Rosenzweig hat seine Dissertation anschließend noch gründlich überarbeitet und das daraus entstandene Buch konnte erst nach dem Krieg, im Jahre 1920, in zwei Bänden im Verlag Oldenbourg, München und Berlin, erscheinen.

² Rosenzweig ließ es sich nicht nehmen, seine Entdeckung auch selbst herauszugeben und den Text dabei mit einem längeren Kommentar zu versehen. Im Sommer 1914 bereitete er diese Edition vor, die zuerst unter dem Titel »Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund« als 5. Abhandlung in den *Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse* (1917) erschien. Der Text wurde verschiedentlich nach-

Nicht nur der Titel, den Rosenzweig dem Manuskript gegeben hat, blieb unangefochten, sondern auch die darin enthaltene, weitergehende These, dass es sich bei der Philosophie des Deutschen Idealismus um ein Systemprogramm handle, erfreut sich bis heute breiter Zustimmung. Sie bestünde nicht so sehr in einer Ethik als vielmehr in einem System: es ginge dabei also um eine systematische Philosophie, eine Philosophie des Systems. Die einzige Frage, um die seitdem immer wieder intensiv diskutiert wird, ist diejenige nach dem Autor des Manuskripts. Rosenzweigs These, nach welcher Schelling – und nicht Hegel – der eigentliche Autor des Textes gewesen sei, ist verschiedentlich und mit Nachdruck in Frage gestellt worden.³ Ist die Frage nach dem Autor aber wirklich entscheidend? Zeigt die fortdauernde Diskussion dieser Frage, mit den überzeugenden Argumenten, die darin für den einen oder anderen Autor aufgeboten werden, nicht gerade, dass die von Rosenzweig entdeckte Handschrift Themen und Thesen artikuliert, die von mehreren zeitgenössischen Autoren getragen wurden, und nicht die spezifischen Ansichten eines einzelnen Philosophen?

Mit dem Programm dieser geistigen Strömung, die unter dem Namen ›Deutscher Idealismus‹ bekannt ist, wurden nicht nur die größten Namen der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel assoziiert, sondern auch diejenigen der bedeutendsten Dichter und Schriftsteller: Friedrich Schiller, der ein begeisterter Leser Kants und ein hervorragender Gesprächspartner Fichtes war; Herder und Goethe, die geistige Ziehväter von Schelling wie von Hegel waren; und nicht zuletzt Hölderlin mit seinem Freundeskreis. Das Manuskript, das Rosenzweig entdeckte und herausgab, dokumentiert die Interaktion zwischen diesen Autoren, es zeichnet also eine ganze Kultur nach. Deswegen war der junge Historiker, der Rosenzweig damals war, bei dessen Lektüre so bewegt. Die Erregung, die er dabei 1914 spürte, sollte noch Jahre später nachwirken, so zum Beispiel in den Zeilen, die Rosenzweig am 15. April 1918 an seine Mutter schrieb: »Daß grade ich das Schellingianum gefunden habe, ist ein ganz merk-

gedruckt, u.a. in: Rosenzweig, GS III, 3–44 und in dem Band *Mythologie der Vernunft. Hegels »ältestes Systemprogramm« des deutschen Idealismus*, hg. von Ch. Jamme und Helmut Schneider. Frankfurt am Main 1984, 79–125, der auch sonst viele Informationen über das Manuskript und seine Editions- und Interpretationsgeschichte bietet.

³ Die bereits zitierte Edition, *Mythologie der Vernunft*, dokumentiert den Streit um die Autorschaft mit den wichtigsten Beiträgen, die bis 1984 erschienen sind.

würdiger Zufall (der sich aber in der Geschichte solcher Entdeckungen öfter gezeigt hat – daß der Fund gerade dann und gerade von dem gemacht wird, der dazu bestimmt ist).«⁴

Der Satz ist in mehrfacher Hinsicht bedeutungsträchtig, nicht zuletzt wegen des Kontextes, in welchem er steht: nämlich im Rahmen seiner Ausführungen über einen Nachruf auf Hermann Cohen, der elf Tage vorher verstorben war.⁵ In dem genannten Brief an seine Mutter reagiert Rosenzweig auf diesen Nachruf und schreibt darüber:

Daß Cohen viel hegelianischer war als er wußte, ist viel gesagt worden und richtig. Aber für mich war gerade das Hegelianische an ihm das was ich nicht schlucken konnte. So wenig bei Cohen wie bei Hegel selbst. Ich bin ja Antihegelianer (und Antifichteaner); *meine* Schutzheiligen unter den Vier sind Kant und – vor allem – Schelling.⁶

Es war gerade in diesem Zusammenhang, dass Rosenzweig auf seine Entdeckung des »Systemprogramms« eingeht. Gegenüber dem bedeutenden Interpreten von Kant und dem Deutschen Idealismus, der Hermann Cohen war, weist Rosenzweig auf einen seiner bevorzugten Texte hin; und er verteidigt seine eigene Bewertung der ganzen Bewegung.

Seine Beurteilung unterscheidet sich sehr von derjenigen Hermann Cohens: der neukantianische Philosoph, einer der Begründer der Marburger Schule, hätte das »älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus« gewiss nicht so in den Vordergrund gerückt, noch hätte er unter den Vertretern des Deutschen Idealismus dieselben »Schutzheiligen« wie Rosenzweig gewählt, um dasjenige zu verkörpern, was er selbst am meisten an dieser Bewegung schätzte: nämlich Kant, dem er bekanntlich zahlreiche Studien und Kommentare gewidmet hatte.⁷ Aus Cohen einen »Hegelianer« zu machen, wie sich Rosenzweig nicht scheut, dies in dem Brief an seine Mutter zu tun, ist von Seiten des jungen Mannes fast eine Beleidigung, wenn man berücksichtigt, welch kritische Haltungen er selbst dem »Hegelianismus« gegenüber schon zu diesem Zeitpunkt einnahm und vertei-

⁴ Rosenzweig, GS I.1, 538.

⁵ Es geht um den Nachruf, »Hermann Cohen«, der am Abend des 4. Aprils 1918 in der *Vossischen Zeitung* erschienen war und dessen Autor lediglich mit der Abkürzung »S. R.« genannt war. – Cohen war am selben Tag in Berlin gestorben.

⁶ Rosenzweig, GS I.1, 538.

⁷ Vgl. Literaturhinweise S. 279 f.

digte.⁸ Dennoch gibt Rosenzweig hier denjenigen Recht, die damals bei Cohen Thesen zu sehen glaubten, die sich dem Hegelianismus annäherten.⁹ Was er damit zeigen möchte, ist zunächst zweifellos, dass er mit Cohens politischen Ideen nicht einverstanden ist: er glaubte, Cohens Verhältnis zu Preußen und zum Staat – dem preußischen Staat, kritisieren zu müssen; vermutlich wohl auch Cohens Philosophie der Geschichte. Doch dürfte es ein Fehler sein zu glauben, dass Rosenzweigs Kritik an Cohen nur die politischen und geschichtlichen Ideen des neukantianischen Philosophen berühre. Sie war vielmehr auf Cohens philosophisches Projekt als Ganzes ausgerichtet und in vorderster Linie stand dabei dessen Absicht, ein System errichten zu wollen: und zwar ein vollständiges System, in der Art des »ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus«. In Cohens System selbst zielte Rosenzweigs Kritik dann in ganz besonderer Weise auf die Ethik ab. Cohen hatte in deren Zentrum das Gesetz gerückt: den moralischen Imperativ, verstanden als Sittengesetz. Rosenzweig ist mit dieser Auffassung gar nicht einverstanden. Er scheint diese Art, die Ethik aufzufassen – die Ethik als Gesetz –, sogar für einen der fragwürdigsten Teile der Philosophie Kants zu halten: Für ihn scheint es gerade diese Konzeption der Ethik zu sein, wodurch Kant bereits Hegels Philosophie der Geschichte und der Politik ankündigen würde.¹⁰ Der Ethik im Kantischen Sinne will Rosenzweig eine Konzeption des moralischen Imperativs entgegenstellen, die ganz in der religiösen Offenbarung gründet: die Offenbarung, die dem Menschen, als Individuum, vom göttlichen Gebote gebracht wurde; eine »Metaethik«, von der er dachte, sie besäße eine stärkere Übereinstimmung mit der jüdischen Tradition.

⁸ Vgl. Rosenzweig, GS I.1, 113 und unsere Ausführungen hierzu S. 42; und im Kap. 4, insbes. S. 131, 135 f..

⁹ Der Autor des Nachrufs in der *Vossischen Zeitung* (4. April 1918, 2. und 3. Spalte) hatte darüber Folgendes geschrieben: »Obwohl durch und durch Metaphysiker und in wichtigen Grundfragen Plato und Hegel weit näherstehend als Kant, hat Cohen sich doch immer als legitimen Siegelbewahrer und Verwalter des Kantischen Geisteserbes betrachtet.«

¹⁰ Siehe z. B. *Stern*, 11 f.: »gerade bei Kant hat durch die Formulierung des Sittengesetzes als der allgemeingültigen Tat wieder der Begriff des All über das Eins des Menschen den Sieg davongetragen; so versank das – wie er den Freiheitsbegriff genial bezeichnete – »Wunder in der Erscheinungswelt« mit einer gewissen historischen Folgerichtigkeit bei den Nachkantianern wieder in dem Wunder der Erscheinungswelt; Kant selbst steht bei Hegels Weltgeschichtsbegriff Pate, nicht bloß in seinen staats-

Rosenzweig kritisiert auch die Weise, auf welche Cohen das Verhältnis von Ethik und Religion charakterisiert, und ebenso die ganze Konzeption der Religion, die Cohen entwickelt hatte, zumindest in einigen seiner Schriften. In dem bereits zitierten Brief vom 15. April 1918 wirft Rosenzweig seinem Meister auf diesem Gebiet fehlende Folgerichtigkeit vor: »Ich habe das sichere, durch Anzeichen gestützte, Gefühl daß Cohens Religionsphilosophie keine glatte Konsequenz seines übrigen Systems ist, sondern etwas wie eine neue Phase.«¹¹

Dieses Urteil sollte Rosenzweig auch in der Einleitung wiederholen, die er mehr als fünf Jahre später für die posthume Ausgabe von Cohens *Jüdischen Schriften* verfasste, welche 1924 in drei Bänden erschien.¹² Als Rosenzweig in seiner Einleitung Cohens Denkweg zum System nachzeichnet und die drei systematischen Hauptwerke anführt – *Logik der reinen Erkenntnis*, *Ethik des reinen Willens*, und *Ästhetik des reinen Gefühls* –, weist er darauf hin, dass die *Ästhetik* von den drei Werken als letzte – sie erschien 1912 – entstanden ist. In diesem Zusammenhang wirft er die Frage auf, ob kein Problem darin bestünde, wie Cohen den dritten Teil seines Systems verstanden habe. Es scheint ihm kein Zufall zu sein, sondern bedeutungsträchtig, dass das Erscheinen des dritten Teils, also der *Ästhetik*, zeitlich mit seinem Umzug und Übergang von Marburg nach Berlin übereinstimmt, denn in Berlin sollte Cohen seine Religionsphilosophie an der *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* unterrichten. Rosenzweig stellt auch die Fragen, wofür die *Ästhetik* bei Cohen stehen würde, und was sie eigentlich enthielt. – Rosenzweig äußert sich dazu sehr entschieden: für ihn hat Cohen alles in dies letzte Buch abgeschoben, was er anderweitig nicht in seinem System unterbringen konnte, alles was Rosenzweig als »Überschüsse« bezeichnet! Dennoch sei ihm immer noch ein »Überschuß« verblieben, der sich in die *Ästhetik* selbst nicht habe integrieren lassen: die Religion. In seinen Berliner Jahren hätte sich Cohen also der Religion zugewandt.¹³

Es ist aufschlussreich hier festzuhalten, dass ein anderer bedeutender Schüler Cohens – kein geringerer als Ernst Cassirer, der sicher zu den ersten und wichtigsten Schülern Cohens gehört –, als er, in

und geschichtsphilosophischen Ansätzen, sondern schon in den ethischen Grundbegriffen.«

¹¹ Rosenzweig, GS I.1, 538.

¹² In: Cohen, JS I, XIII–LXIV. Rosenzweigs Einleitung ist heute leichter zugänglich in: Rosenzweig, GS III, 177–223.

¹³ Rosenzweig, GS III, 204.

seiner Trauerrede auf der Beerdigung seines Lehrers, das Denken Cohens in seiner Ganzheit zu charakterisieren sucht, sich ebenfalls auf einen Punkt bezieht, der im Zusammenhang mit der Ästhetik steht. Cassirer rief damals die folgende Stelle aus Kants *Kritik der Urteilkraft* ins Gedächtnis:

Vielleicht gibt es keine erhabener Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: ›Du sollst Dir kein Bildnis machen, noch irgend ein Gleichnis, weder dessen was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden ist‹ usw.¹⁴

um daran die Bemerkung zu knüpfen, dass Cohen »die Erhabenheit dieses Wortes ganz« gefühlt habe, weil »auch seine Lehre auf einem völlig unsinnlichen und unbildlichen Grunde ruht.«¹⁵ Cassirers Hinweis ist sehr gedrängt, jedenfalls zu kurz, um eine angemessene Beurteilung der großen Bedeutung zu erlauben, welche dem biblischen Gebot im Denken Cohens zukommt. Was er denn wirklich in diesem Gebot sah, ist die Frage, die sich im Anschluss an Cassirer stellen lässt. – Sicher viel mehr und vermutlich auch etwas anderes als eine erhöhte Bewertung des »unsinnlichen und unbildlichen«, also des abstrakten Denkens. Zwischen der Haltung, die Cohen den Gegenständen gegenüber einnimmt, welche die Ästhetik berühren, und derjenigen, die er im Hinblick auf die Religion bezieht, besteht ein enger Zusammenhang: Rosenzweig hatte sicher recht, wenn er diese Verbindung betont. Interpretierte er diesen Zusammenhang aber richtig, wenn er darin die Bestätigung einer ›Wende‹ in Cohens Denken sah, eine ›Kehre‹ in Richtung der Religion, genauer in Richtung des Judentums? War dies aber wirklich Cohens Denkweg, oder sollte man in dieser Deutung nicht eher eine Beschreibung von Rosenzweigs eigener Laufbahn sehen, die er bei seinem Lehrer wiederzufinden glaubt?

Die Einleitung, die Rosenzweig zu Cohens *Jüdischen Schriften* verfasste, ist in vielfacher Hinsicht ein bemerkenswerter Text, weil darin ein ergreifendes Porträt Cohens entworfen wird, aber auch, weil sie eine genaue und intelligente Analyse von der geistigen Entwicklung Cohens bietet. Auch übte diese Einleitung einen bedeutenden geschichtlichen Einfluss aus – und zwar in doppelter Hinsicht: es gelang ihr nicht nur, aus Rosenzweig den eigentlichen Erben von Cohen

¹⁴ Kant, *Kritik der Urteilkraft*, §29 Allgemeine Anmerkung, in: Kant, AA V, 274.

¹⁵ Ernst Cassirer, Hermann Cohen. Worte gesprochen an seinem Grabe am 7. April 1918 [1918 veröffentlicht in: *Neue Jüdische Monatshefte*], hier zitiert nach dem Nachdruck in: *Hermann Cohen*, hg. von Helmut Holzhey, Frankfurt am Main 1994, 67–74, hier 70.

zu machen, für alles, was das jüdische Denken anbetrifft, sondern es ist ihr auch zu einem erheblichen Teil zu verdanken, dass Cohen niemals ganz vergessen wurde, weder in den schwierigen Jahren des Aufstiegs der Nazibewegung, noch in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg.¹⁶ Dennoch war es gerade diese Einleitung, welche die heute so verbreitete und doch so falsche Tendenz eröffnete, Cohens Nachdenken über die Religion dem religiösen Denken Rosenzweigs anzugleichen, ja, die beiden zu vermischen. Natürlich wollte Rosenzweig in dieser Darstellung seinem Lehrer an der Berliner *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums* Lob und Dank aussprechen; so kam er aber fast notwendig dazu, dasjenige stärker zu betonen, was ihn mit Cohen verband, als diejenigen Aspekte, welche ihre Denkweisen unterschieden und trennten. Er zwang sich fast dazu, Cohen als einen Vorläufer derjenigen Philosophie der Religion darzustellen, die er selbst verbreiten wollte. Dieses Bild setzte sich in der Folge sehr leicht durch, nicht nur im zeitgenössischen Deutschland – der Nazismus, welcher damals an Boden gewann, verfolgte alle Juden und interessierte sich kaum für feine Unterschiede unter ihnen –, sondern auch noch lange nach dem Kriege. Tatsächlich besteht dieses Bild in der Geschichtsschreibung der deutschen Philosophie bis heute fort: Cohen und Rosenzweig werden in erster Linie als jüdische Autoren wahrgenommen – als Juden, die deutscher Abstammung waren und die sich mit deutscher Philosophie auseinandersetzten¹⁷ – wie könnten sie also, so scheint es häufig angenommen zu werden, anders gedacht haben, da sie doch beide Juden gleicher Herkunft waren? Die Übereinstimmung ihrer Ideen wurde für so selbstverständlich gehalten, dass man sich gar nicht mehr zu bemühen brauchte, eine solche erst nachzuweisen ... Zwar ist die Lage in der Erforschung des modernen jüdischen Denkens besser, worin Cohen und Rosenzweig einen zentralen, ja geradezu grundlegenden Platz einnehmen.¹⁸

¹⁶ Vgl. hierzu die kenntnisreiche Darstellung von Helmut Holzhey in der Einleitung zu seiner Sammlung wichtiger Dokumente der Rezeptions- und Interpretationsgeschichte: *Hermann Cohen* (Frankfurt, 1994), 19.

¹⁷ Als Beispiel dieser weit verbreiteten Haltung mag auf die Seiten hingewiesen werden, welche das sonst lehrreiche Buch von Jacques Rivelaygue Cohen und Rosenzweig widmet: *Leçons de métaphysique allemande*, Paris (1990), Bd. I, 284–291 und 455–464.

¹⁸ Zu den Differenzen der grundlegenden Ansichten von Cohen und Rosenzweig vgl. bereits den hervorragenden Aufsatz von Alexander Altmann, Hermann Cohens Begriff der Korrelation [1962], heute zugänglich in: Holzhey (1994), 247–268.

Doch selbst in diesem Rahmen ist die Lage noch nicht wirklich befriedigend: Allzu oft wird nämlich nicht nur vergessen, dass zwischen Cohen und Rosenzweig in fast allen wichtigen Punkten Uneinigkeit herrschte – ob es sich um die Philosophie oder die Politik, die Ethik oder noch die Religion handelt, sondern gerade auf dem Gebiet des jüdischen Denkens war die Versuchung oft zu groß, pauschal alles abzulehnen, was Hermann Cohen und Franz Rosenzweig Deutschland und dem Deutschen Idealismus verdankten, um nur ihr Judentum hervorzuheben, ihre jüdischen ›Quellen‹, die dann immer stärker monolithisch interpretiert wurden.

Demgegenüber ist zu betonen, dass sich Rosenzweig selbst der vielen Punkte durchaus bewusst war, die ihn von Cohen trennten; ebenso wie er genau wusste, was er alles dem deutschen Denken verdankte: so kritisch er gegenüber Hegel und dem Deutschen Idealismus auch sein mochte, war ihm ganz klar, was er von diesen Philosophen alles gelernt hatte.¹⁹ Er blieb der ganzen Kultur, welche die Herausbildung dieser Bewegung ermöglicht hatte, immer sehr verbunden: so zögerte er, zum Beispiel, nicht, seinen Artikel über das »Älteste Systemprogramm« in eine Sammlung seiner Texte aufzunehmen, die unter dem Titel *Zweistromland* erschien, also »Land der zwei Ströme« bedeutet²⁰: der beredsame Titel spielt auf Babylon an, das Land, in dem Euphrat und Tigris fließen, worin Abraham geboren wurde und das jüdische Volk im Exil lebte, ganz besonders

¹⁹ Vgl. hierzu den beredten Brief, den er Ende Januar 1923 an Rudolf Hallo schrieb: »Versuch du auch einmal, an diesem Punkt, ich meine in der Frage Deutschtum und Judentum, etwas harmloser zu sein. Als man mich in Hamburg in jener Sitzung [es ging um eine Art Einstellungsgespräch für eine Lehrposition in der jüdischen Gemeinde; M. B.] vor die diversen Gretchenfragen stellte, fragte einer – der Vorsitzende des C[entral] V[ereins] natürlich – auch diese. Da habe ich erwidert, die Antwort auf diese Frage lehnte ich ab; wenn das Leben mich einmal auf die Folter spannen würde und mich in zwei Stücke reißen, so wüsste ich freilich, mit welcher der beiden Hälften das Herz, das ja unsymmetrisch gelagert sei, mitgehen würde; ich wüsste auch, dass ich diese Operation nicht lebendig überstehen würde; die Herren wollten mich aber doch lebendig haben, und da müsste ich sie schon bitten, mich nicht auf die Folter dieser im wahren Sinn lebensgefährlichen Frage zu stellen, sondern mich ganz zu lassen.« (Rosenzweig, GS I.2, 888)

²⁰ Die Neuausgabe dieses Bandes von 1926, die Gesine Palmer 2001 betreute, umfasst alle Texte der Originalausgabe und zwar in der Anordnung und mit den Zwischentiteln Rosenzweigs. Der entsprechende Band der kritischen Ausgabe (Rosenzweig, GS III) ist erheblich umfangreicher und folgt anderen Organisationsprinzipien. Zum Titel vergleiche auch die Kommentare von G. Palmer, 260; und diejenigen von Reinhold Mayer in Rosenzweig, GS III, XI.

aber auch das Land, in welchem der Babylonische *Talmud* erarbeitet worden ist: jenes juristische, literarische und religiöse Gesetzeswerk, auf welchem bis heute die Identität aller Juden beruht, die ihren Glauben auch ausüben. Hat Deutschland für Rosenzweig ein neues Babylon verkörpert, ein Land, in welchem, genährt von zwei Flüssen, ›Judentum‹ und ›Deutschtum‹, die besten Chancen für eine jüdische Erneuerung bestünden?

Juden und Deutsche: welche Beziehungen?

Solche Fragen scheinen heute völlig deplaziert zu sein – nicht nur die Antworten, selbst die Fragen selbst können nicht mehr gestellt werden. Es ist ebenso unmöglich, diese Fragestellung anzugehen, ohne sich der ihr zugrunde liegenden historischen Frage zu widmen, welches Verhältnis seinerzeit, also am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, zwischen Juden und Deutschen bestand – wenn die Konzeption des Judentums, die Hermann Cohen damals vertrat, vielen seiner Leser, und besonders seinen jüdischen Lesern, unannehmbar, ja sogar unvorstellbar erscheint, liegt es nicht gerade daran, dass Cohen an eine Affinität von ›Judentum‹ und ›Deutschtum‹ geglaubt hatte? Gegen Ende seines Lebens, zur Zeit der Weimarer Republik, scheint auch Rosenzweig gehofft zu haben, dass es in Europa, ja gerade in Deutschland zu einer jüdischen Erneuerung kommen könnte.²¹ Heute, nach der Shoah, können solche Überzeugungen und Hoffnungen natürlich nur noch pathetisch erscheinen; und man lässt sich leicht von der Richtigkeit der Thesen überzeugen, die Gershom Scholem in seinem berühmten Aufsatz »Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch« (1962)²² vertreten hat: nein, eine »deutsch-jüdische Symbiose« hätte es nie gegeben, jedenfalls kein »deutsch-jüdisches Gespräch in irgendeinem echten Sinne als historisches Phänomen«. In »jenem vielberufenen deutsch-jüdischen Gespräch« hätten die Juden nur »zu sich selber«, nur unter sich gesprochen, auch wenn sie glaubten, sie hätten zu den Deutschen gesprochen ...

Mit seinem Aufsatz hatte sich Scholem zunächst und vorzugs-

²¹ Siehe unten, S. 58 f.

²² Gershom Scholem, *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch* (1962), heute zugänglich in: ders., *Judaica II*. Frankfurt am Main 1970, ⁵1995, 7–11.

weise an seine Zeitgenossen gewandt und genauer an diejenigen darunter, die, wie er, Juden deutscher Herkunft waren, die jedoch ihrerseits nicht aufhörten, dem Mythos eines goldenen Zeitalters des deutschen Judentums nachzutrauern: eben demjenigen einer »Symbiose« von Deutschen und Juden. Er wollte sie davon überzeugen, dass sie nichts zu bedauern hätten. Doch in seiner Absicht, die deutschstämmigen Juden von ihrer Nostalgie zu befreien und sie dazu zu bewegen, sich entschlossen der Zukunft zuzuwenden – der Zukunft, so wie er selbst sie voraussah –, ist er entschieden zu weit gegangen: die These von der deutsch-jüdischen »Symbiose« widerlegend, leugnete er nicht nur die historische Existenz irgendeines »Dialogs« zwischen Juden und Deutschen, sondern er richtet sich auch generell gegen »die angeblich unzerstörbare geistige Gemeinsamkeit des deutschen Wesens mit dem jüdischen Wesen«. Damit übernimmt er implizit, vielleicht sogar manchmal explizit, die im 19. Jahrhundert so verbreitete, aber sicher anfechtbare Rede von einem »Wesen« des Deutschtums oder des deutschen Geistes und ebenso diejenige von einem »Wesen« oder einer »Substanz« des Judentums. Auch proklamierte er die Existenz einer radikalen Opposition, einer wesentlichen »Entfremdung« der deutschen Juden von Deutschland und gar von der »Substanz« ihres eigenen Judentums.²³ Ging er damit aber nicht zu

²³ Laut Paul Mendes-Flohr wäre Martin Buber der Erste gewesen, der den Begriff »deutsch-jüdische Symbiose« gebraucht hat: in einem Vortrag, den er, kurz nach seiner Übersiedlung von Deutschland nach Palästina, in Jerusalem gehalten hat (dessen Publikation allerdings erst nach dem Krieg erfolgte), griff er auf diese Bezeichnung zurück, allerdings nicht um den Dialog zwischen Juden und Deutschen zu kennzeichnen, sondern um die wechselseitige Bereicherung zu evozieren, die zwischen der »jüdischen Substanz« und dem »deutschen Seelenelement« stattgefunden habe. Vgl. hierzu M. Buber, *Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose* [1939] (in Ders., *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*. 2. Aufl., Gerlingen 1992, 629–632) mit P. Mendes-Flohr, *Jüdische Identität. Die zwei Seelen der deutschen Juden*. München 2004, hier 116, Anm. 10. Weitere Literatur zur »deutsch-jüdischen Symbiose« und zur Geschichte der deutschen Juden im 19. und 20. Jahrhundert: David Bronsen (Hg.), *Jews and Germans from 1866 to 1933: The Problematic Symbiosis*. Heidelberg 1979 und darin ganz besonders der Beitrag von Steven Schwarzschild, *Germanism and Judaism – Hermann Cohen's Paradigm of the German-Jewish Symbiosis*, 129–172; J. H. Schoeps, *Die mißglückte Emanzipation. Zur Tragödie des deutsch-jüdischen Verhältnisses*, in: *Das doppelte Antlitz. Zur Wirkungsgeschichte deutsch-jüdischer Künstler und Gelehrter*, hg. von R. Schörken und D. J. Löwitsch. Paderborn 1990, besonders 21 ff. Vgl. auch H. G. Adler, *Die Juden in Deutschland von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus*. München 1987; Enzo Traverso, *Les Juifs et l'Allemagne: de la »symbiose judéo-allemande« à la mémoire d'Ausch-*

weit? Schon im Jahre 1930, als er den unlängst verstorbenen Rosenzweig würdigte, hatte er behauptet, dass Deutschland ein Raum »der jüdischen Verödung und Dürre«²⁴ gewesen sei – ist nicht auch diese These äußerst fragwürdig? Heute lässt sich die Schlussfolgerung kaum vermeiden, dass Scholems Stellungnahme, so wirkungsvoll sie damals im Hinblick auf seine Zeitgenossen gewesen sein mag, auch Konsequenzen zeitigte, die weit weniger positiv waren: sie behinderte über einen langen Zeitraum jede Reflexion und jede ernsthafte Forschung über die Geschichte der Juden in Deutschland und besonders über ihre Ideengeschichte und ihren Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte.

Ein Jahr vor dem Erscheinen von Scholems Stellungnahme hat Jürgen Habermas, in einem Aufsatz mit dem Titel »Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen«, das, was er als »[d]ie so abgründige wie fruchtbare Verwandtschaft der Juden mit der deutschen Philosophie« bezeichnet,²⁵ ausführlich beschrieben und zu verstehen versucht. Die Ziele, die der Frankfurter Philosoph darin verfolgte, waren von denjenigen Scholems ganz verschieden, auch wandte er sich an eine andere Leserschaft. Was Habermas damals zu bekämpfen suchte, waren bestimmte, weit verbreitete Vorurteile über die Juden: Vorurteile, deren beharrliches Weiterleben im Nachkriegsdeutschland er konstatieren musste. Um solche Vorurteile zu entkräften und bloßzulegen, wollte Habermas zeigen, dass die jüdischen Denker keineswegs nur negativ, zerstörerisch und zweitklassig waren, sondern in Wahrheit eine echt »schöpferische Rolle«²⁶ gespielt haben und dies auch in der Zukunft wieder tun könnten. In dieser Absicht ging er sogar so weit, die Namen einer ganzen Reihe von berühmten jüdischen Autoren aufzuzählen, deren schöpferische »Produktivität« nicht in Frage gestellt werden könnte ... Seither haben sich die Zeiten zumindest in dieser Hinsicht gründlich geändert: es dürfte kaum noch notwendig sein, eine jüdische Kreativität unter Beweis zu stellen. Die Feststellung, die damals Habermas' Erstaunen hervorrief –

witz. Paris 1992, besonders 15–62; schließlich die von Christoph Schulte hg. Sammlung *Deutschtum und Judentum*, Stuttgart 1993.

²⁴ G. Scholem, Nachwort zum *Stern*, 526 (erschien zuerst 1962).

²⁵ Jürgen Habermas, *Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen* (1961), jetzt zugänglich in: ders., *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main 1971, 37–66, hier 38.

²⁶ J. Habermas (1971), 37.

diejenige einer ›Verwandtschaft‹ oder Affinität der deutschen Philosophie und zahlreicher jüdischer Autoren –, scheint mir dennoch Aufmerksamkeit zu verdienen, nicht zuletzt weil diese Affinität, auf gewisse Weise und unter dem Einfluss Scholems, lange verdrängt worden ist. Was eine Untersuchung oder eine Neuuntersuchung verdient, ist nicht so sehr der hypothetische oder mythische Dialog zwischen Juden und Deutschen – in dieser Hinsicht wäre es schwierig, die Thesen Scholems anzufechten –, als vielmehr der Dialog der deutschen Juden unter sich, welcher sich über das ganze 19. Jahrhundert und die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts in deutschsprachigen Ländern entwickelte. Im Gegensatz zu dem, was Scholem schrieb, war der deutsche Sprachraum jener Zeit für das Judentum keine verödete Wüste gewesen. Vielmehr war es gerade in diesen Ländern, dass sich im 19. und 20. Jahrhundert ein modernes jüdisches Denken entfaltete; ein Denken, welches noch heute für viele jüdische Autoren eine ständige Inspirationsquelle bildet. Wie es aber einer dieser zeitgenössischen jüdischen Denker, Emil Fackenheim (1916–2003), die unter dem Einfluss der goldenen Epoche der deutsch-jüdischen Philosophie heranwuchsen, einmal überzeugend schrieb,²⁷ können der Ort und die Zeit der Blüte des modernen jüdischen Denkens nicht als Frucht des Zufalls betrachtet werden: im Gegensatz zu den anderen Ländern, in denen sie sich selbst überlassen blieben, konnten die jüdischen Denker in Deutschland an eine große philosophische Tradition anknüpfen und diese benutzen, diejenige nämlich, die durch die Namen von Kant und von Hegel ausgezeichnet ist. Was wäre heute das jüdische Denken, ohne Cohen und Rosenzweig? Doch was wäre auch das Denken von Cohen ohne dasjenige Kants, welcher es gefördert hat; und das Denken Rosenzweigs ohne das unterschwellig, aber mächtig wirkende Denken Hegels?

²⁷ In dem Band *Vergegenwärtigungen des zerstörten jüdischen Erbes, Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen Kassel 1987–1998*, hg. von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. Kassel 1997, 294. Für den Hinweis auf das Zitat von Fackenheim bin ich Norbert Waszek dankbar; vgl. auch seine eigene Darstellung: Emil Fackenheims Geschichtsauffassung, in: *Der Geschichtsbegriff: eine theologische Erfindung?* Hg. von M. Bienenstock. Würzburg 2007, 178–198.

Cohen versus Rosenzweig: ihre Debatte über das deutsche Denken

Wenn es heute so wichtig ist, das Studium von Rosenzweigs Denken, und ebenso desjenigen Cohens wieder aufzunehmen, dann zuallererst gerade deshalb, weil beide Autoren herausragende Spezialisten der Geschichte des deutschen Denkens waren. Sie verfügten mit diesem Denken, und der ganzen Kultur, worin es verwurzelt war, über einen so intimen Kontakt, den heute niemand mehr hoffen darf zu erreichen. Die beiden Autoren können uns also den Zugang zu einem Erbe erschließen, welches ohne ihre Vermittlung und ohne ihre Thesen in Gefahr stünde, einfach verloren zu gehen – oder noch schlimmer: in seiner eigentlichen Bedeutung ganz verformt zu werden.

Der zweite Grund für die Wiederaufnahme der Erforschung der beiden Philosophen liegt darin – und dieser Grund ist ebenso wichtig wie der erstgenannte, wenngleich er für andere Leserkreise gilt –, dass Hermann Cohen und Franz Rosenzweig in ihrer Bedeutung für das moderne und zeitgenössische jüdische Denken bis heute unerreicht sind: zwar hatten sie zahlreiche Schüler und Interpreten, doch besaßen nur wenige davon das Format ihrer Meister; und die bedeutendsten derzeitigen Vertreter des jüdischen Denkens berufen sich immer noch ausdrücklich auf Cohen und Rosenzweig.

Der dritte Grund dafür, sich wieder Cohen und Rosenzweig zuzuwenden, liegt darin, dass sie sich nicht einig waren, sondern in einer ständigen Debatte standen oder zumindest die Gegenpole in einer Auseinandersetzung bildeten. Ihre Differenzen berühren ebenso die grundlegenden Fragen der modernen deutschen Philosophie als auch so verschiedene Gebiete wie die Politik und Geschichte, die Ethik und Religion. Ein eingleisiges Denken, ohne Widersprüche, ist für die Philosophie ebenso untragbar, wie für das jüdische Denken und andere Religionen und Weltanschauungen, denn es gibt immer andere Optionen, die möglich sind. Die Debatte zwischen den verschiedenen Optionen ist also wesentlich und unverzichtbar.

Der Terminus ›Debatte‹ ist jedoch nicht auf den wörtlichen Sinn zu beschränken. Tatsächlich ist es sehr wahrscheinlich, dass Rosenzweig für Hermann Cohen nie ein gleichberechtigter Partner in einer echten Debatte wurde, sondern in wesentlicher Hinsicht ein Schüler geblieben ist: ein Schüler, aber auch ein Jünger, wie dies Ernst Cassirer viel später zu erzählen wusste:

- a) *Persönliche Erinnerung* –
erste Begegnung mit Franz Rosenzweig im Jahre 1917 –
- b) Cohens pers[ön]licher *Eindruck* von ihm – es war das letzte große beglück[ende] Erlebnis in Cohens Dasein – aber in Franz R[osenzweig] erlebte er das Höchste u[nd] Schönste, was dem alternden Menschen, besonders wenn er von Grund aus und mit der ganzen Begeisterung seines Wesens *Lehrer* ist, begegnen kann[.]
Der Funke, den er ein Leben lang in sich getragen hatte, er hatte endlich *gezündet* – Schüler auf rein syst[ematisch]-philos[ophischem] Gebiete hatte Cohen sehr früh gehabt [–] Fr[anz] R[osenzweig] hatte im Winter 1913/14 bei Cohen gehört[.] –
Mit jugendlichem leidenschaftlich[en] Eifer, mit echt relig[iöser] Glut nahm R[osenzweig] jetzt die Ged[anken] C[ohens] auf.
Vom Felde aus richtete R[osenzweig] an Cohen den Brief, den er später unter dem Titel
»Zeit ists. Gedanken über das jüdische Bildungsproblem des Augenblicks« (1917) veröffentlichte[.] –
Ich werde niemals vergessen, wie Cohen diese Anregung aufnahm – mit welchem reinen Glücksgefühl und mit welchem Dankesgefühl er von diesem seinem Jünger und Schüler sprach[.] –
Wir älteren Schüler freuten uns an diesem Gefühl – wir wussten: hier war einer in den Kreis der Schüler eingetreten, der C[ohen] etwas gab, was keiner seiner früheren Schüler ihm in gleicher *Stärke* u[nd] in gleicher Unmittelbarkeit zu geben vermochte. Was befähigte die *Philosophie* Cohens, was befähigte sein *System*, das eine streng *gedankliche* Leistung war, zu solcher unmittelbar *religiöser* Einwirkung u[nd] Fortwirkung[?]²⁸

Während des Sommers 1913, oder noch weiter gefasst von seiner Ankunft in Berlin bis zum Antritt seines Militärdienstes im September 1914, scheint Rosenzweig tatsächlich die Kurse und Lehrveranstaltungen besucht zu haben, die Cohen an der *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* unterrichtete; in diesem Rahmen scheint er sogar zum »anerkannten Diskussionsführer avanciert« zu sein, wie er es selber einmal schrieb.²⁹ Das enge Verhältnis von Rosenzweig und Cohen blieb in der Folge nicht nur bestehen, sondern vertiefte sich sogar, zum Beispiel anlässlich der verschiedenen Be-

²⁸ Vgl. Hermann Cohens Philosophie in ihrem Verhältnis zum Judentum. Vortrag der Franz Rosenzweig-Gedächtnisstiftung am 12. April 1931, heute in: E. Cassirer, *Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen*, hg. von Jörn Bohr und Klaus Christian Köhnke, Hamburg, 2014, 125–140, hier 125 f.

²⁹ Franz Rosenzweig in einem Brief an Rudolf Ehrenberg, vom 8. Februar 1914, in: Rosenzweig, GS I.1, 149; vgl. hierzu auch unten, S. 42 f.

suche, die der noch junge Rosenzweig seinem ehemaligen Lehrer Cohen in Berlin abstattete. Diese Besuche fanden in den Jahren, ja, sogar in den entscheidenden Monaten statt, in welchen sich Rosenzweigs eigenständiges Denken herauskristallisierte, welches er dann in seinem Hauptwerk, dem *Stern der Erlösung*, darlegen sollte. Die eigentliche Niederschrift dieses Werkes erfolgte aber erst nach Cohens Tod³⁰, und es kann von daher nicht mit Sicherheit angenommen werden, dass Cohen sich noch mit den darin enthaltenen Ideen vertraut machen und auseinandersetzen konnte. Zwar ließ Rosenzweig Cohen seine bedeutende Edition des »Älteste[n] Systemprogramm[s] des deutschen Idealismus« 1917 schicken, als er selbst noch im Militärdienst war; denn ein Exemplar der Schrift fand sich in Cohens Bibliothek³¹, doch ist es fraglich, ob Cohen mehr als einen Blick darauf geworfen hat und für eine Beeinflussung von Cohens Denken kam die Schrift ohnehin zu spät. Cohens Reaktion auf die Sendung ist jedenfalls nicht überliefert.

Gab es und konnte es zwischen Cohen und Rosenzweig keine systematisch geführte »Debatte« im strengen Sinne des Wortes geben, so fand zwischen ihnen doch eine Auseinandersetzung statt, die weit über die persönlichen Kontakte hinausging, und die es gilt, hier zu verfolgen; eine »Debatte«, die jedenfalls grundlegender und wesentlicher war, als eine Debatte im wörtlichen Sinne, zumal es bekannt ist, dass es bei wirklich stattfindenden Treffen zwischen Philosophen selten zu echten Debatten kommt und noch seltener zu Dialogen.³² Die »Debatte« (im übertragenen oder metaphorischen Sinne des Begriffs) zwischen Cohen und Rosenzweig ist zweifellos viel geeigneter, bestimmte grundlegende Fragen der Philosophie, die uns heute noch beschäftigen, zu klären, als gewisse wirkliche Debatten, die in der Vergangenheit oder in der Gegenwart stattfanden bzw. -finden.

³⁰ Es war in einem Brief vom 18. November 1917, der heute unter der Bezeichnung »Urzelle des *Stern der Erlösung*« (Rosenzweig, GS III, 125–138) bekannt ist, dass Rosenzweig die Leitideen seines Werkes zum ersten Mal formulierte. Der *Stern der Erlösung* selbst wurde danach in nur wenigen Monaten, wohl zwischen dem 22. August 1918 und dem 16. Februar 1919 niedergeschrieben, also erst nach dem Tode von Hermann Cohen am 4. April 1918.

³¹ Vgl. Cohen, *Werke. Supplementa* 2, 173 f.

³² Als Beispiel sei nur an die berühmte »Debatte« erinnert, 1929 in Davos, die zwar zu einer Begegnung von Ernst Cassirer und Martin Heidegger führte, doch keineswegs zu einem Dialog zwischen ihnen; vgl. hierzu die Ausführungen von Pierre Aubenque: *Ernst Cassirer/Martin Heidegger. Débat sur le kantisme et la philosophie (mars 1929) et autres textes de 1929–1931*, hrsg. von P. Aubenque. Paris 1972, 11 ff.

Dieses Buch verfolgt das Ziel, die sehr verschiedenen Weisen zu untersuchen, auf welche Franz Rosenzweig und Hermann Cohen die moderne deutsche Philosophie oder den ›Deutschen Idealismus‹ verstehen, der hier so weit gefasst wird, dass nicht nur Philosophen wie Fichte, Schelling und Hegel damit gemeint sind, sondern auch Kant selbst und schließlich die ganze Kultur, welche die Herausbildung dieser Philosophien ermöglicht hat. Der umstrittene Begriff der ›Symbiose‹ wird in der Folge nicht mehr aufgegriffen, stattdessen bietet das folgende Kapitel dieser Studie einige biographische Eckdaten, die eine Orientierung im Leben der beiden Autoren und des Umfeldes, in welchem sie lebten und sich entwickelten, erlauben sollen.

Die zwei dann folgenden Kapitel werden der Ästhetik gewidmet sein: zunächst derjenigen Rosenzweigs, dann der von Cohen. Auf dem Weg Rosenzweigs zur und in der Religion spielt die Ästhetik nämlich eine wesentliche Rolle – dem biblischen Verbot ›Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen ...‹ (AT, 2. Mose 20, 2–3) gibt Rosenzweig sogar einen neuen, wirkungsmächtigen Sinn. Doch war dieser Sinn völlig verschieden von demjenigen, den Cohen dem Verbot beigemessen hatte, und der viel traditioneller war. Zwar wusste auch Cohen, ebenso gut wie Rosenzweig, dass der Deutsche Idealismus seine Kraft, vielleicht sogar seine tiefste Kraft, aus der Ästhetik geschöpft hatte. Doch hatte er die Fragen gestellt, ob der Deutsche Idealismus, indem er den Kult des Schönen zum Ausgangspunkt seines Weges machte, nicht dazu veranlassen würde, sogar die Ethik auf die Ästhetik zu gründen; und ob er dadurch nicht Gefahr liefe, letztlich zu einem »Götzendienst vor der Natur«³³ zu führen. Hätte sich das Verbot der Bibel – und übrigens auch Kant – aber nicht gerade und in erster Linie gegen einen solchen ›Götzendienst‹ gewandt?

Da das Verbot von Götzendienst oder Idolatrie jedenfalls zur Grundlegung des hebräischen Monotheismus³⁴ gehört, könnte die je-

³³ Zum Beispiel, Cohen, ErW, 329.

³⁴ Es ist bekannt, dass der Begriff ›Idolatrie‹ (im biblischen Hebräisch: *avodat elilim* oder *avoda zara*) in den jüdischen ›Quellen‹ (*mekorot*) selbst, ebenso wie in der jüdischen Geschichte und der mündlichen Überlieferung auf sehr verschiedene Weisen interpretiert worden ist. Zu diesen Differenzen in der Interpretation vgl. die Analyse von Moshe Halbertal und Avishai Margalit, *Idolatry*. Cambridge/Mass. & London 1992 – eine in mehrfacher Hinsicht bemerkenswerte Analyse, selbst wenn die (sicher bewusst getroffene) Wahl, bei der Untersuchung der ›Metaphern‹ über die Idolatrie,

weilige Lektüre und Deutung dieses Verbots durch unsere beiden Autoren es erlauben, die unterschiedlichen Konzeptionen zu charakterisieren, die sich jeder von ihnen vom Judentum als solchem machte. Denn es kann keinen Zweifel darüber geben, dass ihre einschlägigen Konzeptionen sehr verschieden sind. Die von Cohen in seinen Schriften vollzogene Annäherung von ›Götzendienst‹ – im biblischen Hebräisch *עבודת אלילים* (*avodat elim*: fremder Kult) oder *עבודה זרה* (*avoda zara*: Kult des Fremden) – und Pantheismus ist keineswegs selbstverständlich. Diese Annäherung verdient es, einer genauen Untersuchung unterzogen zu werden, ebenso wie die von Rosenzweig vollzogene Annäherung von Idolatrie und ›Heidentum‹ oder auch von Idolatrie und Mythos, diese erste Form des ›Heidentums‹, in welcher für den *Stern der Erlösung* der Kult der Kunst und des Schönen wurzelt.³⁵ Wenn sich auch Cohen hin und wieder auf das ›Heidentum‹ bezieht, so geschieht dies viel seltener und in ganz anderem Sinne als bei Rosenzweig. Ist ihr Vokabular auch verwandt, bestehen zwischen demjenigen Cohens und jenem von Rosenzweig doch erhebliche, bedeutungsträchtige Unterschiede. Diese Unterschiede weisen auf die Auseinandersetzungen, die jeder von ihnen auf seine spezifische Weise mit dem Deutschen Idealismus führte. Cohen hat der Debatte über den Pantheismus, oder anders ausgedrückt der Kritik am Spinozismus, immer eine große Bedeutung beigemessen – in der Folge dieses Buches wird noch gezeigt werden, aus welchen Gründen.³⁶ Rosenzweig rückte stattdessen die stark von Schelling geprägte Frage des ›Heidentums‹ und seines Verhältnisses zur Offenbarung in den Vordergrund.³⁷

ebensowohl die Begriffsgeschichte wegzulassen, wie die Debatten, in denen die Begriffe entwickelt worden sind, und sogar die Geschichte als solche, den Leser nicht immer befriedigen wird. Die Studie von Halbertal und Margalit macht jedenfalls deutlich, wie dringlich weitere Forschungen auf diesem Gebiet sind, besonders historische Forschungen, die es nicht nur erlauben würden, zu verstehen, wann, wie und warum diese oder jene Metapher gewählt wurde, sondern auch welche Bedeutung dieses oder jenes Modell im religiösen, politischen und sozialen Leben der jeweils betroffenen Gemeinschaft erlangte und welche Implikationen dies hatte.

Zu Rosenzweigs Denken im Hinblick auf diese Frage vgl. schon das Buch von Leora Batnitzky, *Idolatry and representation: the philosophy of Franz Rosenzweig reconsidered*. Princeton/N.J. 2000.

³⁵ *Stern*, 41: »Der Geist des Mythos gründet das Reich des Schönen.«

³⁶ Siehe unten, Kap. 3, S. 98.

³⁷ Siehe unten, Kap. 2, S. 72 f., S. 133, S. 198.

Um verstehen zu können, wie die beiden Autoren, jeder auf seine Weise, das Bilderverbot auffassten, ist es unverzichtbar, auf die Debatten zurückzukommen, an denen sie ganz verschieden teilgenommen haben.

In diesem Buch wird es auch um die Bedeutung – oder besser gesagt die Bedeutungen, denn auch hierin unterscheiden sie sich – gehen müssen, die Rosenzweig und Cohen dem Begriff des ›Geistes‹ beigemessen haben. Dann wird die Frage der Ethik behandelt werden, die jeder von ihnen anders beantwortet; und schließlich ihre Debatte über Geschichte und Politik: eine entscheidende Debatte, der zwei Kapitel dieses Buches gewidmet sind. Das letzte Kapitel der vorliegenden Studie, eine Art Schlussfolgerung und Ausblick, wendet sich Emmanuel Levinas zu, genauer der Weise, auf welche er die Debatte über den Deutschen Idealismus wahrnimmt.