

Rosenzweig als Leser

Kontextuelle Kommentare
zum »Stern der Erlösung«

Herausgegeben von Martin Brasser

Sonderdruck

aus *Conditio Judaica*, Band 44
ISBN 3-484-65144-X

Max Niemeyer Verlag
Tübingen 2004



Inhalt

Martin Brassler	
Einleitung	1
Rivka Horwitz	
The Shaping of Rosenzweig's Identity According to the Gritli Letters	11
Clemens Thoma	
Franz Rosenzweig: Deuter von Krieg, Politik und philosophisch-theologischer Entwicklung. Haupttendenzen im <i>Zweistromland</i>	43
Reinhold Mayer	
Zur Entstehungsgeschichte des <i>Stern der Erlösung</i>	53
Wolfdietrich Schmied-Kowarzik	
Hans Ehrenbergs Einfluß auf die Entstehung des <i>Stern der Erlösung</i>	71
Heinz-Jürgen Görtz	
<i>Der Stern der Erlösung</i> als Kommentar: Rudolf Ehrenberg und Franz Rosenzweig	119
Martin Brassler	
Rosenstock und Rosenzweig über Sprache. Die <i>Angewandte Seelenkunde</i> im <i>Stern der Erlösung</i>	173
Bernhard Casper	
Franz Rosenzweig. Die Herausforderung zu einer neuen Zukunft	209
Francesco Paolo Ciglia	
Auf der Spur Augustins. <i>Confessiones</i> und <i>De civitate Dei</i> als Quellen des <i>Stern der Erlösung</i>	223

Hermann Cohen im *Stern der Erlösung*

Einleitung

Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* widerstrebt in besonderer Weise dem Versuch, die literarischen und biographischen Quellen zu benennen, die bei der Gesamtdisposition wie im Detail eine Rolle gespielt haben. Das gilt auch für den Bezug zu Hermann Cohen. Kommt er ins Spiel, so sind in der Regel je nach Zusammenhang verschiedene Gesichtspunkte angesprochen, die alle auch bei Rosenzweig gewirkt haben. Cohens Name dient zum einen als Chiffre für einen bestimmten Typ des Philosophierens, den sogenannten »Marburger Neukantianismus«. Er bezeichnet zum zweiten aber auch ein höchst individuelles, facettenreiches schriftstellerisches Œuvre, das den Rahmen jeder Typologie unweigerlich sprengt. Und er ist drittens der Name einer eindrucksvollen Persönlichkeit, deren Ausstrahlung sich Rosenzweig ebensowenig wie zahlreiche andere Zeitgenossen entziehen konnte oder wollte.

Wir beabsichtigen hier weder biographisch noch systematisch eine Gesamtwürdigung des Verhältnisses zwischen den beiden Philosophen. Uns geht es darum, einzelne Brücken zwischen dem *Stern der Erlösung* und Hermann Cohens umfangreichem Werk zu schlagen. Einige dieser Brücken sind im streng philologischen Sinn nachweisbar, andere lassen sich mit guten Gründen vermuten, wieder andere bezeichnen nur entfernte, vielleicht durch eine künftige feingliedrige Betrachtung sogar zu widerlegende Möglichkeiten. Unser Hauptteil ist daher zwar sachlich gegliedert, aber nicht durchgehend systematisch organisiert. Der Ansatzpunkt liegt bei einzeln Passagen des *Stern*, denen wir einen philologisch-kritischen Kommentar begeben. Wir betrachten das Vorliegende als eine fragmentarische Zusammenstellung, die einiges Material für eine philosophische Durchdringung von Rosenzweigs Hauptwerk bereitstellt.

Für Rosenzweig stand, als er Cohen kennenlernte, zunächst fast ausschließlich dessen persönliches Auftreten als Jude im Vordergrund, dies aber in einer Bedeutsamkeit, die unmittelbar an unsere Fragestellung heranreicht. »Was ich an ihm erlebt habe«, so schreibt er im Rückblick, »sitzt mir ebenso fest und selbstverständlich (oder *fast* ebenso) wie das was ich als Kind noch habe erleben dürfen. Daraus, aus diesem *ererbten*, nicht aus dem erworbenen Besitz ist dann auch der *Stern* größtenteils gearbeitet.«¹ Die »neukantianische« Theorie

¹ Brief an Margrit Rosenstock vom 24. April 1919 (GB 280). – Siglen, Titelabkürzungen und bibliographische Angaben finden sich am Ende unseres Kommentars.

dagegen, aus deren »südwestdeutscher Schule« Rosenzweig selbst hervorgegangen war,² wurde in seinem Umkreis zunehmend mit Fragezeichen versehen. Dennoch hat ihn die Erfahrung der menschlichen Begegnung schließlich, mehr als von ihm selbst erwartet, zu einer ernsthaften Anerkennung von Cohens systematischer Philosophie geführt –, allerdings auf eine Weise, die nur selten in direkten oder gar wörtlichen Zitaten Ausdruck fand. Wohl niemand wird diesen theoretischen Einfluß für unbedeutend halten. Lediglich seine präzise Bestimmung fällt schwer, zumal sich die beiden Autoren in Gedankenführung und Darstellungsstil stark unterscheiden.

Im November 1913 besucht Franz Rosenzweig, »einer Aufwallung nicht von Interesse, nur von Neugier folgend«, Hermann Cohens Vorlesung (vermutlich über »Die Grundbegriffe der jüdischen Religion in ethischer Würdigung«, verbunden mit einer »Erklärung auf die Vorlesung bezüglicher Textstellen«) an der Berliner »Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums«.³ Cohens Persönlichkeit empfindet er, wie gesagt, als außerordentlich, nicht jedoch seine Philosophie; er hält sie noch im Herbst 1916 für »reichlich unwichtig«.⁴ Später heißt es:

Im Winter 13 auf 14, als ich ihn zuerst hörte, empfand ich seinen Rationalismus als das eigentlich Trennende. Denn ich selber [...] trug doch immer noch allerlei Eierschalen von früher mit mir herum, und so eben das Mißtrauen auf die »Vernunft«.⁵

Das ändert sich kurz vor Cohens Tod, als Rosenzweig im Februar 1918 den maschinenschriftlichen Durchschlag eines Teils der noch unpublizierten *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* erhält.⁶ Er antwortet seinem alten Lehrer, nun wolle er seiner »mangelnden Cohen-Kenntnis« abhelfen.⁷ Schon dessen Monographie *Die dramatische Idee in Mozarts Operntexten* (1916) hatte ihn beeindruckt:

Ich war in diesem Punkt ein *ba'al tshuva* [Umkehrender] schon in Kassel geworden, als mir in den letzten Tagen dort Ihr, zwar schon im Sommer 1916 gelesener, Mozart wieder in die Hände fiel; ich las diesmal nur im speziellen Teil und fiel von einem Er-

² Eugen Rosenstock-Huussy nennt ihn im Blick auf *Hegel und der Staat* pointiert den »neukantianischen Autor eines guten Hegelbuches« (Eugen Rosenstock-Huussy: Ja und nein. Autobiographische Fragmente. Aus Anlaß des 80. Geburtstages des Autors im Auftr. der seinen Namen tragenden Gesellschaft hg. von Georg Müller. Heidelberg: Lambert Schneider 1968, S. 103).

³ Vgl. Rosenzweig, Ein Gedenkblatt (Z 239); dazu die Aufstellung von Cohens Lehrveranstaltungen dieser Jahre in H. Wiedebachs »Einleitung« zu Cohen, KS V, XVI–XX, hier: XVII.

⁴ Brief an Eugen Rosenstock, wohl 2. Hälfte Sept. 1916 (BT 230).

⁵ Brief an Margrit Rosenstock vom 9. Oktober 1918 (GB 165). Vgl. unten in Kapitel 3 »Schöpfung« den Kommentar zu S. 123.

⁶ An Rudolf Ehrenberg vom 5. März 1918 (BT 514).

⁷ Am 9. März 1918 (BT 523).

staunen ins andre (»woher weiß er das nur!« – man ist eben so gar nicht darauf gefaßt, daß ein Philosoph wirklich etwas von den Dingen *weiß*, »über« die er philosophiert).⁸

Vor allem, so schreibt er an die Mutter, will er jetzt »das Cohensche System« lesen, »schon damit ich möglichst bald nach Erscheinen des neuen Buches eine große Besprechung schreiben kann.«⁹ Die *Logik der reinen Erkenntnis* – »ich glaube schon zweite Auflage« – wird bestellt,¹⁰ und am 15. August 1918 steckt Rosenzweig bereits mitten in der Lektüre: »Cohen ist wahnsinnig schwer; ich hätte nie geglaubt, daß mir ein philosophisches Buch noch mal solche Schwierigkeiten machen würde«. Aber es ist eine Lektüre nicht ohne Ambivalenz, denn: »ob es sich entsprechend *lohnt*, ihn zu verstehen, ist mir noch nicht sicher; beinahe glaube ich, nicht. Aber nun habe ich angefangen und lese ihn zu Ende.«¹¹ Und einen Tag später:

[...] Außerdem stecke ich in der Cohenschen Logik, verstehe sehr wenig, teils aus nicht genügend mathematischen Kenntnissen, teils wegen der protokollhaften [...], teils epigrammatischen Kürze. Da ich aber dabei fortwährend vergesse daß er tot ist, ihn frage, ihm dreinrede, ihm Unmöglichkeiten sage, die er sich »von niemand sonst gefallen ließe«, und er antwortet – so ist es doch sehr schön; ich benutze die bedruckten Blätter so etwas als Zauber- und Beschwörungsbuch.¹²

Anscheinend unmittelbar aus diesem Textstudium heraus – Rosenzweig denkt, »infolge der Logik, jetzt in einem fort an Cohen«¹³ – beginnt er am 23. oder 24. August plötzlich die Arbeit am *Stern der Erlösung*.¹⁴ »Cohen Lesen geht natürlich jetzt nicht mehr. Es ist sehr komisch, wie gänzlich ihm fremde Wege mein Kopf geht, sowie er auf eigene Rechnung arbeitet.«¹⁵ Trotzdem bleibt der alte Lehrer präsent. Wieder drei Tage später heißt es:

[...] die »Offenbarung« – dies ist eine ganz tiefe Einsicht von Cohen, die ich jetzt in meiner Weise umschreibe, Cohen schreibt: die Offenbarung ist die Schöpfung der Vernunft [*Religion der Vernunft*, S. 84]. Sein letzter Aufsatz (ein Resumée des betr.

⁸ Ebd. – Auf Cohens Mozart-Studie weist vielleicht auch eine Bemerkung im *Stern* zurück. Auf S. 235 heißt es, vermutlich in Anspielung auf Christian Dietrich Grabbes Tragödie *Don Juan und Faust* (Uraufführung 1829): »Jeder Tragiker sucht einmal seinen Faust zu schreiben; im Grunde versuchen sie alle, was einer der ersten versuchte: Faust durch Don Juan zu ergänzen, die Weltanschauungs- zur Lebenstragödie zu steigern.« Gerade hierzu hatte Cohen in *Die dramatische Idee in Mozarts Operntexten* umfangreiche Reflexionen angestellt, vgl. KS VI, 74 u. ö. Darauf, daß Rosenzweig Cohens frühere Behandlung dieses Themas kannte (»Mozarts Operntexte. Zur 150. Wiederkehr seines Geburtstages« [1905/06], SPhZ I 490–519, bes. 503ff.) gibt es keinen Hinweis.

⁹ Am 16. April 1918 (BT 538).

¹⁰ Ebd., vgl. auch an die Mutter vom 23. Mai 1918 (BT 565).

¹¹ An die Mutter (BT 592).

¹² An Margrit Rosenstock vom 16. August 1918 (GB 119); vgl. auch den Brief vom 18. August, ebd. S. 120.

¹³ An die Mutter vom 22. August 1918 (BT 589).

¹⁴ Vgl. an Margrit Rosenstock vom 24. August 1919, also nur zwei Tage nach dem zuletzt zitierten Brief (GB 128); auch an Gertrud Oppenheim vom 27. August 1918 (BT 599).

¹⁵ GB 128.

Kapitels des Buchs), der schon nach seinem Tod, nein kurz vorher noch, in den Monatsheften erschien, handelt davon.¹⁶

Und anderthalb Monate später, als es im *Stern* selbst um die Offenbarung geht: »Du weißt ja, daß ich das Gefühl hatte, schon länger, mindestens seit dem Rudibrief, mich mehr und mehr an Cohen heranzuschreiben, immer liberaler, oder, meinerwegen immer ›rationalistischer‹ zu werden.«¹⁷ Von der *Religion der Vernunft* geht, so darf man dies zusammenfassend deuten, ein wesentlicher Anstoß für Rosenzweigs affirmative Rezeption der Cohenschen Philosophie aus. Das betrifft vor allem auch die *Logik der reinen Erkenntnis*, und fast will es scheinen, als habe gerade dieses Buch, oder besser wohl: die Wechselwirkung beider Bücher, in Rosenzweigs Denken eine Art Initialzündung zur Ausarbeitung des *Stern* bewirkt.

Nun ist im Blick auf die theoretische Philosophie Cohens vor allem Rosenzweigs Vetter und philosophischer Lehrer Hans Ehrenberg nicht zu vergessen.¹⁸ 1911 war sein Buch *Die Parteilung der Philosophie – Studien wider Hegel und die Kantianer* erschienen,¹⁹ eine Arbeit, die Rosenzweig als »imponierend« bezeichnet und mehrmals liest; sich selbst nennt er einen »Ehrenbergianer«.²⁰ Das

¹⁶ An Margrit Rosenstock vom 27. August 1918 (GB 132). Vgl. Hermann Cohen: Einheit und Einzigkeit Gottes III. Die Offenbarung. In: Neue Jüdische Monatshefte 2 (1917/18), H. 12 (25. März 1918), S. 281–284, jetzt in: KS VI,637–644.

¹⁷ An Margrit Rosenstock vom 9. Oktober 1918 (GB 165); vgl. oben, Anm. 5. – Schon am 16. August hatte Rosenzweig geschrieben: »ich habe selten einem Menschen gegenüber das Gefühl gehabt, daß das allereigentlichste Zusammenwachsen erst in weiter Zukunft geschehen würde, und so ist mein Gefühl auch jetzt noch.« (GB 119).

¹⁸ Vgl. zum Verhältnis der beiden Vettern den Beitrag von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik im vorliegenden Band. Außerdem wurde herangezogen: Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Bericht einer Beziehung. Hg. von Werner Licharz und Manfred Keller. Frankfurt a. M.: Haag und Herchen 1986, darin bes. Manfred Keller: Die Heimkehr des Ketzers. Eine Einführung in Hans Ehrenbergs theologisches Erstlingswerk und dessen Entstehung im Dialog mit Franz Rosenzweig, S. 247–267. – Wolfdietrich Schmied-Kowarzik: Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung. Freiburg i. Br., München: Karl Alber 1991 (Alber-Reihe Philosophie), S. 91–120. – Heinz-Jürgen Görtz: Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Jüdisch-christliches Religionsgespräch als »Entdeckungsreise« in ein »neues Denken«. In: Das Jüdisch-Christliche Religionsgespräch. Hg. von Heinz Kremers und Julius H. Schoeps. Stuttgart, Bonn: Burg-Verlag 1988 (Studien zur Geistesgeschichte; 9), S. 90–113. – ders., »Gott in der Religion«, nicht »Gott in der Geschichte«. Rosenzweigs Auseinandersetzung mit Hegel. In: Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Hg. von Elisabeth Weisser-Lohmann und Dietmar Köhler. Bonn: Bouvier 1998 (Hegel-Studien; Beiheft 38), S. 225–250, bes. 226ff.

¹⁹ Leipzig: Felix Meiner Verlag. Im folgenden zitiert nach der 2. Aufl., hg. von M. Gormann-Thelen, W. Gärtner und W. L. Hohmann. Essen: Verlag Die Blaue Eule 1998. Eine gedrängte Darstellung des Inhalts gibt Schmied-Kowarzik, Franz Rosenzweig (wie Anm. 18), S. 93–100.

²⁰ Vgl. die Briefe an Eugen Rosenstock vom 19. Dezember 1917 und an Hans Ehrenberg vom 26. Dezember 1917 (BT 494, 499); vgl. auch den Brief an Ehrenberg vom 8. September 1918 (BT 606) und vom 24. Juni 1919: »Im übrigen ists wie du sagst: ich hatte

für die gedankliche Disposition des *Stern* in vieler Hinsicht bedeutsame Buch entfaltet neben anderem auch eine Gesamtinterpretation des »Neukantianismus« (und des »Hegelianismus«). Cohen ist darin derjenige, »dem der Neukantianismus verdankt, eine eigene Philosophie geworden und über den bloßen Not-schrei: Zurück zu Kant! hinweggekommen zu sein.«²¹ Wiederholt erscheint er als erste Stufe eines Reflexionsweges, den Ehrenberg dann an den Autoren der sogenannten »südwestdeutschen Schule« weiterverfolgt. Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Jonas Cohn, vor allem aber Emil Lask sind für ihn die maßgeblichen Repräsentanten eines ausgereiften und über sich selbst hinausweisenden Kantianismus. Das Buch gilt nur als Vorstudie. Sein Fernziel ist eine »wirklich durchgeführte Synthese von Hegel und Kantianismus«, allerdings nicht als affirmative Anknüpfung an deren Intentionen, sondern als Negativ-Folie für eine neue Gedankenbewegung, eine – wie Ehrenberg es nennt – »Neuschöpfung des dialektischen Prinzips.«²²

Für unseren Zusammenhang ist aufschlußreich, daß Ehrenberg Cohens Kantianismus zwar aus einer »Hegelfeindschaft« hervorgehen läßt, zugleich aber eine Annäherung an Hegel beobachtet. Bereits früh habe man gegen diesen einen »reinen Empirismus« etablieren wollen. Das sei aber nicht durchzuhalten gewesen, denn schon im Prinzip dieses Empirismus habe eine »über das empiristische Dogma hinausgegangene Apriorisierung des Diesseits« gelegen: »Um das Empirische gegen die [...] vom Throne gestiegene Metaphysik zu sichern«, habe man sich »des ›kritischen‹ Apriori-Begriffes« Kants bemächtigt, und so konstituierte sich schließlich die

Theorie der Erfahrung *Cohens*. Daher steht Cohen zwar auf dem Diesseitsstandpunkt und rettet die Wissenschaft der ›sinnlichen‹ Wirklichkeit, stellt sich aber durch diese Begründung der ›Wissenschaft‹ in neuer Weise auf die Seite des *Intellektualismus* Hegels; das Dogma von der absoluten Wissenschaft sieht sich durch das Dogma von der empirischen Wissenschaft abgelöst.²³

Von diesem Urteil her wird Rosenzweigs auffälliges Changieren in der Bewertung Cohens verständlich. Dieser scheint ihm einerseits »in der Durchführung seiner Gedanken mehr Hegelianer gewesen zu sein als er zugab«; er spricht sogar vom »wirklich geniale[n] Hegelianismus dieses Neukantianers.«²⁴ Andererseits – und hierin löst sich Rosenzweig von Ehrenbergs Deutung – wird uns Cohen, weit von Hegel entfernt, als Richtungsweiser auf dem Weg zum »neuen Denken« nahegebracht.²⁵ Das gilt keineswegs nur für religiöse Fragen. Die

nur den ersten Teil für dich geschrieben (weshalb dir die Einleitung I ja auch »gewidmet«).« (BT 634)

²¹ Ehrenberg, Die Parteiung der Philosophie (wie Anm. 19), S. 20.

²² Ehrenberg, Die Parteiung der Philosophie (wie Anm. 19), S. 104 und 102. Vgl. Goertz, Rosenzweigs Auseinandersetzung mit Hegel (wie Anm. 18), S. 233.

²³ Ehrenberg, Die Parteiung der Philosophie (wie Anm. 19), S. 67.

²⁴ SE 23 und Rosenzweigs »Einleitung« zu Cohens *Jüdischen Schriften* (1924), in: Z 182.

²⁵ Vgl. unten den Kommentar, bes. zu SE 23f.

in der *Logik der reinen Erkenntnis* zu einer »Ursprungslogik« entwickelte Deutung der Differential- und Integralrechnung spielt eine wesentliche Rolle bei der konstruktiven »Zerschlagung des All« im ersten Teil des *Stern*.²⁶ Sie wird dadurch zu einer wesentlichen Voraussetzung für den Neuaufbau im zweiten Teil, in dessen Mitte sodann Cohens Gedanke einer Korrelation zwischen Gott und Mensch seinen Einfluß geltend macht, um schließlich im dritten Teil zu einer vorerst letzten Konsequenz im Begriff des jüdischen Volkes zu führen. Der von Cohen bereits in der *Logik* (nicht etwa erst in der *Ethik*) verankerte Primat der Zukunft wird eine der Voraussetzungen für Rosenzweigs Lehre von jüdischen Leben als einer »ständigen« Vorwegnahme des Endes.²⁷

Zwei wesentlichen Themen der *Logik der reinen Erkenntnis* und der *Religion der Vernunft* entsprechen auch die beiden Schwerpunkte in Rosenzweigs Cohen-Rezeption: die Theorie der Mathematik und die Theorie der Korrelation zwischen Gott und Mensch. Das soll indes nicht heißen, daß z. B. jede mathematische Anspielung im *Stern* auf Cohen zurückzuführen ist. Rosenzweig schreibt zwar, er habe seine »Anschauung von der Mathematik [...] (abgesehen von meinen eigenen Erfahrungen) indirekt von H. Cohen« –, womit er meint, »direkt« habe er sie »nur von H. St. Chamberlain aus seinem *Kant*«. ²⁸ Jedoch nicht wenige Bemerkungen des *Stern*, die auf analytische Geometrie oder auf Differential- und Integralrechnung Bezug nehmen, finden nur wenig Rückhalt in Cohens (und Chamberlains) Deutung. Das gilt etwa, um ein Beispiel zu nennen, für Rosenzweigs Ausführungen zu einigen grundlegenden »Beziehungen« zwischen den »Tatsachen des Seins«, die am Beispiel von Zahl-Gleichungen diskutiert werden.²⁹ Kaum einer der hier verwendeten Begriffe, insbesondere nicht derjenige der »Allheit« oder der des »Punktes« als einer »feste[n] ›Tatsächlichkeit‹ im Raum«, hat eine hinreichend exakte Entsprechung bei Cohen. Man würde gerade hier sogar eher einen nahezu prinzipiellen Widerspruch zwischen den beiden Autoren feststellen müssen. Auf Detailausführungen zu derartigen Differenzen haben wir jedoch verzichtet.

²⁶ Vgl. zu diesem Einfluß Cohenscher Motive Robert Gibbs: *The Limits of Thought: Rosenzweig, Schelling, and Cohen*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43 (1989), S. 618–640, bes. S. 636ff.; Peter Eli Gordon: *Science, Finitude, and Infinity: Neo-Kantianism and the Birth of Existentialism*. In: *Jewish Social Studies* 6/7 (2000), S. 30–53, bes. S. 39ff.; Luca Bertolino: *La filosofia del nulla in Franz Rosenzweig*. In: *Annuario filosofico* 16 (2000), S. 257–287. – Wir danken Herrn Bertolino außerdem für zusätzliche Anregungen. Weitere Erörterungen finden sich in unserem Hauptteil, Kapitel 2: »Der neue Begriff des Nichts«.

²⁷ SE 467 u. ö.

²⁸ Brief vom 3. November 1916 an die Eltern (BT 271). Ausgerechnet Chamberlain, der antisemitische Verfasser der *Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, weckt Rosenzweigs Neugier nach Cohens »vergriffener Frühschrift« (ebd.), d. h. auf dessen Monographie *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, 1883 (Werke. Hg. vom Hermann-Cohen-Archiv unter der Leitung von Helmut Holzhey. Hildesheim u. a.: Olms 1977ff., Bd 5/I).

²⁹ SE 94.

Was weitere Werke Cohens betrifft, so kannte Rosenzweig bereits lange vor der Arbeit am *Stern* mehrere von ihnen.³⁰ Seine enge persönliche Beziehung zu »unser[em] großen Meister«³¹ – immerhin war er im Februar 1914 »zum anerkannten Diskussionsführer« in Cohens Lehrveranstaltung avanciert³² – war auch kaum ohne eine zumindest cursorische Kenntnis von dessen wichtigsten Schriften denkbar. Während der Arbeit am *Stern* griff er, wie zur *Logik*, so auch zu anderen Büchern, etwa Ende Dezember 1918:

Seit gestern lesen wir in Cohens Ethik und Ästhetik und finden eine Herrlichkeit nach der andern. Er ist doch seit Schopenhauer und Nietzsche der erste, und mir steht er so nah, oder vielmehr ich ihm, daß ich ihn jetzt kaum lesen kann. Aber im Februar, wenn ich fertig bin, lese ich ihn und werde dann dabei am besten sehen, was ich noch vergessen habe und sonst ändern muß.³³

Und einige Tage später: »Nachher werde ich Cohens System wieder weiter lesen und dabei gleich meins verbessern, vor allem sehen, was ich vergessen habe. Das giebt dann eine ganz lebendige Kritik«; – »ich möchte jemand wissen, der alle Anspielungen darin versteht. Cohen hätte sich glaube ich doch gefreut.«³⁴

Aber es blieb ein Auf und Ab in der Bewertung. Einige Wochen nach Abschluß der ersten Niederschrift des *Stern*, am 18. März 1919, heißt es: »Ich versuchte heut früh, wieder die Logik, die Cohensche, anzufangen, – von vorn, weil ich nichts mehr davon wußte, aber ich kam einfach nicht hinein«; – drei Tage später sogar: »Ich kann ihn scheints noch weniger lesen als vor dem *Stern*. Er ist ein arger Idealist«; – am 31. März aber: »Cohens Logik ist übrigens doch ein geniales Buch; ich bin jetzt ›drin.«³⁵ Und so bestätigt sich der Eindruck einer überaus engagierten, stets von den Bildern persönlichen Gedankens begleiteten Auseinandersetzung, von stets wechselnder Nähe und Ferne. Man kann einen verdichteten Ausdruck dieser Ambivalenz insgesamt darin sehen, wenn Rosenzweig Mitte des Jahres über sein Studium der *Ethik des reinen Willens* schreibt:

Es fällt mir bisher genau so schwer wie die Logik und reizt mich zu fortwährendem Widerspruch, aber eigentlich zu unfruchtbarem. Ich könnte kaum gegen ihn sprechen; ich müßte nur alles anders sprechen – oder ja vielmehr: ich habe alles anders gesagt.³⁶

³⁰ Das gilt außer für die erwähnte Mozart-Schrift und die *Ethik des reinen Willens* (¹1904, ²1907) vor allem für mehrere der frühen Aufsätze Cohens, für seinen Vortrag »Die religiösen Bewegungen der Gegenwart« (1914), für die Monographie *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915), für die Polemik gegen den Zionismus und Martin Buber (1916) und für die Texte in den 1916 gegründeten *Neuen Jüdischen Monatsheften*.

³¹ SE 281.

³² An Rudolf Ehrenberg vom 8. Februar 1914 (BT 149).

³³ An Margrit Rosenstock vom 29. Dezember 1918 (GB 207).

³⁴ An Margrit Rosenstock vom 2. und vom 7. Januar 1919 (GB 211, 215).

³⁵ An Margrit Rosenstock (GB 255, 257, 270).

³⁶ An Margrit Rosenstock vom 7. Juni 1919 (GB 320f.).

Kommentar einzelner Textpassagen

Die Tabelle gibt eine Übersicht über die Passagen im *Stern der Erlösung*, bei denen wir einen Bezug zu Cohens Werk für erwägenswert halten. Ein Siglen-Verzeichnis befindet sich am Ende unseres Kommentars.

<i>Der Stern der Erlösung</i>				Vgl. bei Cohen	Vgl. unten Kap.
Teil	Buch	Seite	Schwerpunkte		
Motto	–	–	Ps. 45,5	RV	1
Erster Teil	Einleitung	21f.	Absteckung der Gebiete Idealismus Nichts – Differential	LrE	2
		23f.		– LrE [PIM, RV, ÄrG]	1 A 2
	Erstes Buch	28, 31	Nichts u. Stellung des Problems	LrE	2
	Zweites Buch	45	Umschlag des Hypothetischen ins Anhypothetische	LrE [ErW]	2
	Drittes Buch	–	–	–	–
	Übergang	96f.	Nichts des Wissens u. wirkliches Nichts	–	2
Zweiter Teil	Einleitung	114	System- Glaubentheologie Schöpfung/ Offenbarung	JS	1 B
		123		[RV]	3
	Erstes Buch	127	Gottes Schöpfung bei Maimonides Schöpfung, Dasein, Erneuerung »sehr: das ist der Tod«	RV	3
		132, 134, 135		RV	3
		173		RV	3
	Zweites Buch	182	Bedürftigkeit Gottes Du Selbstreinigung Liebe	BR, RV	4 A
		195		RV	4 A
		201		RV	4 C
		228		[RV]	4 A
	Drittes Buch	239	Nächstenliebe Vorwegnahme der Zukunft	RV	4 B
244		LrE [RV]		5 A	
246		Korrelation Zukunft u. Ewigkeit Du (Lev 19,18) Lyrischer Monolog Götzendienst »Aber Wir sind ewig«	LrE, RV	4	
250			ErW, RV	5 A	
267			RV, JS	4 B	
278			RV, ÄrG	4 A	
280			RV, JS	6	
281	–	1 C			
Schwelle	–	–	–	–	

Dritter Teil	Einleitung	303	Ex 3,14	BR	5B
		303	Gebet u. Antizipation	RV	5B
		324	Sabbat	JS, RV	6
		325	Gebet u. Antizipation	RV	5B
	Erstes Buch	342	Wesen des Judentums	JS	6
		363	Versöhnung	RV	4 C
		364	»Volk am Ziel«	JS	5 C
	Zweites Buch	–	–	–	–
	Drittes Buch	456	<i>Echad</i>	RV, JS	6
		460f.	Christusideal	ErW	6
461		Macht des geschichtlichen Gottes	JS	6	
Tor	–	–	–	–	

1) Zur Einführung

► Das »Motto« des *Stern der Erlösung*:

Ps. 45, 5: z^elach [u]r^echav 'al d^evar ämät³⁷

Bereits dieses Motto weist auf Cohen zurück. Rosenzweig schreibt in sein Tagebuch am 4. Juli 1922:

Bei der 2. Auflage des *Stern* soll dem Motto das fehlende *zlach*³⁸ vorgesetzt werden. Cohen hatte mir damals das Ganze gesagt, aber bei der ersten Auflage, die mich ja doch »ins Leben« führen sollte, ließ ichs weg, – nemo ante mortem beatus. (BT 801)

Martin Buber berichtet in seinem Nachruf auf Rosenzweig:

Hermann Cohen war es gewesen, der – und zwar 1918, kurz vor seinem Tod, gleichsam im Abschied – dem jungen Freund den Spruch auf den Weg gab, »das herrliche Wort an den Helden«, wie es in seiner *Religion der Vernunft* heißt. Er hatte natürlich das »Dringe durch« mitgesagt.³⁹ Aber Rosenzweig lies es weg, weil ihn das Buch ja doch »ins Leben« führen sollte, ein Mensch aber ein Glücken, ein Gelingen, ein Heil sich selber als Lebendem nicht zusprechen dürfe, sondern eben nur posthum, somit nicht mehr auf den Weg, sondern in die geschehene Vollendung. Denn »niemand ist vor dem Tode glücklich«: das einzige wahre »Durchdringen« ist, wenn der Tod eines Menschen in Wirklichkeit seine Vollendung bedeutet.⁴⁰

³⁷ I. O. hebr. Buchstaben. Luther übersetzt: »zieh' einher der Wahrheit zu gut«; vgl. die Anspielung darauf im Brief an Eugen Rosenstock vom 17. August 1919 (GB 388). Buber übersetzt später: »dringe durch! reite für die Sache der Treue«, zit. nach: Die Schriftwerke. Verdeutscht von Martin Buber. Heidelberg: Lambert Schneider 1962, S. 72.

³⁸ I. O. hebr. Buchstaben (»dringe durch«).

³⁹ RV 490. Cohen übersetzt allerdings: »Schreite, reite für die Sache der Wahrheit«.

⁴⁰ Martin Buber: *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*. Köln: Melzer 1963, S. 815.

► *Drei ausdrückliche Hinweise auf Hermann Cohen*

Dreimal wird im *Stern* ausdrücklich auf Cohen Bezug genommen, und zwar an Schlüsselstellen des architektonisch sorgfältig komponierten Werks. Fast wie in drei Takten einer musikalischen Komposition wird: Cohens Zugehörigkeit zur Tradition des »Idealismus« in Frage gestellt (A), die fruchtbare Spannung beschrieben, die bei ihm zwischen der systematischen Philosophie und der Theologie des eigenen Glaubens entsteht (B), und endlich sein Sich-Aussprechen als Jude im Ausruf: »Aber wir sind ewig«, hervorgehoben (C). Eine ausgeprägte Hochachtung – vgl. die emphatischen Ausdrücke: »der Meister« und »unser großer Meister« (S. 23, 281) – wechselt dabei mit Vorbehalten ab, die sich mitunter in einem ironischen Unterton niederschlagen.

(A) In der Einleitung zum Ersten Teil – »*in philosophos!*« – wird Hermann Cohen das einzige Mal *namentlich* genannt. Rosenzweig rühmt ihn – in Absetzung gegen die »zweitausendjährige Bewegung« der Philosophie »von Ionien bis Jena« – als denjenigen Denker, der,

(SE 23) »gegen seine eigene Selbstauffassung und gegen den Anschein seiner Werke, ganz etwas anderes war als ein bloßer Nachfahr jener wahrlich abgelaufenen Bewegung«. ⁴¹

Er wird also ausdrücklich als (unbewußter) Wegbereiter eines – wie es später heißt – »neuen Denkens« eingeführt. – Daß dies Cohens Selbstverständnis *nicht* entspricht, kommt einige Zeilen später erneut zum Ausdruck:

(SE 23) »Und so bauen wir hier, möchte der Meister es auch weit ablehnen, fort auf der wissenschaftlichen Großtat seiner Logik des Ursprungs, dem neuen Begriff des Nichts.«

Auf den systematischen Zusammenhang dieser Stelle werden wir noch zurückkommen. Betrachten wir zunächst Rosenzweigs Wertung der *geschichtlichen* Stellung Hermann Cohens. Er stellt vor allem dessen Zugehörigkeit zur Tradition des »Idealismus« in Frage:

(SE 23f.) »Mag er sonst in der Durchführung seiner Gedanken mehr Hegelianer gewesen sein als er zugab – und damit ganz so sehr ›Idealist‹, wie er es sein wollte – [...] Eben zu Hegels Gründung der Logik auf den Begriff des Seins setzte er sich da in entscheidendsten Gegensatz. Und damit wiederum zur ganzen Philosophie, deren Erbe Hegel angetreten hatte. Denn zum ersten Mal erkannte und anerkannte hier ein Philosoph, der – ein Zeichen mehr für die Gewalt dessen, was ihm geschah, – selber sich noch für einen ›Idealisten‹ hielt: daß dem Denken, wenn es auszog, um ›rein zu erzeugen‹, nicht das Sein entgegengrat, sondern Nichts.«

⁴¹ Der ganze Text wird unten in Kapitel 2: »Der neue Begriff des Nichts«, eingehend kommentiert.

Cohen erscheint hier ausdrücklich nicht als typischer Vertreter derjenigen »idealistischen Philosophie«, deren Grundzüge Rosenzweig später ausführlich beschreibt (SE 149ff.). Diese Auffassung (etwa auch in der Behauptung, für Cohen sei der »Zauberkreis« des Idealismus »undicht« geworden⁴²), ist eine für den *Stern* zentrale Prämisse. Die Distanz vom »idealistischen« Ansatz wird dabei keineswegs erst für Cohens späte Religionsphilosophie, sondern als Kerngedanke schon der *Logik der reinen Erkenntnis* festgestellt.

Auch auf Cohens unbewußten *Hegelianismus* – ein, wie erwähnt, spätestens durch Hans Ehrenberg vertrautes Thema – kommt Rosenzweig wiederholt zu sprechen. In seiner »Einleitung« zu Cohens *Jüdischen Schriften* von 1924 spricht er vom »unbewußte[n,] und deshalb im Gegensatz zu all den schwächlichen Erneuerungsversuchen, die in den letzten Jahrzehnten auftauchten, wirklich geniale[n] Hegelianismus dieses Neukantianers« (Z 182). Cohen habe »dem Kantianismus [...] die Wendung zum System [gegeben], zum System der Kultur, wie es wiederum zuletzt Hegel errichtet hatte«:

So geht er, als einziger unter den Zunftgenossen in diesen Jahrzehnten, den Weg zum System. Er geht ihn in bewußter Ablehnung und unbewußter Nachfolge der großen Denker, die zu Anfang des Jahrhunderts Kants Denken und Goethes Leben zu der Kulturmacht des deutschen Idealismus verschmolzen hatten, insbesondere Hegels, an den seine Gedanken immer wieder anklingen.⁴³

Diese Frage nach der Bedeutung des Systems führt uns zur zweiten Erwähnung Hermann Cohens im *Stern*.

(B) In der Einleitung zum Zweiten Teil – »*in theologos!*« – beschreibt Rosenzweig das Wechselverhältnis zwischen Cohens Systemphilosophie und dessen »Theologie« des eigenen »Glaubens« fast wie ein heiteres Spiel:

(SE 114) »Der entschlossenste Systematiker unter den Philosophen des letzten Menschenalters nährt mit einem ganzen System die Flamme einer Theologie seines Glaubens, recht wie ein verliebter Tor Sonne, Mond und alle Sterne zum Zeitvertreib dem Liebchen in die Luft sprengt.«

Später, in der »Einleitung« zu Cohens *Jüdische Schriften*, wird im Unterschied zu diesem heiteren Ton eher von einer letztlich ungelösten Spannung zwischen Cohens *System* und seiner späten Religionsphilosophie die Rede sein.⁴⁴ Im *Stern* dagegen stehen die vorteilhaften Aspekte dieser »Zusammenarbeit« im Vordergrund. Lassen wir den ironischen Unterton Rosenzweigs einmal unbeachtet. Dann kann man für jene Passagen im Zweiten Teil, wo es darum gehen

⁴² Aus Rosenzweigs »Einleitung« in die *Jüdischen Schriften* Cohens (Z 209).

⁴³ Z 181. Vgl. dazu unsere Bemerkungen über Hans Ehrenberg in der Einleitung.

⁴⁴ Vgl. Z 209: »Wohl hatte er in die Ethik die Gottesidee eingebaut, wie sie innerhalb des idealistischen Horizonts sichtbar wird. Aber um seinen Glauben ganz auszusagen, bedurfte er eines andern methodischen Mittels [...], als es ihm die idealistischen Grundbegriffe boten. Und hier entdeckte er die »Korrelation.«

wird, »die Offenbarung [...] wieder einzubauen in den Begriff der Schöpfung« (SE 114), durchaus die *Religion der Vernunft* als ein Vorbild erkennen.⁴⁵

Die Beziehung zwischen System und Glaubenstheologie spielt bei Cohen in der Tat eine zentrale Rolle. Dabei gilt die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters als Maßstab, so etwa in dem Aufsatz »Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum« von 1910. Dort heißt es über die philosophische »Rechtfertigung« des Judentums:

Da man seit *Saadja* im zehnten Jahrhundert und wahrscheinlich schon früher eine ethische Begründung des Judentums versuchte, so wurde man unvermeidlich dazu getrieben, dieser Ethik auch eine Art von *logischem Unterbau* zu geben. (JS I 287)

Das habe sich dann in Maimonides' »ersten Grundlagen der Vernunft« und in seinen »Attributen der Handlung« fortgesetzt.⁴⁶ Das Sein Gottes, so heißt es in der *Religion der Vernunft*, ist die »Vorbereitung« für die Entwicklung der Offenbarung als einer »Schöpfung der Vernunft« (RV 83f.). Mit Jakob Klatzkin gesagt: »Erst der erkenntnistheoretische Idealismus führt zum ethischen; und damit zur methodischen Begründung der jüdischen Sittenlehre.«⁴⁷ – Genau dem entspricht Rosenzweigs Auffassung vom Verhältnis zwischen moderner Theologie und Philosophie:

(SE 119) »Von der Theologie aus gesehen, ist also das, was die Philosophie ihr leisten soll, nicht etwa die Nachkonstruktion des theologischen Inhalts, sondern seine Vorwegnahme oder vielmehr richtiger seine Grundlegung, das Aufzeigen der Vorbedingungen, auf denen er ruht.«

(C) Zum dritten und letzten Mal bezieht sich Rosenzweig ausdrücklich auf Hermann Cohen am Ende des Zweiten Teils, unmittelbar vor der »Schwelle« zum Thema des Dritten Teils, der »ewigen Überwelt«. Hier spürt man das Erlebnis von Cohens eindrucksvoller Persönlichkeit. Jeder ironische Unterton schweigt.

Nach einer »grammatischen Analyse des 115. Psalms«, die in ein Zitat des letzten Verses: »aber Wir, wir loben Gott von nun an bis in Ewigkeit«, mündet (»in diesem Aber steigert sich der Chor zum ungeheuren Unisono des allstimigen, alle künftige Ewigkeit ins gegenwärtige Nun des Augenblicks kohortativ hineinreißenden Wir«), heißt es:

(SE 281) »Dies siegende Aber – ›Aber Wir sind ewig‹ hat unser großer Meister als seiner Weisheit letzten Schluß ausgerufen, als er das letzte Mal vor Vielen über das Verhältnis seines Wir zu seiner Welt sprach.«

⁴⁵ Vgl. unten Kapitel 3: »Schöpfung«.

⁴⁶ JS I,288. Vgl. RV 109ff.

⁴⁷ Jakob Klatzkin: Hermann Cohen. 2., erw. Aufl., Berlin: Jüdischer Verlag 1921, S. 28, zit. von Friedrich Niewöhner: »Primat der Ethik« oder »erkenntnistheoretische Begründung der Ethik«? Thesen zur Kant-Rezeption in der jüdischen Philosophie. In: Judentum im Zeitalter der Aufklärung. Hg. von Günter Schulz. Bremen, Wolfenbüttel: Jacobi Verlag 1977 (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung; 4), S. 11–161, hier S. 129.

Von diesem »letzten Mal« erzählt Rosenzweig in seiner »Einleitung« zu Cohens *Jüdischen Schriften*. Er berichtet als Augenzeuge, wie Cohen seinen großen Vortrag »Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten« am 7. Januar 1918 durch »ein stürmisch aufjubelndes ›Aber wir – sind ewig‹« abgeschlossen habe. »Es war das letzte Wort, das er von seinem Katheder in der Aula der Lehranstalt gesprochen hat.«⁴⁸ Cohens Ausruf wird im Dritten Teil des *Stern* noch einmal aufgenommen und spielt dort eine wichtige Rolle für das Verhältnis von Judentum und Christentum (wir kommen darauf zurück). Das jüdische »ewige Volk« gilt als eine

(SE 331) »Gemeinschaft [...], die das ›Wir‹ ihrer Einheit nicht aussprechen kann, ohne dabei in ihrem Innern das ergänzende ›sind ewig‹ mitzuvernehmen.«

Wieder steht das »Wir sind ewig« für eine unauflösbare Verflechtung von Gegenwart und Zukunft (vgl. das »alle künftige Ewigkeit ins gegenwärtige Nun des Augenblicks kohortativ hineinreißende Wir« von SE 281). Diese Verflechtung – wie auch die nähere Bestimmung des »ewigen Volks« als »das Volk am Ziel« – ist Cohen und Rosenzweig in der Tat gemeinsam.⁴⁹ Was sie unterscheidet, ist Rosenzweigs starke Betonung einer »Gemeinschaft des Bluts«. An das Zitat von SE 331 unmittelbar anschließend heißt es, nun unter dem Randtitel »Blut und Geist«: »Eine Gemeinschaft des Bluts muß es sein, denn nur das Blut gibt der Hoffnung auf die Zukunft eine Gewähr in der Gegenwart«. Bei Cohen tritt diese Bedeutung des »Blutes« in den Hintergrund. Allerdings bindet auch er »die Erhaltung der Religion« an die »Blutsgemeinschaft« (RV 439) und spricht davon, daß »die religiöse Überzeugung [...] ihre Hauptquelle nicht in der Erkenntnis, nicht im Wissen, nicht in der Bildung« habe, »sondern vorab in der Geburt und in der Tradition der Familie«.⁵⁰

2) Der neue Begriff des Nichts

- ▶ Am Anfang des Ersten Teils des *Stern* benennt Rosenzweig drei getrennte Fakten: Gott, Welt und Mensch. Diese Dreiheit setzt eine Topologie voraus, die Rosenzweig graphisch als Dreieck symbolisiert. Für seine »Absteckung der Gebiete« bedient er sich eines Gedankens, den er in Hans Ehrenbergs

⁴⁸ Z 221 [JS I,LXII]. Der Ausruf fehlt in der Veröffentlichung des Vortragstextes; vgl. Cohen: KS VI,XXX und 297–335.

⁴⁹ Vgl. unten Kapitel 5: »Ewigkeit und Zukunft«.

⁵⁰ Hermann Cohen: Der Jude in der christlichen Kultur. In: KS VI,420 [JS II,194]. Durch diesen Gesichtspunkt ist Leora Batnitzkys Cohen-Deutung anlässlich ihrer ansonsten sehr erhellenden Darstellung von Rosenzweigs »Gemeinschaft des Blutes« zu ergänzen, vgl. Leora Batnitzky: *Idolatry and Representation. The Philosophy of Franz Rosenzweig Reconsidered*. Princeton/NJ: Princeton University Press 2000, S. 72–77.

Betrachtungen über die »Metalogik« bzw. das »Metalogische« vorgezeichnet fand, jene, wie Rosenzweig sagt: »Methode, die in der Vorsilbe »meta« bezeichnet ist.«⁵¹ Bei der näheren Durchführung dieses Gedankens spielt jedoch vielmehr Cohens logische Theorie des sogenannten »Ursprungs« eine zentrale Rolle. Bevor wir allerdings auf einzelne Passagen eingehen, ist eine weitere Voraussetzung kurz zu erwähnen. Rosenzweig entwickelte seine »meta«-logische Problemstellung ursprünglich nicht an Cohen, und auch nur indirekt an Ehrenberg. Er stellt die alte Grundfrage, »warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts«, und zwar im Anschluß an Schelling.

In den *Weltalter-Fragmenten* meditiert Schelling erzählend über eine Urgeschichte des Seins. Im »unvordenklichen Sein« Gottes selbst waltet demnach eine erotisch bewegte Dialektik aus Verneinung und Bejahung, Kontraktion und Expansion. Dieses »Urleben« Gottes, notwendig und zugleich frei, stiftet zuletzt diejenige Faktizität, die dem Menschen in allem was ist entgegentritt. Auch Rosenzweig, enttäuscht von der Philosophie seit »Ionien bis Jena«, will an dieses Urphänomen herankommen. Er greift auf die menschliche Sprache, die für ihn fundamentale Ausdrucksform unseres Selbst-Seins, zurück, und gelangt dadurch zu seinen drei unreduzierbaren Fakten: Gott, Welt und Mensch. Deren Faktizität als solche zu meditieren, ist die Aufgabe.

Es beginnt mit dem »Nichts«. Allerdings ist das schon bei Schelling kein absolutes Nichts, sondern ein, wie er (mit Plutarch) sagt, »nicht seiendes Sein«, ein *me on einai*.⁵²

Das will heißen: In diesem Nichts liegt bereits ein Ansatz zum Gegenteil. Darauf kommt es auch Rosenzweig an, aber er vermeidet stärker als Schelling alle physisch-lokalen Prädikate. Das Nichts, so schreibt er, »läge« in der Tat »vor allem Anfang – wenn es läge. Aber es »liegt« nicht. Es ist nur der *virtuelle Ort* für den Anfang unsres Wissens. Es ist nur die *Markierung für das Gestellsein des Problems*. Wir vermeiden streng, es zu benennen. Es ist kein »dunkler Grund« noch sonst ein irgend mit Ekharts, Böhmes oder Schellings Worten Benennbares. Es ist nicht im Anfang« (SE 28). Um dieses ursprüngliche »Nichts« zu meditieren und doch zu vermeiden, es zu »benennen«, greift Rosenzweig auf Cohens *Logik* zurück. Zentrale Bedeutung gewinnt hierbei die Mathematik, denn für den verborgenen »Anfang« gilt: »die mathematische Symbolsprache« ist die »Sprache vor der Offenbarung«.⁵³ Und Cohen ist es, der dieser »Sprache vor der Offenbarung« die methodische Grundlegung verschafft hat.

⁵¹ SE 15; vgl. Ehrenberg, *Die Parteinung der Philosophie* (wie Anm. 19), bes. S. 8, 63, 78.

⁵² Vgl. die von Rosenzweig verwendete Ausgabe: F. W. J. Schelling: *Die Weltalter*. Hg. von Ludwig Kuhlenbeck. Leipzig, Philipp Reclam jun. [1913], S. 48.

⁵³ Brief an Margrit Rosenstock vom 22. August 1918 (GB 124). Vgl. Harold M. Stahmer: *The Letters of Franz Rosenzweig to Margrit Rosenstock-Huessy*. In: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*. Internationaler Kongreß – Kassel 1986. Hg. von Wolfdieter Schmed-Kowarzik. Bd 1: *Die Herausforderung jüdischen Lernens*; Bd 2: *Das neue Denken und seine Dimensionen*. Freiburg, München: Alber 1988, Bd 1, S. 109–137, hier S. 127.

Schon bei der ersten topologischen »Er-örterung« der drei »Probleme« bzw. »Nichtse (des Wissens)« lassen sich Wendungen Cohenscher Herkunft finden.⁵⁴

(SE 21f.) »Als Mittel zur ersten Absteckung ihrer Orte diente uns die Methode, die in der Vorsilbe ›meta‹ bezeichnet ist: nämlich die Orientierung an dem rationalen Gegenstand, von dem sich der gesuchte irrationale abstößt, um sein irrationales Sein zu gewinnen [...]. Die Erschließung der so abgesteckten Gebiete muß anders geschehen. Von den Nichtsen des Wissens stößt unsere Entdeckerfahrt vor zum Etwas des Wissens.«⁵⁵

In Cohens *Logik der reinen Erkenntnis* heißt es: »Der Weg« zur Aufstellung des Etwas kann »kein gerader sein; denn in dem Etwas selbst kann der Ursprung des Etwas nicht zu suchen sein. Das Urteil darf daher einen abenteuerlichen Umweg nicht scheuen, wenn anders es in seinem Ursprung das Etwas aufspüren will. Dieses Abenteuer des Denkens stellt das Nichts dar. *Auf dem Umweg des Nichts stellt das Urteil den Ursprung des Etwas dar*« (LrE 84). »So hat auch bei Demokrit das Nichtseiende zum wahrhaft Seienden, das Nichts zum Etwas geführt.« (LrE 85) – »Zur Entdeckung des Ursprungs bedurften wir des Nichts, wenigstens als eines Mittels. Es war kein absolutes Nichts, sondern nur ein relatives, auf einen bestimmten Entdeckungsweg gerichtetes.« (LrE 105) – »Je nach den Problemen werden die Gebiete abgesteckt. Aber stets ist es Ein Problem in allen Fragen: der Ursprung.« (LrE 117f.)

- *Ausdrücklich* auf Cohen bezieht sich Rosenzweig dann in seiner »Erschließung der so abgesteckten Gebiete«, seiner »Herleiten eines Etwas aus dem Nichts« (SE 22). Das Nichts der Cohenschen Ursprungslogik wird als »Nichts des Differentials« zum methodischen Mittel (Rosenzweig: »Organon des Denkens«) einer solchen »Herleitung«. Cohen nennt dies »Erzeugung«. Die im folgenden eingefügten Zahlen in eckigen Klammern verweisen auf entsprechende Passagen unseres nachfolgenden Kommentars:

(SE 23f.) »Erst Hermann Cohen, der, gegen seine eigene Selbstauffassung und gegen den Anschein seiner Werke, ganz etwas anderes war als ein bloßer Nachfahre jener wahrlich abgelaufenen Bewegung, erst er entdeckte in der *Mathematik* ein Organon des Denkens, grade weil sie ihre Elemente nicht aus dem leeren Nichts der einen und allgemeinen Null, sondern aus dem bestimmten, jeweils jenem gesuchten Element zugeordneten Nichts des Differentials erzeugt. Das Differential verbindet in sich die Eigenschaften des Nichts und des Etwas; es ist ein Nichts, das auf ein

⁵⁴ Wir haben in den folgenden Zitaten diejenigen Begriffe, die eine Verbindung zwischen den Autoren ausdrücklich zu belegen scheinen, durch Sperrung hervorgehoben. *Kursive* Hervorhebungen in Zitaten stammen von den Autoren selbst.

⁵⁵ Vgl. bereits SE 5: »die Vielheit des Nichts«.

Etwas, sein Etwas hinweist, und zugleich ein Etwas, das noch im Schoße des Nichts schlummert. Es ist in einem die Größe, wie sie ins Größenlose verfließt, und dann wiederum hat es als ›Unendlichkleines‹ leihweise alle Eigenschaften der endlichen Größe mit einziger Ausnahme – dieser selbst [1]. So zieht es seine wirklichkeitsgründende Kraft einmal aus der gewaltsamen Verneinung, mit der es den Schoß des Nichts bricht, und dann ebenso sehr doch wieder aus der ruhigen Bejahung alles dessen, was an das Nichts, dem es selber als Unendlichkleines doch noch verhaftet bleibt, angrenzt. Zwei Wege erschließt es so vom Nichts zum Etwas, den Weg der Bejahung dessen, was nicht Nichts ist, und den Weg der Verneinung des Nichts. Um dieser beiden Wege willen ist Mathematik die Führerin. Sie lehrt im Nichts den Ursprung des Etwas erkennen. Und so bauen wir hier, möchte der Meister es auch weit ablehnen, fort auf der wissenschaftlichen Großtat seiner Logik des Ursprungs, dem neuen Begriff des Nichts [2]. Mag er sonst in der Durchführung seiner Gedanken mehr Hegelianer gewesen sein als er zugab – und damit ganz so sehr ›Idealist‹, wie er es sein wollte –, hier, in diesem Grundgedanken brach er entscheidend mit der idealistischen Überlieferung. An Stelle des einen und allgemeinen Nichts, das gleich der Null wirklich nichts weiter sein durfte als ›nichts‹, jenes wahrhaften ›U n d i n g s ‹ [3], setzte er das besondere Nichts, das fruchtbar in die Wirklichkeiten brach [4]. Eben zu Hegels Gründung der Logik auf den Begriff des Seins setzte er sich da in entscheidendsten Gegensatz. Und damit wiederum zur ganzen Philosophie, deren Erbe Hegel angetreten hatte. Denn zum ersten Mal erkannte und anerkannte hier ein Philosoph, der – ein Zeichen mehr für die Gewalt dessen, was ihm geschah, – selber sich noch für einen ›Idealisten‹ hielt: daß dem Denken, wenn es auszog, um ›rein zu erzeugen‹ [5], nicht das Sein entgegentrat, sondern Nichts [6].

[1] Mathematik heißt bei Rosenzweig in erster Linie: analytische Geometrie sowie Differential- und Integralrechnung. Seine Auffassung dieser Disziplinen wird deutlicher durch eine Bemerkung in seinem Aufsatz »Volksschule und Reichsschule« von 1916:

Indem man lernte, die Kurve aus der Graden, die Größe aus dem, was noch keine Größe hat (dem »Unendlichkleinen«), »entstanden« zu denken, hatte man die Methode entdeckt, wie man mathematisch die Bewegung als das Urphänomen, die Ruhe nur als den Grenzpfahl fassen konnte; da der Grenzpfahl nämlich hier als Ursprung der wirklichen Erscheinung, des »Urphänomens«, konstruiert war, so fand hier die Mathematik ihren gewohnten Ausgangspunkt im rein räumlichen gesichert vor, aber eben nur als Ausgangspunkt, um von da im Schwunge der neuen Methode das bis da ungreifbar-flüchtige Urphänomen der raumzeitlichen Welt zu erhaschen. So war die moderne Naturwissenschaft begründet. (Z 390f.)

Am 3. November 1916 schrieb er dazu in dem schon erwähnten Brief an die Eltern:

Die im Putzianum [»Volksschule und Reichsschule«] vorgetragene Anschauung von der Mathematik stammt (abgesehen von meinen eigenen Erfahrungen) indirekt von – H. Cohen (daher bin ich doch auf seine vergriffene Frühschrift, wo das drinsteht, so neugierig), direkt aber nur von H. St. Chamberlain aus seinem »Kant« der übrigens ein einzigartiges Werk ist, vielleicht das einzige wirklich gute Einführungs-werk für Laien, nicht bloß in Kant.⁵⁶

Aus Cohens *Logik der reinen Erkenntnis* sind zunächst zwei Stellungnahmen zu erwähnen:

1) *Zur allgemeinen Rolle der Infinitesimal-Rechnung*: »Wenn die Logik Logik der Wissenschaft, der mathematischen Naturwissenschaft prinzipaliter ist, so muß sie vorzugsweise die Logik des Prinzips der Infinitesimal-Rechnung sein. [...] Das neue Denken ist dasjenige, welches seit Galilei, Leibniz und Newton in systematischer Wirksamkeit ist.« (LrE 34) »Die präzise Frage und die erlösende Antwort auf eine unerläßliche und unersetzliche Bedeutung des Denkens, als Erzeugung, ist aus der Analyse des Unendlichen zu gewinnen. Es ist das Problem des Ursprungs, welches die neue Rechnung aufgerichtet, und welches zugleich das Denken, als Erzeugung, zur Klarheit und zur Genauigkeit bringt.« (LrE 35) –

2) Zu einzelnen Termini (»Element«, »Etwas«): »Die Mathematik [...] gebraucht für Werte, an denen sie Erzeugungen bewirken, nicht nur Kombinationen herstellen will, das Zeichen: x. Dieses Zeichen bedeutet nicht etwa die Unbestimmtheit, sondern die Bestimmbarkeit. Es ist daher gleichbedeutend mit dem echten Sinne des Gegebenen. Denn im x liegt schon die Frage, woher es komme, worin es entspringe. X ist daher auch für die Logik brauchbar als das richtige Symbol für ein Element des reinen Denkens. [...] Und wir werden dieses Interesse deutlicher bezeichnen können, wenn wir an den Ausdruck der alten Metaphysik, den das Etwas bildet, anknüpfen. Woher kommt, worin entspringt das Etwas?« (LrE 83) – Auch Rosenzweig hebt das bloß Bestimmbare des Etwas hervor:

(SE 22f.) »Daß die Mathematik nicht über das Etwas, das Irgend hinausführt [...], das hat schon Platon entdeckt | [...]. Aber daß ihr dies Bisherherundnichtweiter schon bei ihrer Geburt verhängt wurde, das ist, nicht zufällig, erst nach dem völligen Auslauf jener zweitausendjährigen Bewegung erkannt worden.«

(SE 24) »Das Nichts unseres Wissens ist kein einfaches Nichts, sondern ein dreifaches. Damit enthält es in sich die Verheißung der Bestimmbarkeit.«

⁵⁶ BT 271. – Vgl. Houston Stuart Chamberlain: Immanuel Kant. Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk. 3. Aufl., München: Bruckmann 1916, bes. den »Exkurs« S. 225–244. Dort wird allerdings nur kurz (S. 243f.) auf die Infinitesimalrechnung eingegangen. – Im »Putzianum«, so Rosenzweigs Äußerung gegenüber Margrit Rosenstock am 18. August 1918, habe er Cohen »tatsächlich in einigem antizipiert« (GB 120).

Nun unterscheidet Rosenzweig auf SE 23 noch genauer zwischen einem »Nichts der einen und allgemeinen Null« und einem »bestimmten [...] Nichts des Differentials«. Das führt tatsächlich auf die in seinem Brief erwähnte frühere Schrift Cohens zurück: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte* von 1883. Einer der großen Mathematiker des 18. Jahrhunderts, Leonhard Euler, hatte die Null als Grenzbegriff in die Differentialrechnung eingeführt, um aus ihr ex negativo den Begriff realer endlicher Größen abzuleiten. Dem widerspricht Cohen: »Aus der Null kann die Realität nicht hervorgehen, ebensowenig aber auch die endliche Größe«. ⁵⁷ Eulers Formel $dx = 0$, so mathematisch streng sie sein mag, ist »die Erschleichung des Positiven für die Null« (PIM 94f.). Und so habe Kant vermutlich »im Hinblick auf Euler« formuliert:

Man muß daher das Moment der Geschwindigkeit nicht schon selbst als Geschwindigkeit betrachten, sondern bloß als das *Bestreben*, einem Körper eine gewisse Geschwindigkeit mitzuthemen; nicht als extensive, sondern als *intensive* Größe, die aber den Grund der extensiven Größe enthält. Man darf aber auch nicht sagen, das Moment der Geschwindigkeit sei Null, weil sonst durch die Summirung derselben keine endliche Grösse entstehen würde. ⁵⁸

Obwohl Cohen die Bildung endlicher Größen nicht als eine solche »Summierung« denkt, gilt auch für ihn:

Das dx ist keineswegs Null, sondern als Zahl zu denken, wie die Ruhe als intensive Bewegung. dx ist diejenige Zahl, welche die Zahl-Größe zur Zahl-Realität bringt. (PIM 146)

Zwar ist in dieser Schrift von 1883 der Begriff des »Ursprungs« noch nicht in der Allgemeinheit formuliert, die er später in der *Logik der reinen Erkenntnis* annehmen wird. Gleichwohl deuten bereits einzelne Formulierungen in diese Richtung, so z. B. folgende:

Das Infinitesimale ist daher Instrument des Naturerkennens in der Bedeutung des *Organon*, welches die Naturdinge erzeugt und bildet. [...] In dem Unendlichkleinen wird als seinem natürlichen Elemente und *Ursprung* das Endliche gegründet, welches und sofern es wissenschaftlich objectivirt und bestimmt werden kann. (PIM 133)

Dann, in der *Logik der reinen Erkenntnis*, wird allerdings auch wiederum eine »Differenz der infinitesimalen Realität vom Ursprung« hervortreten, eine Spannung zwischen dem *erkenntnistheoretischen* und dem *ontologischen* Moment im

⁵⁷ Cohen, Werke (wie Anm. 28), Bd 5/I, S. 93.

⁵⁸ Ebd., S. 111. Cohen zitiert ein nachgelassenes Fragment, aus: Immanuel Kant: Sämtliche Werke. Hg. von Karl Rosenkranz und Friedrich Wilhelm Schubert. 12 Bände, Leipzig: Leopold Voss 1838–1842, 11. Theil, 1. Abtheilung, S. 270. Vgl. auch Hermann Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, 3. Aufl. 1918 (Werke [wie Anm. 28], Bd 1.1), S. 549; zur Bewertung dieses »Summirungs«-Verfahrens 541f.

Begriff des Nichts: Die »Bedeutung des Seins wohnt [...] dem Ursprung an sich nicht inne. Das Urteil des Ursprungs besagt nur, daß das reine Denken mit dem Ursprung beginnen müsse, sofern es das Denken der Erkenntnis, also des Seins ist.« (LrE 134). Hier liegt der Unterschied zu einem Denken »in der Bahn« Schellings.⁵⁹ Dennoch bleibt die zusammenfassende Deutung Rosenzweigs angemessen.

[2] Er unterscheidet nun allerdings zwei Wege innerhalb des Ursprungs bzw. des Differentials, nämlich erstens die »Bejahung dessen, was nicht Nichts ist«, und zweitens die »Verneinung des Nichts«. Dafür lassen sich bei Cohen zunächst *keine eindeutigen Belege* finden. Speziell hier wird man den Rückgriff auf Schellings Dialektik bedenken müssen, der nur zum Teil durch Cohens methodischen Ansatz überformt wird.⁶⁰ Möglicherweise ist diese Lehre von den »zwei Wegen« die zentrale Schnittstelle, wo Rosenzweig den Philosophen der deutschen Romantik mit dem für ihn herausragenden Exponenten einer dezidiert anti-romantischen Methodik zur Synthese bringen möchte. –

Betrachten wir die Begriffe der »Bejahung« und der »Verneinung« in der *Logik der reinen Erkenntnis*. Das Buch durchläuft eine Reihe von zwölf sogenannten »Urteilen«, deren organisiertes Zusammenspiel die menschliche Erkenntnis begründen soll. Sie sind in vier Gruppen zu je drei Urteilen zusammengefaßt. Am Anfang der ersten Gruppe, den sogenannten »Urteilen der Denkgesetze«, steht das »Urteil des Ursprungs«. Die Denkakte der »Bejahung« und der »Verneinung« gehören zwar ebenfalls in diese Gruppe, jedoch im strengen Sinn nicht zum »Urteil des Ursprungs«. Sie formieren die beiden anderen Urteile: dasjenige der »Identität« und das des »Widerspruchs«.⁶¹

»Bejahung«, das »Urteil der Identität«, bedeutet »*Versicherung (Affirmatio)*« (LrE 96). Eine zuvor im »Urteil des Ursprungs« angelegte Bestimmbar-

⁵⁹ Vgl. SE 20; und unten zu S. 31 u. 96f.

⁶⁰ Robert Gibbs hat überzeugend gezeigt, daß die Antwort auf Cohens *Logik im Stern der Erlösung* vor allem dazu dient, Schwachstellen in Schellings Theorie der sogenannten *Weltalter* zu beseitigen. Hierzu vgl. unten zu S. 28 u. 31 des *Stern*; zum Problem der »zwei Wege« vgl. Gibbs, *The Limits of Thought* (wie Anm. 26), S. 636f.

⁶¹ In der Denkbewegung des »Ursprungs« als solcher lassen sich ein positives und ein negatives Moment allenfalls dort unterscheiden, wo Cohen fragt, »wie in dem Urteil des Ursprungs der *Gattungscharakter* des Urteils [d. h.: eine gleichzeitige Erhaltung von Sonderung und Vereinigung] sich bewährt« (LrE 93). Bereits in der Einleitung hatte er »Sonderung« und »Vereinigung« (im Anschluß an die aristotelische Unterscheidung von »Abstraktion« und »Determinatio«) als »eine negative und eine positive Richtung des Denkens« unterschieden (LrE 60). Das wendet er nun auf das Urteil des Ursprungs an: Es »vollzieht sich auch hier schon eine *Sonderung*, nämlich von dem Operationsbegriffe des Nichts. [...] [I]m Abstich gegen dieses künstliche, abenteuerliche Gebild vollführt sich die *Sonderung*. Und so bewährt sich diese zugleich als *Einigung*. Denn das relative Nichts fixiert sich gänzlich und ohne Nebensinn auf sein Icht« (LrE 93). – Ob diese Überlegung auf Rosenzweig Einfluß hatte, schien uns nicht entscheidbar zu sein.

keit x wird nun ausdrücklich im denkenden Bewußtsein als ein Inhalt »A« thematisch. »Das Urteil der Bejahung hat nichts anderes zu besorgen als die *Sicherung* des A« (LrE 97). – Auch Rosenzweig, allerdings schon hier viel stärker grammatisch-sprachlogisch orientiert, betont im Ja

(SE 47) »das Wort der ursprünglichen Aussage, der Aussage, durch die das ›So‹ festgelegt und be-stätigt wird – einfürallemal.«

Darin mag durchaus eine Nähe zu Cohen liegen. Aber auch vorausgesetzt, man dürfe die Rede von einem ursprünglich zu denkenden »Element« (= Etwas) auf Cohens *Logik* übertragen (wo es durch Bestimmbarkeit charakterisiert und durch »Bejahung« inhaltlich zu »sichern« wäre): Bei ihm geht dieses Element nicht selbst aus der »Bejahung hervor, denn es handelt sich, wie gesagt, um ein vom Denkkakt des Ursprungs *unterschiedenes* Urteil.

»Verneinung« ist in Cohens *Logik* ein »Urteil des Widerspruchs«. Das scheint nun endgültig etwas anderes zu sein als Rosenzweigs »Verneinung des Nichts«. Cohens »Verneinung« treibt kein Etwas aus dem Nichts hervor, sondern sie »vernichtet« Inhalte, die als »falsch« abgewiesen werden müssen. Diese »Inhalte« sind nicht durch »Identität«, also durch »Bejahung« zu sichern. Logisch gesehen wäre »Falschheit« die Negation eines möglichen »A«. Daher gilt:

Es gibt kein non-A, und es darf kein non-A geben, welches, im Unterschied von dem Nichts des Ursprungs, einen geschlossenen Inhalt hätte. [...] Sicherung der Identität gegen die Gefahr des non-A, das ist der Sinn der Verneinung. Der Widerspruch hat das Recht der Versagung, der Abdikation. (LrE 107).

Rosenzweig dagegen bestimmt das »Nein« als eine Abgrenzung, als einen logischen Akt, der sich gegen das richtet, was »anders« wäre. »Verneinung« bedeutet hier also ein »so und nicht anders« (SE 29f.). Zu Cohens »Vernichtung des Widerspruchs« würde das nur dann passen, wenn man annehmen könnte, daß in der Andersheit die Gefahr einer »Falschheit« läge. Dafür gibt es jedoch im *Stern* keine strengen Hinweise.

Anders verhält es sich im Kapitel über die »Schöpfung« in der *Religion der Vernunft*. Dort wird der »Ursprung«, in Anknüpfung an den Begriff *schililat he^e darim* von Maimonides/Ibn Tibbon, als »Negation der Privation« bezeichnet.⁶² Diese schöpferische Negation formt gewissermaßen rückwirkend den Aristotelischen Begriff der Privation um. »Durch ihre Verbindung mit der Negation konnte ihr [...] ein neuer Sinn eingehaucht werden, durch den der eigentliche Sinn erst ans Licht kam.« (RV 75) Bei der Bestimmung Gottes muß das hindernde Moment der »Trägheit« in Negation gedacht werden. Dieses »Nein«, diese – mit der *Logik der reinen Erkenntnis* gesagt – Abwehr eines Widerspruchs im Begriff Gottes, mag man nun doch in die Nähe zu Rosenzweigs schöpferischer »Verneinung des Nichts« bringen können. Denn, so Cohen,

⁶² RV 76. Vgl. z. B. Maimonides: *More Nevuchim* [Führer der Unschlüssigen], Buch I, Kap. 59, zit. in Hermann Cohen: Charakteristik der Ethik Maimunis, JS III,258, Anm. 2.

»wenn es als ein negatives Attribut der Privation eine Bedeutung hat, daß Gott nicht müde sei, so liegt der tiefere Sinn dieser Bedeutung darin, daß die Trägheit nicht nur für ihre Abwehr und Ausschließung figuriert« (RV 73): »Wenn Gott an dem Attribute der Nichtträgheit erkennbar wird, so wird er als Schöpfer erkennbar, so wird die Schöpfung in seinen Begriff aufgenommen.« (RV 75) Sollte dies in der Tat eine Entsprechung zu Rosenzweig sein, dann wäre allerdings auch sein »Nichts«, das der »Verneinung« vorausgeht, das privative Nichts eines »unendlichen Urteils«, und man müßte sich fragen, warum er es mit einer imposanten Rhetorik göttlicher Freiheitsentfaltung aufgeladen hat. Nun weist diese Rhetorik unzweifelhaft auf Schelling zurück, und wir haben daher hier ein gutes Beispiel für Rosenzweigs Versuch einer Synthese der beiden Autoren.

Gestützt wird diese Überlegung dadurch, daß beide Autoren die Denkbewegung dieser Verneinung in ein Endliches, Bestimmtes münden lassen. Bei Rosenzweig heißt es:

(SE 26) »Bejahung des Nichtnichts setzt – wie jede Bejahung, die durch Verneinung geschieht, – ein Unendliches, Verneinung des Nichts setzt – wie jede Verneinung – ein Begrenztes, Endliches, Bestimmtes.«

Auch die *Religion der Vernunft* drückt diesen Gedanken aus:

Es bedarf jetzt auch keines Chaos mehr; dieses ist logisch nur das Unbestimmte, nicht das Unendliche, welches durch die Privation bezeichnet wird. Und diese Unendlichkeit bezieht sich hier direkt auf das Endliche und seine Bestimmbarkeit. [...] Das hebräische Wort, welches dem Nichts zu entsprechen scheint (*'en*) bedeutet keineswegs das Nichts schlechthin, sondern vielmehr das relativ Unendliche der Privation. [...] Diese Privation aber muß dem Problem des einzigen Seins [Gottes] angepaßt werden. Dadurch wird die Beziehung auf das Endliche, auf das Werden sichergestellt, und die Privation wird von der Willkür des Unbestimmten befreit. Diese notwendige Beziehung auf das Endliche, auf das Werden, verleiht dieser Abwehr den neuen Gedankenwert des Ursprungs. Das Endliche soll im Unendlichen, in der Negation der Privation seinen Ursprung erlangen. Logisch ist damit das Problem gelöst. (RV 76)

[3] Rosenzweig bezeichnet auf S. 23 des *Stern* jenes »eine und allgemeine Nichts, das gleich der Null wirklich nichts weiter sein durfte als »nichts« noch weitergehend als sogenanntes »U n d i n g«. Das findet wiederum in der *Logik der reinen Erkenntnis* eine Entsprechung: »Das Nichts« ist »nur eine Station« auf dem »Weg der Frage, eine verstärkte Frage, nichts Anderes [...]. Nicht etwa die Aufrichtung eines U n d i n g s, welches den Widerspruch zum Etwas bezeichnen sollte, ist das Nichts; sondern vielmehr eine Ausgeburt tiefster logischer Verlegenheit, die doch aber nicht bis zur Verzweiflung an der Erfassung des Seins sich entmutigen läßt.« (LrE 84f.)

[4] Und nicht zuletzt hat die Anspielung auf Goethes Kosmogonie im Gedicht »Wiederfinden« des *Westöstlichen Divan* ihre Parallele bei Cohen: Dieser habe, so Rosenzweig auf SE 23, »das besondere Nichts« gesetzt, »das frucht-

bar in die Wirklichkeiten brach«. ⁶³ In Cohens Schriften wird auf dieses Gedicht mehrfach bezug genommen, etwa in der *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912), sodann in dem für Rosenzweig bedeutsamen Aufsatz: »Die Lyrik der Psalmen« (1914), aber auch in dem kurz vor dem Ersten Weltkrieg gehaltenen Vortrag: »Über das Eigentümliche des deutschen Geistes« (1914). ⁶⁴ – Man kann den Satz Rosenzweigs als einen interessanten Hinweis auf den Neuplatonismus Cohens lesen, der sowohl in seiner negativen Ursprungslehre (bzw. Theologie) als auch überhaupt in der (bisher nicht ausreichend erforschten) Relevanz von Goethes Kosmologie zum Ausdruck kommt.

[5] Am Ende unseres Zitats, SE 24, gelangt Rosenzweig zum Begriff des »Erzeugens«, der sein Anknüpfen an Cohen gegen Hegel und dessen Nachfolger besiegelt:

Zum ersten Mal erkannte und anerkannte hier ein Philosoph, der – ein Zeichen mehr für die Gewalt dessen, was ihm geschah, – selber sich noch für einen »Idealisten« hielt: daß dem Denken, wenn es auszog, um »r e i n z u e r z e u g e n«, nicht das Sein entgegentrat, sondern N i c h t s.

Cohen schreibt: »Das E r z e u g e n bringt die schöpferische Souveränität des Denkens zum bildlichen Ausdruck.« (LrE 28) Und näher bestimmt:

Der bildliche Ausdruck des Erzeugens [kann] die Charakteristik des Denkens schon deshalb nicht schädigen, weil es bei dem Erzeugen nicht sowohl auf das Erzeugnis ankommt, als vor allem auf die Tätigkeit des Erzeugens selbst. *Die Erzeugung selbst ist das Erzeugnis*. Es gilt beim Denken nicht sowohl den Gedanken zu schaffen, sofern derselbe als ein fertiges, aus dem Denken herausgesetztes Ding betrachtet wird; sondern das Denken selbst ist das Ziel und der Gegenstand seiner Tätigkeit. (LrE 29)

Rosenzweigs Bemerkung zeigt, daß er Cohens »Erzeugung« nicht mit dem abgelehnten »Begriff der Erzeugung« identifiziert, den er das »Titelbild des idealistischen Weltbilderbuches« nennen wird (SE 147). Das bestätigt sein in Mannheim gehaltener Vortrag »Über Hermann Cohens ›Religion der Vernunft‹«: »Cohen entdeckt die Korrelation. Also an Stelle der ›E r z e u g u n g‹ (die Hineinsterben des Erzeugers in das Erzeugte ist) der Bund.« – »Der Bund rettet bei Cohen die E r z e u g u n g vor dem Schicksal des Idealismus, in die Mystik des Ersterbens umzuschlagen; wie sie etwa der Weg von Kant und Hegel beweist.« ⁶⁵

⁶³ »Als die Welt im tiefsten Grunde Lag an Gottes ew'ger Brust, / Ordnet' er die erste Stunde / Mit erhabner Schöpfungslust, / Und er sprach das Wort: ›Es werde!‹ / Da erklang ein schmerzlich Ach! / Als das All mit Machtgebärde / In die Wirklichkeiten brach.« Vgl. Goethe: Weimarer Ausgabe, I. Abt., Bd 6, S. 188.

⁶⁴ Vgl. ÄrG II,44f., sowie KS V,178 und 286f.

⁶⁵ Z 225–227, hier 225. Die eckigen Klammern im Originaltext wurden von uns weggelassen. Zur Datierung des Vortrags vgl. einerseits die auf Mitte Mai 1921 datierte Mitteilung in BT 705, wo ein Vortrag »Hermann Cohens Heimkehr (Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums)« für einen »20.«, vermutlich ebenfalls Mai 1921, angekündigt wird, – und andererseits den Brief vom 4. Oktober 1921 in

Auch den Begriff »Reinheit«, der im *Stern*, S. 24, auftaucht (»rein zu erzeugen«), kritisiert Rosenzweig andernorts als ein »idealistisches« Konzept. Wir führen nur eine der Stellen an. Über »die ursprüngliche Tendenz« des »idealistischen Ethos« etwa heißt es:

(SE 158) Sie »ist bei der Erzeugung wie bei der Hingabe auf ›Reinheit‹ gerichtet; die Erzeugung will an keinen fremden Stoff, die Hingabe an kein fremdes Gesetz gebunden sein; Erzeugung wie Hingabe wollen sich selbst das Gesetz geben; hier wie dort soll ›die Freiheit gerettet‹ werden.«

Auch bei dieser Kritik geht es *nicht* um Cohen. »Reinheit« steht hier nicht für das Willensprinzip der *Ethik des reinen Willens*, sondern für *Kants* reine praktische Vernunft. Es handelt sich um ein verkürztes Zitat aus den Ausführungen zur dritten Antinomie in der *Kritik der reinen Vernunft*, wo der Begriff der Dinge als »Erscheinungen« dazu dient, »die Freiheit [...] zu retten«. ⁶⁶

Über das »sehr schwierige Wort ›rein‹« bei *Cohen* reflektiert Rosenzweig sehr anschaulich in seiner »Einleitung« zu den *Jüdischen Schriften*:

Während *Kants* reine praktische Vernunft von allen Bedingungen, äußeren wie inneren, losgelöst, das Gesetz des sittlichen Handelns verkündet, ist *Cohens* reiner Wille der wirkliche und verwirklichende sittliche Wille, der von allen sittlichen Kräften der Seele, von der Leidenschaft, dem »Affekt«, beschwingt und getragen wird. [...] Rein im Kantischen Sinne wäre chemisch reiner Alkohol, rein im Sinne *Cohens* wäre ein reiner Wein, bei dem die Reinheit auf der gesetzmäßigen Mischung der Elemente beruht. ⁶⁷

[6] Zum letzten Halbsatz unseres Zitats aus dem *Stern* und jenem »Nichts«, das dem »erzeugenden« Denken »entgegentritt«, vergleiche man wiederum die *Logik der reinen Erkenntnis*:

Indessen wir stecken nun einmal in tiefster Not. Aus dem Etwas kann das Etwas nicht erzeugt werden. Das wäre idem per idem. Wir müssen daher wohl oder übel zu seinem Widerspiel unsere Zuflucht nehmen. Es warnt uns zwar der alte Spruch: *Ex nihilo nil fit*. Vielleicht aber: *ab nihilo*. (LrE 84)

- Im Fortgang des *Stern* treibt Rosenzweig seine begriffliche Entfaltung des »Nichts« weiter, wobei er den Bezug zu *Cohen* zunächst festhält. Dieser hatte, wie schon zitiert, das Nichts als eine »Station auf dem Weg der

GB 777: Hier, also fünf Monate später, wird auf eine Einladung nach Mannheim hin ebenfalls von einem Vortrag »Die Rel. d. Vern. aus d. Qu. d. Jud.« gesprochen. – Auf die Frage der Korrelation kommen wir noch zu sprechen.

⁶⁶ KrV B 564/A 536. Ähnlich in der *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe V,101. – Vgl. Jörg Disses Kommentar zum selben Zitat im vorliegenden Band.

⁶⁷ Z 182 [JS LXVIII]; vgl. auch »Über Hermann Cohens ›Religion der Vernunft‹«, ebd. S. 226.

Frage«, als »verstärkte Frage« bezeichnet (LrE 84). Ganz ähnlich Rosenzweig:

(SE 28) »Es [das Nichts] liegt vor dem Ja wie vor dem Nein. Es läge vor allem Anfang – wenn es läge. Aber es ›liegt‹ nicht. Es ist nur der virtuelle Ort für den Anfang unsres Wissens. Es ist nur die Markierung für das Gestelltsein des Problems. Wir vermeiden streng, es zu benennen. Es ist kein ›dunkler Grund‹ noch sonst ein irgend mit Ekharts, Böhmes oder Schellings Worten Benennbares. Es ist nicht im Anfang.«⁶⁸

Entsprechend heißt es kurz darauf über dieses »Nichts des Wissens« (ein schon auf SE 22 eingeführter Ausdruck):

(SE 31) Das Nein »setzt zwar nur das Nichts voraus, aber das von ihm vorausgesetzte Nichts ist kein Nichts, bei dem es sein Bewenden hätte haben dürfen, nicht das Ewigeleere, das Mephistopheles sich liebt, sondern ein Nichts, aus dem das Ja hervorquellen mußte, das Nichts, das nur als ein Nichts des Wissens gedacht war, nicht als positives gesetztes Nichts, nicht als ›dunkler Grund‹, nicht als ›Abgrund der Gottheit‹, sondern als Ausgangspunkt des Denkens über Gott, als Ort der Stellung des Problems.«

Die Distanzierung von Schellings Terminologie, obwohl es dessen »Spätphilosophie« ist, »in deren Bahn« sich Rosenzweig bewegen will,⁶⁹ läßt erneut hervortreten, wie Cohens Theorem in eine stark durch Schelling geprägte Gesamtkonstruktion hineingebracht wird. Rosenzweig hält das Nichts stärker als Schelling in einer äußersten, nur gedachten und kaum ansprechbaren *Schwebe*. Cohens *Logik* soll es ermöglichen, das von Schelling aufgeworfene Problem eines ursprüngliches »Nichts« zu meditieren, ohne es zu »benennen« oder seine logische Klarheit einzutrüben.

- Eine zentrale Aufgabe in diesem Zusammenhang besteht darin, die Spannung zwischen einer *erkenntnistheoretischen* Auffassung des Nichts (als »Nichts des Wissens«) und seiner *ontologischen* Auffassung auszutragen.⁷⁰ Das betrifft im *Stern* vor allem das Verhältnis zwischen einem rein »hypothetischen Nichts« und einem nicht mehr hypothetischen »Glauben«

⁶⁸ Ein weiterer Anklang an Cohen findet sich auf S. 27: »Wir kennen nur das einzelne (deswegen aber nicht etwa bestimmte, sondern nur bestimmungserzeugende) Nichts des einzelnen Problems. In unserm Fall also das Nichts Gottes. Gott ist hier unser Problem, unser Vorwurf und Gegenstand«. Vgl. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*: »Das Objekt ist der Vorwurf. Diesen Vorwurf, dieses Problem des Dinges gilt es zur Bearbeitung, zur Lösung zu bringen« (S. 68; vgl. ebd. S. 118 und oben, Kapitel 2 zu S. 21f.).

⁶⁹ SE 20, vgl. schon S. 13 u. ö.

⁷⁰ Vgl. hierzu Bertolino, *La filosofia del nulla* in Franz Rosenzweig (wie Anm. 26), passim.

an die »Tatsächlichkeit der Tatsache«. ⁷¹ Diese Frage prägt untergründig das ganze Buch. In *Das neue Denken* kommentiert sich Rosenzweig selbst: »Der Begriff des Nichts, der ›Nichtse‹, der hier nur ein methodischer Hilfsbegriff zu sein scheint, enthüllt seine inhaltliche Bedeutung erst in dem kurzen Schlußabschnitt des Bandes [d. h. im ›Übergang‹ zum zweiten Teil] und seinen letzten Sinn sogar erst im Schlußbuch des Ganzen« (Z 142f.). – Im *Stern* selbst wird die Problematik folgendermaßen eingeführt:

(SE 45) »Von der Welt wissen wir nichts. Und auch hier ist das Nichts Nichts unsres Wissens und ein bestimmtes, einzelnes Nichts unsres Wissens. Auch hier ist es das Sprungbrett, von dem aus der Sprung ins Etwas des Wissens, ins ›Positive‹ getan werden soll. Denn wir ›glauben‹ an die Welt, so fest zum mindesten wie wir an Gott oder an unser Selbst glauben. Deshalb kann uns das Nichts dieser dreie nur ein hypothetisches Nichts sein; nur ein Nichts des Wissens, von dem aus wir das Etwas des Wissens erschwingen, das den Inhalt jenes Glaubens umschreibt. Daß wir jenen Glauben haben, davon können wir uns nur hypothetisch freimachen; hypothetisch, indem wir ihn von Grund aus aufbauen; so werden wir schließlich den Punkt erreichen, wo wir einsehen, wie das Hypothetische umschlagen mußte in das Anhypothetische, Absolute, Unbedingte jenes Glaubens. Nur dies kann und soll uns die Wissenschaft leisten.«

Die Kennzeichnung des »Nichts des Wissens« als »Sprungbrett« erinnert wiederum an die *Logik der reinen Erkenntnis*. Dort heißt es: »Das relative Nichts bezeichnet nur das Schwungbrett, mit dem der Sprung kraft der Kontinuität ausgeführt werden soll.« (LrE 93)

Allerdings bleibt bei Cohen die »Hypothese«, die »Grundlegung«, der methodisch zentrale Begriff, durch den er generell den Weg vom Nichts zum Etwas bestimmt. Das »Hypothetische« läßt sich für ihn nie »positiv« überwinden. Anders bei Rosenzweig. Insbesondere im »Übergang« zum zweiten Teil (SE 91ff.) soll – unter der Leitung eines »Glaubens«, der »nach eindeutiger Gewißheit« verlangt (SE 94) – »das heimliche ›Wenn‹«, das Vielleicht überwunden werden. Auch dies wird in die Sprache der analytischen Geometrie gebracht:

Erst die Bahnkurve kann ja das Geheimnis der Elemente ins Sichtbare bringen. Erst die Kurve führt aus dem bloß Hypothetischen der Elemente ins Kategorische der anschaulichen Wirklichkeit. (SE 91)

⁷¹ Vgl. SE 68: »So ist das Nichts des beweisenden Wissens hier immer nur ein Nichts des Wissens und genauer ein Nichts des Beweisens, dem gegenüber die Tatsache, die den Raum mitgründet, worin das Wissen selber lebt und webt und ist, in ihrer ganzen schlechthinigen Tatsächlichkeit ungerührt stehen bleibt. Und das Wissen kann deshalb hier nichts weiter als den Weg von dem Unbeweisbaren, dem Nichts des Wissens, hin zur Tatsächlichkeit der Tatsache nachgehn«.

Damit bewegt sich Rosenzweig eindeutig nicht mehr in Cohens Bahnen. Im obigen Zitat von SE 45 betont er durch seine parataktische Konstruktion eine Gleichsetzung von »Anhypothetisch«, »Absolut« und »Unbedingt«. Gegen eine solche Affirmation des Absoluten hatte sich Cohens zeitlebens gewandt. Er diskutiert dies immer wieder im Zusammenhang mit Platons Idee des Guten. »Bei Platon«, so schreibt er in der *Logik der reinen Erkenntnis*, »entsteht« um dieser Idee des Guten willen »die gewaltige Resignation auf das tiefste Mittel, über das er zu verfügen weiß. Er verzichtet auf das Grundlegen, weil er für die Idee des Guten nach einem tieferen Grunde verlangt. So wirft er sich dem unendlichen Urteil in die Arme, und bildet den Begriff, den man ungenau durch *das Unbedingte* zu übersetzen pflegt, der aber auch nur fälschlich als das Urbild des *Absoluten* gilt. Das *anhypotheton* ist der Versuch der Bildung eines Etwas, welches durch die Umgehung, die Überwindung, das *Übertreffen der Hypothesis* charakterisiert werden soll.« (LrE 88) »Das Unbedingte hatte Platon erdacht, um seinen ethischen Absolutismus gegen seinen logischen Kritizismus zu einem Ausdruck der Selbstironisierung zu bringen. Die Metaphysik aber nahm diesen Ausdruck höchster kritischer Ironie für bare Münze.« (LrE 531)

Die *Ethik des reinen Willens* spricht es noch deutlicher aus:

Wir wissen aus der Logik, wie der Begriff des Absoluten bei *Platon* in innerlichstem Zusammenhange mit der *Hypothesis* entstanden ist; als Ausdruck verzweifelnder Demut des tiefsten Menschegeistes, der Selbstironisierung der Vernunft. Da alles Sein auf der Grundlegung des Denkens beruht, so erhebt sich das tiefsinnige Verlangen nach einem Grunde, der von dieser Grundlegung unabhängig sei. Die *Ungrundlegung* (*anhypotheton* = *anhypothesis*), so möchte man das objektive Wort, welches den Inhalt bezeichnet, durch das methodische Wort übersetzen, an welches das Wort des Inhalts sich doch anschmiegt, um sogleich die Paradoxie des Ausdrucks unverkennbar zu machen. (ErW 429)

Rosenzweig dagegen geht auf ein tatsächliches Unbedingte aus. Und von diesem Ziel her, das im »Übergang« zum Zweiten Teil formuliert wird, erscheint nun gewissermaßen rückwärts auch das zunächst bloß hypothetisch konstruierte »Nichts des Wissens« als etwas Wirkliches, als ein »wirkliches Nichts«:

(SE 96f.) »Vom Nichts des Wissens aus ließen wir sie [die Elemente], geleitet vom Glauben an ihre Tatsächlichkeit, entstehen«. Dies Entstehen ist kein Entstehen in der Wirklichkeit, sondern es ist ein Gang in dem Raum vor aller Wirklichkeit. [...] So sind diese Kräfte nicht Kräfte der sichtbaren Wirklichkeit, sondern entweder bloße Haltepunkte auf unserm, der Erkennenden, Weg vom Nichts unsres Wissens zum Etwas des Wissens oder, wenn denn, wie wir wohl zugeben müssen, dem Nichts unsres Wissens ein »wirkliches Nichts« entspricht, geheime Kräfte jenseits aller je uns sichtbaren Wirklichkeit, dunkle Mächte, die im Innern von Gott, Welt, Mensch am Werke sind, ehe daß Gott, Welt, Mensch – offenbar werden.«

Wieder ist die Spannung erkennbar, die sich aus der Verschlingung Cohenscher und Schellingscher Gedanken ergibt. Es scheint, als schwanke Rosenzweig hier ungeklärt zwischen der hypothetisch-methodologischen und der ontologischen Auffassung des Nichts. Es mag aber auch sein, daß er eine definitive Entscheidung über diese Alternative nicht für entscheidend gehalten hat.

3) Schöpfung

Im folgenden geht es um einige Motive vor allem im Ersten Buch des Zweiten Teils im *Stern*, die auch in Cohens *Religion der Vernunft*, genauer: in seiner schöpfungstheologischen »Wiederholung« der Ursprungslogik, vorkommen.

- Die unmittelbarste Anknüpfung an Cohens Schöpfungstheorie findet sich bereits am Ende der Einleitung zum Zweiten Teil. Hier wird der später zentrale Begriff einer täglichen Erneuerung des »Werks des Anfangs« eingeführt und mit dem Begriff der *Offenbarung* verknüpft.

(SE 123) »Die Offenbarung [...] erneuert die uralte Schöpfung zur immer neugeschaffenen Gegenwart, weil schon jene uralte Schöpfung selber nichts ist als die versiegelte Weissagung, daß Gott Tag um Tag das Werk des Anfangs erneuert. Das Wort des Menschen ist Sinnbild: jeden Augenblick wird es im Munde des Sprechers neu geschaffen, doch nur, weil es von Anbeginn an ist und jeden Sprecher, der einst das Wunder der Erneuerung an ihm wirkt, schon in seinem Schoße trägt. Aber dies ist mehr als Sinnbild: das Wort Gottes ist die Offenbarung, nur weil es zugleich das Wort der Schöpfung ist. Gott sprach: Es werde Licht – und das Licht Gottes, was ist es? des Menschen Seele.«

Der letzte Satz spielt auf Sprüche Salomonis 20,27 an: »Ein Licht Gottes ist des Menschen Seele«. Cohen, dessen Übersetzung wir zitieren, hatte den Vers offenbar in einer seiner Lehrveranstaltungen 1913/14 gebraucht. Das folgt aus Rosenzweigs Brief an Margrit Rosenstock vom 9. Oktober 1918. Darin erzählt er zunächst von seiner damaligen inneren Distanz zu Cohen, dann aber von einer neuen, überraschenden Wendung. Anlaß ist die Arbeit am zweiten Teil des *Stern*.

Im Winter 13 auf 14, als ich ihn zuerst hörte, empfand ich seinen Rationalismus als das eigentlich Trennende. [...] Als das Kennwort von Cohens mich von ihm trennenden Rationalismus erschien mir damals ein Talmudsatz,⁷² an dem er den Begriff der Offenbarung entwickelte [...]: »Gottes Licht – des Menschen Seele«. Und nun hör den Schluß der Einleitung, wie er gestern ganz ungeahnt und ungewollt sich formte: [Es folgt ein langes Zitat, das mit den Worten endet:] Gott sprach: Es werde

⁷² Das Wort »talmudisch« scheint anzudeuten, daß Cohen den Satz in Zusammenhang mit rabbinischen Quellen erörtert hat. Er spielt in mehreren Midraschim (allerdings nicht im Talmud selbst) eine Rolle.

Licht – und das Licht Gottes, was ist es? des Menschen Seele. Kannst du dir denken, wie mir war, als plötzlich die letzten Worte dastanden und mich anguckten?⁷³

Von Cohen selbst ist die Verwendung des Bibelveses in seinem Aufsatz »Über den ästhetischen Wert unserer religiösen Bildung« überliefert:

In der Idee Gottes ist die Idee des Menschen gegründet. Diese Göttlichkeit bedeutet die Seele im Leibe des Menschen. Ein Licht Gottes ist die Seele des Menschen.⁷⁴

Rosenzweig knüpft an den Vers seine Verbindung der Begriffe »Offenbarung« und »Schöpfung« in bezug auf den Menschen. Auch das weist auf Cohen zurück, und zwar auf eine Stelle aus der *Religion der Vernunft*. Schon am 27. August 1918 hatte Rosenzweig geschrieben:

[...] die [S c h ö p f u n g] des Menschen die »O f f e n b a r u n g« – dies ist eine ganz tiefe Einsicht von Cohen, die ich jetzt in meiner Weise umschreibe, Cohen schreibt: die O f f e n b a r u n g ist die S c h ö p f u n g der Vernunft [RV 84]. Sein letzter Aufsatz (ein Resumée des betr. Kapitels des Buchs), der schon nach seinem Tod, nein kurz vorher noch, in den Monatsheften erschien, handelt davon.⁷⁵

Und auch die starke Bindung der Offenbarung an die Sprache ist nicht ohne Entsprechung bei Cohen. Nach dessen Auffassung (im Anschluß an 5. Mo. 30, 11f.) befindet sich die »Thora« »nicht im Himmel, sondern im M u n d e, mithin in der S p r a c h vernunft und im Herzen des Menschen. So rüstet sich das Deuteronomium gegen das Vorurteil einer Faktizität der göttlichen Lehre, die der unvermeidlichen Subjektivität des Menschen etwa zu widerstehen vermöchte.«⁷⁶ Nicht zufällig nennt er das Gebet »gleichsam die V e r n u n f t s p r a c h e der Gemeinde« (RV 451).

Rosenzweig bleibt gleichwohl kritisch. Am 9. November 1918 zitiert er frei aus der *Religion der Vernunft*: »Gott »giebt« die Offenbarung wie er alles giebt, das Leben und das Brot und auch den Tod«, und bemerkt dazu: »Übrigens unterschreibe ich das »wie« in dem Satz nun doch nicht mehr. Leben und Brot giebt er, aber die Offenbarung »giebt« er nicht, sondern er giebt *sich* in der Offenbarung.«⁷⁷

- Im Schöpfungskapitel selbst deutet vor allem die von Maimonides abgeleitete Bestimmung der Schöpfung als einer »wesentlichen Eigenschaft« Gottes auf Cohen zurück.

⁷³ GB166.

⁷⁴ KS V,216.

⁷⁵ Vgl. oben Anm. 16.

⁷⁶ Hermann Cohen: *Der Jude in der christlichen Kultur* [1917], KS VI,440; vgl. auch RV 94.

⁷⁷ GB 182, vgl. RV 97: »Gott gibt die Thora, wie er alles gibt, das Leben und das Brot, wie auch den Tod«. An diesem Satz verdeutlichte Rosenzweig bereits am 9. April 1918 den Unterschied zwischen sich und Cohen, ergänzte damals aber: »[...] eher wird es noch umgekehrt kommen: ich werde mich ihm nachdenken« (GB 71).

(SE 127) »Und so ist es denn der große jüdische Theoretiker der Offenbarung Maimonides gewesen, der in aller Schärfe Gottes Schöpferum als seine wesentliche Eigenschaft behauptete und sogar die ganze Lehre von den göttlichen Wesenseigenschaften in deutlicher methodischer Angleichung an diese Eigenschaft der schöpferischen Macht entwickelte.«

In der *Religion der Vernunft* heißt es:

Was logisch der Ursprung bedeutet, das muß der Anteil der Vernunft an der Religion auch für das Problem der Schöpfung zur Ermittlung bringen. Und diese Bedeutung für die Schöpfung hat Maimonides dem negativen Attribute der Negation verliehen. [...] Gott ist nicht träge, das heißt: Gott ist der Urgrund der Tätigkeit, Gott ist der Schöpfer. Sein Sein kann nicht anders bestimmt werden als durch diese Immanenz der Schöpfung in seiner *Einzigkeit*. (RV 73f.)

Wir hatten dies (in Kapitel 2) bereits im Zusammenhang des großen Zitats von S. 23 des *Stern* dargelegt und auf die Passage aus Maimonides' *Führer der Unschlüssigen* verwiesen, an die Cohen unmittelbar anknüpft, wobei er ausdrücklich zugibt, daß er hier »einem Grundgedanken [s]einer eigenen systematischen Logik« nachgeht.⁷⁸ Der göttliche Seinsakt einer Negation des privaten Trägheitsmoments bestimmt die Logik der Schöpfungsdynamik:

Die Schöpfung ist das Urattribut Gottes; sie ist nicht nur die Konsequenz von der Einzigkeit des göttlichen Seins, sie ist schlechthin mit ihr identisch. (RV 77.)

- Bei der Frage der Schöpfung als »Erhaltung« bzw. als »fortwährende Erneuerung« wird die auch für Cohen wesentliche Unterscheidung zwischen Sein und Dasein getroffen:

(SE 132) »Erinnern wir uns hier des Lichts, das wir vorweg auf den Pfad der Schöpfung warfen, als wir aussprachen, daß die ›metalogische‹ Welt, als Bild von der Antike entworfen, in Wirklichkeit erst nach Ausgang der Antike, also zu Beginn der Weltzeit des Glaubens entstehe; insofern als diese Weltzeit zwar angehoben, aber nicht zu Ende gegangen ist, formulierten wir die Welt im Gegensatz zu dem vor allem Anfang gewordenen Gott und dem in der vergangenen Zeit gewordenen Selbst als das *Werdende*.«

(SE 134) »Dasein bedeutet im Gegensatz zum Sein das Allgemeine, das des Besonderen voll und nicht immer und überall ist, sondern – darin von dem Besonderen angesteckt – fortwährend neu werden muß, um sich zu erhalten.«

⁷⁸ Vgl. Hermann Cohen: *Charakteristik der Ethik Maimunis*, JS III, bes. 248–259, zit. S. 256; zur Stelle aus dem *Führer* oben Anm. 62. Weitere Hinweise wird die kommentierte Übersetzung von Almut Bruckstein enthalten (Hermann Cohen: *Ethics of Maimonides*. University of Wisconsin Press 2003).

(SE 135) über die »in jedem kleinsten besonderen Augenblick für das ganze Dasein sich erneuende Vorsehung, derart, daß Gott ›Tag um Tag das Werk des Anfangs erneuert.«

Cohen formuliert in der *Religion der Vernunft*: »Der Ewige bedeutet den Seienden als Gott, als Gott im Unterschiede von der Welt, als den Einzigen, dem gegenüber die Welt kein Sein haben soll.« (RV 50) »Die Einzigkeit bedeutet demgemäß auch die *Unterscheidung zwischen Sein und Dasein*.« (RV 51) »Der Monotheismus verträgt keine [...] Vermischung, keine Entstellung des Seins durch das Dasein. [...] So kommt es hier zu der Konsequenz ›Nichts außer mir‹ [Jes 45,6]. Der Kosmos, die Natur wird verneint.« (RV 52) – Dennoch gilt: »Gott kann nicht ohne die Welt, nicht ohne die Menschenwelt bleiben. Nur im Sein darf die Natur mit Gott nicht eingesetzt werden.« (RV 52) Daran schließt sich notwendig die Frage:

Von welcher Art kann denn nun aber das Sein der Welt sein, wenn es nicht das wahrhafte Sein ist? Auf diese Frage erteilt der philosophische Begriff des Seins die orientierende Antwort. Das Sein wird erdacht für das Problem des *Werdens*. (RV 69)

Zu dem aus der Morgenliturgie zitierten Gedanken einer *täglichen Erneuerung* des »Werks des Anfangs« (SE 135) führt Cohen aus: »Die Männer der großen Synagoge haben diesen Gedanken im täglichen Gebete zur Feststellung gebracht: ›Der erneuert mit seinem Gute an jedem Tage beständig das Werk des Anfangs.‹ [...] Jeder Tag ist ein neuer Anfang. Und die Beständigkeit ist der wahre Anfang. Diese Erneuerung tritt an die Stelle der Schöpfung.« (RV 78f.) »Die Bedeutung unseres *Ursprungs* wird dadurch weiter bekräftigt. Denn der Ursprung hat ja nicht nur für den ersten Anfang einzustehen – das wäre mythologisch –, sondern er muß den Fortbestand und demgemäß die *Forterhaltung* in sich begründen.« (RV 79) »Es ist nicht so, daß das Werden immer dasselbe wäre. Diese Identität gilt nur vom Sein. Das Endliche aber ist immer ein neues: es muß daher immer erneuert werden, dieweil es ja seine Schaffenskraft nicht in sich selbst hat.« (RV 80)

- Schließlich mag man einen Einfluß Cohens auch für den Schluß des Ersten Buches annehmen. Dort wird zum Schöpfungsbericht aus Genesis 1,31 auf den Midrasch *Genesis Rabba* 9,5 verwiesen:

(SE 173) Es »wird am sechsten Tag der Schöpfung nicht gesagt, daß es ›gut‹ war, sondern ›siehe, gut gar sehr!‹ ›Gar sehr‹, so lehren unsre Alten, gar sehr – das ist der Tod.«

Man vergleiche dazu eine Reflexion Rosenzweigs über den Tod, wo er dieses Midrasch-Zitat (›sehr: das ist der Tod«, bei Rosenzweig hebr.) mit einem Hinweis auf Cohens *Religion der Vernunft* verbindet: »Cohens Buchschluß: Die

Welt wird Ewigkeit.« (Z 616f.) »Es ist bedeutsam für das jüdische Sprachbewußtsein«, so heißt es bei Cohen,

[...] daß das hebräische Wort Olam für Welt zugleich die Ewigkeit bedeutet [...]. Die Ahnung der Unsterblichkeit des Menschen und der Ewigkeit der Welt bekundet sich in diesem tiefen Worte der Sprache. Auch die spätere [nachbiblische] Sprache hat noch diese Ahnung festgehalten, indem sie den Friedhof oder Gottesacker, wie das schöne deutsche Wort lautet, »das Haus der Ewigkeit« (bet 'olam) nennt. Der Tod ist der Frieden. Und das Grab ist das Haus der Ewigkeit. (RV 533)

Im Blick auf den Einfluß dieser Sätze auf den *Stern* ist allerdings zu berücksichtigen, daß Rosenzweigs Reflexion von 1921 stammt, aus demselben Jahr also, in dem die erste Auflage des *Stern* bereits gedruckt wurde. Da dessen Haupttext (abgesehen von den Randtiteln) in den späteren Auflagen unverändert blieb, ist die gedankliche Verknüpfung des Midrasch mit Cohens Werk nicht unbedingt schon für die Entstehungsphase des *Stern*-Textes anzunehmen.

4) Korrelation und Liebe

Neben der Theorie der Mathematik und des Ursprungs bildet, wie schon in unserer Einleitung bemerkt, die *religiöse Korrelation* den zweiten Schwerpunkt in Rosenzweigs Cohen-Rezeption.

- Der explizite Begriff »Korrelation« selbst gehört freilich nicht zur Terminologie des *Stern*; im ganzen Werk erscheint das Wort nur einmal, und dies auch nicht in einer speziell religiösen, sondern in allgemein methodischer Bedeutung:

(SE 246) »Indem nun die neue Weltwissenschaft sich seit dem siebzehnten Jahrhundert von dem antiken Weltbild abzuwenden begann, verschwand zwar die verzauberte Welt mehr und mehr aus dem Gesichtskreis; aber da man nun die Welt einseitig als Dasein und nur als Dasein, als momenthaftes, durch den ganzen Raum hindurch in der korrelativierenden Formel zusammengefaßtes Dasein faßte – denn Korrelation ist die eigentlich weltanschauungsbe gründende Kategorie der neuen Wissenschaft; Substanz und Kausalität sind nur Hilfskategorien zur Verarbeitung des Stoffes –, rückte man nun den bloßen Gedanken der Kreatur an Stelle des runden gestaltenreichen Kosmos.«

In der *Logik der reinen Erkenntnis* findet sich eine durchaus ähnliche Bestimmung der Korrelation. Die Kategorie der »Substanz« wird hier – in Analogie zur analytischen Geometrie – als Erhaltung eines Koordinatensystems für die Bestimmung von Bewegungen gedacht (LrE 233f.). Dieses Wechselverhältnis von Erhaltung und Bewegung wird nun weiter entwickelt:

Anstatt Immanenz: Korrelation. Wir erkennen sonach, daß es gleicherweise ungenaue Ausdrücke sind, wenn man sagt: der Bewegung sei die Erhaltung immanent; wie auch der Substanz sei die Bewegung immanent. Für Immanenz muß die *Korrelation eintreten*; und sie darf nicht formell, sondern sie muß methodisch gedacht werden. Die beiden Begriffe an sich fordern einander; und ihre Korrelativierung bringt die Erkenntnis zustande. (LrE 236)

Gerade diese erkenntnislogische Bedeutung des Korrelationsbegriffs wird in der *Religion der Vernunft* zur Grundlage für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch:

Also um die *Erkenntnis* handelt es sich jetzt beim Menschen. Und in der Erkenntnis handelt es sich um das Verhältnis des Menschen zu Gott. Die Schlange nennt es Identität; unsere Sprache der Philosophie nennt es *Korrelation*, die der Ausdruck ist für alle Wechselbegriffe. *Wechselwirkung* besteht für Mensch und Gott. (RV 100f.)

Rosenzweig deutet diesen Begriff in seiner »Einleitung« zu Cohens *Jüdischen Schriften*:

Wohl hatte er in die Ethik die Gottesidee eingebaut, wo sie innerhalb des idealistischen Horizonts sichtbar wird. Aber um seinen Glauben ganz auszusagen, bedurfte er eines andern methodischen Mittels – *methodisch*, denn um eine philosophische Aussage handelt es sich –, als es ihm die idealistischen Grundbegriffe boten. Und hier entdeckte er die »Korrelation«. Denn was sich *wechselseitig aufeinander bezieht*, das ist nicht in Gefahr, sich einander die Wirklichkeit streitig zu machen, wie es der idealistische Erzeugerbegriff seinem Erzeugnis gegenüber fast notwendig muß; es würde sich ja den Ast absägen, auf dem es selber sitzt.⁷⁹

In dem Vortrag »Über Hermann Cohens ›Religion der Vernunft‹« geht Rosenzweig soweit, »Korrelation« mit »Bund«, und das heißt sprachlich zwangsläufig: mit dem Bund (*b^erit*) zwischen Gott und Israel gleichzusetzen: »Cohen entdeckt die Korrelation. Also an Stelle der ›Erzeugung‹ (die Hineinsterben des Erzeugers in das Erzeugte ist) der *Bund*.«⁸⁰

⁷⁹ Z 209 [JS I, XLIX]. – Die Problematik von Rosenzweigs Auslegung wurde viel diskutiert, vgl. Alexander Altmann: Hermann Cohens Begriff der Korrelation. In: In zwei Welten. Siegfried Moses zum fünfundsiebzigsten Geburtstag. Hg. von Hans Tramer. Tel Aviv: Bitaoon 1962, S. 377–399; Andrea Poma: Die Korrelation in der Religionsphilosophie Cohens: eine Methode, mehr als eine Methode. In: Neukantianismus. Perspektiven und Probleme. Ernst Wolfgang Orth und Helmut Holzhey. Würzburg: Königshausen und Neumann 1994 (Studien und Materialien zum Neukantianismus; 1), S. 343–365.

⁸⁰ Z 225. Vgl. auch den Brief an Cohen vom 9. März 1918: »Zum Beispiel ich weiß nicht, was ich darum gäbe, wenn ich das unglückliche Wort ›Korrelation‹, diesen Weiber- und Kinderschreck, diesen bissigen Hund am Eingang Ihres neuen Hauses, wegwischen könnte. Natürlich haben Sie Gründe, weshalb Sie nicht – Bund (und gelegentlich Band, Verbindung, wechselseitige Verbindung, Gegenseitigkeit) sagen. Aber diese Gründe müßten sehr schwer sein, um den Schaden zu überwiegen, den Sie der Eindringlichkeit Ihrer Gedanken durch die Fußfessel dieses Kunstworts tun.« (BT 523)

Hier hätte Cohen höchstwahrscheinlich widersprochen. In einer seiner nachgelassenen Reflexionen fragt er ausdrücklich nach dem »Verhältnis des Bundes zwischen Gott und Israel in Bezug auf die Bedeutung der Gottesidee«. Er nennt den Bund ein »mythologisches Verhältnis«; zwar sei er »bei den Propheten zur Poesie der Liebe, der Brautschaft und Ehe versittlicht. Aber auch hierbei [ist] der Begriff Gottes noch nicht zu seiner sittlichen Höhe gebracht: erst im Problem der Versöhnung.«⁸¹ Gerade in der Versöhnungsfrage erlangt nun aber – das wird sich im folgenden auch für den *Stern* erweisen – die religiöse Korrelation ihre entscheidende Bedeutung. Wenn also die »Versöhnung« (bei Cohen) eine wesentliche *Differenz* zum »mythologischen Verhältnis« des Bundes begründet, dann ist dessen Gleichsetzung mit »Korrelation« irreführend.

Im *Stern* spiegelt sich die Auseinandersetzung mit Cohens religiöser »Korrelation« zunächst im Zweiten Buch des Zweiten Teils, wo – im Zusammenhang der Offenbarung – die »Frage nach dem Du« angeschnitten wird (A). Sie wird dann im Dritten Buch desselben Teils im Rahmen der Erlösungslehre (Frage der Nächstenliebe) fortgesetzt (B). Beidemale wird die Gemeinsamkeit der Autoren jedoch von schwerwiegenden Abweichungen begleitet. Erst wo das Thema der Versöhnung erneut aufgegriffen wird, kommt es zum eigentlichen Schnittpunkt zwischen Rosenzweig und Cohens Deutung der religiösen Korrelation (C).

A. Im Zusammenhang der Offenbarungslehre

- Eine erste Spur der Auseinandersetzung mit Cohens Korrelationstheorie läßt sich in Rosenzweigs Frage nach einer *Bedürftigkeit Gottes* vermuten:

(SE 182) »Schließt der Begriff der Liebe nicht Bedürftigkeit ein? Und könnte Gott bedürftig sein? Haben wir nicht dem Schöpfer abgesprochen, daß er aus Liebe schafft, um ihm nicht Bedürftigkeit zusprechen zu müssen? Und nun sollte der Offenbarer dennoch aus Liebe sich offenbaren?«

Zwar scheint es, wenn wir Rosenzweigs Paralipomenon vom 7. Februar 1916 betrachten, als seien diese Fragen ausschließlich in der Auseinandersetzung mit Augustinus' *Confessiones* entwickelt worden.⁸² Aber bereits an dieser früheren Stelle wird die Kritik an Augustins mit einem Hinweis auf Cohen verknüpft: »Heidnisch ist [bei Augustinus] nur die Anschauung, daß Gott die positiven Leistungen (Geruch des Opfers) als solche bedarf; das wäre Gegenseitigkeit, aber nicht das was Cohen »Korrelation« nennt«. Das spielt auf Cohens Schrift *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* von 1915 an, wo es heißt:

⁸¹ Hermann Cohen: Reflexionen und Notizen. Hg. von Hartwig Wiedebach. Hildesheim, Zürich, New York: Olms 2003 (Hermann Cohen: Werke. Supplementa; 1), Blatt 25, vgl. auch 23.

⁸² Vgl. Z 66.

Die *Mystik* hat es schon richtig gefühlt, daß auch Gott nach der Kreatur schreit, ebenso, wie diese nach ihm. Die Korrelation allein drückt die methodische Beziehung zwischen Gott und Mensch aus. (BR 134)

Diese »methodische Beziehung« schließt jede quasi-physische »Gegenseitigkeit« aus, die durch »positive Leistungen« (z. B. Opfer) vermittelt wäre. Im Opfer, so heißt es in der *Religion der Vernunft* sogar, »bleibt« Gott »gänzlich aus dem Spiele« (RV 231); – und das, obwohl in der *geschichtlichen* Entwicklung des Monotheismus gerade »durch das Opfer die Korrelation eingeführt und gesichert« worden war (RV 233).

- Insbesondere die »Frage nach dem Du« bildet dann jedoch einen Ansatz in der Auseinandersetzung mit Cohens religiöser Korrelation:

(SE 195) »Wo bist Du?« Es ist nichts als die Frage nach dem Du. [...] Diese Frage nach dem Du ist das einzige, was von ihm schon bekannt ist. Aber diese Frage genügt dem Ich, sich selbst zu entdecken [...]. Das Ich entdeckt sich in dem Augenblick, wo es das Dasein des Du durch die Frage nach dem Wo des Du behauptet.«

Über den Einfluß Cohens an diesem zentralen Punkt des *Stern* äußert sich Rosenzweig selbst ambivalent. In »Das neue Denken« schreibt er über seine von der Erfahrung des Dialogs ausgehende Methode:

In dieser Methode konzentriert sich das, was von dem Buch an Erneuerung des Denkens ausgehen kann. Sie ist zuerst entdeckt von Feuerbach, dann in die Philosophie, obzwar ohne Bewußtsein ihrer umstürzenden Kraft, wieder eingeführt von Hermann Cohen im Nachlaßwerk; jene Stellen bei Cohen waren mir, als ich schrieb, schon bekannt; doch verdanke ich diese für das Zustandekommen des Buchs entscheidende Beeinflussung nicht ihnen, sondern Eugen Rosenstock. (Z 152)

Im Vortrag »Über Hermann Cohens »Religion der Vernunft«« benennt er denn auch Cohens »Abweichung von mir. Bei mir wird das Ich-Es aus Ich-Du erzeugt. Bei Cohen füllt Ich-Du die Lücke im Ich-Es.« (Z 226). – Dabei wäre etwa an folgende Stelle aus der *Religion der Vernunft* zu denken:

Neben dem Ich erhebt sich, und zwar im Unterschiede vom Es, der Er: ist er nur das andere Beispiel vom Ich, dessen Gedanke daher durch das Ich schon mitgesetzt wäre? Die Sprache schon schützt vor diesem Irrtum: sie setzt vor das Er das Du. (RV 17)

Eine weitere Differenz ist zu beachten. Zwar könnte man trotz der unterschiedlichen Stellung zum »Es« oder »Er« sagen, daß die *Religion der Vernunft* immerhin Rosenzweigs Primat des Du für die Entdeckung des Ich abstützt, daß nämlich: »erst das Du, die Entdeckung des Du mich selbst auch zum Bewußtsein meines Ich, zur sittlichen Erkenntnis meines Ich zu bringen vermöchte.« (RV 17) – Aber auch hier handelt es sich bei Cohen um etwas anderes als bei Rosenzweig, nämlich um das Du des *sozialen Mitleids*, nicht (wie im *Stern*)

um das Du in der Anrede Gottes an den Menschen.⁸³ Das Du des Mitleids oder auch der Nächstenliebe kommt bei Rosenzweig erst später, im Rahmen der Erlösungslehre, zur Sprache.⁸⁴

- Eine Anrede Gottes an den Menschen in dem direkten Sinn, den Rosenzweig aus der Bibel aufgreift, wird bei Cohen nicht zum Thema gemacht. Das Sprechen zwischen Gott und Mensch wird von ihm lediglich von der Seite des Menschen erwogen, als Gebet. Unter dieser Einschränkung jedoch läßt sich erneut eine engere Verwandtschaft der Gedanken beider Autoren feststellen. Im Dritten Buch kommt Rosenzweig noch einmal auf das Thema »Offenbarung« zurück:

(SE 278) »Die Offenbarung sammelt so alles in ihre Gegenwärtigkeit hinein, sie weiß nicht bloß von sich selbst, nein: es ist ›alles in ihr‹. Sie selber ist sich unmittelbar gegenwärtiger lyrischer Monolog zwischen Zweien.«

Und er knüpft daran eine längere Reflexion über »Die Sprache der Psalmen« im Gemeindegebet.

Das Psalmen-Gebet, eine Grundform monotheistischer Offenbarungssprache, versteht auch Cohen als ein lyrisch-monologisches Zwiegespräch mit Gott:

Man erkennt immer deutlicher den Ursprung des Gebetes im Psalm und in diesem in der Zwiesprache, welche die Buße zwischen dem Ich und Gott führt. Diesen dialogischen Monolog konnte die prophetische Rhetorik nicht erwecken: er konnte nur von der Lyrik geschaffen werden, welche die Urform der Liebe in der Sehnsucht ist. (RV 436; vgl. auch 433)

Methodisch gesehen weist das auf die *Ästhetik des reinen Gefühls* zurück, wo das erzeugende Movens »reiner Lyrik« als »Sehnsucht« bestimmt wird.⁸⁵

- Schließlich erwähnt Rosenzweig selbst in einem Brief, daß die letzten Worte des Zweiten Buchs im Zweiten Teil, wo er von der Offenbarung zur *Erlösung* übergeht, auf Cohens Vorlesung zurückgehen. Die Passage im *Stern* lautet:

(SE 228) »Die geliebte Seele [muß] den Zauberkreis der Geliebtheit überschreiten, des Liebenden vergessen und selber den Mund öffnen, nicht zur Antwort mehr, sondern zum eigenen Wort. [...] Und nur im geheimsten Herzen mag sie bei diesem ihrem Gang aus dem Wunder der göttlichen Liebe heraus in die irdische Welt der Alten Wort bewahren, das dem, was ihr zu tun bevorsteht, durch die Erinnerung des in jenem Zauberkreis Erlebten Kraft und Weihe gibt: Wie Er dich liebt, so liebe Du.«

⁸³ Vgl. SE 267.

⁸⁴ Vgl. unten zu SE 267.

⁸⁵ Vgl. *ÄrG* II,26ff., zu den Psalmen II,36f.

An Edith Hahn schreibt Rosenzweig am 16. Januar 1920:

»*ki hu' rachum ata rachum.*⁸⁶ – wie Er dich liebt, so liebe Du, das Wort aus dem Talmud, das Hermann Cohen einmal in der Wintervorlesung [1913/14] anführte und mit dem der *Stern*⁸⁷ den Übergang macht von der Offenbarung zur Erlösung, von dem *w'ahavta at haSchem* zum *w'ahavta l're'acha kamocho*,⁸⁸ das ist ein großes Wort und meint nichts andres.⁸⁹

Der anfangs zitierte Satz aus *Sifre Deutoronomium* wird auch in der *Religion der Vernunft* herangezogen, wo Cohen die menschliche »Liebe zu Gott« erörtert und die Brücke zu den sogenannten »Attributen der Handlung« schlägt, also zu jenen Eigenschaften Gottes, die dem Menschen als »Urbilder« seines eigenen Handelns gelten sollen: »Wie er barmherzig ist, so sei auch du barmherzig.« Gott als *heiliger* Gott ist demnach »Urbild: mithin Idee, die für die Handlung die Bedeutung des Ideals hat. Diese idealistische Bedeutung ist der klare, genaue Sinn der *Liebe zu Gott.*«⁹⁰

B. Im Zusammenhang der Erlösungslehre

- Im Dritten Buch des Zweiten Teils wird unter dem Titel »Erlösung« eine Theorie der *Nächstenliebe* entwickelt. Diesem Thema hatte Cohen über viele Jahre hin intensive Ausführungen gewidmet. Dennoch scheint Rosenzweigs Art, die Nächstenliebe in seine allgemeine Konzeption einzufügen, zumindest auf den ersten Blick trotz einiger Anklänge von Cohens Ansatz verschieden zu sein.

⁸⁶ Vgl. *Sifre* zu Dtn 11,22 (Ausg. Finkelstein, ND New York, Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America 1993, S. 114): »Wie er erbarmend ist, so sei auch du erbarmend«; ähnlich b Sabbath 133b u. ö., bei Rosenzweig aus dem Gedächtnis nicht ganz genau zitiert; alle hebr. Zitate in hebr. Schrift.

⁸⁷ Rosenzweig zeichnet einen Stern statt des Wortes.

⁸⁸ »[...] von dem ›Du sollst Gott lieben‹ [Deutoronomium 6,4] zum ›Liebe deinen Nächsten wie dich selbst‹ [Leviticus 19,18]«.

⁸⁹ BT 663. Vgl. Bernhard Casper: Korrelation oder ereignetes Ereignis? Zur Deutung des Spätwerkes Hermann Cohens durch Franz Rosenzweig. In: Hermann Cohen's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996. Ed. by Stéphane Moses and Hartwig Wiedebach. Hildesheim u. a.: Olms 1997 (Philosophische Texte und Studien; 44. Publications of the Franz Rosenzweig Research Center for German-Jewish Literature and Cultural History), S. 51–69, hier S. 60.

⁹⁰ RV 188. Eine wichtige Quelle hierfür war Maimonides' *Führer der Unschlüssigen*, Teil I, Kap. 54 (Ausg. von Josef Kafich, Jerusalem: Mosad HaRav Kuk 1977, S. 86; in Anm. 62 weitere Quellenhinweise). Vgl. Almut Bruckstein: Hermann Cohen's ›Charakteristik der Ethik Maimunis‹: A reconstructive Reading of Maimonides' Ethics (Diss.) Temple Univ. 1992, S. 11, Anm. 41.

(SE 239) »Indem die Liebe zum Menschen von Gott geboten wird, wird sie, weil Liebe nicht geboten werden kann außer von dem Liebenden selber, unmittelbar auf die Liebe zu Gott zurückgeführt. Die Liebe zu Gott soll sich äußern in der Liebe zum Nächsten.«

Nach Cohens Theorie religiöser Liebe in der *Religion der Vernunft* »fängt alles, fängt der Mensch selbst mit der sozialen Liebe, dem sozialen Mitleid mit der Armut an. So wird es ganz außer Zweifel gestellt, daß die Liebe, als religiöse Liebe mit der Menschenliebe beginnt.« (RV 170) – »Jetzt erst, nachdem der Mensch gelernt hat, den Menschen als Mitmenschen zu lieben, wird der Gedanke auf Gott zurückbezogen: daß Gott den Menschen liebt, und zwar den Armen in derselben Bevorzugung, wie er den Fremdling liebt.« (RV 171) – Und nun, in einem dritten Schritt also: »erst aus der Liebe Gottes zu dem Menschen«, will Cohen »die Liebe des Menschen zu Gott zu verstehen suchen« (RV 184). Cohen führt also nicht wie Rosenzweig die Liebe zum Nächsten gewissermaßen metaphysisch auf die Liebe zu Gott zurück, sondern, in einer Art historischer Psychologie, scheinbar umgekehrt die Liebe zu Gott auf die Liebe zum Nächsten.

Gleichwohl gibt es auch bei ihm, wenn auch versteckter, den Hinweis auf einen ontologischen Vorrang der Liebe Gottes. Er liegt in deren Identität mit dem grundsätzlichen Primat der Schöpfung. Das zeigt sich an Cohens Stellungnahme zu dem bekannten Streit zwischen Rabbi Akiba und Ben Asai über die Begründung des Gebotes der Menschenliebe.⁹¹ Rabbi Akiba gründet es auf das andere Gebot der Nächstenliebe aus Leviticus (19,18), Ben Asai dagegen auf die göttliche Schöpfung des Menschen überhaupt (Gen 5,1). Und Cohen fragt:

Welche Begründung hat den Vorzug? Etwa die erste, die die Gleichheit von Mensch und Mensch hervorhebt? Oder die, welche den Menschen zum Ebenbilde Gottes als Geschöpf Gottes macht? Offenbar hat Ben Asai Recht. [...] Von Gottes Schöpfung des Menschen ist die Menschenliebe abhängig. (RV 138)

Die Liebestat der göttlichen Schöpfung wird so zum Fundament der Liebe unter den Menschen.

- ▶ Hier ist nun die Thematik des Du im Verhältnis zum Ich noch einmal aufzunehmen. Während sich für das Du in der Anrede Gottes an den Menschen keine Entsprechung bei Cohen finden ließ, verhält es sich beim Du in der Anrede des Menschen an den Anderen, beim Du des »Nächsten« also, anders.

(SE 267) »Aus dem unendlichen Chaos der Welt wird ihm [dem Menschen] ein Nächstes, sein Nächster, vor die Seele gestellt, und von diesem und zu-nächst nur von diesem ihm gesagt: er ist wie du. ›Wie du‹ [*kamocha*, Lev 19,18], also nicht ›du‹. Du bleibst Du und sollst es bleiben. Aber er soll dir nicht ein Er bleiben und also für dein Du bloß ein Es, sondern er ist wie Du, wie dein Du, ein Du wie Du, ein Ich, – Seele.«

⁹¹ Vgl. j Nedarim IX.

Zunächst ist diesmal eine Analogie zu der bereits erwähnten Passage über das Ich-Er und das Ich-Du aus der *Religion der Vernunft* (RV 17) unübersehbar. Aber auch Rosenzweigs Hinweis auf die Deutung des *kamocha* als »er ist wie Du« dürfte eine direkte Erinnerung an Cohen sein. Dieser hatte nämlich als einer der Ersten im 19. Jahrhundert darauf hingewiesen, daß diese Übersetzung des *kamocha* auf Naftali Herz Wesselys Kommentar zu Leviticus 19,18 zurückgeht, wonach es nicht heißen solle: »liebe deinen Nächsten als dich selbst«, sondern: »liebe deinen Nächsten; er ist dir gleich.«⁹² Rosenzweig greift darauf später bei seiner Arbeit an der Bibel-Übersetzung zurück. Zur Erwägung, das *kamocha* mit »dir gleich« zu übersetzen, schreibt er ausdrücklich: »*Dir gleich* ermöglicht die Wesselysche Deutung, die Hermann Cohen immer zitierte [...]«. ⁹³

C. Die Versöhnung

- Das Thema der Versöhnung wird ein erstes Mal im Zweiten Buch des Zweiten Teils angeschnitten, und zwar im Zusammenhang einer »Grammatik des Eros«. Dabei wird auch das für Cohen wichtige Motiv einer *Selbstreinigung* hervorgehoben.

(SE 201) »Indem sie [die Seele] ihre Sündhaftigkeit als noch gegenwärtige Sündhaftigkeit, nicht als geschehene »Sünde« bekennt, ist sie sich der Antwort gewiß, so gewiß, daß sie diese Antwort nicht mehr laut zu hören braucht; sie vernimmt sie in ihrem Innern; nicht Gott braucht sie von ihrer Sünde zu reinigen, sondern im Angesicht seiner Liebe reinigt sie sich selber.«

Wie ein Leitspruch hierzu klingt das Motto der *Religion der Vernunft*: »Heil euch, Israel, wer reinigt euch und vor wem reinigt ihr selbst euch: es ist euer Vater im Himmel.« (R. Akiba in Joma 85 b)« – Im Buch selbst führt Cohen dazu aus:

Es ist wohl zu begreifen, daß Rabbi Akiba, der große Mischna-Lehrer und gewaltige Märtyrer, über den Versöhnungstag das Wort gesprochen hat: »Heil euch, Israel, wer reinigt euch, und vor wem reinigt ihr selbst euch: es ist euer Vater im Himmel.« Der Vater der Menschen, der nach der biblischen Ursprache von dem Erdendasein durch den Himmel unterschieden wird, er bezeugt sich in dieser Reinigung der Menschen. Aber Akiba bleibt nicht bei Gott stehen, sondern er begründet seine Heilspreisung Israels durch die Steigerung, die er in dem Satze ausspricht: »und

⁹² Vgl. Hermann Cohen: *Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch* [1900], JS III,54, Anm. 1. Erstmals findet sich der Hinweis in: »Zum Prioritätsstreit über das Gebot der Nächstenliebe« [1894], JS I,181. – Wir danken Prof. Berndt Schaller für die Mitteilung seiner Recherchen zur Verwendung der Wesselyschen Deutung im 19. Jahrhundert.

⁹³ AVS 140. Vgl. auch den letzten Satz des Briefes an Margrit Rosenstock vom 24. Juni 1918 (GB 111).

vor wem reinigt ihr selbst euch?« Nicht Gott reinigt, so wenig er sühnt. Das Schriftwort besagt nur: »vor dem Ewigen sollt ihr rein sein«. Aber wie das Schriftwort anderwärts sagt: »ihr sollt selbst euch heiligen und ihr werdet heilig sein«, so vollzieht Akiba die richtige Steigerung mit seinem Satze: *ihr selbst sollt euch reinigen, und vor eurem Vater im Himmel sollt ihr euch reinigen.* [...] Der ganze Monotheismus legt sich in diesem Losungsworte Akibas dar. Man könnte die Frage nach dem tiefsten Sinne der Einheit Gottes also beantworten: Gott ist der Einzige, weil vor ihm der Mensch allein sich selbst zu läutern vermag. (RV 260f.)

Das Zitat von R. Akiba hat im Original (ursprünglich *Mischna Joma VIII,9*) zwar eine andere Satzstellung: »Heil euch, Israel, vor wem reinigt ihr selbst euch und wer reinigt euch: es ist euer Vater im Himmel.« Cohen zitiert den Satz jedoch, was auch im Kreis um Rosenzweig bekannt war, immer in umgestellter Fassung.⁹⁴

- ▶ Noch enger scheint sich Rosenzweig in der Passage über »Die Versöhnung« im Ersten Buch des Dritten Teils an Cohen anzuschließen. Im Rahmen einer Lehre vom »*sündigen Ich*« wird ein Zusammenhang zwischen Versöhnung und Liturgie entwickelt.⁹⁵

(SE 363) »Schon zu Beginn des letzten Tags, auf den die neun vorausgegangenen nur Bereitungen waren, hat er in jenem Gebet um die Vernichtung aller Gelübde, aller Selbstweihen und guten Vorsätze sich die reine Demut erobert, nicht als sein wissendes, nein bloß noch als sein wähnendes Kind vor den zu treten, welcher ihm verzeihen möge, gleich wie er verzieh »der ganzen Gemeinde Israel und dem Fremden, der da unter ihnen weile, denn allem Volk geschahs im Wahne« [*b i - s c h e g a g a*, Num 15,26]. Nun ist er reif zum Bekennen der eignen Schuld vor Gott in immer neuen Wiederholungen. Es gibt ja keine Schuld vor Menschen mehr. Drückte ihn die, so müßte er

⁹⁴ Vgl. schon Cohens Vortrag »Die Messiasidee« [vermutlich 1892], JS I,121. – Rosenzweig schreibt am 24. August 1923 über diesen »lapsus memoriae« an Bruno Strauß (BT 919).

⁹⁵ SE 361–364, bes. 363f.; RV, Kap. »Die Versöhnung« und »Der Versöhnungstag«, S. 208–275. – Martin D. Yaffe (Liturgy and Ethics: Hermann Cohen and Franz Rosenzweig on the Day of Atonement. In: *Journal of Religious Ethics* 7/2 [1979], S. 215–228) deutet hier anders. Er hebt im Punkt der Liturgie einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Cohen und Rosenzweig hervor (bes. S. 226). Cohen ist für ihn ein reiner *Ethiker* der Versöhnung, Rosenzweig ein reiner *Liturgiker*. Die Thematik der Selbstreinigung des sündigen Ich bei Rosenzweig (s.o. zu SE 201) fehlt bei ihm. Die Fixierung auf ein lediglich formal-ethisches Verständnis von Cohens Religionsphilosophie verhindert einen angemessenen Vergleich der beiden Philosophen. – Noch Joseph Turner (Faith and Humanism. A Study in Franz Rosenzweig's Religious Philosophy [hebr.]. Tel Aviv: HaKibbutz HaMeuchad 2001, S. 147–151) macht zwar erhellende Bemerkungen über ihr Verständnis von Schöpfung und Offenbarung, unterscheidet beim Problem von Sünde und Umkehr aber wieder nur den Ethiker einerseits vom »Existentialisten« andererseits.

sich ihrer zuvor von Mensch zu Mensch in offenem Geständnis entledigen. Der Versöhnungstag sühnt solche Schuld nicht; er weiß nichts von ihr; ihm ist alle Schuld, auch die vor Menschen gesühnte und entschuldigte, Schuld vor Gott, Sünde des einsamen Menschen, Sünde der Seele – denn die Seele ist die sündigt [Ez 18,4–20].«

Numeri 15,26 wird zu Beginn des Versöhnungstages unmittelbar im Anschluß an das *Kol nidre* gesprochen. Auch Cohen zitiert den Vers mehrfach; er nennt ihn geradezu die »Devise des Versöhnungstages«. ⁹⁶ Das Wort »*schegaga*«, auf dem die ganze Betonung des Verses liegt, bezeichnet nach traditioneller Lesart das »unwissentliche Vergehen«, und es ist für Cohen geradezu entscheidend, daß »die Versöhnung proklamiert wird auf der Voraussetzung dieses Charakters der Sünde als Schegaga« (RV 232). Mit dem Satz »Die Seele sündigt« habe Ezechiel »die Religion in der Selbsterkenntnis des Menschen von seiner Sünde« begründet (RV 23). »Die Seele ist der Ausdruck für die Person und für das Individuum«; mit ihr kann »das Individuum ausreifen zum Ich. Und erst das Ich, die Seele in ihrer Ganzheit, kann mit der Erkenntnis der Sünde etwas anfangen, was über diese Erkenntnis hinausführt. Denn bei der Erkenntnis der Sünde darf es nicht sein Bewenden haben. Sie muß nur der Anstoß werden, daß der Mensch von der Last der Sünde frei werde.« (RV 222)

Diese Befreiung geschieht faktisch im »öffentlichen« Gemeindebekenntnis während der Liturgie des Versöhnungstages. Das Sündenbekenntnis vollzieht die Selbstreinigung des Individuums, und zwar analog zu einem Gerichtsverfahren (vgl. RV 228ff.). Nach Cohen erneuert ein Verbrecher seine verloren gegangene sittliche Autonomie dadurch, daß er die vom Richter verhängte Strafe freiwillig anerkennt. Die *Öffentlichkeit* des Verfahrens im Kontext eines staatsgerichtlichen Prozesses garantiert diesem Wandel des *individuellen* Bewußtseins die objektive Gültigkeit. In der Religion übernimmt die Bekenntnisgemeinde die Rolle des öffentlichen Forums. Sowohl bei Cohen als auch bei Rosenzweig wird also die liturgische Gemeinschaft – das liturgische »Wir« – zur Selbstreinigung notwendig voraussetzt. Sie gilt aber hier nicht als ein Raum für zwischenmenschliche Rechts- und Handlungsstrukturen, sondern ausschließlich als *Sprachforum* für die kollektive, öffentliche Hinwendung zum transzendenten Gott: Im Gemeindegebet wird ein Haltepunkt außerhalb der menschlichen Wissenskompetenz ersehnt, denn diese erscheint durch die Sünde fundamental kompromittiert. Bekennen ist nach Cohen – und Rosenzweig – eine lyrische Form des Sprechens. Wie schon beim Problem der Sehnsucht und des Gebets wird auch für die Interpretation der Versöhnungsliturgie die Grundlage in der *Ästhetik des reinen Gefühls* geschaffen. Lyrisches Sprechen bedeutet demnach den Ausdruck der Sehnsucht und ihre Befriedung zugleich. ⁹⁷

⁹⁶ »Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt« [1910], JS I,23; RV 253.

⁹⁷ Vgl. Hartwig Wiedebach: *Aesthetics in Religion: Remarks on Hermann Cohen's Theory of Jewish Existence*. In: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 11 (2002), S. 63-73.

5) Ewigkeit und Zukunft

In der *Logik der reinen Erkenntnis* und in der *Ethik des reinen Willens* entwickelt Cohen an zentralen Stellen eine spezifische Charakteristik der Zeit. Auch daran erinnert der *Stern* mehrfach: Zum einen im Kapitel über »Das Reich« im Dritten Buch des Zweiten Teils (SE 243ff.), wo es um das messianische Verhältnis zwischen *Ewigkeit* und *Zukunft* geht (A); sodann in der Einleitung zum Dritten Teil »Über die Möglichkeit das Reich zu erbeten« (B); schließlich aber – im Dritten Teil selbst – in der Frage der verschiedenen Orientierung von Judentum und Christentum gegenüber Vergangenheit und Zukunft (C). Bestimmungen wie »ewiges Volks« oder »Volk am Ziel« folgen unmittelbar aus den zeitlogischen Dispositionen Cohens.

A. Rosenzweig anerkennt die Welt wesentlich als »unfertig«, als reines »Werden«. Das führt ihn dazu, den Aspekt der Zukunft in den Vordergrund zu stellen.

(SE 244) Der »Zustand des Werdens, der Unfertigkeit, läßt sich nun nur fassen durch eine Umdrehung des objektiven Zeitverhältnisses. Während nämlich das *Vergangene*, das schon Fertige daliegt von seinem Anfang bis zu seinem Ende und daher er-zählt werden kann – und alles Zählen hebt vom Anfang der *Reihe* an –, ist das *Zukünftige* als das was es ist, nämlich als Zukünftiges, nur zu fassen durch das Mittel der *Vorwegnahme*. Wollte man auch das Zukünftige er-zählen, so würde man es unabwendbar zum starren *Vergangenen* machen. Das Zukünftige will vorausgesagt werden. Die Zukunft wird erlebt nur in der Erwartung. Das Letzte muß hier in Gedanken das Erste sein.«

Cohens Zeittheorie wird im sogenannten »Urteil der Mehrheit« seiner *Logik der reinen Erkenntnis* entwickelt (LrE 144ff.). Demnach »erzeugt« die mathematische Reihenbildung »das Folgende als ein Folgensollendes, Folgenmüssendes. Diese Vorwegnahme ist die eigentliche, die Grundtat der Zeit. *Die Antizipation ist das Charakteristikum der Zeit*. Die *Zukunft* enthält und enthüllt den Charakter der Zeit. An die antizipierte Zukunft reiht sich, rankt sich die *Vergangenheit*. Sie war nicht zuerst; sondern *zuerst ist die Zukunft*, von der sich die *Vergangenheit* abhebt.« (LrE 154)

Allerdings ist dabei zu betonen, daß für Cohen, der seine Logik von jeder »psychologischen Betrachtung« streng unterscheidet, »alles Zählen« *nicht*, wie von Rosenzweig unterstellt, »vom Anfang der *Reihe* anhebt«: Im Gegenteil bildet sich im »Urteil der Mehrheit« »erst rückwärts« das zu zählende Element der Reihe. Die Antizipation einer bloßen Verschiedenheit als solcher steht am Anfang. In mathematischer Symbolik ausgedrückt: »*Aus dem + allein [entsteht] das A + ...*« (LrE 156) Diese Zeitlogik liegt auch der messianischen Erkenntnistheorie in der *Religion der Vernunft* zugrunde. Hier wird – und zwar als prinzipiell *jüdischer* Gegensatz zur Blickrichtung der *griechischen* Antike –

»die Vergangenheit in die Zukunft verwandelt« (RV 290). Die hierbei vorausgesetzte Auffassung des Daseins der Welt als bloßes »Werden« hatte Cohen bereits vorher, im Kapitel über »Die Schöpfung«, exponiert.⁹⁸

Als eine Gestalt *gegenwärtiger Zukunft* wird wenige Seiten später im *Stern* die *Ewigkeit* bestimmt.

(SE 250) »Ewigkeit ist nicht eine sehr lange Zeit, sondern ein Morgen, das ebensogut Heute sein könnte. Ewigkeit ist eine Zukunft, die, ohne aufzuhören Zukunft zu sein, dennoch gegenwärtig ist. Ewigkeit ist ein Heute, das aber sich bewußt ist, mehr als Heute zu sein.«

Im Kapitel über »Das Ideal« in der *Ethik des reinen Willens* heißt es:

Die Zukunft darf niemals zu einer Gegenwart werden [...]. Blicke also nicht doch die Wirklichkeit selbst ein unerfüllbarer Wunsch, ein unerfüllbarer Gedanke? Der Begriff der Zukunft, der sich hier als Grundbegriff erwiesen hat, muß zu einer neuen Bedeutung gebracht werden. Diese Ergänzung liegt im Begriffe der Ewigkeit.« (ErW 408)

Zu jeder einzelnen Stufe gehört der unendlich ferne Punkt, auf den sie ihrem Begriffe nach bezogen ist. *Diesen unendlich fernen Punkt bildet die Ewigkeit für jeden endlichen Punkt.* Sie müssen beide zusammengenommen werden, um erkennen zu lassen, daß die Ewigkeit die Wirklichkeit des Sittlichen bedeutet. (ErW 411)

Das verbindet sich in der *Religion der Vernunft* mit der Gottesverehrung:

Da die messianische Zuversicht durchaus zusammenhängt mit dem Monotheismus, so wird sie dadurch identisch mit der Pflicht der Gottesverehrung. Diese wartet aber nicht auf die Zukunft, sondern sie erfüllt mein ganzes Leben und jeden Moment meines Daseins. So muß es auch mit der messianischen Zukunft sich verhalten. (RV 360)

Hierzu paßt genau jene talmudische Geschichte vom Messias, der am Tor der Stadt wartet, die Cohen in einem seiner früheren Aufsätze aufgegriffen hatte. Auf die Frage, wann der Messias denn nun komme, antwortet der Wartende nur: »Heute«, worauf die Erklärung folgt: »Heute – wenn ihr auf seine Stimme hört [Ps 95,7].«⁹⁹

Rosenzweig schreibt in der »Einleitung« zu Cohens *Jüdischen Schriften*:

Wer das geniale Kapitel der *Ethik des reinen Willens*, das vom Ideal handelt, liest, wird in der Erläuterung des Begriffs der Ewigkeit das Tiefste finden, was sich gegen jenen »öden« Begriff [des Fortschritts] sagen läßt, und wird dann sehen, wie

⁹⁸ Vgl. oben zu SE 132. Zur Zeitlogik Cohens vgl. Pierfrancesco Fiorato: *Geschichtliche Ewigkeit. Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens.* Würzburg: Königshausen & Neumann 1993 (Studien und Materialien zum Neukantianismus; 2), S. 115–179.

⁹⁹ Nach b Sanhedrin 98a, vgl. Cohen, *Die Messiasidee* [vermutlich 1892], JS I,120.

es hier um einen höchst fruchtbaren Begriff geht, ohne den vielmehr das menschliche Leben veröden müßte. Ewigkeit ist nämlich für Cohen nicht die Summe aller Zeit; grade er hat schon in der *Logik* den Begriff der Zeit so bestimmt, daß er keine solche Aufsummierung zuläßt; das Konstituierende der Zeit ist die *Zukunft*, und *Ewigkeit* ist auf den Augenblick bezogene, in seiner ›Nußschale‹ ›vollzogene‹ fernste *Zukunft*.¹⁰⁰

Damit bezieht er sich auf Cohens Satz: »In jeder Nußschale liegt die Unendlichkeit; sie liegt nicht in ihr; aber sie vollzieht sich in ihr.« (ErW 424)

B. Ein solcher Ewigkeitsbegriff, worin Gegenwart und Zukunft miteinander verflochten sind, bleibt auch auf die Auslegung der Selbstoffenbarung Gottes in Exodus 3,14 nicht ohne Wirkung.

(SE 303) »für Gott ist die *Zukunft* keine Vorwegnahme; er ist ewig und der einzige Ewige, der *Ewige* schlechtweg; ›*Ich bin*‹ ist in seinem Munde wie ›*Ich werde sein*‹ und findet erst darin seine Erklärung.«

Cohen deutet Exodus 3,14 in seiner Programmschrift *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* von 1915 folgendermaßen:

Für die Religion gehört es sicherlich zu den einleuchtendsten Wegweisern ihres Rationalismus, daß die *mosaische* Urkunde, und zwar in der *ersten Offenbarung an Mose*, Gott als den Seienden offenbart. »*Ich werde sein*, der ich sein werde«. Und wenn es selbst grammatisch richtiger heißen sollte: »*Ich bin*, der ich bin, so bleibt doch die Verbindung mit dem Sein bestehen, die in der Tempusform der *Zukunft* nur noch kräftiger wird in der Abkehr von allem *Wirklichen* der *Gegenwart*. (BR 20)

Und etwas später:

Es ist übrigens auch die Bedeutung der *grammatischen* Einsicht nicht zu überspannen. Wenn dem Futurum die Bedeutung des Präsens zuerteilt wird, so wird dadurch eben auch die *Differenz zwischen Gegenwart und Zukunft* verringert. Das Sein wird nicht in der Gegenwart festgelegt, sondern es schwebt über sie hinaus. *Gegenwart und Zukunft werden in diesem Sein Gottes verbunden*.¹⁰¹

Genau hierzu passend fährt der *Stern* auf S. 303 fort: »Für Mensch und Welt, denen das Leben von Haus aus nicht ewig ist, [...] ist die *Zukunft* nur faßbar, indem sie, die zögernd herangezogen kommende, in die *Gegenwart* vorgezogen wird«. Und so gelangt Rosenzweig nun zu der Frage nach der Wirkung des Betens, das heißt nach dem Verhältnis zwischen *Gebet* und *Antizipation*.

¹⁰⁰ Z 196 [JS I,XXXIV].

¹⁰¹ BR 22. Die *Religion der Vernunft* (S. 49f.) diskutiert den Satz ohne explizit zeitlogische Reflexion.

(SE 303) »Und deshalb kommt für das Gebet schließlich alles darauf hinaus, ob die Zukunft des Reichs dadurch beschleunigt oder verzögert wird. Oder genauer gesagt: da beides, Beschleunigung wie Verzögerung, nur in den Augen des Menschen und der Welt, nicht vor Gott gilt, und Mensch und Welt die Zeit nicht messen nach einem außer oder über ihnen liegenden Maß, sondern aneinander, der Mensch also am ihm entgegenreifenden Wachstum der Welt, die Welt an der ihr in den Schoß geschütteten Fülle der Liebe: so kommt es für das Gebet darauf an, ob der Lichtschein, den es in das Dunkel der Zukunft wirft und der in seinen letzten Ausläufern immer in die fernste Ferne reicht, an der Stelle seines ersten Auftreffens, an dem nächsten Punkt also, den er dem Beter erleuchtet, der Liebe vorausseilt, hinter ihr zurückbleibt, oder mit ihr Schritt hält.«

Die *Religion der Vernunft* führt aus:

Was die Sehnsucht für die Liebe ist, das ist die Andacht für das Gebet. [...] Jeder neue Moment des Gebetes ist ein neuer Anhub, ein neuer Aufschwung der Andacht. Auch die Sehnsucht muß immer in selbstschöpferischer Regsamkeit lebendig bleiben, sonst erschläft sie zu einer Schwermut, welche ihr alle Rüstigkeit und Aktivität nimmt, so daß das Bewußtsein in eine dumpfe Gegenwart versinkt und der Fähigkeit beraubt wird, die Zukunft vorwegzunehmen und wirksam zu machen. Diese Kraft der Antizipation der Zukunft ist überhaupt die Kraft des Zeitbewußtseins. (RV 435)

Entsprechend deutet Cohen die »*schofarot*« genannten Passagen aus dem *Musaf*-Gebet zum Neujahrstag:

Diese messianischen Gebete bilden den Höhepunkt des jüdischen Gebetes. [...] Das Individuum enthebt sich seiner natürlichen und seiner empirischen Individualität, aber auch die Gemeinde schwingt sich hinaus über ihre empirische Wirklichkeit und zu ihrer Aufgabe, zu ihrer Zukunft empor in dem »einen Bunde« der Menschheit. [...] Das Reich Gottes ist das höchste Gut der Religion. Und dieses höchste Gut ist der höchste Inhalt des Gebetes. [...] So wird das Gebet, als die Sprache der Korrelation des Menschen mit Gott, zum Sprachorgan des Messianismus, und daher zur Weltsprache der Menschheit. (RV 462)

(SE 325) »Alles, was davor liegt, bleibt im Dunkel; das Reich Gottes ist das Nächste. Indem so der sonst in der Ferne der Ewigkeit aufleuchtende Stern hier als das Nächste erscheint, wendet sich die ganze Liebeskraft ihm zu und zieht sein Licht mit zaubrischer Gewalt durch die Nacht der Zukunft hinein ins Heute der betenden Gemeinde.«

In der *Religion der Vernunft* lauten die entsprechenden Sätze:

Für meinen persönlichen Gottesdienst darf das Gottesreich nicht nur Zukunft, sondern es muß beständige Gegenwart sein. Diesen Gedanken drückt der jüdische Terminus aus: »Übernahme des Joches des Gottesreiches.« [...] Ich warte also nicht, daß das Gottesreich komme, und bete nicht allein auf sein Erscheinen, sondern durch meine eigene Rüstung, meinen eigenen Willen führe ich es herbei. (RV 360f.)

Die Gemeinde ist die Versammlung der Beter zum Bekenntnis des einzigen Gottes. Und diese Versammlung zum Bekenntnis Gottes ist und bleibt der Urboden des messianischen Gottesreiches. Dieses gehört der Zukunft an, aber auch die Gegenwart verlangt nach dem Gebete, die Zukunft kann nicht kommen, wenn nicht die Gegenwart auf sie hinarbeitet. [...] So wird das messianische Gottesreich von der Zukunft in die Gegenwart hineingebetet, durch das Gebet der Gegenwart schon lebendig gemacht.

(RV 448)

Wenn aber der Glaube an den Erfolg notwendig ist für die Zaubermacht meiner Andacht, so ficht mich kein Gift der Skepsis an. [...] Mein Gebet wird mir zum Glauben.

(RV 440)

- C. Dies prägt stark die Auffassung vom Judentum bzw. vom jüdischen Volk und seinem Verhältnis zum Christentum. Der Brennpunkt liegt bei der Bestimmung des jüdischen »ewigen Volks« als »Volk am Ziel«.

(SE 364) »Es war der Kreislauf eines Volkes. Ein Volk war in ihm am Ziel und wußte sich am Ziel. Es hatte für sich den Widerstreit zwischen Schöpfung und Offenbarung aufgehoben. Es lebt in seiner eignen Erlösung. Es hat sich die Ewigkeit vorweggenommen. In dem Kreislauf seines Jahres ist die Zukunft die bewegende Kraft; die kreisende Bewegung entsteht gewissermaßen nicht durch Stoß, sondern durch Zug; die Gegenwart verstreicht, nicht weil die Vergangenheit sie weiterschiebt, sondern weil die Zukunft sie heranreißt. In die Erlösung münden irgendwie auch die Feste der Schöpfung und Offenbarung. Daß dann das Bewußtsein der noch unerreichten Erlösung wieder hervorbricht und dadurch der Gedanke der Ewigkeit über den Becher des Augenblicks, in den er schon abgefüllt schien, wieder überschäumt, das gibt dem Jahr die Kraft, wieder von vorne anzufangen und seinen anfangs- und endelosen Ring einzureihen in die lange Kette der Zeiten. Aber das Volk bleibt gleichwohl das ewige Volk.«

Im Tagebuch vom 20. Juni 1914 hatte Rosenzweig zu Cohens Vortrag »Die religiösen Bewegungen der Gegenwart« (gehalten im Dezember 1913, veröffentlicht im Frühjahr 1914) Stellung genommen.¹⁰² »Das Beschränkte an Cohens Standpunkt dem Christentum gegenüber ist«, so heißt es dort, »daß er es schon zu fertig sieht, zu sehr am Ziel. Da überträgt er die jüdische Kategorie des ›Wir sind schon am Ziel‹ auf das Christentum, auf das sie gar nicht paßt.« (BT 157) Er »verpaßt« also die ansonsten von ihm selbst richtig erkannte »verschiedene Orientierung des Judentums und Christentums«. Der Grund dieser Verschiedenheit liege darin, daß »das Judentum seine Einheit von Natur im Blut, d. h. hinter sich« habe. »In der Idee« dagegen habe es die Einheit »durch die profetische Offenbarung, d. h. vor sich«. Anders das Christentum: Dieses muß »seine Offenbarung hinter sich haben, weil es keine natürliche sondern erst eine durch Offenbarung gestiftete Gemeinschaft ist« (BT 157). – Die ganze

¹⁰² BT 157–159. Cohens Text vgl. in: KS V, 121–162.

Auseinandersetzung mit Cohen in diesem Tagebucheintrag kann man als eine Vorbereitung der Ausführungen im *Stern* lesen.

6) Sonstige Korrespondenzen

Eine Reihe weiterer Analogien oder gar direkter Bezüge zwischen dem *Stern* und Cohens Schriften läßt sich nicht ohne weiteres in unsere bisherige Einteilung integrieren. Wir beschränken uns auf wenige naheliegende Beispiele.

- ▶ Ausgehend von Psalm 115, dessen »grammatische Analyse« in Cohens Ausruf »Aber Wir sind ewig« mündete, spricht Rosenzweig auch von der biblischen Kritik am Götzendienst.

(SE 280) »Es ist dies der einzige Zusammenhang, in welchem die Psalmen den bei den Propheten vielfach wiederkehrenden Spott gegen die Götzenbilder übernehmen, in denen das Leben der göttlichen Liebe zur taubblinden Tat- und Sprachlosigkeit erstarre«.

Vorbereitet durch Aufsätze wie »Der Stil der Propheten« (1901) und »Die Lyrik der Psalmen« (1914), exponiert auch die *Religion der Vernunft* (Kapitel »Der Bilderdienst«) in ausführlichen Zitaten den prophetischen Spott gegen Götzenbilder und die Wiederkehr solcher Motive in den Psalmen. Jesaja 44 und die Psalmen 97 und 115 sind die zentralen Stellen. Auch die Hymne *w^e-jeethaju* aus dem Musaf-Gebet zum Neujahrs- und Versöhnungstag wird angeführt.¹⁰³

- ▶ Zur »Woche mit ihrem Ruhetag«, dem Sabbat, der im Pentateuch auf zwei verschiedene Weisen, einmal aus der Schöpfung, einmal aus der Ruhe von der Arbeit, begründet wird, heißt es im *Stern*:

(SE 324) Sie ist »das rechte Zeichen der menschlichen Freiheit, für welches sie denn auch die Schrift erklärt, da wo sie nicht den Grund, sondern den Zweck sagt«.

Die zwei Versionen des Sabbatgebotes finden sich in den beiden Fassungen des Dekalogs, Exodus 20,8ff. und Deuteronomium 5,12ff. Rosenzweig hebt die Begründung des Sabbats in Dtn 5,14 hervor: »... damit ausruhe dein Knecht und deine Magd, dir gleich«. Cohen hatte in einem Vortrag von 1869: »Der Sabbath in seiner culturgeschichtlichen Bedeutung«, ebenfalls diese zweite Begründung als eine soziale Errungenschaft des »altisraelitischen Geistes« in den Vordergrund gerückt und kam in späteren Schriften immer wieder darauf zurück.¹⁰⁴

¹⁰³ Vgl. RV 64–66; zu den genannten Aufsätzen JS I,262–283, bes. 269, und KS V,183.

¹⁰⁴ Vgl. JS II,60f.; zuletzt RV 181f. und 396.

Im Dritten Teil des *Stern* gibt die kritische Stellungnahme zur zeitgenössischen christlichen Religionsphilosophie neuen Anlaß zur Auseinandersetzung mit Hermann Cohen.

- Das gilt beispielsweise für Rosenzweigs Anspielung auf die Diskussionen um das *Wesen des Christentums* (1900) von Adolf Harnack. Einige jüdische Autoren hatten darauf mit Werken unter dem Titel *Das Wesen des Judentums* geantwortet.¹⁰⁵

(SE 342) »Ein [...] Wirrwarr von Widersprüchen entsteht, wenn man die Elemente des jüdischen Lebens als ruhende Elemente anzuschauen versucht. Die Frage nach dem *W e s e n* läßt sich nur durch solche Aufzeigung von Widersprechendem beantworten, also eigentlich gar nicht. [...] Was bei der Wesensschau ein Wirrwarr von Widersprüchen scheint, ordnet sich im Jahresringe des Lebens zum durchsichtigen Reigen.«

Cohen hatte bereits in seiner Programmschrift »Die Errichtung von Lehrstühlen für Ethik und Religionsphilosophie an den jüdisch-theologischen Lehranstalten« von 1904 beklagt, daß »man heutzutage unter dem imitierten Ausdruck ›das *W e s e n* des *J u d e n t u m s*« nicht mit methodischer Klarheit das Problem bestimmt« (JS II,115). Und er fährt fort:

*Die Philosophie des Judentums ist das Wesen des Judentums; und ohne Philosophie läßt sich dieses *W e s e n* nicht fassen. Ob es möglich ist, das Wesen des Christentums ohne philosophische Sachkenntnisse darzustellen und zu begründen, auf diese Frage wollen wir hier nicht eingehen.* (JS II,115)

Zweifellos ist dies eine gegenüber Rosenzweigs Lebensbetrachtung andersartig motivierte Ablehnung des Wesensbegriffs.

- Rosenzweigs ambivalente Haltung gegenüber Cohens Philosophie zeigt sich recht gut auch in seiner Bewertung Jesu Christi. Er distanziert sich von der (u. a. Kantianischen) Idee eines »idealen Christus« und nimmt den »geschichtlichen Christus« ernst. Insofern stellt er sich kritisch zu Cohen (A). Gleichzeitig greift er gerade auf Cohen zurück, um gegen jede Konstruktion eines nur »geistigen« Gottes den Gott zu behaupten, der sein Herrscheramt in der Geschichte wahrnimmt (B).

¹⁰⁵ Z. B. Leo Baeck: *Das Wesen des Judentums*. Nathansen & Lamm 1905 (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums); Jakob Fromer: *Das Wesen des Judentums*. Berlin, Leipzig, Paris: Hüpeden und Merzyn 1905 (Kulturprobleme der Gegenwart; 2/1); Joseph Goldschmidt: *Das Wesen des Judentums*. Nach Bibel, Talmud, Tradition und religiöser Praxis kritisch dargestellt. Frankfurt a. M.: Kauffmann 1907 (Religionswissenschaftliche Bibliothek des Judentums; 2/3).

(A) (SE 460f.) »Der geschichtliche Jesus muß dem idealen Christus allzeit den Sockel unter den Füßen wegziehen, auf den ihn seine philosophischen oder nationalistischen Verehrer gern stellen möchten, denn eine ›I d e‹ vereint sich schließlich mit jeder Weisheit und jedem Eigendünkel und leiht ihnen ihren eignen Heiligenschein.«

Man vergleiche dazu Cohens *Ethik des reinen Willens*. Hier soll Christus in der Tat zwar »zugleich Gott und Mensch, also nicht allein Mensch [...], dennoch aber bei idealster Auffassung das Ideal des Menschen bedeuten.«¹⁰⁶ Dergleichen lehnt Rosenzweig ab. Zugleich setzt er jedoch dem *Kantianischen Ethiker* Cohen seine Erinnerung an die religiöse *Persönlichkeit* Cohens entgegen. Er erwähnt eine nur im Nachlaß befindliche Äußerung seines Lehrers über die christliche Lehre von der Menschwerdung Gottes. An diese Menschwerdung in Jesus Christus hatte demzufolge »noch *niemand*« wirklich »geglaubt«. Und Rosenzweig ergänzt, vielleicht im Blick auf eine künftige Publikation der Bemerkung:

Der Professor hat in der *Ethik des reinen Willens* über das ›Christusideal‹ sehr vornehm und verständnissuchend gesprochen, der Jude wagt den Professor bei Lebzeiten nicht zu dementieren, aber der *tote* Jude solls!¹⁰⁷

Und so kann er nun trotz der soeben zitierte Kritik am Kantianisch-Cohenschen Christusideal unmittelbar ein wörtliches Zitat aus Cohens Schriften anschließen, um die Macht des *geschichtlichen* Gottes zu belegen:

(B) (SE 461) »Genau so ists mit dem ›geistigen‹ Gott, an den alle die leicht und gern glauben mögen, die sich scheuen, an den zu glauben, ›der die Welt erschaffen hat um sie zu regieren‹.«

Die letzten Worte stammen aus Cohens Aufsatz: »Julius Wellhausen. Ein Abschiedsgruß« von 1918. Im Gegenzug zu neueren religionsgeschichtlichen Konstruktionen von Ernst Troeltsch fragt er:

Wie steht Ihr, Herren, überhaupt mit eurem Verstand und mit eurem Herzen zu dem prophetischen Gotte, der die Welt erschaffen hat, um sie zu regieren; für den es keinen Anfang und kein Ende gibt, der in seiner Ewigkeit die Zukunft des Menschengeschlechts und dessen sittliche Entwicklung zum Guten verbürgt?¹⁰⁸

¹⁰⁶ ErW 32. Vgl. auch S. 46–48, 304f.

¹⁰⁷ Brief an die Eltern vom 22. September 1918 (BT 447). Zum Kontext der Cohenschen Äußerung vgl. Rosenzweigs »Einleitung« zu den *Jüdischen Schriften*, (Z 214f. [JS I, LIV]). Vgl. bereits die Briefe an Margrit Rosenstock vom 16. März 1918 und vom 19. August 1919 (GB 61, 390).

¹⁰⁸ KS VI, 618.

Für Rosenzweig war dieser Satz von großer Bedeutung. Er führt ihn immer wieder an als ein eindrucksvolles Dokument für Cohens Religiosität.¹⁰⁹

- ▶ Und schließlich sei noch seine Bemerkung zum *Echad*, dem Wort ›Einzig‹ im *Sch^ema* 'Jisra'el erwähnt. Die bekannte Formel lautet: »Höre Israel, der Herr dein Gott, der Herr ist Einzig«.

(SE 456) »Gottes Einheit bekennen – der Jude nennt es: Gott einigen« (*jichud ha'-el*).

In der *Religion der Vernunft* heißt es:

Im »Höre Israel« wird die Einzigkeit durch das Wort *Echad* bezeichnet. Im rabbinischen Schrifttum tritt für die Einzigkeit Gottes das genauere hebräische Wort *Jichud* ein. Dieses bezeichnet den Einzigen, und so wird durch diese Wortbedeutung die Einzigkeit Gottes von der Unklarheit befreit, die der Einheit anhaftet. Auch das Wesen Gottes wird in der rabbinischen und religionsphilosophischen Literatur im Anschluß an dieses Wort als *Jichud* bezeichnet. [...] *Jichud* bedeutet nicht allein, nicht vorzugsweise die subjektive Tat, welche in der Widmung an Gott, in der Anerkennung seiner Einheit die Einigung vollzieht, sondern bei Gott selbst kann es gelten, faktitiv diese Einigung zu vollbringen.¹¹⁰

Im Brief an die Eltern vom 22. September 1917 hatte Rosenzweig geschrieben:

Von Cohen habe ich im Kolleg mal einen großen direkten (nicht in Erzählform verhüllten) Ausbruch über das Echod erlebt, das Größte was mir überhaupt je in einem Kolleg begegnet ist. – Er ist doch vielleicht der klügste Mensch den ich kenne, trotz seiner Grenzen. Er hört die leisesten Obertöne im Gespräch.¹¹¹

Quellen- und Siglenverzeichnis

- BT Franz Rosenzweig: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. 4 in 6 Teilbden, Den Haag: Nijhoff 1976–1984; Bd 1: Briefe und Tagebücher. Hg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann. 2 Bde, 1979.
- SE dass., Bd 2: Der Stern der Erlösung. Hg. von Reinhold Mayer, 1976.
- Z dass., Bd 3: Zweistromland. Kleine Schriften zu Glauben und Denken. Hg. von Reinhold Mayer und Annemarie Mayer, 1984.
- JH dass., Bd 4: Sprachdenken im Übersetzen. Teil 1: Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi. Hg. von Rafael N. Rosenzweig, 1983.

¹⁰⁹ So in der »Einleitung« zu Cohens *Jüdischen Schriften* (Z 215 [JS I, LV]) und in Briefen: gegenüber Cohen selbst am 9. März 1918 (BT 522), sowie gegenüber der Mutter am 3. Juni 1918 (BT 571) und am 22. August 1918 (BT 598).

¹¹⁰ RV 48. Eine wesentliche Quelle für diese Auffassung des *jichud* war die hebr. Übersetzung von Bachja ibn Pakudas *Buch der Herzenspflichten*, vgl. Cohen: »Die Einheit des Herzens bei Bachja« (1910, JS III, 213–220, zur Einigung Gottes bes. 215f.).

¹¹¹ BT 447.

- AVS dass., Bd 4: Sprachdenken im Übersetzen. Teil 2: Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift. Hg. von Rachel Bat-Adam, 1984.
- GB ders., Die »Gritli«-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy. Hg. von Inken Rühle und Reinhold Mayer. Mit einem Vorwort von Rafael Rosenzweig. Tübingen: Bilam-Verlag 2002.
- ÄrG Hermann Cohen: Ästhetik des reinen Gefühls. 2 Bde, Berlin: Cassirer 1912 (Werke. Hg. vom Hermann-Cohen-Archiv unter der Leitung von Helmut Holzhey. Hildesheim u. a.: Olms 1977ff.; 8/9).
- BR ders., Der Begriff der Religion im System der Philosophie. Giessen: Töpelmann 1915 (Werke; 10).
- ErW ders., Ethik des reinen Willens. 2., rev. Aufl., Berlin: Cassirer 1907 (Werke; 7).
- JS ders., Jüdische Schriften. Mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig. Hg. von Bruno Strauß. 3 Bde., Berlin: Schwetschke 1924.
- KS ders., Kleinere Schriften I–VI. (Werke; 12–17) Hildesheim u. a.: Olms 1997ff. [Bisher erschienen: Bände V und VI].
- LrE ders., Logik der reinen Erkenntnis, 2., verb. Aufl., Berlin: Cassirer 1914 (Werke; 6).
- PIM ders., Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik. Berlin: Dümmler 1883 (Werke; 5/I).
- RV ders., Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Mit einem Bilde des Verfassers von Max Liebermann. Bearb. von Bruno Strauß. 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Kauffmann 1929 (Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums) [1. Aufl., Leipzig, Fock 1919]. – Rosenzweigs Exemplar der ersten Auflage befindet sich in Tunis; seine Randbemerkungen darin sind äußerst knapp und selten. Sie beziehen sich fast ausschließlich auf Korrekturen des Haupttextes zum Zweck der zweiten Auflage.
- SPhZ ders., Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte. Hg. von Albert Görland und Ernst Cassirer. 2 Bde, Berlin: Akademie-Verlag 1928 (Veröffentlichungen der Hermann-Cohen-Stiftung bei der Akademie für die Wissenschaft des Judentums).

Auswahl Literatur zum Verhältnis Rosenzweig/Cohen

- Batnitzky, Leora: *Idolatry and Representation. The Philosophy of Franz Rosenzweig Reconsidered*. Princeton/NJ: Princeton University Press 2000.
- Bertolino, Luca: *La filosofia del nulla in Franz Rosenzweig*. In: *Annuario filosofico* 16 (2000), S. 257–287.
- Cammarota, Gian Paolo: *Logica della ragione e grammatica della preghiera. La questione dell'esperienza in Hermann Cohen e Franz Rosenzweig*. In: *Filosofia e Teologia* 2 (2000), S. 289–308.
- Casper, Bernhard: *Korrelation oder ereignetes Ereignis? Zur Deutung des Spätwerkes Hermann Cohens durch Franz Rosenzweig*. In: *Hermann Cohen's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996*. Ed. by Stéphane Moses and Hartwig Wiedebach. Hildesheim u. a.: Olms 1997 (Philosophische Texte und Studien; 44. Publications of the Franz Rosenzweig Research Center for German-Jewish Literature and Cultural History), S. 51–69.

- Gibbs, Robert: The Limits of Thought: Rosenzweig, Schelling, and Cohen. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 43 (1989), S. 618–640 (Weitgehend übereinstimmender Neudruck in: ders., Correlations in Rosenzweig and Levinas. Princeton/NJ: Princeton University Press 1992, bes. S. 46–54.)
- Gordon, Peter Eli: Science, Finitude, and Infinity: Neo-Kantianism and the Birth of Existentialism. In: Jewish Social Studies 6/7 (2000), S. 30–53.
- Horwitz, Rivka: Hermann Cohen und Franz Rosenzweig [hebr.]. In: mechkare Jiruschajim b^emachsšävät Jisra'el 3/4 (1984/85), S. 303–326.
- Kluback, William: Time and History: The Conflict Between Hermann Cohen and Franz Rosenzweig. In: Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929). Internationaler Kongress – Kassel 1986. Hg. von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. Bd 1: Die Herausforderung jüdischen Lernens; Bd 2: Das neue Denken und seine Dimensionen. Freiburg, München: Alber 1988, Bd 2, S. 801–813.
- Liebeschütz, Hans: Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1970 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts; 23), bes. S. 164–173.
- Samuelson, Norbert: The Concept of ›Nichts‹ in Rosenzweig's ›Star of Redemption‹. In: Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929). Internationaler Kongress – Kassel 1986. Hg. von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. Bd 1: Die Herausforderung jüdischen Lernens; Bd 2: Das neue Denken und seine Dimensionen. Freiburg, München: Alber 1988, Bd 2, S. 643–656.
- A User's Guide to Franz Rosenzweig's *Star of Redemption*. Richmond: Curzon Press 1999 (Curzon Jewish Philosophy Series).
- Schaeffler, Richard: Die Vernunft und das Wort. Zum Religionsverständnis bei Hermann Cohen und Franz Rosenzweig. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 78 (1981), S. 57–89.
- Schwarzschild, Steven S.: Franz Rosenzweig's Anecdotes about Hermann Cohen. In: Gegenwart im Rückblick. Festgabe für die Jüdische Gemeinde zu Berlin 25 Jahre nach dem Neubeginn. Hg. von Herbert A. Strauss und Kurt G. Grossmann. Heidelberg: L. Stiehm Verlag 1970, S. 209–218.
- Turner, Joseph: Faith and Humanism. A Study in Franz Rosenzweig's Religious Philosophy [hebr.]. Tel Aviv: HaKibbutz HaMeuchad 2001.
- Wiehl, Reiner: Logik und Metalogik bei Cohen und Rosenzweig. In: Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929). Internationaler Kongress – Kassel 1986. Hg. von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. Bd 1: Die Herausforderung jüdischen Lernens; Bd 2: Das neue Denken und seine Dimensionen. Freiburg, München: Alber 1988, Bd 2, S. 623–642.
- Das jüdische Denken von Hermann Cohen und Franz Rosenzweig. Ein neues Denken in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. In: ders., Zeitwelten. Philosophisches Denken an den Rändern von Natur und Geschichte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1366), S. 150–169.
- Yaffe, Martin D.: Liturgy and Ethics: Hermann Cohen and Franz Rosenzweig on the Day of Atonement. In: Journal of Religious Ethics 7/2 (1979), S. 215–228.

Weitere Arbeiten sind im Kommentar selbst ausgewiesen.

