

Daniel Hoffmann (Hrsg.)

Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts

Ferdinand Schöningh

Paderborn · München · Wien · Zürich

2002

1.) Religionsphilosophische Tendenzen im deutschen Judentum: Hermann Cohen, Martin Buber, Franz Rosenzweig

VON HARTWIG WIEDEBACH

Das, was man – nach Martin Buber „mit einem Worte der Hoffnung mehr denn der Erfahrung“¹ – schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts die „jüdische Renaissance“ nannte, war aufs engste mit der Frage verknüpft, ob es den Juden, oder, mitunter spezifischer gefaßt: dem ‚jüdischen Volk‘, möglich sein würde, eine eigene Wirklichkeit neu zu definieren. Die Emanzipationsbewegungen des 19. Jahrhunderts nötigten die Juden Westeuropas, an die Stelle der Selbstverständlichkeit, mit der ihr Leben, von der Umgebung bisher weitgehend abgesondert, relativ konstanten Gesetzen und Bräuchen gefolgt war, eine wesentlich bewußter reflektierte Eigenart zu setzen. Einen zunehmenden Stellenwert erlangte dabei – zum ersten Mal wieder seit dem spanisch-arabischen Mittelalter – die Philosophie. Salomon Formstecher, Samuel Hirsch und Salomon Ludwig Steinheim sind nur drei der Autoren, die wichtige Werke vorgelegt haben. In ihnen „spricht sich“, so Hermann Cohen, ihr wohl wichtigster Erbe an der Schwelle zum 20. Jahrhundert, „ernsthaft und zielbewußt das philosophische Streben aus“.² Und er ergänzt: „Die Philosophie des Judentums ist das Wesen des Judentums; und ohne Philosophie läßt sich dieses Wesen nicht fassen“.³ Martin Buber und Franz Rosenzweig stehen, wenn auch ohne diese extreme Zuspitzung auf Philosophie, in je verschiedener Weise in der Nachfolge dieser These. Auch sie gehören, der eine als Schüler Wilhelm Diltheys und Georg Simmels, der andere als Schüler Friedrich Meineckes, Heinrich Rickerts und später auch Cohens selbst, in die Geschichte eines endgültig modern gewordenen Judentums, das ohne ein an der Philosophie erlerntes *Fragen* keine gültigen Antworten mehr zu finden scheint.

Eine systematische Gesamtbetrachtung der drei Autoren auf diesen wenigen Seiten könnte keine Tiefenschärfe entwickeln. Ich beschränke mich daher auf einen Aspekt, der die philosophische Kontur unserer Autoren wie in einem Prisma verdichtet zeigt, nämlich ihr Verhältnis zu zwei jüdischen Grundbegriffen: zur ‚Lehre‘, also zum theoretischen, theologischen Teil der Tradition einerseits, und zum ‚Gesetz‘, also zum praktischen, handlungsorientierten Teil anderseits. Auch zeitlich gesehen beschränke ich mich auf jene etwa 20 entscheidenden Jahre, die einerseits durch Cohens großen, bereits zitierten Essay von 1904 über „Ethik und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhange“, und anderseits durch Rosenzweigs Antwort auf

¹ Buber, Die Erneuerung des Judentums, S. 44.

² Cohen, Die Errichtung von Lehrstühlen, S. 115.

³ Ebd.

Bubers neuveröffentlichte „Reden über das Judentum“, also den Essay „Die Bauleute“ von 1923, eingegrenzt werden. In diese Zeit fallen auch nahezu alle philosophischen Hauptwerke unserer drei Autoren: von Cohens *System der Philosophie* (1902-1912) über seine *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919) bis zu Rosenzweigs *Stern der Erlösung* (1921) und Bubers *Ich und Du* (1923). Das Eigene authentisch denken, fühlen und tun, ohne sich aus der allgemeinen Kultur auszugrenzen, oder stärker: gerade in der Realisierung des Eigensten das Allgemeine, ja das Allgemeinste überhaupt vollziehen, ist bei allen drei Philosophen der hohe Anspruch ihrer jüdischen Selbstausslegung. Keiner von ihnen hat sein Lebenswerk ausschließlich „jüdischen“ Themen gewidmet, am wenigsten Hermann Cohen. Aber jeder steht unter der Frage, wie es möglich sei, in deutscher Sprache über allgemein Menschliches zu schreiben und gerade darin unvertretbar jüdisch zu sein.

Hermann Cohen (1842-1918) ist ein Denker der ‚Lehre‘. Er faßt zwar – von der Zweisinnigkeit des Wortes ‚Tora‘ ausgehend – das ‚Gesetz‘ als den Oberbegriff, spricht dann aber nicht vom Inhalt halachischer Einzel-Vorschriften, sondern konzentriert sich fast ausschließlich auf die Pflicht zur „theoretischen Unterweisung“.⁴ Es geht ihm nämlich in erster Linie um eine *formale*, methodisch bestimmte *Erkenntnis*: „Das Gesetz will als Grundgesetz der sittlichen Welt gelten. Daher heißt das Gesetz auch vorzugsweise Lehre“.⁵ Die Auffassung, daß das wahrhafte und angemessene Tun eines jüdischen Menschen in der Erfüllung einzeln geoffenbarter Satzungen, der Mizwot, besteht, ist in keiner von Cohens Schriften der Ausgangspunkt. Das hängt mit einem Grundprinzip seines Philosophierens zusammen. Er nimmt die Frage nach Wahrheit in die Hand des eigenen Denkens. Wahrheit ist für Cohen nie unmittelbar in einer *Vielheit* zu finden, und seien es geoffenbarte Gebote. Sie ruht vielmehr auf einem *einzigem*, mit aller Vielheit unvergleichbaren Grund, und so kann den Weg zur Einsicht in diesen Grund nur beschreiten, wer die Vielheit zunächst abwehrt. Bei Cohen wird man also keine kasuistischen Erwägungen über das Einhalten bestimmter Mizwot finden. Ihn interessiert nur jenes Einzige, der „Ursprung“⁶ aller Gesetzlichkeit und das Grundprinzip aller Wege zur Wahrheit überhaupt, wie immer verschieden diese Wege dann in der Menschheitsgeschichte des Denkens, der politischen Moral und der künstlerischen Kultur auch verlaufen mögen.

Nur eine einzige Aufspaltung und damit scheinbare Vielheit wird hier wirklich zum Problem: die notwendige Unterscheidung zwischen Naturerkenntnis und Ethik. Der ethische Wille folgt nicht aus der Natur, die Natur nicht aus dem Willen. Beide zu vermischen oder ihr Verhältnis in einer Willensmetaphysik auf den Kopf zu stellen, war nach Cohen ein philosophischer Sündenfall schon bei Platon, v. a. aber seit Spinoza bis zur Romantik und bei Schopenhauer. Trotz dieser strengen Unterscheidung bleibt Wahrheit das trotzig

⁴ Cohen, *Religion der Vernunft*, 2. Aufl. 1929, S. 393.

⁵ Ebd.

⁶ Vgl. Cohen, *Logik*, 2. Aufl. 1914, S. 79ff.

festgehaltene „Grundgesetz“, daß zwischen dem Dasein der Natur und der geschichtlichen Entwicklung menschlicher Moralität ein „Zusammenhang und [...] Einklang“ besteht.⁷ Wahrheit wird auf diese Weise zu einer vom Menschen selbst geforderten Kritik der eigenen Methode. Jene Unterscheidung zwischen Naturerkenntnis und Ethik ist also nur die ‚halbe‘ Wahrheit, bleibt aber die Leitlinie jeder Erkenntnis. Wahrheit im vollen Sinn ist daher ein kritisches „Ideal“ und im Fortgang des Forschens und Handelns nur als Idee der Zukunft antizipierbar. Sie wird für den Menschen identisch mit Wahrhaftigkeit.⁸ Ihre innere Ambivalenz, einerseits strenge Unterscheidung von Natur und menschlichem Handeln, andererseits Ausblick auf die übergreifende Einheit, führt zur schwierigsten Idee in Cohens Ethik: zur *Idee Gottes* –, schwierig deshalb, weil auf der Scheidelinie zwischen philosophischem Denken und religiösem Vertrauen stehend. Denn einerseits führt zwar ein methodisch klarer Weg in die Richtung dieser Idee, aber der lapidare Satz: „diese Wahrheit nennen wir Gott“⁹ – mit ihm also das Wort ‚Gott‘ – gelangt in das Gewebe der philosophischen Theorie nur, weil ihm eine religiöse Erfahrung unmittelbar entsprechend zur Seite geht. Davon jedoch spricht Cohen – wiederum aus methodischen Gründen – in seiner *Ethik des reinen Willens* allenfalls andeutend. Erst in einem späten Aufsatz heißt es: „Lassen wir [...] die methodische Unterscheidung fallen, so einigt sich die Ethik mit der Religion in dem Vertrauen auf Gott“.¹⁰ Es verhindert, daß der notwendig in offener Schwebe bleibende Idealismus Cohens in Zynismus abgeleitet. Das Vertrauen bewahrt ein Hoffnungsmoment im Denken, ohne das die Wahrhaftigkeit ihren Grund verliert.

Die Religion, von der Cohen redet, muß, der philosophischen Ursprungsfrage entsprechend, einen Gesichtspunkt der Einzigkeit in sich tragen. Nur der jüdische Monotheismus erfüllt seiner Meinung nach diese Bedingung hinreichend, um ohne ein Abbiegen vom methodisch reinen Weg in die Philosophie hineinsprechen zu dürfen. Zugespitzt gesagt: Die Besonderheit der jüdischen Religion liegt darin, das Wort ‚Gott‘ in hermeneutisch rein gehaltener Strenge für das allgemein-menschliche Denken bereitzuhalten. Diejenigen, denen diese Religion als Erbe zufällt, folgen ihr daher nicht, indem sie vom Kanon der 613 Mizwot ausgehen, sondern indem sie eine kompromißlos präzise Lehre über das innerste Fundament menschlicher Wahrhaftigkeit in Reinheit formulieren und im Bewußtsein der Menschheit wachhalten: die Lehre von der „Einzigkeit Gottes“.

Nun ist klar: Diese Aufgabe ist keine ausschließlich theoretische, sondern ebenso eine des jüdischen Handelns, und daher kommt das ‚Gesetz‘ nun auch im engeren Sinn, d. h. als Kanon von Mizwot, in Betracht. Und so unterscheidet Cohen ganz im Sinn zahlreicher Vorgänger zwischen „Vernunftgrundsätzen (*Sichliot*)“ und „Vorschriften des Gehorsams (*Schim‘iot*)“.¹¹ Zu

⁷ Cohen, *Ethik*, 2. Aufl. 1907, S. 89, S. 500.

⁸ Vgl. Cohen, *Ethik*, S. 91 u. ö.

⁹ Cohen, *Ethik*, S. 445.

¹⁰ Cohen, *Gottvertrauen*, S. 349.

¹¹ Cohen, *Religion der Vernunft*, Kap. 16, hier: S. 409.

den ersteren gehören z. B. der Dekalog, die noachidischen Gebote, sowie die Gebote der Fremdlings- und Nächstenliebe. Zu den „Vorschriften des Gehorsams“ gehören die Speisegesetze, die Gesetze über den Tallit (Gebetsmantel), die Tefillin usw. Einerseits bilden sie jenen „Zaun um die Lehre“, von dem schon die Mischna spricht, schützen also vor heterogenen Einflüssen. Andererseits sind sie Mittel der Erinnerung, damit die reine Idee nicht verloren geht. Die Schaufäden am Tallit etwa wandeln sich, so Cohen, durch das Gebot sie zu betrachten in ein Zeichen der Lehre, und die physische Anschauung wird zu einem „geistigen Schauen“.¹² Der Ansatz bei der ‚Lehre‘ behauptet sich also auch hier.

Aber sind die Mizwot nicht mit der Tora gegeben und daher jeder relativierenden Betrachtung entzogen? Samson Raphael Hirsch, der Vordenker der Neu-Orthodoxie, vertrat die Auffassung, sämtliche 613 Mizwot seien durch eine überwältigend große Zahl von Zeugen, die er – seiner Auffassung von der Gleichzeitigkeit aller Generationen entsprechend – am biblischen Berg der Offenbarung versammelt sah, unmittelbar beglaubigt.¹³ Für Cohen dagegen ist die „Gabe der Tora“ (*Matan Tora*) kein durch Zeugen dingfest zu machendes „Objekt, das gegeben wird“. Er fragt – mit einem Begriff seines Lehrers Chajim H. Steinthal gesprochen – nach der „inneren Sprachform“ des Wortes ‚*Matan*‘ und folgert: „Auf die *Mitteilung* allein kommt es [...] beim jüdischen Sprachgeiste an“.¹⁴ Das will heißen: ‚*Matan Tora*‘ ist eine reine Bewegung des Mitteilens, kein überlieferter Schriftsatz. Offenbarung ist ein reiner Akt von Wissensempfang und produktiver Erkenntnis unter dem Gesichtspunkt ‚Gott‘. Nur dem Gesetz dieser Mitteilungshaftigkeit an sich ist unbedingt zu gehorchen. Philosophie als „Erfassen“ des „Wesens“ des Judentums – so Cohens Worte von 1904 – ist Einsicht in die logischen Bedingungen dafür, daß sich dieses reine Mitteilen, die „Gebung der Tora“, tatsächlich vollziehen kann. Cohens wichtigste Quelle hierfür ist die negative Theologie der mittelalterlichen Rationalisten von Saadja bis Maimonides: Von Gott kann nichts anderes erkennbar sein als nur die sogenannten „Attribute der Handlung“ –, ein theoretischer Ausdruck, der das Projekt bezeichnet, die Ethik unter dem Ideal göttlichen Handelns zu entwerfen und ihr auf diese Weise einen „logischen Unterbau“¹⁵ zu verschaffen.

Die einzelnen Mizwot bieten dafür keine Leitlinie. Dennoch würdigt Cohen sie als geschichtlichen und vorerst auch unverzichtbaren Weg der Gotteserkenntnis, aber wohlgemerkt: nur in der Bedeutung eines Symbols. Das ‚Gesetz‘ hat „keinen Eigenwert, aber das ist ja der Wert des Symbols, daß es den echten Wert zu erwecken vermögend sei“.¹⁶ So ist das Gesetz immerhin mittelbar mit der Wahrheit, dem „echten Wert“, verknüpft. Damit es seine

¹² Cohen, *Religion der Vernunft*, S. 398.

¹³ Hirsch, *Choreb*, S. 17.

¹⁴ Cohen, *Einheit und Einzigkeit Gottes*, S. 640; Hervorhebung H. W.

¹⁵ *Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum*, S. 287. Zu den „Attributen der Handlung“ vgl. Cohen, *Religion der Vernunft*, S. 109-115.

¹⁶ Cohen, *Religion der Vernunft*, S. 430.

Symbolwirkung allerdings entfalten kann, muß an einer zentralen Stelle seines Handlungsreichtums doch ein unmittelbarer Bezug zur Wahrheit herstellbar sein. Konkret gesprochen: Im Kanon des Gesetzes muß es ein ‚Grundgesetz‘ geben, unter dessen Licht die Gesamtheit der Mizwot zum vollgültigen Symbol wird. Dieses innerste Gebot, das die „ganze Kette“ der 613 Mizwot „durchströmt“, ist das *Gebet*, ohne welches, wie Cohen pointiert sagt, „der Kultus nur im Opfer bestehen“ würde; im Gebet liegt daher der „Gesamtinhalt der Gottesverehrung“.¹⁷ Er kondensiert sich im *Schm'a Jisra'el* der täglichen Liturgie: „Höre Israel, der Herr unser Gott, der Herr ist einzig“. Diesen Satz von der Einzigkeit Gottes sprechend zu hören, ist die grundlegende Gehorsampfpflicht Israels. „Wer das Sch'ma ruft, wird Jehudi genannt“ –, so deutet Cohen jene negative Bestimmung des Talmud: „Wer den Götzendienst verleugnet heißt Jude“, ins Positive um.¹⁸ Dies, und nur dies ist seine Antwort auf die Frage, wer ein Jude sei.

„Wer mit der ganzen Glut des Herzens, mit Zittern und Beben sein *Schema Israel* betet, der, und er allein, befestigt sein jüdisches Ich unerschütterlich in Geist und Seele.“¹⁹ Diesen Satz schreibt Hermann Cohen im Jahr 1916, und er meint ihn keineswegs erbaulich, sondern als Angriff, und zwar gegen die neue, unübersehbar gewordene Bewegung des Zionismus. Für unvergleichlich gefährlicher als alle Gesetzes-Orthodoxie, nämlich für einen „Verrat“²⁰ am Judentum hält er es, wenn von der Mitteilung zwischen Gott und Mensch abgelenkt wird auf ein Interesse an der Verwirklichung naturhaft-vitaler Nationalkräfte. Etwas derartiges wittert er in bestimmten Strömungen des Zionismus und gerät damit in scharfen Konflikt mit einem von dessen Wortführern.

Martin Buber (1878-1965) ist es, der in seinem Gegenangriff das emphatische Bekenntnis Cohens zum ‚Höre Israel‘ aufgreift, und ironisch „gesteht“, er habe solche Beter „an den Andachtsstätten des liberalen Judentums nicht gar viele gefunden“.²¹ Diese Reaktion auf den jüdischen Liberalismus, dem er auch Hermann Cohen zurechnet, ist keine Rückkehr zur Orthodoxie, sondern eine Absage an das Vertrauen auf die geschichtliche Macht der Idee. Auch Buber stützt seine Vorstellung vom Jüdischen wesentlich auf die ‚Lehre‘ und nicht auf das ‚Gesetz‘. Eine Auffassung wie diejenige Cohens erweckt ihm jedoch den Eindruck, als würde das, wie er sagt, „nährende, zeugende, unauflösbare Element der Religion, das Geheimnis ihrer Überrationalität“, auf abstrakte Glaubenssätze und sittliche Gebote reduziert; als sei Judentum hier im Grunde nur noch

ein wunderlicher, umständlicher, historisch immerhin wohl unvermeidlicher, nunmehr aber herzlich überflüssig gewordener Umweg zu diesen modernen Philosophemen, etwa zu der Idee Gottes als einem Postulat der praktischen Vernunft oder zum kategorischen Imperativ.²²

¹⁷ Cohen, *Religion der Vernunft*, S. 431.

¹⁸ BT Megilla 13a; Cohen, *Die Bedeutung unseres Ordens*, S. 104.

¹⁹ Cohen, *Zionismus und Religion*, S. 219.

²⁰ Cohen, *Antwort an Herrn Justizrat Fränkel*, S. 118 u. ö.

²¹ Buber, *Begriffe und Wirklichkeit*, S. 291.

²² Buber, *Cheruth*, S. 132.

Cohen wird zwar in diesem zweiten Text nicht genannt; aber es ist klar: Was auch bei ihm aus der Buberschen Sicht dieser Jahre zu kurz kommt, ist das „gelebte und zu lebende Leben“.²³ Er beobachtet eine „Angleichung an den abendländischen Dualismus“ von „Geist“ und „Leben“, „an die Gesinnung des *Vertrags*“;²⁴ und so sei es an der Zeit, „sich darauf zu besinnen, daß die Gesinnung des Vertrags nunmehr durch die der Verwirklichung abgelöst werden muß“.²⁵ Zur „Wahrheit der Gotteseinheit im Judentum“ gehöre „nicht das ‚Ich werde dasein‘ allein, sondern das ganze Leben Moses, nicht das ‚Höre Israel‘ allein, sondern das ganze Sterben der Märtyrer“.²⁶

Martin Buber ist eine der Persönlichkeiten, die vor dem Hintergrund der Lebensphilosophie des 19. Jahrhunderts aller bisherigen Art, über das Judentum zu reden, eine neue Richtung hinzugefügt haben. Der methodische Kern seiner Darstellung ist ein philosophierendes Mitteilen existentieller Erfahrungen, seien es in frühen Jahren die der Mystik, sei es später – beginnend etwa 1912 – die „Glaubenserfahrung“ dessen, was er schließlich das „Zwischen“ der dialogischen Existenz nennen wird. Seine große Meditation über das „Grundwort ‚Ich-Du‘“²⁷ ist eine solche begriffliche Erzählung von Erfahrungen der Begegnung; und auch seine Sozialwissenschaft bis dorthin, wo er auf akademisch begründende Weise dem ‚Sozialismus Moskaus‘ den ‚Sozialismus Jerusalems‘ entgegensetzt²⁸, hat ihre spezifische Anziehungskraft in einem mitteilend-bekennenden Stilmoment. Die philosophische Logizität und innere Widerspruchsfreiheit ist zwar notwendig; daß sie jedoch die Wirklichkeit der Erfahrung selbst begründen könnte, wäre nach Buber ein verfehelter Anspruch. Er warnt: Das „Denkvermögen“ dürfe, obwohl „unentbehrlich“, seiner logischen „Konsistenz nichts von jener Wirklichkeit selber opfern, auf die hinzuzeigen die geschehene Erfahrung befahl“.²⁹ Nahezu alle Arbeiten Bubers haben einen rhetorischen Impuls. Es geht ihm um die Stiftung einer unmittelbaren Verbindlichkeit zwischen Persönlichkeit und religiöser Tradition. ‚Persönlichkeit‘ ist dabei kein ethisches Willensprinzip im Sinn von Kants *Kritik der praktischen Vernunft*, sondern eine „Überzeugung“, ein „Jasagen der ganzen Menschenseele“.³⁰ An den jüdischen Quellen geht man völlig vorbei, wo formalethische Prinzipien an ihnen bewährt oder aus ihnen extrahiert werden sollen. Die Quellen müssen vielmehr als ein Weg seelischen Suchens durchlebt werden, als unablässige Arbeit geschichtlichen Kommentierens, die auch gegenüber dem sprödesten Stoff scheinbar widersprüchlicher Überlieferungen jenes „Jasagen“ zu erringen strebt. Dieser Weg und die Stufen seines Gelingens sind die ‚Lehre‘.

²³ Buber, Cheruth, S. 133.

²⁴ Buber, *Der heilige Weg*, S. 89.

²⁵ Buber, *Völker/Staaten und Zion*, „Vorwort“ (nicht in *Der Jude und sein Judentum* aufgenommen).

²⁶ Buber, Cheruth, S. 132.

²⁷ Buber, *Ich und Du*, S. 79.

²⁸ Vgl. Buber, *Pfade in Utopia*, S. 992.

²⁹ Buber, *Aus einer philosophischen Rechenschaft*, S. 1112.

³⁰ Buber, Cheruth, S. 136.

Buber hat in hohem Maß die eigene Biographie in seine Darstellungen einbezogen. Sein Denken und Schreiben ist über weite Strecken eine Gratwanderung zwischen sachbezogener Wahrhaftigkeit und Selbststilisierung und hat ihm zahlreiche Vorwürfe eingetragen. Schon sein Vater antwortet ihm auf den Bekenntnis-Aufsatz *Mein Weg zum Chassidismus* (1917), solch stilisierte Äußerung wie „Ich wurde des Berufs inne“ seien ein Mißgriff: „Du kündigst Dich da ja förmlich als Messias an“.³¹ Ein solches fast prophetisches Selbstbewußtsein ist in den Jahren des Ersten Weltkrieges und einige Zeit danach auch bei anderen Autoren keine Seltenheit. Dieser Stil hat seine Berechtigung darin, daß auf dem Weg existentieller Entdeckungen nur dasjenige Wissen Geltung beanspruchen kann, das als persönliches Bekenntnis eines eigenen faktischen Lebensertrags dargelegt wird. In diesem Sinn ist Bubers Verfahrensweise schlüssig, und nur sein großes Talent zur sprachlichen Kunstform scheint ihm mitunter den Streich zu spielen, daß der methodische Ernst seiner Mitteilung, bei dem alles auf das Einhalten eines ruhigen Tempos ankommt, einem eleganten Schnellverfahren der Weisheitsfindung zum Opfer fällt.

Der Preis, den Buber mit diesem Stil philosophischen Mitteilens im Bereich der jüdischen Thematik bezahlt, ist eine einseitige Abwertung des ‚Gesetzes‘. Zwar heißt es: Wer wie S. R. Hirsch die Gesetze der Tora in voller „Gewißheit der Offenbarung“ anerkenne, der sei „in der Rechtmäßigkeit seines Lebens unantastbar“.³² Wer aber die 613 Mizwot ohne dieses Bewußtsein, sozusagen nur formaliter erfülle, dessen Haltung sei „von Grund aus“ zu verwerfen.³³ Sie wäre nur eine Kopie jener ohnehin herrschenden „Abhängigkeit des Lebens vom entseelten Getriebe“,³⁴ gegen die Buber mit einem großen Aufgebot religiöser Erneuerung gerade zu Felde zieht. Wieder ganz im Stil jener Jahre ist es die „Jugend“, von der er eine „Wiedergeburt“ der Religion erhofft. Schon in dieser Wertung der Jugend als eines fast selbständigen geschichtlichen Prinzips liegt Widerspruch gegen die Lebensform des Gesetzes, die naturgemäß erst im fortschreitenden Alter zur Reife findet. Buber setzt auf eine andere Karte. Aus dem ‚Gesetz‘ Erneuerung zu erhoffen, hält er für „Romantik“; dagegen „Wiedergeburt ist es allezeit, wenn der Geist die in den Gebilden eingeschlossenen *Urkräfte* beschwört und zu neuer Schöpfung beruft“; und dies gelingt dem „Geist“ nach Buber dann, „wenn er *Volk* findet, indem er *Volk* fruchtbar macht“.³⁵ – Die „Urkräfte des Volkes“ sind der Mythos, der unter die geschichtlichen Erscheinungen des Judentums hinabreichen und der jüdischen Jugend als Quelle und Richtungsgeber offengelegt werden soll.

Nietzsches, in vielfachen Variationen auch im Judentum aufgenommener Gedanke einer nach Ausdruck drängenden Lebenskraft prägt auch Bubers

³¹ Carl Buber an Martin Buber, wahrscheinlich Ende 1917, in: Buber, Briefwechsel, Bd. 1, S. 520f.

³² Buber, Cheruth, S. 136.

³³ Ebd.

³⁴ Buber, Cheruth, S. 140.

³⁵ Buber, Cheruth, S. 138, Hervorhebung H. W.

Vorstellung von jüdischer „Verwirklichung“. Er geht allerdings nicht so weit wie manch anderer der jüdischen Autoren, die sich mitunter ganz vom religiös gebundenen Geschichtsbild des Judentums lösen. Für Buber bleibt alles Jüdische konstitutiv an ein „religiöses Leben“ gebunden.³⁶ Verwirklichung des Judeseins ist auch „Verwirklichung Gottes“.³⁷ Jedoch kommt alles darauf an, daß „zwischen lebendigen und abgestorbenen Kräften, zwischen sinnstarken und sinngeschwächten Symbolen [...] geschieden“, sprich: daß „*gewählt* werden“ kann.³⁸ Und hierzu steht ein bloß übernommener Komplex gesetzlicher Anordnungen in direktem Widerspruch.

Bei alldem wahrh Buber die strenge Verbindlichkeit zwischen sich als Jude und der Tora. Fast könnte man sogar von einer zu unmittelbaren Verbindlichkeit sprechen. Denn er bindet das Empfinden seines Judeseins streckenweise so eng an den Duktus des biblischen Wortlauts, daß jede Schwankung in dessen Wertungen und Ausdrucksnuancen – sei sie ins Positive oder Negative, in Anerkennung oder Skepsis – sogleich seine ganze Existenz mit-schwanken läßt. Deutlich erkennt man hier die Quelle für seinen sogenannten „Metanomismus“³⁹, denn die Ursache der Unruhe ist die Tora als ‚Gesetz‘, nicht als ‚Lehre‘. Ein Beispiel: Nach Buber muß für einen wahrhaft jüdischen Menschen unzweifelhaft feststehen, daß es keinen anderen Gott außer dem Einzigen geben kann. Der Dekalog setzt denn auch mit seiner ersten Anrede an Israel den Grund zu allem Folgenden: „Ich bin dein Gott“. Schon der nächste Satz aber lautet: „Nicht sei dir andere Gottheit!“⁴⁰ Wer wird mit diesem zweiten Satz angesprochen? Ganz offenbar jemand, so Bubers Empfinden, der gewarnt werden muß und daher nicht ganz und in Wahrheit zu den Menschen in Israel gehört. Eben dies, daß nämlich Mose, der Lehrer des Volkes,

nicht umhin konnte, das ihnen und mir zu sagen, das ist eben das Faktum, aus dem ich – eben weil mir dies zu Recht, zur *Recht* gesagt ist – nach Erlösung verlange. Und von dem aus ich *Die Satzungen und Rechtsgeheiß*e [das ‚Gesetz‘ also] nicht hinnehmen darf, sondern bei jedem fragen und widerfragen muß: Ist das zu mir gesagt, mir zu Recht? So daß ich mich einmal zu *Israel*, das angere-det wird, zählen kann und ein andermal, viele andere Male nicht.⁴¹

Nicht-angeredet-Sein ist für Buber ein „Nein!“, eine auf sein Dasein als Jude gerichtete Negation, ein Ausschluß von Israel. Allerdings wäre gerade das ohne ein starkes Bewußtsein seiner Zugehörigkeit zu Israel unmöglich. Und so fügt ihm das Gesetz unablässig innere Spaltungen zu, anstatt als Ordnungsmacht Zusammenhang zu stiften. Daher legt Buber, der Denker autobiographischer Erfahrung, eine „Scheidelinie“⁴² zwischen das bejahende

³⁶ Buber, Cheruth, S. 128.

³⁷ Vgl. Bubers Vorwort zur Neuveröffentlichung seiner ersten *Reden über das Judentum* 1923, Der Jude und sein Judentum, S. 7f.

³⁸ Buber, Cheruth, S. 141, Hervorhebung H. W.

³⁹ Nahum N. Glatzer, Einleitung zu Rosenzweig, S. 22.

⁴⁰ Ex 20,3; Übersetzungen nach Buber Brief vom 5.7.1924, s. u.

⁴¹ Brief Bubers an Rosenzweig vom 5.7.1924, in: Buber, Briefwechsel, Bd. 2, S. 199f.

⁴² Ebd.

„Ich bin“ des Einzigen Gottes, also das konstituierende Kennzeichen Israels, und das abwehrende „Nicht sei dir“, also den impliziten Ausschluß aus Israel.

„Israel“ ist bei ihm der Name für ein Ideal reinen Gottesdienstes; ‚Ideal‘ aber nicht als abstrakte Idee verstanden, sondern als eine eigenwirkende Macht, eine richterliche Gewalt über das Leben des Einzelnen. Das Ideal ‚Israel‘ hat Macht über das Leben des Juden Buber; es erkennt an und bestreitet, schließt ein und schließt aus. Die ganze Last dieses Gerichtsprozesses aber liegt auf dem Menschen. Denn Gott, also jene Instanz, die über dieses immanente, zwischen Mensch und Tora schwebende Verfahren hinausführen und dadurch beide, Israel und den Einzelnen entlasten könnte, tritt zurück. „Gott“, so betont Buber, ist „mir kein Gesetzgeber, sondern nur der Mensch ein Gesetznehmer“.⁴³ Aus dieser – mit Bubers eigenem Wort gesagt – ‚Gottesfinsternis‘ folgt aber, daß durch ein Leben ‚unter dem Gesetz‘ keine Versöhnung von Gesamtheit und Einzelmensch zustande kommt. Denn das ‚Gesetz‘ „gilt mir“, so fährt er fort, „nicht universal, nur personal, nämlich nur das von ihm, was ich als zu mir gesagt anerkennen muß“. So zeigt sich Buber in einem Konflikt, den man in klassischer Weise tragisch nennen müßte, wenn es nicht, ähnlich wie in Griechenland die Philosophie neben der Tragödie, so hier die ‚Lehre‘ neben dem ‚Gesetz‘ gäbe. Ihr genetisch-nachvollziehendes Studium ist der Rettungsanker für jenes ersehnte „Jasagen der ganzen Menschenseele“, das vom ‚Gesetz‘ immer bedroht bleibt. So gesehen hat der Mythos von den „Urkräften“, deren Weg ein Jude innerlich abzuschreiten habe, um sein Judesein wahrhaft zu gestalten⁴⁴, eine emanzipatorische Qualität.

Franz Rosenzweig (1886-1929) macht demgegenüber den Versuch, trotz einer Erfahrung, die Bubers Gespaltensein nahekommmt, die Einheit von Seele und Gesetz zu wahren. Den jüdischen Volks-Mythos hatte er schon früher bekämpft.⁴⁵ Und auch seine berühmte Antwort auf Bubers Stellungnahme zum Gesetz, der Essay *Die Bauleute*, legt den Spalt, den das existentielle Bewußtsein des 20. Jahrhunderts in die Einheit des Gesetzes treibt, an eine andere Stelle als Buber. Dieser hatte zwischen Gebot und Verbot, zwischen Affirmation und Negation geschieden. Rosenzweig scheidet zwischen ‚Gesetz‘ und ‚Gebot‘, zwischen dem, was als Kanon gesetzlichen Tuns in vielfacher Auffächerung gewußt und anerkannt werden muß, und dem, was sich erst im Moment des Handelns als aktuell gültiger Befehl unmittelbar offenbart. Das ‚Gesetz‘ ist Tradition und Erbe der Vergangenheit; also muß es je neu zu einem „Gebot“ werden,

das sich unmittelbar, im Augenblick wo es vernommen wird, in Tat umsetzt [...]. Es muß die Heutigkeit wiederkriegen, die alle großen jüdischen Zeiten als die einzige Bewährung seiner Ewigkeit empfunden haben.⁴⁶

⁴³ Brief an Rosenzweig vom 13.7.1924, Buber, Briefwechsel, Bd. 2, S. 200.

⁴⁴ Vgl. Buber, Cheruth, S. 141.

⁴⁵ Rosenzweig, Atheistische Theologie, vor allem S. 284ff.

⁴⁶ Rosenzweig, *Die Bauleute*, S. 116.

Dieses Umsetzen von ‚Gesetz‘ in ‚Gebot‘ macht – so Rosenzweig nach einem talmudischen Wortspiel – aus „Kindern“ (hebr. *banim*), die lernend das Erbe der Väter antreten, „Bauleute“ (hebr. *bonim*) des zukünftigen Friedens.⁴⁷

Als sich Rosenzweig im Oktober 1913, schon auf dem Weg zur Taufe, doch anders entscheidet: „Ich bleibe also Jude“⁴⁸, befindet er sich auf einem Entdeckungsweg, der auch ihn zu der Frage nach dem Einzelnen zwingt, nach einem „Ich“, das gleichwohl „im Namen ganz Israels“ wirkt, eines Israels, „dem das Gesetz gegeben und das durch das Gesetz geschaffen ward“.⁴⁹ Für Buber bleibt das ‚Gesetz‘ ein Stachel, der zwar unablässig diese Frage nach einem Wirken „im Namen ganz Israels“ erzwingt, ihre Lösung aber versagt. Rosenzweigs ‚Gesetz‘ ist demgegenüber beides, Frage und Antwort, Gespaltenheit und Erlösung zugleich. Gelingt es, ihm die „Heutigkeit“ des ‚Gebotes‘ zu geben, so entsteht in diesem Augenblick die Ganzheit einer schöpferischen Tat, und das heißt hier: die Einheit von Einzelem und Israel. Auch das verlangt Auswahl und Freiheit gegenüber dem Stoff der Tradition. Und ob ein Mensch dies „kann“, ohne das Gesetz zu brechen, steht jedesmal in Frage; nur „daß uns allen die *Möglichkeit*, zu können, gegeben ist, das wissen wir“.⁵⁰

Die, wenn man so will, ‚Vertrauens-Logik‘ dieses erlösenden „Könnens“ führt auf Rosenzweigs Hauptwerk, den *Stern der Erlösung*. Auch dessen gedanklicher Weg entfaltet das Problem einer fundamentalen Gespaltenheit und ihrer Erlösung, und auch hier bekommt das „Geschaffensein“ Israels durch das ‚Gesetz‘ eine umgreifende, weil die Gesamtexposition abschließende Bedeutung. An den Anfang stellt Rosenzweig drei Tatsächlichkeiten, die seiner Auffassung nach niemand mit Bewußtsein umgehen kann, nämlich Gott, Welt und Mensch. Jede einzelne behauptet sich – so offenbart es die Sprache, des Menschen wichtigste Ausdrucksform – unvermeidlich im menschlichen Leben und Denken. Aber sie stehen zunächst, als bloße Tatsächlichkeiten, beziehungslos und voneinander abgespalten nebeneinander. Darin liegt ein allgemeines Problem, und Rosenzweig wollte auch kein „jüdisches Buch“ nach üblicher Auffassung geschrieben haben, sondern nicht mehr und nichts anderes als ein „System der Philosophie“.⁵¹ Seine Frage ist, ob es bei der Vereinzelung jener drei Tatsächlichkeiten bleibt, wodurch die tiefe Angst des Menschen vor seiner eigenen isolierten Vereinzelung – etwa im Tod – bestätigt würde, oder ob es gelingt, eine innere Dynamik aufzudecken, durch die Gott, Welt und Mensch in Korrelationen zueinander treten. Der *erste* Schritt hierzu – im ersten Teil des *Stern* – ist, in allen drei Tatsächlichkeiten

⁴⁷ Eine Auslegung von Jesaja 54, 13, die im Abendgebet zum Sabbat zitiert und von Rosenzweig als Motto seines Essays verwendet wird: „Und alle deine Kinder [banajich] gelehrt vom Herrn und großer Friede deinen Kindern!“ (Jes 54,13) – lies nicht banajich: deine Kinder, sondern bonajich: deine Bauleute“, BT Berachot 64a u. ö.; Rosenzweig, *Die Bauleute*, S. 106.

⁴⁸ Brief an Rudolf Ehrenberg vom 31.10.1913, in: Rosenzweig, *Ges. Schriften I*, 1, S. 133.

⁴⁹ Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 457.

⁵⁰ Rosenzweig, *Die Bauleute*, S. 120, Hervorhebung H. W.

⁵¹ Rosenzweig, *Das neue Denken*, S. 374.

eine analoge Struktur polarer Doppelheit aufzudecken: einerseits ein Urmoment der Bejahung, d. h. die Setzung eines Wesens überhaupt – Gottes, der Welt, des Menschen –, und andererseits ein Urmoment der Verneinung, d. h. den ersten Ansatz konkreter Bestimmung durch Gegenübersetzung zu anderem. Beide Momente zusammen stiften erstmals lebendige, aber immer noch isolierte Gestalteinheiten des Gottseins, des Weltseins und des Menschseins; nach Rosenzweig ist das die Stufe des „Heidentums“. Der zweite Schritt liegt dann am Übergang vom ersten zum zweiten Teil des *Stern*. Hier werden die isolierten Tatsächlichkeiten zu einer Umkehr ihrer inneren Polarität geführt. Die Bejahung des ursprünglichen Wesens wird zur Verneinung und grenzbestimmenden Spezifikation; die Verneinung als Bestimmungsansatz durch Gegenübersetzung wird zur Bejahung und neuen Wesensbestimmung. Das Wesen Gottes ist nun seine schöpferische Macht, das Wesen der Welt ihr fortwährend erneuertes Dasein, das Wesen des Menschen sein tätiges Selbst.

Diese Wesenumkehr bringt auch für die Isoliertheit von Gott, Welt und Mensch eine Umkehr in Gang, d. h. eine Tendenz auf Verknüpfung. Im Zentrum des zweiten Teils steht eine Theorie der menschlichen Sprache: An der Grammatik wird nämlich, so Rosenzweig, die Wesenslogik der Umkehr offenbar, was auch heißt, daß sie – im Sprechen der Menschen – zugleich ein Faktor der menschlichen Geschichtserfahrung wird. Diese Verbindung stiftende, sprich: erlösende Offenbarung rückt im dritten Teil des *Stern* unter das Licht abschließender Wahrheit, indem Formen des menschlichen Umgangs mit Offenbarung dargelegt werden, in denen sich das geschichtliche Tun unmittelbar mit dem Wert der Ewigkeit verbindet. Es sind Formen des Gottesdienstes, durch deren Auslegung Rosenzweig den Gesamtweg seines philosophischen Systems vom Ende her beglaubigen möchte. Ähnlich wie an den Anfang, wo jene drei Tatsächlichkeiten als polare Doppelheiten auftraten, stellt er auch ans Ende eine strukturelle Doppelheit: die von Judentum und Christentum. Sie formen einen Gegensatz wechselseitiger Ergänzung, bei der beide Seiten eine gleichermaßen ursprüngliche und notwendige Form der Religiosität realisieren.

Trotzdem bleibt das Judentum die immer vorgängige, ältere Seite in dieser Offenbarungskorrelation. Denn in der – wie Rosenzweig schreibt – umzäunten „Enge“ des jüdischen „Daseins“ ist die Einheit des Bewußtseins vom Geschaffensein der Welt, von der Offenbarung an den Menschen und von der Erlösung als Schau göttlicher Wahrheit davor geschützt, durch vielfältige Ausstrahlung in die Welt zu zerfasern. Genau dies hält er für die Hauptgefahr des Christentums. Die im jüdischen Dasein geschichtlich reale Erlebenseinheit bleibt daher für die Christen der sichtbare Gegenpol, an dem sie ihr eigenes Bewußtsein zur Einheit zurückführen können. Das jüdische „Dasein“ muß jedoch realisiert werden. Und dies verlangt, daß „der Jude [...] allein um seines Höchsten, um Gottes willen, sich in sein Inneres hinein er-innert“⁵²; er muß das Geschaffensein Israels im Gesetz nachvollziehen,

⁵² Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, S. 454.

d. h. ihm gehorchen. Der einzelne gesetzestreue Jude ist – so deutet Rosenzweig die Mystik vom Exil der göttlichen Schechina – der ewige „Rest Israels“, der dem ständigen immanenten Sichscheiden Gottes von sich selbst die Umkehrrichtung auf „Einigung“ hin gibt.⁵³ Das

Werden zur Einheit [...] ist auf die Seele und in die Hände des Menschen gelegt. Der jüdische Mensch und das jüdische Gesetz – zwischen beiden spielt sich da nicht weniger ab als der gott-, welt-, und menschumfassende Vorgang der Erlösung.⁵⁴

Diese Gesetzesdeutung, die Rosenzweig dazu führt, die Psycho-Logik des Einzelnen noch weit mehr als die großen traditionellen Vorbilder in seine Erwägungen einzubeziehen, läßt ihn die Nähe zur Mystik suchen. Aber er beharrt darauf, dies mit den Mitteln philosophischer Rationalität zu formulieren. Sein existentielles Interesse bringt ihn, wie schon festgestellt, in eine Verwandtschaft zu Martin Buber; ein noch engeres Verhältnis aber bindet ihn an Hermann Cohen. Denn trotz des enormen Unterschieds im Stil des Philosophierens findet Rosenzweig das logische Fundament zur Analyse jener drei Tatsächlichkeiten zu Beginn des *Stern* in Cohens Analyse der Infinitesimal-Mathematik, die in dessen *Logik der reinen Erkenntnis* zu einer umfassenden Theorie des ‚Ursprungsdenkens‘ erweitert worden war. Aber auch die den *Stern* abschließende Bestimmung des jüdischen Daseins als eines vom geschichtlichen Streben der ‚Weltvölker‘ unabhängigen Lebens führt auf Hermann Cohen zurück. Dieser hatte am Ende seines großen Vortrags über „Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten“ ausgerufen: „Aber wir – sind ewig“.⁵⁵ Und auch nach Rosenzweig kann die jüdische „Gemeinschaft“ das „Wir“ ihrer Einheit nicht aussprechen [...], ohne dabei in ihrem Innern das ergänzende ‚sind ewig‘ mitzuvernehmen“.⁵⁶

Literaturverzeichnis

- Buber, M.: Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden, mit einer Einleitung v. R. Weltsch, Köln 1963.
- Buber, M.: Die Erneuerung des Judentums [1911]. In: Der Jude und sein Judentum, S. 28-46.
- Buber, M.: Begriffe und Wirklichkeit. Brief an Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Cohen [1916]. Unter dem Titel „Völker, Staaten und Zion“ [1917], Teil I, in: Der Jude und sein Judentum, S. 280-293.
- Buber, M.: Völker/Staaten und Zion. Ein Brief an Hermann Cohen und Bemerkungen zu seiner Antwort, Berlin/Wien 1917.
- Buber, M.: Der heilige Weg. Ein Wort an die Juden und an die Völker, dem Freunde Gustav Landauer aufs Grab [1919]. In: Der Jude und sein Judentum, S. 89-122.

⁵³ Ebd., S. 455f.

⁵⁴ Ebd., S. 456f.

⁵⁵ Am 7.1.1918 in Berlin (ohne diese Worte publiziert: Vgl. Cohen, Kleinere Schriften VI 297-335), dazu Rosenzweig, Einleitung in H. Cohens ‚Jüdische Schriften‘, S. LXII [Rosenzweig, Kl. Schr. 348].

⁵⁶ Rosenzweig, Stern der Erlösung, S. 331.

- Buber, M.: Cheruth. Eine Rede über Jugend und Religion [1919]. In: Der Jude und sein Judentum, S. 122-143.
- Buber, M.: Werke, 3 Bände, München/Heidelberg 1962-1964 (Bd. 1: Schriften zur Philosophie, 1962; Bd. 2: Schriften zur Bibel, 1964; Bd. 3: Schriften zum Chassidismus, 1963).
- Buber, M.: Ich und Du [1923]. In: Werke, Bd. 1, S. 77-170.
- Buber, M.: Pfade in Utopia [1950]. In: Werke, Bd. 1, S. 833-1002.
- Buber, M.: Aus einer philosophischen Rechenschaft [1961]. In: Werke, Bd. 1, S. 1109-1122.
- Buber, M.: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, ed. Grete Schaeder, 3 Bände, Heidelberg 1972-1975.
- Cohen, H.: Logik der reinen Erkenntnis [1902], 2. Aufl. 1914 (= Werke, Bd. 6).
- Cohen, H.: Ethik des reinen Willens [1904], 2. Aufl. 1907 (= Werke, Bd. 7).
- Cohen, H.: Die Errichtung von Lehrstühlen für Ethik und Religionsphilosophie an den jüdisch-theologischen Lehranstalten (= Ethik und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhange, Berlin 1904). In: Jüdische Schriften, Bd. 2, S. 108-125.
- Cohen, H.: Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum [1910]. In: Jüdische Schriften, Bd. 1, S. 284-305.
- Cohen, H.: Die Bedeutung unseres Ordens für die Harmonisierung der religiösen, sozialen und internationalen Gegensätze [1914]. In: Kleinere Schriften, Bd. 5 (Werke, Bd. 16), S. 99-109.
- Cohen, H.: Antwort an Herrn Justizrat Fränkel [1914]. In: Kleinere Schriften, Bd. 5 (Werke, Bd. 16), S. 111-120.
- Cohen, H.: Zionismus und Religion. Ein Wort an meine Kommilitonen jüdischen Glaubens [1916]. In: Kleinere Schriften, Bd. 6 (Werke, Bd. 17), S. 209-221.
- Cohen, H.: Gottvertrauen [1916]. In: Kleinere Schriften, Bd. 6 (Werke, Bd. 17), S. 345-352.
- Cohen, H.: Einheit und Einzigkeit Gottes III: Die Offenbarung [1918]. In: Kleinere Schriften, Bd. 6 (Werke, Bd. 17), S. 637-644.
- Cohen, H.: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums [1919], 2. Aufl., Frankfurt 1929.
- Cohen, H.: Jüdische Schriften, ed. Bruno Strauß, 3 Bände, Berlin 1924.
- Cohen, H.: Werke, hrsg. v. H. Holzhey, Hildesheim 1977 ff.
- Cohen, H.: Kleinere Schriften, hrsg. v. H. Holzhey, H. J. Schoeps u. C. Schulte, 6 Bände (= Werke, Bd. 12-17), Hildesheim 1997 ff.
- Glatzer, N. N.: Einleitung zu F. Rosenzweig: On Jewish Learning, ed. N. N. Glatzer, New York 1955.
- Hirsch, S. R.: Choreb. Versuche über Jissroels Pflichten in der Zerstreuung, 5. Aufl., Frankfurt 1921.
- Rosenzweig, F.: Kleinere Schriften, Berlin 1937.
- Rosenzweig, F.: Atheistische Theologie [1914]. In: Kleinere Schriften, S. 278-290.
- Rosenzweig, F.: Der Stern der Erlösung [1921], 4. Aufl. (= Gesammelte Schriften, Bd. 2) 1976.
- Rosenzweig, F.: Die Bauleute. Über das Gesetz [1923]. In: Kleinere Schriften, S. 106-121.
- Rosenzweig, F.: Einleitung [1924]. In: H. Cohen, Jüdische Schriften, Bd. 1, S. XIII-LXIV.
- Rosenzweig, F.: Das neue Denken [1925]. In: Kleinere Schriften, S. 373-398.
- Rosenzweig, F.: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, Den Haag 1976 ff.

Hinsichtlich der Forschungsliteratur knüpft – um nur wenige Namen zu nennen – der vorliegende Text vor allem an die Arbeiten v. Arthur A. Cohen, Maurice Friedman, Nahum N. Glatzer, Helmut Holzhey, Hans Kohn, Daniel Krochmalnik, Reinhold Mayer, Paul Mendes-Flohr, Stéphane Moses, Friedrich Niewöhner, Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Steven S. Schwarzschild, Josef B. Soloveitchik und mehreren ihrer Schüler an.