

Arhe VII, 14/2010

UDK 141.4 Rosenzweig F.

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

KURT WALTER ZEIDLER<sup>1</sup>

Universität Wien

## FRANZ ROSENZWEIG: DAS „NEUE DENKEN“

**Zusammenfassung:** Franz Rosenzweig hat mit dem *Stern der Erlösung* (1921) seinem Selbstverständnis zufolge ein „System der Philosophie“ vorgelegt, das ein *neues Denken*, nämlich eine Erneuerung der Philosophie durch den „Offenbarungsbegriff der Theologie“ anstrebt, wobei seine Kritik an der „alten Philosophie“ primär an ein historistisch-relativistisches *Kulturbewußtsein* adressiert ist, dem Gott, Welt und Mensch – die „drei letzten und ersten Gegenstände allen Philosophierens“ – in ein Durcheinander von Göttern, Welten und Menschen zersplittern. Insoweit ist die Frage zu stellen, ob Rosenzweigs Kritik an den drei vormaligen *Vernunftideen* (Kant) allein als existentialistische Absage an die „Universalität des Denkens“ (Levinas) verstanden werden kann oder nicht eben so sehr als Aufforderung, die Logik der Ideen und Ideenvermittlung neu zu bedenken.

**Schlüsselwörter:** Rosenzweig, Neue Denken, Gott, Welt, Mensch

Im Jahre 1920 lehnt Franz Rosenzweig das Angebot seines Doktorvaters, des Historikers Friedrich Meinecke, ihn in Berlin zu habilitieren ab, da er „aus einem (durchaus habilitierbaren) Historiker zu einem (durchaus unhabilitierbaren) Philosophen geworden“ sei.<sup>2</sup> Und Rosenzweig erläutert seine Konversion vom Historiker zum Philosophen mit den denkwürdigen Worten: „Mir ist im Jahre 1913 etwas geschehen, was ich, wenn ich einmal davon reden soll, nicht anders bezeichnen kann als mit dem Namen: Zusammenbruch. Ich fand mich plötzlich auf einem Trümmerfeld oder vielmehr: Ich merkte, daß der Weg, den ich ging, zwischen Unwirklichkeiten dahinführt. Es war eben der Weg, den mir *nur* mein Talent oder vielmehr meine *Talente* wiesen. Ich spürte die Sinnlosigkeit einer solchen Talentherrschaft und Selbstdienstbarkeit [...]. Das Wesentliche ist doch, daß mir die Wissenschaft überhaupt nicht mehr die zentrale Bedeutung besitzt und daß mein Leben seither bestimmt ist von dem ‚dunklen Drang‘, dem ich mit dem Namen ‚mein Judentum‘ schließlich eben auch *nur* einen *Namen* zu geben, mir freilich bewußt bin.“<sup>3</sup>

---

1 e-mail adresa autora: kurt.walter.zeidler@univie.ac.at

2 Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, 4 Bde., Den Haag 1976 ff.; GS I, S. 680 (Brief vom 30. 8.1920).

3 GS I, S. 679f.

Wer ist dieser Franz Rosenzweig,<sup>4</sup> der im Jahre 1920 die in Aussicht stehende akademische Karriere ausschlägt und sein Leben, das von 1922 bis zu seinem Tode im Jahr 1929 von schwerster Krankheit geprägt ist, ganz seinem Judentum lebt? Franz Rosenzweig wurde 1886 in Kassel in eine großbürgerliche, liberale, jüdische Familie geboren. Er hatte zunächst ab 1905 in Göttingen, München und Freiburg Medizin belegt, wechselte aber 1907 nach Abschluß des Physikums zur Geschichtswissenschaft und Philosophie, die er in Berlin und Freiburg studierte. 1912 wurde Rosenzweig mit einer Arbeit über Hegels Staatslehre von Friedrich Meinecke in Freiburg promoviert, die er in den folgenden Jahren im Hinblick auf eine mögliche Habilitation ausarbeitete und nach dem Ersten Weltkrieg unter dem Titel *Hegel und der Staat* (1920) publizierte. Im Sommer 1913 ereignet sich der „Zusammenbruch“ von dem Rosenzweig in seinem Brief an Meinecke vom 30. 8. 1920 schreibt, seine Abkehr von den „Unwirklichkeiten“ einer bloß akademischen „Talentherrschaft“ und die sein ganzes weiteres Denken und Leben bestimmende Hinwendung zum Judentum. So sehr sich diese Umwälzung in Rosenzweigs Denken und Leben als Ereignis darstellt, so ist sie doch in biographische, in zeitgeschichtliche und in geistesgeschichtliche Zusammenhänge eingebettet. Wird die Abkehr von den „Unwirklichkeiten“ einer bloß akademischen „Talentherrschaft“ bestärkt durch den Gang der Zeitgeschichte, durch den Ersten Weltkrieg, in dem Rosenzweig die längste Zeit an der Balkanfront eingesetzt war, so erwächst die existentielle Entscheidung für sein Judentum aus spezifischen lebensgeschichtlichen Zusammenhängen. Sie erwächst aus der Konfrontation mit dem gelebten Christentum seiner Freunde, seiner Vettern Hans und Rudolf Ehrenberg und vor allem seines Freundes Eugen Rosenstock, der als 18jähriger zum Protestantismus übergetreten war. Am 7. Juli 1913 kam es in Leipzig zu einem Glaubensgespräch zwischen Rudolf Ehrenberg, Eugen Rosenstock und Franz Rosenzweig, in dessen Verlauf Rosenzweig den Freunden die Konversion zum Christentum versprach. Das Ergebnis seiner anschließenden Selbstprüfung ist allerdings der Entschluß, Jude zu bleiben, wie Rosenzweig seinem Vetter Rudolf Ehrenberg in einem vom Reformationstag (31. Oktober 1913) datierten Brief mitteilt: „Lieber Rudi, ich muß dir mitteilen, was dich bekümmern und, zunächst mindestens, dir unbegreiflich sein wird: ich bin in langer, und, wie ich meine, gründlicher Überlegung dazu gekommen, meinen Entschluß zurückzunehmen. Er scheint mir nicht mehr notwendig und daher, in meinem Fall, nicht mehr möglich. Ich bleibe also Jude.“<sup>5</sup> Rosenzweig begründet seine Nichtkonversion zum Christentum durch folgende Überlegung: „Das Christentum erkennt den Gott des Judentums an, nicht als Gott aber als den ‚Vater Jesu Christi‘. [...] Was Christus und seine Kirche in der Welt bedeuten, darüber sind wir einig: es kommt niemand zum Vater denn durch ihn [Johannes 14, 6]. Es *kommt* niemand zum Vater – anders aber wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm *ist*. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel“.<sup>6</sup>

4 Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Rosenzweig – Ein Leben und Werk in Beziehungen*, in: Ders., *Denken aus geschichtlicher Verantwortung*, Würzburg 1999, S. 146ff.

5 GSI, S. 132f.

6 GSI, S. 134f.

Diese Überlegung bestimmt Rosenzweigs Sicht von Judentum und Christentum, deren Verhältnis er vor allem im dritten Teil seines 1919 abgeschlossenen und 1921 publizierten Hauptwerkes *Der Stern der Erlösung* thematisiert. Dort faßt Rosenzweig seine Grundüberlegung zum Verhältnis von Judentum und Christentum mit den Worten zusammen: „Vor Gott sind so die beiden, Jude und Christ, Arbeiter am gleichen Werk. Er kann keinen entbehren. Zwischen beiden hat er in aller Zeit Feindschaft gesetzt und doch hat er sie aufs engste wechselseitig aneinander gebunden. Uns gab er ewiges Leben, indem er uns das Feuer des Sterns seiner Wahrheit in unserem Herzen entzündete. Jene stellte er auf den ewigen Weg, indem er sie den Strahlen jenes Sterns seiner Wahrheit nacheilen machte in alle Zeit bis hin zum ewigen Ende. [...] Die Wahrheit, die ganze Wahrheit, gehört so weder ihnen noch uns. Denn auch wir tragen sie zwar in uns, aber wir müssen deswegen auch den Blick erst in unser eignes Innere versenken, wenn wir sie sehen wollen, und da sehen wir wohl den Stern, aber nicht – die Strahlen. [...] Und so haben wir beide an der ganzen Wahrheit nur teil. [...] So sind wir beide, jene wie wir und wir wie jene, Geschöpfe grade um dessentwillen, daß wir nicht die ganze Wahrheit schauen. [...] Aber Gott [...] ist jenseits von allem, was Teil werden mag, er ist noch über dem Ganzen, das bei ihm ja auch nur Teil ist; noch über dem Ganzen ist er der Eine.“<sup>7</sup>

Die für Rosenzweigs religionsphilosophische Konzeption eigentümliche Verschränkung und Konfrontation von Judentum und Christentum, kann aus spezifischen lebensgeschichtlichen Zusammenhängen heraus erklärt werden; sie kann mit Blick auf den Umstand erklärt werden, daß seine existentielle Entscheidung für sein Judentum aus der Konfrontation mit dem Christentum seiner engsten Freunde erwachsen ist und sich daher für Rosenzweig auch in dieser Konfrontation zu bewähren hat. Der *Stern der Erlösung* versteht sich freilich, wie Rosenzweig in seinen ‚nachträglichen Bemerkungen zum Stern der Erlösung‘, dem Aufsatz *Das neue Denken*,<sup>8</sup> ausgeführt hat, weder als ein spezifisch jüdisches Buch, noch als eine jüdisch-christliche Religionsphilosophie, sondern als ein philosophisches Buch, ja – als „ein System der Philosophie“. Als ein System der Philosophie, das ein *neues Denken*, eine „vollkommene Erneuerung“ des Denkens,<sup>9</sup> nämlich eine Erneuerung der Philosophie durch den „Offenbarungsbegriff der Theologie“ anstrebt,<sup>10</sup> legt der *Stern der Erlösung* zunächst eine „Philosophie des

7 GS II, S. 462 f.

8 GS III, S. 139-161.

9 GS III, S. 140.

10 GS II, S. 117f. Die Formulierung „Offenbarungsbegriff der Theologie“ ist allerdings mißverständlich, da Rosenzweig den „Offenbarungsbegriff“ von den Propheten her denkt und darum unter „Offenbarung“ wesentlich Gottes „Gebot“ (GS II, S. 197) und „Befehl“ versteht: „[...] Gott, indem er sich nun in der Offenbarung seinerseits dem Menschen schenkt, bringt ihm als Mitgift alle weltliche Hingabe. So wird der Mensch durch die Offenbarung seiner eigenen Hingabe an die Ideale mächtig. Der Ideale sind viele. Eins stellt dem andern das Licht. [...] der Mensch, zwischen sie gestellt, weiß mit Bestimmtheit nur, daß er sich hingeben soll, nicht welchem von ihnen. Es herrscht die Tragik des Konflikts der Pflichten. Gottes Gebot ist ein Befehl, eindeutig an diesen Menschen und in diese Lage dieses Menschen hineingerufen; Rückfrage oder seitliches Ausweichen auf einen andern Strang des Systems ist unmöglich; [...] höchstens Luzifers Trotz oder Jonas' Flucht wären möglich.“ (GS III, S. 134)

Heidentums“ vor, die sich zugleich als „Adabsurdumführung und Rettung der alten Philosophie“ versteht, als „Adabsurdumführung und Rettung“ einer Philosophie, die, ihren autonomen Begründungsleistungen vertrauend, nach dem „Wesen“ der Dinge fragt<sup>11</sup> und dabei doch nur unschlüssig zwischen drei immer gleichen Gegenständen changiert. Der erste Teil des *Sterns* legt unter dem Titel *Die Elemente oder die immerwährende Vorwelt* eine „Philosophie des Heidentums“ vor, welche „die elementaren Inhalte der Erfahrung gereinigt von den Mischungen, die das Denken an ihnen vornehmen möchte, herauszustellen sucht“.<sup>12</sup> Als diese elementaren Inhalte der Erfahrung begreift Rosenzweig *Gott*, die *Welt* und den *Menschen*; „diese drei letzten und ersten Gegenstände allen Philosophierens“,<sup>13</sup> bleiben jedoch für das alte Denken Stückwerk. Nach Rosenzweigs Auffassung bleiben diese drei Über-Gegenstände der traditionellen Metaphysik für das nicht durch die „Offenbarung“ (siehe oben, Anm. 9) wachgerufene und auf seinen Weg gewiesene Denken zerstückte Gegebenheiten, die es nicht in geordnete Beziehung zu setzen vermag: „Der mythische Gott, die plastische Welt, der tragische Mensch – wir halten die Teile in der Hand“, aber „keines dieser Stücke hat einen sicheren, unverrückbaren Ort [...]. Zu keiner Ordnung der dreie sagt das heidnische Bewußtsein entschlossen Ja oder Nein.“<sup>14</sup> Vielmehr liege ein „schillernder Glanz des Vielleicht [...] über Göttern, Welten und Menschen. Gerade weil es den Monismus eines jeden dieser drei Elemente im vollendeten Eins- und Allgefühl ihrer Tatsächlichkeit ganz ausgebaut hat, gerade deshalb ist das Heidentum – ‚Polytheismus‘ nicht bloß, sondern ‚Polykosmismus‘, ‚Polyanthropismus‘; gerade deshalb zersplittert es das schon in seine Tatsächlichkeiten zerstückelte All noch einmal in die Splitter seiner Möglichkeiten.“<sup>15</sup>

Rosenzweig formuliert auf diese Weise im ersten Teil des *Sterns* seine grundsätzliche Kritik an den „Unwirklichkeiten“ der überkommenen Bildungswelt. Er formuliert die Kritik im teils wehmütigen Rückblick auf „die Klassizität des klassischen Altertums“<sup>16</sup> und mit teils harten Worten über die drei Grundthemen und Über-Gegenstände der philosophischen Tradition, die Kant *Ideen der reinen Vernunft* genannt hat, seien doch „diese drei letzten und ersten Gegenstände allen Philosophierens Zwiebeln, die man schälen kann, soviel man will, – man kommt immer wieder nur auf Zwiebelblätter und nicht auf etwas ‚ganz anderes‘. [...] Die Erfahrung entdeckt im Menschen, so tief sie eindringen mag, immer wieder nur Menschliches, in der Welt nur Weltliches, in Gott nur Göttliches. [...] Aber [...] an diesem Punkt, wo die Philosophie mit ihrem Denken allerdings an ihrem Ende wäre, [kann] die erfahrende Philosophie beginnen.“<sup>17</sup> Rosenzweigs Kritik an der akademischen Philosophie und sein Plädoyer für eine „erfahrende Philosophie“ ist sowohl in naheliegende zeitgeschichtliche wie auch in weitestgespann-

11 GS III, S. 142f.

12 GS III, S. 146f.

13 GS III, S. 144.

14 GS II, S. 91f. Vgl. GS III, 159.

15 GS II, S. 95.

16 GS III, S. 146.

17 GS III, S. 144.

te geistesgeschichtliche Zusammenhänge eingebettet und somit durch vielfältigste Berührungspunkte und Einflüsse motiviert. Greift man als grundlegendes Motiv den unsere neuzeitliche Verstandeskultur bestimmenden Gegensatz von *Glauben und Wissen* und die verschiedenen Anläufe zu dessen Überwindung heraus, so könnte man an das von Rosenzweig edierte „älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“<sup>18</sup> oder etwa auch an das Sprachdenken Hamanns und Herders erinnern. Rosenzweig selbst erinnert an Kants Freiheitsbegriff<sup>19</sup> und die Spätphilosophie Schellings,<sup>20</sup> sowie mit Kierkegaard, Feuerbach, Schopenhauer und Nietzsche<sup>21</sup> an das, was man den revolutionären Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts genannt hat.<sup>22</sup> Zu erinnern ist insbesondere auch an Rosenzweigs protestantischen Vetter Hans Ehrenberg,<sup>23</sup> der in seiner Schrift *Die Parteilung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer* (1911), „den *Primat der Logik*, den wir bei Hegel und den Kantianern finden und bekämpfen, [...] durch den *Primat der Theologie*“ ersetzt und davon spricht, daß sich „die Philosophie *verneint* [...], insofern sie sich *realisiert*“<sup>24</sup> und „im metalogischen Selbstbeschluß nicht sich, sondern [...] Gott – als das Letzte [setzt]“.<sup>25</sup>

In unserem Zusammenhang ist freilich vor allem an Hermann Cohen zu erinnern, dem sich Rosenzweig sowohl als jüdischem Denker, wie auch als Vordenker des „neuen Denkens“ verpflichtet weiß. Die Erinnerung an Hermann Cohen, zumal die Erinnerung an den eigentümlichen Denkweg des späten Cohen, vermag zudem in besonderer Weise den Blick für die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, für die Brüche und Kontinuitäten, zu schärfen, die Rosenzweigs Wende zum *neuen Denken* motivieren. Hermann Cohen, der Kantinterpret und Begründer des wissenschaftslogischen Neukantianismus der sogenannten *Marburger Schule*, hat von 1902 bis 1912 ein an Kants drei Kritiken orientiertes dreiteiliges System der Philosophie vorgelegt, hat seine *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), *Ethik des reinen Willens* (1907) und *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912) allerdings durch einen vierten Systemteil zum Abschluß bringen wollen, über den er sich erstmals in seiner Einleitung (1896) zu Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus* ausgesprochen hat. Hierin fordert Cohen vor dem Hintergrund seines wissenschaftslogischen Programms, demzufolge sich die Erkenntniskritik „auf den Thatbestand der Wissenschaft“ zu richten habe, „für das Studium der Philosophie [...] den Zusammenhang mit der Wissenschaft“, der sich „folgerichtig zu dem mit der allgemeinen Kultur“ erweitert, so daß sich die Philosophie den „Richtungen der Kultur entsprechend [...] zunächst in Logik, Ethik und Ästhetik [gliedert]. Da jedoch durch diese

18 Franz Rosenzweig, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Ein handschriftlicher Fund (SB der Heidelberger Akad. der Wiss., Philos.-histor. Klasse, 1917, 5. Abhdlg.), Heidelberg 1917.

19 Vgl. GS II, S. 11, GS III, S. 129f.

20 GS II, S. 19f.; vgl. GS III, S. 99.

21 GS II, S. 7ff.

22 Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Zürich-New York 1941.

23 GS II, S. 15.

24 Hans Ehrenberg, *Die Parteilung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer*, Leipzig 1911, S. 100f.

25 Ebda., S. 78. Vgl. S. 63f.

verschiedenen Richtungen der Kultur die Vereinigung derselben zum Problem wird, [...] so tritt ein neues Glied in das System der Philosophie ein, welches die Psychologie bildet, als die Lehre vom Menschen in der Einheit seines Kulturbewußtseins, wie von der Entwicklung dieser Einheit, und von dem genetischen Zusammenhang aller ihrer Glieder und deren Keime.“<sup>26</sup>

So entschieden der Erkenntniskritiker Hermann Cohen jeden Psychologismus bekämpft, der die Psychologie als erkenntnistheoretische Grundlagenwissenschaft versteht, so entschieden ist er bestrebt, die Psychologie in eine Abschlußwissenschaft zu verwandeln, die als „Lehre von der *Einheit des Kulturbewußtseins*, zu einem berechtigten Gliede des [sc. philosophischen] Systems“ wird. Dieser von Cohen bis zuletzt projektierte, aber nicht ausgeführte Systemabschluß, soll die Nachfolge der vormaligen *Metaphysik* antreten, da durch ihn „die einfache Seelensubstanz, welche die alte Metaphysik suchte“ zu „einer fruchtbaren Betätigung“ gebracht werde. Im Unterschied zu der alten Metaphysik, die ihre Suche nach der einfachen Seelensubstanz mit dem ethischen *Problem der Unsterblichkeit* verband, bedeutet die Einfachheit der Substanz in der Psychologie jedoch „die Einheit des Bewußtseins in der Mannigfaltigkeit seiner Richtungen [...]. Jene Einheit des Bewußtseins aber ist ein großes Problem; nicht nur ein schwieriges für die Psychologie, sondern ein großes und weittragendes im besten Sinne der Metaphysik, nämlich der systematischen Philosophie. Daß die verschiedenen Richtungen, wie sie in der Kultur sich nicht befehden dürfen, so auch die Menschenseele nicht zwiespältig machen sollen, sondern daß aus ihrer Fülle eine wahrhafte, schlichte, einfache, friedliche Einheit der Harmonie erstehe, das ist die Lehre, welche hier als letztes Ziel der Psychologie anvertraut wird.“<sup>27</sup>

Man mag angesichts dieser Ausführungen fragen, ob sich Hermann Cohen die *Einheit* des Bewußtseins und der Kultur nicht allzu harmonisch vorstellt und ob nicht mithin seine gesamte Systemkonzeption von einem zeittypischen und typisch neukantianischen Kulturoptimismus getragen wird,<sup>28</sup> der nach den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts nur noch schwer nachvollziehbar ist. Im historischen Rückblick erscheint es darum kaum verwunderlich, daß die als *Lehre von der Einheit des Kulturbewußtseins* verstandene *Psychologie* Programm geblieben ist. Die Lehre von der *Einheit des Bewußtseins*, die laut Cohen nicht das psychologische „Fundament, sondern den Abschluß“ und „Gipfel des Systems“ bilden sollte,<sup>29</sup> wurde nicht ausgeführt und man könnte daher einwenden, daß das System seinen „Gipfel“ in der Religionsphilosophie erreicht und sogar behaupten, daß Cohens Religionsphilosophie den (kultur-)idealistischen Systemgedanken sprengt. In seiner Schrift *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (Giessen 1915), hat Cohen nämlich das letzte Kapitel dem „Verhältnis der

26 Hermann Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag* zur neunten Auflage der *Geschichte des Materialismus* von F. A. Lange in dritter, erweiterter Auflage, Leipzig 1914 (EA 1896), S. 10f.

27 Ebda., S. 43f.

28 Zum Kulturoptimismus – der ‚Kulturfrömmigkeit‘ (Jonas Cohn) – der Neukantianer siehe Verf., *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik*, Bonn 1995, S. 17ff.

29 Hermann Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls*, 2. Bd., Berlin 1912, S. 425f.

Religion zur Psychologie“ gewidmet und der bisher für „das vierte Glied des Systems der Philosophie“ in Aussicht genommenen Lehre von der Einheit des Bewußtseins<sup>30</sup> eine religionsphilosophische Wende gegeben, die erlaubt, die Frage zu stellen, ob nicht letztendlich – auch gegen Cohens erklärte Absicht<sup>31</sup> – die Religionsphilosophie an die Stelle der Psychologie tritt. Denn zufolge der hier entfalteten „methodischen These der Korrelation“ von Mensch und Gott, „ist der letzte Sinn der Religion“ der, daß „ebenso wie Gott, [...] auch der Mensch erhalten bleiben [soll]. Das ist der Sinn, den die Religion insbesondere in der Angliederung an die Einheit des Bewußtseins zu bedeuten und zu vollziehen hat.“<sup>32</sup> Die Religion erbringe solcherart „für das Problem der Einheit des Bewußtseins eine eigenartige Ergänzung, in welcher sich scharf und klar die Eigenart [sc. der Religion] von der Selbständigkeit [sc. der drei Kulturgebiete Logik, Ethik und Ästhetik] unterscheidet: indem sie in scheinbarem Widerspruch zur Logik, zur Ethik und beinahe auch zur Ästhetik, die allesamt das Aufgehen des Endlichen in der Allheit des Unendlichen fordern, bei aller gefügigen Angliederung an diese Selbständigkeiten des systematischen Bewußtseins dennoch ihre Eigenart für die Behauptung des Endlichen, des menschlichen Individuums seinem Gotte, dem Gotte seines Ich gegenüber, geltend macht. Die Korrelation von Mensch und Gott macht in der Methodik den Menschen Gott ebenbürtig.“<sup>33</sup>

In Cohens Verständnis macht die Korrelation von Mensch und Gott „in der Methodik“ den Menschen freilich nicht allein „Gott ebenbürtig“, insoweit „ebenso wie Gott, [...] auch der Mensch erhalten bleiben [soll]“, sondern er wendet seine Korrelationsthese im Sinne einer spezifisch *jüdischen Religionsphilosophie*<sup>34</sup> zudem explizit gegen jede *pantheistische* Auflösung oder auch *christliche* „Nivellierung des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch“ im Zeichen des Erlösungsgedankens: Denn so wenig „die Erlösung ein *Gnadengeschenk* Gottes sein kann, ebensowenig kann sie das Produkt seiner *Mitwirkung* bei der sittlichen Arbeit sein [...]. Aller *Pantheismus* und alle Nivellierung des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch darf hier nicht in Versuch genommen werden. Während der Mensch bei der Korrelation, die unsere Aufgabe jetzt bildet, *nur als tätiger Faktor* gedacht wird, *wird Gott dagegen als das Ziel* gedacht, auf welches die eigene sittliche Arbeit des Menschen gerichtet ist.“<sup>35</sup> Gleichwohl fordert in diesem Zusammenhang die „Eigenart“ der Religion ihr Recht von der Methodik, denn weil „der *Erfolg* dieser sittlichen Arbeit [...] doch nicht ausschließlich von dem Menschen und seiner Arbeit ab[hängt]“,<sup>36</sup> kann Cohen nicht allein den „Gegensatz zwischen Gott und Mensch“ und die soweit unüberbrückbare Differenz von sittlicher Ar-

30 Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen 1915, S. 108.

31 Die baldige Ausarbeitung der *Psychologie* stellt Cohen noch in einem Brief an Paul Natorp vom 10. Juni 1917 in Aussicht, in: H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, Bd. 2, Basel 1982, S. 480.

32 Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion*, S. 134.

33 Ebd., S. 135.

34 Vgl. Hans-Ludwig Ollig, *Religion und Freiheitsglaube*, Königstein/Ts. 1979, S. 256ff.; Andrea Poma, *Die Korrelation in der Religionsphilosophie Cohens: eine Methode, mehr als eine Methode*, in: E. W. Orth, H. Holzhey (Hrsg.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Würzburg 1994, S. 343-365.

35 Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen 1915, S. 63.

36 Ebd.

beit und göttlichem Ziel festhalten, sondern muß der Korrelation von Mensch und Gott durchaus einen „neuen“, der *Eigenart der Religion* Rechnung tragenden „Sinn“ und „Inhalt“ einschreiben, indem er „*die Bedeutung Gottes als des Erlösers von der Sünde* [...] als den neuen Sinn [!] dieser Korrelation“ aufnimmt<sup>37</sup> und die „Güte Gottes“ als den „wichtigste[n] Inhalt [!] der Korrelation von Gott und Mensch“ herausstellt.<sup>38</sup> Und schlußendlich fordern der neue Sinn und Inhalt der Korrelation von Gott und Mensch auch ein Medium, das der *Eigenart der Religion* Rechnung trägt: das *Gebet*, das „die eigentliche Sprache der Religion“ ist, da alles Denken der Korrelation von Gott und Mensch „Theorie [bliebe], wenn nicht das Gebet die Sprachhandlung würde, in welcher der Wille lebendig wird“.<sup>39</sup>

Franz Rosenzweig konnte anhand solcher Ausführungen den späten Hermann Cohen als Mitstreiter und einen Vordenker des „neuen Denkens“ interpretieren. Aus seiner Perspektive mußte die Religionsphilosophie geradezu als der Wendepunkt erscheinen, an dem Cohen den „magischen Kreis des Idealismus“ durchbricht.<sup>40</sup> Im Horizont des existentiell bewegten „neuen Denkens“ mußte Rosenzweig denn auch mit seinem letzten literarischen Zeugnis,<sup>41</sup> seiner Stellungnahme zur Davoser-Disputation „zwischen Cohens bedeutendstem Schüler Cassirer“ und Heidegger, für Heidegger Partei ergreifen, hatte dieser doch „gegen Cassirer [...] die Haltung unseres, des neuen Denkens vertreten, die ganz in der Linie liegt, die von jenem ‚letzten Cohen‘ ausgeht“,<sup>42</sup> sofern von „dem Grundbegriff der Cohenschen Altersphilosophie, der ‚Korrelation‘, [...] der Anlauf zum – um es denn heideggersch auszudrücken – ‚Einsprung in das Dasein‘ führt.“<sup>43</sup>

Mit Blick auf die von Cohen unausgeführte und von Cassirer in seiner ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ nur unter kulturwissenschaftlichen Kautelen ausgeführte *Lehre von der Einheit des Kulturbewußtseins*, mit Seitenblick auf die darum in der *Davoser Disputation* unausgeschöpften Problempotentiale,<sup>44</sup> sowie im Rückgriff auf Rosenzweigs Ausführungen zu den „drei letzten und ersten Gegenstände[n] allen Philosophierens“,<sup>45</sup> könnte man die „Linie [...], die von jenem ‚letzten Cohen‘ ausgeht“, freilich auch ganz anders ziehen – die Linie müßte nicht auf den existentialistischen Einsprung in ein „Dasein“ zulaufen, das entweder mit Heidegger in seiner ‚Entschlossenheit‘ auf sich allein gestellt bleibt oder mit Rosenzweig auf Gottes ‚Befehl‘

37 Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (EA Leipzig 1919), hrsg. von B. Strauß, FfM 1929, S. 242.

38 Ebda., S. 249.

39 Ebda., S. 463. Vgl. dazu Richard Schaeffler, *Die Vernunft und das Wort. Zum Religionsverständnis bei Hermann Cohen und Franz Rosenzweig*, in: ZThK 78 (1981), S. 57–89.

40 Franz Rosenzweig, *Einleitung*, in: H. Cohen, *Jüdische Schriften*, Bd. I, Berlin 1924, S. XLVIII.

41 Franz Rosenzweig, *Vertauschte Fronten* (1929), in: GS III, S. 235–237.

42 GS III, S. 236.

43 GS III, S. 237.

44 Verf., *Natur und Freiheit, mit Blick auf Cassirer und Heidegger*, in: H. Eidam et al. (Hrsg.), *Kritik und Praxis. Zur Problematik menschlicher Emanzipation*. W. Schmied-Kowarzik zum 60. Geburtstag, Lüneburg 1999, S. 107–118.

45 GS III, S. 144.

angewiesen ist, sofern es gelänge den nominalistischen Akosmismus zu durchbrechen, der das neuzeitliche Bewußtsein auf jenes *Kulturbewußtsein* einschränkt, das der eigentliche Adressat von Rosenzweigs Philosophie-Kritik ist. Verwechselt man die Kritik am *Kulturbewußtsein*, dem Gott, Welt und Mensch tatsächlich in ein historistisch-relativistisches Durcheinander von Göttern, Welten und Menschen zersplittern, nicht mit der grundsätzlichen Besinnung auf die „drei letzten und ersten Gegenstände allen Philosophierens“, dann wäre Rosenzweigs Versuch, diese drei „elementaren Inhalte der Erfahrung gereinigt von den Mischungen, die das Denken an ihnen vornehmen möchte, herauszustellen“,<sup>46</sup> neu in Angriff zu nehmen; dann müßte man – Rosenzweig gegen seine Intention beim Wort nehmend – allen Ernstes *versuchen, die Ideen als die elementaren Inhalte der Erfahrung herauszustellen, an denen das Denken gar keine Mischungen vornehmen kann, da es sich ihrer Vermittlung verdankt*.<sup>47</sup>

Franz Rosenzweig hätte solche Überlegung als Rückfall in den „magischen Kreis des Idealismus“ verstanden, hätte aber wohl auch erkannt und anerkannt, daß sie in genau die idealistischen Gedankenkreise zurück lenkt, von denen aus er „den nuovo mondo der Offenbarung“ für sich entdeckte: ist Kants Freiheitsbegriff „die Caravelle, auf der wir den nuovo mondo der Offenbarung allein entdecken können, wenn wir uns im Hafen der alten logischen Welt eingeschifft haben“,<sup>48</sup> dann stehen wir vor der Alternative, entweder aufs Geratewohl lossegeln oder weiter im Hafen dahintümpeln zu müssen, doch nur, sofern wir keinen Kompaß und keine Landkarte finden, die uns erlauben, den logischen Ort der Freiheit zu bestimmen. Würde dieser Ort bestimmt und somit wieder eine Logik der Ideenvermittlung denkbar, die allem Logikkalkül vorhergegangen ist, gewönne der antike *Idealismus der Erfahrung* erneut Plausibilität; dann wäre nicht mit Schelling „die Philosophie [...] zu Ende“,<sup>49</sup> vielmehr würde mit Schelling bloß dem Akosmismus der neuzeitlichen Philosophie ein Ende gemacht und im Geiste des platonischen Idealismus erneut die „Natur“ als „Offenbarung“ denkbar.<sup>50</sup> Im Lichte solch gegenwärtiger und immerwährender „Offenbarung“ bedürfte es keiner angestregten Anläufe und Einsprünge in das Dasein, wäre doch die „Korrelation von Mensch und Gott“ (Cohen) zu der Trirelation von Gott und Welt und Mensch ergänzt, durch die „der Mensch [...] seiner eigenen Hingabe an die Ideale mächtig“ wird, nicht weil er blind Gottes „Befehl“ folgt (siehe oben, Anm. 9) oder womöglich sich selbst zum Mittler zwischen Gott und Welt ermächtigt, sondern weil er sich in die Vermittlung von Gott und Welt und Mensch berufen weiß. Dieser Satz, der den schärfsten Einspruch gegen Rosenzweig formuliert, wäre allerdings unvollständig wenn er nicht auch den

46 GS III, S. 146f.

47 Vgl. Verf., *Grundriß der transzendentalen Logik*, Cuxhaven 1992, 21997, §§ 34, 26ff.

48 GS III, S. 130.

49 „Mit Schelling ist der Mensch in die Philosophie eingetreten und sie ist zu Ende“ (GS III, S. 99).

50 „Die Zeit des bloß historischen Glaubens ist vorbei, wenn die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntniß gegeben ist. Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene, die Natur. [...] Das einzig wahre System der Religion und Wissenschaft würde, wenn das Verständniß jener ungeschriebenen Offenbarung eröffnet wäre, nicht in dem dürftig zusammengebrachten Staat einiger philosophischen und kritischen Begriffe, sondern zugleich in dem vollen Glanze der Wahrheit und der Natur erscheinen.“ (Schelling, *SW I*, 7, S. 415f.)

Selbstwiderspruch allen unmittelbaren Wissens zur Sprache brächte, der jede „Offenbarung“ in die Geschichtlichkeit treibt – denn sich in die Vermittlung von Gott und Welt und Mensch berufen wissen, kann nur ein *Ich* und das nur *Hier* und *Jetzt*. Genau das aber ist die Grundeinsicht mit der Rosenzweig das Judentum und das Christentum konfrontiert und in deren Licht er beider Wahrheit zu bewähren sucht. Darum ist sein Denken für jede Dogmatik ein Ärgernis und für die Philosophie eine Herausforderung. Eingedenk der Katastrophenerfahrungen im 20. Jahrhundert ist verständlich, daß diese Herausforderung bislang nur in Fortsetzung der Linie Rosenzweig – Heidegger angenommen wurde. Gleichwohl muß die Frage erlaubt sein, ob wir uns Franz Rosenzweig nur im vorbehaltlosen „Widerstand gegen die Idee der Totalität“ und in der Absage an die „Universalität des Denkens“ verbunden wissen dürfen<sup>51</sup> oder auch im Bemühen um deren Erneuerung.

KURT WALTER ZEIDLER  
Univerzitet u Beču

FRANC ROZENCVAJG: „NOVO MIŠLJENJE“

**Sažetak:** Prema sopstvenom shvatanju Franc Rozencvajg je svojim delom *Zvezda spasenja* (1921) ponudio „sistem filozofije“ koji teži za *novim mišljenjem*, naime za obnovom filozofije posredstvom „teološkog pojma otkrovenja“, s tim što je njegova kritika „stare filozofije“ primarno upućena istorističko-relativističkoj *kulturnoj svesti*, prema kojoj se bog, svet i čovek – „tri poslednja i prva predmeta sveg filozofiranja“ – rasipaju u zbrci bogova, svetova i ljudi. Otuda se može postaviti pitanje da li se Rozencvajgova kritika triju predašnjih *ideja uma* (Kant) treba razumeti samo kao egzistencijalističko odbijanje „univerzalnosti mišljenja“ (Levinas) ili kao nešto više od toga – kao zahtev da se logika ideja i posredovanja ideja iznova promisli.

**Cljučne reči:** Rozencvajg, novo mišljenje, bog, svet, čovek

KURT WALTER ZEIDLER  
University in Wien

FRANZ ROSENZWEIG: „THE NEW THINKING“

**Abstract:** According to his own understanding, in his work *The Star of Redemption* (1921) Franz Rosenzweig offered „the system of philosophy“ which tended to *new thinking*, i.e. to philosophy renaissance by virtue of „theological notion of revelation“, but his critique of the „old philosophy“ was primarily focused on historical-relativistic *cultural conscience*, by which god, world and man – „the three last and first subjects of all philosophizing“ – are scattered away in

---

51 Vgl. Emmanuel Lévinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München 1987, S. 31, 438.

a disarray of gods, worlds and men. Therefore it can be asked whether Rosenzweig's critique of the three former *ideas of reason* (Kant) should be understood only as an existential rejection of „universality of thinking“ (Levinas) or as something more – as a demand that the logic of ideas and mediation of ideas be reconsidered again.

**Keywords:** Rosenzweig, new thinking, god, world, man

*Primljeno 24.8.2010.*  
*Prihvaćeno 10.10.2010.*

