

HANS LIEBESCHÜTZ

Von Georg Simmel
zu Franz Rosenzweig

*Schriftenreihe
wissenschaftlicher Abhandlungen
des Leo Baeck Instituts
23*

Mohr Siebeck

SCHRIFTENREIHE WISSENSCHAFTLICHER ABHANDLUNGEN
DES LEO BAECK INSTITUTS

VON GEORG SIMMEL ZU FRANZ ROSENZWEIG

Studien zum Jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich

von

HANS LIEBESCHÜTZ

Mit einem Nachwort von

ROBERT WELTSCH



1970

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

DIESER BAND DER SCHRIFTENREIHE
WISSENSCHAFTLICHER ABHANDLUNGEN DES
LEO BAECK INSTITUTS
IST DER ERSTE IN EINER REIHE VON STUDIEN
ZUR GESCHICHTE DER JUDEN EUROPAS,
DIE GEFÖRDERT WERDEN DURCH EINEN ANTEIL
DES INSTITUTS
AN DEM IM JAHRE 1963 AN
MARTIN BUBER
VERLIEHENEN
PRAEMIUM ERASMIANUM

Dieses Open Access eBook wird durch eine Förderung des Leo Baeck Institute London
und des Bundesministeriums des Innern und für Heimat ermöglicht.

©

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1970
Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk ist seit 04/2024 lizenziert unter der Lizenz ‚Creative Commons Namens-
nennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International‘ (CC BY-SA 4.0).

Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter:

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Printed in Germany

Satz und Druck: Buchdruckerei Eugen Göbel, Tübingen

Einband: Großbuchbinderei Heinr. Koch, Tübingen

ISBN 978-3-16-831122-5 / eISBN 978-3-16-163134-4 unveränderte eBook-Ausgabe 2024

VORWORT

In vier Aufsätzen der englisch geschriebenen Jahrbücher des Leo Baeck Instituts hat der Verfasser versucht, die Selbstbehauptung jüdischen Glaubens bei Baeck, Wiener und Cohen zur Darstellung zu bringen*. Bei allen drei Denkern bildet die Philosophie und Religionswissenschaft ihrer Zeit und Umgebung den Ausgangspunkt. Die Beschäftigung mit Georg Simmel und Franz Rosenzweig als Repräsentanten zweier aufeinanderfolgender Generationen und Tendenzen gab den Anlaß für die Erneuerung und Zusammenfassung dieser Studien zu einem Buche, das die Verbindung zwischen den Gedanken und der Situation ihrer Träger zum Thema hat. Robert Weltsch hat durch seine Ermutigung wesentlich zu der Entstehung der Schrift in dieser Form beigetragen. Wir hoffen auf diese Weise von der Deutung der Ideen aus ein Stück deutsch-jüdischer Geschichte verständlicher zu machen.

Bei der ersten Ausarbeitung des Wiener Kapitels hat mir die von seinem Sohn Dr. Theodore Wiener zusammengestellte Bibliographie sehr geholfen. Schwer erhältliche Pamphlete und Aufsätze sind mir von Frau Dr. Ellen Littmann und dem seither von uns gegangenen Bruno Woyda für längere Zeit zur Verfügung gestellt worden. Frau Tony Wiener in Israel unterrichtete mich über die Ansichten ihres Gatten in seiner Spätzeit. Für einige Artikel konnte ich die Bibliothek der Liberal Synagogue in St. John's Wood Road benutzen. – Für Simmel und Dilthey halfen mir Frau Dr. Margaretha Koch und Frau Erika Oestmann mit Photokopien von Aufsätzen. Corinna Schnabel hat bei der Vorbereitung des Manuskripts für die Drucklegung ihre Mithilfe gewährt; Annette Pringle teilte die Mühe der Korrekturen. Ihnen allen bleibe ich zu Dank verpflichtet.

Hans Liebeschütz

* Bd. II, 8–20; XI, 3–27; V, 35–51; XIII, 3–33.

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	V
Abkürzungen	VIII
EINLEITUNG	
Das Judentum in der bürgerlichen Gesellschaft	1
1. KAPITEL	
Hermann Cohen: Seine Philosophie und die Zeitgeschichte	7
2. KAPITEL	
Leo Baeck: Judentum und Protestantismus	55
3. KAPITEL	
Entfremdung und Rückkehr: Georg Simmel und Franz Rosenzweig	103
Erster Teil: Georg Simmel	103
Zweiter Teil: Franz Rosenzweig	141
4. KAPITEL	
Max Wiener: Die Theologie des Glaubensvolkes	176
5. KAPITEL	
Absage an das Bürgertum: Der sozialistische Radikalismus	209
Bibliographie	239
Nachwort von Robert Weltsch	245
Verzeichnis von Namen und Begriffen	253

ABKÜRZUNGEN

(in Anmerkungen oder in der Bibliographie)

Wesen	= Leo Baeck, Wesen des Judentums
W.J.	= Wege im Judentum
A.d.J.	= Aus drei Jahrtausenden
D.a.S.	= Dank an Simmel
L.B.I.	= Leo Baeck Institut
L.B.I.B.	= Leo Baeck Institut Bulletin
M.G.W.J.	= Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
H.U.C.A.	= Hebrew Union College Annual

EINLEITUNG

DAS JUDENTUM IN DER BÜRGERLICHEN GESELLSCHAFT

Die beiden Namen im Titel dieser Schrift sollen die Spannweite andeuten, innerhalb derer die Umsetzung des jüdischen Selbstverständnisses in die Begriffssprache der Moderne während der letzten Jahrzehnte des neunzehnten und der ersten Jahrzehnte des zwanzigsten Jahrhunderts in Deutschland geleistet worden ist. Alle hier behandelten Philosophen und Theologen, so sehr sie sich – in wechselndem Maße – der Macht ihrer eigenen jüdischen Eigenart bewußt waren, haben der Kultur der deutschen Umwelt einen beträchtlichen Einfluß auf ihr eigenes Denken eingeräumt. So sind sie Beispiele einer Synthese, die für den Verlauf ihrer Geistesgeschichte charakteristisch geworden ist. Für Simmel war dieser Tatbestand ein überlebtes Erbe aus grauer Vorzeit, für Rosenzweig eine Verpflichtung, all sein Denken und Tun in den Dienst der Wiederherstellung eines konservativen Judentums zu stellen. Cohen, Baeck und Max Wiener stehen insofern ganz auf Rosenzweigs Seite, als auch für sie die Frage nach Sein oder Nichtsein des jüdischen Sonderdaseins mit Selbstverständlichkeit positiv zu beantworten ist. Für sie war es Lebensaufgabe nachzuweisen, daß das alte Erbe seine Gültigkeit bewahrt habe, auch nachdem, wie Baeck formulierte, Europa aufgehört hatte, ein „bloßer Wohnort“ für den Juden zu sein und ein „Kulturgebiet, dem er zugehörte“, geworden war. Es ist für das geschichtliche Verständnis dieser Auseinandersetzung nicht unerheblich zu bedenken, daß sie sich in einem bestimmten gesellschaftlichen Rahmen vollzogen hat.

In dem von uns behandelten Zeitraum waren die Juden in Deutschland nach Jahrhunderten eines eindeutigen Außenseitertums ein Teil der bürgerlichen Gesellschaft geworden. Was ihre Stellung und Bedeutung im Ganzen der Nation anbetrifft, war diese Schicht selbst das Ergebnis von geistigen und wirtschaftlichen Entwicklungen, die nicht viel weiter zurückgehen als bis zum achtzehnten Jahrhundert; ein Faktor der deutschen Politik war das Bürgertum erst im neunzehnten Jahrhundert geworden. Vielleicht gerade darum war es traditionsbewußt. Solchen Bestrebungen gaben die mittelalterliche Geschichte des Städtewesens, die Taten und die Bauten der Bürger, die Reformation Luthers ihre Berechtigung. Die Kontinuität war allerdings durch das

Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges und des Absolutismus abgeschwächt worden. In dieses Bürgertum waren nun die Juden im neunzehnten Jahrhundert eingetreten. Der Versuch der oben genannten Denker, die jüdische Vergangenheit und die deutsche Gegenwart zusammenzubringen und so dem jüdischen Bürger aus eigenem eine gültige Tradition wiederzugeben, hatte als naheliegenden Ausgangspunkt die Rolle, welche die Bibel des hebräischen Altertums im Zeitwandel vieler europäischer Jahrhunderte gespielt hatte. Aber diese Verwandtschaft war mit dem bitteren Erbe des Streites von Synagoge und Kirche belastet. Judentum und Christentum beanspruchten beide, rechtmäßige Besitzer des Buches zu sein, das mit der Weltschöpfung ihren göttlichen Auftrag wie ein Dokument nachwies. Und die Lebenswege, auf denen hier und dort fortgesetzt wurde, was mit dem Sinaibund begonnen hatte, gingen in verschiedene, oft entgegengesetzte Richtungen. Schon die antike Kirche hatte die These des Paulus, die den Alten Bund auf die Rolle einer vorbereitenden Offenbarung beschränkte, als wichtigen Teil ihrer Lehre übernommen. Auch die Verselbständigung der weltlichen Kultur gegenüber der religiösen Überlieferung, wie sie sich seit der Aufklärung in verschiedenen Phasen vollzog, hatte die Wirkung dieses Geschichtsbildes nicht beseitigt. Deshalb konnte der Beweis für eine lebendige Bedeutung des Judentums in der Gegenwart nicht geführt werden, ohne daß eine mehr oder minder ausgesprochene Gegenposition aufgebaut wurde.

In der Natur der Situation, aus der – von Cohen bis Max Wiener – Israels Sache verfochten wurde, lag es, daß die Begriffssprache dieser Argumentation aus dem deutschen Kulturgut stammte. Das deutsche Bürgertum hatte sich im Zeitalter Goethes und Schillers als Lesepublikum der klassischen Literatur zum erstenmal wieder in gemeinsamer Sache zusammengefunden. Dieser geistige Faktor in der Gesellschaftsgeschichte hat während des neunzehnten Jahrhunderts die Eingliederung des jüdischen Außenseiters erleichtert. Solche Umstände haben die Natur des von uns erörterten Schrifttums weithin beeinflußt. Die Rezeption bestimmter Ideen der Umwelt wurde ein wesentliches Mittel, das Eigentümliche der jüdischen Tradition und Haltung auszudrücken. Aber durch diese „Übersetzung“ wurde das Ursprüngliche nicht wirklich verdeckt. Die Tatsache, daß der Gegenstand, um den es ging, und die Begriffe und Werte der neuen Interpretation aus verschiedenen Sphären stammten, kann dem Betrachter methodisch weiterhelfen: Die besondere Art des jüdischen Erbes ist dort am leichtesten faßbar, wo die Umformung in die Denkart der Moderne inadäquat bleiben muß. Man kann wohl sagen, daß die allmählich wachsende Erkenntnis dieses Auseinanderklaffens und seiner grundsätzlichen Bedeutung es möglich macht, die hier behandelten Deuter des Judentums in eine geschichtliche Reihe zu bringen, die von Cohen und Baec zu Rosenzweig und Wiener führt. Auf diese Weise stieß die moderne Interpretation des Judentums während der Emanzipationszeit auf eine Problematik, die dem alltäglichen Dasein eine Tiefendimension gegeben hatte.

Eine stoffliche Verbindung zwischen den Einzeluntersuchungen, die hier als wichtige Beispiele für den Verlauf dieser Prozesse dargeboten werden, ergibt sich aus der Rolle, die Berlin und seine geistige Welt im Leben eines jeden der hier behandelten Denker irgendwann in einem bedeutsamen Augenblick gespielt hat. Dieser Einfluß ist am ausgesprochensten bei Georg Simmel, für den die Reichshauptstadt immer seine geistige Heimat geblieben ist. Freund und Feind haben ihn stets als Juden betrachtet. Aber er hat nie zur Synagoge gehört und nie irgendwelche Sympathie für ihr Vorhandensein gezeigt und steht daher hier durchaus allein den vier aktiven Verteidigern des Judentums gegenüber. Daher soll seiner ausführlichen Behandlung in dem Mittelstück unserer Studie schon hier eine Erklärung vorausgeschickt werden. Simmel erscheint in unserer Betrachtung als der eigentliche Gegenspieler Rosenzweigs, für den sich in Simmel alle jene Tendenzen verkörperten, die der Student aus dem großbürgerlich jüdischen Haus als typische Schwächen seiner Umwelt betrachtete und gegen die er sich zu scharfer Kritik getrieben fühlte. Rosenzweig suchte eine neue Denkart, die – im Gegensatz zu der Haltung eines jüdischen Philosophen ohne jüdische Inhalte – die Erneuerung des Judentums als eine Lebensmacht zur Pflicht machte. Darüber hinaus bietet Simmels Gestalt eine besondere Möglichkeit, unsere Analyse philosophisch-theologischer Reflexionen mit der Betrachtung der Wirklichkeit des Alltags im deutsch-jüdischen Dasein zu verbinden. Hier gab es eine breite Schicht von Menschen, denen es fern lag, sich um die Aufrechterhaltung ihrer Beziehung zum jüdischen Volk und seiner Tradition zu kümmern, und die darum keinen Gedanken darauf verwendeten, den Sinn ihrer Zugehörigkeit zum Judentum für sich und die folgende Generation zu begreifen. Trotzdem brachten es die Lebensbedingungen in ihrer Umwelt mit sich, daß auch sie die Richtung ihres Tuns und die Gegenstände ihres Interesses so auswählten, wie es, ohne daß sie sich dessen immer bewußt gewesen wären, ihr jüdischer Ursprung und die Traditionen der elterlichen und großelterlichen Lebenshaltung nahelegten. Damit gaben sie, ohne es zu wollen und vielfach auch ohne es zu wissen, ihrem Leben eine Richtung, die zu dem Erbe ihrer Vorfahren paßte und es auf diese Weise verstärkte. Sie teilten mehr oder weniger die gesellschaftliche und geistige Situation mit den Menschen, mit denen sie Vorgeschichte und Ahnen gemeinsam hatten. Diese Tatsache bewirkt, daß sie, ob sie sich zum Judentum bekannten oder nicht, Gestalten am Rande der jüdischen Geschichte geblieben sind.

Simmel gehörte offensichtlich zu dieser Gruppe, aber in ganz besonderer Weise, weil seinem analytischen Geist die Antriebe seines eigenen Lebens inmitten der Berliner Umwelt nicht verborgen bleiben konnten, und er sich auch gar nicht scheute, darüber nachzudenken. Er nahm zur Judenfrage nicht öffentlich Stellung, obwohl er sonst nicht abgeneigt war, sich in der Presse zu äußern; und er hat auch in privatem Gespräch dieses Thema nicht gesucht. Aber die Richtung seines Philosophierens, die zur Soziologie hinführte, gab

ihm die Möglichkeit, oft leicht verdeckt, aber zuweilen auch ganz offen, über Tatbestände zu sprechen, die – und vielleicht auch weil sie – für die jüdische Situation charakteristisch waren. Die Begriffssprache seiner Wissenschaft erlaubte ihm eine distanzierte Erörterungsweise, in der jedes Anzeichen persönlicher Anteilnahme oder Verantwortung fehlen durfte. Auch die Wendung zur Kunsttheorie in der zweiten Hälfte seines Lebens ist nicht ohne wesentlichen Zusammenhang mit seiner Art des Jüdischseins. Diese Tendenzen seines Werkes machen Simmel zu einem ungewöhnlich klar profilierten Vertreter einer sonst schwer faßbaren Erscheinung: Man redet oft von „jüdischem Geist“ als einem Faktor der Geschichte. Es liegt aber im Wesen solchen Geschehens, daß diese historische Kraft mit Inhalten aus der Umwelt gewirkt hat; nur Rhythmus und Tendenz können ihre Eigenart aus Haltung und Erfahrung der Vorfahren herleiten. Die Themen, die Simmel für seine Arbeit wählte, und die Reflexionen, zu denen er dabei geführt wurde, machen es leichter, diesen Zusammenhang zu verfolgen.

Die Fragestellung, unter der in dieser Studie die fünf Denker behandelt werden, ist also das Verhältnis ihres jüdischen Daseins zu der Kultur der bürgerlichen Welt, wie es sich zwischen 1865 und 1930 in Deutschland gestaltet hat. Die Auswahl der fünf Gestalten ist durch die Annahme bestimmt, daß jeder einzelne von ihnen an seiner Stelle für eine wesentliche Ansicht des Grundproblems repräsentativ ist. Wenn diese Voraussetzung zutrifft, dürfen wir hoffen, daß das Ganze die Wandlungen verstehen hilft, die sich im Judentum in geistiger Beziehung während der behandelten Epoche zugetragen haben.

In einem Schlußwort ist der Versuch gemacht worden, ein wichtiges Phänomen einzubeziehen, das sich jenseits der Gegebenheiten bürgerlicher Existenz und Geistigkeit als Reaktion auf das Jüdischsein bei einem Typus des jüdischen Menschen darstellt, für den die Verneinung der bestehenden Gesellschaft die Lösung der Problematik des Außenseiters bedeutet. Dies soll an zwei in bezug auf unser Problem in ihrer Gegensätzlichkeit geradezu klassischen Vertretern gezeigt werden. Es ist der Zweck dieses Epilogs, der auch chronologisch eine Grenzüberschreitung darstellt, vom Rande her die innere und äußere Situation deutlicher zu machen, in der sich während der Emanzipationszeit die Selbstbehauptung des jüdischen Glaubens vollzogen hat.

Mit dieser Inhaltsübersicht ist schon ausgesprochen, daß unsere Studie nicht den Anspruch erhebt, eine allgemeine Geistesgeschichte des deutschen Judentums für den behandelten Zeitraum zu bieten. Die deutsche Orthodoxie, die geistig und sozial während dieser Epoche ein sehr wesentliches Element der Judenheit gebildet hat, verlangt ihrer Natur nach eine besondere Untersuchung. Für sie sind Umwelteinflüsse nicht viel weniger wichtig gewesen; auch bei den Richtungen, die für uns durch die Namen von Samson Raphael Hirsch und Esriel Hildesheimer, von Nehemia Nobel und Joseph Carlebach bezeichnet sind, besteht das Problem vom jüdischen Denken im deutschen

Raum. Aber der hier überall vorherrschende stärkere und bewußte Wille, das Außenseitertum im Dasein und Denken aufrecht zu erhalten, hat Voraussetzungen, die jenseits des Rahmens dieser Studie liegen. Es wäre dankenswert, wenn die vorliegende Schrift sachkundige Bearbeiter dazu anregen würde, die Entwicklung des hier erörterten Problems auch in dem Denken orthodoxer jüdischer Persönlichkeiten nachzugehen. Es wäre dies eine Fortsetzung der Untersuchungen, die schon in der Frühzeit des Leo Baeck Instituts Yeshayahu Aviad in Angriff genommen hat¹. Aber das Fehlen eines besonderen Kapitels über Martin Buber verlangt eine genauere Erklärung. Er erscheint hier nur als Helfer oder Kritiker am Werk der Zeitgenossen, im Zusammenhang mit einer wichtigen Strömung, oder als Beispiel für eine Problematik der Epoche. Von einer zusammenhängenden Analyse wurde hier abgesehen. Niemand wird an der Bedeutung seiner Gestalt für unser Problem zweifeln. Die vielen gründlichen und umfassenden Studien, die für sein Leben und Denken vorliegen, schließen sicherlich weiteres Forschen nach der Art seiner Funktion in den geistigen Strömungen seiner Zeit nicht aus. Die Probleme, vor die seine Erscheinung den Historiker stellt, werden besonders deutlich, wenn man Buber in dem Zusammenhang der deutsch-jüdischen Geschichte des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts zu sehen versucht. Das Zeitalter der Emanzipation hat die Richtung seines Denkens vielleicht noch stärker beherrscht, als man bei ihm, der sein Leben der Überwindung dieser Epoche gewidmet hat, annehmen möchte. Dementsprechend weist auch sein Bildungsgang wichtige Beziehungen zu der Umwelt auf, die die Denker der von uns besprochenen Gruppe geformt hat. Buber hat um die Jahrhundertwende, also nicht sehr viel später als Baeck, in Berlin Dilthey gehört und von 1910–1916 als freier Schriftsteller in einem Berliner Vorort gewohnt. Damals hat er die Studienreihe *Die Gesellschaft* herausgegeben, deren Planung deutlich den Einfluß der philosophischen Soziologie Georg Simmels zeigt. Andererseits ist sein Denken über das Judentum unter anderen Einflüssen erwachsen, als bei den anderen hier behandelten Denkern. Für ihn ist nicht, wie für Baeck, Rosenzweig und Wiener, Hermann Cohens Interpretation Ausgangspunkt oder entscheidende Herausforderung gewesen. Vielmehr ist die Begegnung mit dem Chassidismus und seiner Literatur eine entscheidende Quelle seines jüdischen Schaffens geworden. Diese Erfahrung ist in solcher Mächtigkeit bei keinem der anderen uns beschäftigenden Männer vorhanden. Die österreichische Jugendzeit in Wien und Galizien ist für Bubers Eigenart bedeutsam geblieben. Und gerade in bezug auf den Chassidismus erheben sich, wie Gerschom Scholem gezeigt hat, Probleme, deren Erörterung dem Verfasser dieser Studie nicht zusteht und ihren Rahmen sprengen würde.

¹ Y. Wolfsberg (Yeshayahu Aviad), Popular Orthodoxy, in Year Book I of the Leo Baeck Institute, London 1956, S. 237 ff. – Zum gleichen Thema vgl. auch *Isi Jacob Eisner*, Reminiscences of the Berlin Rabbinical Seminary, in: Year Book XII of the Leo Baeck Institute, London 1967, S. 32 ff.

Wir wollen nun versuchen, im einzelnen festzustellen, wie sich bei den ausgewählten Denkern in ihrer geistigen Haltung und gesellschaftlichen Situation die Auseinandersetzung des jüdischen Erbes mit den Ideen der Umwelt vollzogen hat. Wir hoffen, auf diese Weise einen Einblick in das Verhältnis von Denken und Sein bei diesem Kreis zu gewinnen und so einen Beitrag zur geistigen Geschichte des deutschen Judentums zu leisten.

1. KAPITEL

HERMANN COHEN: SEINE PHILOSOPHIE UND DIE ZEITGESCHICHTE

1. Die Lebensepochen

Als Hermann Cohen am 4. April 1918 im sechsundsiebzigsten Jahre starb, durfte er als Verkörperung dessen gelten, was man als die Idee des deutschen Judentums der Emanzipationszeit ansehen kann. Seine Autorität als Sprecher seiner Gruppe war durch den Streit um manche seiner Äußerungen zu wichtigen Fragen der damaligen Gegenwart nicht wirklich abgeschwächt worden. Cohens akademische Laufbahn hatte auf einer bis ins einzelne der Terminologie dringenden Interpretation der kritischen Hauptschriften Kants beruht, der ein scharf umrissenes Bild des ganzen Werks zugrunde lag. Ihn führte dieses große Kapitel der deutschen Philosophie zur eigenen Systembildung. Dieser Entwicklungsgang hatte ihn zum Haupt der „Marburger Schule“ gemacht, die den Namen der stillen Universität im preußischen Hessenland, an der er lehrte, in die Welt hinaustrug. Sein Denken behielt von seinen Anfängen her etwas von der Abstraktheit streng logischer Ableitung. Auch bei den Vorträgen, die er in seinen späteren Jahren vor einem fachlich nicht vorgebildeten Publikum zu halten liebte, fehlte kaum jemals ein Kern nicht leicht verständlicher Begrifflichkeit. Wenn er aktuelle Fragen behandelte, die die jüdische Öffentlichkeit erregten, klangen seine Worte des Tadels und seine moralischen Imperative oft gar nicht so sehr anders als die Sprache der anderen Redner im Abwehrkampf gegen den Antisemitismus. Aber auch bei diesem Thema blieb für ihn das Mitklingen seiner Philosophie wesentlich, die ihm in seiner Spätzeit mehr als früher die Waffe geworden war, mit der er das Judentum verteidigte. Das besondere Pathos, mit dem er auch ein Laienpublikum fesseln konnte, kam gerade aus dieser natürlich erwachsenen Verbindung der zwei Tendenzen seines Lebens. Die Menschen, die in den jüdischen Literaturvereinen seinen akustisch nicht leicht verständlichen Vorträgen zu folgen versuchten, fühlten die Autorität des Philosophen, dessen Zeugnis ihrem eigenen Willen, die jüdische Existenz inmitten der modernen Kultur fortzusetzen, Sinn und Bedeutung gab. Für die Wirkungskraft dieser Endphase von Cohens Denken und Lehren im akademischen Bereich besitzen wir

ein klassisches Dokument in Franz Rosenzweigs großer Einleitung zu den *Jüdischen Schriften*²

Wenn wir Cohens Lebensspanne übersehen, drängt sich die Annahme auf, daß die Entwicklung dieses bedeutenden Menschen mit Wandlungen in der Politik und der geistigen Haltung Deutschlands zusammenhängt, die auch sonst für das Verständnis des Verhältnisses von Judentum und Umwelt wesentlich sind. Ein grober Umriss dieses Philosophenlebens mag diese Betrachtungsweise einleitend erläutern.

Cohen begann seine gelehrte Arbeit in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre, d. h. zu einer Zeit, als die Richtung von Denken und Handeln der Mittelklasse durch Begriffe liberaler Zielsetzungen umschrieben werden konnte. Der Umbau von Institutionen mit alter Tradition wurde zur Forderung des Tages. Überlieferte Verschiedenheiten und Abgrenzungen von Gruppen schienen in dem neuen Leben, als das man schon damals den Aufstieg der Technik empfand, ihre Bedeutung verloren zu haben. Als der junge Cohen die psychologischen Ursprünge des Erkennens untersuchte und dabei den Anfängen der Kultur im Mythos nachging, lag ihm der Gedanke fern, daß seine theoretischen Fragestellungen und die Folgerungen, die sich daraus für das Tun der Menschen ergeben, auch irgendwie durch seine Situation als Jude geformt waren. Es war nicht so, daß seine jüdische Abkunft nichts für ihn bedeutet hätte. Wenn sich Gelegenheit bot, wies er auch damals gern darauf hin, wie sehr gewisse Werte aus dem jüdischen Erbe den Forderungen des zeitgenössischen Gesellschaftslebens entsprachen. Als einziges Kind aus frommem Elternhaus hat er niemals das Gebot der Pietät gegenüber der Tradition seiner Vorfahren aus den Augen verloren. Aber seine eigene Entwicklung schien in einer anderen Richtung zu verlaufen. Um die Zeit, als Bismarck das Reich gründete, erkannte Cohen beim Studium von Kants *Kritik der reinen Vernunft* seine Lebensaufgabe. Wenige Jahre später hat er als Marburger Privatdozent festgestellt, daß weder dieser klassische Text selber, noch was er zum Verständnis dieser Gedankenwelt hinzufügen könnte, in eine rein jüdische Welt passen würde³. Wenn wir heute diese Worte lesen, die Cohen in der

² H. Cohen, *Jüdische Schriften*, Bd. I, XIII–LXIV, 1924. Dieses glänzende Stück deutscher Prosa ist und wird vermutlich immer die beste Behandlung von Cohens Rückkehr zu einer bewußt jüdischen Daseinshaltung bleiben, weil es den unmittelbaren Eindruck der Persönlichkeit des alten Philosophen aus genauer und liebender Kenntnis wiedergibt. Die Interpretation der letzten Phase von Cohens Denken als Existentialismus ist strittig geblieben (siehe unten S. 165–170). – Cohen pflegte auf dem akademischen Katheder frei (und ganz ohne Notizen) seine Gedanken zu entwickeln; bei populären Vorträgen las er vom Manuskript ab, was bei seiner starken Kurzsichtigkeit das Verstehen erschwern mußte.

³ Cohen betonte in einem Brief an Friedr. Alb. Lange (5. IX. 1874), daß weder die Philosophie Kants noch seine zusätzlichen Erklärungen für „Palästina“ geeignet wären. Der Brief ist abgedruckt in: G. Eckert, F. A. Lange, *Politik und Philosophie*, Briefe und Leitartikel, 1862–1875, Duisburg 1967, S. 376 f. Die Bezeichnung „Palästi-

Mitte der siebziger Jahre niederschrieb, werden wir schwerlich übersehen, daß gerade damals die Bewegung begonnen hatte, welche das rationale Weltbild des Liberalismus in seiner Macht über das gebildete Bürgertum erschüttern sollte. Dieser langsame Prozeß hatte zunächst keinen Einfluß auf die zentrale Stellung Kants im philosophischen Denken der Zeit. Aber Cohens Auslegung stellte eine besondere Formung des Kantianismus dar und wurde sehr stark als solche empfunden. Der strenge Rationalismus, an dem er festhielt und den er dann im Ausbau des eigenen Systems weiter entwickelte, brachte ihn mehr und mehr in einen Gegensatz zu der vorherrschenden Strömung. Eine langsam wachsende Isolierung, die Cohen von der großen Mehrzahl seiner Fachkollegen trennte, war die unvermeidliche Folge. Auf dem Marburger Katheder und in seinem philosophischen Seminar blieb er einflußreich. Seine deutschen Studenten entzogen sich keineswegs dem Eindruck, daß hinter seinen Worten eine große Aufrichtigkeit des Charakters und eine echte Stärke philosophischen Denkens stand. Auch die wissenschaftliche Welt draußen hat in ihm vielfach das Wirken einer eigenartigen Kraft anerkannt; aber solche Urteile waren überdeckt durch das Gefühl, daß die Art seines Philosophierens auf einer Stufe der Entwicklung stehen zu bleiben versuchte, die man als überwunden ansah⁴. Die daraus folgende Entfremdung, die Cohen seiner ganzen Natur nach nicht leicht ertrug, war ein wesentlicher, wenn auch vielleicht zunächst unbewußter Faktor in der Wendung, die ihn bewog, mehr und mehr in den Juden das Volk zu sehen, das er zum eigentlichen Träger seiner philosophischen Ideale erziehen wollte. Diese Vorstellung führte ihn in der späteren Zeit seines Lebens zurück zu dem Studium des altjüdischen Schrifttums, das er einst bei seinem Vater und im Breslauer Seminar gelernt hatte.

Ein solcher Blick auf Cohens Stellung in seiner Welt und deren Rückwirkung auf seine Haltung ermutigt uns, den Versuch zu unternehmen, die Phasen seines Denkens als Dokument zu interpretieren, in welchem die Erfahrungen der deutschen Judenheit, in die Sprache der abstrakten Begriffe übersetzt, sich erhalten haben. Wir dürfen dabei allerdings nicht ganz vergessen, daß ein solches Unternehmen, Cohens Werk als eine Quelle für die Geschichte des letzten Drittels des neunzehnten Jahrhunderts und der ersten zwei Dekaden des zwanzigsten zu benutzen, seiner eigenen Denkweise und Selbstbeurteilung gar nicht entspricht. Sehr früh in seiner wissenschaftlichen Laufbahn hat er den Historismus kritisiert, den er unter seinen Fachkollegen zur Herrschaft kom-

nenser“ für Männer von Graetz' Geistesart in seiner Streitschrift von 1880 (Jüdische Schriften II, S. 85 f.) deutet darauf hin, daß das Wort auch in dem Brief vom 5. IX. 1874, der seine Berufsaussichten behandelt, nicht geographisch zu verstehen ist, sondern einen nach außen abgesperrten jüdischen Raum bezeichnen soll. Der genau entsprechende Gebrauch des Wortes in einer gleichzeitigen Vorlesung von Abraham Geiger, zitiert bei *M. Wiener*, Zeitalter der Emanzipation, 1933, S. 202.

⁴ So *Julius Ebbinghaus* in dem Artikel: H. Cohen, in der Neuen Deutschen Biographie III, S. 312 b.

men sah⁵. Auch ist sicherlich der Text der Warnungstafel, die dem nicht in der Mathematik Geschulten den Eintritt in die platonische Akademie verwehrt haben soll, für wichtige Teile von Cohens systematischem Denken durchaus gültig. Es würde gewiß die Einordnung seines Werkes in die Entwicklung des mathematisch begründeten Naturwissens einer Behandlung vorgezogen haben, die es als Schlüssel zum Verständnis historischer Erscheinungen gebraucht, bei denen das Wandelbare das Bleibende so sehr überwiegt. Und wir müssen zugeben, daß selbst eine geschichtliche Betrachtung Cohens, die darauf ausgeht, die geistige Kraft abzuschätzen, mit der er in die philosophische Bewegung nach 1870 eingriff, von seiner erkenntnistheoretischen Leistung ausgehen sollte. Die Anerkennung der Intensität, mit der er seine Absicht, Kant zu Ende zu denken, durchführte und so eine Sonderstellung in einer philosophisch wenig ergiebigen Zeit gewann, hat den Einfluß seines Systems überlebt. Es wäre wahrscheinlich der angemessenste Tribut zu seinem Gedächtnis, diesen Tatbestand durch eine Analyse seines Anteils am Aufstieg des Neukantianismus zur Darstellung zu bringen. Ein solches Unternehmen ist jedoch in unserer Studie auch nicht annähernd geplant. Wir haben uns bei Cohen, wie bei den anderen hier behandelten Denkern, darauf beschränkt, die Tendenzen seines Werkes nachzuzeichnen, durch die der Zusammenhang mit der Geschichte des deutschen Judentums deutlich wird. Wir hoffen zu zeigen, daß trotz dieser Beschränkung einige wesentliche Seiten seines Denkens, in denen eine Einwirkung gesellschaftlicher Gegebenheiten auf die geistige Haltung nachweisbar ist, für uns lebendig werden können.

II. Die Anfänge: Völkerpsychologie und Religionsgeschichte

Im Jahre 1869 trat Cohen zum erstenmal persönlich vor die jüdische Öffentlichkeit als Sprecher in einer Vortragsreihe, deren finanzieller Ertrag zum Besten der Zunzstiftung bestimmt war. Sein Vortrag behandelte die Idee des Sabbats in der Kulturgeschichte. Der alte Geheimrat erinnerte sich noch fast fünfzig Jahre später daran, daß der Schriftsteller Berthold Auerbach und der Arzt und demokratische Politiker Johannes Jacoby seine damaligen Hörer gewesen waren⁶. Zwei Jahre früher hatte er ohne Nennung seines Namens einen großen Aufsatz über die Gedankenwelt Heines und ihren Zusammenhang mit Grundbegriffen der jüdischen Tradition veröffentlicht. Beide Texte zusammen geben ein klares Bild der geistigen Haltung, mit der Cohen eine Entwicklung begann, die schließlich zu einer Philosophie der Religion aus jüdischen Quellen führen sollte. Beiden Aufsätzen ist die durchaus positive

⁵ *H. Cohen*, Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte I, 1928, S. 272 f.; *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 1929, S. 1 f.

⁶ *Jüdische Schriften* II, S. 175, dazu die Anmerkungen von *Strauß*, S. 469, 472.

VERZEICHNIS WICHTIGERER NAMEN UND BEGRIFFE

(die Hinzufügung eines * beschränkt den Hinweis auf eine Anmerkung der betreffenden Seite)

- Abraham, Zeuge gegen den Sternenglauben 93 f.
Altmann, Alexander 170*, 151*.
Amos, (Prophet) soziale Botschaft 37 f., 40, 49, 69.
Antisemitismus 29 f., 34, 131 f., 182; Wirkung auf Hess 221, 225.
Auerbach, Berthold, Schriftsteller 235.
Aviad, Yeshayahu (Oskar Wolfsberg), 5,84.
Baek, Leo 1, 2, 41*, 55–102, 177, 182; als Feldrabbiner 78; theologische Zurückhaltung 75, 197*; Apologetik, Motiv u. Grenzen 64 ff., 78, 80 f.; das Volk als Träger des Judentums 76 f., 82; Sinn der Ritualgesetze 71 f., das Problem der Religionsgeschichte 90–95, 98; Evangelium u. Judentum 85–88; Kritik der Utopien 81; persönliches u. geistiges Verhältnis zu Wiener 176 f., 191 f., 197.
Baek, Samuel, Rabbiner 62, 79 f.
Bamberger, Ludwig 226.
Barth, Karl, Beziehung zu Marburg 33*; Abwendung von der historischen Theologie 97 f.; Folger Kierkegaards 171; Erneuerung der Lehre von der Offenbarung 197 f.
Bastian, Adolf, Ethnologe, Einfluß auf Simmel 122, 124.
Bauer, Bruno 212, 214.
Becker, Nikolaus, volkstümlicher Dichter 221.
Bergson, Henri, bei Cohen 200; bei Simmel 132.
Berlak, Ruth, Tochter Leo Baecks 62.
Bibelwissenschaft, bei Cohen 35–39; bei Baek 67 ff.; bei Rosenzweig 155; bei Wiener 178 ff., 200.
Bismarck, Otto v. 8, 15, 106, 130, 138, 148; 227*; Endgültigkeit der Abwendung vom Liberalismus 25, 29, 30, 33, 211.
Bodin, Jean, verteidigt das Ritualgesetz 50.
Börne, Ludwig 16*.
Boschwitz, Fr. Uri, über den Einfluß der Tübinger Schule auf Geiger 61*.
Boyen, Hermann v., preußischer Kriegsminister, von Kant beeinflusst 28.
Breslauer Theologisches Seminar 61 ff.
Buber, Martin 73, 155; Herkunft u. Bildungswelt 5,173, 184; Streitgespräch mit Cohen 54; zionistische Lehre im Prager Kreis 156, 183 ff.; Berührungen mit Simmel 5, 117, 118 f., 122.
Buckle, Henry T. 16, 17.
Burkhardt, Jacob 236; Simmels Benutzung der Griechischen Kulturgeschichte 116*; Kritik an Schelling 165.
Calvinismus, bei Baek 79, 97.
Carlebach, Josef 4; über Schiller 203.

- Cassirer, Ernst 24*, 34*; Kantausgabe der Marburger Schule 35; Kritik an Schelling 164 f.; Streitgespräch mit Heidegger in Davos 170 f.; Rede über die Republik 171*.
- Chamberlain, Houston St. Kantstudien 33*.
- Chassidismus, bei Buber 5, 184; bei Graetz 183; bei Hess 228.
- Christentum (in Auswahl), Deutung der Trinitätslehre bei Cohen 32, 42; das Evangelium als Durchbruch des religiösen Universalismus bei Simmel 118, dessen agnostische Haltung 123, 132; als Faktor in Rosenzweigs Entwicklung 152 f.; Umdeutung bei Hess 217 ff., 222 f.
- Cohen, Hermann 1, 2, 7–53, 55 f., 66, 67, 84, 99, 124, 141, 165–173, 210, 212, 234; Kantinterpretation 8 f. 19–22; Beziehung zum Deutschtum 24–27, 52 f., politischer und sozialer Glaube 12 f., 27 f., 37 f., 53 f., 169 f.; Freundschaft mit Lange 26 f.; Einfluß auf Baeck 70, 77 f., 96, 100; Rosenzweigs Auseinandersetzung mit seiner späten Philosophie 164–170; Judentum als Nationalität 151; Lehrer Wieners 178 ff.; Bild des späten Cohen bei Wiener 189 f.
- Cohn, Emil, zionistischer Rabbiner 180*.
- Comte, August 16, 126*.
- Darwin, Charles 27, 132.
- Delitzsch, Friedrich, Babel und Bibel Streit 64 f.
- Dilthey, Wilhelm 104, 112, 130, 131, 132; Lehrer von Baeck 5, 63 f., 75 f.; Beziehung zu Lazarus 18, 128; Pseudonym Karl Elkan 126*; über westeuropäischen Empirismus 17, 125, 127; Kritik an Mommsens Rationalismus 22*, 128 f., Verteidigung der deutschen Klassik 22 f.; über Geist und Politik 126–129, 131; über Simmel 128*, 129, 130; Typenlehre 80, 83, 127 f., 139; metaphysische Skepsis 128; Kantausgabe 35.
- Eckhart, Meister 128, 191; als Repräsentant einer nicht mehr christlichen Religiosität bei Simmel 123.
- Ehrenberg, Hans, Pfarrer 144*.
- Ehrenberg, Rudolf, Physiologe u. theologischer Schriftsteller 141, 147.
- Ezechiel (Prophet), bei Cohen 40, 49 f., bei Wiener 178, 179, 185.
- Falk, Adalbert, Kultusminister 25 f.
- Fernhandel der Juden im Mittelalter 113.
- Frankel, Zacharias, Direktor des Breslauer Seminars 61 f., 63, 182.
- Franz von Assisi als Namenspatron 145.
- Fremde, Typus des Außenseiters bei Simmel 112 f., 120, 138.
- Freudenthal, Jacob, Breslauer Professor und Freund Diltheys 64.
- Freund, Else, über Schelling und Rosenzweig 160*.
- Gabirol, Ibn (Avencebrol), bei Wiener 192.
- Gassen, Kurt, über Simmels Relativismus 140; über dessen Haltung im Krieg 136.
- Geiger, Abraham 85, 233; das Judentum als sich entwickelnde Idee 60 f., 72; übergegangen bei Gründung des Breslauer Seminars 61 f., Bedeutung für die Berliner Lehranstalt (Hochschule) 63; in Wieners Darstellung 203 f.
- Geis, Robert R. 24.
- George, Stefan, Einfluß auf Simmel 134.
- Geschichte als Mittel des Weltverständnisses, in Cohens Frühzeit 13 f., Einschränkung und Abwehr 9 f., 24 f., 40 f., 99; bei Baeck 68, 95, 98 f.; Rosenzweigs Umkehr 151 f., 154, 161; bei Wiener 180, 200 f., 206–208.
- Glatzer, Nahum N. 147, 150*.
- Goethe, Johann Wolfgang v. 2, 12, 17, 23, 130; sein Kult in der Emanzipationszeit 144 f.
- Graetz, Heinrich 8*, 182; Geschichtsbild 73 f., 76; Urteil über Paulus 87; begrenzter Einfluß der Romantik 183.
- Griechische Kultur, Rolle des Geldes 116; Parallele zur biblischen Geschichte 119.

- Großstadt, geistiger Einfluß nach Simmel 109 ff., 114.
 Gundolf, Friedrich 129, 139, 140*.
 Hampe, Karl, Historiker 106.
 Harnack, Adolph v. 68, 75, 85, 91, 92, 99; die Pharisäer als Folie der Leben-Jesu Theologie 57 ff., 61, 64 f.; Stellung im Babel u. Bibel Streit 65*; Bejahung der Kultur 59, 69 f.
 Hegel, Georg F. W. 73, 99, 139, 149, 151, 213, 216, 217.
 Hegelsche Linke 12, 23, 212, 213, 220.
 Heidegger, Martin und Cohens Spätphilosophie 170–173.
 Heine, Heinrich 108, 126*, 213*, 225, 234; Cohens Deutung 10 ff.
 Herbart, Friedrich fördert Empirismus 14.
 Herlitz, Georg, über die Lehranstalt nach Elbogens Eintritt 63*.
 Herrmann, Wilhelm, Theologe in Marburg 24, 48.
 Hess, David (Vater von Moses Hess) 216.
 Hess, Moses 211, 215–237, 238; Herkunft und Erziehung 216; spinozistische Anfänge seiner Geschichtsphilosophie 217 f., 222; über Protestantismus 12; Typologisches Grundschema 218; Säkularisierung religiöser Begriffe 229 ff.; Gegner der Reformbewegung 231 ff.; antisemitische Erfahrungen 221, 225; Interesse an der Politik der Mächte 222; der italienische Krieg von 1859 als Wendepunkt 223 f.; Beziehung zu Deutschland 225; Nationalismus und Sozialismus 224 f., 227 f., 235 ff.; Rassenlehre 223, 228 ff.; Beziehungen zu Graetz 74, 227*, 231 f.
 Hildegard von Bingen (gest. 1179), Visionärin, zitiert bei Hess 219.
 Hildesheimer, Esriel, Rabbiner u. Seminardirektor 4, 63.
 Hirsch, Samson Raphael 4; Wieners Deutung 202 f.
 Historisches Judentum der Breslauer Schule 62, 76, 182.
 Historismus, Baecks Stellungnahme 95–99; Kritik durch K. Popper 99 und W. Hoffmann 99*.
 Holl, Karl, Schüler Harnacks 91.
 Idealismus, kritischer, Ablehnung einer geistigen Substanz 20 f.; Geschichtsbild 23 ff., 40 f.; theologische Konsequenz 48; Rosenzweigs Widerspruch 165 f., 167 f., 170, 172 f.
 Islam, bei Schelling und Rosenzweig 160 f.; Religionsphilosophie 190.
 Israel, Staatsgründung als Epochenwandel 101.
 Joachim von Fiore (gest. 1202), Spuren seiner Lehre bei Hess 217 ff.
 Joel, Manuel, Rabbiner, Interesse an Kant 70; Polemik gegen Treitschke 76; über Ursprünge des Christentums 85.
 Kähler, Siegfried, Streitgespräch mit Rosenzweig im Kreise Meineckes 150 f.
 Kant, Immanuel 7, 17, 22, 27, 53, 77, 127, 163, 172; Cohens Interpretation 8, 10, 19 ff., 24; Gottesidee in der Ethik 21 f.; Verbindung mit Plato 40; in der zeitgenössischen Theologie 24, 70 f., 199; bei Wiener 177 f., 195.
 Keller, Gottfried, bei Cohen 164.
 Kellermann, Benzion, Kritik der Religionssoziologie 199.
 Kierkegaard, Sören, in Rosenzweigs Bildungswelt 158, 171.
 Knecht Gottes, als Symbol für das jüdische Volk bei Graetz 74.
 Kulturkampf, Beteiligung jüdischer Journalisten 30.
 Langbehn, Julius, Simmels Kritik des Rembrandtdeutschen 134.
 Lange, Friedrich Albert, Philosoph und demokratischer Patriot, 26 f., 37; Freund Cohens 26 f., 169; Theodor Heuss' Urteil 27.
 Lassalle, Ferdinand 227*.
 Lazarus, Moritz 14; Entwicklungsgang 18, 44 Stellung in Berlin 18; Lehrer Simmels 124, Verhältnis zu Dilthey 18 f., 128; Cohens Kritik an seiner Ethik 45 ff.; Religionssoziologische Beobachtungen 47.

- Lehmann, Joseph, Prediger an der Berliner Reformgemeinde 189.
 Lehranstalt (Hochschule) für die Wissenschaft des Judentums 62*, 177, 192; Cohens Vorlesungen 47, 141, 165 f., 169; Baecks Ausbildung 62 f.; seine Lehrtätigkeit 89 f.
- Lessing, Gotthold Ephraim, *Geschichtstheorie* 219.
- Lewandowsky, Hermann, *Jugendfreund Cohens* 22.
- Liberalismus als politischer Faktor 15 f.; abnehmende Bedeutung 9, 33, 35, 54.
- Liebmann, Otto, *Neukantianer* 19.
- Lukacz, Georg 137.
- Luther, Martin 69, 89; Bedeutung für das Bürgertum 1; für Heine 12; für Lazarus 44; Cohens Deutung 12, 23 f., 25; Baecks Kritik 78 f., 83; bei Hess 12, 222.
- Luxemburg, Rosa 215.
- Macaulay, Thomas B., *Rede über die Emanzipation der Juden* 117.
- Machtpolitik, als Problem bei Cohen 25, 35, 53; bei Baeck 80 f.; bei Simmel 127, 129 f., 137 f.; bei Rosenzweig 148; bei Hess 222 ff.
- Maimonides, Moses, bei Cohen 42; bei Lazarus 45 f.; bei Baeck 55, 191; bei Rosenzweig 55; bei Wiener 190 f.
- Marburger Schule 7, 33, 34 f., 69, 169, 170, 180.
- Marx, Karl 99, 200; *Emanzipation vom Judentum* 211 f., 213 ff.
- Materialismus der fünfziger Jahre 17, 228, 230.
- Maybaum, Ignaz, *Rabbiner*, 174.
- Meinecke, Friedrich, *Kritik an zeitgenössischer Politik* 28; über Simmel 130; *Lehrer Rosenzweigs* 149–152.
- Mendelssohn, Moses 60, 67, 77.
- Messianismus, als soziale Aufgabe bei Cohen 12, 21, 27, 32, 38, 49, 52, 157, 169 f., 211 f.; in Rosenzweigs *Glauben* 153 f., 157 f.; *Wieners historische Kritik* 204–206; *Fehlen in den Frühschriften* von Hess 220, 222 f.; *Bekennnis in der Reifezeit* 232 f.
- Michelangelo, *Simmels Deutung* 132 f.
- Midrasch als Quelle für die jüdische Reaktion gegen den Hellenismus 93 ff.
- Mill, John Stuart 126*; *Einfluß in Deutschland* 16 ff.; *Religion der Humanität* 16 f., 21.
- Misch, G. *Schüler Diltheys* 129.
- Mommsen, Theodor 22*, 128, 237; *Lehrer Simmels* 121.
- Montefiore, Claude und der jüdische Liberalismus 188.
- Moses bei Baeck 67.
- Moses, Adolf, *Rabbiner in Milwaukee* 32.
- Mystik, jüdische und christliche 94 f.
- Mystisches Denken, überwunden im Prophetismus 38; *Weiterleben im Christentum* 42, 50.
- Napoleon III. 223, 226.
- Nation und Nationalität, bei Cohen 51 f.
- Natorp, Paul, *Cohens Kollege in Marburg* 33, 38, 170.
- Naumann, Friedrich, *Mitteleuropa* 148.
- Neumann, Carl, über *Rembrandt* 134 ff.
- Nietzsche, Friedrich 183 f., 185; bei Simmel 132; bei Rosenzweig 158, 172.
- Nobel, Nehemia 4; *Lehrer Rosenzweigs* 145.
- Norden, Ed., *Altphilologie* 91.
- Oppenheim, Gertrud, *Kusine Rosenzweigs* 144 f.
- Otto, Rudolf, *liberaler Theologe* 197.
- Palaestinenser, *Gebrauch des Wortes* bei Cohen 8*, 52*.
- Pariatum bei Simmel 114, 120.
- Pasternak, Boris, als *Hörer Cohens in Marburg* 34.

- Paulus, Altes Testament und Heilsgeschichte 2, 39, 71, 85, 95; in Baecks Interpretation 80, 86–89, 92; bei Rosenzweig 147.
- Petermann, Theodor, Polemik gegen Simmel 109.
- Plato 81, 93, 124, 188; bei Cohen 19, 20, 24, 40 f., 116.
- Preußentum bei Baeck 77 f.
- Prophetismus, Bedeutung bei Cohen 27, 37 f., 40, 49 f.; bei Baeck 67 ff.; bei Wiener 177 ff., 195; übergangen bei Simmel 119.
- Protestantismus bei Cohen 12, 31 f., 42; bei Baeck passim, zusammenfassend 56 f., 78 ff.
- Rade, Martin, Marburger Theologe 24, 43.
- Ranke, Leopold v. 24, 41 *, 74, 81, 152.
- Reformation, im Zeitalter der Propheten 201.
- Reitzenstein, Richard, Altphilologe 91.
- Religionsgeschichtliche Schule 90–92.
- Religionsgesetz bei Cohen 40, 50; bei Baeck 71 f.; bei Rosenzweig 145 f., 154; bei Schelling 163 f.; bei Wiener 185 ff., 195 f., 197; bei Hess 217, 233.
- Rembrandt, bei Simmel als germanischer Künstler 133–136; diesseitige Religiosität seiner Kunst 134 f.
- Renan, Ernest, Religionsforscher 229.
- Rickert, Heinrich, Philosoph 106, 143.
- Ritschl, Albrecht, Theologe 24; Trennung von Seins- und Werturteilen 70.
- Romantik, Wandel ihres Einflusses 62, 80 f.; als Kategorie der Apologetik 182 f.
- Rosenstock, Eugen, Gesprächspartner mit Rosenzweig über Judentum und Christentum 147.
- Rosenzweig, Adam, Großonkel von F.R. 145 f.
- Rosenzweig, Adele 175.
- Rosenzweig, Franz 1, 2, 31, 41 *, 73, 80, 82, 99, 100, 104 f., 140, 141–175, 197; Gegensatz zum kritischen Idealismus 156 ff.; Existenzialistische Deutung von Cohens Spätphilosophie 165–173; Epochen der jüdischen Geschichte 154 f.; der religiöse Umbruch 147 f.; Simmel als Typus der Glaubenslosigkeit 3, 105, 141–146; Außenseitertum als Lebensaufgabe 155 f.; Charakter seiner Briefe 149 *, 174 *; Schriften über Politik und Strategie 148.
- Rothschild, Bankhaus 74, 214, 224.
- Ruge, Arnold, Junghegelianer 16 *, 212.
- Sabbat, Wandel in Cohens Beurteilung 13, 30, 189.
- Saint Simon, Cl. H. de, Einfluß der Soziallehren seiner Schule 219.
- Schäfer, Dietrich, Historiker u. nationalistischer Publizist 114, 125, 142; Gutachten über Simmel 106 f., 110 ff.; Dresdner Vortrag über Großstädte 108 f.
- Schelling, Friedrich W. Systemprogramm 159 f.; Philosophie der Offenbarung 159–161; über Stufen der Offenbarung 162–164; Gegensatz zum kritischen Idealismus 164 f.
- Scherer, Wilhelm, seine empiristische Theorie der Literaturgeschichte 17, 126.
- Schiller, Friedrich 2, 23, 53, 157; Bedeutung für Cohen 34; Fortleben in der Tradition der deutschen Orthodoxie 203.
- Schmalenbach, Hermann, Philosoph 122.
- Schmoller, Gustav, fördert Simmel 107, 125.
- Scholem, Gershom 5.
- Schopenhauer, Arthur 132, 158.
- Schreiner, Martin, Dozent an der Lehranstalt 63 *.
- Schulreform von 1925, 139, 142; Rosenzweigs Plan von 1916 143 f.
- Shakespeare, William, bei Simmel 133 f.
- Silberner, Edmund, über Hess, Kap. 5 passim.
- Simmel, Georg 103–144, 210, 237; Jude ohne Judentum 1, 3 f., 103, 122, 173; Rosenzweigs Feindschaft 141–143; der Berliner 3, 111, 114 f., 122, 123, 132, 135;

- Positivismus der Frühzeit 124 f.; Grenzen der Abwendung vom Empirismus 129 ff.; das Gotische in seiner Kunsttheorie 133 ff.; letzte Synthese 143; Einfluß auf die Schulreform von 1925 139.
- Sinai-Offenbarung 152, 154, 217.
- Spencer, Herbert, Einfluß auf Simmel 122, 124, 126.
- Spengler, Oswald 99; Simmels Urteil 139 f.
- Spinoza, Baruch 63 f., 122; Bibelkritik 37, 67, 120; Cohens Urteil 11; Baecks Deutungen 82 ff.; bei Wiener 192; Einfluß auf Hess 217 f., 224, 234 f.
- Staat, Idee menschlicher Ordnung bei Cohen 27 f., 53; Bedeutung für Baeck 77; für Dilthey 126 f.; Grenzen nach Cohen 50, 82; nach Baeck 78, 80 ff.
- Stadler, August, Schüler Cohens 169.
- Steintal, H., Mitbegründer der Völkerpsychologie 14, 18; Beziehung zu Cohen 14, 15*.
- Stern der Erlösung 147, 160, 168, 171, 172, 173*.
- Stöcker, Adolf 29 ff., 150.
- Strauß, Bruno, Herausgeber von Cohens jüdischem Schrifttum 11, 167 f.
- Strich, Fritz, Literaturhistoriker 80.
- Tertullian, über Kirche und Synagoge 152 f., 163*.
- Toennies, Ferdinand, Soziologie 131*.
- Tora, verschiedene Deutung bei Cohen und Wiener 176 f.
- Treitschke, Heinrich v. 45, 148, 168; unterstützt die antisemitische Bewegung 29 ff.; Diltheys Sympathie 128 f.; Beziehung zu Cohen 30, 32; Lehrer von Schäfer 106.
- Troeltsch, Ernst, über Luther 79; über Simmel 130 f.; theologische Geschichtsphilosophie 98; Soziologie des Prophetismus 198 ff.
- Tübinger Schule, Kritik des Neuen Testaments 61, 85, 90; Schellings Antikritik 161.
- Unsterblichkeit, Cohens Abstand 42 f., 50, 169; jüdische und christliche Auffassung bei Rosenzweig 153.
- Vatke, Wilhelm, über Prophetismus 119, 155*.
- Völkerkunde als Bibelwissenschaft bei Simmel 117 f., 119, 121, 124.
- Warschauer, Malvin, Berliner Rabbiner 89, 180.
- Weber, Marianne, befreundet mit Simmel 137 f.
- Weber, Max 112, 119, 198; Religionssoziologie des Pharisäismus 47; über calvinistische Sekten 79 f.; Zusammenarbeit mit Troeltsch 98.
- Wellhausen, Julius 92, 180, 199; Verhältnis zu Cohen 37–41; Einfluß auf Baeck 67 f.; Geltung im gebildeten Bürgertum 119.
- Weltkongreß für freies Christentum 1910, 43.
- Wesen als Begriff theologischer Interpretation, bei Harnack 57 f.; bei Baeck 65 ff., 95.
- Wiener, Max 1, 2, 176–208; Bedeutung Cohens 177–180, 189; Gesetzesreligion und religiöser Liberalismus 185–188; das jüdische Volk als theologischer Begriff 180 f., 185, 192 f.; Religionsphilosophie und jüdischer Glaube 189–193, 196 f., 208; Prophetismus 177–180, 195; Offenbarung 194–196; Religionssoziologie 198–206; Doppeldeutigkeit seines Geschichtsbegriffes 206–208.
- Wilhelm I, preußischer König 28, 225.
- Wilhelm II, Kaiser 65, 138.
- Wölfflin, Heinrich 152.
- Wolff, Theodor, Chefredakteur des Berliner Tageblatts 211.
- Wolters, F. Historiker des Georgekreises 140*.
- York v. Wartenburg, Paul, Freund Diltheys 125.
- Zionismus, Cohens Kritik 51 ff., 200; Bubers Auffassung 54, 156, 183 f.; Rosenzweigs Stellungnahme 146, 156, 173, 197; in Wieners Theologie 185, 187 f., 193 f., 197; Erwähnung bei Simmel 122; als Problem der Gemeindeverwaltung 180; Hess' Programm von 1862, 223 f., 226 ff.
- Zunz, Leopold, 12, 15*, 73, 96.