

Jüdische Intellektuelle und die
Philologien in Deutschland
1871–1933

*Herausgegeben von
Wilfried Barner und Christoph König*



WALLSTEIN VERLAG

Im Namen einer deutsch-jüdischen Symbiose: Hermann Cohen

KAROL SAUERLAND

Heute, in der Epoche nach der Shoa, scheint es zur political correctness zu gehören, aus Hermann Cohens Schriften die »Zweideutigkeit deutsch-jüdischen Geistes«¹ herauszulesen und über dessen Aufforderung an die nicht-jüdischen Deutschen, sich ihrer Verwurzelung im Judentum bewußt zu werden, hinwegzugehen. Immerhin stand hinter dieser Aufforderung die Überzeugung, daß die deutsch-jüdische bzw. jüdisch-deutsche Symbiose nur gelingen könne, wenn jede Seite in der anderen ein Stück ihrer selbst erkennt. Dies hatte Cohen bereits in seiner Schrift ›Ein Bekenntnis in der Judenfrage‹ 1880 zum Ausdruck gebracht, als er auf die gemeinsame Wurzel des Judentums und Christentums verwies. So schreibt er an einer Stelle, in einem seien »alle Christen Israeliten«, nämlich in dem, daß »bei aller notwendigen Humanisierung des Sittlichen doch ein der Vermenschlichung unzugänglicher Kern des alten Prophetengottes gewahrt bleiben muß: ›Wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich gliche?‹«² Die Verwurzelung der Deutschen im Judentum hob Cohen auch in seiner Broschüre ›Deutschtum und Judentum. Mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus‹, deren erste Auflage im Juli 1915 erschien, hervor. Es täte not zu erkennen, wie der deutsche Geist zugleich ein jüdischer sei. Die Verquickung beider habe in der Reformation eingesetzt. Ein Luther sei zutiefst im Judentum verwurzelt. Seine Begeisterung für die Psalmen, die er bewundernswert übersetzt habe, sei sicher kein Zufall. Er wäre durch sie in die jüdische Geisteswelt eingetaucht. Und seine Übersetzung sei, meint Cohen, die Quelle geworden,

aus der das deutsche Gemüt die Reinheit seiner Liederkraft genährt, gestählt und von allen Zweideutigkeiten geläutert hat.³

Zugleich unterstreicht Cohen,

wie die Verwandtschaft zwischen Deutschtum und Judentum hierdurch befestigt [wird]. *Die Psalmen haben demnach die Reinheit der deutschen*

- 1 Micha Brumlik, Zur Zweideutigkeit deutsch-jüdischen Geistes: Hermann Cohen, in: *Judentum im deutschen Sprachraum*, hg. von Karl E. Grözinger, Frankfurt am Main 1991, S. 371-382.
- 2 Hermann Cohen, *Jüdische Schriften*, hg. von Bruno Strauß, Bd. 2, Zur jüdischen Zeitgeschichte, Berlin 1924, S. 77.
- 3 Hermann Cohen, *Deutschtum und Judentum. Mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus*, 2. Aufl., Gießen 1916, S. 14.

Liebe zur Vollendung gebracht. Die Psalmen konnten zu dieser Quelle werden, weil sie die Liebe zu Gott, nicht zu einem Menschen besingen, weil sie diese Liebe zu Gott mit einer Sehnsucht singen, wie kein Lyriker in der ganzen Welt diese Gewalt der Sehnsucht jemals überboten hat; weil sie aber auch diese Sehnsucht wahrlich nicht hemmen, aber zügeln durch *Ehrfurcht*, die das geistige Wesen des einzigen Gottes einflößt. Die Sehnsucht lechzt nach Gott, wie nur die Liebe sie entzündet; »die Eingeweide brennen«. Dieses gewaltige Bild hat Goethe von den Psalmen und von Jeremia entlehnt. Aber die Liebe zu Gott bedeutet ja zugleich die Erkenntnis Gottes, mithin die Verehrung Gottes. *Sehnsucht und Ehrfurcht schmelzen zusammen in der Psalmenliebe.*⁴

Die eigentliche Verwandtschaft zwischen Deutschtum und Judentum beruht jedoch auf der Sittlichkeit, die an die Seite der Religion getreten sei. Und es gelte, daß Judentum und Christentum zu einer reineren Form von Religiosität und Sittlichkeit finden. Cohen glaubt als Neukantianer an eine solche Möglichkeit. 1880 sprach er noch von einer reineren Form des Christentums, zu der beide monotheistischen Religionen zu streben hätten. Später kam er zu dem Schluß, daß mit Kants Ethik eine reine Form der Vernunft gefunden worden sei. Seine Philosophie sei nicht zufällig von Juden mit Begeisterung an ein breiteres Publikum vermittelt worden. Mit Kants Lehre sei der Weg zu einem vernünftigen Einheitsstreben gebahnt.

Cohen mußte daran liegen, die deutschen Nicht-Juden von der Bedeutung des Judentums zu überzeugen, denn er war ein strikter Gegner einer vollkommenen Assimilation. Ihren Glauben könnten und dürften die Juden nicht aufgeben.⁵ Wenn sie es täten, geschähe es nur zum Schaden der deutschen Kultur, des deutschen Geistes, wie er es nannte. Dieser habe schließlich dank der Verschmelzung von nicht-jüdischen Deutschen und deutschen Juden seine international bewunderte Höhe erreicht.

An Treitschkes Erklärung »Unsere Aussichten«⁶ von 1879 störten Cohen daher nicht die nationalen Töne und das völkische Pathos,⁷ sondern

4 Ebd. (Hervorhebungen im Original). Vgl. hierzu Cohens ausführliche Studie Über die Lyrik der Psalmen, in: Hermann Cohen, *Werke*, hg. von Helmut Holzhey, Bd. 16, Kleinere Schriften. 5. 1913-1915, bearb. und eingeleitet von Hartwig Wiedebach, Hildesheim 1997, S. 163-198.

5 Für die Konversion von Juden zum Christentum hatte er nur Verachtung übrig, vgl. Ulrich Sieg, Das Testament von Hermann und Martha Cohen, in: *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 4, 1997, S. 251-264, hier S. 253.

6 Erschienen in *Preussische Jahrbücher* 44, 1879, S. 559-576 (jetzt auch in: *Der Berliner Antisemitismusstreit*, hg. von Walter Boehlich, Frankfurt am Main 1988, S. 7-14).

7 Vgl. Wanda Kampmann, *Deutsche und Juden. Die Geschichte der Juden in Deutschland vom Mittelalter bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges*, Frankfurt am Main

daß er uns [Juden] auf den Unterschied von Religion und Konfession hinweist, die weltgeschichtlichen Kämpfe der Konfessionen als »häuslichen Streit« schildert, das Judentum als »Nationalreligion eines uns [Deutschen] ursprünglich fremden Stammes« bezeichnet, und somit den messianisch-humanistischen Gedanken einer »reineren Form des Christentums« mit bestimmtester Ausdrücklichkeit gegen den israelitischen Monotheismus und seine Verschmelzbarkeit in jene »reinere Form« geltend macht.«⁸

Aber da 75 Notabeln unter der Führung Rudolf Virchows, des liberal gesonnenen Rektors der Berliner Universität, gegen Treitschkes Erklärung protestierten, konnte Cohen sich in der Gewißheit wiegen, die Vernunft werde siegen und die Vernünftigen werden ihre jüdischen Wurzeln nicht mehr verleugnen. Immerhin kam es um die Jahrhundertwende zu einer interessanten Auseinandersetzung mit dem Judentum auf nicht-jüdisch deutscher Seite. Man denke an Adolf Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums an der Berliner Universität im Wintersemester 1899/1900,⁹ an die Abhandlung von Ernst Troeltsch im ›Logos‹¹⁰ oder an Max Webers umfassende Studie über das antike Judentum.¹¹ Bei dieser Debatte wurde auch, wie es Jörg Hackeschmidt formulierte, »ganz konkret nach dem Kulturwert des Judentums gefragt«. Es sei eine Fragestellung gewesen, »die den Gegenwartsbezug in sich trug, zu einer weiterführenden Behandlung über die allgemeine Wertigkeit des Judentums einlud und damit auch in politischer Hinsicht eine Rückbindung an die weltanschaulich aufgeladene Debatte um die ›Judenfrage‹ darstellte«. Hackeschmidt meint jedoch, es sei eine »camouflierte

1979, S. 275. Zum historischen Kontext des Berliner Antisemitenstreits: Michael A. Meyer, *Great Debate on Antisemitism. Jewish Reaction to New Hostility in Germany 1879-1881*, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 11, 1966, S. 137-170; Ulrich Sieg, *Bekenntnis zu nationalen und universalen Werten. Jüdische Philosophen im Deutschen Kaiserreich*, in: *Historische Zeitschrift* 263, 1996, S. 609-639.

8 Cohen (Anm. 2), S. 73 f.

9 Adolf Harnack, *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten* (1900), Neudruck, Gütersloh 1985.

10 Ernst Troeltsch, *Glaube und Ethos der hebräischen Propheten*, in: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* 6, 1916/17, S. 1-28; leicht verändert und erweitert abgedruckt in: Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, hg. von Hans Baron, Aalen 1981, S. 34-65.

11 Vgl. hierzu den ausgezeichneten Band Max Webers, *Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik*, hg. von Wolfgang Schluchter, Frankfurt am Main 1981, sowie die entsprechenden Ausführungen in Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Bd. 2, *Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, Frankfurt am Main 1988, hier S. 127-196.

Debatte« gewesen,¹² was man aber bereits von Herders Beschäftigung mit der hebräischen Poesie und dem Judentum vor der Zerstörung des Tempels sagen könnte. Auch Herder interessierte vor allem, wie sich das Judentum als Volk herausbilden und gleichsam anachronistisch bis in die Gegenwart bestehen konnte. Er rechnet im 16. Buch der ›Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit‹ die Juden neben den Arabern, Türken, Zigeunern und anderen zu den fremden Völkern in Europa. Die Juden könnten insofern weiter in Europa verbleiben, als ihnen die Möglichkeit zur Assimilation gegeben wird. Sie werden nach »europäischen Gesetzen leben«.¹³

In der Debatte zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist es Ernst Troeltsch, der sich in seiner Logos-Abhandlung ›Glaube und Ethos der hebräischen Propheten‹ direkt mit Cohen auseinandersetzt, obwohl er ihn namentlich nur einmal erwähnt,¹⁴ aber wenn wir lesen, die Prophetie habe »in Wahrheit nichts zu tun mit [...] vernünftigen Einheitsstreben«;¹⁵ oder: es handle sich nicht um »eine Art Kantischer Religionsphilosophie vor Kant und vor der Stoa, noch nationalistisch gebunden und in anthropomorpher Bildlichkeit und Gegenständlichkeit befangen, welche Hülle nur abgestreift zu werden braucht, um die reine sittliche Menschheitsreligion darunter hervortreten zu lassen,«¹⁶ so ist damit Cohen gemeint. Troeltsch versucht, seine abweichende Sicht des hebräischen Prophetismus, den er den »Mutterschoß dreier Weltreligionen« nennt,¹⁷ religionshistorisch zu begründen, indem er von der Geschichte des Judentums und seiner Umgebung, den konkreten Herausforderungen und zeitgebundenen möglichen Antworten auf sie ausgeht. Religionsgeschichtlich gesehen, erfolgten die jeweiligen Antworten keineswegs im Namen einer allgemeinen Vernunft oder aus dem Willen zur Rationalisierung der Welt heraus. Und die sich aus ihnen ergebende Ethik habe mit »Humanität und Freiheit oder Demokratie und Sozialismus im modernen Sinne

12 Jörg Hackeschmidt, Die hebräischen Propheten und die Ethik Kants. Hermann Cohen in kultur- und sozialhistorischer Perspektive, in: *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 5, 1995, H. 1, S. 121-129, hier S. 127.

13 Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in: *Werke in zehn Bänden*, Bd. 6, hg. von Martin Bollacher, Frankfurt am Main 1989, S. 6-898, hier S. 702. Vgl. hierzu auch Karol Sauerland, »Die fremden Völker in Europa.« Herders unpolitische Metaphern und Bilder zu den höchst politischen Begriffen Volk und Nation, in: *Unerledigte Geschichten. Der literarische Umgang mit Nationalität und Internationalität*, hg. von Gesa von Essen und Horst Turk, Göttingen 1999, S. 57-61.

14 Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionsphilosophie, 2. Aufl., Aalen 1981, S. 39.

15 Ebd., S. 43.

16 Ebd., S. 50.

17 Ebd., S. 42.

[...] keinen Faden gemeinsam«. ¹⁸ Das war eindeutig gegen Cohens Anschauungen, wenn auch nicht ausschließlich gegen sie, gerichtet. Aus der religionsgeschichtlichen Begründung, dem Faktum, daß der hebräische Prophetismus aus dem Material »einfacher bäuerlich-nachbarlicher Stammessitte und eines engsten Zusammenhangs von Gott und Stamm« erwachsen sei, ¹⁹ lasse sich allerdings nicht schließen, dieser habe nicht weiter wirken können. Im Gegenteil, man erkenne gerade am Christentum, daß es sich durch seine »Wurzelung im hebräischen Prophetismus in Richtung der Weltbejahung« zu bewegen vermochte. ²⁰

Daß es von Seiten der deutschen Juden zu einer Symbiose kommen werde, unterlag für Cohen keinem Zweifel. Ihn beunruhigte daher der Standpunkt eines Heinrich Graetz, den er als Nationaljuden begriff, nicht. Er wies ihn zwar energisch zurück, hielt ihn aber für eine Randerscheinung im deutschen Geistesleben. Erst als die zionistische Bewegung breitere Kreise unter den Jungen zu ziehen begann, schreckte er förmlich auf, was in seiner Auseinandersetzung mit Emil Fraenkel und vor allem mit Martin Buber seinen Niederschlag fand. Ausgangspunkt war eine Erklärung »zahlreicher jüdischer Notabeln gegen die Zionisten«, die im Februar 1914 in deutschen Tageszeitungen erschienen war und die auch Cohen unterschrieben hatte. ²¹ Dort wurde den Zionisten vorgeworfen, sie suchten »innerhalb des Judentums einen ›nationaljüdischen‹ Chauvinismus zu entfachen, der uns in schroffen Gegensatz zu unseren christlichen deutschen Mitbürgern bringen müßte, von denen uns nichts unterscheidet als unser Glaube«: ²² eine Zusammenarbeit mit den Zionisten sei daher unmöglich. Justizrat Emil Fraenkel entschloß sich daraufhin zu einem offenen Brief an »Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Cohen in Berlin«. Er meinte, er habe diese Erklärung nur mit unterzeichnen können, da ihm »in der Studierstube die Entwicklung der jungjüdischen Ideen in den letzten 10 Jahren entgangen sein muß«. Die Jugend sei nun einmal »entweder vom traditionell-religiösen oder vom zionistischen Ideal begeistert [...]«. ²³ Cohen antwortete am 26. Februar im »Hamburger

18 Ebd., S. 53.

19 Ebd., S. 57.

20 Ebd., S. 64.

21 Die Erklärung war u. a. im *Hamburger Israelitischen Familienblatt* 16, 1914, N. 7 vom 12.2.1914, S. 8, als ganzseitige Anzeige erschienen. Emil Fränkels Stellungnahme zu dieser Erklärung, Offener Brief an Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Cohen in Berlin, in: *Jüdische Rundschau* 19, 1914, N. 7 vom 13.2.1914, S. 1.

22 Cohen (Anm. 4), S. 113. Hermann Cohens »Offener Brief« war sowohl im *Hamburger Israelitischen Familienblatt* 16, 1914, N. 9 vom 26.2.1914, S. 2 als auch in der *Jüdischen Rundschau* 19, 1914, N. 11, vom 13.3.1914, S. 2, erschienen.

23 Ebd., S. 116.

Israelitischen Familienblatt«. Das Argument von der derzeitigen Überzeugung der Jugend konnte ihn nicht rühren, denn die genannte Alternative erkannte er prinzipiell nicht an. Die Zionisten hätten zudem nur eine Religion, die der nationalen Politik.²⁴

Das Problem ließ ihm trotz seiner eindeutigen Stellungnahme offensichtlich keine Ruhe. Mitte 1916 publizierte er in den ›K. C.-Blättern‹ einen längeren Artikel ›Zionismus und Religion. Ein Wort an meine Kommilitonen jüdischen Glaubens‹, auf den Buber mit einem offenen Brief unter dem Titel ›Begriffe und Wirklichkeit‹ in seiner Zeitschrift ›Der Jude‹ reagierte.²⁵ Im gleichen Heft erschien ein noch deutlicherer kurzer Artikel ›Einige Worte über Hermann Cohen‹ von R. Seligmann.²⁶ Cohen antwortete Buber umgehend in den ›K. C.-Blättern‹, und dieser replizierte mit dem Aufsatz ›Zion, der Staat und die Menschheit. Bemerkungen zu Hermann Cohens Antwort im Septemberheft des ›Juden‹.²⁷ Buber konstatierte in seiner ersten Antwort u. a.:

In der *messianischen* Menschheit mag das Judentum dereinst aufgehen, mit ihr verschmelzen; nicht aber vermögen wir einzusehen, daß das jüdische Volk in der *heutigen* Menschheit untergehen müsse, damit die messianische erstehe: vielmehr muß es eben darum mitten in ihr, ja mitten in dieser heutigen Menschheit zu verharren, aber nicht als eine stetig abbröckelnde Naturtatsache im Verein mit einer immer breiter konfessionalisierten Religion, sondern als ein sein Ideal um dieser Menschheit willen und ihr gegenüber frei und ungehindert verwirklichendes Volkstum. »Die jüdische Religion lehrte nicht wie das paulinische Christentum ein Hinaustragen der Botschaft der Völker, nicht wie der Islam ein Erobern der Welt für den Glauben, sondern die Einwurzelung im heimatlichen Boden, die Bewährung des rechten Lebens in der Enge, die vorbildliche Gestaltung einer Menschengemeinschaft auf der schmalen kanaanitischen Erde. Und die am tiefsten ursprüngliche Schöpfung des Judentums, der Messianismus, ist nur die gleiche Idee, als letzte Erfüllung gedacht, in die absolute Zukunft projiziert, da der Herr allen Völkern auf dem Berge Zion ein Mahl richten wird von reinem Wein, darinnen keine Hefe ist« (Buber, Vom Geist des Judentums, S. 38). Das Streben nach der »Heimstätte« ist ein nationales; ihr eigenes Streben, das Streben des jüdischen Gemeinwesens in Palästina wird ein übernationales sein müssen. Wir wollen Palä-

24 Ebd., S. 118.

25 Martin Buber, Begriffe und Wirklichkeit. Brief an Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Cohen, in: *Der Jude* 1, 1916/1917, S. 281-289.

26 Rafael Seligmann, Einige Worte über Hermann Cohen, in: *Der Jude* 1, 1916/1917, S. 316-319.

27 *Der Jude* 1, September 1916, S. 425-433.

stina nicht »für die Juden«: wir wollen es für die Menschheit, denn wir wollen es für die *Verwirklichung* des Judentums.²⁸

Cohen zitiert aus diesen Sätzen, die zum Teil unverständlich seien – was mag zum Beispiel die Wendung »abbröckelnde Naturtatsache im Verein mit einer immer breiter konfessionalisierten Religion« bedeuten –, aber insgesamt von einer »aktuell politischen Differenz« zeugten. Die Unterschiede zwischen ihm und Buber würden sich aus jeweils anderen Vorstellungen, die sie beide von Nation hätten, ergeben. Cohen spricht nicht wie Buber von Nationen, sondern von verschiedenen Nationalitäten, deren Vertreter als gleichberechtigte Bürger zusammenzuleben vermögen. Dies sei dank der Existenz eines Staates möglich. In ihm könnten die Nationalitäten, im konkreten Fall die Deutschen und Juden, eine Staatsnation bilden. Die Besonderheit der deutschen Juden als Nationalität wäre, daß sie sich mit ihrer Konfession identifizieren, ohne sich heimatlos zu fühlen. Dagegen stehe die zionistische These von der Heimatlosigkeit der Juden, die es den Zionisten erlaube, über das liberale Judentum, »das in den Kulturländern eine Heimatstätte zu besitzen« sich einbildet, hinwegzuschreiten,²⁹ es als Scheinjudentum abzutun. Gerade der Begriff des Scheinjudentums mußte Cohen tief treffen, zumal Seligmann erklärt hatte, er sei als Philosoph »der richtige Mann am richtigen Platz, der eigens dazu geschaffen scheint, die Entwurzelung [der westlichen Judenheit] zu sanktionieren und zu einem philosophischen Prinzip zu erheben [...]«.³⁰ Für Cohen handle es sich ja »eigentlich darum, alles Lebendige und Wurzelhafte, das einzelne Glied mit dem Ganzen Verbindende aus dem Judentum auszuschalten, um es zu einem wesenlosen Schemen zu verflüchtigen, in dem kein noch so geübtes Auge die Umriss einer bestimmten Physiognomie zu entdecken imstande ist«.³¹ Es war die Zeit, in der Cohen die zivilisierte Welt bis hin zu den Vereinigten Staaten zu überzeugen suchte, daß Deutschlands Juden die beste Lebensform gefunden hätten. Den Gegensatz dazu bildeten für ihn die Ostjuden, von denen er in seinem Artikel »Der polnische Jude«, welchen er im Juni 1916 im »Juden« veröffentlicht hatte, schreibt, daß ihnen die »Einheit, die im großen und ganzen der deutsche Jude in sich behauptet«, abhanden gekommen sei, »oder vielmehr, er hat sie noch nicht gewonnen«.³² Beim Ostjuden gäbe es keine Vermittlung zwischen den Extre-

28 Buber (Anm. 25), S. 287 (Hervorhebungen im Original).

29 Cohen (Anm. 2), S. 333.

30 Seligmann (Anm. 26), S. 317.

31 Ebd., S. 319.

32 Hermann Cohen, Der polnische Jude, in: *Der Jude* 1, 1916/1917, S. 149-156, hier S. 153. Cohen nahm zum Ostjudenproblem in einer Zeit Stellung, in der dieses lebhaft diskutiert wurde. Die »Süddeutschen Monatshefte« brachten im Februar 1916 sogar eine 170 Seiten starke Sondernummer hierzu heraus. (Vgl. darüber

men, die die Intelligenz dort spalteten: zwischen Orthodoxie und religiösem Indifferentismus. Der Kulturjude, insbesondere der deutsche, habe diese Kluft einigermaßen überbrückt:

Moses Mendelssohn hat uns nicht nur die deutsche Sprache beigebracht und dadurch zum Mutterrecht für das deutsche Staatsbürgertum verholten, sondern er hat uns auch das große Bollwerk gegen den Angriffskrieg der modernen Kultur in unserer Religion aufgerichtet. Alle Nebenerscheinungen, die dagegen zu sprechen scheinen, sind hinfällig gegenüber der historischen Tatsache, daß wir in unserem angeblichen Unglauben und bei der tatsächlichen Befreiung von manchem, keineswegs allem, ritualen Beiwerk dennoch, und zwar wir deutsche Juden beinahe allein, die *Wissenschaft des Judentums* erschaffen haben. Sie ist das große Ereignis des Mendelssohnschen Geistes und das unwidersprechliche Zeugnis seiner weltgeschichtlichen Bedeutung für die Erhaltung des Judentums überhaupt.³³

Die Ostjuden könnten zwar, sollten sie in größerer Zahl nach Deutschland kommen, dank ihrer Opferbereitschaft und der Beherrschung der talmudischen Dialektik den deutschen Juden »einen neuen Schwung« geben, aber das, was ihnen wirklich vonnöten sei, müßten sie vom deutschen Juden lernen:

So soll nun auch der polnische Jude nicht nur deutsche Wissenschaft und deutsche Art, Schlichtheit, Geradheit und strenge Gewissenhaftigkeit bei uns erlernen, die ihm unter den Schlichen und Ränken des Despotismus und der Verfolgungen abgeschwächt sein dürften: er soll auch in die jüdische Religiosität des deutschen Juden ernsthaft sich einfühlen, um sie für sein persönliches, wie für das Gemeindeleben, in Selbständigkeit und nach seiner Eigenart auszubauen. Er soll einsehen lernen, daß die wahre, die wissenschaftliche Philosophie, die nicht den Dilettantismus der Phantasie hegt, sondern mit den Wissenschaften methodisch verwachsen ist,

meinen Aufsatz Ostjuden als Thema der ›Süddeutschen Monatshefte‹, in: *Assimilation – Abgrenzung – Austausch. Interkulturalität in Sprache und Literatur*, hg. von M. K. Lasatowicz und Jürgen Joachimsthaler, Frankfurt am Main, Berlin, Bern u. a. 1999, S. 403–411). Adolf Friedemann hatte die Wahl dieses Themas in seinen einleitenden Worten damit begründet, daß die Eroberung weiter Teile von Rußland eine Herausforderung besonderer Art darstelle. Wir Deutschen, schreibt er, »müssen jetzt die Probe darauf ablegen, ob wir die Führeigenschaften besitzen, die zur Leitung anderer Nationen befähigen; denn es gilt nicht nur zu erobern und geordnete Verwaltungen zu schaffen, sondern auch Sympathien zu erwerben, Kultur zu verbreiten, Einfluß zu sichern«, in: *Süddeutsche Monatshefte*, Februar 1916, S. 647. Friedemann hatte u. a. 1904 zusammen mit Hermann Struck ›Reisebilder aus Palästina‹ bei Bruno Cassirer veröffentlicht.

33 Cohen (Anm. 32), S. 152 (Hervorhebung im Original).

den Glauben an den einzigen Gott zu rechtfertigen vermag. Dieser Glaube ist daher eine ethische Erkenntnis. Die deutsche Philosophie hat für diesen Begriff den Ausdruck des Vernunftglaubens. *Und auf dieser ethischen Begründung der religiösen Sittlichkeit soll auch die Staatsgesinnung der Ostjuden gegründet werden; aus ihr soll er auch subjektiv sein Staatsbürgerrecht herleiten.* Nicht nur Dostojewski, sondern auch Tolstoi gegenüber soll er ohne allen Anflug von Pantheismus in voller wissenschaftlicher Bestimmtheit und Unzweideutigkeit das Panier des einzigen Gottes hochhalten, die gedankliche Lehre des reinen Monotheismus.³⁴

Mit einem Wort, es ist das deutsche Judentum, das etwas Vorbildliches geleistet hat, so daß von hier aus zu begreifen sei, daß es »von zentralem Einfluß geworden und geblieben ist auf das Judentum aller Länder«.³⁵ Diesen Einfluß habe es vor allem der »Wissenschaft des Judentums«,³⁶ die »überall auf deutsche Ursprünge zurückgeht«, zu verdanken.³⁷ Mittlerweile finde sie auf der ganzen Welt Nachahmer. 1912, nach der Pensionierung, sollte sich Cohen ganz in ihren Dienst stellen. Er zog von Marburg nach Berlin um, wo er an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, dessen Kuratorium er angehörte, unterrichtete. Von der Wichtigkeit der Wissenschaft des Judentums hatte er auch auf seiner Vortragsreise in die russischen Gebiete, d. h. nach St. Petersburg, Moskau, Riga, Kowno und Warschau im Mai 1914 gesprochen. Unmittelbarer Anlaß dieser Reise war die Einführung der »Prozentnorm« für die Aufnahme der Juden an höheren Schulen.³⁸ Und eines der Ziele der Reise war, bei der Errichtung von Lehranstalten für die Wissenschaft des Judentums, der »Organisation eines eigenen Schulsystems« Hilfe zu leisten.³⁹ Cohens Mission blieb jedoch durch den Kriegsausbruch folgen-

34 Ebd., S. 155 (Hervorhebung im Original).

35 Cohen (Anm. 3), S. 31 (Hervorhebung im Original).

36 Zu diesem Begriff vgl. u. a. Friedrich Niewöhner, Judentum, Wissenschaft des Judentums, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel und Stuttgart 1976, S. 653-658; *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*, hg. von Julius Carlebach, Darmstadt 1992; Christoph Schulte, Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums. Die ursprüngliche Konzeption der Wissenschaft des Judentums und ihre Aktualität nach 175 Jahren, in: *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 7, 1997, H. 2, S. 277-302; aber auch Gerschom Scholem, Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt, in: ders., *Judaica* 1, Frankfurt am Main 1970, S. 147-164.

37 Cohen (Anm. 3), S. 33.

38 Vgl. Franz Rosenzweigs Vorwort zu Hermann Cohen, *Jüdische Schriften* (Anm. 2), Bd. 1, S. XL.

39 Vgl. ebd.; wie das rechtlich möglich gewesen wäre, erfahren wir aus Rosenzweigs Mitteilung nicht.

los, und seine Hoffnung, sie nach dem Krieg fortsetzen zu können, sollte sich nicht erfüllen. Er starb im April 1918. Sicher hatte er nicht mit einer schnellen Desaktualisierung seiner Ideen gerechnet. Daß die Ostjuden plötzlich von einem Tag auf den anderen lettische, litauische, polnische, tschechische oder auch sowjetische Staatsbürger werden sollten, hatte er in seine Vorstellung nicht einbezogen. Er sah nur die großen Kulturen, die eine Assimilation begehrenswert machen. Er hatte natürlich auch nicht damit gerechnet, daß die Christen, insbesondere die deutschen, weniger denn je bereit sein würden, sich ihrer Verquickung mit dem Judentum, dem jüdischen Geist, bewußt zu werden, und daß der deutsche Humanismus, an den so viele Intellektuelle in ganz Europa geglaubt hatten, keine wirklichen Wurzeln in Deutschland geschlagen hatte. Trotzdem müssen Cohens Gedankengänge ernst genommen werden; immerhin schrieb Kurt Blumenfeld am 1. Februar 1957 an Hannah Arendt (beide waren, wie aus ihrem Briefwechsel hervorgeht, geistige Antipoden Scholems):

Was die letzten 150 Jahre der Entwicklung deutschen Judentums betrifft, sind wir einer Meinung. Ich versuche seit je zu erklären, daß diese, den jüdischen Historikern völlig unbekannte Zeit ein Höhepunkt nicht nur der jüdischen Geschichte, sondern der Geschichte der Menschheit sei. Wie wenig Glück ich damit habe, wird Dir die Abschrift des beiliegenden Briefes an Felix [...] zeigen.⁴⁰

Es handelte sich um den Artikel ›The terms of emancipation 1781-1812‹ von H. D. Schmidt im Jahrbuch des Leo-Baeck-Instituts, in dem die oppositionellen Tendenzen in der Geschichte des deutschen Judentums, die der Assimilation skeptisch gegenüberstanden bzw. sie wie die zionistische Bewegung offen kritisierten, einseitig dargestellt seien.⁴¹ In unserem Kontext hieße es, Cohens Anstrengungen sollten nicht nur als Zweideutigkeit deutsch-jüdischen Geistes abgewertet, sondern auch als das gesehen werden, als was sie gemeint waren: als Wegweiser für eine mögliche Symbiose, die hätte gelingen können, wenn sich beide Seiten zueinander bekannt hätten und bereit gewesen wären, zuzugeben, daß man sich gegenseitig braucht und sich gegenseitig ergänzt.

40 Hannah Arendt, Kurt Blumenfeld, »... in keinem Besitz verwurzelt«. *Die Korrespondenz*, hg. von Ingeborg Nordmann, Berlin 1995, S. 177.

41 Vgl. hierzu den Kommentar zu dem zitierten Brief, in: ebd., S. 322.