

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 43 (1987)

Artikel: Für eine jüdische Annäherung an die Philosophie
Autor: Starobinski-Safran, Esther
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961442>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Für eine jüdische Annäherung an die Philosophie

von Esther Starobinski-Safran

Die in der Folge ausgedrückten Gedanken beruhen auf dem scheinbaren Widerspruch zwischen zwei Beobachtungen.

Die erste davon ist, dass die grundlegenden Schriften des Judentums: die hebräische Bibel, der Talmud (rabbinische Gesetzgebung und religiöse Ethik), der Midrasch (Exegese und rabbinische Homiletik) und der Sohar (Hauptwerk der Kabbala) keine philosophischen Schriften sind.¹ Man kann höchstens eine gewisse Verwandtschaft feststellen zwischen den als «Weisheitsliteratur» bezeichneten biblischen Texten und der Philosophie. Darüber hinaus finden sich Anklänge oder Spuren philosophischer Einflüsse in der rabbinischen und in der mystischen Literatur. Obwohl sie an sich wenig oder gar keinen philosophischen Charakter tragen, können diese verschiedenen Schriften dennoch philosophisch interpretiert werden.

Was muss man aber dann unter Philosophie verstehen? Es ist das eine Art von Vorgehen, bei dem der Verstand seinen Ausgangspunkt in sich selbst findet und sich seiner selbst als Stütze bedient. Im Verlauf der Dinge kommt es natürlich vor, dass er seine eigenen Grenzen erkennt und gegen sich selbst Stellung bezieht; was aber charakteristisch bleibt ist der Ausgangspunkt.

Eine zweite Feststellung gerät in Konflikt mit der zuerst gemachten; an allen Treffpunkten der Philosophie und des wissenschaftlichen Denkens zeichnen sich jüdische Autoren aus. Hier eine Illustration aus einem antisemitischen Pamphlet der Dreissigerjahre, das den Titel trägt: «Der Einbruch des Judentums in die Philosophie: Prof. Dr. Plato hatte seinen Philo, Aristoteles seinen Maimonides, Descartes und Giordano Bruno ihren Spinoza, Newton seinen Einstein, Kant seinen Cohen, Hegel seinen Marx, Nietzsche seinen Sigmund Freud»². Antijüdisch in ihrer Absicht, stellt diese Bemerkung in Wirklichkeit eine Huldigung für das jüdische Denken dar.

Wie kann man gleichzeitig diesen beiden Feststellungen Rechnung tragen und wie haben sich die Juden auf diese Weise in der philosophi-

Prof. Dr. Esther Starobinski-Safran ist Lehrbeauftragte für die Geschichte des jüdischen Denkens an der philosophischen Fakultät (Faculté des Lettres) der Universität Genf

Aus dem Französischen übersetzt von K. Hruby

schen Debatte engagiert, wo sie doch Träger eines Wissenschatzes sind, der ausserhalb dieses Gedankenguts bleibt: Bibel, Talmud, Midrasch, Sohar und die verschiedenen rabbinischen und mystischen Schriften? Der Vergleich zwischen dem Griechenland der Antike und dem alten Judentum ist anschaulich. So zeichnen die Arbeiten von Jean-Pierre Vernant³ die Etappen nach, die vom Mythos zum rationalen Denken bei den Griechen führen. Er zeigt, dass sich das mythische Thema der Weltordnung, wie es von einem inspirierten Dichter wie Hesiod dargestellt wird, in den ersten von den Joniern ausgearbeiteten Kosmogonien wiederholt⁴.

Es existiert eine historische Kontinuität zwischen der philosophischen Überlegung und dem ihr vorausgehenden religiösen Denken. Der Mythos rationalisiert sich in dem Augenblick, wo anstelle einer Erzählung ein Problem zum Ausdruck kommt. Doch geht diese Entwicklung innerhalb der griechischen Welt vor sich; es ist das eine innere Entwicklung. Die im jüdischen Volk vor sich gehende Entwicklung führt zu Werken wie dem Talmud, dem Midrasch und dem Sohar; ihr Platz ist im Gefolge der Bibel und sie führen eine bedeutende mündliche Tradition mit sich. Was die jüdische Philosophie als solche angeht, so ist sie in der Diaspora entstanden. Sie hat in einer Umgebung Gestalt angenommen, in der die Juden fern von ihrem ursprünglichen Milieu lebten. So hat sich ein Bruch eingestellt und ein Graben aufgetan, den die Juden durch die Philosophie auszufüllen versuchten. Es lohnt sich, zu beobachten, dass die Juden in der mesopotamischen Diaspora, wo sie Aramäisch, eine dem Hebräischen nahe verwandte Sprache benutzten, nach und nach die Elemente ausgearbeitet haben, welche später den babylonischen Talmud bildeten. Die jüdische Philosophie hingegen ist in der hellenistischen Diaspora entstanden. In der hellenistischen Epoche ist die jüdische Philosophie zum erstenmal zutagegetreten⁵; in dieser Hinsicht ist diese Zeit exemplarisch. Nun entspricht aber dieses Denken politischen Absichten. Philo und Josephus Flavius unterrichten uns darüber, dass die Juden in den grossen hellenistischen Städten wie Alexandrien und Antiochien die *isopoliteía* anstrebten, die bürgerliche Gleichstellung mit den Griechen der *polis*⁶. Doch war die griechische *polis* keineswegs bereit, sie aufzunehmen. In diesem Zusammenhang war die Philosophie Teil eines Kampfes mit dem Ziel, in die *polis* einzudringen und die Eingliederung der Juden zu erleichtern.

Die auf die Juden bezüglichen, von verschiedenen Gelehrten⁷ und letzthin noch von M. Stern⁸ gesammelten griechischen und römischen Texte stellen sehr gut die Tatsache in den Vordergrund, dass der jüdische Partikularismus in der griechisch-römischen Welt schlecht verstanden und oft ungünstig aufgenommen wurde. Gibt es unter diesen Umständen ein geeigneteres Mittel als sich der Universalsprache zu bedienen, das heisst der Sprache der Philosophie? So stellen zum Beispiel die Vorschriften des

jüdischen Gesetzes einen Stein des Anstosses dar. In diesem Zusammenhang zeigt Philo von Alexandrien, dass das mosaische Gesetz nur eine besondere Form des Naturgesetzes ist und dass alle besonderen Vorschriften, denen die Juden unterworfen sind, von universalen Prinzipien abgeleitet werden können, wie beispielsweise die Zehn Gebote⁹. Aus dem eben Gesagten geht hervor, dass die Juden nicht in völlig desinteressierter Weise zu philosophieren begannen, sondern aus Notwendigkeit. Sie verfolgten ein politisches Ziel, ihre Eingliederung in die städtische Gemeinschaft, doch waren sie gleichzeitig darauf bedacht, ihre Identität zu wahren. Dieses Verfolgen eines doppelten, scheinbar widersprüchlichen Ziels bleibt ein dauernder Charakterzug der jüdischen Philosophie. Schliesslich ist die Darstellungsweise weitgehend apologetisch, will sie doch auf Angriffe antworten. Die jüdische Apologetik setzt sich übrigens in der christlichen und in der islamischen Tradition fort.

Die charakteristischen Aspekte der jüdisch-hellenistischen Philosophie enthalten fast konstante Züge der jüdischen Philosophie als solcher. Unter diesen Bedingungen stellte sich die Frage, ob es nun wirklich eine jüdische Philosophie gibt. Die Situation dieser Philosophie ist in der Tat seltsam, ist sie doch Gegenstand eines doppelten Verdachtes. Manche fragen sich, ob die jüdische Philosophie wirklich jüdisch ist, während andere wieder ihren Status als *Philosophie* anzweifeln. In ähnlicher Weise fragen sich manche, ob es eine christliche Philosophie gibt. Dieses Problem hat übrigens zwei bedeutende Historiker der Philosophie miteinander in Konflikt gebracht, Gilson und Bréhier¹⁰. Gilson ist bekanntlich ein Vorkämpfer der christlichen Philosophie, doch geht er mit unverzeihlicher Leichtfertigkeit über die mittelalterliche islamische und jüdische Philosophie hinweg¹¹. Bréhier stellt seinerseits die Existenz einer solchen Philosophie in Abrede, denn, so sagt er, «das Christentum ist in seinen Anfängen keineswegs spekulativ»¹². An anderer Stelle präzisiert er seine Meinung folgendermassen: «Was man gewöhnlich christliche Philosophie nennt, ist das Werk christlicher Philosophen, die den Griechen ihre Methode, ihren literarischen Geschmack und ihre Themen entlehnt haben»¹³. Die Lage ist ähnlich im Blick auf das Judentum, obwohl es in dieser Religion keine Dogmen gibt, die denen des Christentums zu vergleichen wären. Muss man den Ansichten Bréhiers beipflichten und aufgrund eines gleichen Gedankenganges behaupten, es gäbe keine jüdische Philosophie, weil die hebräische Bibel keine Theorien über Gott zum Ausdruck bringt und weil die an der Philosophie interessierten Juden ihre Untersuchungsmethode und ihre Themen den Arabern, der lateinischen humanistischen Tradition oder den Deutschen entlehnen, je nach Zeitepochen?

Dennoch muss man von jüdischer Philosophie von dem Augenblick an sprechen, wo ein Denken systematische Ansichten über Gott, die Welt

und die Berufung des Menschen äussert, indem es sich auf die Bibel oder die jüdische religiöse Literatur stützt. Der *Führer der Verirrten* des Maimonides (12.Jhdt.) stellt in dieser Hinsicht ein vorzügliches Beispiel dar. Es handelt sich um ein mit grosser Genauigkeit aufgebautes Werk, eine absolut bemerkenswerte begriffliche Konstruktion, in der Maimonides eine Lehre von Gott, von der Welt und vom Menschen entwickelt und die Mittel angibt, die angewandt werden müssen, damit der Mensch die grösstmögliche Vollkommenheit erreicht. Der *Führer der Verirrten* ist in drei grosse Teile aufgegliedert. Die beiden ersten legen die Grundlagen des Werkes dar; es handelt sich dabei um metaphysische und kosmologische Spekulationen. Der dritte Teil handelt von der Zielsetzung der Weisheit, die ethischer Natur ist. Sie erscheint als die Krönung der Metaphysik¹⁴.

Ein anderes philosophisches Werk von grösster Bedeutung ist der *Stern der Erlösung* von Franz Rosenzweig¹⁵. Auch er besteht aus drei Teilen, gemäss der Ordnung der Schöpfung, der Offenbarung und der Erlösung. Doch ist sein Ausgangspunkt völlig verschieden von dem des *Führers der Verirrten*. Er basiert auf der Erfahrung des isolierten Individuums, welches das Gefühl seiner Begrenztheit hat und Angst vor dem Tode empfindet. Von da ausgehend setzt eine Überlegung über Gott, die Welt und den Menschen ein, doch handelt es sich immer um getrennte Wesensheiten. Der Angelpunkt des Werkes ist die Idee der Offenbarung. Sie ist ein in der menschlichen Seele vor sich gehendes Erwachen, das ihr erlaubt, aus ihrer Isoliertheit hervorzutreten, sich Gott gegenüber zu öffnen und eine Zwiesprache mit ihm zu beginnen. Ausgehend von dieser Erfahrung klärt sich alles. Das menschliche Wesen nimmt wahr, dass sich jede Existenz nach einem Beziehungsmodus offenbart. Ein Netz von Beziehungen tritt in Erscheinung und das philosophische System organisiert sich als ein auf diese Beziehungen aufgebautes System¹⁶.

Da sind also zwei Werke, eines aus dem 12., das andere aus dem 20.Jahrhundert, eines aus dem jüdisch-arabischen, das andere aus dem jüdisch-deutschen Milieu stammend, zwei Werke, die nicht einfach von Juden geschaffen sind, die Geschmack an der Philosophie finden, sondern von jüdischen Philosophen. Diese Schriften stellen tatsächlich eine Philosophie des Judentums dar, indem sie eine Gesamtsicht der grundlegenden Prinzipien dieser Religion auf einer äusserst begrifflichen Basis bieten. Obwohl sie sich sehr voneinander unterscheiden, haben diese beiden Bücher doch etwas gemeinsam: sie sind philosophische Krisenwerke. Der Ausdruck «philosophisches Krisenwerk» hat einen sehr ärgerlichen Beigeschmack in dem Masse, wo man die Philosophie als eine Aktivität des Geistes betrachtet. Dass der *Stern der Erlösung* ein philosophisches Werk dieser Art darstellt, geht aus der Tatsache hervor, dass Rosenzweig eine

schwere Krise hinter sich hatte als er das Buch schrieb¹⁷ und dass darüber hinaus der *Stern* selbst dieses innere Aufwallen widerspiegelt. Ganz anders verhält es sich mit dem *Führer der Verirrten*. Der Leser ist voll Bewunderung für den abgeklärten Ton dieses Werkes, der absolut in Einklang steht mit der intellektuellen Persönlichkeit des Verfassers. Maimonides war in der Tat ein Mann der Wissenschaft, Arzt, Astronom, Mathematiker und Logiker. Diese Abgeklärtheit des Tons steht jedoch im Gegensatz zu dem bewegten Charakter der Zeitepoche, in der Maimonides lebte und die ganz danach angetan war, die Leidenschaften zu entfesseln. Dennoch verdient der *Führer der Verirrten* ein Krisenwerk genannt zu werden. Nicht in dem Sinn, dass der Verfasser durch eine Krise gegangen ist, wie das später bei Rosenzweig der Fall sein wird. Man staunt im Gegenteil über die Meisterschaft, mit der er sich über schwierige Umstände hinwegsetzt, aber er ist derjenige, der eine Krise *wahrgenommen hat* und der ein monumentales philosophisches Werk verfasste um ihr zu steuern. Sehen wir uns einmal an, wie Maimonides sein Werk einführt: «Der Zweck dieser gesamten Abhandlung ist die Wissenschaft vom Gesetz in seiner Realität, oder sie verfolgt vielmehr das Ziel, den religiösen Menschen zu erwecken ..., der vollkommen ist in seiner Religion und seinen Sitten, der die philosophischen Wissenschaften studiert hat und ihre verschiedenen Themen kennt, und den der menschliche Verstand angezogen und geleitet hat, ihm dieses Gebiet betreten zu lassen, der jedoch verwirrt ist durch den äusseren Sinn des Gesetzes und durch das, was er immer verstanden hat ..., so dass er stets in Unruhe und Verwirrung verharret. Wird er sich vom Verstand leiten lassen?... Er wird dann glauben, die Grundlagen des Gesetzes verworfen zu haben. Oder wird er sich an das halten, was er verstanden hat, ohne sich vom Verstand mitreißen zu lassen? Er wird ihm so den Rücken gekehrt und sich von ihm entfernt haben, aber dennoch glauben, einen Schaden und einen Verlust auf dem Gebiete seiner Religion erlitten zu haben. Er wird fortfahren, den Einbildungen, durch die er sich beunruhigt und bedrückt fühlt, nachzugehen, so dass er nicht aufhören wird, Leiden im Herzen und heftige Verwirrung zu empfinden»¹⁸. Es zeigt sich so, dass jüdische philosophische Werke eine Antwort auf individuelle oder kollektive Krisensituationen darstellen. Doch kommt es ebenfalls vor, dass jüdische Autoren durch ihre Schriften heftige Krisen hervorrufen, wie Marx oder Sigmund Freud. (Es handelt sich dabei allerdings darum, festzustellen, inwieweit diese Autoren repräsentativ für das Judentum sind!).

Eine andere Frage, die man sich stellen kann, ist, verstehen zu wollen, wie ein Werk jüdischer Philosophie ausgearbeitet wird. Ein Werk allgemeiner Philosophie hat tatsächlich Tendenz, auf eine Fragestellung zu antworten. Zum Beispiel bei Kant:

1. Was kann ich wissen?
2. Was muss ich tun?
3. Was habe ich das Recht zu erhoffen?
4. Was ist der Mensch?

Ein Werk jüdischer Philosophie jedoch besteht in einer Übereinstimmung, einer Harmonisierung zwischen geoffenbarten Wahrheiten und solchen, die verstandesmässig abgeleitet werden können. Es stellt sich dann die Frage, unter welchen Umständen und innerhalb welcher Grenzen eine solche Übereinstimmung möglich ist. Eine Reihe von Beispielen soll dieses Problem erläutern.

Das erste Werk jüdischer Philosophie ist das Philo von Alexandrien. Es steht fast vollständig in Zusammenhang mit dem Bibelkommentar. Man findet bei Philo eine «Fassade eines routinierten Exegeten», in dem Sinn, dass er dem Bibeltext Wort für Wort, Vers für Vers folgt. Doch hinter dieser «Fassade» ist jede Kühnheit erlaubt, sind alle Vergleiche möglich, und das dank der allegorischen Mehtode. Auf diese Weise finden platonische, stoische und noch andere Ideen Eingang in die Auslegung der Schrift. Doch ist Philo überzeugt davon, dass die philosophischen Lehren in völligem Einklang stehen mit dem Gesetz Moses. Ist denn dieser nicht der Pädagog, dessen Lehre den Denkern Griechenlands übermittelt wurde, gemäss einer in der jüdisch-hellenistischen Literatur weit verbreiteten Vorstellung, die dann von den christlichen Apologeten übernommen wurde¹⁹? So finden sich dann in Teilen von Platos *Timaeus* Übereinstimmungen mit der Darstellung der Weltschöpfung in der Genesis²⁰. Erst im Verlaufe der Generationen haben die jüdischen Philosophen gelernt, alle Schwierigkeiten dieser Harmonisierung zu ermessen. Maimonides bedient sich ebenfalls einer exegetischen Methode, doch benützt er sie in Auswahl und bloss einige biblische Grundbegriffe dienen dazu, ein Bild von Gott, vom Universum und vom Menschen zu entwerfen. Was sagt Maimonides im Blick auf die Weltschöpfung? Er behauptet, diese sei nicht philosophisch zu beweisen. (Er ist weitaus mehr ein Schüler des Aristoteles als Platos und bei ihm wiegt so das Bild von Gott als erster unbeweglicher Beweger vor²¹). Philosophisch nicht zu beweisen wird die Weltschöpfung dennoch von der Bibel erzählt und wir halten sie aus diesem Grund für wahr²². Es handelt sich also für Maimonides nicht darum, um jeden Preis die biblische und die philosophische Wahrheit zu «versöhnen», sondern die Religion und die Philosophie als zwei voneinander verschiedene und einander ergänzende Sphären gelten zu lassen.

Der Bruch zwischen diesen beiden Gebieten vollzieht sich in Wirklichkeit bei Spinoza. Nach diesem Autor darf man nicht die Bibel befragen, um in ihr eine Lehre über Gott oder das Universum zu entdecken. Das ewige Wort der Schrift besteht in einer ethischen Forderung von

Gerechtigkeit und Nächstenliebe. Die in einem historischkritischen Sinn in Angriffe genommene Bibelexegese, für die der *Theologisch-politische Traktat* ein Beispiel darstellt²³, ermöglicht es, das Gebiet der Philosophie abzugrenzen. Diese ist nach Spinoza fähig, eine Spekulation über Gott zu entwickeln. Der Vorrang, den Spinoza in seiner *Ethik* dem Nachdenken über Gott einräumt, entspricht der Stellung, den es im *Führer der Verirrten* einnimmt. Denn Spinoza zieht die von Maimonides angewandte Methode in Zweifel, nämlich die allegorische Exegese der Schrift; ihm zufolge tut diese Methode dem Text Gewalt an. Er schlägt seinerseits eine Lektüre vor, die es erlaubt, in der Bibel den unsprünghchen Sinn zu entdecken, das heisst weitgehend den wörtlichen Sinn. Es ist für unsere Untersuchung von Bedeutung, dass der *Theologisch-politische Traktat* zeitlich der *Ethik* vorausgeht und in dieser Hinsicht eine bezeichnende Etappe in der Entwicklung des Denkens Spinozas darstellt. Ganz allgemein gesehen beobachtet man im jüdisch-philosophischen Denken vor Spinoza, – in das man übrigens auch ihn selbst miteinschliessen muss²⁴, – dass die das Judentum betreffenden Schriften (Bibel, Talmud, rabbinische Literatur) den Vorrang vor den eigentlich philosophischen Abhandlungen haben. Es ist das von Interesse um den Entwicklungsgang eines Autors zu verfolgen. Von Spinoza an tritt eine Wendung ein. Die zeitlich auf ihn folgenden jüdischen Philosophen verfassen in einer ersten Etappe allgemein philosophische Werke und die jüdischen Schriften folgen dann später. Sie stellen sich zuerst als Philosophen vor, bevor sie als jüdische Philosophen in Erscheinung treten. Andererseits stellt sich für alle nachfolgenden Philosophen das Problem des Verhältnisses Verstand-Offenbarung, das Spinoza in seiner ganzen Schärfe aufgezeigt hat, unter neuen Vorzeichen: der Meister von Voorburg scheint alle vor ihm unternommenen Harmonisierungsbestrebungen zum Scheitern verurteilt zu haben.

Hier einige Beispiele Ende des 18. Jahrhunderts behandelt Mendelssohn allgemein philosophische Themen. 1762 verfasst er eine *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*, für die ihm die königlich-preussische Akademie der Wissenschaften den ersten Preis zuerkennt. Er gibt Schriften über Psychologie, Ästhetik und religiöse Philosophie auf reiner Vernunftbasis heraus. Er schreibt gelehrte Abhandlungen über den Beweis der Existenz Gottes, indem er sich am ontologischen Argument inspiriert und diskutiert über die Unsterblichkeit der Seele in einer bezeichnenderweise den Titel *Phaedon* tragenden Arbeit. Höchst engagiert im Pantheismusstreit, der Spinoza und Lessing in Frage stellt, zeigt er sich auch solidarisch mit seinen Glaubensgenossen und ihren Emanzipationsbestrebungen. Es ist das der Zeitpunkt, an dem Dohm seine Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* veröffentlicht. Nur drei Jahre vor seinem Tod, im Jahre 1783, veröffentlicht Moses aus Dessau (unter die-

sem Namen ist Mendelssohn in der jüdischen Literatur bekannt) seine Schrift *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum*, ein Werk, dessen jüdische Bedeutung offensichtlich ist²⁵.

An der Wende des 20. Jahrhunderts ist Hermann Cohen voll engagiert in der Auseinandersetzung über den Neukantianismus. Es bietet eine Neuinterpretation der Kant'schen Philosophie, bekannt unter dem Namen neukantianische Schule von Marburg. Nach dem Beispiel des Meisters, an dem er sich inspiriert, ist Cohen der Ansicht, die Aufgabe der Philosophie bestehe darin, die logischen Vorbedingungen zu formulieren, auf welche sich die wissenschaftlichen Erkenntnis stützt. Doch kritisiert Cohen bei Kant die Tatsache, dass er dem sinnlichen Empfinden eine besondere Funktion bei der Ausarbeitung dieser Erkenntnis zuerkennt. Während Kant behauptete, der wahrnehmbare Inhalt unserer Erkenntnis sei etwas «Gegebenes» das, einmal vorhanden, vom Denken organisiert und synthetisiert wird, vertritt Cohen die äusserst idealistische These, derzufolge das Denken selbst alles hervorbrächte. Gemäss dem von Cohen formulierten «Ursprungsprinzip» sind die Objekte Konstruktionen des Geistes. Auf diese Weise widersetzt er sich dem Kant'schen Begriff der «Sache an sich», demzufolge sich hinter jedem Objekt, das wir kennen, ein anderes verbirgt, das niemals in seiner ganzen Wirklichkeit erkannt werden kann²⁶. Indem er die Ethik in ihrer Beziehung zur Wissenschaft untersucht, behauptet Cohen, die menschliche Freiheit als Grundlage der Ethik stehe nicht in Widerspruch zum Gesetz der Kausalität in der Naturwissenschaft, denn Freiheit und Kausalität seien beide nur bei der Konstruktion zweier Systeme, die gleichzeitig existieren können, benützte methodologische Voraussetzungen²⁷. Hermann Cohen ergreift in seinen Schriften auch Partei für die Verteidigung des Judentums und ganz besonders des Talmuds. Seine Abhandlung über *Die Nächstenliebe im Talmud* verdient besondere Aufmerksamkeit²⁸. Doch das wahre von Cohen verfasste Werk jüdischer Philosophie, das erst 1919 posthum erscheint, ist *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, während die *Jüdischen Schriften*, zusammengefasst in drei Bänden mit einem Vorwort von Franz Rosenzweig, noch später, nämlich 1924 veröffentlicht werden.

Franz Rosenzweig schreibt sehr jung, 1921, seinen bekannten *Stern der Erlösung*, doch hat er bereits eine bedeutende Aktivität als Forscher, Philosoph und Historiker hinter sich. Schon 1914 entdeckt er ein Manuskript, das er mit grossem Scharfblick Schelling zuschreibt und das er drei Jahre später unter dem Titel «Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus» veröffentlicht²⁹. 1920 lenkt er die Aufmerksamkeit auf sich mit einer wichtigen Dissertation, *Hegel und der Staat*. Der *Stern* erscheint kurze Zeit nach dieser Veröffentlichung, und auf dieses Werk folgt eine ganze Reihe äusserst gehaltvoller Schriften über das Judentum, darunter

die bekannte Bibelübersetzung zusammen mit Martin Buber, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*³⁰.

Bei Lévinas beobachtet man ebenfalls, dass die allgemein philosophischen Werke den eigentlichen Schriften über das Judentum zeitlich vorausgehen. Es handelt sich vorerst um Arbeiten, welche das Denken Husserls bekanntmachen. 1930 erscheint *La Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl* (Die Theorie der Intuition in Husserls Phänomenologie) und im gleichen Jahr stellt Lévinas eine Übersetzung der *Cartesischen Meditationen* (*Méditations cartésiennes*) fertig. Diese Erforschung des Werkes von Husserl, die Hand in Hand geht mit der Heideggers, führt Lévinas dazu, ein mehr und mehr persönliches Denken zu entwickeln³¹, wo das Judentum in Erscheinung tritt. *Difficile liberté* (Schwierige Freiheit) stammt aus dem Jahre 1963. Zwei Jahre vorher erscheint *Totalité et Infini* (Gesamtheit und Unendlichkeit), ein Werk allgemeiner Philosophie, welches unter all den von Lévinas verfassten Schriften dieser Kategorie den grössten Nachhall fand.

So haben wir also zwischen Mendelssohn und Lévinas eine Reihe von Philosophen, die dem, was man als «die Moderne» bezeichnet, zuzählen sind. Es ist richtig, dass sie sich sehr stark voneinander unterscheiden, doch ist ihnen allen gemeinsam, dass sie zuerst Philosophen im allgemeinen Sinn des Wortes sind, bevor sie zu jüdischen Philosophen werden, zumindest wenn man die zeitliche Folge ihrer hauptsächlichen Werke in Betracht zieht. Was soll das heissen? Sind die diesen Werken beigegebenen jüdischen Schriften ein einfaches Postscriptum, Zusätze, auf die man möglicherweise verzichten könnte, oder sind sie ein integrierender Bestandteil davon?

Nehmen wir das Beispiel Mendelssohns: Nach einer reichen Produktion verschiedenster philosophischer Schriften verfasste er, am Abend seines Lebens, sein Werk *Jerusalem*. Dieser Titel ist dazu angetan, die Neugier wachzurufen, der Name ist mit Symbolen geladen, welche der Leser zu entschlüsseln eingeladen ist. Der Untertitel *Über religiöse Macht und Judentum* ist klarer und zeigt uns die Orientierung des Buches an: es behandelt das Verhältnis von Politik und Religion im allgemeinen, aber auch die Situation der Juden innerhalb dieser Auseinandersetzung universellen Charakters. Die Diskussion über Politik und Religion war gewiss bereits von hervorragenden Vorläufern angeregt worden, die Mendelssohn sorgfältig studiert hat, besonders Lobbe und Spinoza. Er hat auch den *Diktionär* von Bayle mit grosser Aufmerksamkeit gelesen und kennt die Schriften Lockes über die Toleranz.

Dennoch transportiert Mendelssohn am Vorabend der grossen Veränderungen in den westlichen Staaten Aspirationen messianischen Charakters. Er sieht in einer Gesellschaft, welche von der universellen und

souveränen Vernunft entspringenden Gesetzen geleitet wird, die Möglichkeit eines Regimes, in dem die Kirche und der Staat den ihnen von Rechts wegen zustehenden Platz einnehmen und wo die Gewissensfreiheit gesichert sein würde. Diese Freiheit und die echte Toleranz wären vollständig sichergestellt von dem Augenblick an, wo seine israelitischen Glaubensgenossen in Einklang mit ihrer geoffenbarten Gesetzgebung leben könnten, daneben aber die bürgerliche Gleichberechtigung genössen. Am Schluss von *Jerusalem* wendet sich Mendelssohn gegen diejenigen, welche einem religiösen Synkretismus das Wort reden, was früher oder später einer Bekehrung zum Christentum gleichkäme. Was ihn selbst angeht, so hält Mendelssohn klar und deutlich fest, dass er nicht bereit ist, das mosaische Gesetz aufzugeben, um in den Genuss der bürgerlichen Rechte zu kommen. Andererseits wäre eine Gesellschaft, in der die jüdische Minderheit wirklich angenommen und integriert ist, bei voller Respektierung der Überzeugung jedes einzelnen, in Wahrheit eine verwandelte Gesellschaft. Dieser Zug enthüllt uns die utopische Dimension im Denken Mendelssohns.

Wie steht es mit Hermann Cohen? Verweilen wir bei seiner Arbeit *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Bei diesem Neukantianer steht es ausser Zweifel, dass sich seine Arbeit an Kants Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* inspiriert. Es ist richtig, dass sich Cohen selbst nach seiner Übersiedlung nach Berlin nicht offiziell von den Ideen distanziert hat, zu denen er sich in Marburg als Wortführer der Neukantianer bekannt hat. Und es ist ebenfalls richtig, dass er in einer aus dem Jahre 1910 stammenden Abhandlung³² enge Beziehungen zwischen der Philosophie Kants und dem Judentum zu erkennen glaubte, weil in beiden Fällen die ethischen Anliegen im Vordergrund stehen. Doch lässt ein Vergleich zwischen diesen beiden Büchern äusserst bezeichnende Unterschiede erkennen, die von einer Entwicklung im Denken Cohens Zeugnis ablegen.

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft bezeugt, dass der Verfasser von der Religion vor allem den Auftrag, dem Moralgesetz zu gehorchen, festhält. Selbst wenn Kant der Auffassung ist, der Gottesbeweis sei eher eine Angelegenheit des Glaubens, nimmt er dennoch an, man könne eine rein vernunftgemässe Religion schaffen. Selbstverständlich konnte eine solche Religion nur aus dem Christentum gewonnen werden, so wie er es verstand. In den Augen Kants ist der Mensch sicherlich schlecht, doch verzichtet er niemals gänzlich auf das Moralgesetz, das in ihm verwurzelt bleibt. In diesem Sinn kann man dann von einer moralischen Religion sprechen, die bloss die Treue zur Pflicht fordert. Auf diese Weise widerspricht die Religion der blossen Vernunft nicht der historischen Religion. Doch erscheinen in den Augen Kants das historische

Element und der geoffenbarte Inhalt des Glaubens, wie auch die Zere-
monien, indifferent; was zählt, ist allein die Moralität³³. Bei dieser Stufe
seiner Entwicklung angekommen wendet er sich an das Christentum; ihm
zufolge ist das, was das Christentum verkündet, die Notwendigkeit, einen
legalistischen oder juridischen Glauben, wie er im Judentum zutage-
tritt, durch einen rein moralischen Glauben zu ersetzen. Übrigens ist Kant
zufolge das Judentum nichteinmal eine Religion³⁴! Das ist eine harte
Beurteilung, die den Philosophen aus Königsberg übrigens nicht daran
hindert, sich die alten Wahrsprüche der Väter der Synagoge und auch des
Maimonides zueigen zu machen, wenn er behauptet, Gott zu lieben sei
nichts anderes als seine Pflicht zu erfüllen, ohne anderen Nebengedanken
als diese Pflicht selbst! Der Mensch verfolgt keinen Endzweck, indem er
seine Pflicht erfüllt³⁵. Selbst wenn Kant formell das Christentum akzep-
tiert, so zerlegt er es doch in zwei Teile, weil er darin einerseits einen
geoffenbarten, historischen, auch an den Kult gebundenen Aspekt, ande-
rerseits aber eine rein moralische Seite unterscheidet, die somit rein inner-
lichen Charakter trägt. Er schiebt den ersten Aspekt zur Seite und trägt
nur dem zweiten Rechnung, den allein er für wichtig erachtet³⁶.

Zusammenfassend lässt sich sagen, Kant bestehe darauf, dass die
Morallehre, also die Ethik, auf «der einzigen Tatsache der Vernunft»
beruht, das heisst auf der Freiheit, und dass niemand eine höherstehende
Grundlage nötig hat als eben diese Freiheit. Diese Autonomie schliesst
ein, dass die Religion niemals etwas anderes ist als eine Ergänzung der
Ethik, eine Ergänzung, die man in Wirklichkeit entbehren könnte, würde
sie uns nicht erlauben, das Interesse wahrzunehmen, das wir den morali-
schen Ideen entgegenbringen. Die allerersten Zeilen des Vorworts der
Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* sind abso-
lut charakteristisch: «In dem Masse, wo sei auf dem Konzept vom Men-
schen als freiem Wesen aufbaut, das sich aufgrund dieser Tatsache durch
seine Vernunft unbedingten Gesetzen unterwirft, hat die Moral in keiner
Weise die Idee eines von ihm verschiedenen Wesens nötig, das über ihn
hinausgeht, damit er seine Pflicht erkenne, noch irgendein anderes Motiv
als das Gesetz selbst, damit er es beobachtet»³⁷.

Wie verhält sich das Denken Cohens zu dem Kants?

Während der ganzen Marburger Periode behauptet Cohen, die Reli-
gion sei bloss eine historische Voraussetzung als Grundlage der Ethik,
welche letzten Endes dazu berufen ist, die Religion zu absorbieren. Im-
merhin spielte die Gottesidee eine zentrale Rolle in seiner Ethik. Doch
war dieser Gott sehr verschieden vom Gott der jüdischen Tradition. Gott
war für Cohen eine Idee, ein Konzept, mehr als ein wirklich existierendes
Wesen. Eine Änderung zeichnet sich zur Zeit ab, wo Cohen Marburg
verlässt um sich nach Berlin zu begeben. Drei Jahre später zeigt eine neue

Abhandlung, «*Der Begriff der Religion im System der Philosophie*»³⁸, dass die Religion ein legitimes Anrecht auf den ihr zukommenden Platz hat. Die Ethik handelt in der Tat vom Menschen im allgemeinen, doch nicht vom Individuum, dessen persönlichen Bedürfnissen sie in keiner Weise Rechnung trägt. Die Religion ist es, die sich an das Individuum wendet, die die Kategorien der Sünde, der Busse und des Heils einführt, die Antwort gibt auf seine Bangigkeit und auf sein Schuldbewusstsein, wie es die Botschaft der Propheten Jeremia und Ezechiel bezeugt.

Die neue Haltung, die Cohen der Religion gegenüber einnimmt, findet ihren vollen Ausdruck in dem bedeutenden Werk «*Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*»³⁹. Vorher hatte sich der Verfasser vorgestellt, die Realität sei in der menschlichen Vernunft verankert und Gott selbst sei nur eine Hypothese, ein logisches Postulat. Der neuen Haltung zufolge, die Cohen bezieht, ist die Realität in Gott verankert und die menschliche Vernunft hat ebenfalls ihren Ursprung in Gott.

Wenn man sich auf den Titel von Kants Werk *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* bezieht und den von Cohen in seiner Schrift *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* zum Ausdruck gebrachten Ansichten Rechnung trägt, begreift man, dass die Vernunft niemals «blosse Vernunft» ist, sondern dass sie einer Stütze bedarf. Diese muss ihr von der einen oder anderen der geoffenbarten Religionen gewährt werden, in diesem Fall vom Judentum. Von daher beziehen wir Begriffe wie den der «Einzigkeit» Gottes, der sich von der «Einheit» unterscheidet. Diese Einzigkeit verleiht Gott ein Statut eines einzigen und unbedingten Wesens. Dann gibt es noch andere Begriffe, wie die der «Schöpfung», der «Offenbarung», der «Attribute der Handlung», der Entdeckung des Menschen als Mitmensch, die Idee vom Messias und der Menschheit. Man kann in der Tat bei Cohen messianische Aspirationen identifizieren, doch kommt seine Ansicht von einem messianischen Reich vor allem in der Form eines Kampfes für die Gerechtigkeit und die Rechte der Ärmsten zum Ausdruck. In Erwartung der Zeit, wo sich die messianische Ära auf die ganze Menschheit erstreckt, müssen menschliche Gemeinschaften gegründet werden, die in Frieden und Harmonie miteinander leben um als Beispiel zu dienen. Diese Auffassung wird auch Buber anregen⁴⁰.

Die Idee jedoch, welche eine besondere Aufmerksamkeit verdient, ist die des *Mitmenschen*, des «anderen als ich selbst, den ich behandeln muss, wie wenn er ich selbst wäre», nach der Definition von S. Zac⁴¹, während der Mensch, mit dem ich innerhalb einer Gruppe oder einer Gesamtheit in Kontakt stehe, für mich nur ein *Nebenmensch* ist. Diese Idee einer Solidarität und einer Nähe zwischen auf anderer Ebene voneinander verschiedenen Menschen wird sich in der bekannten Weise bei Buber, Rosenzweig

und Lévinas weiterentwickeln, die alle drei den zwischenmenschlichen Beziehungen grosse Aufmerksamkeit schenken. Bei letzterem haben wir ebenfalls festgestellt, dass die eigentlich philosophischen Schriften zeitlich früher sind als die Abhandlungen über das Judentum, ob es sich nun um *Difficile Liberté* (Schwierige Freiheit)⁴² oder später veröffentlichte Sammelbände talmudischer Vorlesungen handelt⁴³.

In dem Masse, in dem sich das Denken von Lévinas behauptet, zeichnet sich auch seine direkt von seiner Jugendzeit und seiner Erziehung ererbte aber auch sorgfältig gepflegte und vertiefte Jüdischkeit mit immer grösserer Deutlichkeit ab. Indem er sich von Husserl distanziert, stellt ihn Lévinas im Blick auf seine «Sinnggebung» in Frage. Husserl lokalisiert den Ursprung des Sinns im denkenden Subjekt⁴⁴, während mir für Lévinas der Sinn vom Nebenmenschen geoffenbart wird, durch die Anfrage, die er an mich richtet, durch den Auftrag, den er mir erteilt; die Phänomenologie mündet so in die Ethik aus⁴⁵. Heidegger gegenüber nimmt Lévinas eine kritische Haltung ein, (trotz der auf ein gemeinsames phänomenologisches Vorgehen zurückgehenden Nähe). Er macht ihm eine Ontologie im Vollsinn des Wortes zum Vorwurf, eine Philosophie des Seins von der aus es kein Entrinnen gibt. Lévinas prangert die Tendenz des Wesens an, sich in sich selbst abzuschliessen, alles zu absorbieren und so den Unterschied zu verwischen. Tatsächlich mündet selbst das *Dasein* Heideggers, das er in seiner Schrift *Sein und Zeit* in so erlesener Weise analysiert, in das Wesen ein⁴⁶. Husserl so gut wie Heidegger und Hegel und, über sie hinaus, der gesamten westlichen Philosophie spricht Lévinas den Anspruch auf ein ganzheitliches, umfassendes, konzeptualisierendes Wissen ab⁴⁷, das uns erlauben würde, alles, was uns umgibt, in Griff zu bekommen und zu beherrschen⁴⁸, während das Antlitz des Nächsten, das sich mir darbietet, durch seine blossе Anwesenheit eine Forderung an mich stellt und sich an mein Verantwortungsbewusstsein wendet. Lévinas setzt dem philosophischen Vorgehen, welches das Universum als Gesamtheit erfassen will, als eine kompakte und gleichförmige Masse, wo sich die Individualitäten verwischen, die Idee des Unendlichen entgegen, eine ursprünglich auf Descartes zurückgehende Idee, die aber die Dimension der Transzendenz mit sich bringt und ein Element offenbar werden lässt, das aus einer Sphäre stammt, die über das Wesen hinausgeht. Der Ausdruck dieses Einbruchs der Transzendenz geschieht in Form der prophetischen Inspiration. Nun erteilt aber das Wort des Propheten, im Gegensatz zum griechischen *Logos*, dem Menschen einen Auftrag, schreibt ihm ein Gebot vor, das darauf hinausläuft, zu sagen «du sollst nicht töten», «liebe deinen Nächsten», erkenne ihn an in seinem Anderssein und in seiner Einmaligkeit. Es leuchtet ein dass, wenn man es unterlässt, das Judentum in seiner prophetischen und selbst in seiner gesetzlichen Dimension heranzuziehen,

das Verständnis für ein Werk wie *Totalité et Infini* (Gesamtheit und Unendlichkeit) äusserst geschmälert und verarmt erscheint. In der Entwicklung der Schriften Lévinas' durchdringen und befruchten sich Philosophie und Judentum gegenseitig.

Abschliessend stellt sich die Frage: Welche Gemeinsamkeit können wir bei allen diesen jüdischen Philosophen feststellen, die zu verschiedenen Zeitepochen lebten und sich in verschiedenen Sprachen und Stilarten ausgedrückt haben, die derart verschiedenen Zivilisationen eigen sind?

Griechisch ist in ganz besonderer Weise die Sprache der Philosophie.

Die Zivilisation des Judentums hat eine politische Komponente. Deshalb will ich auch versuchen, die Absicht dieser Vielfalt jüdischer Philosophen durch zwei Ausdrücke festzuhalten, die dem griechischen Wortschatz angehören, aber eine politische Komponente besitzen.

Der erste dieser Ausdrücke ist *isopolitēs*; er impliziert die Gleichheit der bürgerlichen Rechte. Doch bleibt die Forderung nach Gleichheit nicht auf das bürgerliche Gebiet beschränkt, sondern erstreckt sich in Wirklichkeit auf die verschiedenen Existenzsphären. Sie ist allen jüdischen Philosophen eigen, selbst denen, deren Denken «aristokratisch» ist, wie Maimonides, denn sie basiert auf dem Glauben an die hohe Würde des Menschen.

Der andere Ausdruck ist *cosmopolitēs*; der jüdische Philosoph ist «Bürger des Universums». Sein Aufenthaltsort ist die Welt und seine Überlegung umfasst sie in ihrer Gesamtheit. Dieser «Kosmopolitismus» impliziert jedoch auch die Idee der Pluralität, die Existenz, Seite an Seite, von verschiedenen Gemeinschaften. Die Forderung nach Gleichheit, genau so wie die Inanspruchnahme des Rechtes auf Verschiedenheit und die Anerkennung des Andersseins des Mitmenschen, scheinen mir die beiden permanenten Charakterzüge der jüdischen Philosophie zu sein.

ANMERKUNGEN

1. Vgl. J. GUTTMANN, *Philosophies of Judaism*, Einleitung von J.Z. WERBLOWSKY. Übersetzt von D.W. SILVERMAN, New York 1973. I. Fundamentals and first influences. Vgl. auch R. GOETSCHEL, «Y a-t-il une philosophie juive?», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3/1985, S. 311f.
2. H.A. GRUNSKY, *Der Einbruch des Judentums in die Philosophie*, Berlin, Junker und Dünhaupt, 1937, S. 36. (Zitiert von H. Dussort, *L'Ecole de Marbourg*, Paris 1963, S. 23).

3. Z.B. *Les Origines de la pensée grecque*, Paris 1973³; *Mythe et pensée chez les Grecs*, 2 Bände, Paris 1980.
4. *Mythe et pensée chez les Grecs*, II, S. 96f.
5. Nach einigen philosophischen Versuchen im jüdisch-hellenistischen Milieu (der Pseudo-Aristeas, Aristobul) erweist sich Philo von Alexandrien als ein Philosoph von hohem Niveau.
6. Vgl. PHILO VON ALEXANDRIEN, *Legat.* 183 und 194; JOSEPHUS, *Ant. jud.* XII, I, 1; *Bell. jud.* II, 487. Vgl. die Diskussion über diesen Gegenstand in meinem Artikel «La Communauté juive d'Alexandrie», in *Alexandrina. Mélanges offerts à Claude Mondésert*. Editions du Cerf, Paris 1987.
7. Z.B. T. REINACH, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Paris 1895. Neudruck Hildesheim 1983.
8. M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 Bde. Jerusalem 1974-1984.
9. Vgl. *Mos.* II, 51; *Spec.* II, 13; *Decal.* 19.
10. Über diesen Punkt vgl. R. GOETSCHEL, oberwählter Artikel, S. 319f.
11. E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1944², 1. Kapitel, Le problème de la philosophie chrétienne; 2. Kapitel, La notion de philosophie chrétienne.
12. E. BREHIER, *Histoire de la philosophie*, Bd. I: L'Antiquité et le moyen âge, Paris 1927, S. 494.
13. Cf. «Y a-t-il une philosophie chrétienne?» in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, April-Juni 1931, S. 162, zitiert von R. GOETSCHEL.
14. Vgl. H. COHEN, «Charakteristik der Ethik Maimunis», in *Jüdische Schriften*, Bd. III., Berlin 1924, S. 221-289. Vgl. ebenfalls M. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, Übersetzung mit einer Einleitung und Anmerkungen von S. PINES, 2 Bde., Chicago 1983, Introductory Essay by L. STRAUSS, Bd. I, S. XI f.
15. *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. Main 1921; 1930²; Heidelberg 1954³; Den Haag 1976⁴.
16. Nachzulesen S. MOSES, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris 1982.
17. F. ROSENZWEIG, *Briefe*, Berlin 1935, S. 45-47, 72-73.
18. *Guide des Egarés*, aus dem Arabischen übersetzt von S. MUNK, von C. MOPSIK durchgesehene Neuauflage, Lagrasse 1979, Einleitung, S. 11.
19. Vgl. EUPOLEMOS und ARTABAN bei Eusebius, *Praep. Ev.* IX, 26 und 27; ARISTOBUL bei Eusebius, *Praep. Ev.* XIII, 12; PHILO, *Quaest. Gen.* V, 152; JOSEPHUS, *Apion* II, 168, 257, 281; JUSTINUS MARTYR, *Apol.* 1, 59; CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Strom.* V, 94, 1.
20. Vgl. z.B. *Fug.* 12. Nachzulesen ebenfalls D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the «Timaeus» of Plato*, 2 Bde., Kampen 1983.
21. ARISTOTELES, *Metaph.*, Kap. VII u. IX; vgl. *Guide* II, 1f.
22. Vgl. *Guide* II, 16.
23. Kap. VII, Von der Auslegung der Schrift.
24. In dem Masse, in dem man seine Philosophie als jüdisch bezeichnen kann, was zur Diskussion gestellt ist.

25. D. BOUREL hat eine französische Übersetzung dieses Buches herausgegeben, der eine gute Einleitung vorausgeht. Der Titel lautet: M. MENDELSSOHN, *Jérusalem ou Pouvoir religieux et judaïsme*, Paris 1982. Für das Gesamtwerk, vgl. *Gesammelte Schriften „Jubiläumsausgabe“*, herausgeg. von I. ELBOGEN, E. MITTWOCH, F. BAMBERGER u.a. (Berlin-Breslau 1929-1938), fortgesetzt unter der Leitung von A. ALTMANN, von S. LAUER u.a. (Stuttgart 1971-). *Jerusalem* hat seinen Platz im 8. Band (1983).
26. Nachzulesen H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, 1. Ausgabe, Berlin 1871, 2. veränderte Auflage 1885. Vgl. ebenfalls H. DUSSORT, *L'Ecole de Marbourg*, Paris 1983, 2. Kapitel, Les polémiques autour de Kant et la méthode transcendentale, S. 80-94; 4. Kap., La théorie de la science, S. 111, 128, besonders 120f. Dussort verfolgt sehr gut die Entwicklung des Denkens Cohens.
27. Vgl. *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1887 und die Interpretation H. DUS-SORTS, a.a.O., Kap. III, De la logique à l'éthique, S. 95 bis 100.
28. Marburg 1888. (Vgl. *Jüdische Schriften*, I, Berlin 1924, S. 145-181).
29. Heidelberg 1917. (Vgl. *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, S. 230-277).
30. Berlin 1936.
31. Cf. «De l'évasion», in *Recherches philosophiques* V, 1935/36. Dieser Text wurde separat herausgegeben in Montpellier, 1982, mit einer Einleitung und Anmerkungen von J. ROLLAND.
32. «Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum». Vgl. *Jüdische Schriften*, I, S. 284-305.
33. Vgl. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Französische Übersetzung in E. KANT, *Œuvres philosophiques III*, Bibliothèque de la Pléiade, 1986, Einleitung von F. ALQUIE.
34. Vgl. a.a.O., Doctrine, III. Teil, II. Sektion (VI, 125-126).
35. Vgl. Vorwort zur Ausgabe von 1793: «Wozu haben sie nötig, den Ausgang zu kennen, den der Lauf der Welt ihrem moralischen Handeln vorbehält? Es genügt ihnen, ordentlich ihre Pflicht zu erfüllen...». Über die Gottesliebe vgl. *Doctrine*, IV. Teil, II. Sektion, 3 (VI, 182). In Parallele zu setzen mit der Mischna, Abot IV, 3, Babyl. Talmud, Avoda sara 19a; MAIMONIDES, *Kommentar zur Mischna*, Einleitung zum Kapitel Chäläq; *Guide* III, 52.
36. Vgl. die Einleitung von F. ALQUIE zu *Œuvres philosophiques III*, S. 3-7.
37. Übersetzung von A. PHILONENKO. Vgl. die sehr scharfsinnigen Anmerkungen des Übersetzers in *Œuvres* III, S. 1315f.
38. Giessen 1915.
39. *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig 1919.
40. Vgl. *Utopie et socialisme*, Paris 1977.
41. Vgl. *La philosophie religieuse de Hermann Cohen*, Paris 1984, 3. Kap., S 89.
42. 1. Ausgabe, Paris 1963; 2. durchgesehene und ergänzte Ausgabe 1976.
43. *Quatre lectures talmudiques*, Paris 1968. *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris 1977. *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris 1982.
44. Vgl. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 2. Ausgabe, Paris 1967, S.

- 10; S. 34; S. 47. Nachzulesen ebenfalls J. COLETTE, «Lévinas et la phénoménologie husserlienne», in *Emmanuel Lévinas, Les Cahiers de la nuit surveillée n° 3* (Textes rassemblés par J. ROLLAND), Lagrasse 1984, S. 19-36.
45. Vgl. *En découvrant l'existence...*, S. 135. *Totalité et Infini*, Den Haag 1961, S. 270.
46. Vgl. *En découvrant l'existence...*, S. 71 f., S. 171. Siehe jedoch die Diskussion der auf diese Weise zum Ausdruck gebrachten Ideen bei G. PETITDEMANGE, in «Lévinas et Heidegger», in *Emmanuel Lévinas*, Lagrasse 1984, S. 37-49, an verschiedenen Orten.
47. Vgl. z.B. *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, S. 58, S. 212. Es ist richtig, dass die Relation der Transzendenz, zumindest flüchtig, bis hinein in die Philosophien des Wissens in Erscheinung tritt. Vgl. a.a.O., S. 185.
48. Vgl. *Totalité et Infini*, S. 16-17.