

Leo Strauss: Gesammelte Schriften

Band 2: Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften

Bearbeitet von
Heinrich MEIER

2., durchgesehene und erweiterte Auflage 2013. Buch. xxxviii, 655 S. Hardcover

ISBN 978 3 476 02419 0

Format (B x L): 14 x 21,6 cm

Gewicht: 957 g

[Weitere Fachgebiete > Religion > Jüdische Studien > Jüdische Studien: Philosophie & Wissenschaften](#)

Zu [Inhaltsverzeichnis](#)

schnell und portofrei erhältlich bei

The logo for beck-shop.de features the text 'beck-shop.de' in a bold, red, sans-serif font. Above the 'i' in 'shop' are three red dots of increasing size. Below the main text, 'DIE FACHBUCHHANDLUNG' is written in a smaller, red, all-caps sans-serif font.

beck-shop.de
DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung [beck-shop.de](#) ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

978-3-476-02419-0 Strauss, Gesammelte Schriften/Band 2/Philosophie und
Gesetz - Frühe Schriften/Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage
© 2013 Verlag J.B. Metzler (www.metzlerverlag.de)

Leo Strauss

Gesammelte Schriften

Band 2

Philosophie und Gesetz –
Frühe Schriften

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	9
Der Streit der Alten und der Neueren in der Philosophie des Judentums (Bemerkungen zu Julius Guttman, Die Philosophie des Judentums)	29
Die gesetzliche Begründung der Philosophie (Das Gebot des Philosophierens und die Freiheit des Philosophierens)	67
Die philosophische Begründung des Gesetzes (Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen)	87

Der Streit der Alten und der Neueren in der Philosophie des Judentums

30

Bemerkungen zu Julius Guttman, Die Philosophie des Judentums

I

Es gibt keine philosophie-geschichtliche Untersuchung, die nicht zugleich eine *philosophische* Untersuchung wäre. Zweifellos macht bereits der Forschungsbetrieb ein Handbuch der Geschichte der Philosophie des Judentums, das in jedem Punkte auf gründlichster Kenntnis der Quellen sowohl als auch ihrer bisherigen Erforschung beruhte, zu einem Desiderat; und wenn dieses Desiderat auf so vollkommene Weise erfüllt wird wie durch Julius Guttmanns Werk »Die Philosophie des Judentums«,¹ so wird der verständige Leser zunächst einmal sein volles Genüge darin finden, sich von diesem hervorragenden Sachkenner im ganzen und im einzelnen belehren zu lassen und das immer entbehrte und von nun an unentbehrliche Handbuch mit Dankbarkeit zu benutzen. Derselbe verständige Leser wird freilich, wenn er es nicht von vornherein weiß oder annimmt, alsbald bemerken, daß das erwähnte Desiderat des Forschungsbetriebs allein, und auch das hinzutretende Bedürfnis, die bisher in zahlreichen Einzeluntersuchungen und Kollegheften verstreuten Ergebnisse seiner eigenen Forschungen zusammenzufassen, Guttmann schwerlich dazu vermocht hätten, seine »Philosophie des Judentums« zu schreiben: es geht Guttmann um die historische Darlegung des philo-

¹ Julius Guttmann, »Die Philosophie des Judentums« (München 1933). – Die innerhalb dieses Aufsatzes in Klammern angegebenen Ziffern bezeichnen die Seitenzahlen von Guttmanns »Philosophie des Judentums«; Ziffern, vor denen ein »R« steht, bezeichnen die Seitenzahlen von Guttmanns Schrift »Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und im modernen Denken« (Berlin 1922).

sophischen Problems, dem sein Interesse vorzüglich gilt, des Problems nämlich des »methodischen Eigenwerts der Religion« (10).

31 Um Gutmanns Problemstellung nicht mißzuverstehen, tut man gut, sich seiner früheren Schrift »Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und im modernen Denken« zu erinnern. Am Schluß dieser Schrift bezeichnet er, ausdrücklich an *Kant* einerseits, *Schleiermacher* andererseits anknüpfend, als die Aufgabe der | »Religionsphilosophie« »die Analyse des religiösen Bewußtseins« in seiner »Selbständigkeit ... gegenüber Erkenntnis und Sittlichkeit« (R 66 f.), genauer »die Abgrenzung der Religion gegen alle anderen Gegenstands- und Bewußtseinsbereiche, die Herausarbeitung der eigenen religiösen Welt und ihrer Wahrheit« (R 69). Indem er die Aufgabe der »Religionsphilosophie« derart bestimmt, scheint er als die Aufgabe der Philosophie überhaupt das Verständnis der sich in verschiedene »Bereiche« gliedernden »Kultur« anzusehen. Nun fällt aber auf, daß er trotz seiner unverkennbaren Hinneigung zur Kulturphilosophie die Ausdrücke »Kultur« bzw. »Kulturgebiet« geradezu geflissentlich vermeidet und die formaleren und darum unvorgreiflicheren Ausdrücke »Geltungsgebiet«, »Wahrheitsgebiet«, »Gegenstands- und Bewußtseinsbereich« bevorzugt. Bereits damit legt er den Verdacht nahe, daß die Religion im Rahmen des »Kultur«-Begriffs nicht richtig verstanden werden kann. Denn unter »Kultur« versteht die Kulturphilosophie die »spontane Erzeugung« des menschlichen Geistes – die Religion aber hat ihrem eigenen Sinne nach diesen Charakter nicht (R 65); und zweitens lassen sich die übrigen »Geltungsgebiete« als »Teilgebiete der Wahrheit« auffassen – die Religion aber erhebt den Anspruch auf Universalität (R 70). Dem Universalitätsanspruch der ihrem eigenen Sinne nach auf spontaner Erzeugung beruhenden »Kultur« scheint sich der Universalitätsanspruch der ihrem eigenen Sinne nach nicht vom Menschen erzeugten, sondern ihm *gegebenen* Religion zu widersetzen. So weit geht nun Guttman freilich nicht: wie wir bereits angedeutet haben, glaubt er, daß »Geltungsgebiet« das Genus ist, das sowohl die »Kultur« als auch die Religion umfaßt. Jedenfalls aber sieht er sich durch die Tatsache der Religion als solcher, die sich eben damit als eine Crux der Kulturphilosophie erweist,² zu

² Die andere Crux der Kulturphilosophie ist die Tatsache des Politischen (vgl. meine »Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen«, Arch. für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 67, S. 732 ff.). Sind »Religion« und »Politik« *die* die »Kultur« transzendierenden oder, um genauer zu sprechen, die

einer bemerkenswerten Distanzierung gegenüber der Kulturphilosophie veranlaßt.

Guttmann läßt uns nicht darüber im Zweifel, daß das Problem des »methodischen Eigenwerts der Religion« kein *ursprüngliches* | Problem 32 ist. Man kann geradezu sagen, seine ganze Geschichte der Philosophie des Judentums habe keine andere Absicht, sie habe zum mindesten kein anderes Ergebnis als den Nachweis, daß die »methodische« Fragestellung trotz oder wegen ihres Mangels an Ursprünglichkeit die einzige Gewähr für ein angemessenes wissenschaftliches Verständnis der Bibel bietet. Was zunächst ihren Mangel an Ursprünglichkeit betrifft: sie geht weder unmittelbar aus der Religion (sei es der Bibel sei es des Talmud) hervor, noch auch ist sie eine unmittelbare Folge des Zusammenstoßes von (biblischer) Religion und (griechischer) Philosophie. Auf Grund dieses Zusammenstoßes kommt es vielmehr unmittelbar nur zu der Frage, ob die Lehren der Offenbarung oder die Lehren der Philosophie *wahr* sind, im einzelnen zu den Fragen, ob die Welt erschaffen oder ewig ist, ob die Vorsehung sich auch auf die Individuen oder nur auf die Arten erstreckt, ob die Seele oder nur der Intellekt unsterblich ist, u. ä., also zu den Fragen, mit denen sich die jüdische Philosophie des Mittelalters vorzüglich befaßt und deren verschiedenfache Behandlung und Beantwortung von Guttmann überlegen und gründlich dargestellt wird. An die Stelle der Alternative: Offenbarung oder Vernunft? tritt nun freilich alsbald, ja sozusagen vom ersten Augenblick an der ausgleichende Bescheid: die Lehren der Offenbarung sind identisch mit den Lehren der Vernunft. Zunächst also werden »Religion und Philosophie nicht *methodisch* voneinander gesondert, sondern *inhaltlich* miteinander ausgeglichen« (10). Auf diese Weise erleiden sowohl die Philosophie als auch die Religion grundsätzliche Modifikationen: die Probleme der Philosophie werden von dem »religiösen Gesichtspunkt ... aus gestaltet und geformt«, und dadurch erfahren die »Konzeptionen der antiken Metaphysik ... grundsätzliche Umbildungen« im Sinne der »personali-

ursprünglichen Tatsachen, so ist die radikale Kritik des »Kultur«-Begriffs nur in der Form eines »theologisch-politischen Traktats« möglich, der allerdings, wenn er nicht wieder zur Grundlegung der »Kultur« führen soll, die genau entgegengesetzte Tendenz wie die theologisch-politischen Traktate des siebzehnten Jahrhunderts, besonders diejenigen von Hobbes und Spinoza, haben muß. Die | erste Bedingung hierfür wäre freilich, daß diese Werke des siebzehnten Jahrhunderts nicht mehr, wie bisher fast immer geschehen ist, im Horizont der Kulturphilosophie verstanden würden. 32

- stischen Religiosität der Bibel« (10 und 63 f.); und andererseits kommt es zu einer »starken Umbildung des Gehalts der biblischen und tal-mudischen Religion« (56), zu einer mehr oder minder weitgehenden Preisgabe der biblischen Auffassung von Gott, Welt und Mensch zugunsten der griechisch-philosophischen (vgl. bes. 36 f., 120 ff., 149 ff., 186 f., 194, 198 ff., 205, 256).³ Die biblische Auffassung konnte erst von dem Augenblick an mit größerem Erfolg im Element der Philosophie bewahrt werden, als die aus der heidnischen Antike stammende mittelalterliche Metaphysik durch die (unmittelbar aus dem Christentum, mittelbar aus der Bibel hervorgegangene) Metaphysik der Aufklärung ersetzt worden war (vgl. 304). Zwar war die für das Mittelalter maßgebende antike Metaphysik »teleologisch« und eben deshalb »eines Ausgleichs mit der *Offenbarungs*religion fähig«, während die »mechanistische Umbildung« der Metaphysik in der Neuzeit insbesondere »bei Spinoza den Bruch mit der Offenbarungsreligion notwendig machte« (295, vgl. auch 156); aber dieser Verlust wird dadurch aufgewogen, daß gerade aus dem Geist der »personalistischen Frömmigkeit« der *Bibel* die »Neigung zu mechanistischer Auffassung der Natur«, die Perhorreszierung der Annahme nach Zwecken handelnder Kräfte als »einer Art von Polytheismus« hervorgehen kann und in der Neuzeit tatsächlich hervorgegangen ist (18 f. und 151). Steht also die auf dem Boden der modernen Aufklärung (durch *Mendelssohn*) vollzogene Ausgleichung von Judentum und Philosophie »der jüdischen Tradition wesentlich näher« als die entsprechende Leistung der mittelalterlichen Neuplatoniker und Aristoteliker (305), so kann man sich dennoch bei ihr nicht beruhigen. Und zwar nicht allein deshalb nicht, weil auch Mendelssohn in einem wesentlichen Punkt von der jüdischen Tradition abweicht (305), sondern auch und vor allem deshalb nicht, weil er an einer Voraussetzung der gesamten jüdischen Tradition festhält, die schon bei ihm selbst erschüttert ist: an der Idee der offenbarten, gegebenen Religion. Mendelssohn leugnet, daß die offenbarungsmäßige Mitteilung von Vernunft-

³ Die wichtigste Ausnahme ist, Guttmanns Darstellung zufolge, die Lehre Saadias, die »an dem wesentlichen Inhalt der jüdischen Glaubensvorstellungen | durchweg festhält« (84). Aber – ganz abgesehen davon, daß Saadias Attributenlehre, »in ihre letzten Konsequenzen verfolgt«, zum neuplatonischen, und also zu einem wesentlich unbiblischen Gottesbegriff führt (vgl. 79 und 87) – das Denken Saadias ist »noch primitiv und unausgereift« (77), die eigentliche Auseinandersetzung zwischen Bibel und Philosophie findet erst nach der Herkunft des Aristotelismus statt.

wahrheiten möglich ist; die Offenbarung kann daher bei ihm, der erst recht keine übervernünftigen Glaubenswahrheiten gelten läßt, nur noch einen sehr eingeschränkten Sinn haben; geradezu »bleibt ihm für die Wahrheit der geschichtlichen Offenbarung kein Platz übrig« (317). So wird zwar der *Gehalt* der Bibel von Mendelssohn besser bewahrt als von seinen mittelalterlichen Vorgängern, aber er kann nicht mehr so befriedigend wie die Früheren von ihrer *Form*, von ihrem Offenbarungscharakter, Rechenschaft geben. Bereits diese Tatsache | legt die Vermutung nahe, daß man, wenn man den Gehalt der Bibel im Element der Philosophie *vollkommen* bewahren will, die traditionelle Auffassung von ihrer Form, d.h. den Glauben an ihre Offenbarkeit, preisgeben muß. Die Bibel darf nicht mehr als offenbart, sondern sie muß als Hervorbringung des religiösen Bewußtseins verstanden werden; und die Aufgabe der »Religionsphilosophie« besteht nicht mehr in der Ausglei- 34 chung von Lehren der Offenbarung und Lehren der Vernunft, sondern in der Analyse des religiösen Bewußtseins. Und daher muß insbesondere Guttman, der die Bestimmung des »methodischen Eigenwerts der Religion« als die eigentliche Aufgabe der »Religionsphilosophie« ansieht, den Offenbarungsglauben zuvor preisgegeben haben (S. 12 f. und 20). Die Geschichte der Philosophie des Judentums zeitigt also im ganzen die Lehre, daß sich die äußerlich so unscheinbare »formale«, »methodische« Betrachtungsweise im Scheitern der äußerlich soviel imponierenderen »inhaltlichen«, »metaphysischen« Lösungsversuche als *die* Möglichkeitsbedingung eines angemessenen wissenschaftlichen Verständnisses der Bibel erwiesen hat.

Es ist nicht zu bestreiten, daß die Beweisführung Gutmans zugunsten des Vorrangs der modernen Philosophie vor der mittelalterlichen – und diese Beweisführung ist das geistige Band, das seine sehr sorgfältigen und ausführlichen Einzelanalysen zusammenhält – außerordentlich bestechend ist. Das naheliegende Bedenken, dem sie dennoch ausgesetzt ist, deutet Guttman selbst an, indem er sagt: »Soviel stärker auch die mittelalterlichen Denker als Gesamtpersönlichkeiten in jüdischer Tradition und Lebenssubstanz wurzeln, soviel selbstverständlicher ihnen der Glaube an die göttliche Autorität der Offenbarung ist, so halten doch die modernen Denker in ihrer theoretischen Deutung des Judentums mit der größeren Widerstandskraft an dem ursprünglichen Sinn seiner zentralen religiösen Gedanken fest.« (342) Diese Feststellung läßt die Auslegung zu, daß die angemessene wissenschaftliche Erkenntnis des Judentums um den Preis des Glaubens an die Autorität der Offenbarung, um den

Preis eines erheblichen Verlustes an jüdischer »Lebenssubstanz« erkauft ist; grundsätzlich gesprochen, daß die Eule der Minerva in der Dämmerung ihren Flug beginnt. So fatalistisch, so hoffnungslos denkt Guttman indessen nicht. Seine Meinung ist viel eher, daß die wissenschaftliche Erkenntnis des Judentums gerade ein Akt der Selbstbehauptung des Judentums ist. Das Judentum ist in der modernen Welt so gefährdet wie nie zuvor – gewiß; seine wissenschaftliche Selbsterkenntnis ist aber nicht so sehr ein Symptom seiner Krankheit als vielmehr das geeignetste Mittel zu ihrer Linderung oder gar Heilung. Das Judentum kann die Gefahr, in die es durch den Sieg der Reflexion über die Ursprünglichkeit geraten ist, nicht durch den notwendig fiktiven Rückgang hinter die Reflexion, sondern nur durch die entschiedene Durchführung der Reflexion selbst überwinden: die am wenigsten ursprüngliche, am wenigsten naive Fragestellung ist nunmehr allein geeignet, das Ursprüngliche zu erhalten, und zwar, indem sie es *verstehen* lehrt.

Das Ergebnis, zu dem Guttman kommt, kann also in ganz entgegengesetzter Weise ausgelegt werden. Mit diesem mißlichen Umstand müßte man sich abfinden, wenn Gutmans These, so wie wir sie verstanden haben, den Tatsachen entspräche. Aber haben wir sie richtig verstanden? Wir verstanden Guttman dahin, daß er meine, das viel weniger fest auf beiden Beinen stehende moderne Judentum verfüge über ein wesentlich angemesseneres philosophisches Verständnis des Gehaltes der jüdischen Tradition als das viel lebenskräftigere mittelalterliche Judentum. Diese Meinung ist, wie sich gezeigt hat, zweideutig; sie ist aber nicht nur zweideutig, sondern auch paradox, da sie ein paradoxes Mißverhältnis zwischen Leben und Denken statuiert. Dieses Mißverhältnis mag der modernen Denkweise ohne weiteres einleuchten; man wird nicht leugnen können, daß es dennoch bedenklich ist. So fragen wir denn: meint Guttman wirklich, daß die moderne Philosophie mehr als die mittelalterliche dem Judentum die Möglichkeit gibt, den Gehalt seiner Tradition, wenngleich unter Preisgabe des Offenbarungsglaubens, verstehend zu bewahren?

II

Guttman beschließt seine Geschichte der Philosophie des Judentums mit einer kritischen Darstellung des Werkes Hermann Cohens. Wofern

»die große Leistung Cohens« (362) die vollkommenste Form ist, in der sich das moderne jüdische Denken ausgesprochen hat, so muß sich an ihr die Schranke, die das moderne Denken vom Judentum trennt, am schärfsten erkennen lassen. Der Einwand Guttmanns gegen Cohen besagt, daß Cohen nicht mehr die Möglichkeit habe, die Existenz Gottes »in ihrer absoluten Wirklichkeit (zu) bejahen«: auch die Existenz Gottes muß auf | Grund der Cohenschen Voraussetzungen »ihren logischen Ort innerhalb der Setzungen des Bewußtseins finden« (346). »Die methodischen Grundlagen seines Systems machen es« Cohen auch in seiner letzten Periode, in der er dem Judentum wesentlich näherstand als in der früheren, »unmöglich, Gott als Realität aufzufassen« (361, vgl. auch 351). Dieses Unvermögen ist um so erstaunlicher, als bei Cohen übrigens viel mehr als bei Mendelssohn und erst recht mehr als bei den mittelalterlichen Philosophen der Gehalt des Judentums zur Geltung kommt.

36

Das Unvermögen, »Gott als Realität aufzufassen«, kennzeichnet keineswegs Cohen allein. Die Entschiedenheit, mit der Guttmann in den programmatischen Ausführungen am Schluß seiner früheren Schrift »Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und im modernen Denken« darauf bestanden hatte, daß die »Religionsphilosophie« sich nicht bloß mit dem »religiösen Erlebnis« befassen dürfe, sondern auch der »Objektsseite« dieses Erlebnisses, und auch und vor allem dem »Realitätscharakter der religiösen Gegenstände« Rechnung tragen müsse (R 68 f.), legt Zeugnis dafür ab, daß das Verständnis, daß selbst die Anerkennung dieses »Realitätscharakters« die eigentümliche Verlegenheit für die moderne, von Schleiermacher inaugurierte »Religionsphilosophie« ist. Die moderne »Religionsphilosophie« ist nun von der früheren dadurch unterschieden, daß sie nicht mehr die Metaphysik, sondern die Erkenntnistheorie zur Grundlage hat (R 72). Das heißt: die moderne Philosophie versteht nicht mehr, sie versteht immer weniger den Menschen als Glied des Kosmos, als ein (wenn auch ausgezeichnetes) natürliches Wesen unter anderen natürlichen Wesen, sondern sie versteht umgekehrt die Natur vom Menschen, genauer vom Bewußtsein her als dessen Konstitut. Eben darum kann sie Gott nicht vom Kosmos her, als den *Schöpfer*, sondern nur vom Bewußtsein her »entdecken«. Während nun unter der Herrschaft der kosmologischen Orientierung – trotz oder wegen aller im Problem der »Analogie« konzentrierten Schwierigkeiten – die »Realität«, die vom Bewußtsein unabhängige »absolute Wirklichkeit« Gottes selbstverständlich war, wird eben diese

Wirklichkeit, sobald sich die moderne Orientierung völlig durchgesetzt hat, grundsätzlich unverständlich. Die Verlegenheit wird nicht geringer, sondern eher noch größer, sobald das »Bewußtsein« durch die »Existenz«, durch den »Menschen« ersetzt wird.

- 37 Aber was hat in diesen Anmerkungen zu Guttmanns »Philosophie des Judentums« die Existenzphilosophie zu suchen, deren, auch | in ihrer jüdischen Form, Guttmann mit keinem Wort Erwähnung tut, es sei denn mit jenem knappen Hinweis auf die »metaphysischen und irrationalistischen Tendenzen, die allgemein das Denken der Zeit beherrschen« (362)? Aber kann er sie nicht doch meinen, auch wenn er nicht ausführlich, ja nicht einmal ausdrücklich von ihr spricht? Und ist jener knappe Hinweis auf die Existenzphilosophie nicht vielmehr eine knappe Abfertigung derselben? Wir wollen versuchen, das, was Guttmann gemeint und angedeutet hat, etwas ausführlicher in Guttmanns Sinne zu entwickeln, indem wir dem Wegzeichen folgen, das er in seiner Kritik an Cohen aufgerichtet hat.

Wir hatten gesagt, die Verlegenheit, in der sich das moderne Denken befindet, werde nicht geringer, sondern eher noch größer, sobald das »Bewußtsein« durch die »Existenz«, durch den »Menschen« ersetzt wird. Denn erst auf Grund dieses Fortschritts wird die für die ältere Philosophie maßgebende kosmologische Grundunterscheidung Ewiges – Vergängliches, die in der theologischen Grundunterscheidung Gott – Geschaffenes aufgehoben worden war, und die durch die moderne Grundunterscheidung Geist – Natur fraglich geworden war, völlig obsolet. Kommt es nunmehr zu der Grundunterscheidung Mensch – Natur und wird ihr gemäß behauptet, die Existenz Gottes sei nicht von der Natur her, sondern nur vom Menschen her verständlich, so geht die einzige Gewähr dafür verloren, daß die Existenz Gottes nicht völlig »verinnerlicht« und eben damit verflüchtigt wird. Ein untrügliches Zeichen dafür ist, daß die Lehre von der Schöpfung als Schöpfung auch der außermenschlichen Natur für die Existenzphilosophie eine noch größere Verlegenheit ist als für die idealistische Philosophie. Das zeigt sich am deutlichsten bei Friedrich Gogarten, der die idealistische Philosophie vom Boden der Existenzphilosophie aus vielleicht entschiedener als alle anderen bekämpft hat. Auch Gogarten sagt zwar, daß »die Schöpfung voll und übevoll« ist an »den Gaben und Werken Gottes«; aber er fährt fort: »Und so bestehen die Werke Gottes, in denen Gottes Für-uns-sein und dementsprechend unser Sein-von-Gott-her zum Vorschein kommen, in denen er sich, heißt das, als unser Schöpfer offenbart,

in denen ›das Gute‹ Gottes Gabe und Forderung Gottes in einem zugleich ist – diese Werke Gottes bestehen darin, daß wir Menschen jeweils von einander her sind, was wir sind und die wir sind; »dieses Sein-von-her (ist) das ursprüngliche Sein des Menschen, und darum das dem Menschen eigentümliche Sein. Als solches darf es nicht | als kau- 38
sales Sein verstanden werden, so wie allerdings das Sein der Dinge, das Sein in der belebten und unbelebten Natur, verstanden wird.«⁴ Man sieht, hier bleibt völlig dunkel, ob auch »das kausale Sein« der Naturdinge als Geschaffen-Sein verstanden werden muß. In einer neueren Veröffentlichung läßt Gogarten zwar die zweideutige Erwähnung des »kausalen Seins« fort, er zitiert sogar eine Stelle aus Luthers Genesis-Auslegung, in der, selbstverständlich, von *allen* Kreaturen die Rede ist, und macht sich damit die Schöpfungsbehauptung in ihrem ursprünglichen Sinn zu eigen; aber in seinen eigenen Äußerungen übergeht er die Geschaffenheit der außermenschlichen Natur gleichsam geflissentlich. So sagt er: »...da, wo das Gesetz in seinem vollen Sinn erfüllt wird, (wird) auch die *Schöpfung* wieder deutlich, wieder offenbar. Es wird darin offenbar, wie Gott den *Menschen* geschaffen hat...«⁵ Wir glauben Gogarten nicht unrecht zu tun, wenn wir sagen: die Schöpfung hat für ihn, soweit ihn nicht die theologische Tradition nachträglich in ihren Bann zieht, Sinn nur als Schöpfung des Menschen. Und wofern Gogarten als Repräsentant der Existenzphilosophie gelten darf, dürfen wir weiter sagen: die Existenzphilosophie ist noch weniger als die idealistische Philosophie imstande, die Lehre von der Schöpfung in ihrem ursprünglichen, biblischen Sinn zu verstehen. Denn die idealistische Philosophie hatte zwar grundsätzlich ebenso wie die Existenzphilosophie die Natur und den Menschen (unter den Titeln »Sein« und »Sollen« bzw. »Natur« und »Sittlichkeit«) auseinandergerissen, sie hatte aber, dank ihrer Verbindung mit Kant, die deutlichste Erinnerung daran bewahrt, daß der »Schöpfungsgedanke«, ob er gleich »nicht den Ursprung der Welt theoretisch erklären (will)«, doch auch und zunächst »das Verhältnis von Gott und Welt«, das Verhältnis von Gott und außermenschlicher Natur betrifft (vgl. 14). Vor allen anderen hatte Cohen die Tatsache nicht nur nicht im Dunkel gelassen, sondern sogar zum Ausgangspunkt seiner theologischen Erörterung gemacht, daß die (freilich nur vom sittlichen Bewußtsein aus eigentlich verständliche) Gottesidee eine not-

⁴ Wider die Ächtung der Autorität, S. 41 f.

⁵ Politische Ethik, S. 103. (Die Sperrung stammt von mir.)

wendige Beziehung auf das »kausale Sein« der Natur hat (347 ff.). So zeigt sich die idealistische Philosophie in einem entscheidenden, um nicht zu sagen in *dem* entscheidenden Punkt der Existenzphilosophie überlegen: sie ist ihr überlegen durch die Erinnerung an den ursprünglichen Sinn der Schöpfungslehre. Daß diese Lehre von Cohen freilich | nur
 39 noch erinnert, nicht mehr geglaubt wurde, zeigt nicht allein sein von Guttmann aufgewiesenes Unvermögen, »Gott als Realität aufzufassen«, sondern, noch unmittelbarer, seine Antwort auf den Einwand eines orthodoxen Juden gegen seine Theologie; auf den Einwand: und wo bleibt der **בורא עולם**? wußte Cohen nichts anderes zu antworten als zu – weinen,⁶ und so zu bekennen, daß die Kluft zwischen seinem Glauben und dem Glauben der Tradition unüberbrückbar ist. Wir zweifeln nicht daran – ja wir wissen es sogar, da man keinen Anstand genommen hat, es öffentlich zu versichern –, daß die Existenzphilosophen in diese Verlegenheit um eine Antwort nicht geraten könnten: so sehr ist selbst die Erinnerung an den ursprünglichen Sinn der Schöpfungslehre verlorengegangen. Zeigt sich also die idealistische Philosophie wenigstens Cohen im entscheidenden Punkt der Existenzphilosophie überlegen, so wird andererseits niemand bestreiten, daß übrigens die Existenzphilosophie den »existenziellen« Sinn der Bibel sicherer erfaßt als die idealistische Philosophie. Aber eben in dieser Überlegenheit der Existenzphilosophie über die idealistische Philosophie wiederholt sich nur die entsprechende Überlegenheit der idealistischen Philosophie über die mittelalterliche. Eben damit wird klar, daß die Ersetzung der idealistischen Philosophie durch die Existenzphilosophie keinen radikalen Bruch, sondern nur einen Fortschritt darstellt: auch an dieser Ersetzung bewahrheitet sich das von Guttmann mit Rücksicht auf die Ersetzung der kosmologischen Philosophie durch die idealistische Philosophie aufgestellte Gesetz, daß der Fortschritt in der »theoretischen Deutung« der Bibel um den Preis eines erheblichen Verlustes an offenbarungsreligiöser »Lebenssubstanz« erkaufte ist. Und da also idealistische Philosophie und Existenzphilosophie zusammengehören, so dürfen wir zusammenfassen: Während unter der Vorherrschaft der kosmologischen Orientierung die Gefahr bestand, daß, bei völliger Ungebrochenheit des Glaubens an die Existenz Gottes als des Schöpfers auch und gerade der Natur, der Gehalt der Offenbarung im Sinne des griechischen »Huma-

⁶ Franz Rosenzweig, dem ich diese Geschichte erzählt hatte, hat sie später in seinen Anmerkungen zu seiner Jehuda-Hallewi-Übertragung bekanntgemacht.

nismus« mißdeutet wurde, besteht nach der Preisgabe der kosmologischen Orientierung die umgekehrte Gefahr, daß bei verstehender Bewahrung des »existenziellen« Sinnes der Bibel nicht bloß, wie es zunächst schien, der Glaube an die Offenbarung,⁷ sondern auch | der Glaube an 40 die Schöpfung preisgegeben wird. Es ist also nicht »nur« der Glaube an die Offenbarung durch die moderne Philosophie in Gefahr geraten.

Es ist nunmehr klar, daß wir Guttman erheblich mißverstanden haben: in seiner Kritik an Cohen zeigt sich, daß er nicht *die*, sondern nur eine *gewisse* Überlegenheit der modernen Philosophie über die mittelalterliche behauptet. Die moderne Philosophie, so lautet in Wahrheit seine These, ist fähiger als die mittelalterliche, die »*innere Welt*« des Glaubens verstehend zu bewahren; aber sie ist unfähiger als diese, die wesentliche Beziehung des diese »*innere Welt*« beherrschenden Gottes zur »äußeren« *Natur* anzuerkennen. Das mindeste, das man unter diesen Umständen zu verlangen hat, ist, daß sich moderne und mittelalterliche Philosophie in irgendeiner Weise ergänzen müssen. Nur von diesem Erfordernis aus ist das ungewöhnlich energische Interesse Gutmans an der jüdischen Philosophie des Mittelalters radikal zu verstehen. Es ist also nicht zufällig, daß von den etwa 360 Textseiten der »Philosophie des Judentums« allein 245 Seiten der jüdischen Philosophie im Mittelalter gewidmet sind. Man müßte den philosophischen Impuls Gutmans völlig verkennen, wenn man in diesem Zahlenverhältnis ausschließlich den Reflex des Massenverhältnisses der mittelalterlichen zur spätantiken und modernen jüdisch-philosophischen Literatur oder auch des Verhältnisses ihrer geschichtlichen Wirkung sehen wollte, oder wenn man glauben wollte, daß Guttman nur darum der mittelalterlichen Philosophie ein so großes Interesse entgegenbringt, um zu zeigen, wie herrlich weit wir es gebracht haben. Guttman weiß zu gut, daß wir allen Grund haben, bei den mittelalterlichen Philosophen in die Schule zu gehen. Darum zuletzt hat er auch auf die Erörterung der Existenzphilosophie verzichtet: er täuscht sich nicht darüber, daß nicht der *natürliche Fortschritt* von der idealistischen Philosophie zu einem »*neuen Denken*«, sondern viel eher der *gewaltsame Rückschritt* vom

⁷ Um die Stellung der Existenzphilosophie zur Offenbarung zu beleuchten, | weisen wir wiederum auf Gogarten hin, der ausdrücklich leugnet, »daß es ein Wort gibt, das Gott dem Menschen unmittelbar sagt« (Theologische Tradition und theologische Arbeit, S. 12 Anm. 2). Vgl. dazu meine Schrift Die Religionskritik Spinozas, S. 165.