

## Artikel erschienen in:

Görge K. Hasselhoff (Hrsg.)

### „Diese Einheit von Erzeugen und Erzeugniss fordert den Begriff des reinen Denkens.“

Vorträge zu Erkenntnistheorie und Religion im Denken Hermann Cohens

(Schriften aus dem Nachlass von Dieter Adelman ; 4)

2020 –190 S.

ISBN 978-3-86956-487-6

DOI <https://doi.org/10.25932/publishup-45949>



#### Empfohlene Zitation:

Dieter Adelman: Der Begriff „Zeugung / Erzeugung“ bei H. Steinthal dargestellt im Hinblick auf die Logik der reinen Erkenntnis von Hermann Cohen, In: Görge K. Hasselhoff (Hrsg.): „Diese Einheit von Erzeugen und Erzeugniss fordert den Begriff des reinen Denkens.“, Potsdam, Universitätsverlag Potsdam, 2020, S. 19–114.  
DOI <https://doi.org/10.25932/publishup-47729>

Soweit nicht anders gekennzeichnet ist dieses Werk unter einem Creative Commons Lizenzvertrag lizenziert: Namensnennung 4.0. Dies gilt nicht für zitierte Inhalte anderer Autoren:  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>



# Der Begriff „Zeugung / Erzeugung“ bei H. Steinthal dargestellt im Hinblick auf die *Logik der reinen Erkenntnis* von Hermann Cohen\*

*Dieter Adelman*

## Vorbemerkung

Das Besondere der Philosophie von Hermann Cohen, auch im Vergleich zu den anderen Autoren aus dem Umfeld des „Neukantianismus“ im 19. und im 20. Jahrhundert, liegt darin, dass Hermann Cohen aus den Quellen eines schulmäßig ideal ausgebildeten jüdischen Bildungs- und

---

\* Ursprünglich als Vortrag ausgearbeitet für das Kolloquium der Werner Reimers Stiftung: „Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie, Teil I: Die Voraussetzungen im 19. Jahrhundert“, Bad Homburg, 15.–17. Februar 1999; Manuskript-Ausdruck mit ergänzenden Materialien, März 1999, im Oktober 2001 überarbeitet. Die Konferenz-Materialien sind veröffentlicht in: Wolfgang Marx/Ernst Wolfgang Orth (Hg.), *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie* (Studien und Materialien zum Neukantianismus, 18), Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001. Ich danke W. Marx und E. W. Orth für die Möglichkeit, die sie mir gegeben haben, an der Konferenz teilzunehmen und für die Einladung, meinen Beitrag im Rahmen der Publikation der Konferenz-Unterlagen zu drucken. Auf die Veröffentlichung in diesem Rahmen habe ich verzichtet, weil die Ausarbeitung der These die Vergegenwärtigung von Materialien erfordert, die im Rahmen eines Vortrages darzustellen nicht möglich ist. Vgl. auch die hier beigegebenen „Exkurse und Materialien“ [vgl. dazu u. Anm. 2].

Kenntnishorizontes gelebt und gedacht, gelehrt und geschrieben hat. Die Bedeutung dieses Hintergrundes kennen wir nur deshalb nicht, weil dessen Kultur während der Zeit, die seit dem Tod von Hermann Cohen vergangen ist, nahezu vollständig ausgelöscht worden ist.

Eine Rekonstruktion der Gestalt, die Hermann Cohen der Philosophie gegeben hat, bedeutet deshalb, von heute aus gesehen, immer auch eine Rekonstruktion durch das dunkelste Kapitel der Geschichte hindurch. Dies aber ist nicht eine moralische Frage allein, sondern eine notwendig kritische Frage an unsere Kenntnis der Wissenschaftsgeschichte im 19. und im beginnenden zwanzigsten Jahrhundert: denn die jüdische Gelehrtentradition, die während des 19. Jahrhunderts eine besondere, geradezu ideale Gestalt in der Form der „Wissenschaft des Judentums“ angenommen und in dieser Form die jüdischen Gelehrten des 20. Jahrhunderts erreicht hatte, war genötigt, sich außerhalb der wissenschaftlich-akademischen Tradition, auch außerhalb der wissenschaftlich-akademischen Tradition der gelehrten Philosophie, zu entfalten.

In Hermann Cohens Darstellungen der Philosophie aber ist diese Gelehrtentradition eingegangen. Wenn wir also, wie das in dem Thema der Tagung aufgegeben war, nach den Voraussetzungen der Philosophie von Hermann Cohen im 19. Jahrhundert fragen, so entsteht das Problem, um ein Beispiel zu nennen: was bedeutet, in jüdischer Tradition gedacht, das Wort „Erkenntnis“? Und: was heißt, um ein anderes Beispiel zu nennen, das Wort „rein“? Und so noch viele, um nicht zu sagen: alle Wörter, jedes Wort, in der Sprache der Philosophie bei Hermann Cohen. Was bedeuten die Wörter „Weg“?, „Stufe“?, „Richtung“? Überhaupt: was bedeutet in der Sprache von Hermann Cohen das Wort „Sprache“, und nicht zuletzt: was bedeutet das Wort „Philosophie“ bei Hermann Cohen, wenn wir es von dem jüdischen Zusammenhang der Bedeutungen dieses Wortes her denken? In diesem Sinne fragend, habe ich mich in meinem Vortrag auf die Wortbildung „Zeugung/Erzeugung“ konzentriert, um dabei zugleich auch die Schwierigkeiten zu zeigen, die entstehen, wenn wir uns um ein *philologisch* genaues Verständnis des Wortes „Zeugung“ in der Sprache der Philosophie bei Hermann Cohen bemühen.

Aber das ist nur ein Beispiel, dem noch viele Untersuchungen werden folgen müssen; es ist der Anfang eines Versuches. Dieses Beispiel habe ich gewählt, weil mit dem Begriff der Wörter „Zeugung/Erzeugung“ eine Bedeutung in der jüdischen Kultur des Gottesnamens selbst verbunden ist, der Ausdruck also offenkundig eine zentrale Bedeutung sowohl in der jüdischen Tradition, wie hernach in der Terminologie von Hermann Cohens systematischer Philosophie hat. Die jüdische gelehrte Literatur des 19. Jahrhunderts, bis in die 1920er und die 1930er Jahre hinein, ist voll der Bemühungen jüdischer gelehrter Autoren, jüdische Grundbegriffe allgemein, wissenschaftlich, verständlich zu machen. An der Spitze dieser Versuche steht, selbstverständlich, der Begriff der „Religion“ selbst, der in jüdischer Tradition gedacht, selbstverständlich, etwas ganz *Anderes*, etwas ganz *Anderes* bedeutet, als außerhalb dieser Tradition oder gar nach christlich-gelehrtem, und nach christlich-populärem Allgemeinverständnis. Es fragt sich nur: was?

Aus diesem Grund, denke ich, bildet die Aufgabe, die jüdische Gelehrtentradition in der Sprache der Philosophie bei Hermann Cohen zu erforschen und ihre Bedeutung zu erkennen, ein philosophisches Problem. Die jüdische Gelehrtentradition zu kennen, wird so zu einer der aktuellen Aufgaben für die Erforschung der Philosophie.

In meiner Darstellung beginne ich, als Teil I: „Einleitung“, mit der Zeit um 1896, also chronologisch im unmittelbaren Vorfeld der *Logik der reinen Erkenntnis* von 1902, aber nach *Kants Begründung der Ästhetik* von 1889. Dann verfolge ich, Teil II: „Manuel Joel“, in einem Abriss anhand einer Studie zu Hermann Cohens Lehrer Manuel Joel, die Art von Hermann Cohens jüdisch-religionsphilosophischem Interesse zurück bis zu dessen Anfängen. Danach charakterisiere ich in Teil III: „H. Steintal“, die Position von H. Steintal, insofern sie für die Erkenntnis des Ausgangspunktes von Hermann Cohen wichtig ist.<sup>1</sup> Schließlich beschreibe

---

1 Bei früheren Gelegenheiten habe ich dargestellt, dass der Vorname von H. Steintal nicht geklärt ist. Im vertrauten Umgang schrieb Steintal sich „Hajim“; aber in seinem publizierten Werk vermied er sorgfältig, sowohl diesen jüdischen Namen als auch ein

ich diesen Ausgangspunkt: Teil IV: „Von H. Steinthal zu H. Cohen“. Und in Teil V: „Schluss“ beschreibe ich den Übergang zu der *Logik der reinen Erkenntnis* von Hermann Cohen. In zwölf<sup>2</sup> Exkursen gebe ich sodann weiterführende Materialien.<sup>3</sup>

---

irgendwie zu bildendes nicht-jüdisches Äquivalent, wie „Heymann“ oder „Hermann“, für seinen jüdischen Namen zu verwenden; vielmehr erzählt er in einer kleinen biographischen Skizze, die in Hermann Cohens Jugendzeit zurückführt, dass und weshalb es ein amtlich festgestelltes nicht-jüdisches Äquivalent für seinen jüdischen Namen nicht gibt. In seinem ganzen wissenschaftlichen Werk, das sich von 1847 an bis zum Ende des 19. Jahrhunderts hin erstreckt, hat H. Steinthal die Brücke der Namensgebung aus der jüdischen in die nicht-jüdische Welt nicht betreten; und so hat er sich auf den Titelseiten seiner Bücher und Schriften immer, lebenslang, lediglich „H. Steinthal“ genannt und geschrieben.

2 [In einer ersten Fassung dieses Textes scheint es dreizehn Exkurse gegeben zu haben. In der Fassung, die D. Adelman mir für die Veröffentlichung anvertraut hatte, waren es nur noch acht, die hier jedoch nicht alle abgedruckt, sondern teilweise in die Anmerkungen überführt werden, teilweise ersatzlos entfallen, weil sie in D. Adelman, *„Reinige dein Denken“. Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen*; Aus dem Nachlass hrsg., ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von G. K. H., Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, bereits zum Abdruck kamen. – GKH.]

Diese Exkurse und Materialien zur Kenntnis zu nehmen, ist für den Gedankengang des Vortrages selbst nicht unbedingt erforderlich. Sie verweisen aber auf den weitgesteckten Rahmen für den Kontext, in dem die Philosophie von Hermann Cohen angesiedelt ist. Weil es sich dabei um einen Quellenbereich aus der Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhundert handelt, der heute zumindest innerhalb der Philosophie nahezu unbekannt ist und deren Materialien nur schwer zu erreichen sind, teile ich in der Form von Zitation und reflexiven Bemerkungen einiges aus dem Hintergrund der Forschungen mit, vor dem die Argumentation in dem Vortrag entstanden ist. Sie führen gleichsam fragmentarisch in den jüdischen Kontext der Philosophie von Hermann Cohen ein, dessen Weite auf eine wissenschaftlich befriedigende Weise nicht leicht mitteilbar gemacht werden kann.

3 Der Vortrag ist aus längerfristig angelegten Arbeiten hervorgegangen, in deren Zug ich Vielen zu Dank verpflichtet worden bin, im Hinblick aber auf den Text des Vortrages selbst ganz besonders Hartwig Wiedebach, Rabbiner Dr. Walter Gotthold, Almuth Bruckstein und Helmut Holzhey.

## I. Einleitung

a.

Hermann Cohen ist bekanntlich in Coswig, in Anhalt, am 4. Juli 1842 geboren und am 4. April 1918 in Berlin gestorben;<sup>4</sup> sein letztes veröffentlichtes Werk, das Buch *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, erschien posthum im Jahr 1919.<sup>5</sup> Dieser einfache Tatbestand ruft eine Reihe einfacher, aber folgenreicher *philologischer* Probleme hervor, wenn es darum geht, den puren Wortlaut der Sprache des Werkes von Hermann Cohen zu verstehen; denn er bedeutet, dass die Generation der Lehrer von Hermann Cohen, zu der auch H. Steintal gehört,<sup>6</sup> wissenschaftsgeschichtlich und literarisch betrachtet, noch

---

4 Quellen zur Biografie von Hermann Cohen, insbesondere auch die zu Hermann Cohens jüdischem Herkommen, Leben und Wirken, sind dokumentiert in: Franz Orlik, *Hermann Cohen (1842–1918), Kantinterpret, Begründer der „Marburger Schule“, Jüdischer Religionsphilosoph: Eine Ausstellung in der Universitätsbibliothek Marburg vom 1. Juli bis 14. August 1992*, Mit einer Einführung von Reinhard Brandt (Schriften der Universitätsbibliothek 6), Marburg: UB, 1992, [Frederick C. Beiser, *Hermann Cohen. An Intellectual Biography*, Oxford: O. U. P., 2018].

5 Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, Grundriss der Gesamtwissenschaft des Judentums [Bd. 8]), Frankfurt/M.: Gustav Fock, 1919. – Bibliografie der Schriften H. Cohens: Helmut Holzhey, *Cohen und Natorp, Bd. 1. Ursprung und Einheit*, Basel; Stuttgart: Schwabe, 1986, Anhang, 352–380, Nr. 159. Der Hinweis bei der zweiten Auflage von 1929, Nr. 173: „[= Grundriss der Gesamtwiss. des Judentums].“ gilt auch für die erste Auflage von 1919.

6 Biografische Angaben zu H. Steintal (geb. 1823 in Gröbzig/Anhalt, nicht weit entfernt von Coswig gelegen, dem Geburtsort von Hermann Cohen, gest. 1899 in Berlin) in: *Moritz Lazarus und Heymann Steintal. Die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen*; mit einer Einleitung hrsg. von Ingrid Belke, Bd. 1–2/2 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts, 21, 40, 44), Tübingen: Mohr, 1971, 1983, 1986, hier Bd. 1, LXXXI–CXLII („Einleitung“), 400–412 („Bibliographie der Schriften von H. Steintal“).

dem Zeitalter der deutschen Klassik angehört,<sup>7</sup> während der Beginn der posthumen Rezeption des Werkes von Hermann Cohen mit dem Ende des „Ersten Weltkrieges“ zusammenfällt. „Eine Generation“, so hat Walter Benjamin die mit der Erfahrung des Krieges entstandene Situation beschrieben,

die noch mit der Pferdebahn zur Schule gefahren war, stand unter freiem Himmel in einer Landschaft, in der nichts unverändert geblieben war als die Wolken und unter ihnen, in einem Kraftfeld zerstörender Ströme und Explosionen, der winzige, gebrechliche Menschenkörper.<sup>8</sup>

Die kunstvolle Alliteration der „Wolken“ oben und des „Menschenkörpers“ unten mit dem „bestirnten Himmel über mir“ und dem „sittlichen

---

7 Zur Generation der Lehrer von Hermann Cohen gehören: Zacharias Frankel (1801–1875), Heinrich Graetz (1817–1891), Manuel Joel (1826–1890), Jacob Bernays (1824–1881), Moritz Deutsch (1818–1892) (alle Jüdisch-Theologisches Seminar Breslau, das Cohen 1857–1864 besucht hat), Julius Branniss (1792–1873), August Rossbach (1823–1898), Rudolf Westphal (1826–1892) (alle Universität Breslau, an der Cohen 1861–1864 studierte), August Boeckh (1785–1867), Emil du Bois-Reymond (1818–1896), Moritz Haupt (1808–1874), H. Steinthal (1823–1899) und Adolf Trendelenburg (1802–1872) (alle Kaiser-Wilhelm-Universität Berlin, an der Cohen 1864–1865 eingeschrieben war), Leopold Zunz (1794–1886), Moritz Lazarus (1824–1903), David Cassel (Aus dem Umkreis der Wissenschaft des Judentums in Berlin), Friedrich Albert Lange (1828–1875), dessen Nachfolger Cohen an der Universität Marburg wurde.

Die Brüder von Humboldt sind 1835 (Wilhelm) bzw. 1859 (Alexander) gestorben. Mit Alexander von Humboldt erreicht das Zeitalter der deutschen Klassik noch unmittelbar die Lebenszeit von Hermann Cohen: Als A. von Humboldt in Berlin starb, war H. Cohen 17 Jahre alt und seit zwei Jahren Schüler des Jüdisch-Theologischen Seminars in Breslau. Also in gewisser Weise gehört Hermann Cohen noch in die Zeitgenossenschaft mit Alexander von Humboldt.

8 Walter Benjamin, „Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows“, zuerst in: *Orient und Occident*, Neue Folge, Oktober 1936, 16–33; zit. nach ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II/2, 438–465, hier 439.



Gesetz in mir“<sup>9</sup> soll die Erfahrung der Reduktion auf die reine Kreativität<sup>10</sup> verständlich machen, die nun die Generationen „danach“ von denen „davor“ trennt. Walter Benjamin macht diese Bemerkung am Beginn seines Essay „Der Erzähler“ aus dem Jahr 1936, um die Darstellung seiner These einzuleiten, dass in dieser Erfahrung des Krieges diejenige Art der Erfahrung, „die von Mund zu Mund geht“, also, jüdisch gesprochen: die Erfahrung der Tradition, die Tradition der gesprochenen Sprache, die Sprache der „Lehre“, in der die „Lehre“ von einer Generation der Gelehrten zur nächsten lehrend hinübergetragen wird, abgebrochen sei. Von Franz Kafka ist eine ähnliche Bemerkung überliefert.<sup>11</sup>

Es versteht sich, dass dies, aus heutiger Sicht betrachtet, die Beobachtung lediglich eines Anfanges für einen Sprachwandel bedeutet hat, in dessen Verlauf die gelehrte Sprache der deutschen Juden aus der deutschen Sprache überhaupt, wie eben die Sprache der deutschen Klassik selbst, nahezu vollständig verschwunden ist. Das Werk von

---

9 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1788 [A], 2. Aufl. 1792 [B], T. II, Beschluss, A 288f.: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwänglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewusstsein meiner Existenz.“

10 Vgl. Walter Benjamin, „Kommentare zu Gedichten von Brecht“, in: *Schweizer Zeitung am Sonntag*, 23. April 1939, zit. n.: ders. *Gesammelte Schriften*, Bd. II/2, 539–572, hier 571f.: „Fast ein jeder hat die Welt geliebt / Wenn man ihm zwei Hände Erde gibt.“ [Bertold Brecht] [...] Das ist das Minimalprogramm der Humanität.“ – Vgl. auch Martin Bubers, von ihm gemeinsam mit Viktor von Weizsäcker und Joseph Wittig bei Lambert Schneider, Berlin, herausgegebene Zeitschrift: *Die Kreatur* (1927–1929).

11 Vgl. Margarete Susman, *Gestalten und Kreise*, Zürich: Diana-Verlag 1954, 355: „Kafka hat – nach einem eigenem Wort – zum erstenmal die bisher immer wenigstens zu ahnende Musik der Welt bis in alle Tiefen hinunter abgebrochen.“ Die Bemerkung ist besonders wichtig, weil damit die Ablösung der Oberfläche der Sprache von deren musikalisch-poetischem Unterbau bezeichnet wird, der in der jüdischen religiös-liturgischen Kultur eine besondere, konstitutive Rolle für das sprachliche Gebaren überhaupt spielt.

Hermann Cohen aber im Ganzen, wie es uns heute vorliegt, war, von der ersten bis zur letzten Zeile, auf der Sprache der deutschen Juden in ihrer Verbindung mit der Sprache der deutschen Klassik aufgebaut. Infolge dessen täuschen wir uns, wenn wir glauben, die Worte in diesen Texten, im Blick auf deren philosophischen Sinn, einfachhin verstehen zu können. Vielmehr bildet die Sonderung der jüdischen Tradition in der Sprache von Hermann Cohens Schriften von der Sprache der akademischen Lehrtradition der deutschen Klassik darin – die Sonderung dieser beiden Sprachen, und deren Vereinigung, wie sie in der Darstellung der Philosophie von Hermann Cohen überlieferungsfähige Gestalt bekommen hat – das *philologische* Problem in dieser Darstellung, das zwar einfach zu benennen, aber nur sehr schwer aufzulösen ist.<sup>12</sup> Um den Text in den Schriften von Hermann Cohen zu verstehen, bedürfen wir deshalb heute immer der philologisch distanzierenden Vorarbeiten.

---

12 Die folgenden Ausführungen sind nach den Vorgaben für den ersten Tagungsteil des Kolloquiums der Werner Reimers Stiftung über „Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie“, nämlich: „Voraussetzungen im 19. Jahrhundert“ als Vorbereitung auf den zweiten Tagungsteil: „Hermann Cohens Erkenntnistheorie“, formuliert. Streng genommen dürfte daher der Ausdruck „Begriff“ der „Zeugung/Erzeugung“ im Titel dieses Vortrages nicht vorkommen; denn meine Darstellung bewegt sich im *philologischen* Vorfeld für die Erforschung der Bedeutung der Ausdrücke, hier der Ausdrücke „Zeugung/Erzeugung“, in der Sprache von Hermann Cohen. Diese vorbereitende, philologische, Ebene wird allerdings dann bis in einen zentralen Gedanken innerhalb des Begriffes „Urteil des Ursprungs“ innerhalb der *Logik der reinen Erkenntnis* hin ausgeführt werden. Würde der Vortrag von dieser philologischen Ebene aus Hermann Cohens Erkenntnistheorie innerhalb der *Logik der reinen Erkenntnis* selbst zu behandeln haben, also für den zweiten Tagungsteil geschrieben worden sein, würde ich darzustellen gehabt haben, dass, wie und weshalb, und vor allem mit welchen Folgen Hermann Cohen das gedankliche Motiv im sprachlichen Ausdruck (also nach dem literaturwissenschaftlichen Begriff von Ernst Robert Curtius in dem „Topos“) der „Zeugung/Erzeugung“ in den philosophischen Begriff, nämlich in den Begriff umsetzt. Der sprachliche Topos der „Zeugung“ wird dann zum Ausdruck für den Begriff „Korrelation“.

b.

Nicht erst seit dem Tod von Hermann Cohen und der Spaltung der späteren Rezeptionsgeschichte, wie sie in Franz Rosenzweigs und Bruno Strauß' Ausgabe von H. Cohens *Jüdischen Schriften* von 1924 und Ernst Cassirers und Albert Görlands Ausgabe der *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte* von 1928 zum sichtbaren Ausdruck gelangt ist,<sup>13</sup> sondern schon viel früher gibt es eine jüdische und eine nicht-jüdische Rezeption des Werkes.

Zur Erinnerung: Das Gerichtsgutachten „Die Nächstenliebe im Talmud“ von 1888,<sup>14</sup> drei Jahre nach der zweiten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung*, 1885,<sup>15</sup> und wohl überhaupt die erste Publikation nach jenem Werk, ist im philosophischen Rezeptionsbereich außerhalb der jüdischen Welt überhaupt nicht wahrgenommen worden. Dasselbe gilt für den Aufsatz „Der Religionswechsel in der neuen Aera des Antisemitismus“, 1890,<sup>16</sup> ein Jahr nach *Kants Begründung der Ästhetik* von 1889,<sup>17</sup> und ebenso für „Zum Prioritätsstreit über das Gebot der Näch-

---

13 Hermann Cohen, *Jüdische Schriften*, 3 Bde., hrsg. von Bruno Strauß, mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig, Berlin: Schwetschke, 1924. – ders., *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, 2 Bde., hrsg. von A. Görland und E. Cassirer, [aber: Veröffentlichung der Hermann-Cohen-Stiftung bei der Akademie für die Wissenschaft des Judentums], Berlin: Akademie-Verlag, 1928. – In Helmut Holzheys vollständiger Ausgabe der Werke von Hermann Cohen, 17 Textbände, und Ergänzungen, Hildesheim: Olms, 1977 ff. [die Arbeit an der Ausgabe ist noch nicht abgeschlossen], wird diese Trennung jetzt, 1997 ff., zugunsten einer rein chronologischen Anordnung aufgelöst, indem die sogenannten *Kleineren Schriften* in den Bänden 12 [KS I: 1865–1869], 13 [KS II: 1871–1888], 14 [KS III: 1890–1906], 15 [KS IV: 1907–1912], 16 [KS V: 1913–1915] und 17 [KS VI 1916–1918] in ihrem geschichtlichen und systematischen Entstehungszusammenhang wiedergegeben werden.

14 Hermann Cohen, *Die Nächstenliebe im Talmud. Ein Gutachten dem Königlichen Landgerichte zu Marburg erstattet*, Marburg: Elwert, 1888 [JS I, 145–174].

15 Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2. neubearbeitete Auflage, Berlin: Dümmmler, 1885 [Werke 1/1].

16 Hermann Cohen, „Der Religionswechsel in der neuen Aera des Antisemitismus“, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums*, Jg. 54, 2. Oktober 1890 [JS II, 342–345].

17 Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ästhetik*, Berlin: Dümmmler, 1889.

tenliebe“ von 1894.<sup>18</sup> Auf diese Weise blieb unbemerkt und musste in der Philosophie unbemerkt bleiben, dass und wie sich die Gedanken von Hermann Cohen im Anschluss an die zweite Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung* neu in Wechselwirkung mit dem jüdisch-gelehrten Herkommen aufgebaut haben, das Hermann Cohen auch öffentlich vertrat.<sup>19</sup> Auf diese Weise blieb verdeckt, dass und wie die *Logik der reinen Erkenntnis* selbst, 1902, aus dieser Wechselwirkung hervorgegangen ist.

### C.

Als bald nach jener Schrift „Zum Prioritätsstreit über das Gebot der Nächstenliebe“ von 1894, die in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*

---

18 Hermann Cohen, „Zum Prioritätsstreit über das Gebot der Nächstenliebe“, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums*, Jg. 58, 8. Juni 1894 [JS I, 175–181].

19 Schon 1880: Hermann Cohen, *Ein Bekenntnis in der Judenfrage*, Berlin: Dümmler, 1880 [JS II, 73–94]; später, im unmittelbaren Vorfeld zur *Logik der reinen Erkenntnis* von 1902: ders., „Das Judentum als Weltanschauung. Vortrag, gehalten im ‚Politischen Volksverein‘ in Wien“, in: *Dr. Blochs Österreichische Wochenzeitung, Centralorgan für die gesammten Interessen des Judentums*, XV. Jg., 1898, Wien, 1898, 221–223. 241–243 [wieder in: D. Adelman, „Reinige dein Denken“, 321–329]; ders., „Unsere Ehrenpflicht gegen Dreyfus“, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums*, Jg. 63, 9. Juni 1899, 268–270 [JS II, 346–351]; ders., „Das Problem der jüdischen Sittenlehre: Eine Kritik von Lazarus‘ ‚Ethik des Judentums‘“, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 43 (1899), 385–400, 433–449 [JS III, 1–35]; ders., „Der 80. Geburtstag des Herrn Sanitätsrat Dr. Salomon Neumann“, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 63. Jg., 20. Oktober 1899, 496 f.; ders., „Autonomie und Freiheit“, in: *Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann*, hrsg. von Marcus Brann und Ferdinand Rosenthal, Breslau: Schottlaender, 1900, 675–682; ders., „Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch“, in: *Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur* 3 (1900), 75–132 [JS III, 43–97]; und schließlich: ders., „Die Sprüche im Israelitischen Schüler- und Lehrlingsheim zu Marburg a. L.“, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums*, Jg. 65, 31. Mai 1901, 256–257 [JS II, 102–107]. – Die nächste Publikation ist dann die *Logik der reinen Erkenntnis* von 1902. [Die bibliografischen Angaben hier nach den Nummern: 32, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 52 – die *Logik der reinen Erkenntnis* ist Nr. 53 – von Helmut Holzhey, *Cohen und Natorp*. Dazu kommen die schon erwähnten Nummern: 37 und 40 und die gleich näher zu erläuternde Nummer 43, der „Kritische Nachtrag“ in der Ausgabe von Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung* von 1896].

erschien, veröffentlichte Hermann Cohen im Rahmen der fünften Auflage von Friedrich Albert Langes Buch über *Die Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, im Jahr 1896, einen „Kritischen Nachtrag“,<sup>20</sup> nämlich seinen „Nachtrag“ zur Kritik der Bedeutung des Materialismus in der Gegenwart, der, nach dem Urteil von Helmut Holzhey, in der späteren Fassung von 1914, als Einführung in das philosophische Denken nicht sowohl von Friedrich Albert Lange selbst als vielmehr von Hermann Cohen verwendet werden kann. Hier nun wird die Linie für den Skopus der Kritik von Friedrich Albert Langes „Materialismus“ über den „Naturalismus“ und den „Nationalismus“ bis zu dem „Antisemitismus“ in Hermann Cohens Gegenwart der 1890er Jahre weitergezogen.<sup>21</sup> Und die Philosophie hat die Aufgabe, kritisch diese Tendenzen aufzulösen.

---

20 Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, *Erstes Buch, Geschichte des Materialismus bis auf Kant*, *Zweites Buch, Geschichte des Materialismus seit Kant*, fünfte (wohlfeile und vollständige) Auflage, Biographisches Vorwort und Einleitung mit kritischem Nachwort von Hermann Cohen, Leipzig: Baedeker, 1896. – Hermann Cohens „Einleitung des Herausgebers“ [also der „Kritische Nachtrag“, der dann im Text nicht mehr eigens als solcher ausgewiesen ist] am Beginn von Bd. II, XV–LXXVI, umfasst ein Vorwort und dann, abweichend von der späteren Fassung 1914, die einen weit größeren Umfang hat, die drei Kapitel: „I. Verhältniss der Logik zur Physik“, „II. Verhältniss der Ethik zur Religion“, „III. Verhältniss der Ethik zur Politik“. – In Helmut Holzheys Ausgabe, *Werke* Bd. 5, zweite Abteilung, ist die „Einleitung mit kritischem Nachtrag zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus von Friedrich Albert Lange in dritter, erweiterter Auflage“, Leipzig: Brandstetter, 1914, die sich hier als eigene Abhandlung am Ende des ersten Bandes befindet, zugrunde gelegt. Im Unterschied zu der ersten Auflage, deren Text als Varianten mitgeteilt wird, umfasst diese Auflage, außer einer Modifikation der „Einleitung des Herausgebers“ als Vorwort und Varianten im Einzelnen die zusätzlichen Abschnitte: „I. Das Verhältniss der Philosophie zu ihrer Geschichte“ und „II. Das Verhältniss der Psychologie zur Metaphysik“. Für meine Erläuterung im Folgenden ist der Rückgang auf die erste Auflage des „Nachtrages“, 1896, wichtig.

21 Zu dieser Linie: „Materialismus“, „Naturalismus“, „Nationalismus“, „Antisemitismus“ kommt später der „Zionismus“ hinzu.

Durch diese Arbeit fühlte sich Hermann Cohens alter Studienfreund aus den gemeinsam im „Jüdisch-Theologischen Seminar“ in Breslau<sup>22</sup> verbrachten Lehrjahren, Jacob Guttman (1845–1919), der nun in Breslau als Rabbiner amtierte und der beste Kenner der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie geworden war,<sup>23</sup> der nun die Breslauer *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (MGWJ) herausgab,<sup>24</sup> zu einer Rezension veranlasst, die dann im Jahr 1897 in der „Monatsschrift“ erschien,<sup>25</sup> worin er einerseits Hermann Cohens demonstrative Kritik an dem Antisemitismus lobend hervorhebt,<sup>26</sup> andererseits aber sagt:

---

22 Zum Seminar grundlegend: Guido Kisch (Hg.), *Das Breslauer Seminar. Jüdisch-Theologisches Seminar (Fraenckelscher Stiftung) in Breslau 1854–1938. Gedächtnisschrift*, Tübingen: Mohr, 1963; M[arcus] Brann, *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckel'sche Stiftung) in Breslau: Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum der Anstalt*, Breslau: Th. Schatzky, o.J. [1904; ND Hildesheim: Olms, 2010].

23 Zu Jacob Guttman's Biografie und Würdigung seiner Arbeiten vgl.: *Festschrift zum siebenzigsten Geburtstag Jakob [sic!] Guttman's*, hrsg. vom Vorstande der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, Leipzig: Fock, 1915; Görg K. Hasselhoff, Art. „Jacob Guttman“, in: Andreas B. Kilcher u. a. (Hg.), *Metzler Lexikon jüdischer Philosophen. Philosophisches Denken des Judentums von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart; Weimar: Metzler/Darmstadt: WBG, 2003, 266–268.

24 Kurt Wilhelm, „Die Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, ein geistesgeschichtlicher Versuch“, in: Kisch (Hg.), *Das Breslauer Seminar*, 327–349.

25 Jacob Guttman, „Rezension“, in: *MGWJ* 41, NF 5 (1897), 89–92. Jac. Guttman gibt den Titel mit den Worten wieder: „Einleitung mit kritischem Nachtrag zu Fr. Alb. Lange's Geschichte des Materialismus in fünfter Auflage. Von Hermann Cohen. (S. LXXXVI. – Separatdruck.)“; er zitiert nach einem bis jetzt nicht, weder in Helmut Holzheys Bibliografie noch in der Ausgabe, *Werke*, Bd. 5, identifizierten Sonderdruck.

[Der folgende Abschnitt deckt sich teilweise mit einem Abschnitt in D. Adelman, „Reinige dein Denken“, 130–134 mit vollständigen Nachweisen, weswegen er hier um Zitate in den Fußnoten gekürzt erscheint. – GKH.]

26 Guttman, „Rezension“, 90, zit. in: D. Adelman, „Reinige dein Denken“, 130f. Anm. 37.

Der Standpunkt des Verfassers ist allerdings nicht der unsrige. Wir bekennen offen, dass wir uns keine rechte Vorstellung davon machen können, was dem Verfasser die Religion überhaupt noch bedeutet, nachdem er sie jedes positiven Inhalts entkleidet und ihr das Recht auf die metaphysischen und ethischen Anschauungen der Gegenwart einzuwirken, mit aller Entschiedenheit abgesprochen hat.<sup>27</sup>

Der unmittelbare Bezugspunkt für diese Kritik im Text von Hermann Cohen lautet:

Damit steigt die Gottheit von ihrem Wolkenthron in der Pluralbedeutung des Weltbegriffs: nicht nur von dem Thron der Naturwelt, sondern auch von dem der Sittenwelt. Aber der Thron ist hier nur das Gleichniss für das theoretische Princip; keineswegs aber für den Schlussstein, der das ethische Gebäude krönt. Nur vom Principienthrone muss die Gottheit steigen. Und wie man allmählich das Interesse verloren hat an Gott, als an dem Schöpfer der Naturgesetze, so wird man es auch verlieren lernen an Gott, als an dem Urheber des Sittengesetzes. Die Formulierung des Sittengesetzes ist die Aufgabe der fortschreitenden menschlichen Wissenschaft.<sup>28</sup>

Nach dieser Formulierung habe Hermann Cohens Kritik an dem „so genannten wissenschaftlichen Antisemitismus und seiner Tendenzen“, so verdienstvoll sie sei, eigentlich keinen ausweisbaren Grund in den theoretischen Prinzipien der Philosophie, die Cohen im Anschluss an Friedrich Albert Langes Aufklärungs-Philosophie vertritt; denn danach geurteilt habe die Religion „für den Verfasser“ offenbar „im

---

27 Ebd., 89.

28 H. Cohen, „Einleitung des Herausgebers“, LXI.

Grunde nur noch eine dekorative Bedeutung“. „Sie soll“, schreibt Guttman weiter,

das ganz unabhängig von ihr zu Stande gekommene System der Ethik krönen, indem sie als Messianismus die Verwirklichung der ethischen Ideen in der Entwicklung der Menschheit, den Glauben an die Macht des Guten kündigt. Das mag sehr schön ausgedacht sein,

fährt Guttman mit seiner Einrede dann fort, „nur wüsste ich nicht, wie die Religion, jeder Autorität entbehrend, der ihr zugewiesenen Aufgabe genügen solle.“<sup>29</sup>

Von da an datiert eine neue Zusammenarbeit von Hermann Cohen und Jacob Guttman, denn neben dieser Kritik an der Position von Hermann Cohen, wie Jacob Guttman sie verstand, hatte Guttman, um von Hermann Cohen, dem akademischen Philosophen, einen genaueren Begriff des Jüdischen einzufordern, in demonstrativ zustimmenden Sinne ein langes Zitat aus Hermann Cohens Schrift wiedergegeben, in dem es heißt:

Diese der wissenschaftlichen Wahrheit widerstrebende, den Sinn für Wahrhaftigkeit ertödtende böse Einwirkung der religiösen Reaction, welche das Ende des Jahrhunderts kennzeichnet, ist der eigentliche Herd und das giftigste Mittel der Conflict-Erscheinung zwischen Religion und Ethik, welche sich den für christliche Völker besonders geschmackvollen Namen des Antisemitismus gestiftet hat. Racenaffecte und wissenschaftliche Schlagwörter hätten die Verwirrung und Verbitterung nicht festhalten und verschärfen können, welche die gebildeten Klassen, und vorzugsweise natürlich diejenigen, welche an dem Kampfe um die Aemter-Privilegien be-

---

29 Guttman, „Rezension“, 89 mit Verweis auf Cohens „Einleitung des Herausgebers“, LXII; vgl. D. Adelman, „*Reinige dein Denken*“, 132 Anm. 41.



theiligt sind, dermalen beherrscht. Die Selbstgerechtigkeit hätte nicht so vorlaut werden können, bis sie am eigenen Krach elend enden muss. Und das Racengefühl hätte niemals bei einem gerade in Stammesfragen so edlen Volke diese blutige Natur annehmen können, bei der die Narben fast schädlicher sind als die Wunden. Der Glaubenseifer aber hat den Racetrieb zu einem nationalen Impuls geheiligt. Und in Verquickung mit der religiösen Befangenheit wird das gesunde Princip der Nationalität zu einem unsittlichen, denn ihr gegenüber wird die Menschheit zum Störenfried, zu einem mittelalterlichen Universale, und die Nächstenliebe wird, was sie in der Weltgeschichte von jeher war, ein litterarisches Prachtstück, glänzend genug, um als ebenso plumpe wie durchschlagendes Lösungswort bei der Predigt des Nächstenhasses brauchbar zu bleiben. Denn wenn der alte Bund keine Nächstenliebe hat, so fehlt der Religion des Judentums der Grundzug der Sittlichkeit; denn wenn sie es im alten Testament nicht haben, so haben sie es im Talmud gewiss erst recht nicht.<sup>30</sup>

Dem folgt zustimmend das Zitat jenes grundlegenden Satzes von Hermann Cohen, auf dem die Zusammenarbeit von Jacob Guttman und Hermann Cohen von nun an, 1896, aufgebaut wird: „Und wer kennt“, schreibt Hermann Cohen,

wer weiß überhaupt von der religiösen Fortentwicklung, die das Judentum in diesen neunzehnhundert Jahren vollzogen hat in seiner religionsphilosophischen Litteratur!<sup>31</sup>

Daran hat Hermann Cohen von nun an während der nächsten Jahre den Erkenntnisgehalt des systematischen Interesses der Philosophie

---

30 Guttman, „Rezension“, 90f. als Zitat aus Cohen, Einleitung LXIIIff.

31 Ebd., 91 – Zum Fortgang des Zitat vgl. D. Adelman, „Reinige dein Denken“, 133f. Anm.44.

in Beziehung auf die Religion neu vermessen. Hier ist die „Geburtsstätte“ für die Umwandlung seiner Arbeit von den Kommentaren zur Philosophie von Immanuel Kant zu der an dem Aufbau seines eigenen „Systems der Philosophie“. Die Homogenität der Kantischen Philosophie mit der Disposition der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters darzustellen, so wie er sie verstand, und wie Jacob Guttman in Fortsetzung der Arbeiten ihres gemeinsamen Lehrers Manuel Joel deren Verflechtungen mit ihrer nicht-jüdischen Rezeption, also in der allgemein weltgeschichtlichen Bedeutung zeigte und erforschte, bildet den Ausgangspunkt, hier, *im Jahr 1896*, für Hermann Cohens Arbeit an der Neufassung der systematischen Philosophie.<sup>32</sup>

d.

Eine der ersten Wirkungen der Zusammenarbeit zwischen dem Marburger Philosophen und dem gelehrten, in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie überaus kundigen Breslauer Rabbiner<sup>33</sup>

---

32 Die *Festschrift zum siebzigsten Geburtstage Jakob [sic!] Gutmans*, enthält ein „Verzeichnis der Schriften und der gedruckten Reden Jakob Gutmans“, aus der Feder von N.M. Nathan, der zu dieser Zeit, als Nachfolger von Leopold Lucas Sekretär der „Gesellschaft ...“ war. Gutmans Besprechung des „Nachtrages“ von Hermann Cohen liegt hier in der Abteilung „I. Selbständige Abhandlungen und Werke und Beiträge zu Sammelwerken“ zwischen den Nummern 12 und 13, und in der Abteilung „II. Besprechungen“ zwischen Nr. 47: „Über Dogmenbildung im Judentum. Vortrag. Herausgegeben vom Verein für jüdische Geschichte und Literatur in Breslau. Breslau, Jacobsohn 1894“ und 48, dem späteren Vortrag „Über die Bedeutung des Judentums in der Gegenwart. Vortrag, gehalten auf der Generalversammlung des Rabbinerverbandes in Deutschland zu Frankfurt a.M. 1902“; in der Abteilung „III. Reden“ zwischen Nr. 56, der Gedenkrede auf Joseph Derenburg, und Nr. 57. Auf diese Weise lässt sich sehr genau rekonstruieren, von welcher Position aus Jac. Guttman im Jahr 1896 den öffentlich-wissenschaftlichen Kontakt zu Hermann Cohen aufgebaut hat.

33 In einer späteren Ausarbeitung über „Hermann Cohens Vorträge in den Vereinen für jüdische Geschichte und Literatur 1898–1918, Übersicht und Dokumentation“ (MS, vgl. die Teilwiedergabe des Textes in D. Adelman, „*Reinige dein Denken*“, 120–150) habe ich H. Cohens Tätigkeiten von 1896 an bis zum Erscheinen der *Logik der reinen Erkenntnis*, 1902, der Gründung der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des

war Hermann Cohens Kritik von Moritz Lazarus' *Ethik des Judentums*: „Das Problem der jüdischen Sittenlehre“,<sup>34</sup> die im Jahr 1899 in der von Jacob Guttman herausgegebenen *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* erschien.

Die nun von Hermann Cohen und Jacob Guttman gemeinsam erhobene Forderung nach der Erneuerung des philosophisch-systematischen Interesses an der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters und des frühen 19. Jahrhunderts und des philosophisch-systematischen Interesse an der Religion überhaupt,<sup>35</sup> führte zu Hermann Cohens Bei-

---

Judentums“ 1902/1903 und zu dem Vortrag über „Die Errichtung von Lehrstühlen für Ethik und Religionsphilosophie an den jüdisch-theologischen Lehranstalten“, gehalten 1903, genauer identifiziert und die Publikationssituation beschrieben. Die Beschreibung führte zu der unten wiedergegebenen Neudatierung einiger Schriften, in denen es sich insgesamt um den Versuch handelt, in den Begriffen „Gottesidee“, „Messiasidee“ und „Versöhnungsidee“ den Begriff des Judentums religionsphilosophisch neu zu begründen. Diese Arbeiten finden parallel zu der statt, die Philosophie in und als „System der Philosophie“ insgesamt neu aufzubauen und in der dann 1902 erscheinenden *Logik der reinen Erkenntnis* systematisch zu begründen.

34 Moritz Lazarus, *Die Ethik des Judentums*, Frankfurt/M.: J. Kauffmann, 1899; Hermann Cohens scharfe Kritik an Lazarus' Buch („Das Problem der jüdischen Sittenlehre: Eine Kritik von Lazarus' ‚Ethik des Judentums‘“) und deren Veröffentlichung in der „Monatsschrift“ geht unmittelbar auf Cohens Verständigung mit David Kaufmann zurück.

35 Der Verlauf, die Voraussetzungen und die Folgen der Auseinandersetzung zwischen Hermann Cohen und Moritz Lazarus können nicht in wenigen Worten charakterisiert werden. Die Beziehungen reichen bis in das Schüler-Lehrer-Verhältnis während der 1860er Jahre in Berlin zurück und umfassen über den Antisemitismus-Streit von 1880, der zu einem völligen Bruch in den Beziehungen von H. Steinthal zu Hermann Cohen geführt hat, hinaus tiefgreifende Differenzen, von denen diejenigen zur Einschätzung der Bedeutung der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters und des systematischen Interesses an der Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zu Ethik nur einen Aspekt ausmachen. Die Einschätzung der Bedeutung von Moritz Lazarus, insbesondere um dabei auch aus dem Gesichtspunkt von Hermann Cohen zu einem gerechten Urteil zu kommen, ist schwierig und erfordert eine umfassende Erforschung, für die aber die zeit- und wissenschaftsgeschichtlichen Materialien noch nicht hinreichend verfügbar sind. Vgl. unten Exkurs A.

trag zur gemeinsamen Gründung der „Gesellschaft für die Förderung der Wissenschaft des Judentums“ im Jahre 1902, in deren Rahmen Hermann Cohen von Beginn an die Verantwortung für den Bereich „Ethik und Religionsphilosophie“ übernahm und sich, bereits im Jahr 1903/04, vertraglich verpflichtete, im Rahmen des „Grundrisses für die Gesamtwissenschaft des Judentums“, den auf Vorschlag von Gustav Karpeles die „Gesellschaft“ zu erarbeiten sich vorgenommen hatte, jenen Band zu schreiben, der dann posthum 1919 unter dem Titel „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“, in demselben Jahre, in dem Jacob Guttman starb, erschienen ist.<sup>36</sup>

Man wird also sagen und bei der Interpretation aller im engeren Sinn systematischen und „theoretischen“ Schriften zur Philosophie von Hermann Cohen *ab dem Jahr 1897* berücksichtigen müssen, dass Hermann Cohen seine Arbeit am Aufbau der Systematik in Wechselwirkung gedacht hat zu der Aufgabe, das systematische Interesse an der jüdischen Philosophie der Religion zu erneuern und von Grund auf neu zu beleben.

e.

Die theoretischen und organisatorischen Vorarbeiten für die Gründung der „Gesellschaft für die Förderung der Wissenschaft des Judentums“ im Jahre 1902, in dem Jahr, in dem Hermann Cohens *Logik der reinen Erkenntnis* zuerst erschien, gehen auf Hermann Cohens Zusammenarbeit mit dem jungen Rabbiner Leopold Lucas zurück: einem, wenn nicht überhaupt dem letzten Schüler von H. Steinthal an der „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums“ in Berlin, der zu der Zeit in Glogau als Rabbiner amtierte, zuvor aber parallel zu seiner Rabbiner-Ausbildung in Berlin in Tübingen Orientalistik studiert und an der Universität in Berlin noch den greisen Eduard Zeller gehört hatte.<sup>37</sup> Leopold Lucas entstammte einer alteingesessenen jüdischen Familie in

---

36 Zu diesem Problembereich: D. Adelman, „*Reinige dein Denken*“, 151–174.

37 Näheres ebd., 168–171 sowie 176 f. (mit weiterer Literatur).

Marburg, wo er von früher Jugend an mit Hermann Cohen und dessen Familie in Marburg vertrauten Umgang gepflegt hatte.

So ist es das religionsphilosophische Interesse seines alten Lehrers an der „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums“, H. Steinthal, das Hermann Cohen mit seiner Erneuerung des systematischen Interesses an der jüdischen Religionsphilosophie in Wechselwirkung zu seinen Arbeiten an dem „System der Philosophie“ fortsetzte. Die Spaltung der Cohen-Rezeption in eine jüdische und eine nicht-jüdische Tradition hat diesen systematischen Zusammenhang verdeckt. Für die heutigen Versuche aber, Hermann Cohen zu verstehen, gilt es, gerade diesen Zusammenhang im Rückblick zu entdecken und rekonstruktiv neu wieder herzustellen.

## II. Manuel Joel

a.

Aber das Interesse an der Verflechtung der jüdischen Religionsphilosophie mit der systematischen Philosophie ist für Hermann Cohen und für Jacob Guttmann keineswegs neu. Noch ehe Hermann Cohen nach dem Ende seiner Studien in Breslau, erst an dem „Jüdisch-Theologischen Seminar“, dann an der Universität, sich in Berlin dem Kreis um H. Steinthal anschloss, in dem damals die Gründung der „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums“ vorbereitet wurde,<sup>38</sup> ehe also Her-

---

38 Zur Vorgeschichte s. Heinrich Simon, „Wissenschaft vom Judentum in der Geschichte der Berliner Universität“, in: Julius Carlebach, *Wissenschaft des Judentums Anfänge der Judaistik in Europa*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, 153–164, hier 161 zu H. Steinthal und dessen Beziehungen zur Universität. – Ismar Elbogen, *Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums*, Berlin: Philo Verlag, 1922, 26–40, insbesondere 34–36. Die „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums“ [aus hochschulrechtlichen Gründen dann bis 1918 „Lehranstalt“ genannt] wurde am 26. Dezember 1869, also in der Zeit, da Hermann Cohen in Berlin war, gegründet, aber mit Rücksicht auf den entstehenden Krieg erst nach dessen Ende, am 6. Mai 1872, offiziell eröffnet. Die

mann Cohen in H. Steinthal seinen Lehrer fand, waren er und Jacob Guttmann gemeinsam im Rabbinerseminar Schüler von Manuel Joel.

Manuel Joel, geboren im Jahr 1826 in Birnbaum, in der Preußischen Provinz Posen, gestorben 1890 in Breslau, hatte von 1854 bis 1864 am Seminar gelehrt und war dann, also von 1864 an bis zum Lebensende, sozusagen als der Prototyp des gelehrten, des sog. deutschen „Doktor-rabbiners“, Rabbiner in Breslau.<sup>39</sup>

Wir finden ihn fast auf jeder Stufe der intellektuellen Entwicklung von Hermann Cohen; insbesondere wenn es sich darum handelte, das Verhältnis zwischen jüdischer und nicht-jüdischer Gelehrtentradition zu bestimmen; und so finden wir Manuel Joel auch als einen der ersten, wenn nicht überhaupt als den ersten, der in einem „Offenen Brief an Herrn Professor Heinrich von Treitschke“ 1879 jenen Streit ent-

---

Gründer, bzw. die Vorbereiter der Gründung waren Leopold Zunz (1794–1886), Salomon Neumann (1819–1908, vgl. Hermann Cohens Artikel „Der 80. Geburtstag des Herrn Sanitätsrat Dr. Salomon Neumann“, 1899), Moritz Veit (1808–1864), Moritz Lazarus und Moritz Meyer (1811–1869). Die „Israelitische Synode“ in Leipzig, im Sommer des Jahres 1869, hatte die Gründung „einer oder mehrerer höherer Lehranstalten für die Wissenschaft des Judentums“ gefordert. In diesen Diskussionskreis trat Hermann Cohen im Jahr 1864 ein. Vgl. unten Exkurs A.

39 Zur Biografie von Manuel Joel vgl. die Festschrift, *Rabbiner Dr. Manuel Joel zu seinem hundertjährigen Geburtstage*, 19. Oktober 1926, der *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, in der Manuel Joel einen erheblichen Teil seiner Arbeiten veröffentlicht hatte (MGWJ 70 [1926], 305–370; insb.: C. Seligmann, „Sein Leben und seine Persönlichkeit“, 305–315; dann: Karl Joël, „Erinnerungen an Manuel Joël“, 315–320; weiter: A. Eckstein, „Joel als Seminarlehrer und seine Wahl zum Rabbiner in Breslau“, 320–324; und: ders., „Jüdische Weltanschauung im Geistesspiegel M. Joëls“, 324–330; außerdem: Max Freudenthal, „Manuel Joël und die Kultusfrage“, 330–347; weiter: Beer-mann, „Manuel Joëls Bedeutung für die Predigt“, 347–350; und: I. Heinemann, „Manuel Joël als Darsteller der Religionsphilosophie des Mittelalters“, 351–355. – Vgl. auch D. Adelman, „*Reinige dein Denken*“, 107–119 [Görge K. Hasselhoff, „Ueber den wissenschaftlichen Einfluss des Judenthums auf die nichtjüdische Welt“ (M. Joel) – Zu einem Forschungsprogramm des Breslauer Jüdisch-Theologischen Seminars“, in: *Kalonymus* 22 (2019), Heft 3, S. 4–8].

fachte,<sup>40</sup> in dessen Verlauf es dann zu dem Bruch zwischen H. Steintal und Hermann Cohen kommen sollte, dessen Wirkung die Kontinuität

---

40 Der Streit ist vielfach beschrieben, zum geschichtlichen Zusammenhang zuletzt von Peter Pulzer, „Die Wiederkehr des alten Hasses“, in: Steven M. Lowenstein u. a. (Hg.), *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 3. *Umstrittene Integration, 1871–1918*, München: Beck, 1997, 193–248; Materialien wurden herausgegeben von: Walter Boehlich (Hg.), *Der Berliner Antisemitismusstreit* (si 6), Frankfurt/M.: Insel, 1965; [Karsten Krieger (Bearb.), *Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879–1881. Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation*; kommentierte Quellenedition, München: Saur, 2003] im Zusammenhang mit Hermann Cohen: Ulrich Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft* (Studien und Materialien zum Neukantianismus, 4), Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994, 146–157. [Die Auffassung, der „aufkommende Antisemitismus“ zu Ende der 1870er Jahre habe Hermann Cohen „zu einer Rückkehr zum jüdischen Glauben“ bewogen (147), ist allerdings lediglich Wiederholung der falschen These von Franz Rosenzweig (in dessen Einleitung zu der Ausgabe der *Jüdischen Schriften* von Hermann Cohen, S. XXI); vgl. schon Steven Schwarzschilds methodisch durchdringende Kritik an Rosenzweigs „anekdotischem“ Verfahren: Steven S. Schwarzschild, „Franz Rosenzweig’s Anecdotes about Hermann Cohen“, in: Herbert A. Strauss und Kurt A. Grossmann (Hgg.), *Gegenwart im Rückblick, Festgabe für die Jüdische Gemeinde zu Berlin 25 Jahre nach dem Neubeginn*, Heidelberg: Lothar Striehm, 1970, 209–218; vgl. hingegen, gegen Rosenzweig, die grundlegende Studie von Ulrich Sieg, „Der Wissenschaft und dem Leben tut dasselbe not. Ehrfurcht vor der Wahrheit.“ Hermann Cohens Gutachten im Marburger Antisemitismusprozess 1888“, in: Reinhard Brandt und Franz Orlik (Hg.), *Philosophisches Denken – Politisches Wirken, Hermann-Cohen-Kolloquium Marburg, 1992* (Philosophische Texte und Studien, 35), Hildesheim u. a.: Olms, 1993, 222–249. Gerade Ulrich Sieg hat das Verdienst, das wissenschaftsgeschichtliche Problem „Marburger Neukantianismus und Antisemitismus“ als erster umfassend thematisiert zu haben; vgl. auch dessen Studie: Ulrich Sieg, „Deutsche Kulturgeschichte und Jüdischer Geist. Ernst Cassirers Auseinandersetzung mit der völkischen Philosophie Bruno Bauchs. Ein unbekanntes Manuskript“, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 34 (1991), 59–91. – Der frühe Zeitpunkt der Kritik von Manuel Joel an Heinrich von Treitschkes Artikel geht darauf zurück, dass die „Schlesische Zeitung“ in Breslau Treitschkes polemische Wendung von den jüdischen „hosenverkaufenden Jünglingen“ aus dem Osten journalistisch kritisch aufgegriffen und so den Breslauer Rabbiner Joel herausgefordert hatte, öffentlich Stellung zu nehmen.

in Hermann Cohens Verhältnis zu der Tradition der jüdischen Religionsphilosophie, und deren Begrifflichkeit, bis heute hin verdeckt.

Übrigens hatte Manuel Joel schon 1877 in zwei gerichtlichen „Gutachten über den Talmud“ Professor August Rohlings Schrift: *Der Talmudjude* (Münster, vierte Auflage 1873), beurteilt,<sup>41</sup> jene Schrift, die eine wichtige Stufe dargestellt hat in dem Prozess der Ausbildung des intellektuellen Antisemitismus während der 1870er Jahre und die auch die Quelle abgegeben hat für jenen Rechtsstreit, in dem Hermann Cohen selber im Jahr 1888 sein Gutachten über *Die Nächstenliebe im*

---

41 M. Joel, *Meine in Veranlassung eines Processes abgegebenen Gutachten über den Talmud in erweiterter Form herausgegeben*, Breslau: Schletter, 1877. Zu A. Rohling vgl. U. Sieg, „Der Wissenschaft und dem Leben tut dasselbe not“, 233, insb. Anm. 31: „Der Schmäh-schrift des Prager Theologieprofessors August Rohling ‚Der Talmudjude. Zur Beherrigung für Juden und Christen aller Stände dargestellt‘ war ein ungewöhnlicher Erfolg beschieden. Die 1872 erstmals in Münster erschienene Publikation erreichte bis 1877 sechs Auflagen und rief zudem eine breite Diskussion in der Presse hervor.“ Im übrigen macht auch U. Sieg darauf aufmerksam, dass die Geschichte des entstehenden Antisemitismus im Kaiserreich, trotz vieler wichtiger Ansätze, noch nicht hinreichend erforscht ist, um vor diesem Hintergrund philosophische Aussagen zur Position von Hermann Cohen zu formulieren. Vgl. auch: Helmut Holzhey, „Zwei Briefe Hermann Cohens an Heinrich von Treitschke“, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 12 (1969), 183–204. Zu dieser Geschichte gehört auch einerseits die Gründung studentischer Judenmissionsvereine an den Universitäten, während der 1870er Jahre, andererseits der Versuch von Franz Delitzsch und seinem Schüler Hermann Strack, der antijüdischen „Judenmission“ eine „wissenschaftliche“ Grundlage zu geben, die zumindest auf einer gewissen Kenntnis der jüdischen Literatur aufgebaut sein sollte. Daraus ist Hermann L. Stracks „Institutum Judaicum“ in Berlin hervorgegangen, 1883 gegründet, das dann unter Stracks Leitung entgegen der ursprünglichen Intention zum Ausgangspunkt wurde für eine seriöse nichtjüdische Talmudforschung, in deren Verlauf Hermann L. Strack selbst, ohne die missionarischen Ziele aufzugeben, zu dem bedeutendsten nicht-jüdischen Kenner der Talmudischen Literatur wurde, und gerade in der Abwehr von A. Rohlings pseudo-wissenschaftlicher Verbreitung der sog. „Ritualmord-Lüge“ zum Verteidiger des rabbinischen Judentums im komparativistischen Ansatz zwischen den beiden „Testamenten“ wurde. Vgl. Ralf Golling/Peter von der Osten-Sacken (Hg.), *Hermann L. Strack und das Institutum Judaicum in Berlin*. Mit einem Anhang über das Institut Kirche und Judentum (SKI, 17), Berlin: Institut Kirche und Judentum, 1996.



*Talmud*<sup>42</sup> formuliert hat. In den beiden Gutachten über den Talmud, dem von Hermann Cohen, 1888, und dem von Manuel Joel, 1877, haben wir so eine wichtige Quelle, um im Hinblick auf die rabbinisch-talmudische Gelehrtentradition die Kontinuität von Hermann Cohen im Verhältnis zu seinem religionsphilosophischen Lehrer über Hermann Cohens Bruch von 1880 mit H. Steinthal und Moritz Lazarus hinaus zu rekonstruieren.

In Manuel Joels „Offenem Brief an Herrn Professor Heinrich von Treitschke“ aus dem Jahr 1879 finden wir nun ziemlich genau jene Position von Hermann Cohens Lehrers dargestellt, von der Hermann Cohen ausgegangen ist, *ehe* er sich in die Schule der Religionsphilosophie bei H. Steinthal begab: „Den Schmerz“, schreibt Manuel Joel, Heinrich von Treitschke zitierend,

„dass breite Schichten unseres Volkes dem Unglauben verfallen sind“, theile ich mit Ihnen. Sie lieben die Religion und ich bin ein Lehrer der Religion, urtheilen Sie, ob ich in diesem Stücke mit Ihnen sympathisire. Wenn Sie aber zu verstehen geben, daß die jüdische Haltung gegenüber dem Christenthume eine Mitschuld trägt an dem heute verbreiteten Unglauben, so muß ich Ihnen sagen, daß ich für Sie nicht bloß als Menschen, sondern auch als Historiker erröthe. Also Sie wissen nicht, aus welcher Quelle in Deutschland der Unglaube geflossen? Auf die Gefahr hin, daß Sie als gewohnte jüdische Anmaßung bezeichnen werden, wenn ich es wage, einen

---

42 Cohen, *Die Nächstenliebe im Talmud*. Vgl. U. Sieg, „Der Wissenschaft und dem Leben tut dasselbe not“; Ulrich Sieg macht hier auch darauf aufmerksam [S.223], dass Hermann Cohens Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus bis dahin, also bis zum Jahr 1993, noch nicht Gegenstand wissenschaftlicher Analyse gewesen sei, und er verweist auf Helmut Holzheys Irritation in dessen grundlegender Studie: *Cohen und Naturp*, als er als erster in Text und Dokumentation die Vehemenz wahrgenommen hat, mit der Hermann Cohen sich politisch an der Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus beteiligt hat.

Professor der Historie auf seinem Gebiete zu belehren, werde ich historisch.<sup>43</sup>

Und nun folgt jene These, die Hermann Cohens Entwicklung der Philosophie von allem Anfang an, also von seinem Studium der Religionsphilosophie im Breslauer Seminar bei Manuel Joel an, bestimmt hat: „Nicht von Kant, wie man wohl fälschlich sagt, mit dessen Lehren aber die edelste Frömmigkeit sich verträgt, sondern von Hegel fing das Spiel an.“<sup>44</sup> Nämlich:

Sein sogenannter Pantheismus war ein verschleierter Atheismus, sein System eine heidnische Theogonie, bei der freilich keine Götter geboren wurden, sondern sich selbst vergötternde Menschen. Und diese sich selbst vergötternden Menschen nannte man das „junge Deutschland“, welche das Geheimniß des Lehrers unter die Leute brachten.<sup>45</sup>

---

43 M. Joel, *Offener Brief an Herrn Professor Heinrich von Treitschke*, Breslau: Weigert, 1879, 6. Auch in Boehlich, *Berliner Antisemitismusstreit*, 15–33, hier 18f. Der Brief ist datiert: „7. Dezember 1879“, Heinrich von Treitschkes „Unsere Ansichten“, hier ebd., 7–14 wiedergegeben, ist datiert „15. November 1879“. Treitschke hatte geschrieben: „Während breite Schichten unseres Volks einem wüsten Unglauben verfallen, ist in anderen der religiöse Ernst, der kirchliche Sinn unverkennbar erstarkt.“ (S. 7) Für die Erstarkung des „kirchlichen Sinnes“ wird auf die evangelische Generalsynode verwiesen, während dann sowohl für die „weichliche Philanthropie unseres Zeitalters“ (S. 8) wie generell für den Materialismus der Zeit der Einfluss „der Juden“ auf den sich gerade herausbildenden deutschen Nationalcharakter als Ursache namhaft gemacht wird: „[...] aber unbestreitbar hat das Semitentum an dem Lug und Trug, an der frechen Gier des Gründer-Unwesens einen großen Antheil, eine schwere Mitschuld an jenem schnöden Materialismus unserer Tage, der jede Arbeit nur noch als Geschäft betrachtet und die alte gemüthliche Arbeitsfreudigkeit unseres Volkes zu ersticken droht; [...]“ (S. 11).

44 Ebd.

45 Ebd.

Es sei nun zwar wahr, „daß die Hegel'sche Philosophie, als ihr wahres Gesicht erschaut wurde, in Deutschland ihren Credit verlor“, schreibt Joel in seinem offenen Brief zu Anfang Dezember des Jahres 1879, „aber leider nicht“, fährt er dann fort,

um einer Gott zugewendeten Philosophie Platz zu machen, sondern um zu einer verbesserten Auflage des *systeme de la nature* zu führen. Haben dabei wirklich die Söhne der ‚hosenverkaufenden jüdischen‘ Menschen

– wie Treitschke geschrieben hatte<sup>46</sup> –

so beträchtlich mitgewirkt? Haben die Eltern von Feuerbach, Mole-schott, Vogt u. s. w. mit Hosen gehandelt? Oder ist der Fanatiker des Atheismus, Schopenhauer, ein Jude gewesen?<sup>47</sup>

---

46 H. von Treitschke hatte geschrieben: „Die Zahl der Juden in Westeuropa ist so gering, dass sie einen fühlbaren Einfluss auf die nationale Gesittung nicht ausüben können; über unsere Ostgrenze aber dringt Jahr für Jahr aus der unerschöpflichen polnischen Wiege eine Schaar strebsamer hosenverkaufender Jünglinge herein, deren Kinder und Kindeskinde dereinst Deutschlands Börsen und Zeitungen beherrschen sollen; [...]“ (S. 9). Manuel Joel und Moritz Lazarus, und ebenso die Familie Lewandowski, der Hermann Cohen zunächst freundschaftlich, dann durch Heirat verbunden war, stammten aus Posen. Die traditionell sehr arme preußische Provinz Posen bestand aus einer polnischen, einer nicht-jüdisch deutschen und einer jüdischen Bevölkerung, der nach der Reichsgründung nicht mehr nur allein die Emigration nach Amerika, oder in andere preußischen Provinzen, sondern auch der Weg in die nicht-preußischen Staaten des Deutschen Reiches offen stand. Diesen Weg sind allerdings vornehmlich gelehrte Rabbiner und Kantoren gegangen. Vgl. Sophia Kemlein, *Die Posener Juden 1815–1848, Entwicklungsprozesse einer polnischen Judentum unter preußischer Herrschaft*, Hamburg: Dölling und Galitz, 1997; und: Cornelia Östreich, „Des rauhen Winters ungeachtet...“, *Die Auswanderung Posener Juden nach Amerika im 19. Jahrhundert* (Hamburger Veröffentlichungen zur Geschichte Mittel- und Osteuropas, 4), Hamburg: Dölling und Galitz, 1997.

47 Joel, *Offener Brief an Herrn Professor Heinrich von Treitschke*, 6.

Vielmehr, weil Schopenhauer

die Gottesidee bitter haßte, darum haßte er ebenso bitter ‚die Schweizergarde des Theismus‘ die Juden. Ebenso scheinen Sie der Wirksamkeit Straußens, von Hartmanns und andererseits Häckel= Darwin’s weniger Einfluß beizumessen als dem Witze der jüdischen Literaten, deren Namen Sie selbst vielleicht anzugeben in Verlegenheit wären.<sup>48</sup>

Hier ist der Kernpunkt benannt, wogegen sich systematische Philosophie und jüdische Religionsphilosophie, gemeinsam, in der Schule von Manuel Joel richten; und von diesem Kanon der Objekte der philosophischen Kritik ist einzig Immanuel Kant abgehoben: „mit dessen Lehren“ – im Gegensatz zu denen von: Hegel, Feuerbach, Moleschott, „Vogt u. s. w.“, Schopenhauer, Fr.D. Strauss, Ed. von Hartmann, „Häckel-Darwin“, usw. – „die edelste Frömmigkeit sich verträgt.“<sup>49</sup>

b.

Drei Jahre zuvor, 1876, hatte Manuel Joel eine Broschüre: *Religiös-philosophische Zeitfragen in zusammenhängenden Aufsätzen besprochen* veröffentlicht,<sup>50</sup> worin er eben diese These begründet. „Wie die metaphy-

---

48 Ebd., 18f. – Der Hinweis von Manuel Joel auf Schopenhauers Antisemitismus zeigt, dass die Motivation für Hermann Cohens durchgehende Kritik an Schopenhauers Kant-Auffassung (in: KThE, KBE, KBÄ) sich nicht von Hermann Cohens Kant-Texten allein ablesen lässt, sondern auf einen Hintergrund verweist, der erst noch rekonstruiert werden muss.

49 Es ist hier nicht der Ort, Manuel Joels „Offenen Brief“ Punkt für Punkt und dann auf die philosophischen und religiösen Voraussetzungen hin zu analysieren. U. Sieg, *Aufstieg und Niedergang*, insb. 146 ff., hat das Verdienst, im Zuge seiner reichen Literaturauswertung herausgearbeitet zu haben, dass und wie sich viele der Fragen ergeben, die hier noch offen sind.

50 M. Joel, *Religiös-philosophische Zeitfragen in zusammenhängenden Aufsätzen besprochen*, Breslau: Schletter’sche Buchhandlung, 1876. – Über Joels Schrift vgl. jetzt auch G. Hasselhoff, „Philosophie und Rabbinat. Manuel Joel“, in: ders. und Michael Meyer-

sische Anlage ist auch die *religiöse* unausrottbar“, schreibt er: „Denn in ihrer Wurzel sind sie identisch.“<sup>51</sup> Bei der Darstellung der „religiös-philosophische[n] Fragen“, die sich daraus ergibt, sei er allerdings auf *ein* kritisches Urteil,

als auf ein wohlfeiles, gefaßt. „Der Verfasser stehe beinahe noch auf dem Standpunkte des ‚längst überwundenen Kant‘. [“] Indeß mir ist es immer und vielen anderen mit mir, als ob das, was Stand hält in unseren heutigen Anschauungen, nur die *spolia opima* des ‚längst überwundenen‘ Kant seien.“<sup>52</sup>,

um dann fortzufahren:

Die Feinde der Religion wenden sich gegen das an ihr, was eigentlich nicht Religion ist, gegen das, was nicht aus der Verbindung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Geiste *erzeugt* ist, sondern gegen das, was menschliche Beschränktheit der religiösen Wahrheit hinzufügt.<sup>53</sup>

Religion ist das, was „aus der Verbindung“ des „menschlichen Geistes“ mit dem „göttlichen Geiste“ „*erzeugt*“ wird: und so macht der Begriff der „Erzeugung“ hier, in dem Lehrzusammenhang, in dem sich Hermann

---

Blanck (Hg.), *Religion und Rationalität* (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, 4), Würzburg: Ergon, 2008, 285–313; ders., „Manuel Joel and the Neo-Maimonidean Discovery of Kant“, in: James T. Robinson (ed.), *The Cultures of Maimonideanism. New Approaches to the History of Jewish Thought* (Supplements to the Journal of Jewish Thought and Philosophy, 9), Leiden, Boston: Brill, 2009, 289–307.

51 Joel, *Religiös-philosophische Zeitfragen*, 4.

52 Ebd., 5; „*spolia opima*“ sind die Waffen, die ein Feldherr dem anderen abgenommen hat, um nun selbst mit ihnen zu kämpfen.

53 Ebd., 8 [Hervorhebung D. A.].

Cohen ausgebildet hat, den für das Verständnis in diesem Kreis selbstverständlichen Mittelpunkt im Begriffe der Religion aus.<sup>54</sup>

c.

Manuel Joels Broschüre ist ein Jahr vor Hermann Cohens Abhandlung über *Kants Begründung der Ethik* (Berlin: Dümmler, 1877) und fünf Jahre nach Hermann Cohens Buch *Kants Theorie der Erfahrung* (Berlin: Dümmler, 1871) erschienen. Von all jenen Gegnerschaften der Religion, dem „Materialismus, Fatalismus, Atheismus“<sup>55</sup> und der Schar ihrer Vertreter, die er in seinem Offenen Brief gegen Treitschke dann auführen wird, hebt Manuel Joel hier die Lehren Immanuel Kants als die des „wahrheitsliebendsten Menschen“ ab, wobei der Grund für diese Wertschätzung Kants ganz offenbar auf Manuel Joels Kenntnis der jüdischen Religionsphilosophie, insbesondere auf Joels Kenntnis des Maimonides, zurückgeht. „Kant nämlich“, schreibt er,

---

54 Zu dem Ausdruck „aus der Verbindung“ vgl. Ludwig Philippsons Erläuterung der Bedeutung des Begriffes „Bund“ für den jüdischen Begriff der „Religion“ von 1879 in ders., *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. 2, Leipzig: Fock, 1911, 116 f.

55 Das ist Kants Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, entnommen, die M. Joel heranzieht, um zu zeigen, dass Immanuel Kant die Kritik als das beste „Schutzmittel“ gegen „Materialismus, Fatalismus, Atheismus“ angesehen habe; vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, B XXXIV: „Durch diese“, sc. die philosophische Wissenschaft der Kritik der Vernunft, „kann nun allein dem Materialism, Fatalism, Atheism, dem freigeisterischem Unglauben, der Schwärmerei und Aberglauben, die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch dem Idealism und Skeptizism, die mehr den Schulen gefährlich sind, und schwerlich ins Publikum übergehen können, selbst die Wurzel abgeschnitten werden.“ Joels Kant-Zitation beginnt S. B XXXII, mit dem Satz: „Ich frage den unbiegsamsten Dogmatiker [...]“ und endet B XXXIII bei der Stelle: „[...] sondern er gewinnt vielmehr dadurch noch an Ansehn usw.“, dem Joel hinzufügt: „Die Atheisten, denen diese Erklärungen *Kant's* unbequem sind, zumal er sich noch wenige Zeilen später die Dreistigkeit zu Schulden kommen läßt, seine Kritik als bestes Schutzmittel gegen ‚Materialismus, Fatalismus, Atheismus‘ u. s. w. zu behaupten, scheuen sich nicht, diesen wahrheitsliebendsten Menschen der Nachsicht zu empfehlen, daß er um der Zeitverhältnisse willen so habe schreiben müssen.“ (Joel, *Religiös-philosophische Zeitfragen*, 27 f.).

findet die Einrichtung, daß die Tragweite des moralischen Gesetzes zur Auffindung Gottes größer ist bei uns Menschen als die der Speculation und des theoretischen Beweisverfahrens, sehr weise und dankenswerth.<sup>56</sup>

Und so wolle er, Manuel Joel, zeigen, dass „durch die Lehre dieses Mannes wie der Moral, was ja Niemand bestreitet, so auch der Religion ein unschätzbare Dienst geleistet worden“ sei.<sup>57</sup>

Die Entwicklungen, die dann folgen, dürften den Stand der allgemeinen Kant-Kenntnis wiedergeben, den Hermann Cohen gehabt hat, bevor er sich aus der Schule von Manuel Joel in Breslau in die von H. Steinthal in Berlin begeben hat, wobei hier nicht so sehr die Entwicklungen im Einzelnen interessieren, obwohl sie wichtig genug sind, sowohl zur Sache selbst als, um den jüdischen Kantianismus der Zeit zu rekonstruieren, als vielmehr die eigentliche These, die Manuel Joels Ausführungen zugrunde liegt, dass nämlich „seine“, sc. Immanuel Kants,

---

56 Joel, *Religiös-philosophische Zeitfragen*, 28.

57 Ebd., 29. Die Erwägung des Wertes sittlicher Forschung im Gegensatz zu dem Wert, aber in Verbindung mit, metaphysischer Spekulation bildet ein Standard-Motiv in der jüdischen Religionsphilosophie überhaupt, speziell des Mittelalters, und insbesondere bei dessen klassischem Autor Maimonides; vgl. zumindest zur Einführung Johann Maiers Einleitung zu der deutschen Übersetzung des „Führers der Unschlüssigen“ von Adolf Weiss (Philosophische Bibliothek, 184 a), Hamburg: Meiner, 1972; zu Maimonides aus dem Gesichtspunkt von Hermann Cohen jetzt grundlegend: Hermann Cohen, *Ethics of Maimonides*. Translated with commentary by Almut Sh. Bruckstein, Madison: The University of Wisconsin Press, 2004; und nicht zuletzt: M. Joel, *Die Religionsphilosophie des Moses ben Maimon (Maimonides)*, zuerst 1859 [zu der Zeit lernte Hermann Cohen bei Manuel Joel im Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau], dann zweiter unveränderter Abdruck der 1859er Ausgabe, Breslau: H. Skutsch, 1876 [also in demselben Jahr, in dem auch die Broschüre *Religiös-philosophische Zeitfragen* in Breslau erschien], im Rahmen von M. Joel, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, 2 Bde., Breslau: Skutsch, 1876 (ND Hildesheim: Gerstenberg, 1978).

philosophische Grundansicht in der That noch heute wie keine andere der Religion den Boden bereitet, auf dem sie sich, ohne mit den Ansprüchen der Wissenschaft in Widerstreit zu geraten, anbauen kann.<sup>58</sup>

d.

Nun ist hier nicht der Ort, um Manuel Joels Herkunft aus der Tradition der jüdischen Kant-Rezeption zu charakterisieren, zumal dafür die Frage gestellt werden müsste, ob es nicht auch umgekehrt durch die Zusammenarbeit von Marcus Herz, der nicht allein Schüler und Freund Immanuel Kants, sondern zuvor schon auch ein jüdisch-traditional gebildeter Gelehrter gewesen ist,<sup>59</sup> mit dem Immanuel Kant auf der Problem-Ebene der Dissertation von 1770 einen Einfluss jüdischer Religionsphilosophie auf Kants Grunddisposition im Vorfeld der *Kritik der reinen Vernunft* gegeben hat, der in Immanuel Kants Kritik an der Bedeutung und an den Schranken der Reichweite metaphysischer Spekulation gegenüber der Weite sittlicher Erkenntnis für jüdische Ge-

---

58 Joel, *Religiös-philosophische Zeitfragen*, 47.

59 Marcus Herz (1747–1803) war sehr jung, 1762, mit Immanuel Kant in Verbindung getreten und trat 1770 als der offizielle Opponent zu Immanuel Kants Dissertation: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis/Über die Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen“ auf: „Marcus Herz, Berolinensis, gente iudaeus/Marcus Herz, Jüdischer Herkunft“. Praktisch während der ganzen Vorbereitungszeit auf die Formulierung der „Kritik der reinen [reinen?] Vernunft“ stand Immanuel Kant mit Marcus Herz in Verbindung. Seine Werke befinden sich in der Bibliothek von Hermann Cohen; seine öffentlichen Vorlesungen über Philosophie und Experimentalphysik, die auch Alexander von Humboldt gehört hat, dürften eines der Vorbilder gewesen sein für die „populärwissenschaftlichen“ „Kosmos“-Vorlesungen Alexander von Humboldts selbst „Über das Universum“, gehalten in der Sing-Akademie in Berlin, 1827/1828. Soweit ich weiß und habe feststellen können, ist der jüdische Bildungshorizont, den sich Marcus Herz in Berlin und in Königsberg erworben hatte, bevor er auf die Empfehlung Mendelssohns hin, zu Kant in Beziehung trat, nicht erforscht. Das wäre aber, schon allein aus dem Gesichtspunkt der Kant-Forschung, dringend erforderlich.



lehrte später von vorneherein einen vertrauten Ton hat wiedererkennen lassen können.

Manuel Joel war ein rabbinisch im Umkreis des „liberal-orthodoxen“ Rabbiners, Rabbi Akiba Eger in Posen, wohl ausgebildeter jüdischer Gelehrter,<sup>60</sup> ehe er als Student an die Berliner Universität kam,

---

60 In seiner Würdigung des Lebens und der Persönlichkeit von Manuel Joel in der M. Joel-Festschrift der *MGWJ* 70, zitiert C. Seligmann aus der Rede, die Manuel Joel zur Eröffnung der Rabbinerversammlung am 5. Juli 1887 in Breslau gehalten hat: „Wer in seiner Knabenzeit das Glück hatte, die edelsten Vertreter des alten Rabbinate noch zu sehen, für den ist es für immer mit einem Schimmer umgeben, den keine Zeit verwischen kann“ (ebd., 305), und Seligmann fügt erklärend hinzu: „Die letzten großen Vertreter des alten Rabbinate, die Joel damals im Auge hatte, sind wohl, neben seinem Vater, dem er in kindlicher Pietät, mehr als zwei Jahrzehnte nach seinem Tode, seine 1867 erschienene Festpredigten widmet,“ Hermann Cohen war seit 1865 in Berlin, er beginnt im November 1865 mit seinen Vorträgen in dem Rabbiner Michael „Sachs-Verein“, „vor allem R. Akiba Eger, R. Jakob Lissa, R. Mordechai Banet und R. Moses Sopher, die alle während der erwähnten Knabenzeit noch lebten. Sie starben zwischen den Jahren 1829 und 1840.“ C. Seligmann bezieht sich auf eigene Erinnerungen und auf eine Skizze *Gedenkblätter zur Erinnerung an Dr. Manuel Joel* von „dessen Sohn [muss heißen: Neffen] Carl“ (ebd., Anm. 1).

Dies ist der Umkreis der Lehrer des Lehrers von Hermann Cohen. Jeder einzelne von ihnen eröffnet einen weiten Horizont für den Blick in die Tiefe der jüdischen Tradition, den zu ermessen ein Leben nicht ausreicht, dessen Erblicken aber immerhin eine Ahnung davon zu geben vermag, welches die Wurzeln sind, aus denen Hermann Cohens Philosophie erwachsen ist und aus denen er sein religiöses Wissen aufgebaut hat. Auch der Vater von Hermann Cohens späterem Schwiegervater Louis Lewandowski, der als gelehrter Schreiber und Übersetzer tätig war, entstammte seiner jüdischen Bildung nach dem Umkreis um Rabbi Akiba Eger (1761–1837), in Posen, dessen zentrale Bedeutung für die rabbinische, und für die jüdisch-politische Kultur in der preußischen Provinz und für alle jüdischen Gelehrten, die von dort aus in andere Provinzen Preußens oder später in die Bundesstaaten des deutschen Reiches auswanderten, hatte, kann hier nicht einmal angedeutet werden. Vgl. aber zumindest in: *Jüdisches Lexikon* Bd. II, Berlin 1927, Sp. 244f.; denn man wird den jüdischen Bildungshorizont von Hermann Cohen schwerlich gerecht beurteilen können, wenn man die Tradition und Bedeutung von Rabbi Akiba Eger nicht wahrnimmt! Der hier [Sp. 246] unter den Schülern von Rabbi Akiba Eger genannte David Joel ist der Bruder von Manuel Joel. Rabbi Akiba Eger gilt als der größte jüdische Gelehrte seiner Zeit, in nicht-jüdischer Tradition durchaus ver-

um dort Schüler von Adolf Trendelenburg zu werden. Im Zuge seiner jahrzehntelangen Auseinandersetzung mit Hegel und insbesondere mit den pantheistischen Folgen in der popularisierten Fassung der Hegel'schen Philosophie, wie sie in seinen Darstellungen der *Geschichte der Philosophie*, vor allem in seiner Darstellung der Philosophie Spinozas insbesondere Kuno Fischer vertrat, hatte Adolf Trendelenburg seinen der jüdischen Religionsphilosophie kundigen jungen Schüler aufgefordert, Spinozas jüdische Quellen zu untersuchen.<sup>61</sup> Manuel Joel hat daraus dann eine universelle Komparativistik entwickelt, innerhalb deren er in einer Fülle von Abhandlungen den Austausch von Gedanken zwischen der jüdischen und der nicht-jüdischen Philosophie im Vorfeld Spinozas bis in die Anfänge der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters, und weiter zurück, erforscht und dargestellt hat.<sup>62</sup>

---

gleichbar mit Gottfried Wilhelm Leibniz oder im christlichen Mittelalter mit Albertus Magnus. Es versteht sich, dass auch ursprünglich die Gelehrten-Familie Lazarus, aus Filehne in Posen, diesem Umkreis entstammt.

61 Da es hier nicht darum geht, das Verhältnis von Hermann Cohen zu seinem Lehrer Manuel Joel überhaupt zu erforschen, sondern lediglich darum, anhand dieses Verhältnisses auf die Kontinuität von Hermann Cohens religionsphilosophischem Interesse – sozusagen im Gegenzug zu der Darstellung, die Franz Rosenzweig gegeben hat – hinzuweisen, beschränke ich mich auf die Mitteilung, dass die Ergebnisse dieser von Trendelenburg angeregten Spinoza-Forschung Manuel Joels von Kuno Fischer in dessen Spinoza-Biografie und den verschiedenen Auflagen seiner Schriften zur Darstellung der Geschichte der Philosophie bestritten oder demonstrativ ignoriert worden sind. [Vgl. auch in dem zitierten Artikel von C. Seligmann, *MGWJ* 70 (1926), 312 Anm 3.] Und diese Kontroverse bildet den Hintergrund für Hermann Cohens Schrift: „Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer“, in: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 7 (1871), 249–296.

62 Vgl. die durchaus richtige kurze Charakteristik aus der Feder von C. Seligmann, ebd., 312: „In seinen religionsphilosophischen“ – [die wichtigsten Schriften sind gesammelt in: M. Joel, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, 1876] – „und religionsgeschichtlichen“ – [vor allem: M. Joel, *Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts. I. Der Talmud und die griechische Sprache nebst zwei Excursen, a) Aristobul, der sogenannte Peripatetiker, b. Die Gnosis*, Breslau: Schottlaender, 1880, dann: *Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhun-*

Vieles davon hat Hermann Cohen gewusst,<sup>63</sup> ehe er oder als er die Universität Breslau verließ, um sich in Berlin, auf den Berliner Spuren

---

*derts mit Berücksichtigung der angränzenden Zeiten. II. Abteilung. Der Conflict des Heidenthums mit dem Christenthume in seinen Folgen für das Judenthum*, Breslau: Schottlaender 1883] – „Werken tritt immer mehr als treibendes Motiv aller seiner wissenschaftlichen Untersuchungen die Willensrichtung hervor, das Judentum in die Gesamtheit der allgemeinen Kultur zu stellen, um ihm den ihm gebührenden Rang und die vorenthaltene Anerkennung zu gewinnen. Dass die jüdische Gedankenarbeit der großen spanischen Religionsphilosophen einen fruchtbaren Keim in der Entwicklung des menschlichen Daseins bedeutet, dass ‚sie geschichtlich fortschreitend, durch die Vertreibung aus Spanien wohl gebrochen, im Grunde jedoch bei Spinoza einmündet und durch ihn in den Strom moderner Gedankenrichtung sich ergießt‘, dass die Anfänge des Christentums ebensowenig ohne Aufdeckung der Beziehungen zum Judentums zu verstehen sind, wie die radikalen Maßnahmen und Bestimmungen der Tannaim ohne Einsicht in die Beziehungen zu Rom und zum jungen Christentum, die scharfsinnige und gelehrte Aufhellung dieser Tasachen ist das große wissenschaftliche Verdienst Joels.“ In den einleitenden Bemerkungen zu seiner Schrift „Heinrich Heine und das Judentum“ (1867), in: *JS* II, 2–44 = *KS* I, 193–269, knüpft Hermann Cohen ausdrücklich an dieser Bewertung der Bedeutung von Spinozas Philosophie an.

63 Der Nefte von Manuel Joel, Karl Joel, später Professor für Philosophie in Basel [vgl. seine „Selbstdarstellung“ in: Raymond Schmidt (Hg.), *Die deutsche Philosophen der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Bd. I, Leipzig: Meiner, 1921 (das ist derselbe Band, der auch die „Selbstdarstellung“ von Paul Natorp enthält), 70–90] berichtet von seinem Onkel: „Dabei bekannte sich dieser geistig hochstehende Charakter, dessen Bild sich dem Jüngling tief einprägte, in seinen ‚religiös-philosophischen Aufsätzen‘ zu einem strengen Kantianismus.“ [ebd., 72] und erzählt, ihm gegenüber habe Manuel Joel diese Abhandlung als seine beste Schrift bezeichnet [*MGWJ* 70 (1926), 318], um dann fortzufahren: „Mit Achtung sprach mir Hermann Cohen von dem Gelehrten Manuel Joel, der ja als solcher nicht nur in jüdischen Kreisen geschätzt ward. Als ich an die Basler Universität kam, ward ich sogleich von philosophischen und noch mehr von theologischen Kollegen auf seine Schriften hin angesprochen, und ich sehe noch, wie der berühmte Religionshistoriker Overbeck, der Freund Nietzsches, die ‚Blicke in die Religionsgeschichte‘ mit anerkennenden Worten aus der Bibliothek hervorzog; dieses Buch wie Joels Schriften zur Aufhellung, ja beinahe zur Wiederentdeckung der jüdischen Philosophie des Mittelalters, in der er sich nächst Munk als damals besten Kenner fühlen durfte, dann seine Nachweise der jüdischen Quellen Spinozas, taten ihre anregende und vielfach überzeugende Wirkung in den Kreisen der Wissenschaft, mochte auch z.B. seine fiktive Auffassung Aristobuls sich nicht durchsetzen und die Forschung in-

seines Lehrers Manuel Joel seinem neuen Lehrer H. Steinthal zuzuwenden.

e.

Vieles, was diesen Übergang betrifft, liegt noch im Dunkeln; aber es ist jedenfalls ganz sicher nicht so, wie Franz Rosenzweig behauptet hat, dass Hermann Cohen die Rabbinats-Ausbildung abgebrochen, sein Judentum hinter sich gelassen und sich in die Arme der paganen Philosophie geworfen hätte.<sup>64</sup>

Ganz im Gegenteil, Hermann Cohen hat sich, in Berlin angekommen, dem Kreis um den kurz zuvor unerwartet gestorbenen Rabbiner Michael Sachs angeschlossen, dem auch Moritz Lazarus und H. Steinthal angehörten, und aus dem dann die Gründung der „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums“ hervorgegangen ist.<sup>65</sup> Das ist dadurch belegt, dass Hermann Cohen 1865 in einem Brief schreibt, er

---

zwischen für Spinoza weitere Quellen festgestellt haben.“ (Ebd., 318f.) Übrigens ist der berühmte Spinoza-Forscher J. Freudenthal, auf den sich Karl Joel hier bezieht, ebenfalls ein Schüler von Manuel Joel, und zwar aus demselben Jahrgang am Breslauer Seminar wie Hermann Cohen.

64 Vgl. D. Adelman, „Reinige dein Denken“, 236f.

65 Zu Michael Sachs: Franz D. Lucas/Heike Frank, *Michael Sachs. Der konservative Mittelweg: Leben und Werk des Berliner Rabbiners zur Zeit der Emanzipation*, Tübingen: Mohr, 1992; zuvor schon: Franz D. Lucas/Margret Heitmann, *Stadt des Glaubens. Geschichte und Kultur der Juden in Glogau* (Wissenschaftliche Abhandlungen des Salomon Ludwig Steinheim-Instituts für Deutsch-Jüdische Geschichte, 3), Hildesheim u. a.: Olms, 2. verbesserte Aufl. 1992, 467–471. Autor der zuvor grundlegenden Biografie von Michael Sachs ist übrigens der Rabbiner Joseph Eschelbacher (1848–1916), in: *MGWJ* [1908], der, in seinem Lebenswerk die Tradition Michael Sachs' bis in das zwanzigste Jahrhundert hinein demonstrativ fortführend, im Jahr 1904 für die „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums in Berlin“ mit seinem Buch: Joseph Eschelbacher, *Das Judentum und das Wesen des Christentums*, Berlin: Poppelauer, 1904, 2. Aufl. 1908, die Grundlinien für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Adolf Harnack, *Das Wesen des Christentums*, zuerst Leipzig: Hinrichs, 1900 (dann viele Auflagen), formuliert hat.

werde mit seinen Vorträgen in dem „Sachs-Verein“ beginnen;<sup>66</sup> das war eine Vereinigung jüngerer Schüler von Michael Sachs innerhalb der jüdischen Gemeinde in Berlin, um die von Michael Sachs begründete Lehrtradition über den Tod des Rabbiners hinaus aufrecht zu erhalten. Andererseits gehörte Manuel Joel selbst zu dem Kreis der Schüler, Verehrer und religiösen Nachfolger von Michael Sachs: *ihm* war die Ehre zugefallen, bei der repräsentativen Trauerveranstaltung der Berliner jüdischen Gemeinde, um des Todes von Michael Sachs zu gedenken, die Gedenk-Predigt zu halten. Er sagt darin über seinen Lehrer:

---

66 Brief Hermann Cohens vom 8. November 1865 aus Berlin an Hermann Lewandowsky: „Nächstens werden meine Vorträge über alte Philosophie in dem Sachs-Verein beginnen.“, in: Hermann Cohen, *Briefe*, hrsg. von Berta und Bruno Strauß (Bücherei des Schocken Verlages, 92), Berlin: Schocken Verlag/Jüdischer Verlag, 1939, 18. Zum „Sachs-Verein“ s. Lucas/Frank, *Michael Sachs*, 135: „Die Erinnerung an Michael Sachs“ – [M. Sachs war am 31. Januar 1864 gestorben, Hermann Cohen war spätestens am 18. Oktober (Immatrikulation), frühestens unmittelbar nach dem 5. August (Datum des Reifezeugnisses) in Berlin] – „blieb im Kreis seiner Freunde und Anhänger, aber auch in der breiteren jüdischen Öffentlichkeit lange lebendig. Kurze Zeit nach seinem Tod schlossen sich mehrere Studierende, darunter ehemalige Schüler Sachs', zu einem sogenannten ‚Sachs-Verein‘ zusammen. Sie trafen sich jeden Sonntag nachmittag, wobei je ein Mitglied nach vorgängiger freiwilliger Meldung entweder einen freien Vortrag hält, oder ein Stück aus der Bibel oder der arabisch-jüdischen Philosophie bespricht. Der Verein hält die jüdischen wissenschaftlichen Zeitschriften, und bereits ist ein Anfang zu einer Bibliothek gemacht.“ (Das Zitat aus einem Artikel in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*, Jg. 30, Nr. 14, vom 3. April 1866). Der Verein setzte darin den Unterrichtsstil von Michael Sachs selbst fort: „Michael Sachs' Freundeskreis wurde in diesen Jahren“ – [sc. etwa ab 1859] – „zunehmend erweitert durch eine Anzahl von Schülern, die, während sie zumeist an der Berliner Universität weltliche Fächer studierten, bei Sachs Unterricht in religiösen Wissensgebieten erhielten. Da der Unterricht in aller Regel in seiner Wohnung stattfand, verband sich mit ihm häufig auch ein engeres privates Verhältnis. Nachhaltig beeinflusst von der Persönlichkeit Michael Sachs' wurden auf diese Weise Manuel Joel (1826–1890) und Marcus Jastrow (1829–1903). Durch Vermittlung von Sachs wurde Joel nach seinem Studium in Berlin und Halle 1854 Dozent am Breslauer Rabbinerseminar; ab 1864 amtierte er als Breslauer Rabbiner.“ (Lucas/Frank, ebd., 118). – Es ist wichtig, sich klar zu machen, dass aus diesem Schülerkreis um Michael Sachs auch Moritz Lazarus (1824–1903) hervorgegangen war. Vgl. unten Exkurs A.

Er hat in die sechsfünfzig Jahre seines Daseins mehr zusammengedrängt, als sonst in zehn Menschenleben geht. Er hat erreicht, was nur Wenigen zu erreichen vergönnt ist, die Bewunderung seiner Glaubensgenossen, die Anerkennung auch der nichtjüdischen Welt. Er hat erreicht, dass man in aller Welt Enden seinen Namen nur mit Ehrfurcht nannte. Er hat in zwei Gemeinden, Centralpunkten jüdischen Lebens, in Prag und in dieser ersten Gemeinde unseres preußischen Vaterlandes ‚die Müden gestärkt mit dem Wort‘, eine Begeisterung für das Religiöse geweckt, die noch lange als nachhaltig sich bewähren wird. Er hat Werke hinterlassen, die seinen Namen unsterblich machen und die Zeugniß ablegen von der Kraft seines Geistes und von der Schönheit seiner Empfindung. Soll ich von seinen Tugenden reden, die mehr im engeren Kreise Gelegenheit hatten, sich zu entfalten? Soll ich reden von der Art, wie er seine Pflichten als Gatte, als Vater, als Sohn, als Verwandter, als Menschenfreund überhaupt zu erfüllen bestrebt war? Das mag an Anderen vorzuheben sein, bei ihm waren es einfache Consequenzen des sittlichen Ernstes, mit dem er überhaupt das Leben erfasste.<sup>67</sup>

Hermann Cohen also trat unmittelbar aus dem Zentrum des kantianisch-religionsphilosophisch bestimmten, jüdisch gebildeten religiösen Interesses bei seinem Breslauer Lehrer Manuel Joel in die Beziehung zu seinem neuen Lehrer H. Steinthal in Berlin.

---

67 M. Joel, *Rede an der Bahre des hingschiedenen Rabbiners und Predigers Dr. Michael Sachs./Rede an der Bahre des Dr. Moritz Veit*, Berlin, Ferd. Dümmler 1864, 5, vgl. Lucas/Frank, *Michael Sachs*, 127. Manuel Joels „Rede an der Bahre des dahingeschiedenen Rabbiners und Predigers Dr. Michael Sachs“, bildet eines der klassischen Stücke der jüdischen Predigtliteratur des 19. Jahrhunderts, für deren Kultur sich leider keine Wissenschaft findet, um sie zu erforschen; sie ist wiedergegeben in: M. Joel, *Predigten aus dem Nachlaß*. Bd.2. *Fest- und Gelegenheitspredigten*, Breslau: Schottlaender, 1894, 270–277. Zur Bedeutung Manuel Joels für die jüdische Homiletik und der Homiletik für die „Wissenschaft des Judentums“ im 19. Jahrhundert vgl. jetzt D. Adelman, „*Reinige dein Denken*“, 107–119.

### III. H. Steinthal

a.

Hermann Cohens Beziehungen zu der Religionsphilosophie von H. Steinthal wurden inmitten des Kreises der Freunde um Michael Sachs (1808–1864) begründet. Es ist nun kaum möglich, in wenigen Worten eine Vorstellung von der Bedeutung zu erwecken, die Michael Sachs in dem Übergangsfeld zwischen der Kultur der jüdischen Religion und der klassischen, also der nicht hegelianischen Philosophie der Zeit, als sich die Verbindung zwischen H. Steinthal und Hermann Cohen aufbaute, gehabt hat.<sup>68</sup> Eine kurze Erwähnung des Umstandes ist aber erforderlich, dass Alexander von Humboldt, der Michael Sachs einen „tiefen orientalischen Sprachkenner“ nennt, einen „Vortrefflichen“, der „mannigfaltig ausgebildet“ sei,<sup>69</sup> das umfangreiche Übersetzungswerk von Michael Sachs, insbesondere sowohl seine „Charakteristik des Buches Job“, 1834, wie seine Übersetzung und Erläuterung der Psalmen, 1835, und auch sein Buch über *Die religiöse Poesie der Juden in Spanien*, 1844, gekannt hat,<sup>70</sup> als er im zweiten Band des Buches „Kosmos“, 1847,

---

68 Dies zu tun wäre allerdings um so wichtiger, als sich aus dem Verhältnis von Hermann Cohen zu Michael Sachs später der Konflikt zwischen Hermann Cohen und Moritz Lazarus aufgebaut hat. S. unten Exkurs A.

69 Hier wiedergegeben aus dem Brief Alexander von Humboldts an Chaim Selig Slominski, vermutlich vom 12. September 1857, in: Kurt-Jürgen Maass (Hg.), *Zur Freiheit bestimmt, Alexander von Humboldt – eine hebräische Lebensbeschreibung von Chaim Selig Slominski (1810–1904)*, aus dem Hebräischen von Orna Carmel. Mit einem Beitrag über Alexander von Humboldt und die Juden von Peter Honigmann, Bonn: Bouvier, 1997, 14.

70 Michael Sachs, „Zur Charakteristik des Buches Job“, in: *Theologische Studien und Kritiken*, hrsg. von C. Ullmann und F.W.K. Umbreit, Jg. 7, H. 4, Hamburg 1834, 910–924; ders., *Die Psalmen*. Uebersetzt und erläutert, Berlin: Veit, 1835 (vgl. auch die Wiedergabe von Sachs' Psalmenübersetzung in: *Die vier und zwanzig Bücher der Heiligen Schrift*. Nach dem masoretischen Texte. Unter der Redaktion von Dr. Zunz übersetzt von H. Arnheim, Dr. Julius Fürst, Dr. M. Sachs, Berlin: Veit, 1843, 577 ff., nach der ersten Ausgabe: *Die Hagiographen*, Berlin: Veit., 1837; *Die religiöse Poesie der Juden in Spanien*, Berlin: Veit, 1845. Alexander von Humboldt ist 1859 gestorben; bis dahin waren vierzehn der ins-

daran ging, insbesondere anhand des 104. Psalms und des 37. Kapitels aus dem Buch „Hiob“, die „hebräisch-orientalische Naturanschauung“ zu beschreiben:<sup>71</sup> „Es ist ein charakteristisches Kennzeichen der Naturpoesie der Hebräer“, schreibt er,

dass als Reflex des Monotheismus sie stets das Ganze des Weltalls in seiner Einheit umfasst, sowohl das Erdenleben als die leuchtenden Himmelsräume. Sie weilt seltener beim einzelnen der Erscheinung, sondern erfreut sich der Anschauung großer Massen. Die Natur wird nicht geschildert als ein für sich Bestehendes, durch eigene Schönheit Verherrlichtes; dem hebräischen Sänger erscheint sie immer in Beziehung auf eine höher waltende geistige Macht. Die Natur ist ihm ein Geschaffenes, Angeordnetes, der lebendige Ausdruck der Allgegenwart Gottes in den Werken der Sinnenwelt.

Und zum 104. Psalm unmittelbar und insbesondere schreibt er:

Man erstaunt, in einer lyrischen Dichtung von so geringem Umfang, mit wenigen Zügen, das Universum, Himmel und Erde geschildert zu sehen.

Schließlich:

---

gesamt sechzehn (ohne Neuauflagen) Publikationen von Michael Sachs erschienen, die Alexander von Humboldt nicht alle gelesen haben dürfte, deren wichtigste aber er, wie viele seiner nicht-jüdischen gelehrten Zeitgenossen, wahrgenommen hat.

71 Alexander von Humboldt, *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, Teilband 2. Hrsg. und kommentiert von Hanno Beck u. a., Darmstadt: WBG, 1993, dort 40 f. die nachfolgenden Zitate. Das Buch erschien zuerst 1845–1862, in 5 Bänden und Register. Es war also vollständig erschienen erst unmittelbar bevor Hermann Cohen (1864) nach Berlin kam; für Hermann Cohen also war es ein damals unmittelbar aktuelles Buch.



Dem bewegten Elementarleben der Natur ist hier des Menschen stilles, mühevolleres Treiben vom Aufgang der Sonne bis zum Schluss des Tagewerks am Abend entgegengestellt.

Dieser Kontrast,

diese Allgemeinheit der Auffassung in der Wechselwirkung der Erscheinungen, dieser Rückblick auf die allgegenwärtige unsichtbare Macht, welche ‚die Erde verjüngen‘ oder in Staub zertrümmern kann, begründet das Feierliche einer minder lebenswarmen und gemüthlichen<sup>72</sup> als erhabenen poetischen Dichtung.

In einer Anmerkung fügt Alexander von Humboldt nun hinzu:

Ich bin in den Psalmen der trefflichen Übertragung von Moses Mendelssohn (s. dessen Gesammelte Schriften, Bd. VI, S. 220, 238 und 280) gefolgt.<sup>73</sup> Die Nachklänge der althebräischen Poesie finden sich noch im 11. Jahrhundert in den Hymnen des spanischen Synagogendichters Salomo ben Jehuda Gabirol, die eine dichterische Umschreibung des Pseudoaristotelischen Buches von der Welt dar-

---

72 Der Begriff des „Gemütes“, besonders auch später in der Deutung durch H. Steinthal, bedürfte einer besonderen Untersuchung.

73 Alexander von Humboldt behandelt hier, am Beginn des *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, Zweiter Band, Stuttgart und Augsburg: Cotta, 1847, die „Anregungsmittel zum Naturstudium“, und zwar: „Reflex der Außenwelt auf die Einbildungskraft: Dichterische Naturbeschreibung – Landschaftsmalerei – Kultur exotischer Gewächse, den physiognomischen Charakter der Pflanzendecke auf der Erdoberfläche bezeichnend“. Das Studium der Psalmen soll in diesem Zusammenhang dazu dienen, eine spezifische, poetische, „dichterische“ Anschauungsweise bei dem Hinblick auf die Natur kennen zu lernen, zu üben und zu studieren. Der Zusammenhang, in dem A. von Humboldt hier den 104. Psalm erläutert, ist also eine „Schule der Wahrnehmung“. Und bei der großen Wirkung, die Alexander von Humboldts „Kosmos“-Vorträge, 1827/1828, gehabt hatten, wurde diese Schule der Sehens, und so auch Humboldts Art, den 104. Psalm wahrzunehmen, sehr populär.

bieten. S. Michael Sachs, Die religiöse Poesie der Juden in Spanien, 1845, S. 7, 217 und 229. Auch die dem Naturleben entnommenen Züge in Mose Jakob ben Esra sind voll Kraft und Grösse (S. 69, 77 und 285).<sup>74</sup>

Denn es ist diese „Naturanschauung“, in der Hermann Cohen seinen ursprünglichen Begriff der „Idee“ ausgebildet hat, den er schon in der Dissertation von 1865 über „Notwendigkeit und Zufall“ und dann in seiner Abhandlung über „Die platonische Ideenlehre psychologisch

---

74 Außer auf die Psalmen weist A. von Humboldt auf das 37. Kapitel des Buches „Hiob“ hin. Ob er Michael Sachs' Abhandlung „Zur Charakteristik des Buches Job“ gelesen hat, ist eher unwahrscheinlich. Allerdings dürfte die Übersetzung dieses Buches innerhalb der Zunz-Bibel, 1837, von M. Sachs stammen; und diese Bibel-Übersetzung hat A. von Humboldt sicher gekannt [Der Nachweis ist schwierig, aber wegen A. von Humboldts Zugehörigkeit zu dem Kreis um Alexander Mendelssohn, in dem diese Übersetzung selbstverständlich gängig war, als sicher anzunehmen]. Zur Bedeutung des Buches Hiob, das dann auch in Hermann Cohens Schrift über „Heinrich Heine und das Judentum“ eine charakteristische Rolle spielt, siehe: Moritz Löwenthal, *Hiob. Praktische Philosophie oder klare Darstellung der im Buche Hiob obwaltenden Ideen*; nebst wortgetreuer, rhythmisch gegliederter Übersetzung und fortlaufendem Commentar. Allgemein fasslich bearbeitet, Frankfurt a. M.: Selbstverlag, 1846. Das biblische Buch wird hier, in jüdischer Tradition, als die Grundlage für die praktische Sittenlehre aufgefasst und erläutert. Damit stimmt überein, dass H. Cohen noch bis in die achtziger Jahre die Worte „Religion“ und „Sittlichkeit“ promiscue verwendet; denn Religion in jüdischer Deutung ist Sittenlehre, nicht Metaphysik oder metaphysische Theologie. Als eine solche praktische Sittenlehre enthält das 37. Kapitel des Buches Hiob eine grandiose Gesamtbeschreibung der Welt (V. 1–13), um dann mit der Aufforderung fortzufahren: „Horche hierauf, Hiob! / steh' still und betrachte Gottes Wunder!: / Weißt du wann Gott nachsinnet darüber, um erglänzen zu lassen sein Wolken-Feuer?“, bis hin zu: „so um Gott ein furchtbar hehrer Glanz“ (V. 22). Es ist dies die letzte Rede „Elihu's“, ehe dann die „göttliche Erscheinung“ selbst auftritt, und Hiob belehrt. Das spezifische Hinsehen auf die Welt, das in diesem Kapitel gelehrt wird, bildet so die Grundlage für die Reinigung der Seele Hiobs von seinem übergroßen Schmerz, der aus der Erfahrung der Ungerechtigkeit herkommt, um in einem das Herz reinigenden Sinn das „Universum“ zu betrachten. Diesen Gedanken führt Alexander von Humboldt in seiner Schule der Wahrnehmung weiter.

entwickelt“, der ersten, die er in H. Steintals *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 1866, veröffentlicht hat, auf diese *Beschreibung des Sehens in der Charakteristik der hebräischen Anschauung* durch von Alexander von Humboldt zurückführt.<sup>75</sup>

Dort nennt Hermann Cohen dieses Sehen in dieser Anschauung die „Grundanschauung“, oder die „Theorie“, die er mit ihrer Fähigkeit, das „Ganze des Weltalls in seiner Einheit“ zu umfassen, um darin die Gegensätze einerseits stehen zu lassen, andererseits in die ausgleichende Beziehung einer Wechselwirkung zu versetzen, über die Analogie im Sinn des lateinischen Wortes *visio*, des deutschen Wortes „Gesicht“, des griechischen „Idee“ mit dem Begriff des profetischen Sehens nach der Lehre des Maimonides, ךׁוּך, in einen systematischen Zusammenhang bringt.<sup>76</sup> Es ist nun eben dieser selbe Begriff der „Idee“, den H. Steintal verwendet, wenn er seinen Gedanken der „Sprachidee“ ausgestaltet.

---

75 Auf Alexander von Humboldts „Kosmos“, in diesem Falle auf Teil I, S.87, worin Humboldt von der Erschauung des „Weltganzen“ spricht, beruft sich Hermann Cohen bereits auf der ersten Seite seiner Dissertation von 1865, wo es ihm darum geht, im Anschluss an eine Bemerkung von August Boeckh die vorsokratische Naturanschauung zu charakterisieren [*SPhZI*, 1 = KS I, 5]. Weitere Zitationen H. Cohens aus dem Werk von A. von Humboldt: „Die Platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt“, in: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, Jg. 4, 1866, 403–464 (= *SPhZI*, 30–87, hier 55 f. = KS I, 101–191, hier 140–142); ebd., *SPhZI*, 82 f. = KS I, 183 f.; Hermann Cohen [anonym], „Heinrich Heine und das Judentum“, in: *Die Gegenwart: Berliner Wochenschrift für jüdische Angelegenheiten*, Jg. 1, 1867, Nr. 1–11 = JS II, 2–44, hier 6 f. = KS I, 193–258, hier 200–202; schließlich der Hinweis auf H. Steintal in: Hermann Cohen, „Die Platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt“, a. a. O. [= *SPhZI*, 51 f. = KS I, 135 f.].

76 Der Begriff ךׁוּך bei Maimonides, *More nevuḥim* II, Kap. 43, in der Ausgabe der deutschen Übersetzung von A. Weiss, Bd. II, 279. Der ursprüngliche Hinweis auf diesen Zusammenhang bei H. Steintal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, 2 Bde., Berlin: Dümmler, 2. Aufl. 1890/91, Bd. I, 99, wo Steintal die „etymologische Theorie“ Platons, im Kratylos, „Principien“ nennt, und von diesen „Principien“ sagt, sie seien „prophetische Ahnungen, und wahrlich des tiefsten Geistes würdig“; vgl. D. Adelman, „H. Steintal und Hermann Cohen“, in: Stéphane Moses/Hartwig Wiedebach (Hg.), *Hermann Cohen's Philosophy of Religion, International Conference in Jerusalem 1996*, Hildesheim u. a.: Olms, 1997, 1–33, hier 2: „In

b.

H. Steintal war vielleicht der erste, der Wilhelm von Humboldts Abhandlung über *Die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, posthum im Jahr 1836 von Alexander von Humboldt herausgegeben, von Grund auf studiert hat; aber wir täuschen uns, wenn wir glauben, H. Steintals wesentliche Einsicht stamme aus dem Studium dieses Buches selbst und allein.

Nach seiner Dissertation von 1847, in der er sich zum ersten Mal auf die Abhandlung Wilhelm von Humboldts bezog,<sup>77</sup> hat H. Steintal zu-

---

diesen frühen Schriften aber ist der Begriff [sc. H. Steintals sprachwissenschaftlicher Begriff der ‚inneren Form‘] deshalb zentral und von dort aus dann für die Kenntnis des Gesamtwerkes von Hermann Cohen unentbehrlich, weil hier dargestellt wird, dass die Wörter dt. ‚Gesicht‘, lat. ‚visus‘, gr. ἰδέειν, also ‚Idee‘, und der hebräische Ausdruck für das profetische Sehen, ‚chazon‘ (חֶזוֹן), von chaza (חָזָה), ‚Sehen‘, dasselbe bedeuten, wenn sie in ihrer ‚inneren Form‘ verstanden werden.“ (Hier mit Hinweis auf Hermann Cohens Schrift, „Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt“, *SPhZ* I, 55 = KS I, 140). Den philologischen Nachweis in den vielen anderen Schriften H. Steintals so zu führen, dass deutlich wird, wie dieser Zusammenhang H. Steintals „Sprachwissenschaft“ überhaupt bestimmt, ist an dieser Stelle nicht möglich; er muss einer besonderen Abhandlung vorbehalten bleiben. – Maimonides hat seine Auffassung über das profetische Sehen in *More nevuḥim* II, dt. S. 32–48 entwickelt; Manuel Joel hat diese Stelle in seiner Abhandlung: *Die Religionsphilosophie des Maimonides*, 27–30, erläutert. – Die volle Bedeutung dieser Beobachtung für Hermann Cohens Begriff der „Idee“, der dann die Gesamtheit der Bedeutung des Begriffes der „Philosophie“ bei Hermann Cohen kennzeichnet, kann hier nicht dargestellt werden. – Klaus Christian Köhnke hat in seinem Vortrag „Unser junger Freund“ – Cohens Mitarbeit an der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“, auf die Bedeutung aufmerksam gemacht, die Hermann Cohens Fichte-Lektüre bei dieser frühen Ausbildung von Hermann Cohens Idee-Begriff gespielt hat. Vgl. auch Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (Wissenschaft und Gegenwart, 34), Frankfurt/M.: Klostermann, 1966, 35 f. über die „Augenkraft“. Vgl. unten Exkurs B.

77 H. Steintal, *De pronomine relativo commentatio philosophico-philologica, cum excursu de nominativi particula*, Phil. Diss. Tübingen 1847, ND in: ders., *Kleine sprachtheoretische Schriften*, hrsg. von Waltraud Bumann, Hildesheim/New York: Olms, 1970, 1–113. Der erste Satz lautet: „Quod semper divino ingenio praedictorum tantum esse virorum dicant, liberalium studiorum atque artium viam aperire plane novam atque alios ad

nächst, im Jahr 1848, aus dem Gesichtspunkt der „Sprachwissenschaft“ Wilhelm von Humboldts, wie er sie verstand, die Hegel'sche Philosophie kritisiert,<sup>78</sup> dann die „Classification der Sprachen“ als die „Entwicklung der Sprachidee“ dargestellt, 1850,<sup>79</sup> um schließlich, im Jahr 1851, diese entwickelte „Sprachidee“ als die Grundlage zu verwenden für seine Abhandlung „Der Ursprung der Sprache, im Zusammenhan-

---

eandem incitare ineundam, et ea animi elatione, quam antea nequaquam opinabantur, intelligentiae proferre fines, alios vero sui ipsius animo, ut ita dicam, gravidare: id maxime illum virum praeclarum Wilhelm ab Humboldt consequutum esse, omnes quos de hac re judicare licet uno ore consentiunt.“ (ebd., 3)

78 H. Steintal, *Die Sprachwissenschaft Wilh. v. Humboldt's und die Hegel'sche Philosophie*, Berlin: Dümmler, 1848. – Diese Kritik an Hegel ist um so wichtiger, als H. Steintals und Moritz Lazarus' gemeinsamer Lehrer, K. W. L. Heyse seinen Begriff von dem „System der Sprachwissenschaft“ ursprünglich aus dem Gedankenzusammenhang der Hegel'schen Philosophie entwickelt hatte. Vgl. H. Steintals Vorrede in seiner Ausgabe: H. Steintal (Hg.), *K. W. L. Heyse: System der Sprachwissenschaft*, Berlin: Dümmler, 1856, VI: „Nach schon vollendeter Universitäts-Zeit hörte er [sc. Heyse] Philosophie bei Hegel und Sanskrit bei Bopp. Die Lebendigkeit der Hegelschen und Boppschen Schule von 1820–1835 ist bekannt; und sie kam der innersten Natur des Verfassers förderlichst entgegen. Er bewies aber die seltene Kraft, innerhalb dieser beiden Schulen seine Selbständigkeit zu bewahren.“ ND dieser Schrift von K. W. L. Heyse: Hildesheim/New York: Olms, 1973.

79 H. Steintal, *Die Classification der Sprachen dargestellt als die Entwicklung der Sprachidee*, Berlin: Dümmler, 1850. Das ist die für den Begriff der „Sprachidee“, d. i. für den Begriff der „Sprache“ bei H. Steintal überhaupt wichtigste Schrift; in der Ausgabe der *Kleinen sprachtheoretischen Schriften* H. Steintals von W. Bumann, ist sie nicht enthalten, und auch sonst ist eine Neuauflage bisher nicht erschienen. Eine Neubearbeitung und Erweiterung dieser Schrift hat H. Steintal im Jahr 1860 unter dem Titel: *Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues*, Berlin: Dümmler, 1860, herausgegeben. In H. Steintals monumentalem Gesamtwerk schließlich, von 1881 bzw. 1891: *Abriss der Sprachwissenschaft*, bildet diese überarbeitete Fassung der Schrift von 1850 den Ausgangspunkt für den Band II, 1891: *Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues*, der aber nicht mehr von H. Steintal selbst, sondern von Franz Mistelli erarbeitet worden ist. Der Bd. I dieses Monumentalwerkes: *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*, 1881, ist die von H. Steintal selbst umgearbeitete Fassung des ursprünglich im Jahr 1855 erschienenen Buches: *Grammatik, Logik und Psychologie, ihre Prinzipien und ihr Verhältnis zu einander*, Berlin: Dümmler 1855 (ND: Olms, 1968).

ge mit den letzten Fragen alles Wissens“.<sup>80</sup> Und diese „letzten Fragen alles Wissens“ werden nun so dargestellt:

Unsere Antwort ist aber nur die oben schon aus Humboldts Sätzen erschlossene mit einer Umkehrung der Subjecte: Die Sprachen gehören Gott an, weil er sie so hervorbringt als er thut; und da der Grund hiervon zugleich im Menschen liegt, so ist es der Mensch, von dem er dabei Einschränkung erfährt. Allein was ihn hier beschränkt, kommt aus geistigem, mit ihm innerlich zusammenhängenden Wesen, und das Fremde ist daher dies nur für seine abstract unendliche, nicht seine entwickelte wahre Natur. Das heißt also in Wahrheit: dem wirklichen Gotte gehören die Sprachen alle ganz und gar und es ist in ihnen nichts ihm Fremdes. Wem diese Ausdrucksweise unangemessen scheint, dem sagen wir mit andern aber gleichbedeutenden Worten: die Sprachidee liegt in jeder Sprache, und jede stammt aus ihr, und es gibt in keiner etwas ihr Fremdes; und so ist sie jede Sprache und alle Sprachen in Einem.<sup>81</sup>

---

80 H. Steinthal, *Der Ursprung der Sprache, im Zusammenhange mit den letzten Fragen alles Wissens. Eine Darstellung der Ansicht Wilhelm v. Humboldts, verglichen mit denen Herders und Hamanns*, Berlin: Dümmler, 1851. – Diese Abhandlung, in der ersten Auflage noch eher eine Broschüre als ein Buch (74 S.), wurde von H. Steinthal dann immer wieder neu herausgegeben und dabei überarbeitet und erweitert: zweite, umgearbeitete und erweiterte Auflage, Berlin: Dümmler, 1858; dritte abermals erweiterte Auflage, Berlin: Dümmler, 1877; vierte abermals erweiterte Auflage, Berlin: Dümmler, 1888. Diese vierte Auflage liegt der Neuausgabe im Verlag Olms, Hildesheim/New York, 1974 zugrunde. Aus dieser Ausgabe aber lässt sich die ursprüngliche Gestalt des Werkes von 1851 nicht mehr erschließen. Exemplare dieser ersten Auflage sind fast nicht mehr auffindbar; aber der Verlag Minerva, Frankfurt a.M. hat im Jahr 1978 einen unveränderten Nachdruck herausgebracht, der inzwischen leider fast ebenso selten geworden ist. Hermann Cohen dürfte diese erste, von 1851, oder die zweite Auflage von 1858 gelesen haben. In jedem Falle aber ist dies die Quelle auch für Hermann Cohens Bemerkung zu Herder.

81 H. Steinthal, *Der Ursprung der Sprache*, 1851, 24. – Steinthals Herleitung der „Sprachidee“ aus „Gott“ liegt hier ein eigenwilliger Bezug zu der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts zugrunde: In seiner Dissertation über das Relativpronomen bei Humboldt hat Steinthal dargelegt, wie Humboldts Idee der Sprache Humboldts Auffassung der



nicht der „Natur“, oder des „Universums“ oder des „All“ und des „Ganzen“. Im Mittelpunkt des Universums der Sprachen aber befindet sich die „Sprachidee“; dies aber, das Wort „Sprachidee“, ist lediglich ein anderer Ausdruck für die Wechselwirkung zwischen dem „göttlichen Geist“ und dem „menschlichen Geist“, in deren Verbindung sich, nach dem Ausdruck von Manuel Joel, die Religion, nach dem Ausdruck von H. Steinthal die Mannigfaltigkeit in der Gesamtheit der Sprachen *erzeugt*, welche die „Sprachwissenschaft“ in Charakteristik und Klassifikation dann im Anschluss an Wilhelm von Humboldt erforschen und darlegen soll.

Die jüdische Religionswissenschaft dieser „Idee“ also bildet den Ausgangspunkt, von dem her H. Steinthal die klassische Darstellung der Sprachen von Wilhelm von Humboldt aufgefasst, sie sich angeeignet und dargestellt hat. Dies aber ist derjenige Ausgangspunkt in Hermann Cohens Überlegungen, an dem er lebenslang mit der Philosophie H. Steinthals verbunden bleibt. Für Hermann Cohen aber hört der Prozess der Sprachbildung mit dem Entstehen, dem Erzeugen, der existierenden, der „natürlichen“, der gesprochenen Sprachen nicht auf, sondern der geschichtsbildende Prozess der *Begriffserzeugung* setzt den Prozess der Sprachbildung fort; und dieser Prozess hört nie auf. Ihn zu erforschen wird zu der ständigen und stetigen „Aufgabe“ im Inneren von Hermann Cohens Begriff von der Aufgabe der Philosophie.

## IV. Von H. Steinthal zu H. Cohen

a.

H. Steinthal hat Wilhelm von Humboldts grundsätzliche Auflösung der Alternative: Sprache ist weder von der Natur aus da, noch wird sie durch Verabredung gemacht, durch die These, Sprache werde in dem Augenblick, da sie gesprochen wird, *erzeugt*<sup>83</sup> mit einer Art Erkenntnis-

---

83 Wilhelm von Humboldts Sprachtheorie kann hier selbstverständlich nicht erläutert werden. Jürgen Trabant, der sich heute intensiv um die Belebung des sprachwissen-



theorie verbunden, von der man glauben könnte, er habe sie durch das Studium der Psychologie Herbart's gewonnen.<sup>84</sup> Das ist aber nicht der Fall.

---

schaftlichen Interesses an dem Studium der Schriften Wilhelm von Humboldts bemüht, erkennt an, dass es „sicher die Ausstrahlung Steinthals gewesen“ sei, die „Forscher wie Potebnja oder später Hjelmslev und vielleicht Saussure auf die Spuren der Humboldt'schen Tradition führte“, wobei er hervorhebt, Steinthal habe nicht nur „den ersten Schritt zu einer wissenschaftlichen Humboldt-Philologie getan“, sondern sich auch „im Sinne Humboldts jeder Verkürzung der Sprachwissenschaft auf das Programm der historisch-vergleichenden Sprachwissenschaft“ widersetzt und die „philosophische Perspektive, die strukturelle und synchronische Annäherung an die verschiedensten Sprachen, die Beziehung der Sprachwissenschaft zur Philologie als Wissenschaft von den Texten“, sowie die „hermeneutische Kühnheit“ Wilhelm von Humboldts beibehalten. Jürgen Trabant, *Traditionen Humboldts* (stw 877), Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990, 61; und vgl.: Wilhelm von Humboldt, *Über die Sprache. Reden vor der Akademie*, Hrsg., kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Jürgen Trabant (UTB 1783), Tübingen und Basel: Francke, 1994, 207 (Nachwort): „Das“ – [sc. von Humboldt in seiner Schrift ‚Ueber Goethes Herrmann und Dorothea‘, 1799] – „an der sexuellen Vereinigung entwickelte Modell der Synthesis ist auch das Modell des ‚Verfahrens der Sprache‘ und damit der Synthesis des Erkennens überhaupt, Humboldts Lösung der von Kant gestellten Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis. Die Kantische Einbildungskraft, jene blinde und unentbehrliche Funktion unserer Seele, ist nämlich die Sprache, die gleichzeitig als ‚feinster und letzter Sprössling der Sinnlichkeit‘ die höchste Sublimationsform der Sexualität darstellt.“ [Mit Belegen aus Humboldts Text.] Dieses, wie Trabant sagt [S.209], „Kernstück der Humboldt'schen Sprachauffassung“ hatte offenbar zu seiner Zeit niemand außer H. Steinthal entdeckt. Vgl. dazu: Dieter Adelman, „H. Steinthal und Hermann Cohen“, 22.

84 So übrigens auch J. Trabant, *Traditionen Humboldts*, 60, wenn er sagt, Steinthal sei zwar „der ‚humboldtischste‘ Sprachwissenschaftler im 19. Jahrhundert“ gewesen, aber er habe geglaubt, „Humboldt durch die Psychologie Herbart's ‚modernisieren‘ zu müssen und Humboldts Werk dadurch ‚systematisieren‘ zu können, dass er die ganze Sprachwissenschaft auf das Fundament der Hegelschen Philosophie stellt“. Da es im Gedankengang der Schrift von J. Trabant gesehen hier um Wilhelm von Humboldt geht und nicht um H. Steinthal, geht dieser Aussage über H. Steinthal weder eine Analyse von H. Steinthals Verhältnis zu Herbart noch gar eine seines Verhältnisses zu „Hegel“ voraus. H. Steinthal ist zuerst, 1848, als Kritiker Hegels hervorgetreten, wobei seine Auffassung war, dass Wilhelm von Humboldts „Sprachwissenschaft“, als Philosophie

Im Rahmen seines umfangreichen Studiums hatte H. Steinthal bei Johannes Müller die Lehre von den unwillkürlichen Reflexbewegungen kennen gelernt:

Sobald ich die Erscheinungen der associierten und reflectirten Bewegungen, zunächst in Müllers Vorlesungen, dann in seinem Werke über die Physiologie, kennen lernte, gerieth ich auf den Gedanken, dass auch die Sprache nur eine weitere und höchst merkwürdige Ausbildung einer urspünglich mechanisch entstandenen Reflexbewegung sei, und bin erfreut, diese Ansicht schon bei Kempelen, noch mehr aber bei Lotze zu finden, wodurch mir die Sache zur Gewissheit wird.<sup>85</sup>

Das einfachste, anschauliche und klassische Beispiel für die Reflexbewegung erlebt der Beobachter einer Fechtscene, dessen Wahrnehmung sich in unwillkürliche Abwehrgesten umsetzt. Diesen Gedanken überträgt Steinthal auf das Entstehen unwillkürlicher Bewegungen in den Sprachwerkzeugen.

Zwischen der Wahrnehmung, der Perzeption, und dem Entstehen der abwehrenden Geste in den Sprachwerkzeugen, liegt aber, nach H. Steinthal, ein Vorgang, den er im Gegensatz zu der Perzeption die Apperzeption nennt: aus dem Hintergrund des Bewusstseins<sup>86</sup> wird eine apperzipierende Bewegung erzeugt, und in den Vordergrund des

---

betrachtet, eine ausgleichende Position einnimmt, zwischen dem holistischen „Rationalismus“ Hegels und den dualistischen Zügen in der Kantischen Philosophie. Wegen des, nach der späteren Auffassung von Hermann Cohen bloß scheinbaren Dualismus galt I. Kant bei H. Steinthal als durch Wilhelm von Humboldt „überwunden“. Insofern verfolgte H. Steinthal dasselbe Interesse wie Fichte; nur mit anderen, eben mit „sprachwissenschaftlichen“ Mitteln.

85 H. Steinthal, *Grammatik, Logik und Psychologie*, 1855, 246 ff. (§87), hier 257.

86 Der Ausdruck „Hintergrund des Bewusstseins“ ist wichtig; Hermann Cohen wird später lehren, dass sich im „Hintergrund des Bewusstseins“ immer das „Einzigste Sein“ befinde.

Bewusstseins gebracht, um die Bewegung des Bewusstseins, die in der Perzeption entsteht, durch Apperzeption in ein Gleichgewicht zurückzubringen. Diesen Vorgang, also die Wechselwirkung von Perzeption und Apperzeption, nennt Steintal die „Vorstellung“, und das Gleichgewicht des Bewusstseins selbst, das dabei entsteht, nennt er das „Wort“, das für den Zweck des Gleichgewichts „erzeugt“ wird.<sup>87</sup> Moritz Lazarus hat diese Theorie noch mit einer Lehre von der „Enge“ des Bewusstseins ausgestattet,<sup>88</sup> wonach die Menge der gleichzeitig bildbaren „Vorstellungen“ so begrenzt ist, dass „Vorstellungen“ abtreten, aufgelöst werden müssen, um neu erzeugten Vorstellungen Raum im Bewusstsein zu geben, wodurch die Reihenformen sich ausbilden, aus denen sich Satzgebilde aufbauen.

Durch dieses Abtreten der Vorstellung aus dem Gleichgewichtspunkt des Bewusstseins, oder besser gesagt: des „Gemütes“, wird auch die Relativität in den Begriffen „apriori“ und „a posteriori“ verständlich, die als umdrehbare Wechselwirkung später auch Hermann Cohen in seiner Theorie der Erkenntnis voraussetzt, indem die Spuren der sich auflösenden Vorstellung als apriorische Apperzeptionsmittel bereit liegen bleiben, um mit neuen, aposteriorischen, Bewegungselementen der

---

87 H. Steintal hat das Verhältnis zwischen „Vorstellung“ und „Wort“ ausführlich zuerst ebd., 1855, 318 ff. (Dritter Theil. Grundsätze der Grammatik, 2. Leistung der Sprache für das Denken. a) Wesen der Vorstellung im Allgemeinen, § 103–105) dargestellt. Die „Anschauung, die zunächst eine [diffuse] Summe von Wahrnehmungen war“, wird durch die Vorstellung „zu einer eigentlichen Einheit“, indem „durch die Anschauung der Anschauung der Anschauung“, also die „Vorstellung“, „ein“ Moment herausgehoben wurde, welches die Sprache zur Bezeichnung der ganzen Anschauung, d. h. der Summe aller Momente, verwendet“ (318), woraus „ein unermesslicher Gewinn für das Bewusstsein“ entsteht: die „Verwandlung der Anschauungssumme in die *vorgestellte Einheit eines Dinges*“ (320).

88 H. Steintal weist auf M. Lazarus als den Urheber dieser Theorie ausdrücklich hin, vgl. H. Steintal zu Herbart und Lazarus überhaupt, mit Beziehung auf die Begriffe „Apperception, Vorstellung, Verdichtung des Denkens“ schon den Aufsatz: H. Steintal, „Zur Sprachphilosophie“, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, NF 32 (1858), 68–95, 194–224 (ND in: ders., *Kleine sprachtheoretische Schriften*, 248–307).

Perzeption aufgerufen zu werden, damit sie in einer neuen Wechselwirkung mit ihnen ein neues Gleichgewicht, eine neue Vorstellung, ein weiteres Wort, erzeugen können.<sup>89</sup>

b.

Hermann Cohens Buch von 1871, *Kants Theorie der Erfahrung*, beginnt bekanntlich mit der These, Kant habe „einen neuen Begriff der Erfahrung entdeckt“,<sup>90</sup> die in der „Einleitung“ unmittelbar aus dem Hinweis auf den ersten Satz der *Kritik der reinen Vernunft* hergeleitet wird, der in Hermann Cohens Zitierweise lautet:

Dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung *anfange*, daran ist gar kein Zweifel [...] Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniss *mit* der Erfahrung *anhebt*, so *entspringt sie darum doch nicht alle* aus der Erfahrung.<sup>91</sup>

In diesem Satz werde „die Erfahrung als ein Räthsel aufgegeben.“ Und die Auflösung dieses Rätsels sei der Inhalt der Kantischen Philosophie.

Die Art der Auflösbarkeit dieses Rätsels wird plausibel, wenn wir das einfache erkenntnistheoretische Modell zugrunde legen, das H. Steinthal skizziert hatte, um das Entstehen der Sprache, den fortwirkenden Ursprung des Sprechens aus der Wort erzeugenden Wechselwirkung von aposteriorischer Perzeption und apriorischer Apperzeption zu erklären. Zwischen dem, woraus die Erkenntnis „mit der

---

89 Nach dieser Beschreibung geht das Wort aus der Gedankenformation der „Negation der Privation“ hervor; denn der seelische Widerstand (Negation) gegen das Verschwinden (Privation) der Vorstellung lässt die Reihe der Wörter entstehen, aus der sich der „Satz“, eine jeweilige Gesamtheit der zu einander gehörigen Redeteile, aufbaut. Zwar verschwinden die (einzelnen) Vorstellungen (das müssen sie wegen der „Enge des Bewusstseins“), aber als „Wort“ bleibt die Institution „Vorstellung“ im Bewusstsein erhalten, indem sie reihenweise immer von neuem erzeugt wird.

90 Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin: Dümmler, 1871 (*Werke*, I.3), 3.

91 Ebd.; Immanuel Kant, *KrV*, Einleitung zu B, 1.

Erfahrung anhebt“, und dem, woraus die Erfahrung „entspringt“, liegt die *erzeugende* Verbindung, die, wie bei H. Steinthal das „Wort“, oder die „Vorstellung“, bei Kant, nach der Auffassung von H. Cohen, das „synthetische Urteil a priori“ ausmacht; nur werden hier nicht Worte „erzeugt“, sondern Begriffe, welche die Erkenntnis bilden. Auf diese Weise gerät die Idee der „Zeugung“ aus dem Mittelpunkt der Sprachphilosophie, der „Sprachidee“ bei H. Steinthal, in den Mittelpunkt der Kritischen Philosophie bei Hermann Cohen, bzw. bei Immanuel Kant. „Erzeugt“ werden die Kategorien, aus denen sich die Erkenntnis aufbaut. Wir erinnern uns, dass die „Sprachidee“, aus der die Erzeugung der Sprachen hervorgeht, nach der Auffassung von H. Steinthal lediglich ein anderer Ausdruck sein soll für die Wechselwirkung zwischen „Gott“ und dem „geistigen, mit ihm innerlich zusammenhängenden Wesen“ der Menschheit.

C.

Indem dann aber Hermann Cohen das erkenntnistheoretische Modell H. Steinthals, das von Steinthal zur Erklärung der Sprachen in ihrem fortwährenden Ursprung als „Erzeugung“ entwickelt worden war, anwendet, um die Erzeugung der Begrifflichkeit in den Wissenschaftssprachen verständlich zu machen, in der Erzeugung der „wennigen Grundbegriffe“, welche die Geschichte der wissenschaftlichen Erkenntnis prägen, beginnt er, sich aus dem unmittelbaren Arbeitsgebiet H. Steinthals, der „Sprachwissenschaft“ seines Lehrers zu lösen, doch ohne dabei deren Grunddisposition zu verlassen.

Aber die Gedankenrichtung, der er dabei nachgeht, nämlich Steinthals Methode nicht, wie Steinthal selbst, auf die vollständige Fülle der sprachbildenden Prozesse in der zu jener Zeit allein H. Steinthal selbst überschaubaren Mannigfaltigkeit der Sprachbildungen in den menschlichen Sprachen in aller Menschen-Welt weiter zu verfolgen, sondern für das Studium des Verfahrens der Erzeugung von wissenschaftlichen Grundbegriffen anzuwenden, hatte er schon in dem zweiten seiner Aufsätze, die in H. Steinthals *Zeitschrift für Völkerpsychologie und*

*Sprachwissenschaft* erschienen sind, im Jahre 1868/69 in dem Aufsatz „Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele psychologisch entwickelt“,<sup>92</sup> verfolgt. Wie werden, lautete damals die Frage, in der Methode H. Steinthals betrachtet, die „Vorstellungen“ von „Gott und Seele“ erzeugt? Denn, diese „Erzeugung“ der Vorstellungen zu erforschen, bedeutet der Ausdruck, sie „psychologisch“ „entwickeln“ zu wollen, so wie Cohen zuvor die Erzeugung der Vorstellung „Idee“ in dem Aufsatz „Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt“, 1866, „entwickelt“, d. i. ihr Entstehen erforscht, also eine beschreibende Theorie über deren Erzeugung aufgestellt hatte.

Die Lösung dieses Rätsels ist vergleichsweise einfach, aber sehr folgenreich. Denn mit den Methoden der aufblühenden Etymologie in der Sprachwissenschaft, der historischen Grammatik und der darauf aufgebauten Mythenforschung<sup>93</sup> führt Hermann Cohen in einem weit aufgefächerten Mythenfeld die Erzeugung der Vorstellung „Gott“ auf das Erblicken der Menschenzeugung zurück, indem die männlichen und die weiblichen Organe der Zeugung einen Kranz von Tätigkeiten ausüben, der, als Erreiben des Feuers perzipiert, zu einem universalen Weltgeschehen erweitert,<sup>94</sup> sein apperzipierendes Gleichgewicht in der

---

92 Hermann Cohen, „Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele psychologisch entwickelt“, in: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 5 (1868), 396–434; 6 (1869), 113–131 (= *SPhZI*, 88–140 = *KSI*, 271–343).

93 Jeder, der den Quellen nachgeht, die Hermann Cohen in seinen Schriften aus der Zeit von vor *Kants Theorie der Erfahrung*, also vor 1871, aus diesen Wissenschaftsgebieten herangezogen hat, ist überrascht über die Fülle der Kenntnisse, die sich Hermann Cohen erarbeitet hatte; aber bei der enzyklopädischen Anlage dieser Forschungen ist es im Augenblick nahezu unmöglich, wissenschaftsgeschichtlich den jeweiligen Forschungsstand zu rekonstruieren, an dem Hermann Cohen dabei angeknüpft hat. So werden nähere Erläuterungen mit wissenschaftlich befriedigenden Nachweisen erst möglich sein, wenn die Arbeiten an Helmut Holzheys [und Hartwig Wiedebachs] Herausgabe der *Kleinere Schriften* von Hermann Cohen aus jener Zeit abgeschlossen sein werden [dieser Bd. liegt seit 2012 gedruckt vor. – GKH].

94 Vgl. *SPhZI*, 126 = *KSI*, 325: „Der Prozeß, in dem sich diese Mythen entwickelt haben, ist nun in Kurzem folgender. Die Menschenzeugung wurde als Feuerbohrung apper-

Ausbildung der Vorstellung „Gott“ findet. Das den Blick in die Zeugung (deren Perzeption) apperzipierende, also apriorische, Element ist dabei die Erfahrung der seelischen Erhellung, die mit dem Vorgang der Wahrnehmung der Zeugung verbunden ist.<sup>95</sup>

---

cipirt. Da nun aber Feuer aus dem Holze gerieben wird und zugleich auf einer späteren Apperceptionsstufe der Ursprung alles irdischen Feuers in den Himmel versetzt wurde, von dem es der Blitzvogel auf einen Baum herabbringe, aus welchem die Menschen es wieder hervorreiben können: so mußte auch die Menschenzeugung ihren letzten wahren Ursprung in dem himmlischen Feuerzeug haben.“ – Hermann Cohens Quelle ist hier: Adalbert Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen*, Berlin: Dümmler, 1859, in Beziehung zu: H. Steinthal, „Die ursprüngliche Form der Sage von Prometheus. Mit Bezug auf A. Kuhn. Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Berlin 1859“, in: *ZfVS* 2 (1862), 1–29. – Hermann Cohen in *SPhZ* I, 93 f. = *KS* I, 281 f.: „Aus der vergleichenden Sammlung indischer, griechischer, römischer und germanischer Berichte gewinnt Kuhn das Ergebnis, daß bei allen diesen Völkern, denen er später auch die Parsen sich anschließen läßt, das Feuer durch *Drehung* erzeugt wurde, ‚indem ein stab entweder in einen anderen gebohrt und so hin und her gedreht wird, oder ein solcher durch eine *scheibe* oder *tafel* oder endlich durch die nabe eines rades gebohrt wird‘. [Kuhn, 36] Das Feuerzeug bestand bei den Griechen aus zwei Holzstücken, deren eines, die Unterlage (*εσχάρα*), am liebsten von der *ἀθραγέννη*, einer Schling- und Scharotzerpflanze genommen wurde, während das andere, der Bohrer (*τρούπανον*) genannt, am besten von dem Lorbeer (*δάφνη*) genommen wird. Außer diesen beiden Pflanzen werden noch Dorn (*δάμνος*), Epheu, Linde und eine Eichenart genannt, und die Wahl derselben von ihrer Eigenschaft der Weichheit oder Härte abhängig gemacht. Die Art der Erzeugung des Feuers ist durch die Bezeichnung des einen Holzes *τρούπανον* (Bohrer) klar; zu diesem Werkzeug wird das harte Holz vorzüglich des Lorbeers oder der Dornen verwandt.“ – An anderer Stelle ergänzt H. Cohen diese Vorstellung durch die Etymologie in der hebräischen Sprache, *SPhZ* I, 125 = *KS* I, 323: „Es mag hier noch bemerkt werden, daß auf diese Anschauung des Zeugungsactes als des Bohrens mit einem Stabe in einer runden Höhlung auch die hebräische Etymologie zurückzuführen sein möchte, nach der das Männliche der Bohrer זכר = רך [זכר: Mann = רך: durchbohren, D. A.] und das Weibliche die Höhlung נקה [נקה: Weib; Wz. בקה bohren, durchbohren, D. A.] heißt.“

<sup>95</sup> Das weit ausgefächerte Begriffsfeld für die Beschreibung *dieser* Erhellung in den Worten „Blitz“, „Blick“ und dem profetischen „Sehen“ im Begriff der „Idee“, schließlich die ausgestaltete Metaphorik von dem „Dunkel“, in dem sich Hiob befindet, zu dem glänzenden Licht, dem z. B. Parcival nachgeht [vgl. H. Cohens Aufsatz über „Heinrich

Die Erzeugung der der Vorstellung „Gott“ parallelen Vorstellung der „Seele“ geschieht auf analoge Weise,<sup>96</sup> nur ist die „Grund-Anschauung“, also das, was Hermann Cohen in einem anderen Zusammenhang als die „Idee“ bezeichnet, nun nicht der Blick in die Zeugung, sondern, diesen ergänzend, der auf den sterbenden, den gestorbenen, Menschen, in einer urtümlichen Wüstensituation gedacht, in der sich auf dem da liegenden Leichnam Vögel niederlassen, die beim Nähertreten auffliegen und sich alsbald auf dem Ort nahestehenden Bäumen niederlassen und sich dort so aufhalten, dass die Vorstellung entsteht, das in der Zeugung, also in der Vorstellung „Gott“, erzeugte Feuer sei von dem leblos gewordenen Menschenkörper in den Vogel übergegangen, werde von da aus auf den Baum übertragen und so in der Welt und dann in den Wolken gehalten, ehe es, in der erneuten Feuer-Erreibung, wieder in das Innere des Menschen zurückkommt. Dies, das Auffliegen und Zurückkommen des Feuers in der Welt und im Inneren des Menschen, macht den Inhalt der Vorstellung „Seele“ aus, womit das aposteriorische Erblicken des Sterbens mit dem apriorischen Element des auffliegenden Feuers in ein Gleichgewicht gebracht wird. Die Vorstellung „Seele“ ist dieses Gleichgewicht.<sup>97</sup>

---

Heine und das Judentum“, 1867, unmittelbar nach dem Aufsatz „Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt“ (1866), worin H. Cohen diesen Gedanken im Anschluss an H. Steinthal darstellt], kann hier nicht dargestellt werden.

96 Ebd., in: *SPhZI*, 123–140 = *KS I*, 321–343, in dem 1869 erschienenen zweiten Teil der Abhandlung.

97 Meine Abhandlung: *Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens*, phil. diss. Heidelberg 1968, war auf dem Gedanken aufgebaut, Martin Heideggers Idee der „Fundamentalontologie“, in der Fassung des bis dahin allein veröffentlichten ersten Teiles von „Sein und Zeit“, an Cohens Begriff des Systems der Philosophie auf die mögliche Wahrheit in beidem hin zu vermessen. Dem lag die Überlegung zugrunde, dass es möglich sein würde, Heideggers „Vorlaufen zum Tode“, das die Struktur des Ersten Teiles von „Sein und Zeit“ bestimmt, als diejenige Privation zu denken, welche der Zweite Teil von *Sein und Zeit* hätte negieren sollen, so dass das Projekt „Sein und Zeit“ im Ganzen auf einer Urteilsstruktur aufgebaut gedacht werden könnte, welche Hermann Cohens Theorie von dem „Urteil des Ursprungs“ entspricht. Da ich Hans



d.

In der Erzeugung der Vorstellungen „Gott“ und „Seele“ bildet also die „Zeugung“ selber die „Grundanschauung“.<sup>98</sup>

---

Georg Gadamer, dem auf meine Bitte hin Dieter Henrich meine Dissertation zur Begutachtung vorgelegt hatte, weder im geschriebenen Text noch im Gespräch zu Anfang des Jahres 1968 von dem philosophischen Sinn dieser Überlegung überzeugen konnte, sondern lediglich, wie ich meinte, den Vorurteilen des „Neuhumanismus“ der zwanziger Jahre gegenüber der Philosophie von H. Cohen im allgemeinen und dessen Religionsphilosophie im besonderen begegnete, habe ich diesen Teil meiner Ausarbeitung in der (erst Jahre später) gedruckten Fassung der Dissertation (von mir aus, freiwillig, nicht etwa aufgrund eines akademischen Zwanges, den H. G. Gadamer ausgeübt hätte) weggelassen. Für die „historisch verifizierende Konfrontation“ der „Fundamentalontologie“ Martin Heideggers mit dem *System der Philosophie* von H. Cohen aber, wie ich sie damals projiziert hatte, und wofür, etwas überspannt, der Text der Dissertation als „Einleitung“ konzipiert war, war und ist die Beobachtung wichtig, dass in Heideggers Grundbegriff des „Vorlaufens zum Tode“, worin die „Frage nach der ursprünglichen Ganzheit des Strukturanzes des Daseins“ [also in psychologischer Terminologie gesagt: die sich sorgende Frage nach der „Einheit des Bewusstseins“] sich melden soll (§§ 56ff.) der mythische Blick auf die Leiche eine konstitutive Bedeutung hat. Der Gedanke, dass das Verlangen nach der „Seele“, also deren „Erzeugung“, aus dem Gewährwerden des Sterbens hervorgeht, bildet ein so uraltes Motiv in der Menschheitsgeschichte, dass es sich wohl lohnt, H. Cohens Versuch einer Verknüpfung dieses mythischen Gedankens mit der wissenschaftlichen Philosophie der kritischen Erkenntnistheorie im 19. Jahrhundert ernstlich nachzugehen. Jedenfalls war dies die Überlegung, die meiner Abhandlung von 1968 vorausgegangen war. [Die Dissertation liegt inzwischen in der „Urfassung“ gedruckt vor: Dieter Adelmann, *Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens. Vorbereitende Untersuchung für eine historisch-verifizierende Konfrontation der Fundamentalontologie Martin Heideggers mit Hermann Cohens „System der Philosophie“*; Aus dem Nachlass herausgegeben, ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von G.K. Hasselhoff und Beate Ulrike La Sala (Schriften aus dem Nachlass, 1), Potsdam: Universitätsverlag, 2012.]

98 Die einschränkungslose Universalität in jenem Mythos vom Feuer bildet den Ausgangspunkt für die uneingeschränkte Universalität des Begriffes für das Wissen. Auf diese Weise bleibt die Grundanschauung dieses Mythos, wenngleich in unendlichen Abwandlungen, im Begriff der Erkenntnis, nach der Lehre von Hermann Cohen, immer gegenwärtig; denn es kennzeichnet die methodische Grundauffassung von H. Cohen, dass der Mythos, wie überhaupt nichts, nicht „verschwindet“, sondern, was überhaupt

Für alle nun folgenden Überlegungen von Hermann Cohen ist wichtig, dass Hermann Cohen einerseits die Universalität dieser Mythischen Grundanschauung festhält, die einen Mythenstamm ausmacht, der sich zumindest über das Ganze der indo-europäischen Erzähltraditionen, aber auch der hebräischen, hin erstreckt und anhand der etymologischen Forschungen dort überall methodisch gesichert nachgewiesen werden kann; innerhalb einer großen, nahezu unübersehbar weiten, Variationsbreite macht dieser Stamm die Einheit der mythischen Grund-Anschauung aus; dass aber Hermann Cohen andererseits in seiner nächsten Abhandlung, die er in der *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* und als separaten Abdruck mit neuer Vorrede im Jahr 1869 veröffentlicht, „Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewusstseins“,<sup>99</sup> den Übergang zu einer grundsätzlichen Distanz gegenüber der mythischen Vorstellung und den Beginn der ihr entgegengesetzten Religion formuliert.

Während nämlich in den auf diese Weise erzeugten Vorstellungen „Gott“ und „Seele“ die Zeugung als die Grundausrüstung nicht allein der Menschen, sondern zugleich als die der die Menschen umgebenden

---

ist, in der Negation seines Verschwindens in die Erzeugung von etwas Neuem umgewandelt wird. Diese Verwandlungen bilden den Inhalt für den Begriff der „Kontinuität“: was immer ist, vermag mit den Quellen, seinem Ausgangspunkt, zusammengehalten zu werden; wo dieser Zusammenhalt nicht möglich wäre, ist nichts: das Nicht-Sein, das nicht ist. „Das Seiende ist. Das Nichtseiende ist nicht“, nach Parmenides, LrE 2. Aufl., S. 112. Denn es handelt sich um die Voraussetzung der Kontinuität mit den Quellen, ohne welche Erkenntnis nicht möglich wäre. – Zum Wort „Grundanschauung“ vgl. D. Adelman, „H. Steinthal und Hermann Cohen“, 26, insb. Anm. 54, mit Belegen für das Wort „Grundanschauung“ im Zusammenhang mit dem Begriff der „Idee“; der Begriff der „Anschauung“ im Begriff der „Grundanschauung“ bedeutet, nach der Deutung, die ich dort gegeben habe, „das Aufblitzen des Geistes [Humboldt] im seelisch erhellenden Erblicken der Zeugung als das Entstehen der Vorstellungen“.

<sup>99</sup> Hermann Cohen, „Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewusstseins“, in: ZfVS 6 (1869), 173–263 (Separatdruck Berlin: Dümmler, 1869) = SPhZ I, 141–228 = KS I, 345–463.

Welt erscheint, in der das Feuer<sup>100</sup> der Zeugung erzeugt wird – die auf diese Weise erzeugte Vorstellung „Seele“ ist universelle „Weltseele“, aus

---

100 Wie oben erwähnt, gehört die eigentliche Philosophie von Jacob Bernays zu den noch unaufgehellten Gebieten im konstitutiven Umkreis für die Ausbildung des Begriffes der Philosophie bei H. Cohen. Jacob Bernays Philosophie aufzuhellen, ist aber in unserem Zusammenhang deshalb besonders wichtig, weil die Wirkungen der Philosophie seines Lehrers in dem Augenblick H. Cohen von neuem berühren, da die nietzscheanische Kulturkritik in der Gestalt des frühen kulturellen Zionismus anfängt, die methodisch gesehen philologisch orientierte „Wissenschaft des Judentums“ selbst und die „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums“ in Berlin im besonderen zu erreichen und beginnt, deren Kultur durch „Kulturkritik“ aufzulösen. In der philologisch rekonstruierenden Philosophie von Jacob Bernays spielt wiederum das Feuer, wenn gleich in einem anderen Sinn, seine eigene, konstitutive Rolle. Wir sind daran gewöhnt, die Idee der Verbindung von „Universum“ und „Vollkommenheit“ mit dem griechischen Begriff des „Kosmos“ auszudrücken. Der Inbegriff des Vollkommenen ist dann der „Weltraum“, und weil das Wort griechisch ist, sehen wir darin keine religiöse Tradition. Das Wort „Kosmos“ gilt dann als Ausdruck für das vollkommene und schöne *Universum*, dessen *Bau* wir bewundern. Aber diese Deutung des Wortes „Kosmos“ täuscht; sie gerade ist nicht griechisch. Sie ist eine Rückprojektion aus modern-ästhetisch kollektiv ausgebildeter Anschauungsgewohnheit. Es gibt dazu eine Bemerkung von Jacob Bernays in der Schrift: J. Bernays, *Über die unter Philon's Werken stehende Schrift „Über die Unzerstörbarkeit des Weltalls“* (Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom Jahr 1882, Abh. III), Berlin: Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, 1883 (posthum), worin es heißt, das Wort *ἀδιακοσμήτος* (*adiakosmetos*, darin das Wort: *kosmos*) bedeute die unentfaltete Gestalt des *Urfeuers* und *κόσμος* (*kosmos*) bedeute, dass sich die Substanz der von einander unterscheidbaren Gesetze während des *Weltenbrandes* hält. Der Begriff des Kosmos ist also an die Vorstellung von dem Feuer im *Weltenbrand* gebunden. Die Verbindung der Idee des Weltraumes mit dem Gedanken des Vollkommenen hat, im Gegensatz dazu, seine Quelle gerade nicht in dieser griechischen Anschauung des „Welten-Raumes“, sondern sie entstammt dem Herkommen der jüdischen, religiösen Tradition des Denkens. Die Grundbedeutung des hebräischen Wortes *מָקוֹם* (*maqôm*) für Raum, das als „Gottesname“ verwendet wird: Ort, *Stätte* als definierende Attribution für den Begriff des Raumes in den Teil-Begriffen „besonders“ und „gemeinsam“, wie in den griechischen Worten *ἴδιος* (*idios*) und *κοινός* (*koinos*) [bei Aristoteles] ausgedrückt, wird von Maimonides als die Zurückgezogenheit des Moses dargestellt: zurückgezogen, *ἴδιος* (*idios*), aus der Menge der Menschen, an den Ort des „Gemeinsamen“, *κοινός* (*koinos*), der *idealen Vereinigung*, in der *Erkenntnis des Vollkommenen*. (Und diese Idee wird in den „Weltraum“ projiziert.

der der Mensch sich in den einzelnen Zeugungsakten das Leben hervorruft, deutet Hermann Cohen die Erzeugung des Begriffes „wie“, der zum ersten mal während der mythischen Menschheitsgeschichte in einem Psalm (Psalm 19) erscheint, als den Übergang zu einer begrifflichen Situation, in der die die Menschen umgebende Welt nicht mehr als der Zeugungszusammenhang selbst apperzipiert wird, sondern, in jener hebräischen Grundanschauung gedacht, wie sie Alexander von Humboldt nach dem Vorgang bei Michael Sachs charakterisiert hatte, nicht mehr als „als Zeugung“, sondern als „wie“, wie eine Zeugung gesehen werden kann. Die logische Entdeckung des Vergleichs bildet den Ursprung der Religion, indem diese Entdeckung das Bewusstsein des Menschen von der Menschenzeugung aus der Vorstellung der Zeugung im Weltzusammenhang, im Zusammenhang der Welten zum Selbstständigwerden der Menschen heraushebt.

Hartwig Wiedebach hat diesen Vorgang in seiner Züricher Dissertation 1995 beschrieben und von jener Abhandlung aus dem Jahre 1869 an bis in H. Cohens *Ästhetik des reinen Gefühls*, 1912, verfolgt, wo die Erzeugung des Gedankens der „Analogie“ einerseits in der „zweiten inneren Sprachform“ der „Poesie“ die Freude als das reine Gefühl des Schönen in der Zeugung freisetzt, andererseits aber von dem Glanz der aufgehenden Sonne zu sagen weiß, sie, lediglich, zeuge nicht, sondern bewege sich nur, indem sie ihren Schein ausbreitet, wie der „Bräutigam“, der am Morgen nach der mit der Braut verbrachten Nacht vor

---

[Zu der seelischen Technik solcher Projektionen vgl. Ernst Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, Wien: Springer-Verlag, 1958.] Jacob Bernays freilich überlässt die profane Geschichte der Menschen jener Kosmologie des Weltenbrandes (mit ihrer, nach dem späteren Ausdruck von Friedrich Nietzsche, „losgeketteten“ Erde), während er die Reinigung der Menschen von dieser Vorstellung der jüdische Kultur vorbehält und überlässt, die sich aus der profanen Geschichte dieser Welt zurückzieht. Gegen diesen Dualismus aus jüdischer Religion und allgemeiner Kultur in der Grundanschauung seines Lehrers J. Bernays, hat sich Hermann Cohen dann lebenslang gewendet. Diese These müsste umfangreich erläutert werden, was selbstverständlich hier nicht möglich ist.

das Zelt tritt und in dem gerade erfahrenen Gefühl der Zeugung den morgendlich erglänzenden Himmel als das Schöne erschaut, das er erfahren hat. Der Bräutigam projiziert das in der Zeugung erfahrene Gefühl der Freude in die Welt. Sie erscheint ihm nicht wie sie, ihm gegenüber, „ist“, sondern sie erscheint ihm wie er im Gefühl der Zeugung gemeinsam mit der Braut sich fühlt: Sie erscheint (so schön) wie wir fühlen. Das Bewusstwerden dieses „wie“, das Bewusstwerden der logischen Selbständigkeit in der sprachlichen Partikel für den Gedanken des „Vergleichs“, macht philosophisch den systematischen Beginn der Religion, deren Selbständigkeit werden im logischen Gegenzug zur mythischen Kosmologie, aus.<sup>101</sup> Der Bräutigam „denkt“: Sie, die Welt, ist, *wie* ich fühle – in dem Gedanken des Vergleiches entsteht das religiöse „Ich“, und zugleich die Distanz zu der umgebenden Welt, indem der Bräutigam „sich“, auf der Brücke *seines* Gefühles, dessen er in seiner Wechselwirkung mit der Braut inne war, mit der „Welt“<sup>102</sup> vergleicht.

---

101 Vgl. Hartwig Wiedebach, *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen* (Europaea Memoria. Studien und Texte zur Geschichte der europäischen Ideen I, 6), Hildesheim u. a.: Olms, 1997, 166 ff. Der Text bezieht sich auf Psalm 19,6: „1. Dem Sangmeister. Psalm von David. / 2. Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, und seiner Hände Werk thut die Wölbung kund. / 3. Tag für Tag quillt das Wort, und Nacht für Nacht spricht sich aus die Kunde. / 4. Nicht sind es Worte und nicht Reden, nicht gehört wird ihre Stimme. / 5. Durch die ganze Erde gehet aus ihre Schnur, und an das Ende des Erdenrunds ihre Worte. Dem Sonnenball hat er ein Zelt an ihnen gesetzt. / 6. Und der, *wie* ein Bräutigam hervorgehend aus seiner Kammer, frohlockt *wie* ein Held, die Bahn zu durchlaufen. / 7. Am Ende der Himmel ist sein Aufgang, und sein Kreislauf über ihre Grenzen, und Nichts ist verhüllt seiner Glut. – [...]“ [Zunz-Bibel, 1837, 583] – Für Cohen/Steintal ist dieses „wie“, an dieser Stelle, die „Geburtsstätte“ für die Scheidelinie, zwischen dem kosmologischen Mythos und der aufklärend einigenden Religion bzw. Poesie. Für eine einlässlich philosophische Kritik der verdienstlichen Darstellung, die Hartwig Wiedebach a. a. O. gegeben hat, und die im Hinblick auf den Begriff der „Nation“ und das Verhältnis von „Nationalität“ und Religion in den Texten der Philosophie von H. Cohen (ohne dabei den Text in den Schriften mit der Biografie ihres Autors zu vermischen) allerdings erforderlich wäre, ist hier nicht der Ort.

102 In jener historisch verifizierenden Konfrontation von Heideggers „Fundamental-Ontologie“ mit dem „System der Philosophie“ von H. Cohen, dessen Plan ich oben

Aber über das Verhältnis zwischen Hermann Cohen und H. Steinthal an diesem Punkt besteht eine noch nicht aufgelöste *philologische* Zweideutigkeit. Hermann Cohen sagt nämlich, in der *Ästhetik des reinen Gefühls* von 1912, die Entdeckung dieses Differenzpunktes, an dem sich Religion und Mythos scheiden, in dem Psalm sei das Werk H. Steinthals, womit er sich auf H. Steinthals Aufsatz aus dem Jahr 1869 in der *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* über „Poesie und Prosa“<sup>103</sup> bezieht; Steinthal hatte aber seine Arbeit an diesem Aufsatz, als ihm, als dem Redakteur der Zeitschrift, Hermann Cohens Abhandlung über „Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewusstseins“ auf den Schreibtisch kam, unterbrochen, um mit Rücksicht auf H. Cohens Aufsatz seinem eigenen Aufsatz einen eigenen, ursprünglich nicht vorgesehenen Abschnitt, den Abschnitt „Mythos und Poesie“ einzufügen, in dem er sich ausschließlich mit Hermann Cohens Darstellung befasst: und hier schreibt er die Entdeckung des Gedankens der „Vergleichungs-Apperzeption“ ausdrücklich Hermann Cohen zu. Allerdings tut er das nur, um schärfer noch als Hermann Cohen selbst an diesem Punkt den Unterschied zwischen dem Mythos und der Dichtung hervorzuheben. Für den Beginn der dann tiefgreifenden Differenz zwischen Hermann Cohen und H. Steinthal ist die Frage nach der Priorität in diesem Punkt sehr wichtig; aber sie lässt sich nicht ohne weitere, philologisch tiefer angelegte, Forschungen entscheiden.<sup>104</sup>

---

erwähnt habe, hatte es eine wichtige Rolle spielen sollen, diesen Begriff der „Welt“, der dann innerhalb des Systems der Philosophie in der „Ästhetik des reinen Gefühls“ lokalisiert wird, als die Vermessungsbasis auszuarbeiten, um den Begriff der „Welt“, den Heidegger in seinem Begriff des „In-der-Welt-seins“ verwendet, nicht im Hinblick auf das „Gestimmtsein“ des „Vorlaufens zum Tode“, sondern im Blick auf die „Erzeugung der Zeugung“ der Logik von H. Cohen, rekonstruktiv im Bezug auf die „Logik des Ursprungs“ kritisch zu durchdringen. Dieser Gedanke harret noch der Ausarbeitung.

103 H. Steinthal, „Poesie und Prosa“, in: *ZfVS* 6 (1869), 285–352.

104 Das Verhältnis H. Cohen/H. Steinthal vollständig zu beschreiben bedürfte einer umfangreichen Spezialstudie. Die Schwierigkeit liegt darin, dass H. Cohen an bestimm-

## V. Schluss: Übergang

a.

Beinahe noch weniger als von Hermann Cohens lebenslangem Interesse an der jüdischen Religionsphilosophie des „Mittelalters“ wissen wir von H. Steinthals Religionsphilosophie, denn das Scheitern des ursprünglichen Planes in jener Gruppe von jüdischen Gelehrten, zu denen H. Steinthal in Berlin gehörte, die „Wissenschaft des Judentums“ an der Universität zu lehren, hatte für H. Steinthal eine Spaltung der Rezeption seines Werkes zur Folge, die lebenslang anhielt; indem H. Steinthal als Lehrer an der Universität und im publizistischen Zusammenhang mit seiner Zeitschrift die „Sprachwissenschaft“ vertrat, während sich sein Wirken an der „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums“ der Wahrnehmung in der akademischen Öffentlichkeit entzog. Dies ist um so bemerkenswerter, als es schließlich allein drei Bände mit Sammlungen religionsphilosophischer Arbeiten von H. Steinthal gibt: *Zu Bibel und Religionsphilosophie. Vorträge und Abhandlungen* (Berlin 1890); *Zu Bibel und Religionsphilosophie: Vorträge und Abhandlungen. Neue Folge* (Berlin 1895), und die 1906 posthum von seinem Freund und Mitarbeiter Gustav Karpeles herausgegebene Sammlung: *Über Juden und Judentum:*

---

ten Positionen H. Steinthals lebenslang festgehalten hat, während H. Steinthal im Zusammenhang mit dem Streit um H. von Treitschke 1880 alle Beziehungen zu H. Cohen abgebrochen hat. Andererseits gibt es aber auch sachliche Differenzen, und zumeist Differenzen von der Art, dass H. Steinthal und H. Cohen gerade durch die Phase der Gesprächsverweigerung deren Bedeutung nicht richtig erkannt, jedenfalls sich nicht im Gespräch klar gemacht haben. Trotz allem aber gibt es eine Kontinuität in den Gedankenenwicklungen von H. Steinthal und H. Cohen; doch es ist nicht leicht, die Motive der Kontinuität von denen der Differenz sorgfältig abzuheben; vgl. D. Adelman, „H. Steinthal und Hermann Cohen“. Die Frage ist aber deshalb so interessant und wichtig, weil die Kontinuität auf dem Felde der Religionsphilosophie liegt, d. i. auf dem Gebiet der „Wissenschaft des Judentums“, die H. Steinthal bei seiner „Sprachwissenschaft“ voraussetzt, während sich die Differenz aus H. Cohens Ansatz für seine systematische Philosophie entwickelt, von der H. Cohen aber angenommen hatte, dass sie sich in Kontinuität mit der Philosophie von H. Steinthal aufgebaut hat.

*Vorträge und Aufsätze*, die als eine der ersten der „Schriften, herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“, im Jahr 1906, erschien.<sup>105</sup>

In dieser Sammlung befindet sich die Abhandlung „Lehre uns unsere Tage zählen. Der Psalm 90.“<sup>106</sup> aus dem Jahr 1898, eine der letzten Abhandlungen von H. Steinthal überhaupt, auf dessen tiefen religionsphilosophischen Sinn ich schon bei anderer Gelegenheit, mehrfach, aufmerksam gemacht habe.<sup>107</sup> Denn in dieser Abhandlung, die eine

---

105 H. Steinthal, *Zu Bibel und Religionsphilosophie. Vorträge und Abhandlungen*, Berlin: Georg Reimer, 1890; ders., *Zu Bibel und Religionsphilosophie. Vorträge und Abhandlungen. Neue Folge*, Berlin: Georg Reimer, 1895; ders., *Über Juden und Judentum. Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von Gustav Karpeles, Berlin: M. Poppelauer, 1906 (2. Auflage 1910, hrsg. von Max Nathan). Dieser Band enthält auch einen Wiederabdruck von H. Steinthals Festrede zum 25-jährigen Jubiläum der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums aus dem Jahr 1897 (S. 243–250), mit einer Charakteristik der Gründer (Moritz Lazarus, Ludwig Philippson, Stadtrat Moritz Meyer) und der ersten vier Lehrer: Abraham Geiger, Israel Lewy, David Cassel (und H. Steinthal selbst), und Schüler (so Immanuel Löw), also des Kreises, in dem sich Hermann Cohen in Berlin um 1870 bewegt hat: „Unser Ziel aber ist eine Gesamt-Anschauung von Gott und Welt, von Natur und Geschichte, und zumal vom sittlichen Lebenswandel im Lichte des ewigen Judentums. Wissenschaft des Judentums ist uns nicht bloß eine Geschichte unserer Vergangenheit, sondern der vom Judentum gebotene Plan für unsere Zukunft.“ (S. 248) – Dies ist eine Äußerung aus dem Jahr 1897, also aus jenem Jahr, in dem H. Cohen seine Beziehungen zu Jacob Guttman reaktiviert und seinen Vortrag über „Das Judentum als Weltanschauung“ gehalten hat.

106 Steinthal, *Über Juden*, 137–141. Die Abhandlung ist ursprünglich im Bd. 1 des *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*, 1897, erschienen, in dem H. Cohen dann, in Bd. 3 (1900), seinen Aufsatz „Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch“ und später, Bd. 10 (1907), die grundlegende Abhandlung „Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie“ veröffentlicht hat. Ab 1903 erschien das Jahrbuch in Kooperation mit der „Gesellschaft für die Förderung der Wissenschaft des Judentums“. Es erschien in Berlin; sein Träger war der Verein für jüdische Geschichte und Literatur, dem viele Notabeln des jüdischen Geisteslebens angehörten.

107 Zuerst: Dieter Adelman, „H. Steinthals Judentum“, (in ders., „Reinige dein Denken“, 53–72), mit genauer Wiedergabe des Textes im Einzelnen; dann: ders., „H. Steinthal und Hermann Cohen“, 17 ff. – H. Steinthals Publikationen enthalten noch viele Schätze religionsphilosophischer Weltliteratur.



Art Summe des Denkens von H. Steinthal in sich enthält und zugleich den Übergang zu Hermann Cohens Darstellungen der Religionsphilosophie von den 1890er Jahren an bildet, nimmt H. Steinthal eine sehr weitreichende Richtungsänderung in dem Denk-Sinn eines Wortes vor, indem er den Vers, der in der Lutherübersetzung lautet: „Du [sc. Gott] lässest sie [die Menschen] dahinfahren wie einen Strom; sie sind wie ein Schlaf, gleichwie ein Gras, das doch bald welk wird“, in den jüdischen Ursinn des Psalms zurückversetzt und sagt: „Du schwemmst sie hin; ein Schlaf werden sie; am Morgen wie Gras, welches blüht und strotzt, am Abend welkt es und verdorrt.“<sup>108</sup>, wobei er in seiner Anmerkung zu der Stelle hinzufügt: dass das hebräische „Schonoh jihju“, das er mit „Du schwemmst sie hin“ übersetzt, nur „den starken, reichen Regenguss“ bedeute, und deshalb an sich noch nicht das „Fortschwemmen“ –:

und wenn nun von demselben Stamm auch das Nomen *sirmah* in allgemein anerkannter Bedeutung gebildet wird, warum sollte nicht auch das Verbum *hinströmen* [von H. Steinthal hervorgehoben] d. h. *zeugen* [von mir, D. A., hervorgehoben] bedeuten können? Und so braucht man nicht an den Todesschlaf zu denken.<sup>109</sup>

Von der ursprünglichen Assoziation des Gedankens an den Tod („Fortschwemmen“ wie in einem „Strom“), wird die Richtung des Denkens

---

108 Steinthal, *Über Juden*, 139.

109 Ausführlich dargestellt von mir, an den angegebenen Orten. Der Text des Psalms bei Sachs/Zunz [Zunz-Bibel, 1837]: „4. Denn tausend Jahre sind in deinen Augen wie der gestrige Tag, wenn er entschwunden, und eine Wache in der Nacht. / 5. Du strömt sie hin, im Schlaf werden sie; am Morgen sprosset er wie Gras. / 6. Am Morgen blühet er und sprosset, am Abend ist er abgemäht und verdorrt.“ In D. Adelman, „*Reinige dein Denken*“, 70 f., sind verschiedene Übersetzungsvarianten wiedergegeben, aus deren Vergleich besonders deutlich wird, wie H. Steinthal die Ideen des Sterbens, die poetischen Vorstellungen von der Hinfalligkeit menschlichen Daseins, die sich in der christlichen Version des Psalms verselbständigen, in den ursprünglichen, jüdischen, Gedanken der Zeugung, also des Lebens, zurückführt.

auf die Zeugung („Hinströmen“ wie im Überfließen, dem „Überfluss“) hin umgedreht und eingestellt, aus der das Leben der Menschen hervorgeht. Diese Umdrehung ist der eigentliche, im jüdischen Sinn, religiöse Akt: nicht, wie der Wortlaut des Textes im Psalm nahe zu legen scheint, der „Todesschlaf“, sei gemeint, sondern: „im Schlaf werden sie“, die Zeugung sei die innere Form des Gedankens in den Worten des Textes. Und dieser Gedanke der Zeugung wird nun als die ursprüngliche Attribution des Gottesbegriffes von H. Steinthal dargestellt; und von diesem Gottesbegriff wird gesagt, „als Heim hast Du Dich uns erwiesen durch alle Zeiten“;<sup>110</sup> denn H. Steinthal möchte sagen, als „Heim“, nicht „Zuflucht oder Obdach, welche man nur gelegentlich in einer trüben Zeit sucht“, nicht das sei Gott [für den Psalmisten], sondern „die feste Wohnung, deren Schutz uns zu keiner Zeit fehlte“. „Schützend und Waltend“ sei „er uns wirksam gewesen“, denn das Hebräische *haja*, das an dieser Stelle steht, sei „niemals wie unser *sein* bloßes abstraktes Prädikat“, sondern etwa „*geschehen, leben, streben*“, eben der Inbegriff für das im Hebräischen ewige „Sein“ in der Tätigkeit des Erzeugens. So wird der jüdische Begriff des Seins als die Tätigkeit in der Menschenzeugung gedeutet.<sup>111</sup>

In dieser Verbindung des hier als „Du“ (in Wechselwirkung mit „Wir“) vorgestellten Gottesbegriffes mit dem „Überströmen“, als bildlichem Ausdruck für den Inbegriff der Menschenzeugung, die keineswegs etwa eine ausschließlich neue Deutung durch H. Steinthal darstellt, sondern vielmehr eine Art jüdischen Grundwissens ausmacht,<sup>112</sup> erhalten die Ausdrücke „Gott“ und „Zeugung“ eine Wechselwirkung,

---

110 Steinthal, *Über Juden*, 138.

111 [Im Text von D.A. folgt hier als unausgearbeitetes Fragment der Hinweis: „Zu H. Steinthals Deutung der Zeugung als Sein vgl. die Sittenlehre Hiobs, hier Cap. 10, 10; mit Bezug auf 2 M. 9,33; Ps 139,16; im Kommentar von M. Löwenthal, *Hiob*, 1846, 35. – Steinthals Erläuterungen gehen auf jüdisches gelehrtes sittliches Gemeinwissen zurück.“ – GKH.]

112 Gerade dies wird an dem Vergleich verschiedener Übersetzungen dieser Verse des Psalms kenntlich.

die bewirkt, dass die Idee der Zeugung, in sprachlicher Darstellung ausgedrückt und in jüdischer Tradition gedacht, immer die Konnotation des religiösen Bewusstseins (sofern es jüdisch-gelehrt ausgebildet ist) mit sich führt.

b.

Dies aber geschieht nicht etwa aufgrund geschichtlich interpretativer Wirkungen der Auffassung, was das Wort „jüdisch“ bedeuten mag, sondern diese Konnotation geht von jenem Lehrsatz aus, welcher den systematischen Begriff des Jüdischen begründet. In seinem Buch über die *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* sagt Hermann Cohen, der Begriff des Jüdischen sei schlechterdings nicht zu verstehen, ohne sich mit dem Sinn des „Sch'ma Israel“, das jeder jüdische gebildete Mensch kennt und täglich spricht, vertraut gemacht zu haben.<sup>113</sup> Denn in diesem Lehrsatz, mit dem, systematisch betrachtet, die Geschichte des Jüdischen beginnt, wird die Idee der Zeugung als der Ausgangspunkt für das Neue im jüdischen Begriff der Religion gedacht.

Die kurzen Sätze des „Sch'ma Israel“ aus dem Deuteronomium<sup>114</sup> umfassen in ihrer ersten Periode drei Sätze. Zusammengenommen bil-

---

113 „Was ‚Höre Israel, der Ewige unser Gott, der Ewige ist einzig‘ für das Innenleben und den Fortbestand des Judentums bedeutet, das wird außerhalb desselben, man darf es sagen, gar nicht verstanden.“ (*Religion der Vernunft*, 36 f.), wobei H. Cohen auf die „systematisch-historische Grundkraft“ dieses Satzes hinweist. Die Formel sei der „Sammelbegriff, der Einheitsbegriff“ des Judentums, der „Weckruf“, in dem die „Einheit Gottes“ die „Einheit des religiösen Bewusstseins“ befestigt. – Das „Sch'ma Israel“ tritt in jedem religiös-jüdisch geprägten Lebenszusammenhang auf, insbesondere selbstverständlich dann im Zusammenhang mit den jüdischen Gebeten, in dem der Rahmen für den Mittelpunkt, den der Spruch selber bildet, ethisch und musikalisch ausgestaltet ist. Herrn Rabbiner Dr. Zew Walter Gotthold in Jerusalem verdanke ich den dankbar aufgenommenen Hinweis darauf, dass der Wortlaut der Sätze des „Sch'ma“ selber gerade kein Gebet ist, sondern einen Lehrsatz bildet. Die Ausschmückung im Gebet verdankt der Lehrsatz seiner den Begriff des Jüdischen überhaupt begründenden Bedeutung.

114 Deut. 6.4:

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד׃

! einzig(ist) :JHWH ,unser-[el]Gott JHWH !Israel Höre

den sie den Grundbegriff für den Lehrsatz. Als „Lehrsatz“ ist daran nicht so wichtig, zu fragen, wo er geschichtlich, oder gar religionsgeschichtlich, herkommt, sondern was sich aus ihm ergibt, wenn er angewendet wird.<sup>115</sup> Als gesprochener Satz vorgestellt, allerdings, wird er, nicht historisch, sondern systematisch betrachtet, bloß damit jemand da ist, dem er als Ausspruch angehängt werden kann, dem Lehrer „Moses“ in den Mund gelegt.

---

115 Geschichtlich, d.i. religionsgeschichtlich, aus heutiger Sicht vgl. z.B. Oswald Loretz, *Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum Sch'ma Jisrael*, Darmstadt: WBG, 1997. – Hermann Cohen zeitgenössisch: vgl. den Kommentar von: Ludwig Philippson, *Die Israelitische Bibel, Enthaltend den heiligen Urtext, die deutsche Uebertragung, die allgemeine, ausführliche Erläuterung mit mehr als 500 englischen Holzschnitten, Erster Theil: Die fünf Bücher Moscheh*, Zweite Ausgabe, Leipzig: Baumgärtner, 1858, 880, zu Deut. 6,4: „Es ist bekannt, wie dieser Satz das Losungswort der jisir. Religion geworden, zu dessen Recitirung der Jisraelit bis in seiner Sterbestunde täglich verpflichtet ist. Der Vers besteht aus drei Theilen: שְׁמַע יִשְׂרָאֵל Aufruf an Jisrael; ה' אֱלֹהֵינוּ die bisher vorwiegende Erkenntniß Jisrael's, ה' Gott als ewiges, absolutes Sein (2 M. 3,14. S.311.) und אֱלֹהֵינוּ als Offenbarungsgott in der besondern Anerkenntniß durch Jisrael, ה' אֱלֹהֵינוּ die nunmehr vorwiegende Erkenntniß dieses Gottes als אֱלֹהֵינוּ, welches ebensowohl das Moment ‚einzig‘ ohne Gleichen, des ‚einfach‘ ohne Theile und Glieder, als des ‚einig‘ in ihm findet keine Mehrheit statt, er ist durch und durch Dasselbige, umschließt.“ Damit sei „die dritte Stufe der jisrael. Gotteserkenntniß abgeschlossen: die erste שְׁמַע die Summe aller natürlichen Kräfte, die zweite ה' das unveränderliche Sein, die dritte אֱלֹהֵינוּ, die Einheit des Seins, oder: Allmacht, Ewigkeit, Einigkeit. ... Hiermit ist auch der Kreis der Bestimmungen über das *Wesen* Gottes abgeschlossen, indem alle anderen Prädikate Gottes nur sein Verhalten zu Welt und Mensch betreffen, folglich nur sekundär sind. Hiermit hat sich die Offenbarungslehre zum strengsten Monotheismus ausgebildet, dem alle anderweitigen Ideen nur feindlicher Gegensatz sind. Für diese Lehre lebt denn auch Jisrael, obschon mit zeitweiligen Abfällen im ersten Jahrtausend seines Bestandes, fortan allein, trug und trägt die Verfolgung der Welt dafür, und zahllose Märtyrer gaben ihr Leben willig dafür hin.“ – Dem folgt der Kommentar zu den nächsten Versen: „5. Zu dieser Grundlehre wird nun das Verhalten Jisrael's zu Gott und seiner Lehre gefügt, und auch hier die Grundlage zuerst gelegt: die Liebe zu Gott (5.), die Auffassung der Lehre im Herzen (6.), die unaufhörliche Erwägung derselben (7.), die Erinnerung an dieselbe durch äußere Zeichen (8.9).“

Es ist also „Moses“, der da sagt: שמע ישראל, „Höre, Israel!“ – so lautet der erste Gedanke der insgesamt dreigliedrigen Aussage.

Was mit dem Wort „Israel“ an dieser Stelle gemeint sein kann, lassen wir jetzt beiseite; denn die Bedeutung des „Jüdischen“ soll ja gerade erst entstehen, wenn und dadurch, dass der Satz, an dessen Beginn wir uns befinden, als ein Lehrsatz aufgefasst und angewendet und vorausgesetzt wird, was vernünftigerweise erst dann geschehen kann, wenn der Lehrsatz zumindest erst einmal vollständig gesprochen worden ist: was „Israel“ an dieser Stelle heißt, wissen wir also nicht. Es ist für uns lediglich ein „X“, das wir uns als den Adressaten für den Spruch des „Mose“ vorstellen und so als gegeben annehmen. Also: „Höre Israel“, שמע ישראל; ich übergehe jetzt hier die an sich an dieser Stelle erforderliche Interpretation des „Höre!“<sup>116</sup>

---

116 Vgl. aber D. Adelman, „Kawwana“, in: ders., „*Reinige dein Denken*“, 85–93, hier 87f.: „Bereits in seiner allerersten Schrift entwickelt Cohen den platonischen Begriff der ‚Idee‘, der für seinen Begriff der Philosophie dann konstitutiv wird, als eine korrelative Ausformung des profetischen Sehens, das H. Cohen auf das Hören zurückführt. Der Gedanke dabei ist: Wenn Immanuel Kant annimmt, insofern die reine Vernunft allein verbunden mit einer Anschauung Erkenntnis zu gewinnen vermag, so denkt H. Cohen die mit der Vernunft zu verbindende Anschauung als die des profetischen Sehens, die ihrerseits auf das bildlose Hören zurückführt. Das bildlose Hören ist das Sehen, mit dem verbunden die Gesetzlichkeit der Vernunft ihre reine Erkenntnis hervorruft. Aber dieser Grundgedanke der Philosophie von Cohen ist überhaupt nur dann denkbar, wenn man annimmt, dass er auf die seelische Erfahrung des Kantors in der musikalischen Sprache des Gebetes zurückgeht.“ Der Text Deut. 6,4 selbst ist keine Gebet; aber er wird im Gebetszusammenhang gesprochen und so dem Gebet entsprechend musikalisch vorbereitet. – Hermann Cohen ist als der Sohn des (jüdisch) gelehrten Kantors Gerson Cohen (1792–1879) aufgewachsen; am Breslauer Jüdisch-Theologischen Seminar war er Schüler von Moritz Deutsch und an der Breslauer Universität Schüler von A. Rossbach und R. Westphal. Vgl. zumindest deren: *Metrik der Griechen im Vereine mit den übrigen musischen Künsten*, ab der zweiten Auflage in zwei Bänden, Leipzig: Teubner, 1867 2. Auflage – ursprünglich fünf Bände, Leipzig: Teubner 1865 ff.; im Jahr 1864, als H. Cohen Breslau verließ, erschien Rudolf Westphals *Geschichte der alten und mittelalterlichen Musik*, Breslau: Leuckart, die H. Cohens Lehrer Braniss gewidmet ist. In demselben Verlag war auch kurz zuvor die *Geschichte der Musik* von August Wilhelm

Dann folgt, in der gesprochenen, bzw. in der gesungenen Sprache: „Adonai [für: יהוה] אֱלֹהֵינוּ“. Dabei führt das Wort „Adonai“ nahezu keine kognitive Konnotation mit sich; denn es wird lediglich gesprochen, um die leer werdende Stelle zu bezeichnen, an der sich im Text das pure Graphem des vierbuchstabigen Gottesnamens, יהוה, befindet, das, bzw. der, gelesen, also gesehen, aber eben nicht, gerade *nicht* gesprochen wird. Also: die Stelle, an der die „natürliche“, die wie natürlich gesprochene Sprache endet, wird durch ein willkürlich gewähltes Äquivalent, das Wort „Adonai“, gekennzeichnet. Und von dieser Konstruktion wird nun gesagt: אֱלֹהֵינוּ „elohenu“, was „interlinear“ übersetzt bedeutet: [Adonai] *el* [d. i. „Gott“ in der traditionellen Vorstellung dieses Wortes] ist er unser, also: „Gott unser“, wie in dem christlichen Gebet „Vater unser“. Der Sinn ist: Das, was den Menschen jeweils ihnen ihr „Gott“ bedeutet, das ist für „uns“, also für diejenigen, welche den Spruch des „Mose“ hören, einschließlich des sprechenden „Mose“ selbst, etwas anderes, etwas *ganz* anderes: nämlich gerade das, was wir, wenn wir es sprechen, nahezu ohne kognitive Konnotation, sozusagen mit einem beliebigen Wort, wie in dem Wort „Adonai“, kennzeichnen.<sup>117</sup>

---

Ambros erschienen, in der zum ersten Mal die dann folgenreiche These von dem Zusammenhang zwischen dem jüdisch-kantoralen Singen und den Neumen, bzw. der späteren Gregorianik, aufgestellt worden ist; auf sie geht die Rekonstruktion der Gregorianik zurück. H. Cohens Lehrer Moritz Deutsch hat sich an der Diskussion zum Verhältnis der „Kirchentonarten“ zu den jüdischen „Steigern“ beteiligt.

117 Den Ausdruck „nahezu ohne kognitive Konnotation“ habe ich mit Bedacht gewählt. Was dem Blick auf das stumm bleibende Graphem, יהוה, im alltäglichen Gebetszusammenhange abgehört wird, ist eine rhythmisch-musikalische Struktur, deren Kultur von da an das Menschenleben überhaupt durchdringend angenommen wird. In meinem oben genannten Vortrag über „Kawwana [d. i. „Andacht“] und der kantoriale Hintergrund im Begriff der Philosophie bei Hermann Cohen“, den ich 1997 vor einer Versammlung gelehrter Kantoren aus aller Welt gehalten habe, habe ich versucht, etwas von der religiös-philosophischen Bedeutung dieser „rhythmisch-musikalischen Struktur“ verständlich darzulegen, was sehr schwierig ist, weil es sich dabei um den „Ort“ für die „Offenbarung“ handelt: „So hängt der begründende Begriff der Philosophie an einer Differenz, deren eine Seite die stumm gesehene Schrift des Gottesnamens

Dieser sozusagen zweifach negativen Bestimmung folgt im dritten Teilsatz die einzig positive Aussage: „Adonai“ – echad, אֶחָד. Der Sinn des Wortes אֶחָד, echad, aber, gibt genau dieselbe Bedeutung wieder, die H. Steinthal in seiner Deutung des 90. Psalms mit dem Bild der Rückkehr in das „Überfließen“ der Vereinigung dargestellt hat; grammatikalisch ausgedrückt: das Wort *echad* bedeutet das Factitivum für das verbal gedachte „Zeugen“; also etwa: dasjenige, „was macht, dass Zeugung wird“.<sup>118</sup> Fast könnte man sagen: die Erzeugung der Zeugung.

In aller Deutung des Wortes *echad* im Umkreis der jüdischen Gelehrten um Hermann Cohen besteht die selbstverständliche Überein-

---

ist, deren andere aber die rhythmisch-musikalische Struktur ausmacht, die der Beter, indem er für sich im liturgischen Zusammenhange das „Jüdische“ des Gottesnamens definiert, musikalisch wiedergibt. Dadurch ist das „Sein des Einzigen“, das ist, philosophisch ausgedrückt, das „einzig Seiner“, an das immer wieder neu Lautbarwerden der rhythmisch-musikalischen Struktur gebunden, die der Kantor, das ist der Beter, singt. Die „Bindung“, die das Wort für „Religion“ im biblischen Hebräischen bedeutet, wird so, durch diesen Lehrsatz im Gebet, als Rückkehr in die Bindung mit der rhythmisch-musikalischen Grundstruktur der menschlichen Seelenwelt gedeutet.“ Das „nahezu ohne kognitive Konnotation“ gesungene, und so von der stummen Schrift im Bild des allein geschriebenen Gottesnamens abgetrennte Wort gibt so, und zwar gerade dadurch, die Rückkehr in die ursprüngliche Verbindung mit dem Gottesnamen frei. Der Gedanke dabei ist: das stumm geschriebene Wort aus Eigenem zu beleben. Es handelt sich darum, so das der Kultur des Jüdischen eigene Verhältnis (die Korrelation/Wechselwirkung) von Schrift und Sprache zu erzeugen. H. Steinthal nennt die Schrift die „innerste Form“ der Sprache.

118 Vgl. D. Adelman, „H. Steinthals und Hermann Cohen“, 28, mit der Wiedergabe aus H. Cohen, *Religion der Vernunft*, 48: „Im ‚Höre Israel‘ wird die Einzigkeit durch das Wort *Echad* bezeichnet. Im rabbinischen Schrifttum tritt für die Einzigkeit Gottes das genauere hebräische Wort *Jichud* ein. Dieses bezeichnet den Einzigen, und so wird durch diese Wortbedeutung die Einzigkeit Gottes von der Unklarheit befreit, die der Einheit anhaftet. Auch das Wesen Gottes wird in der rabbinischen und religionsphilosophischen Literatur im Anschluss an dieses Wort *Jichud* (יְחִיד) bezeichnet.“ Und: „Jichud bedeutet nicht allein, nicht vorzugsweise die subjektive Tat, welche in der Widmung an Gott, in der Anerkennung seiner Einheit die Einigung vollzieht, sondern bei Gott selbst kann es gelten, faktitiv diese Einigung zu vollbringen.“

stimmung darin, dass das Wort *echad* eine doppelte Bedeutung hat:<sup>119</sup> einerseits „*einig*“, d. i. jenes „Einigen“, das ich hier, im Vorgriff auf die Formel in der *Logik der reinen Erkenntnis* von Hermann Cohen (1902), um den faktitiven Sinn deutlich zu machen, als die „Erzeugung der Zeugung“ wiedergegeben habe, und dann das „*einzig*“, nämlich in dem Sinn, dass das „*einig*“, also die „Erzeugung der Zeugung“ nicht allein „*Sein*“ *ist* – in dem Sinne, wie H. Steinthal die jüdische Bedeutung des Gedankens „*sein*“ erläutert hatte, sondern so, dass dieses „*Sein*“ überhaupt das *einzig* Sein ist, das es gibt, das *Einzig Sein*. Mit einem anderen Wort: außer dem Sein der Erzeugung der Zeugung ist überhaupt gar kein Sein. *Nur* das „Einzig Sein“ ist.

---

119 Vgl. Ludwig Philippson, „Vergleichende Skizzen über Judentum und Christentum“, in: ders., *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. 1, Leipzig: Fock, 1911, 240: „Ganz in derselben Weise, wie die Heilige Schrift, der Talmud und das jetzige Judentum, also das Judentum in *allen* seinen Phasen einmütig den für keinen *Juden* erklärt, der den Glaubenssatz: ‚der Ewige, unser Gott, ist einzig und enig‘ (beide Begriffe sind im  $\text{יהוה}$  verbunden) leugnet, so erklären [...]“ [folgt ein Hinweis auf die vergleichbare, das Christentum definierende Grundbedeutung der christlich-liturgischen Kultur des „Credo ...“]. Übrigens fährt L. Philippson in seiner vergleichenden Skizze dann fort: „Ebenso aber wie vom Judentume nichts übrig bleibt, wenn jene drei Zeugnisse des Judentums (die Heilige Schrift, der Talmud und das jetzige Judentum) verworfen werden, so bleibt auch vom Christentume nichts übrig, wenn diese drei Zeugnisse des Christentums (das Neue Testament, die Kirche und die Kirchenlehrer aller Zeiten) verworfen werden.“ Ludwig Philippson war 1811 in Dessau geboren worden, ganz in dessen Nähe liegt die kleine Stadt Coswig, der Geburtsort von Hermann Cohen, und dann Rabbiner in Magdeburg geworden. Schon H. Cohens Vater hatte ein inniges Verhältnis zu den Publikationen von Ludwig Philippson. Er vertrat eine religiös konservativ-liberale Linie, vergleichbar der von Michael Sachs. Der (anonyme) Herausgeber der Sammlung von L. Philippsons Schriften im Jubiläumsjahr 1911 scheint dem Kreis der „Gesellschaft für die Förderung der Wissenschaft des Judentums“ anzugehören. In seiner „Vorbemerkung“ schreibt er: „Wer sich von der Gesinnung und den Ansichten der ideal gerichteten Generation, deren Bildung in die dreißiger Jahre des letztverflossenen Jahrhunderts fiel“ [also die der Lehrer von H. Cohen] „an einem ihrer eifrigsten und kenntnisreichsten Zeitgenossen unterrichten will, möge zu Philippsons Gesammelten Aufsätzen greifen.“



C.

Nun wird den kundigen Lesern der Schriften von Hermann Cohen, nicht entgangen sein, dass das, was ich hier als den begründenden Lehrsatz für die Religion, in jüdischer Tradition der Bedeutung des Wortes, beschrieben habe, nichts anderes ist, als die Struktur des Urteils, deren Lehre Hermann Cohen in der *Logik der reinen Erkenntnis* dargestellt hat.<sup>120</sup> Das „Urteil des Ursprungs“ führt zurück auf die Annahme einer Voraussetzung, deren kognitive Konnotation gegen nichts tendiert, die aber gerade dadurch die Bedingung erfüllt, die Attribution der Erzeugung der Zeugung daran zu knüpfen. Und das muss auch so sein, denn wenn die Attribution die des einzigen Seins ist, eben die Erzeugung der Zeugung, dann erzeugt die Attribution das Subjekt und nicht das Subjekt die Attribution. Das Attribut, im Ablauf des Satzes rückwärts gelesen, erst gibt dem Gottesnamen seinen Sinn, und nicht umgekehrt der substantiell oder gar personal gedachte Gottesname dem Attribut. Das leere Graphem des Gottesnamens ist eine reine Form, die erst durch den Sinn des *echad* seine Bedeutung erhält: „Man muss *Echad* verstehen, in seinem ganzen sprachlichen Klima verstehen, um die *Einzigkeit* Gottes so zu denken, wie sie gefühlt werden muss“, sagt Hermann Cohen.<sup>121</sup>

---

120 Es ist vielleicht nicht unnötig, an dieser Stelle noch einmal darauf hinzuweisen, dass das Wort „Religion“, in jüdischer Denktradition aufgefasst, etwas anderes bedeutet als in einer nicht-jüdischen, auch in der religions-wissenschaftlichen Denktradition von heute, und vor allem etwas ganz anderes als in der christlichen.

121 H. Cohen, „Religiöse Postulate“, in: Verband der Deutschen Juden (Hg.): *Stenographischer Bericht über die im großen Saale des Saalbaues zu Frankfurt a. M. am Sonntag, den 13. Oktober 1907, abgehaltene zweite Hauptversammlung*, Berlin: Berthold Levy, 1907, 11–20; desgl., „Religiöse Postulate: Rede, gehalten am Frankfurter Verbandstage“, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums* 71 (1907), vom 13. Dezember, 592–595; „Religiöse Postulate: Rede, gehalten am Frankfurter Verbandstage der deutschen Juden, und durch einen Zusatz vermehrt“, in: *Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für das gesamte Judentum*, hg. und redigiert von Leo Winz, 9 (1909), H. 2 vom Februar 1909, Sp. 69–82; in: *JSI*, 1–17 (unter dem Titel: „Religiöse Postulate. Rede, gehalten am Frankfurter Verbandstage der deutschen Juden 1907“; der „Zusatz aus dem Jahre 1909“ S. 14–17).

Dies zu vertiefen ist hier nicht der Ort; es gehört in den Zusammenhang der eigentlich systematischen Interpretation der *Logik der reinen Erkenntnis*, in deren erster Auflage aus dem Jahr 1902. Aber es darf hervorgehoben werden, dass sich so die Schwierigkeit auflöst, die Jacob Guttman mit Hermann Cohens Äußerung von 1896 gehabt hat: „Nur von dem Principenthron muss die Gottheit steigen“, hatte Hermann Cohen in seinem „Kritischen Nachtrag“ zu Friedrich Albert Langes Buch über die *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* geschrieben, und dann die These hinzugefügt: „[...] wie man allmählich das Interesse verloren hat an Gott, als an dem Schöpfer der Naturgesetze, so wird man es auch verlieren lernen an Gott, als dem Urheber des Sittengesetzes“. Denn „Gott“ ist nicht der „Urheber“, weder der Gesetze der Natur noch der Gesetze der Sittlichkeit; er ist überhaupt nicht „Urheber“, er ist Folge, die Folge der Gesetze. Denn durch die einzig überhaupt mögliche Attribution, die Attribution der Erzeugung der Zeugung, erzeugt das Gesetz dieser Attribution das für den Zweck dieser Attribution vorauszusetzende Subjekt (und nicht umgekehrt). Oder anders, mit den Worten von Hermann Cohen: nicht „Gott“ bringt die Sittlichkeit, sondern die Sittlichkeit bringt „Gott“ „her- vor“; und zwar für den Zweck, das Gesetz für den Aufbau der Sitten unverwechselbar zu unterscheiden von den Gesetzmäßigkeiten der sogenannten „Natur“ und dem Universum ihrer Welten.

Das kann hier nicht ausgeführt werden. Aber zu den wenigen Materialien aus dem Nachlass von Hermann Cohen, die gerettet worden sind, gehört eine Reihe von Reflexionen und Notizen, die Helmut Holzhey vor Jahren im Nachlass von Paul Natorp aufgefunden hat. Nach einer Teilveröffentlichung durch Helmut Holzhey selbst, einiger der Notizen durch Franz Orlik und mehrerer durch Michael Zank hat Hartwig Wiedebach inzwischen eine vollständige Transkribierung und Kommentierung erarbeitet, die als Supplement zu Helmut Holzheys Gesamtausgabe der Werke von Hermann Cohen erschienen ist. Viele dieser Notizen betreffen das Wechselverhältnis von Religion und Philosophie, von dem ich anhand des Motivs „Zeugung/Erzeugung“

bei H. Steintal, im Hinblick auf die *Logik der reinen Erkenntnis* von Hermann Cohen gehandelt habe. Die Reflexion auf Blatt 111 [p9] aus dem Umschlag „Psychologie u. a.“ lautet:

Das religiöse Bewußtsein ist ebenso wenig eine selbständige, eigentümliche Art des Bewußtseins, wie das mythische, sondern wie dieses alle späteren Richtungen des Bewusstseins in sich enthält, so auch das [die?] religiöse.<sup>122</sup>

Wenn Hermann Cohen an dieser Stelle gedacht haben sollte, dass sich die mythische Grundanschauung, der erhellende Innen-Blick unter den Umständen der Zeugung, in die eigentümlichen „Richtungen“ des „Bewusstseins der Kultur“<sup>123</sup> zerlegt, und so als eigene Form des Bewusstseins nicht erhalten bleibt: so deutet der hier von H. Cohen erwogene Vergleich des religiösen mit diesem mythischen Bewusstsein darauf, dass das Motiv der Zeugung die Einheit und die kulturelle Gesamtheit der Bewusstseinsmöglichkeit durchzieht. Allerdings: „Das Erzeugen“, zwar, „bringt die schöpferische Souveränität des Denkens zum bildlichen Ausdruck“; aber: „das Bild freilich ist das Schlimme daran“.<sup>124</sup> Es ist nicht ein religiöses Bewusstsein überhaupt, welches die ganze Philosophie durchzieht, sondern allein das sehr bestimmte der jüdischen Kultur der Zeugung, der, aus wohl erwogenen Gründen, die freilich nicht hier darzustellen sind, die Kultur des „Bilderverbotes“ vorausliegt, um die reine Idee des „Einzigens Seins“ zu wahren. Es ist nun nicht etwa die Aufgabe der systematischen Philosophie, das verbotene „Bild“, also die Anschauung in mythischer Sprache, wieder zu beleben;

---

122 Hermann Cohen, *Reflexionen und Notizen*, hrsg. von Hartwig Wiedebach (Werke Supplementa, 1), Hildesheim u. a.: Olms, 2003, 90 (Kursives ist in der Edition unterstrichen).

123 Das ist eine Formel aus dem Titel des abschließenden, vierten Teiles des „Systems der Philosophie“, die „Psychologie“ als „hodegetische Enzyklopädie der Einheit des Bewusstseins der Kultur“.

124 Hermann Cohen, „Einleitung“ in die *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Aufl. 1914, 28.

vielmehr liegt der Zweck der wissenschaftlichen Philosophie, wie der Sinn der (jüdischen) Religion, darin, sie umzuwandeln, in die Sprache der reinen Erkenntnis. Denn die reine Erkenntnis ist die Erkenntnis der Zeugung, als Erzeugung. „Die Zeugung ist das Erzeugnis.“ Das macht den Sinn und den Begriff des „Reinen“ aus.<sup>125</sup>

Hermann Cohen hat seinen Begriff der Philosophie vor dem Hintergrund und in Wechselwirkung zu nicht einem beliebigen Begriff des „Jüdischen“ aufgebaut, sondern in dem bestimmten Zusammenhang mit der Gesamtheit der „Wissenschaft des Judentums“, die es in dem Stil, wie Hermann Cohen sie aufgefasst hat, von den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts an in der europäischen Judenheit, und von da her dann weltweit, gegeben und die bis gegen Ende der zwanziger Jahre im 20. Jahrhundert geblüht hat. In Isaak Heinemann und Ismar Elbogen, Leo Baeck und Alexander Altmann, um hier allein diese zu nennen, zuletzt aber in dem Wirken von Steven Schwarzschild und Herbert A. Strauss, hat sie noch die Gegenwart der heute Lebenden erreicht. Wenn nach den Voraussetzungen der systematischen Philosophie von Hermann Cohen im 19. Jahrhundert gefragt wird, so sind es nicht allein einzelne Autoren, in deren Werken wir diese Voraussetzungen zu su-

---

125 Die jüdische Bedeutung im Begriff des „Reinen“, mit all den ethischen Implikationen der „Reinigung“, im Unterschied, aber in Beziehung und Wechselwirkung zu der Bedeutung des Begriffes „rein“ in der griechischen Tradition der Philosophie (vor allem: was diese Bedeutung der „Reinigung“ dann, wenn sie verstanden worden ist, mit der Idee der „Aufklärung“ zu tun hat) kann hier nicht dargestellt werden, genauso wenig, wie in dieser Untersuchung zum Vorfeld der „Logik der reinen Erkenntnis“ das Verhältnis zwischen der jüdischen Bedeutung des Begriffes „Zeugung/Erzeugung“ zu der mathematischen Idee der „generatio“ darzustellen war. Aber es genügt vielleicht, wenn deutlich geworden ist, dass die Ausdrücke „Logik der reinen Erkenntnis“, „Ethik des reinen Willens“, „Ästhetik des reinen Gefühls“, zumal in Wechselwirkung gedacht mit dem konstitutiven Begriff der *Einheit* in H. Cohens Begriff der „Psychologie“, als „hodegetische Enzyklopädie der Einheit des Bewusstseins der Kultur“, Untersuchungen erforderlich machen, in denen wir der jüdischen Bedeutung in diesen Begriffen nachgehen, um dadurch die Gedanken besser zu verstehen, die H. Cohen mit den Worten, in denen er die Sprache seiner Philosophie dargestellt hat, verbunden hatte.

chen haben, sondern im Falle der „Wissenschaft des Judentums“ ist es eine ganze Wissenschaftskultur mit einer unendlich reichen gelehrten Literatur und mit einer Dauer von fast zweihundert Jahren.

Sie ist uns heute unbekannt geworden;<sup>126</sup> aber Hermann Cohen hat in ihr gelebt. Und was von dem Wort „Zeugung/Erzeugung“ gilt, das gilt von vielen Worten in der Sprache, ja von der Sprache überhaupt, in der Hermann Cohen die Philosophie dargestellt hat, so dass wir zwar, systematisch betrachtet, viel mit Hermann Cohens Darstellungen der Philosophie anzufangen vermögen, wenn wir die Frage nach den Voraussetzungen in ihrer Sprache nicht stellen; aber den Zweck und den Sinn seiner Philosophie werden wir jedenfalls dann nicht verstehen, wenn wir ihn nicht in der Wechselwirkung zwischen der „wissenschaftlichen Philosophie“ (von Hermann Cohen) und der „Wissenschaft des Judentums“ (bei Hermann Cohen), worin sie gedacht war und entstanden ist, zu suchen uns bemühen.

## Nachbemerkung

Das begründende Motiv in der Religion, nach der jüdischen Kultur dieses Ausdruckes, wie es Hermann Cohen in seinem Zusammenhang mit der „Wissenschaft des Judentums“ aufgefasst hat, bildet gerade keinen Gegensatz zu der Wissenschaftlichkeit der Philosophie, wie sie

---

126 Die „Wissenschaft des Judentums“ ist ein heute erst wieder neu zu entdeckendes Gelände, neu auch im Verhältnis zu dem scheinbar abschließenden Rückblick von Kurt Wilhelm in seiner Einführung zu seiner monumentalen Sammlung: *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich: Ein Querschnitt*. Mit einer Einführung hrsg. von Kurt Wilhelm, Tübingen: Mohr, 1967; denn die „Wissenschaft des Judentums“ ist nicht allein ein konstitutiver Teil der Geschichte des europäischen „Judentums“ im 19. Jahrhundert, der allerdings heute missachtet wird, sondern sie ist zugleich ein Teil der Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts. Und wenn es um die Voraussetzungen von H. Cohen geht, erscheint nichts dringlicher zu sein, als die Geschichte der Wissenschaften, aller Wissenschaften, im 19. Jahrhundert von neuem zu erforschen.

Hermann Cohen gelehrt hat. Dabei aber handelt es sich nicht um eine privat-biografische Erscheinung, die etwa bloß daraus hervorgegangen gewesen wäre, dass eben Hermann Cohen, privat gesehen und außerhalb seines öffentlichen Lehramtes an der Universität betrachtet, jüdischem Herkommen entstammte.<sup>127</sup> Vielmehr hat die, wie ich denke: lebenslang fruchtbare Wechselwirkung von „Wissenschaft des Judentums“ und „Philosophie“ bei Hermann Cohen einen wissenschaftsgeschichtlichen Grund, der den Bau seiner Darstellungen der Philosophie durchzieht.

Denn Hermann Cohen ist aufgewachsen im Bannkreis des klassischen modernen Begriffes der akademischen Wissenschaft, der in der Gründungsgeschichte der Kaiser-Wilhelm-Universität in Berlin definiert und gelehrt worden war: die „Wissenschaft“ an der Universität soll aufgebaut sein auf dem Theorem von der notwendigen „Einheit von Forschung und Lehre“. Einer der wichtigsten Gelehrten in jener Gründungsgeschichte war August Boeckh. Was das Theorem der „Einheit von Forschung und Lehre“ für August Boeckh bedeutet hat, lässt sich vergleichsweise leicht an dem Aufbau seines monumentalen Werkes ablesen, dessen Schule nicht etwa allein die Philologie des 19. Jahrhunderts, sondern neben vielem Anderen, wie z. B. die „Sprachwissenschaft und Völkerpsychologie“ von H. Steinthal und M. Lazarus, auch die „Wissenschaft des Judentums“ überhaupt und insgesamt noch bis in das zwanzigste Jahrhundert hinein bestimmt hat: die *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, über die August Boeckh von der Gründung der Universität im Jahr 1810/1811, an der er beteiligt war, an bis etwa 1867 Vorlesungen gehalten und Seminare abgehalten hat.

Denn auf den Begriff der Philosophie übertragen bedeutet diese Gliederung die Lehre von den „Methodologien“ der Forschung, also die „Logik“, die „Ethik“, die „Ästhetik“ auf der einen Seite, denen auf der

---

127 Diese Figur kritisiert Hermann Cohen gerade an dem Lebensstil seines Lehrers Jacob Bernays.

anderen die „Enzyklopädie“ der „Lehre“ gegenüber steht. Nach dem Begriff der Einheit, den Hermann Cohen gehabt hat, setzt aber die „Einheit“, hier von Forschung und Lehre, eine klare Unterscheidung, hier zwischen „Lehre“ und „Forschung“, voraus, die ihrerseits die Bedingung dafür ist, dass die „Glieder“ des „Systems“ der Philosophie jeweils aus eigenen, unabhängig von denen der jeweils anderen Glieder identifizierbaren Voraussetzungen aufgebaut sind und in deren Darstellungen entwickelt werden können. Das bedeutet, dass auch für die „Psychologie“, also für die „Seelenlehre“ innerhalb des Begriffes der Philosophie, eine eigene Voraussetzung anzunehmen ist, die nicht selbst aus denen für den Aufbau der Logik, der Ethik und der Ästhetik hergeleitet werden kann.

Die „Lehre“ hat also einen Zweck, der nicht mit denen der Forschung, von denen die Logik, die Ethik und die Ästhetik handeln, unmittelbar identisch sein kann. Und dies ist der Grund, weshalb Hermann Cohen seinen Begriff der „Lehre“, den er für die „Seelenlehre“ im Begriff der Philosophie, also für das vierte „Glieder“ in seiner Darstellung der Philosophie, die Psychologie, als „hodgegetische Enzyklopädie der Einheit des Bewusstseins der Kultur“, einem Lehrbereich entnimmt, der sich außerhalb der bis dahin dargestellten Forschungsbereiche für die Philosophie befindet: dies aber ist nicht „Judentum“, irgendwie undefiniert verstanden, sondern, streng in den Dispositionen der „transzendentalen Methode“ gedacht die „Wissenschaft des Judentums“; denn den Inhalt für den Begriff des „Jüdischen“ bildet dessen Dasein als „Lehre“. Hermann Cohens Rückgang in die „Wissenschaft des Judentums“ offenbart sich so als mit, aber durch nichts anderes ersetzbar, konstitutiv für die Bedingungen, die als gegeben angenommen werden müssen, damit sein Begriff der Philosophie möglich wird.

Auch geschichtsphilosophisch gesehen und von außerhalb der Cohen'schen Systematik her betrachtet, ist dieser Rückgang nicht so willkürlich, wie er auf den ersten Blick vielleicht erscheinen könnte, wenn wir uns einer Beobachtung erinnern, die Karl Jaspers verschiedentlich zu beschreiben versucht hat. In seinem geschichtsphilosophisch welt-

umspannenden Blick, den er auf seinem Krankenlager in Heidelberg und dann in Basel sich auszubilden versucht hat, war ihm aufgefallen, dass an verschiedenen Stellen der Erde und unabhängig von einander, aber ungefähr zur selben Zeit, von heute an zurück gerechnet vor etwa zweieinhalb- bis knapp dreitausend Jahren, beobachtet werden kann, wie die zu den mythischen Heroen substantialisierten und personalisierten Denkstrukturen, wie z.B. „Prometheus“, durch als geschichtliche Individuen identifizierbare „Lehrer“ abgelöst werden: nicht etwa „Moses“ allein, dessen Erfindung vielmehr das Werk der als Personen identifizierbaren Angehörigen der „Profetengeschlechter“, wie Ezra, ist (H. Steinthals religions-philosophisches Werk enthält zu dieser Umwandlung viele Beobachtungen) – also nicht etwa im jüdischen Herkommen allein; sondern Karl Jaspers versucht, vergleichbare Umwandlungen von Erzählstrukturen in Lehrzusammenhänge, die vom mythischen Herkommen befreit auf identifizierbare geschichtliche Personen zurückgehen, dem Jüdischen vergleichbar in anderen Regionen der Erde zu identifizieren. So beschreibt er in China Konfuzius mit seinen Schulen, das Auftreten Buddhas im Norden Indiens, die Sophisten in Hellas, etwas südlich davon die Tätigkeit der Profeten, aus denen das „Judentum“ hervorgegangen ist, als *einen* Vorgang, in dem sich *eine* Stufe im Gang der „Weltgeschichte“ der *einen* Menschheit ausgebildet habe.

Das Kennzeichen dieser Stufe ist, dieser Auffassung von Karl Jaspers zufolge, das Auftreten geschichtlich identifizierbarer Personen als Lehrer, aus deren Tätigkeit sich dem Zweck geschichtlicher Lehrzusammenhänge dienende Institutionen, wie Akademien, in Israel „Profetenschulen“, und ähnliche, in den rabbinischen Traditionen dann Synagogen, Talmud-Tora-Schulen, in anderem Zusammenhang auch Klosterschulen, eben Orte für die Weitergabe des gelehrten Wissens, aufbauen; auch die pythagoreischen Studiengemeinschaften, die sich gemeindeartig organisierten, gehören dazu, Platons Akademie selbstverständlich, wie dann später, im Westen, die Universitäten, und weltweit Schulgemeinschaften, unter denen nicht zuletzt auch die Universi-



tät von Timbuktu oder die Lehr- und Lerngemeinschaften der „Lauteren Brüder von Basra“ sich befinden. Dies mag ursprünglich vor etwa zweieinhalb- oder dreitausend Jahren so gewesen sein; und es mag möglich sein, über diese einzelnen Punkte hinaus, die Karl Jaspers genannt hat, weitere parallele Erscheinungen zu identifizieren, wie sich das heute in den kulturgeschichtlichen Forschungen zum Alten Ägypten, wie z. B. in den Forschungen von Jan Assmann, abzeichnet. Aber das Besondere für den Wissenschaftsbegriff, von dem Kreis um Wilhelm von Humboldt ausgehend, in der klassischen Epoche im 19. Jahrhundert, auf den Hermann Cohens Anfänge in der Philosophie sowohl, wie in der „Wissenschaft des Judentums“ überhaupt zurückgehen, liegt in der korrelativen Bindung der Lehrtradition, also der enzyklopädischen „Lehre“ an die fortlaufende Wechselwirkung mit der methodischen „Forschung“ und umgekehrt: der „Forschung“ an die Wechselwirkung mit der „Lehre“. Dies macht den Kernpunkt für die innere Organisation im Aufbau von Hermann Cohens Systematik der Philosophie aus. Das durchwirkende Prinzip der (jüdischen) Religion im Bau der Philosophie bei Hermann Cohen dient also gerade der Selbständigkeit der einzelnen Glieder, die dadurch für ihre je eigene Wirkung frei gesetzt werden, indem es die Gotteslehre und den Seelenbegriff für die Psychologie ausdrücklich außerhalb der Fachbereiche der Ästhetik, der Ethik und der Logik aus Eigenem, aus dem eigenen Lehrzusammenhang der „Religion“, zu begründen möglich macht.

Es ist aber nicht „Judentum“ und auch nicht „Wissenschaft des Judentums“ allein, was sich aus dieser Disposition der Philosophie bei Hermann Cohen erschließt, sondern daraus soll die „hodegetische“ „Enzyklopädie“ der „Einheit des Bewusstseins“ der „Kultur“ erwachsen. „Hodegetisch“ bedeutet: der wegweisende Lehrvortrag, und „Enzyklopädie“ bedeutet, nach der Analyse des Begriffes von August Boeckh, die „herumführende Einkreisung“; herumführend eingekreist werden soll der Begriff der „Einheit“, und der Begriff der Einheit soll herumführend eingekreist werden für die Einheit im Begriff der „Kultur“, wobei „Einheit“ als Begriff innerhalb der Terminologie der Philosophie

methodisch „Einigung“ bedeutet. Indem der Begriff der Philosophie so, d. h.: unter dem Gesichtspunkt *dieses* Zweckes, von Hermann Cohen auf den Begriff der „Lehre“ in jüdischer Tradition zurückgeführt wird, diese Tradition aber die Stufen der jüdischen Religionsphilosophie des „Mittelalters“ systematisch in sich enthält, öffnet sich der Blick weit für das Interesse an der „Philosophie bei den Arabern im X. Jahrhundert“ und für die akademie-artig organisierten Studien der Enzyklopädie bei den „Lauteren Brüder“ (durch welche die Philosophie von Bazra nach Südspanien gebracht worden ist, woraus dann als eine ihrer Quellen eben auch die platonisch-jüdische Religionsphilosophie hervorging) zumindest nach den Übersetzungen ihrer Werke aus der Feder von H. Steinthals Kollege, wie er „außerordentlicher Professor“ in Berlin, und „Mitglied der deutschen morgenländischen und pariser orientalischen Gesellschaft“, Friedrich Friderici.

Die Weite des historischen Bewusstseins, die den wissenschaftlichen Stolz im 19. Jahrhundert ausgemacht hat, und deren enzyklopädische Gesinnung dabei selbstverständlich war, freilich, will erst noch zurückgewonnen werden; denn verloren gegangen ist unterdessen nicht jenes jüdisch gelehrte Wissen, das Hermann Cohen gehabt hat, allein; sondern die klassische Erkenntnis der Philosophie von der uneingeschränkten Universalität und der Ewigkeit in der Dauer ihres Auftrages, die mit dem jüdischen Wissen koordiniert gewesen war, ist auch zerstört. Allerdings erinnere ich darin hier lediglich aus dem Grund, um im Zusammenhang mit den Voraussetzungen aus dem 19. Jahrhundert für das Verständnis von Hermann Cohens Darstellungen der Philosophie, heute, zum Schluss meiner Darstellung noch einmal auf die Bedeutung der klassischen Lehre von August Boeckh hinzuweisen, in der das platonische Prinzip für die Rückholbarkeit des Vergangenen gelehrt wurde: denn die „Erkenntnis des Erkannten“ ist das Wiedererkennen des erkannt Gewesenen, das eben im „Strudel der Zeiten“ (um hier einen bestimmteren Ausdruck für geschichtliche Verbrechen zu vermeiden) uns unbekannt geworden ist. Auf diesem Prinzip aber waren die „Wissenschaft des Judentums“ ebenso wie die Gedanken für

das „System der Philosophie“ von Hermann Cohen, wechselseitig sich ergänzend, aufgebaut.

## Exkurse und Materialien

[Exkurs A]

Michael Sachs, Moritz Lazarus, Josef Eschelbacher

Moritz Lazarus hatte im Jahr 1868 den 2. Band von Michael Sachs' Buch *Stimmen vom Jordan und Euphrat. Ein Buch fürs Haus* posthum herausgegeben<sup>128</sup>, und darin Kritik an der religiös und religionspolitisch konservativen Haltung von Michael Sachs geübt, was zu beträchtlichen Polemiken innerhalb der Anhänger- und Schülerschar von Michael Sachs geführt hat. Der Konflikt ist nie ausgeräumt worden, und hat noch im Jahr 1890 dazu geführt, dass die Familie Sachs für die dritte Auflage des Buches, Frankfurt, 1891, Moritz Lazarus die Herausgeberschaft entzog und dessen Vorwort wegließ. Michael Sachs' Sohn Felix, der nun an die Stelle von Moritz Lazarus trat, begründet dies in seiner eigenen Vorrede so:

Dies schöne, von Freundschaft und Liebe eingegebene Vorwort enthält neben warmer Anerkennung dessen, was mein seliger Vater der Mitwelt gewesen ist, zugleich eine herbe Kritik dessen, was ihm das Heiligste war, seiner religiösen Anschauungen. Dies Urteil durfte Herr Prof. Lazarus von seinem Standorte aus fällen; dem Sohne stände es schlecht an, es als Einleitung zu einer Schrift des Vaters zu wiederholen.<sup>129</sup>

---

128 Michael Sachs, *Stimmen vom Jordan und Euphrat. Ein Buch fürs Haus*, 2. Bd., hrsg. von M. Lazarus, Berlin: Louis Gerschel, 1868.

129 Dass., 2. bzw. 3. Auflage, hrsg. von Felix Sachs, Frankfurt/M.: Kauffmann, 1891; hier wiedergegeben nach: Lucas/Frank, *Michael Sachs*, 139f. [Der erste Band erschien

Hinter dieser noblen Bemerkung des Sohnes liegt der Grund für den dauerhaften Konflikt zwischen Hermann Cohen und Moritz Lazarus verborgen: Hermann Cohen war von der gelehrt-religiös konservativen Linie von Michael Sachs ausgegangen, hatte diese Linie dann lebenslang beibehalten, sich aber gerade *darin* lebenslang von Moritz Lazarus unterschieden, der zum repräsentativen Organisator des sog. liberalen Judentums im 19. Jahrhundert in Deutschland wurde, und zwar zunächst publizistisch-organisatorisch, als deren Sprecher, dessen Stimme auch außerhalb der jüdischen Welt Gewicht hatte und gehört wurde, dann aber auch religiös-wissenschaftlich, und so dann insbesondere durch die Arbeiten an dem Buch über die *Ethik des Judentums*, das schließlich im Jahr 1899 erschien. Während es auf der religiös konservativen Linie von Michael Sachs gelegen hatte, die Philosophie, Poesie und Kultur des „goldenen“ Zeitalters der Juden in Spanien wieder zu entdecken, und der eigenen Zeit während der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts als ein Muster vorzuhalten, zu beschreiben und zu vergegenwärtigen, wich Moritz Lazarus nahezu demonstrativ von dieser Linie ab.<sup>130</sup>

---

1853, zeitgleich mit der 2. Auflage des ersten Bands erschien die erste Auflage des zweiten Bands; 1891 erschien dann die jeweilige Folgeauflage; im ursprünglichen Apparat von D. A. gehen die Angaben durcheinander. – GKH.]

130 Dies im einzelnen zu beschreiben setzt eine eigene, allerdings dringend erforderliche Untersuchung voraus. Diese Untersuchung ist erforderlich, um H. Cohens Verhalten, und das heißt, die eigentliche Position von H. Cohen während der Jahre nach 1880 zu verstehen, also für die spezielle Hermann-Cohen-Forschung. Aber diese Untersuchung ist auch erforderlich, um Moritz Lazarus und dessen Leistung selbst gerecht zu werden. Obwohl Ingrid Belke durch ihre dreibändige Ausgabe von Briefen aus dem Nachlass von Moritz Lazarus (Belke, *Moritz Lazarus und Heymann Steinthal*) schon eine Grundlage gelegt hatte, liegt die systematische Erforschung der Religion und der Philosophie von Moritz Lazarus noch im Argen. Es ist ein Verdienst, das sich Klaus Christian Köhnke gleichsam nebenher erworben hat, dass er in seinem Buch *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996, auf Simmels Quellen in der „Völkerpsychologie“ aufmerksam gemacht hat (Simmel war ein Schüler von H. Steinthal und Moritz Lazarus). Diese „Völkerpsychologie“, ein wahrer Vorläufer für den heutigen, philosophischen Begriff der „Kulturwissenschaften“, beruht aber auf den philosophischen und den religiösen Voraussetzungen, die Moritz

Dieser Grund des Konfliktes zwischen Hermann Cohen und Moritz Lazarus wird dadurch verdeckt, dass Hermann Cohen das zur Zeit seiner Entstehung epochale Werk von Moritz Lazarus, *Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze*,<sup>131</sup> wie das übrigens auch Manuel Joel getan hatte, studiert, geschätzte und zitiert hat. Lazarus' *Leben der Seele* von 1856 war eine Art Parallelveröffentlichung zu H. Steinthals grundlegendem, unmittelbar zuvor erschienenen Buch *Grammatik, Logik und Psychologie, ihre Prinzipien und ihr Verhältnis zu einander*,<sup>132</sup> aus deren gemeinsamer Disposition dann die gemeinsame „Einladung“ hervorgegangen ist: „Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie als Einladung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“.<sup>133</sup>

H. Steinthal und M. Lazarus kannten sich, außer von ihrer gemeinsamen Mitgliedschaft in der Berliner jüdischen Gemeinde und dem Kreis um den Rabbiner Michael Sachs von dem gemeinsamen sprachwissenschaftlichen Studium bei Karl Wilhelm Ludwig Heyse her,<sup>134</sup> dessen *System der Sprachwissenschaft* wiederum, nach dem Tod Heyses aber noch auf dessen Bitten hin, aus dessen Nachlass H. Steinthal in eben diesem Jahr 1856 herausgegeben hat.<sup>135</sup>

---

Lazarus formuliert hatte; um hier davon zu schweigen, dass der Vorläufer der „Kulturwissenschaften“, die „Geisteswissenschaften“, eine ihrer Quellen darin haben, dass Wilhelm Dilthey langjährig ein privater Schüler von Moritz Lazarus gewesen ist. Eine philosophische Gesamtwürdigung von Person und Werk dieses jüdischen Gelehrten steht aber noch aus.

131 Moritz Lazarus, *Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze*, 2 Bde., Berlin: Schindler, 1856/57.

132 H. Steinthal, *Grammatik, Logik und Psychologie*, 1855.

133 H. Steinthal/Moritz Lazarus, „Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie als Einladung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“, in: *ZfVS* 1 (1860), 1–73.

134 K.W.L. Heyse war Hauslehrer bei A. Mendelssohn gewesen.

135 K.W.L. Heyse, *System der Sprachwissenschaft*, nach dessen Tode hrsg. von H. Steinthal, Berlin: Dümmler, 1856, ND Hildesheim/New York: Olms, 1973. – Über das Verhältnis Heyses zu Steinthal s. Ingrid Belke, *Moritz Lazarus und Heymann Steinthal*, Bd. 1,

Franz D. Lucas und Heike Frank haben ihr Buch über Michael Sachs überschrieben: *Michael Sachs: Der konservative Mittelweg*. Diesen „konservativen Mittelweg“ repräsentierte später, auf ideale Weise, der schon erwähnte Autor der Biografie von Michael Sachs, erschienen in der *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, Josef Eschelbacher.<sup>136</sup> Josef Eschelbacher, 1848 in Hainstadt bei Buchen im Odenwald, als Sohn eines bemerkenswert gelehrten Rabbiners der badi-schen Tradition geboren, 1868–1875 am Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau noch bei Zacharias Frankel, dem Direktor des Seminars und zu seiner Zeit Lehrer von Hermann Cohen, und an der Universität in Breslau ausgebildet (Promotion 1873 in Halle), war 1899 nach Berlin berufen worden, offenbar gerade für den Zweck, um die Sachs-Tradition in Berlin wieder zu beleben, die darin bestanden hatte, auf der Grundlage eines religiös konservativ, aber innerhalb der Dispositionen der „Wissenschaft des Judentums“, gestalteten jüdischen Gelehrtenwissens

---

LXXXVIII f. Um von der Art dieser Verhältnisse, die H. Cohens Anfänge unmittelbar betreffen, einen Eindruck zu gewinnen, vgl., die Anmerkung S.X in H. Steinthals Einleitung zu seiner Ausgabe des Systems der Sprachwissenschaft von K.W.L. Heyse: „Wir machen hier folgende Bemerkung, weil sie in mannigfacher Beziehung für den Verfasser charakteristisch ist. Man wird S.39 ein Citat finden mit L. bezeichnet; und S.55 eine Stelle, welche als von mir entlehnt angeführt wird. So sind beide Citate im Manuscript des Verfassers zu lesen. Man würde sie aber vergeblich in irgend einer gedruckten Arbeit suchen. Mit L. ist mein Freund Dr. Lazarus, der Verfasser des unlängst erschienenen ‚Leben der Seele‘ gemeint. Er hatte dem Verfasser, mit dem er in vertrautem Verkehr stand, Bemerkungen über die beiden ersten Kapitel schriftlich übergeben, und aus diesen ist das erste der in Rede stehenden Citate geflossen. Das andere ist einer von mir gemachten Arbeit entlehnt, die ich in der Handschrift dem Verfasser zur Durchsicht übergeben hatte und die noch nicht gedruckt ist. So suchte sich der Verfasser frisch zu erhalten im lebendigen Verkehr mit jüngeren Kräften.“ – Über H. Steinthal, den er wie einen Sohn verehrte, hat K.W.L. Heyse an seinen Sohn, Paul Heyse, nach der Lektüre von H. Steinthals *Über die Classification der Sprachen* geschrieben: „ein Philosoph malgrélui“ (Belke, ebd., LXXXIX Anm. 36).

136 *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 52, NF 16 (1908), 358–425 und 143–146 [zu Michael Sachs' einhundertstem Geburtstag].

integrativ den Ausgleich nach den verschiedenen Seiten der jüdischen Gemeinden hin zu suchen.

Josef Eschelbacher gehört nicht, wie Jacob Guttman, zu den Unterzeichnern der „Erklärung“, die der fünfköpfige Vorstand des Rabbinerverbandes in Deutschland am 6. Juli 1897 – also in dem Jahr, in dem H. Cohens Zusammenarbeit mit Jacob Guttman in Breslau begann – gegen den Versuch abgegeben hat, eine zionistische Vereinigung zu schaffen;<sup>137</sup> er hat im Verhältnis der Rabbiner zu den entstehenden zionistischen Gruppen unter den Studenten eine vermittelnde Haltung eingenommen, auf der 2. Generalversammlung des Rabbinerverbandes im Juli 1902 in Frankfurt/M. den Ausgleich gesucht und dann im Jahr 1904, nach dem Tod von Theodor Herzl, sogar demonstrativ, als Rabbiner, in Berlin die Traueransprache gehalten –: aber dies von einer gelehrt konservativ rabbinischen Position aus, die den organisatorischen Bruch in Gemeinden hatte verhindern helfen sollen.

Alles dies richtete sich zugleich gegen die „liberale“ Position, als deren organisatorischer und wissenschaftlicher Repräsentant noch bis in die 1920er Jahre hin, also weit über seinen Tod (im Jahre 1903, in Meran) hinaus, Moritz Lazarus galt. Umgekehrt war das Eindringen einiger den politischen Konflikt suchender, zionistisch orientierter Studentengruppen in die „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums“ zu einem der Ausgangspunkte geworden, um durch die Gründung der „Gesellschaft für die Förderung der Wissenschaft des Judentums“ 1902, die freilich noch mit der ausdrücklichen Zustimmung von Moritz Lazarus stattfand, einen wissenschaftlich-organisatorischen Rahmen zu schaffen, um auf der Grundlage des klassisch rabbinischen Wissens die religiöse Kultur der jüdischen Gemeinden beisammen, und so überhaupt die Religion zu erhalten. Auf diese Weise hat der „gelehrt konservative Mittelweg“ jenes klassischen Rabbiners aus dem

---

137 Vgl. Yaakov Zur, „Die deutschen Rabbiner und der Frühzionismus“, in: Julius Carlebach (Hrsg.), *Das aschkenasische Rabbinat. Studien über Glaube und Schicksal*, Berlin: Metropolis, 1995, 205–217, hier 207.

19. Jahrhundert, Michael Sachs (1808–1864) bis weit in das zwanzigste Jahrhundert hinein seine Bedeutung erhalten und entfaltet.<sup>138</sup>

## [Exkurs B]

### Lewi ben Gerson (Gersonides)

#### 1.

Im Zusammenhang mit dem Begriff der „Idee“ sind Beziehungen Hermann Cohens zur Platonischen Philosophie vielfach thematisiert und untersucht worden.<sup>139</sup> Nun erhalten aber alle diese forschenden Fragen nach dem Verhältnis von Hermann Cohen zu Platon einen etwas anderen Sinn, wenn man sich entschließt, die Brücke, die Hermann Cohen zwischen dem profetischen Sehen und dem Sehen in dem Begriff der Idee gebaut hat, zu betreten, um nach den *jüdischen* Quellen für Hermann Cohens Erfassung der „platonischen Ideenlehre“ zu fragen, und dies um so mehr, da ja schon allein der Ausdruck: „platonische Ideen-

---

138 Über Josef Eschelbacher (und dessen Beziehungen zu der Position von Michael Sachs) unterrichtet: Elmar Weiss, *Der Gerechte lebt durch seine Treue, Löb Eschelbacher (1804–1881), Dr. Josef Eschelbacher (1848–1916), Ernestine Eschelbacher, geb. Benario (1858–1931), Anmerkungen und biographische Notizen zu zwei jüdischen Generationen in Deutschland*, Osterburken: Veröffentlichungen des Vereins zur Erforschung jüdischer Geschichte und Pflege jüdischer Denkmäler im Tauberfränkischen Raum, 1996.

139 Vgl. Peter Schulthess, „Platon: Geburtsstätte des Cohenschen Apriori?“, in: Reinhard Brandt/Franz Orlik (Hg.), *Philosophisches Denken – Politisches Wirken, Hermann-Cohen-Kolloquium 1992* (Philosophische Texte und Studien, 35), Hildesheim u. a.: Olms, 1993, 55–75; zuvor schon Geert Edel, „Kantianismus oder Platonismus? Hypothesis als Grundbegriff der Philosophie Cohens“, in: *Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici* [16]/1-2 (1991), 59–87; Karl-Heinz Lembeck, „Cohens frühe Platon-Deutung und seine Quellen“, in: ebd., 89–116; und vor allem ders., *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp* (Studien und Materialien zum Neukantianismus, 3), Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994, v. a. Kapitel I: Frühe Entwicklung zum Ideen-Begriff, 22 ff.; und dann den Überblick von Helmut Holzhey, „Platon im Neukantianismus: Einleitung und Überblick“, in: Theo Kobusch/Burkhard Mojsisch (Hg.), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, Darmstadt: WBG, 1997, 226–240.



lehre“ die Frage nach einer „nicht-platonischen Ideenlehre“ nahe legt, und damit eo ipso die nach dem jüdisch-gelehrten Hintergrund, den Hermann Cohen gehabt hat, ehe er sich der akademischen Aneignung der Philosophie Platons zugewendet hat.

Dabei stoßen wir wiederum auf den Lehrer Manuel Joel, als den (außer Salomon Munk) vielleicht wichtigsten Maimonides-Kenner seiner Zeit,<sup>140</sup> der von seiner Maimonides-Lektüre her in seiner Abhandlung *Lewi ben Gerson (Gersonides) als Religionsphilosoph* (1862), die also zu der Zeit erschienen ist, da Hermann Cohen bei Manuel Joel studierte, ganz besonders die Abhandlung des Gersonides über Profetie, also über das profetische Sehen, hervorhebt.<sup>141</sup>

Hier geht Manuel Joel, unmittelbar bevor er aus dem Gesamtwerk des Gersonides die Schrift über die „Profetie“ heraushebt, auf die platonische Disposition des philologischen Erkenntnisbegriffes von August Boeckh zurück, indem er an der Frage nach der „Erkenntnis des Erkannten“ anknüpft und unter Hinweis auf Moritz Lazarus sagt:

Denn insofern im Leben die Seele eine Einheit bildet, die den Geist mit umfasst, kann der Geist nicht thätig sein, wenn eine der übrigen Seelenkräfte in Thätigkeit ist, und selbst wo der Geist isolirt denkt, kann er doch nur *eine* Erkenntnis auf einmal denken. Diese – um mit den Neuern zu reden – *Enge* des Bewusstseins [...]<sup>142</sup>

---

140 Vgl. Görg K. Hasselhoff, „The Rediscovery of the Maimonidean Influence on Christianity in the Works of Moritz Steinschneider, Manuel Joel, Joseph Perles, and Jacob Guttman“, in: ders./Otfried Fraisse (Hg.), *Moses Maimonides (1138–1204) – His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts* (Ex Oriente Lux. Rezeptionen und Exegesen als Traditionskritik, 4), Würzburg: Ergon, 2004, 449–478.

141 M. Joel, *Lewi ben Gerson (Gersonides) als Religionsphilosoph. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und der philosophischen Exegese des Mittelalters*, Breslau: Skutsch, 1862, 45–54.

142 Ebd., 44f. [Hervorhebungen D. A.].

– das ist der zentrale Begriff aus Moritz Lazarus' Seelen- und Sprach-Theorie, deren Bedeutung dann H. Steinthal zu einer der Grundlagen für seine Philosophie macht, –

[...] hält Gersonides nur für das Sinnenleben gültig. Der von Seele und Leib befreite Geist denkt alle seine Erkenntnisse auf einmal und als Einheit. Nur *neue* Erkenntnisse zu erwerben ist er ausser Stande.<sup>143</sup>

Es gibt also eine ausgebildete Theorie der Erkenntnis des profetischen Bewusstseins, die Manuel Joel nun darlegt, die zu erklären aber über den mir hier gesteckten Rahmen hinausgeht; nur soviel sei gesagt, dass Manuel Joel bei seiner Gersonides-Interpretation auf seine Maimonides-Interpretation zurückgeht und dabei sagt:

Wir denken hierbei zunächst an die plutarchische Stelle, in welcher die Seele wie vom Blitze erleuchtet zur Erkenntnis des Intelligiblen, Reinen und Heiligen gelangt, und an eine ähnliche Stelle im More.<sup>144</sup>

Übrigens bezieht sich Manuel Joel hier unmittelbar im Anschluss an diese Stelle, in der nächsten Anmerkung, wenngleich in einem anderen Zusammenhang, auf Adolph Bastian, der als einer der frühesten, wenn nicht überhaupt als der erste empirische „Ethnologe“ aus dem Arbeitszusammenhang von H. Steinthal und Moritz Lazarus und ihrer „Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“ hervorgegangen war. Es kann so, meiner Meinung nach, kein Zweifel daran bestehen, dass diesen Erkenntniszusammenhang ausmacht, von dem her sich Hermann Cohen in seinen frühen Arbeiten der akademischen Platon-Deutung zugewendet hat.

---

143 Ebd., 45.

144 Ebd., 45f. Anm. 2, mit Belegen.

## 2.

Die Bedeutung dieser Beobachtung vollständig zu entwickeln, würde eine umfangreiche Abhandlung erfordern, zumal Gersonides, noch mehr als Maimonides selbst, einen großen Teil seiner Wirkung auch außerhalb der Schranken der jüdischen Tradition entfaltet hat, und dies insbesondere im Zusammenhang mit der Theorie der Zahlen und der Mathematik,<sup>145</sup> weil dem Versuch, die Zeit in Proportionen gegliedert zu denken, welcher der „ars nova“, also der Erfindung der Mehrstimmigkeit im 14. Jahrhundert, zugrunde liegt, bei Philippe de Vitri das Studium des Gersonides vorausliegt.<sup>146</sup>

Für unseren Zweck ist die Grunddisposition für die Philosophie wichtig, die Hermann Cohen von Manuel Joel anhand des Gersonides gelernt haben dürfte:

Wie schon für den Maimoniden nämlich, so noch ausgesprochener für den Gersoniden gibt es streng genommen kein *profanes* Wissen. Der Zweck des Menschen ist Erkenntnis, und da alle Erkenntnis eine Einheit bildet, so ist jede (theoretische) Erkenntnis zweckhaft. Das wissenschaftliche Erkennen, als ein Streben zum Zwecke, ist

---

145 Vgl., um hier bloß ein Beispiel zu nennen, Laurie Koehler, *Pythagoreisch-platonische Proportionen in Werken der ars nova und ars subtilior*, 2 Bde. (Göttinger Musikwissenschaftliche Arbeiten, 12), Kassel u. a.: Bärenreiter, 1990, insb. S. 47 Anm. 240 zur Bedeutung „Lewi ben Gerson als Mathematiker“ (das ist der Titel einer Abhandlung von J. Carlebach aus dem Jahr 1910).

146 Laurie Koehler weist auch eigens auf die Abhandlung des großen jüdischen Musikwissenschaftlers Eric Werner hin: *The Mathematical Foundation of Philippe de Vitri's 'Ars nova'*, 1956. Zuvor schon: Eric Werner, „The Mathematical Foundation of Ars Nova“, in: *Hebrew Union College Annual* 17 (1942/43), 564–571, auch mit besonderem Bezug auf Joseph Carlebach, *Levi ben Gerson als Mathematiker*, Berlin: Lamm, 1910. Zur Bedeutung von Eric Werner vgl. u. a. ders., *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church During the First Millennium*, London/New York: Dobson, 1959; auch: ders., *Three Ages of Musical Thought*, New York: Da Capo Press, 1981.

daher die Erfüllung einer, oder genauer, der von der Religion an den Menschen gestellten Forderung.<sup>147</sup>

Die Bedeutung, die Manuel Joels Forschungen zu Gersonides und Hermann Cohens Kenntnis des Gersonides für Hermann Cohens Auffassung von der Bedeutung der mathematischen Erkenntnis gehabt hat, harret noch der Erforschung. Im übrigen hat Hermann Cohens Schüler Benzion Kellermann im Jahr 1914, auf dem Höhepunkt von Hermann Cohens religionsphilosophischer Tätigkeit zwischen *System der Philosophie* und *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, als eine der „Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums“ in Berlin Lewi ben Gersons (Gersonides) Hauptwerk, die „Kämpfe Gottes“, übersetzt und erläutert:<sup>148</sup> „Meinem Lehrer Hermann Cohen in herzlicher Verehrung und Dankbarkeit“.

Der Text hat ein Vorwort von Hermann Cohen, gez. 30. August 1914, in dem Hermann Cohen von der Schrift schreibt: „Ich habe sie veranlasst; ich habe Herrn Dr. Kellermann für diese schwierige Aufgabe ausersehen und zu gewinnen gesucht“; und ehe er dann sagt, er erhoffe sich für diese Arbeit „Heil und Segen [...] für die Kenntnis und das Verständnis der mittelalterlichen Philosophie des Judentums“, hebt er hervor:

---

147 Joel, *Lewi ben Gerson (Gersonides) als Religionsphilosoph*, 17. – In ihrem schon erwähnten, sehr bemerkenswerten Kommentar zu H. Cohens Schrift aus dem Jahr 1908: „Charakteristik der Ethik Maimunis“, hat Almut Bruckstein daraus ihren Begriff der „jüdischen Hermeneutik“ entwickelt und gezeigt, wie ihn H. Cohen auf Maimonides anwendet. Auch einige hermeneutische Probleme beim Übersetzen erklären sich so; vgl. Lucas/Frank, *Michael Sachs*, 99, zu Sachs' Übersetzung der „Stimmen vom Jordan und Euphrat“.

148 Benzion Kellermann, *Die Kämpfe Gottes von Lewi ben Gerson*, Uebersetzung und Erklärung des handschriftlich revidierten Textes, 2 Bde. (Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, III/1-2; V/1-3), Berlin: Mayer & Müller: 1914, 1916. – [Zu Kellermann vgl. jetzt Thorsten Lattki, *Benzion Kellermann. Prophetisches Judentum und Vernunftreligion* (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur, 24), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.]

Die ausschliesslich wortgetreue Uebersetzung, so sehr sie die allgemeine Norm bleiben musste, wäre jedoch bei der gewaltigen Subtilität dieses mittelalterlichen Philosophen, Mathematikers und Astronomen schlechthin ein Uinding. Aber anstatt die Uebersetzung zur Paraphrase zu machen, hat Kellermann mit hellem Licht diese ganze Uebersetzung mittelst Erklärungen durchdrungen. Und wie er in der methodischen Arbeitsweise steht, daß die Geschichte der Philosophie in ihren einzelnen Partien nicht isoliert betrachtet werden darf, sondern daß sie nur durch den doppelten Blick, rückwärts und nicht minder auch vorwärts begriffen und verständlich gemacht werden kann, so hat er die Anmerkungen noch durch grössere Excurse vermehrt.<sup>149</sup>

In seinen Erläuterungen stellt Benzion Kellermann durchgängig die Beziehungen sowohl zu Hermann Cohens Kant-Interpretation wie zur systematischen Philosophie bei Hermann Cohen dar, z. T. auch unmittelbar im Anschluss an Ernst Cassirers 1906, bzw. 1907 erschienenes Buch über *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*.<sup>150</sup> Dabei unterlässt er es auch nicht, auf den „nicht geringen Einschlag platonischen Denkens“ bei Gersonides hinzuweisen:

Bei einem Mathematiker und Astronomen wie *Gersonides* war ja von vornherein die besondere Wertschätzung der Idee als Grundlage der Wissenschaft zu erwarten. Tatsächlich begegnet uns bei ihm eine *idealistische* Auffassung des *Unendlichen* in der *Geometrie*,

---

149 Hermann Cohen, [Vorwort], in: Kellermann, *Die Kämpfe Gottes von Lewi ben Gerson*, Bd. 1, VI.

150 Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 4 Bde. (1906/07/20/57), ND Darmstadt: WBG, 1971.

in gewissen *apriorischen* Oberbegriffen, wie man sie klarer bei keinem Denker der Frührenaissance zu entdecken vermag.<sup>151</sup>

Es wäre aber falsch, in dieser Bemerkung eine nachträgliche Angleichung der Position an die der kritischen Philosophie von Hermann Cohen zu vermuten; denn chronologisch betrachtet verhält sich die Sache umgekehrt: Benzion Kellermann gibt hier etwas wieder, das Hermann Cohen gewusst hat, *bevor* er sich der kritischen Philosophie Immanuel Kants zugewandt hat:

„Nur so viel sei hier vorweggenommen:“ – fährt Benzion Kellermann dann fort:

Schon eine oberflächliche Betrachtung von *Lewi's* Philosophie zeigt uns eine Aktivität und Spontaneität des Intellekts, die oftmals hart an die Schwelle des kritischen Bewusstseins heranreicht. Und gerade der konstruktive und genetische Charakter der *Geometrie* lässt bei *Gersonides*, in vielfacher Uebereinstimmung mit *Aristoteles*, jene Apriorität des Denkens deutlich hervortreten. Wenn freilich *Gersonides* in mancher Beziehung von der Philosophie des kritischen Idealismus überboten wird, so kommt es daher, weil er an der gleichen erkenntniskritischen Unsicherheit wie *Spinoza* leidet: Sie haben beide den idealistischen Charakter der Zahl und der Zeit nicht richtig erfasst. In dieser Beziehung steht *Descartes* höher als *Gersonides*, aber auch als *Spinoza*. Da nun durch *Joels* grundlegende Forschungen die Abhängigkeit *Spinozas* von *Gersonides* und *Kreskas* prinzipiell erwiesen ist, so spricht nichts dagegen, auch in der vielgerühmten Originalität *Spinozas* jüdisch-arabischen Einfluss zu erblicken.<sup>152</sup>

---

151 Kellermann, *Die Kämpfe Gottes von Lewi ben Gerson*, Bd. 1, XI („Einleitung und Vorwort“).

152 Ebd., XIII.

Dies bezieht sich zunächst auf die Abhandlung von Manuel Joel, *Don Chasai Creskas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt*, aus dem Jahr 1866, das ist ein Jahr, nachdem Hermann Cohen in Halle promoviert wurde, worin es heißt: „Nirgends mehr als in dieser Abhandlung“ – d. i. der dritte Traktat des *Or Adonai*, aber das Gesamturteil gilt für die ganze Abhandlung Crescas; denn dies nachzuweisen bildet gerade den Zweck der Untersuchung von Crescas' Schrift durch Manuel Joel – „tritt zu Tage, wie eigentlich alle Keime zu dem, was in *Spinoza's* Systeme das Charakteristische ausmacht, in *Chasdai* sich vorfinden.“<sup>153</sup>

Sodann bezieht es sich auf die große Abhandlung Manuel Joels aus dem Jahre 1870, *Spinoza's Theologisch-Politischer Traktat. Auf seine Quellen geprüft*, worin dieser, und zwar im Anschluss an die durch ihn 1866 ausgelöste akademische Diskussion über Spinozas Quellen, systematisch untersucht,

in welchem Verhältnisse Spinoza zu den bedeutendsten Denkern unter den Rabbinern des Mittelalters, dem Maimonides, Gersonides und Chasdai Creskas, gestanden habe.<sup>154</sup>

Es versteht sich, dass ich hier eine volle Würdigung dieser Quellen für Hermann Cohens Begriff der Philosophie nicht geben kann. Mehr als der bloße Hinweis auf die Tatsache, dass es diese Quellen gibt, ist hier nicht möglich. Dennoch aber ist Manuel Joels Hinweis auf den Begriff der „Prophetie“ bei Crescas wichtig, weil er unmittelbar in Hermann Cohens Begriff der Idee, wie ihn Hermann Cohen dann bei

---

153 M. Joel, *Don Chasai Creskas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt*, Breslau: Skutsch, 1866, 71.

154 M. Joel, *Spinoza's Theologisch-Politischer Traktat. Auf seine Quellen geprüft*, Breslau: Skutsch, 1870, IV („Vorwort“). – Beide Abhandlungen M. Joels befinden sich auch in dem Sammelband ders., *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, 2 Bde., 1876.

Platon herausliest, eingegangen ist: „In der Besprechung der *Prophetie*“, schreibt Manuel Joel:

[...] ist nur bemerkenswerth die Consequenz, mit der Chasdai seine Ansicht auf alle einzelnen Gebiete ausdehnt. Mit Maimonides hält auch er die Prophetie als eine innerhalb der Sphäre menschlicher Vervollkommnungsfähigkeit liegende Stufe, im Grunde also als etwas die Grenzen des Naturgesetzes nicht Ueberschreitendes. Dass das auch die Ansicht seines Lehrers, des berühmten R. Nissim, gewesen sei, folgt aus der Mittheilung, die er macht, dass dieser nur die prophetische Stufe des Moses als *wunderbar* hingestellt habe, weil sonst die Schrift sie nicht als für Andere unerreichbar hätte bezeichnen können.<sup>155</sup>

Und überaus charakteristisch fährt Manuel Joel dann fort:

Dagegen weiss er sich in Maimoni's Behauptung nicht zu finden, dass auch bei Erfüllung aller Vorbedingungen zur Prophetie Gott dennoch die prophetische Gabe so gut versage wie gewähre. Er zeigt sehr richtig, was Maimonides zu dieser Aufstellung bewogen. Sei einmal das Wissen und die Erkenntnisstufe das Entscheidende für die Erreichung der prophetischen Kraft, so musste Maimonides von der Frage bedrängt werden, warum nicht auch Philosophen und Denker ersten Ranges, wie die Griechen und Chaldäer deren zur Genüge hatten, dieser Gabe theilhaftig geworden. Wir aber sagen, meint Chasdai, dass der Weg zur Prophetie wie überhaupt der Weg zur Erreichung des dem Menschen gesteckten höchsten Zieles nicht das blossе Wissen und auch nicht das Wissen in erster Reihe ist. Vielmehr wird der Zusammenhang mit Gott hergestellt dadurch, dass wir ihm dienen, indem wir die göttlichen Gebote befolgen und dass wir es in diesem Dienste bis zur *Liebe* bringen. Sie

---

155 Joel, *Don Chasai Creskas' religionsphilosophische Lehren*, 45.



verbindet uns mit dem, dessen Wesen ja gleichfalls die neidlose Liebe zu seinen Geschöpfen ist.<sup>156</sup>

In dem Kommentar von Almuth Bruckstein zu der Schrift von Hermann Cohen über Maimonides aus dem Jahr 1908<sup>157</sup> – also aus der Zeit mitten an der Ausarbeitung der systematischen Philosophie von Hermann Cohen, sogar zwischen der ersten und der zweiten Auflage der *Logik der reinen Erkenntnis* (1902/1914) und unmittelbar nach der zweiten Auflage der *Ethik des reinen Willens* (1904/1907) – wird deutlich, wie Hermann Cohen seine Deutung des Maimonides nicht etwa nur der Systematik seiner eigenen Philosophie, in dieser Zeit, angleicht, sondern dass er dabei auf die Kenntnis des Maimonides zurückgeht, die in dem Forschungs-, Lehr- und Darstellungszusammenhang der jüdischen Religionsphilosophie bei seinem Lehrer Manuel Joel ihre Grundlage gewonnen hatte. Ganz in diesem Sinne schreibt nun Hermann Cohens Schüler Benzion Kellermann in seiner Einleitung zu seiner Arbeit über Gersonides:

Nur durch eine *logisch-kritische* Behandlung kann den Erzeugnissen *jüdischer* Philosophen der Charakter *notwendiger* Durchgangspunkte in der allgemeinen kulturellen Entwicklung gesichert werden. Diese Erkenntnis bildet das Grundmotiv unseres Kommentars.<sup>158</sup>

Denn genau in diesem Sinne hatte Hermann Cohen im Jahr 1902, das ist das Jahr, in dem die erste Auflage der *Logik der reinen Erkenntnis* erschien, in dem nahezu von allen jüdischen Notabeln der Zeit (einschließlich Moritz Lazarus) unterzeichneten Aufruf zur Gründung einer Gesellschaft für die Förderung der Wissenschaft des Judentums

---

156 Ebd., 45f.

157 Vgl. Cohen, *Ethics of Maimonides*.

158 Kellermann, *Die Kämpfe Gottes von Lewi ben Gerson*, Bd. 1, XVI.

den Satz zumindest mitformuliert: In der Neuzeit habe „unsere Wissenschaft“, d. i. die „Wissenschaft des Judentums“, „nicht nur nicht an Bedeutung verloren, sondern ihre Probleme haben sich erweitert und durch die allgemeinen Methoden der Wissenschaft sind sie selbst bestimmter geworden“, denn:

Wir erkennen, dass die freie wissenschaftliche Bearbeitung unseres Schrifttums eine der allerlebendigsten und tiefsten Quellen der *allgemeinen* [von mir hervorgehoben, D.A.] Kultur, des geistigen und insbesondere des sittlichen Fortschritts *der Menschheit* [von mir hervorgehoben, D.A.] ist und als solche in jedem Kulturstaate anerkannt werden sollte.<sup>159</sup>

So werden nicht die nach christlicher Deutung der Chronologie „mittelalterlichen“ jüdischen Philosophen, Maimonides, Crescas und Gersonides allein, sondern ihre Bedeutung innerhalb der „Wissenschaft des Judentums“ und diese selbst als ein Ganzes zu den Quellen aus dem 19. Jahrhundert, aus denen Hermann Cohen den Begriff der Philosophie von allem Anfang an aufgebaut hat.

---

159 Vgl. D. Adelman, „*Reinige dein Denken*“, 171.