



Universitätsverlag Potsdam

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 Adelmann ; 4)

2020 –190 S.

ISBN 978-3-86956-487-6

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



Empfohlene Zitation:

Martin Stünkel Knut: Der Religionsbegriff bei Hermann Cohen Versuch einer Aktualisierung, In: Görge K. Hasselhoff (Hrsg.): „Diese Einheit von Erzeugen und Erzeugniss fordert den Begriff des reinen Denkens.“, Potsdam, Universitätsverlag Potsdam, 2020, S. 137–164.
DOI <https://doi.org/10.25932/publishup-47731>

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 Religionsbegriff bei Hermann Cohen

Versuch einer Aktualisierung

Knut Martin Stünkel

1. Der Religionsbegriff in Philosophie und Religionswissenschaft

Die Beantwortung der Frage nach dem Religionsbegriff, vielleicht im Hinblick auf eine konzise Definition, ist eines der notorischsten (und auf heutigem Diskussionsniveau ermüdendsten) Probleme der Philosophie, aber auch derjenigen Wissenschaft, die diesen Begriff eitel im Titel führt, nämlich der Religionswissenschaft. Gleichsam *ad nauseam* hat man hier in einem reflexartigen Wechselspiel Religionsbegriffe vorgeschlagen und eilig verworfen, so dass der Punkt erreicht ist, an dem mit der permanenten Verwerfung des Religionsbegriffs in der Religionswissenschaft wissenschaftliche Karriere nicht nur zu machen, sondern auch über Jahrzehnte zu erhalten ist. Die Paradoxie der intensiven Arbeit an der eigenen Abschaffung im Sinne dekonstruktivistischer und postkolonialer Ansätze gilt dabei als untrügliches Qualitätsmerkmal auf sich selbst reflektierender Forschung an der „Sache“.

Der Hauptvorwurf, der Religionsbegriffe trifft, ist derjenige der akademischen Konstruiertheit (im stillen Kämmerlein des Gelehrten) und der Unangemessenheit für das konkrete Material der Religionsforschung. Zusammengefasst werden diese Vorwürfe in dem über den

eigentlich wissenschaftlichen Bereich hinausgehenden Vorwurf des „Begriffsimperialismus“ (in Nachfolge von Edward Said), welcher die Eigenart und insbesondere die Eigenwürde des untersuchten Materials im Sinne eines kolonialen Übergriffs gnadenlos niederbügeln, denn „Die Würde des Materials ist unantastbar“, schon gar nicht durch theoretische oder sprachliche Konstrukte. Der Versuch von Verallgemeinerung und Herstellung von Vergleichbarkeit gilt als anrühlich und als Ausdruck konzeptueller Welteroberungsphantasie; ihre Aufdeckung ist ein beliebtes und noch immer prestigeträchtiges Spiel kriminologischer Demaskierung.

Wie jedoch eine wissenschaftliche Arbeit ohne Begrifflichkeit, ohne die Anstrengung des Begriffs, sich darzustellen habe, darüber sind ebenso keine befriedigenden Auskünfte zu bekommen. Rekuriert wird etwa auf ideologische Glaubenssätze, die Propagierung fassungslosen Anstaunens des Anderen (das Andy-Warhol-Syndrom der Religionsforschung) oder simple Austauschmanöver, etwa den Vorschlag, den Begriff „Kultur“ statt „Religion“ zu verwenden. Die beiden ersten Vorschläge zerstören die Religionsforschung als Wissenschaft, der letztere verschiebt das Problem auf einen, wenn überhaupt, noch ungeeigneteren Begriff.

Theoretisch hat sich die Schwächung des Religionsbegriffs über die Anzeige der Notwendigkeit eines behutsamen, selbstreflexiven Vorgehens hinaus also kaum bewährt. Vielleicht ist demgegenüber die Analyse eines dezidierten Religionsbegriffs, wie er in den großen philosophischen Systementwürfen vorliegt, die Auflistung seiner Stärken und Schwächen, ein fruchtbarer Weg als die bloße Verneinung seiner Möglichkeit. In diesem Sinne möchte ich im Folgenden den Religionsbegriff, wie er im Werk Hermann Cohens auftaucht, jenseits eines bloß antiquarischen Interesses, in die aktuelle Diskussion um den Nutzen und Nachteil eines Religionsbegriffs für die heutige Religionsforschung einbeziehen.¹

1 Immerhin gibt es auch anderswo vermehrt Tendenzen, Cohens vorgeblich veraltetes und bloß neukantianisches Philosophieren nicht mehr nur aus rein antiquarischem

2. Die innerjüdische Kritik an Cohen

Ich möchte meine Überlegungen zum Begriff der Religion bei Hermann Cohen gleichsam *ex negativo* beginnen, das heißt gleich mit einer Kritik an seinem Religionsbegriff, der gewissermaßen aus seinem näheren Umfeld stammt. Nach dem ersten Weltkrieg, in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts schreibt der ehemalige Cohen-Schüler und spätere Berliner Rabbiner Max Wiener (1882–1950),² Autor der noch immer nicht überholten historisch-philosophischen Darstellung *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation* (erschienen 1933), in verschiedenen Aufsätzen sowie Lexikonartikeln über Denken und Persönlichkeit seines früheren Lehrers.³ Wiener gilt als führender Vertreter liberalen Judentums der Weimarer Republik, zeigte jedoch ebenso viel Verständnis für die Orthodoxie und sympathisierte mit dem Zionismus.⁴

Hatte Wiener zunächst zwei Bücher im Geiste und in strenger Nachfolge Cohens publiziert (*Die Anschauungen der Propheten von der Sittlichkeit* 1909; *Die Religion der Propheten* 1912), wandelt er sich unter dem Eindruck des Weltkriegs zu einem entschiedenen Cohen-Kritiker. Insbesondere widmet er sich intensiv und kritisch dem Verhältnis Cohens zur Religion und zum Judentum. Dabei stellt er vier Jahre nach

oder geistes- und rezeptionsgeschichtlichen Interesse wahrzunehmen, sondern ihn als ernsthaften Gesprächsteilnehmer in aktuellen Diskussionen zu entdecken, vgl. etwa Andrea Esser, „Autonomie als Aufgabe. Hermann Cohens kritischer Idealismus und sein Beitrag zur Diskussion der Gegenwart“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59 (2011), 227–247.

2 Die maßgebliche Monographie zu Wiener ist: Robert S. Schine, *Jewish Thought Adrift. Max Wiener (1882–1950)*, Atlanta/Ga.: Scholars Press, 1992.

3 Vgl. hierzu ausführlicher meinen demnächst in dem *European Journal of Jewish Studies* erscheinenden Aufsatz Knut Martin Stünkel, „Struggling for Religion in the Jewish Scientific Research – Max Wiener’s critique on Hermann Cohen’s notion of religion“.

4 Über den Zionismus als Anathema Cohenschen Denkens vgl. Beate Ulrike La Sala, „Der innere Zusammenhang von Hermann Cohens Spinoza- und Zionismus-Kritik“, in: *Judaica* 68 (2012), 230–247.

Cohens Tod, im Jahr 1922 in einem Aufsatz mit dem Titel „Was heißt religiöse Erneuerung?“ grundsätzlich heraus,

[...] daß uns Cohens Lehren von der Religion im allgemeinen und von der jüdischen im besonderen völlig als Konstruktionen aus rein philosophischem Systematisierungsbedürfnis heraus erscheinen. Diese philosophische Religion, die als Ethik oder vielleicht philosophische Geschichtsbetrachtung ihr Recht haben kann, verhält sich zu den Tatsachen der wirklichen Religiosität, die doch auch mindestens dem Keim nach irgendwo anzutreffen sein müssen, so wie etwa eine rein konstruktiv aufgeführte, auf Definitionen, die sich auf einen n-dimensionalen Raum beziehen, gegründete Geometrie zu den Meßtabeln, die der Erbauer eines wirklichen Hauses braucht.⁵

Wieners Hauptvorwurf ist es, dass sich Cohen mit seinem philosophischen Religionsbegriff von der Faktizität jüdischen Lebens und der spezifischen jüdischen Religiosität so weit entfernt habe, dass er nicht nur nicht mehr in der Lage ist, die Tatsache des Judentums als solche zu fassen, sondern auch, so man den Cohenschen Religionsbegriff in jüdischen Kreisen akzeptiert, der Gefahr der Assimilation, ja der vollständigen Auflösung des Jüdischen in dessen christliche Umwelt dramatischen Vorschub leistet. Dies aber ist, so Wiener, das Problem aller philosophisch basierten Herangehensweisen an das Phänomen der Religion im Allgemeinen und der jüdischen Religion im Speziellen:

Von Moses Mendelssohn bis Hermann Cohen versuchte man die Ablösung eines Lehrgehaltes von der konkreten körperhaften Basis der jüdischen Gemeinschaft; die Religion des Judentums wurde auf die absolute Erkenntnis der Philosophie bezogen. Man verglich sie

5 Max Wiener, „Was heißt religiöse Erneuerung?“, in: *Liberales Judentum* 14 (1922), 5–9 und 26–29, hier 27.

mit der Kantischen Ethik und war seltsamerweise stolz darauf, wenn sie beinahe so rein, fast so klar und objektiv einsichtig erschien wie die Moral des kategorischen Imperativs.⁶

Wiener verbindet diese unheilvolle Tendenz eng mit der jüdischen Emanzipationsbewegung, die seiner Meinung nach in ihrem Kern vor allem ein komparatives Projekt auf der Basis allgemeiner (philosophisch konstruierter) Begriffe gewesen ist. Cohen ist der letzte und deutlichste Exponent dieser Bewegung. Gerade sein Beispiel als der „letzte und wahre Philosoph des liberalen Judentums“⁷, macht überdeutlich,

daß wir seit der Emanzipation der Juden im westlichen Europa mehr und mehr einem nichtjüdischen Religionsbegriff verfallen sind. Es ist ganz natürlich, daß es so kommen mußte; denn die Emanzipation brachte uns in die Gefahr der vollkommenen Assimilation. Und in der Verteidigung unsrer religiösen und geistigen Eigenart, in der Selbstbehauptung unsres Wesens, das in der Tiefe wesentlich als religiöses empfunden wurde, mußte der allgemeine Begriff der religiösen Idee in den Vordergrund rücken, d. h. Judentum mußte mit Christentum verglichen werden, an der Idee der wahren Religion mußten sie sich beide ausweisen [...].⁸

6 Max Wiener, „Jüdische Frömmigkeit und religiöses Dogma“, in: *MGWJ* 67 (1923), 157–167. 225–244; 68 (1924), 27–49, hier 33.

7 Max Wiener, „The Concept of Mission in Traditional and Modern Judaism“, in: *YIVO Annual of Jewish Social Science* 2/3 (1947), 9–24, hier 20.

8 Wiener, „Was heißt religiöse Erneuerung“, 5. Zum Verhältnis Judentum – Christentum bei Max Wiener vgl. Knut Martin Stünkel, „Die letzte Entdeckung des Christentums durch die Wissenschaft des Judentums bei Max Wiener“, in: Gorge K. Hasselhoff (Hg.), *Die Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums* (Studia Judaica, 54), Berlin/New York: De Gruyter, 2010, 301–342.

So jedoch geriet die Emanzipationsbewegung vom Regen in die Traufe. In seinem späteren Artikel „The Conception of Mission in Traditional and Modern Judaism“ (1944), entstanden im amerikanischen Exil und die Katastrophe des europäischen Judentums vor Augen, beschreibt Wiener die Folgerungen aus Cohens Religionsauffassung und zieht ein nicht nur für das Judentum selbst gravierendes Fazit:

Judaism is really no longer religion. It is philosophy, or more correctly, it contains the most important ingredients for the construction of philosophical ethics, to the truth of which not only Jews but all shall bow. And it is our duty to repeat this constantly to the Jews as well as to the non-Jews. This is Cohen's concept of mission.⁹

Durch seinen Religionsbegriff, so Wiener, wird bei Cohen das Judentum zu einem ethischen Diktator, der unbedingte Unterwerfung fordert. Wieners Kritik an Cohen und seinem Religionsbegriff ist harsch und unnachgiebig, gerade im Hinblick auf das ihnen gemeinsame Jüdischsein. Zwar spricht Wiener Cohen sein Judentum nicht ab, reduziert es aber auf Cohens Empfinden, sein Pathos und seinen Stil des leidenschaftlichen intellektuellen Kampfes für seine Sache¹⁰ – die Sache selbst, die Philosophie, ist aber laut Wiener dem Judentum gegenüber kontraproduktiv, ja sogar gefährlich.

Ist Wieners Kritik aber auch in der Sache zutreffend und, wenn ja, auch berechtigt? Aus Wieners Kritik kann man zunächst tentativ folgende Elemente des Cohenschen Religionsbegriffs herausdestillieren:

9 Wiener, „The Conception of Mission“, 21.

10 „[...] Wohl war er sich in der Leidenschaftlichkeit seines Kämpfens für den humanen Gedanken des Judentums nicht klar bewußt, daß sein Pathos spezifisch jüdischer Natur war: er war und blieb in seinem innersten Wesen, im Stil seines Denkens wie vor allem in der Eigenart seines Empfindung Jude.“ (Max Wiener, „Cohen, Hermann“, in: *Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, herausgegeben von Georg Herlitz und Bruno Kirschner, Band I A–C, Berlin: Jüdischer Verlag, 1927, 1421).

- Cohens Religionsbegriff ist aus reinem *Systematisierungsbedürfnis* heraus *konstruiert*.
- Er hat nichts mit der *konkreten Realität* religiöser Phänomene zu tun.
- Er ist abgelöst von der *Basis der jüdischen Gemeinschaft*.
- Er ist *nichtjüdisch*.
- Er ist ein Mittel des *Vergleichs* von Christentum und Judentum und droht so zu einem Instrument der *Assimilation des Judentums* in seine christliche Umwelt zu werden.
- Angewandt wandelt er Judentum in eine *aggressiv missionarische Philosophie* um, die nicht zuletzt das Judentum selbst zu *bekehren* sucht.

Cohens leidenschaftlicher Kampf für sein Judentum in einer Zeit vielfältiger Anfechtung, vom sogenannten Antisemitismusstreit der 1880er Jahre bis zu den Auseinandersetzungen betreffend Deutschtum und Judentum während des Weltkrieges,¹¹ wäre somit nach Wiener nicht allein vergebens, sondern sogar ein Bärenienst für die jüdische Sache überhaupt gewesen. Wendet man seinen Religionsbegriff an, so Wieners gravierender Vorwurf, hat das Judentum als eigenständige Realität aufgehört zu existieren.

3. Cohens Religionsbegriff: Topologie und Korrelation

Strukturell entspricht Wieners spezifische Kritik an Cohens Religionsbegriff der heutigen Kritik am Begriff der Religion überhaupt. Dieser

¹¹ Vgl. hierzu Görg K. Hasselhoff/Knut Martin Stünkel, „Hermann Cohen: Germanness and Judaism (Germany, 1916)“, in: Björn Bentlage et al. (eds.), *Religious Dynamics under the Impact of Imperialism and Colonialism. A Sourcebook*, Leiden: Brill, 2017, 486–502.

sei wie jener eine akademische Elfenbeinturmkonstruktion und sei somit auf der Materialebene religiöser Phänomene nicht auffindbar und deshalb unbrauchbar. Zudem könne man ihn nicht in objektsprachlicher Selbstreflexion nachweisen oder ohne Gewalt in objektsprachliche Ausdrücke übersetzen. Das macht ihn wesentlich ‚nichtjüdisch‘ oder, im Falle anderer religiöser Traditionen „unislamisch“ oder „unbuddhistisch“ etc. Die nötige Gewalt bei seiner Anwendung macht ihn letztlich zu einem Instrument neokolonialer Aggression. Cohens systematischer Ansatz bezüglich des Phänomens der Religion ist ihm entsprechend schon früh, in diesem Fall von einem protestantischen Theologen, als eine „Vergewaltigung der Religion“ vorgeworfen worden.¹²

Das jedoch hat für ein Projekt der ‚Aktualisierung‘ Cohens für die religionswissenschaftliche Forschung natürlich unangenehme Folgen. Will man ernsthaft Hermann Cohen als Gesprächspartner in der aktuellen Diskussion über den Religionsbegriff etablieren, so stößt man auf unabsehbare Schwierigkeiten. Cohens Denken scheint hier nämlich genau dem Popanz zu entsprechen, den die theoretische Reflexion über die Religion in der Religionswissenschaft sich über Jahre hinweg als Gegner und *Gottseibeiums* aufgebaut und mit wachsender Begeisterung destruiert hat.

Jedoch ist aus dem strengen Religionsbegriff Cohens einiges zu lernen. Im Folgenden möchte ich meine Darstellung auf den als bloße „Schrift des Übergangs“¹³ auch in der Cohen-Literatur eher unterschätzten Text Cohens aus dem Jahr 1915 stützen, und hier insbesondere auf die einleitenden Seiten. Cohen erörtert an dieser Stelle den Begriff der Religion zunächst in einem Kontext und unter einem Titel, der postmodernen Gemütern in der Philosophie und postkolonialen in der Religionswissenschaft kalte Schauer des Abscheus über den Rücken jagen

12 Georg Wobbermin, „Einleitung Teil 1: Begriff, Aufgabe und Methode der Religionsphilosophie“, zu: ders. (Hg.), *Religionsphilosophie*, Berlin: Heise, 1924, 5–16, hier 5 f.

13 Heinz Ludwig Ollig, *Religion und Freiheitsglaube. Zur Problematik von Cohens später Religionsphilosophie*, Königstein/Ts: Forum Academicum, 1979, 247.

muss: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Wobei noch zu schweigen ist von dem heute irgendwie anrühlich klingenden Wunsch, den der Autor in seiner Vorrede mit seinem Buch verbindet:

Und so lasset uns unverzagt und unentwegt weiter arbeiten, im unerschütterlichen Vertrauen auf die fortwirkende Gemeinschaft des Geistes in allen Richtungen des deutschen Schaffens mit seiner Philosophie.¹⁴

Allein, der Titel des Werkes ist schon provozierend genug. Der Religionsbegriff erscheint hier nicht nur als überhaupt möglich, sondern zudem noch auf die Philosophie bezogen, ja gar ihren Erfordernissen untergeordnet, und, *horribile dictu*, einer Philosophie, die offensichtlich einen systematischen, d. h. (ein-)ordnenden Anspruch offensiv vertritt (und vielleicht sogar Teil des ‚deutschen Schaffens‘ sein soll). Schlimmer noch, laut Cohens Vorrede geht es ihm um eine Begründung des systematischen Begriffs der Religion in dem Begriffe des Individuums,¹⁵ eine Absicht, die den Religionsbegriff gleich in doppelter Weise eingeeht und domestiziert erscheinen lässt: durch das System und durch den Begriff des Individuums (eine, so würden Kritiker sofort anführen, sehr neuzeitliche und ‚westliche‘ Konzeption).

Trotz alledem liegen in Cohens *formaler* Bestimmung des Religionsbegriffs Erkenntnisse vor, die fruchtbar in die aktuelle Diskussion eingebracht werden können. Im Folgenden möchte ich auf zwei dieser formalen Erkenntnisse hinweisen, und zwar unter den Schlagworten *Topologie* und *Korrelation*.

14 Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915), Einleitung von Andrea Poma (Werke 10), Hildesheim/Zürich/New York: Olms, 1996, VII.

15 Ebd., V.

a) Topologie des Religionsbegriffs

Die doppelte Einhegung durch das System der Philosophie und den Begriff des Individuums nun scheint eine ziemliche topologische Zumutung an den Religionsbegriff zu sein, die Cohen noch durch eine methodologische Zumutung flankiert und verstärkt. Er präsentiert sein Buch einleitend als Werbeschrift für eine philosophische Schule, indem er hofft, dass sich dieser „immer neue Anhänger des Geistes unserer Methode sich anschließen mögen.“¹⁶ Diese Methode hat es in sich. Für den philosophischen Systematiker ist die Frage, ob ein Religionsbegriff induktiv an Fallstudien des empirischen historischen Materials und deren Sammlung und Sichtung, oder deduktiv *a priori* zu gewinnen sei, eindeutig zugunsten des letzteren entschieden. Zwar gibt es durchaus eine philosophisch sinnvolle Aufgabe des Materials, diese erscheint jedoch jeden noch so emphatisch verkündeten „*material turn*“ in der Religionsforschung zu konterkarieren. Cohen schreibt:

[...] das Material ist die negative Vorbedingung; der Begriff aber ist das Problem der positiven Schöpfung, die nur der Deduktion, niemals der Induktion gelingen kann. Die Tatsachen können niemals und nirgends den Begriff hervorbringen, der selbst vielmehr ihr eigenes geistiges Band – nein, schlechthin ihre geistige Erschaffung ist.¹⁷

Die Religionsgeschichte findet oder erzeugt keinen Religionsbegriff. Dieser ist vielmehr Sache des schöpferischen „*notion-building*“. Und auch im System der Philosophie ist letztlich kein Raum für eine selbstständige Religion, was auf einen sehr reduzierten Religionsbegriff ohne herausstechende Charakteristika hindeutet. Cohen leugnet dabei nicht die Faktizität der Religion (als ein „Faktum der geistigen Kultur“¹⁸), d. h.

16 Ebd.

17 Ebd., 5.

18 Ebd., 1.

er streitet nicht ihr tatsächliches Vorhandensein als kulturelles Phänomen ab, sagt aber ebenso deutlich:

Das Kulturfaktum der Religion an sich bildet keine hinlängliche Instanz für die transzendente Anfrage, weil die Ethik die erste Auskunft, die erste und unumgängliche, zu erteilen hat. Und die Einheit des Systems weist auch keine Lücke auf, welche die Religion ausfüllen könnte, weder für die Glieder des Systems, die durch die Ethik befriedigt sind, noch für die den Kulturinhalt erzeugenden Richtungen des Bewußtseins, welche durch Erkenntnis, Wille und Gefühl, alle drei in Reinheit begriffen, erschöpft zu sein scheinen.¹⁹

Cohens Argument zugunsten der deduktiven Methode ist zunächst einfach: das induktive Vorgehen sammelt und sichtet Material, und zwar nicht irgendetwas, sondern *relevantes* Material bzw. das dem Ziel eines allgemeinen Begriffs als zugehörig angesehen wird. Es wird also in der Fallauswahl eine Vorentscheidung getroffen, die schon von einem allgemeinen Konzept getragen ist. Auch die vorgeblich induktive Methode benutzt folglich schon einen diffusen, selbst nicht thematischen Begriff von Religion als Kriterium, welches über die Zugehörigkeit des Materials entscheidet. Gleichzeitig ist es Cohen natürlich bewusst, dass eine bloß dogmatische Voraussetzung eines Religionsbegriffs, zumal wenn dieses entweder aus der Theologie stammt oder aber als rein philosophischen als inhaltliche entleert erscheint, den Versuch einer Deduktion in Misskredit bringen kann.

Es gibt also ein Wechselspiel von negativ bedingendem Material und positiv zu schöpfenden Begriff, welcher die Tatsachen der Religion *als* Tatsachen erscheinen lässt. Cohens Überlegungen lagern die Fragen nach dem Religionsbegriff aus den bisher zuständig scheinenden Bereichen, nämlich der Religion selbst, der Theologie, sowie der Religions-

¹⁹ Ebd., 10.

wissenschaft seiner Zeit (also vor allem der Religionsgeschichte)²⁰ aus, und weisen deren Beantwortung der Philosophie zu.²¹ Gerechtfertigt wird diese Verschiebung durch den gemeinsamen Ursprung von Religion und Philosophie und ihrem mannigfachen Verflochtensein; ein Verflochtensein, welches der Philosophie jedoch den Bereich der Wahrheit als genuines Arbeitsgebiet zuteilt, an welchem auch die Religion ihrem eigenen Anspruch nach Anteil hat.²² Dieser Anteil macht die Philosophie zum Teilhaber an der Religion; sie ist aber eben ein Teilhaber, der seine Rechte auch geltend machen kann. Sobald die Frage nach der Wahrheit in der Religion virulent wird, wird die Immanenz der Philosophie hier (wie in allen Hauptrichtungen der Kultur) manifest.²³ Cohen lässt es jedoch nicht bei der bloßen Feststellung dieses Umstandes bewenden, sondern will ebenso seine methodologischen Folgerungen aufzeigen: aus der Präsenz der Philosophie in den Hauptrichtungen der Kultur im allgemeinen und der Religion im Speziellen ergibt sich die Abhängigkeit dieser Richtungen von der Philosophie in Sachen des Begriffs. Das heißt aber: der *Ort des Begriffs der Religion* (so sie sich auf Wahrheitsfragen richtet) ist das philosophische System verstanden als wissenschaftliches Einheitsprojekt:

Dennoch aber kann es darin nicht sein Bewenden haben, daß die *Immanenz der Philosophie in der Religion* festgestellt, und die *Auszeichnung der philosophischen Motive in der Religion zum Gegenstande der Religionsphilosophie* gemacht würde. Damit würde das transzen-

20 Vgl. zum Verhältnis Cohens zur zeitgenössischen Religionsforschung, insbesondere der „Religionsgeschichtlichen Schule“ Hartwig Wiedebach, „Stufen zu einer religiösen Metaphorik. Der ‚andere‘ Cohen in Skizzen eines Editors“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59 (2011), 295–309, hier 307.

21 Zu Cohens Position im Kontext der zeitgenössischen Religionsforschung vgl. Volkhard Krech, *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, 198–200.

22 Cohen, *Der Begriff der Religion*, 6.

23 Ebd., 9.

dentale Geschäft nur oberflächlich ins Werk gesetzt; die Rechnung würde dann ohne den Wirt gemacht. Der Wirt aber ist überall *das einheitliche System der Philosophie*.²⁴

Um im Gleichnis zu bleiben: das System (als „Wirt“) stellt die Herberge und stellt auch die Rechnung für die Beherbergung gemäß ihren Ansprüchen aus. Der Religionsbegriff hat den Gegebenheiten des Ortes seines möglichen Auftretens Rechnung zu tragen; hiervon ist seine spezifische Stellung abhängig. Die Frage nach dem Religionsbegriff ist also, dies ist das Neue am Cohenschen Ansatz, eine begriffstopologische, in Cohens Worten: „*Welche Stellung kommt der Religion zu im System der Philosophie?*“²⁵ Es ist daher nicht nur möglich, sondern sogar wahrscheinlich, dass eine Unabhängigkeit, d. h. eine unrelationierte, isolierte Position der Religion begrifflich nicht vorliegen kann: wenn überhaupt ein Religionsbegriff benutzt wird, hat er seinen konkreten Ort im philosophischen System.

Cohen begnügt sich jedoch nicht mit dieser bloßen Feststellung. Dieser Ort in System kann theoretisch erfasst werden, d. h. er kann Gegenstand einer wissenschaftlichen Analyse und Beschreibung, einer Logik, also entsprechend einer Topologie sein. Diese Topologie führt Cohen im Folgenden aus. Der Ort des Begriffs ist nämlich weiterhin als in bestimmter Weise binnenstrukturiert zu beschreiben, d. h. er ist laut Cohen *relational* zu fassen. Der Ort ist auf diese Weise verantwortlich für die „Eigenart“ der Religion, jedoch gleichzeitig auch für ihre grundlegende systematische Unselbständigkeit:

Die Religion darf dem lebendigen Zusammenhang mit der Ethik nicht entrissen werden, selbst wenn sie deswegen keiner Selbständigkeit fähig würde. Die Selbständigkeit kann erst eine spätere Frage wer-

24 Ebd.

25 Ebd.

den, wenn die Angliederung der Religion an die Ethik gesichert und unverbrüchlich festgelegt ist.²⁶

Gelingt die Feststellung und Analyse der *relationalen Lokalität des Religionsbegriffs in einem systemischen Kontext*, so kann sich die Behauptung der grundlegenden Selbstständigkeit, der Eigenwürde der unter einem Religionsbegriff zu fassenden religiösen Phänomene als unnötig, weil grundsätzlich nicht kommunizierbar, erweisen. Cohens Topologie des Religionsbegriffs hat somit auch eine metakommunikative Funktion, die das bedeutsame Sprechen über religiöse Phänomene zuallererst ermöglicht (und sich von bloßen Ausrufen des Erstaunens unterscheidet). Cohen formuliert diese im Grunde antikulturalistische Erkenntnis wie folgt:

Es würde die Frage entstehen: ob es überhaupt eine *Selbstständigkeit* für eine Richtung des Kulturbewußtseins geben kann, die nicht in der *Eingliederung* in das System der Philosophie bestände. Und wenn diese, welche die *Eigenart* zur Voraussetzung hat, gesichert ist, so kann die Selbstständigkeit überhaupt kein anderes Problem *in einer zulässigen Bedeutung* bilden.²⁷

Erst durch systemische relationale Lokalisierung (d. h. Bestimmung der Eigenart) wird das Reden über Religion (mittels eines Religionsbegriffs) ermöglicht, da sich nur hier (an dieser Stelle) mit dem Begriff (diskutable) Bedeutung verbindet. Dies gilt auch für alle anderen Kulturtatsachen. Zwar wäre auch, im Sinne der Selbstständigkeit der Religion, ein anderes Sprechen vorstellbar, dieses begriffsbefreite Sprechen erschöpft sich jedoch dann im Performativen oder in der Paraphrase,

²⁶ Ebd., 9f.

²⁷ Ebd., 10 (Hervorhebung KMS).

und kann nicht Teil von Wissenschaft sein. Cohen fasst dies in die knappe Maxime: „Auf die Eigenart allein kommt es an.“²⁸

Die topologische Bestimmung des Religionsbegriffs zeigt nun bei Cohen gerade den „lebendigen Zusammenhang“ mit der Ethik, welcher als solcher nicht verletzt werden darf ohne den Religionsbegriff selbst aufzuheben. Der lebendige Zusammenhang aber ist ein genealogischer, d. h. einer der „Abstammung“ – dies gilt nicht nur für die Religion, sondern auch für andere „Geisteswissenschaften“, Cohen nennt hier Staat, Recht und Philosophie der Geschichte.²⁹ „Die Ethik ist für sie alle ihre zweite Logik.“³⁰ Die Topo-logik des Religionsbegriffs ist also von der Ethik geprägt, nicht aber von der Metaphysik. Cohens Ortsbestimmung der Religion hat also ebenso einen metaphysikkritischen Impuls³¹, ihre Lokalisierung als bezogen auf die systematische Zentralität der Ethik verhindert ein nicht mehr kommunikables meta-physisches Raunen über den Ursprung, das Wesen und die Ziele der Religion, wie sie in der von Aristoteles geprägten christlichen Theologie laut Cohen vorlag:

Nur eine Art von Theologie, welche der Selbständigkeit der Ethik mißtraut, leitet überall den Feldzug für die Metaphysik, und der Logik gegenüber das Feldgeschrei gegen den Rationalismus und für die Intuition.³²

Cohens Metaphysikkritik an dieser Stelle hat noch eine weitere wichtige Implikation für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion. Denn gewissermaßen, so könnte man Cohen hier ausformulieren,

28 Ebd.

29 Ebd.

30 Ebd., 11.

31 Vgl. Helmut Holzhey, „Gott und Seele. Zum Verhältnis von Metaphysikkritik und Religionsphilosophie bei Hermann Cohen“, in: Stéphane Moses ad Hartwig Wiedebach (Hg.), *Hermann Cohen's Philosophy of Reason. International Conference in Jerusalem 1996*, Hildesheim u. a.: Olms, 1997, 85–104, hier 103 f.

32 Cohen, *Der Begriff der Religion*, 12.

re-inszeniert die kulturalistische Behauptung der Nichterfassbarkeit des (nichtwestlichen) religiösen Phänomens durch (westliche) Begrifflichkeit den metaphysischen Ansatz abendländischer (mittelalterlicher) Theologie. Ihrem eigenen Anspruch nach treibt sie somit den Teufel mit dem Beelzebub aus. Dieser durch das kriegerische „Feldgeschrei“ manifestierte intuitive Anti-, wenn nicht Irrationalismus zieht sich auf einen bestimmten Bewusstseinszustand zurück, der nötig sei, um das Eigene der Religion zu erfassen. Gegen eine solche Psychologie des Religiösen als Begründung der Eigenart der Religion jedoch setzt Cohen das systematische Philosophieren, da sich nur hier das Spezifische der Religion in ihrem Begriff nachvollziehbar begründen und verständlich kommunizieren lässt. Es ist dies jedoch eine bedingte (relationale) Spezifik, die sich als von den grundlegenden Richtungen des Inhalt erzeugenden Bewusstseins, nämlich Erkenntnis, Wille und Gefühl, getragen erweist.³³ Gegen Ende seines Buches schreibt Cohen:

Der systematisch begründete Begriff der Religion entwertet alle Desiderate der sogenannten Metaphysik. [...] [Die Religion] bildet keineswegs ein eigenes Lehrgebiet, das man unter dem sachlich, wie geschichtlich, unklaren Worte der Metaphysik immer wieder der wissenschaftlichen, der systematischen Philosophie entgegenstellt, sondern der wissenschaftlichen Philosophie fügt sich die Religion ein.³⁴

Cohen nennt diese Einfügung die „systematische Sicherung“ der Religion, die nur hier eigentlich bestehen kann. Ein Religionsbegriff ist nicht ohne zugehörige Topologie denkbar. Es gibt einen bestimmten Ort, eine Ebene seiner sinnvollen und kommunikablen Anwendung. Dies heißt aber auch, dass eine Kritik am Religionsbegriff, die seine

33 Ebd., 15.

34 Ebd., 137.

bestimmte Topologie außer Acht lässt, notwendig ihren Gegenstand verfehlt und somit unzulässig ist.

b) Korrelation als eigenartiges Differenzverhältnis

Neben der Topologie gibt es einen weiteren fruchtbaren Gedanken Cohens in seiner systematischen Behandlung der Religion und ihres Begriffs: Es ist dies ein in der Cohenexegese spätestens seit Franz Rosenzweigs Einleitung in Cohens *Jüdische Schriften* notorischer Gedanke, nämlich derjenige der *Korrelation*. Ob nun Rosenzweig mit seiner Hervorhebung des Konzeptes der Korrelation einen eher für seine eigene als für die Philosophie Cohens entscheidenden Punkt getroffen hat, soll an dieser Stelle offenbleiben.³⁵ Meiner Meinung nach ist es vor allem die formale Bestimmung dieses Verhältnisses, welche einen Beitrag zur aktuellen Diskussion um den Religionsbegriff zu leisten vermag.

35 Der Kampf gegen die Okkupation Cohens durch Rosenzweig war ein lebenslanges Anliegen des Cohen-Forschers Dieter Adelmann (vgl. Dieter Adelmann, *Reinige dein Denken'. Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen*, aus dem Nachlass herausgegeben, ergänzt und mit einem Vorwort versehen von Görg K. Hasselhoff, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, insbesondere 130). Siehe ebenfalls Adelmanns Dissertation aus dem Jahre 1968: Dieter Adelmann, *Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens. Vorbereitende Untersuchungen 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 Görg K. Hasselhoff und Beate Ulrike La Sala, Potsdam: Universitätsverlag Potsdam, 2012, 82f. Für eine aktuelle eindringliche Kritik an der von der Idee, Cohen besser als er sich selbst zu verstehen, geleiteten Cohen-Interpretation Rosenzweigs siehe Philipp von Wussow, „The Place of Religion in the System of Philosophy: Rosenzweig’s ‚Einleitung‘ to Cohen Revisited“, in: *Rosenzweig-Jahrbuch* 11 (2018), 156–172, insbesondere 166: „The distinction between man and work provided him [Rosenzweig, KMS] with the advantage of inside knowledge of Cohen’s true intentions as opposed to the text. [...] Hence he could also argue against the textual evidence in the name of textual evidence and against the author’s intention in the name of the author’s intention. In effect, Rosenzweig was no longer bound by the text or the author’s intentions – he could argue almost whatever he wanted.“

Die Topologie des Religionsbegriffs ist, wie gesehen, durch seine Relationiertheit gestaltet. Kann diese Relationiertheit im Sinne Cohens auch etwas über das Funktionieren der Religion, den durch ihren Begriff ausgedrückten Prozess aussagen? Eine Korrelation ist die logische Beziehung zweier distinkter Komponenten, welche durch die Relationierung nicht in ihrer Eigenständigkeit geschmälert werden. Korrelation ist ein Verhältnis, keine (absolute) Trennung. Anders ausgedrückt: In der Korrelation wird die Distinktion in ihrer Relationiertheit bewahrt. Dies ist insbesondere für die Religion in ihrem wissenschaftlich-systematischen Begriff entscheidend.

In *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* fühlt sich Cohen selbst gehalten, die fundamentale Bedeutung, die dieses Konzept für seine Überlegungen zur Religion gewinnt, zu reflektieren. Hierbei trifft er eine wichtige grundsätzliche Bestimmung, gerade hinsichtlich der Begriffsschöpfung:

Wie komme ich überhaupt auf den Gedanken der Korrelation, dem wir eine grundlegende Bedeutung hier zuerkannt und zu beweisen versucht haben? Die *Korrelation* ist eine wissenschaftliche Grundform des Denkens, in unserer Terminologie des Urteils. Ihr allgemeiner Name ist der des Zwecks. Wo eine *Begriffsbildung* angestellt wird, da wird eine *Zwecksetzung* aufgestellt.³⁶

Es scheint mir an dieser Stelle nötig, Cohens Bestimmung (noch) formaler zu betrachten. Cohen bestimmt die Korrelation genauer als Zweck. Da mir dieser Schritt als zumindest frag-würdig erscheint, sei diese nähere Bestimmung zunächst ausgeklammert (was nicht bedeutet, dass sie auszuschließen ist).

Cohen nennt in *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* die Korrelation einen „Schatz der Logik“.³⁷ Ein begriffliches kommunikables

36 Cohen, *Der Begriff der Religion*, 47.

37 Ebd., 47.

wissenschaftliches Denken (in Form eines Urteils) bedarf der Korrelation als einer Grundform. Wenn ein Begriff gebildet wird, so wird durch ihn eine Korrelation angezeigt; dies ist die „elementare Bedeutung“ der Korrelation für den Begriff. Durch Begriffsbildung wird eine Distinktion, eine Differenz gesetzt, die als solche nicht auflösbar ist, sondern in ihrer Spannung und wechselseitigen Bezogenheit weiterzubestehen hat, dies hat er u. a. in der *Logik der reinen Erkenntnis* wiederholt für verschiedene Beispiele gezeigt (Urteil / Kategorie; Innen / Außen; Raum / Zeit). Cohen führt in diesem Zusammenhang in seiner religionstopologischen Schrift die Korrelation Gott-Mensch zur Erläuterung an:

Wenn ich demgemäß den Begriff von Gott bilden will, muß ich zwischen Gott und Mensch eine Zwecksetzung [eine Korrelationierung, KMS] vornehmen, und so auch den Begriff des Menschen aus der Gliederung im Inhalt des Gottesbegriffs gewinnen und umgekehrt. *Diese elementare Bedeutung hat der Zweck für den Begriff überhaupt.*³⁸

Die Korrelation etabliert eine wechselseitige Bezogenheit, die sich gerade im Felde der Religion insbesondere sachlich bewährt: „[...] die Korrelation bringt ihn [den Menschen, KMS] immer zu Gott zurück.“³⁹ Cohen findet für diesen Umstand einen fast lyrischen Ausdruck, der das korrelativ etablierte Binnenverhältnis begrifflich und metaphorisch fruchtbar kennzeichnet:

*Die Korrelation [...] spannt das Leben der Seele auf die Schweben mit dem Sein Gottes. Und von dem strengen Gedanken der Korrelation aus wird die Analogie mit jedem Teilgebiet der Einheit des Bewußtseins hinfällig: mit der Erkenntnis, mit der Sittlichkeit, mit der Kunst.*⁴⁰

38 Ebd.

39 Ebd., 123.

40 Ebd.

Das formal streng durchgeführte Konzept der gleichzeitig strengen und schwebenden Korrelation manifestiert so die Eigenart der Religion als eine spannungsvolle, un-entschiedene (d. h. schwebende) Differenz. Die Korrelation fordert die Eigenart, aber nicht die Selbständigkeit – selbst dann nicht, wenn die Elemente der Korrelation als Gott und Mensch bestimmt werden, die ebenso aufeinander bezogen bleiben. „Ebenso wie Gott, soll auch der Mensch erhalten bleiben. Das ist der letzte Sinn der Korrelation.“⁴¹ Entsprechend ist sie für die durch ihre Eigenart und nicht durch Selbständigkeit ausgezeichnete Religion die angemessene (spannungsvolle, schwebende) Ausdrucksform.⁴²

Religion funktioniert also, so zeigt ihr entsprechend gebildeter Begriff, in nicht aufgelösten, sondern in der „Schwebe“ belassenen Differenzierungen. Cohen selbst konkretisiert diese Beziehung in seinen späteren Schriften nun im Verhältnis von Gott und Mensch. Interessanterweise findet sich in der *Religion der Vernunft* auch die Korrelation zwischen Eltern und Kindern.⁴³ Es bleibt dabei die Frage, ob dieser Schritt unbedingt mitzugehen ist, oder Cohens formale Kennzeichnung der Korrelation ein weiterführender Schritt in der Bestimmung eines in der Forschung operationalisierbaren Religionsbegriffs ist.

Ich möchte diese Frage offenlassen und kurz Cohens weiteren Weg skizzieren. Trotz des allgemein limitierten Wertes der Religionsgeschichte im Hinblick auf eine wissenschaftliche Erfassung der Phänomene gibt es ein historisches Phänomen, welches den systematischen Anforderungen, die die philosophische Begriffsbildung stellt, in einem hohen Maße, jedenfalls aber in einem höheren Maße als andere mögliche Kandidaten, entspricht: das Judentum. In Bezug auf die Rich-

41 Ebd., 134.

42 Vgl. Holzhey, „Gott und Seele“, 100 f.

43 Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt/M.: Kauffmann, 2. Aufl. 1929, 439.

tigkeit eines Systems ist das Judentum die richtigere Religion.⁴⁴ In einer handschriftlichen Notiz hatte Cohen festgestellt:

Aber der (Begriff) der Religion erfordert eine Richtigkeit, die nur das System begründen kann. Historische Einsicht und Vorsicht ermöglichte (?) die These: unter den historischen Religionen muß eine die richtigere, am meisten Elemente der Entwicklung (?) der religiösen Wahrheit enthalten. Wegen ihrer Eindeutigkeit durch den Einzigen Gott und das Reich der Seele hat das Judentum den historischen Vorzug, den schon die Originalität begründet. Idealisierungen sind notwendig.⁴⁵

An der systematischen Vorzugsstellung des Judentums hält Cohen immer fest. In *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* heißt es entsprechend: „Für die Entwicklung der Religion bleibt der prophetische Monotheismus der Wegweiser der Menschheit.“⁴⁶ Mit einer bloßen Wegweiserexistenz ist es jedoch nach Cohen nicht getan. Denn mehr noch, es „muß das Judentum für alle Entwicklung der Religion das unerschütterliche Fundament bleiben.“⁴⁷ Das Judentum als reiner Monotheismus wird so aus der Reihe der bloß historischen Erscheinungen herausgehoben und gewinnt den Rang einer metahistorischen, ja sogar metaphilosophischen Kategorie.⁴⁸ Und in *Religion der Vernunft* heißt es

44 Zu Cohens kritischer Diskussion des (auch zeitgenössischen) Christentum vgl. Michael Zank, „Inauthentizitätsverdacht und Anspruch auf Authentizität Reflexionen über Hermann Cohens Auseinandersetzung mit dem Christentum“, in: Helmut Holzhey u. a. (Hg.), *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk*, Hildesheim u. a.: Olms, 2000, 303–330.

45 Hermann Cohen, *Reflexionen und Notizen*, hrsg. von Hartwig Wiedebach (Werke Supplementa, 1), Hildesheim u. a.: Olms, 2003, 69.

46 Cohen, *Der Begriff der Religion*, 120.

47 Ebd.

48 Vgl. William Kluback, *Hermann Cohen. The Challenge of a Religion of Reason*, Chico: Scholars Press, 1984, 50: „Cohen’s avowed opposition to historicism would follow from any attempt to reduce reason to the category of historical development. The meaning of

unter emphatischen Rückgriff auf den seit Kant philosophischen, aber auch religiösen Grundbegriff der Reinheit:⁴⁹

Ich weiß mich frei von dem Vorurteil der christlichen Religion aller Schattierungen und ebenso der christlichen Religionsphilosophie aller Schattierungen sofern sie die Absolutheit des Christentums proklamieren; ich behaupte nicht, daß einzig und allein das Judentum die Religion der Vernunft wäre; ich suche zu begreifen, wie auch andere monotheistische Religionen, an der Religion der Vernunft ihren fruchtbaren Anteil haben, wenngleich dieser an Ursprünglichkeit mit dem Judentum sich nicht messen kann. Diese Ursprünglichkeit macht den Vorzug des Judentums aus. [...] Die Ursprünglichkeit trägt das Gepräge der Reinheit, und Reinheit in der Erzeugung ist das Kennzeichen der Vernunft.⁵⁰

Angesichts von Cohens enger Inbeziehungsetzung von Religionsbegriff und Judentum in einer quasi metahistorischen Apotheose stellt sich die Frage nach der Validität der von Max Wiener geäußerten Kritik. In seiner Philosophie kommt dem Judentum eine gewaltige Rolle zu:

Hermann Cohen believed that the spread of monotheism, messianic humanity, and peace depended upon the truth of Judaism. [...] Israel

Israel is meta-historical and inexhaustible; the realization of the purity of monotheism has yet only begun; we are only at the beginning of the religious odyssey as we are at the beginnings of moral consciousness.“ An späterer Stelle stellt Kluckhohn heraus: „There seems to be little doubt that the philosophic principles with which Cohen developed his system are inseparable from the purity of monotheism and perhaps are derived from it while his religious thought is completely immersed in it.“ (65).

49 Vgl. zu Cohens spezifischen von Kant und der jüdischen Tradition gleichermaßen geprägten Reinheitsbegriff Karl Löwith, „Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie“, in: ders., *Sämtliche Schriften 3: Wissen, Glaube und Skepsis*, Stuttgart: Metzler, 1985, 349–384, hier 350.

50 Cohen, *Religion der Vernunft*, 39 f.

was for Cohen that symbol of truth which fills all life from thought to ethics to beauty.⁵¹

Die Beurteilung von Max Wieners Kritik, ein solcher von den Kontingenzen der Historie gereinigter Begriff sei unjüdisch, hängt nun von der Beantwortung der Frage, was das eigentlich Jüdische überhaupt und ‚in Wirklichkeit‘ sei, ab. Man wird verstehen, dass ich mich der Beantwortung dieser Frage entziehe. Fest steht nur, dass der von Wiener vollzogene Rückgriff auf die historische Erscheinung, die Faktizität des jüdischen konkreten Lebens über die eigentliche Sphäre des Judentums hinaus, durchaus dem Geist der Zeit entsprach, welcher die Katastrophe des Weltkriegs als Zeichen des Versagens der alten Autoritäten, unter anderem der universitären (Schul-)Philosophie, ansah. Insbesondere unter Beschuss geriet dabei die Bewegung, unter der Cohen zumeist subsumiert wird, der Neukantianismus. Man denke hierbei etwa an die auch von Franz Rosenzweig getragene Bewegung des Neuen Denkens, aber auch an die Phänomenologie Heideggers, sowie die proto-analytische Philosophie im Wiener Kreis.

4. Die Bedeutung Cohens für die heutige Diskussion um den Religionsbegriff

Für die aktuelle Diskussion um den Religionsbegriff und die hieran anschließende Frage nach der Möglichkeit einer Religionswissenschaft sind die Überlegungen Cohens trotz oder vielleicht gerade wegen ihres unheimlichen systematischen Anspruchs in vielerlei Hinsicht wertvoll und noch immer als Argumente zu gebrauchen. Cohen wendet sich vehement gegen jede Vorstellung von einer alternativen religiösen Erkenntnismöglichkeit, gegen ihre (womöglich metaphysisch begründete) Unübersetzbarkeit in wissenschaftliche Aussagen. Er verteidigt

51 Kublack, *Hermann Cohen*, 77.

somit ganz grundsätzlich die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion jenseits einer bloßen staunenden Anerkennung und bloßen Paraphrase religiöser Aussagen:

Die Freiheit der Wissenschaft muß die unverletzliche Voraussetzung sein für die Religion, sofern sie ein systematisches Glied der Einheit des Bewußtseins ist. Keine Form der Mystik darf gegen die Grundform der Erkenntnis angesprochen werden; keine Intuition als ein methodisches Organ der Erkenntnis, geschweige denn die Phantasie, die nur für das Kunstgebilde in Frage kommen kann.⁵²

Es sind zwei weitergehende theoretisch-systematische Ansätze, an welche Cohens Überlegungen hinsichtlich des Religionsbegriffs anschließbar erscheinen: die *Philosophy of Organism* (Prozessphilosophie) und die Systemtheorie, auf Personen bezogen Alfred North Whitehead und Niklas Luhmann. Ich gebe im Anschluss einige Hinweise:

Die von Cohen in Anschlag gebrachte Topologie des Religionsbegriffs als eine Phänomenologie des theoretischen Ortes, an dem der Religionsbegriff sinnvoll eingesetzt und eine erkenntnisfördernde und diskussionsermöglichende Rolle spielen kann, ist auf jeden Fall ein wertvoller forschungspragmatischer Hinweis. Die Erinnerung an den Ort des Religionsbegriffs im System der Philosophie verhindert vor allem die in der religionswissenschaftlichen Literatur nicht unübliche *fallacy of misplaced concreteness*, den „Fehlschluss der unangebrachten Konkretisierung“. Dieser schließt von der Nichtauffindbarkeit eines Begriffes der Religion auf der reinen Materialebene auf das Nichtvorhandensein von „Religion“ überhaupt (und propagiert entsprechend nach den eigenen Maßstäben ebenso unbrauchbare Alternativen, wie zum Beispiel den Begriff der Kultur). Die *fallacy of misplaced concreteness* ist die Hauptursache für die vehemente Ablehnung eines wie auch immer gearteten Begriffs von Religion. Sie ist ursprünglich eine Kon-

52 Cohen, *Der Begriff der Religion*, 111.

zeption von Alfred North Whitehead zur philosophischen Methodik und Begriffsbildung, die nach weitgehend ihrer Anwendung auf die Geisteswissenschaften harrt. In *Process and Reality*, Whiteheads großem kosmologischen Entwurf einer *Philosophy of Organism* (später als Prozessphilosophie bekannt), heißt es über die *fallacy of misplaced concreteness*:

This fallacy consists in neglecting the degree of abstraction involved when an actual entity is considered merely so far as it exemplifies certain categories of thought. [...] Thus the success of a philosophy is to be measured by its comparative avoidance of this fallacy, when thought is restricted within its categories.⁵³

Der Fehlschluss besteht, so Whitehead in seinen Lowell Lectures aus dem Jahre 1925 mit dem Titel *Science and the Modern World*, „in mistaking the abstract for the concrete.“⁵⁴ Die Verwirrung, die von diesem Fehlschluss ausgeht, kann nur gelöst werden, wenn man, wie Cohen es tut, den Ort des Begriffs im theoretischen (systematischen) Prozess genauer bestimmt. In diesem Sinne ist die weithin bekannten und genügsam abgefeierte Aussage Jonathan Z. Smiths aus der Einleitung zu seinem in der Religionswissenschaft äußerst einflussreichen Band *Imagining Religion. From Babylon to Jamestown* in der Tat eine wertvolle Erkenntnis, allerdings nicht, um den Religionsbegriff zu verwerfen (wie es seine Schüler getan haben), sondern um seine Topologie, seinen Ort und dessen Funktion im theoretischen Prozess genauer zu bestimmen. Smith schreibt:

53 Alfred North Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Corrected Edition, edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, New York/London: The Free Press, 1979, 7f.

54 Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World. Lowell Lectures 1925*, New York u. a.: The Free Press, 1967, 51.

[...] *there is no data for religion*. Religion is solely the creation of the scholar's study. It is created for the scholar's analytical purposes by his imaginative acts of comparison and generalization.⁵⁵

Der Religionsbegriff hat seinen Ort und seine legitime Funktion nicht auf der Ebene der Daten, der Objekte oder der Objektsprache, sondern auf der Ebene der vergleichenden und verallgemeinernden wissenschaftlichen Metasprache (dies haben allerdings die vorgeblich unreflektierten mittelalterlichen Denker, bei denen die Einführung des Religionsbegriffs stattfindet, so vor allem bei Nikolaus von Kues in seinem Religionsmultilog *De Pace Fidei*, schon gewusst).⁵⁶ Bei Cohen heißt dies entsprechend im Hinblick auf die zeitgenössische Religionswissenschaft in Form der Religionsgeschichte in der Einleitung zu *Religion der Vernunft*:

Daher werden auch die Vorurteile begreiflich, welche der Religion nicht nur die Begrifflichkeit, sondern auch den geistigen Wert überhaupt bestreiten: welche daher das Problem der Religion aufheben und zunichte machen. Die Religionsgeschichte hat auch gar kein Mittel, um die Rechtmäßigkeit der Religion zu behaupten. Für sie gibt es nach ihrem methodischen Begriffe gar kein anderes Recht als welches im geschichtlichen Faktum selbst sich vollzieht und besteht. Das Problem eines Begriffs der Religion überantwortet sie nicht nur dem subjektiven Glück einer mehr oder weniger erschöpfenden Zusammenfassung, sondern auch ihrer ganzen methodischen Tendenz gemäß objektiv dem möglichen Ergebnis der Induktion ihrer ganzen Breite und Fülle, wie zugleich nach dem Maße ihrer Bestimmtheit und Unzweideutigkeit. Der Begriff wird hier

55 Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion. From Babylon to Jamestown*, Chicago/London: The University of Chicago Press, 1988, XI.

56 Vgl. hierzu Knut Martin Stünkel, *Una sit religio. Religionsbegriffe und Begriffstopologien bei Cusanus, Llull und Maimonides*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013.

durchaus nur als das Fazit der Entwicklung gedacht: während er vielmehr ihr Vorbild, ihre Vorzeichnung sein müßte.⁵⁷

Auch das Konzept der Korrelation scheint mir in seinen wesentlichen Teilen anschlussfähig an und weiterführend für die Diskussion um die Bestimmung des Religionsbegriffs, und zwar hier insbesondere im Hinblick auf eine systemtheoretische Operationalisierung, wie sie im Werk Niklas Luhmanns vorliegt. Laut Luhmann liegt das Spezifikum religiöser Kommunikation, ihr eigentlicher Code in der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz. „Man kann sagen“, so schreibt Luhmann in *Die Religion der Gesellschaft*, „daß eine Kommunikation immer dann religiös ist, wenn sie Immanentes unter dem Gesichtspunkt der Transzendenz betrachtet.“⁵⁸ Dabei gilt Immanenz als der positive Wert der Relationierung, der für kommunikative Operationen anschlussfähig ist, während Transzendenz den negativen Pol bezeichnet, d.h. denjenigen, von dem aus das, was geschieht, als kontingent gesehen werden kann. Doch die Pole in ihrer Relationierung sind als gleichwertig zu betrachten, denn nur als solche können sie sinnstiftend wirken:

Das Positive ist nicht in irgendeinem Sinne „besser“ als das Negative. In der Einheit des Codes setzen beide einander wechselseitig voraus. Erst von der Transzendenz aus gesehen erhält das Geschehen in dieser Welt einen religiösen Sinn.⁵⁹

Die Gleichwertigkeit der eigenartigen Pole erst zeitigt die sinnvolle Aussage über das Religiöse. An dieser Grundbestimmung hält auch Cohen fest, auch wenn in einer für die meisten Theologien unmöglichen Weise dadurch systematisch auch eine wechselseitige Abhängigkeit der Pole

57 Cohen, *Religion der Vernunft*, 2f.

58 Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002, 77.

59 Ebd., 77.

behauptet wird. Diese ist jedoch zur wissenschaftlichen Beschreibung der Phänomene in Bewahrung der Eigenart des Religiösen begrifflich unumgänglich. Ganz deutlich wird an dieser Stelle also ebenso noch einmal auf die notwendige Trennung von Religions-Wissenschaft und religiöser Selbstreflexion (Theologie) aufmerksam gemacht.

Schließen möchte ich mit einer Notiz Cohens, die seine wissenschaftliche Perspektive auf das Phänomen der Religion gleichsam *in nuce* zusammenfasst, und die so als noch heute brauchbare Maxime für den akademischen Umgang mit Religion gelten kann:

Die Religion: daß man nicht als individuellen [-] Kult und religiöse *Sonderart* sie betrachte und bestreite. Gefahr der Belastung der Religion lediglich mit Tradition = Pietät, ohne persönlichen sachlichen Frage{wert}.⁶⁰

60 Cohen, *Reflexionen und Notizen*, 99.