



Universitätsverlag Potsdam

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



Göрге K. Hasselhoff (Hrsg.)

**„Diese Einheit von Erzeugen und Erzeugniss  
fordert der Begriff des reinen Denkens.“**

Schriften aus dem Nachlass von Dieter Adelmann

Hrsg.: Görg K. Hasselhoff

**Band 4**

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

Görge K. Hasselhoff (Hrsg.)

„Diese Einheit von Erzeugen und Erzeugniss  
fordert der Begriff des reinen Denkens.“ –  
Vorträge zu Erkenntnistheorie und Religion  
im Denken Hermann Cohens

**Universitätsverlag Potsdam**

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

**Universitätsverlag Potsdam 2020**

<http://verlag.ub.uni-potsdam.de/>

Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam

Tel.: +49 (0)331 977 2533 / Fax: -2292

E-Mail: [verlag@uni-potsdam.de](mailto:verlag@uni-potsdam.de)

Satz: text plus form, Dresden

Druck: docupoint GmbH Magdeburg

Dieses Werk ist unter einem Creative-Commons-Lizenzvertrag  
lizenziert: Namensnennung 4.0 International. Um die Bedingungen  
der Lizenz einzusehen, folgen Sie bitte dem Hyperlink:  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

**ISBN 978-3-86956-487-6**

Zugleich online veröffentlicht auf dem Publikationsserver der  
Universität Potsdam

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

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-459491>

Michael Brocke zum 9. Juni 2020



# Inhalt

Statt einer Einleitung: Von Coswig über den Wachtberg nach Dortmund   <i>Görge K. Hasselhoff</i>	9
Der Begriff „Zeugung/Erzeugung“ bei H. Steintal dargestellt im Hinblick auf die <i>Logik der reinen Erkenntnis</i> von Hermann Cohen   <i>Dieter Adelman</i>	19
Hermann Cohens Bedeutung für die Philosophie   <i>Brigitte Falkenburg</i>	115
Der Religionsbegriff bei Hermann Cohen. Versuch einer Aktualisierung   <i>Knut Martin Stünkel</i>	137
Literatur	165
Namensregister	187



# Statt einer Einleitung: Von Coswig über den Wachtberg nach Dortmund

*Görge K. Hasselhoff*

„Diese Einheit von Erzeugen und Erzeugniss fordert der Begriff des reinen Denkens.“<sup>1</sup> – so heißt es in der „Einleitung und Disposition“ der ersten Auflage zu Cohens eigentlichem Hauptwerk, das am Übergang von den Kantinterpretationen, die ihm den Weg in die Universität ebnete, zu seinem eigenen „System der Philosophie“, das umstritten blieb und nicht vollendet wurde, steht. Cohen bestimmt hier im vorletzten Kapitel der Einleitung seiner *Logik der reinen Erkenntnis* das Verhältnis von „Urtheil und Denken“ und postuliert, dass der Begriff des Denkens, also das, was vor dem Denken steht und dann zum eigentlichen Denken wird, eine Einheit dessen fordere, was einerseits das Gestaltwerden des Erdachten, der Prozess des Erzeugens, und andererseits das Ergebnis dieses Prozesses, das abgeschlossene Erzeugte, ist. Die Einheit ist dabei das Objekt der Forderung, die die Grundlage des Denkens ausmacht. Nur indem beides in eins fällt, erhält der Begriff des reinen Denkens, das Subjekt des Satzes, eine Grundlage. Dabei bilden das Erzeugen und

---

1 Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin: Cassirer, 1902, 49, 2. Aufl. 1914, 59.

das Erzeugte eine unteilbare Einheit. Dieses nachzudenken, ist eine bleibende Aufgabe auch im 21. Jahrhundert.

Der Begriff der Zeugung bzw. der Erzeugung war zugleich eines der Themen, das die Grundlage für den einen der zwei indirekt auf einander bezogenen Anlässe bildete, die dem vorliegenden Sammelband zugrunde liegen. Die Anlässe bestanden zum einen in einem schon lange der Publikation harrenden Vortrag des Cohen-Forschers Dieter Adelman (1936–2008)<sup>2</sup> und zum anderen in einem eintägigen Workshop anlässlich des 100. Todestages Hermann Cohens (1842–1918) am 10. Oktober 2018.<sup>3</sup>

Hermann Cohen wurde am 4. Juli 1842 in Coswig in Sachsen-Anhalt geboren.<sup>4</sup> Sein mutmaßlich erster Lehrer war sein Vater, der Coswiger Gemeindegantor und Lehrer an der dortigen jüdischen Schule, Gerson Cohen (bzw. Gershom Cohn), mit dem er später im Leben die Munk'sche Ausgabe des maimonidischen *Führers der Unschlüssigen* studieren sollte. Nach dem Besuch des Gymnasiums von Dessau wechselte er im Alter von 15 Jahren an das Jüdisch-theologische Seminar Fraen-

---

2 Schon angekündigt in Dieter 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 Görg K. Hasselhoff, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, 9.

3 Nur am Rande sei darauf hingewiesen, dass der Workshop damit fast auf den 10. Todestag Adelmans fiel; vgl. meine Ansprache anlässlich seines Todes in: G.K. Hasselhoff, „*Erforschet die Schriften*“. *Predigten im Angerland*, hrsg. von Jörn-Erik Gutheil, Solingen: foedus, 2019, 129–132.

4 Biografische Angaben folgen der Darstellung 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; Adelman, „*Reinige dein Denken*“; Hartwig Wiedebach, „Einleitung“, in: Hermann Cohen, *Kleinere Schriften I. 1865–1869*, Hildesheim u. a.: Olms, 2012, VII–XXVII; ders., „Hermann Cohens Kindheit. Aus Anlaß [!] seines 100. Todestages am 4. April 2018“, in: *Kalonymos* 21 (2018), H. 1, 1–9.

ckel'scher Stiftung in Breslau (bis 1861).<sup>5</sup> In dieser Zeit gehörten neben anderen M. Joel, Jacob Bernays, Zacharias Frankel und Heinrich Graetz zu seinen Lehrern.<sup>6</sup> Extern erlangte er am 5. August 1864 die Hochschulreife am Breslauer St. Matthias-Gymnasium; daneben studierte er von 1861–1864 an der Königlich Preußischen Universität zu Breslau insbesondere Philosophie und Philologie. Nach einem Streit mit Jacob Bernays verließ er zum Wintersemester 1864 Breslau, um seine Studien insbesondere bei Adolf Trendelenburg und August Boeckh an der Universität zu Berlin zu beenden. In Berlin kam er neben dem Studium mit dem Kreis der Schüler des Anfang 1864 verstorbenen Michael Sachs zusammen.<sup>7</sup> Aus Gründen des preußischen Hochschulrechts wurde er extern mit einer ins Lateinische übersetzten Arbeit zu den Begriffen Zufall und Notwendigkeit bei Aristoteles in Halle/Saale promoviert.<sup>8</sup> In der Folge unterrichtete er als Hauslehrer und verfasste seine ersten wissenschaftlichen Artikel in der noch jungen *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, die von Moritz Lazarus und H. Steinthal herausgegeben wurde.<sup>9</sup> Wahrscheinlich noch in der Berliner Zeit lernte er auch seine

---

5 Zur Geschichte der ersten 50 Jahre vgl. M. 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].

6 Zu Joel vgl. unten den Beitrag von D. Adelman, sowie G. K. Hasselhoff, „Philosophie und Rabbinat. Manuel Joel“, in: ders. und Michael Meyer-Blanck (Hg.), *Religion und Rationalität* (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, 4), Würzburg: Ergon, 2008, 285–313; zu Bernays vgl. Jean Bollack, *Ein Mensch zwischen zwei Welten. Der Philologe Jacob Bernays*, Göttingen: Wallstein, 2009; zu Frankel vgl. Andreas Brämer, *Rabbiner Zacharias Frankel. Wissenschaft des Judentums und konservative Reform im 19. Jahrhundert* (Netiva, 3), Hildesheim u. a.: Olms, 2000; zu Graetz vgl. Marcus Pyka, *Jüdische Identität bei Heinrich Graetz* (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur, 5), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

7 Zu Sachs vgl. Margit Schad, *Rabbiner Michael Sachs. Judentum als höhere Lebensanschauung* (Netiva, 7), Hildesheim u. a.: Olms, 2007.

8 Cohen, Hermann, *Philosophorum de antinomia necessitatis et contingentiae doctrinae*, Particula I., Halle: Formis Ploetzianis, 1865 (ND mit deutscher Rückübersetzung in KSI, 1–91).

9 Vgl. dazu unten den Beitrag von D. Adelman.

spätere Ehefrau Martha Lewandowski (1860–1942, ∞ 6. Juni 1878), Tochter des Komponisten Louis Lewandowski (1821–1894) und Cousine seines besten Freundes Hermann Lewandowski (1844–1900), kennen. Zur gleichen Zeit schrieb er an seinem ersten Kantbuch, *Kants Theorie der Erkenntnis*, das 1871 erstmals erschien.<sup>10</sup> Ein anschließender Habilitationsversuch in Berlin schlug fehl. Dagegen unterstützte der Marburger Philosophieprofessor, der nur wenige Jahre ältere Friedrich Albert Lange (1828–1875), sein Bemühen und Cohen habilitierte sich in Marburg mit einer Schrift *Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältniss zum kritischen Idealismus*.<sup>11</sup> Nachdem 1874 ein erster Berufungsversuch scheiterte, wurde er Anfang 1876 zum Nachfolger seines Mentors Lange als erster praktizierender jüdischer Professor in Preußen berufen. In der Folge verfasste er zwei weitere umfangreiche Studien zur Kantexegese, *Kants Begründung der Ethik* (1877) und *Kants Begründung der Ästhetik* (1889),<sup>12</sup> die die Grundlage der „Marburger Schule des Neukantianismus“ werden sollten. Zu seinen Schülern gehören neben seinem späteren Kollegen Paul Natorp (1854–1924) und Ernst Cassirer (1874–1945) auch die Brüder Karl (1886–1968) und Heinrich Barth (1890–1965).<sup>13</sup> Schon in dieser Zeit, mit Beginn des sogenannten Antisemitismusstreits (1879–1881), verfasste er – auch in den Spuren seines Breslauer Lehrers M. Joel – erste Studien zur jüdischen Apologetik und zur Religionsphilosophie.<sup>14</sup> Ab 1897

---

10 H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin: Dümmler, 1871.

11 H. Cohen, *Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältniss zum kritischen Idealismus*, Berlin: Dümmler, 1873 (= *SPhZI*, 229–275)

12 H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin: Dümmler, 1877; ders., *Kants Begründung der Ästhetik*, Berlin: Dümmler, 1889.

13 Dietrich Korsch, „Hermann Cohen und die protestantische Theologie seiner Zeit“, in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte/Journal for the History of Modern Theology* 1 (1994), 66–96, wieder in: ders., *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, Tübingen: Mohr, 1996, 41–73, hier 66–73; eine eigene Studie zu Karl Barth und Hermann Cohen ist in Vorbereitung.

14 Vgl. dazu Adelman, „Reinige dein Denken“, 24 f.

engagierte er sich zudem in der institutionalisierten Wissenschaft des Judentums, zu der er bis zu seiner letzten Schrift beitrug. Eine erste größere Schrift des Übergangs stellt die im Jahr 1883 abgefasste Abhandlung *Das Princip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik* dar, die von Mathematikern, insbesondere von Bertrand Russell, scharf kritisiert wurde.<sup>15</sup> Im Jahr 1902 erschien die eingangs zitierte *Logik der Erkenntnis*, der erste Teil des Fragment gebliebenen „Systems der Philosophie“; 1904 folgte der zweite Teil, die *Ethik des reinen Willens*, und 1912 die zweibändige *Ästhetik des reinen Gefühls*.<sup>16</sup> Der geplante vierte Teil, die Psychologie, wurde nicht verfasst, und es bleibt offen, ob Cohen sie noch verfasst hätte.<sup>17</sup> Nach der Emeritierung und einem studentischen Fackellauf zum 70. Geburtstag verließ Cohen Marburg und wechselte nach Berlin, wo er an der „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums“<sup>18</sup> Religionsphilosophie unterrichtete. Aus dieser Zeit stammt die Schrift *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, die im Titel auf das Systemprogramm Cohens verweist, aber nicht dazu gehörte, wie nicht zuletzt der Abdruck als Bd. X/1 in der Reihe „Philosophische Arbeiten“ im Giessener Verlag Töpelmann zeigt<sup>19</sup> (Cohens „System“ erschien im Verlag Bruno Cassirers). Zu den Schülern dieser letzten Jahre gehörten

---

15 H. Cohen, *Das Princip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin: Dümmler, 1883; vgl. dazu unten den Beitrag von B. Falkenburg.

16 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens* (System der Philosophie, 2), Berlin: Cassirer, 1904; ders., *Ästhetik des reinen Gefühls* (System der Philosophie, 3), Berlin: Cassirer, 1912.

17 Zu Cohens ungeschriebener Psychologie vgl. Dieter Adelman, *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 Görgo K. Hasselhoff und Beate Ulrike La Sala (Schriften aus dem Nachlass, 1), Potsdam: Universitätsverlag, 2012.

18 Den Titel „Hochschule“ erlangte sie erst mit Beginn der Weimarer Republik.

19 H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (Philosophische Arbeiten X/1), Giessen: Töpelmann, 1915; dazu u. der Beitrag von K. M. Stünkel.

Max Wiener,<sup>20</sup> der später eine bedeutende Rolle im liberalen Judentum spielen sollte, und der früh verstorbene Benzion Kellermann,<sup>21</sup> auch Franz Rosenzweig, der Cohens Philosophie nach eigenem Bekunden jedoch nicht verstand,<sup>22</sup> wird meist zu seinen Schülern gezählt. Cohen verstarb am 4. April 1918, während er sein dann letztlich posthum zweimal herausgegebenes letztes Werk, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Korrektur las.<sup>23</sup>

Obgleich wir also recht gut über die äußeren Stationen seines Lebens informiert sind, verbleiben unschließbare Lücken, die durch den Verlust fast sämtlicher nicht gedruckter Materialien als Folge der Verfolgung und Vernichtung des deutschen Judentums, hier greifbar in Gestalt von Cohens Witwe Martha, die 1942 in Theresienstadt ermordet und deren Besitz in der Folge verstreut wurde und verloren ging, bedingt sind.<sup>24</sup> Aber auch die gezielte und mit nur in abweichenden philosophischen Ansichten sowie teilweise unausgesprochenen anti-jüdischen Ressentiments begründete Marginalisierung Cohens in der deutschsprachigen Philosophie durch Martin Heidegger und seine

---

20 Zu Wiener vgl. Knut Martin Stünkel, „Die letzte Entdeckung des Christentums durch die Wissenschaft des Judentums bei Max Wiener“, in: Görg K. Hasselhoff (Hg.), *Die Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums* (Studia Judaica, 54), Berlin/New York: De Gruyter 2010, 301–342.

21 Zu Kellermann vgl. Thorsten Lattki, *Benzion Kellermann. Prophetisches Judentum und Vernunftreligion* (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur, 24), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

22 Vgl. die Adelman, „*Reinige dein Denken*“, 295–306, gesammelten Belege.

23 Zur Geschichte der beiden Auflagen vgl. Adelman, „*Reinige dein Denken*“, 151.

24 Lediglich ein Teil von Hermann Cohens Bibliothek sowie einzelne Notizen aus dem Besitz Paul Natorps sind erhalten, vgl. die beiden von Hartwig Wiedebach mustergültig edierten Supplementbände zu der von Helmut Holzhey begründeten Ausgabe der Werke Hermann Cohens. Ein zukünftiges Forschungsdesiderat wäre eine Suche nach und Edition der erhaltenen Briefe Cohens in europäischen Bibliotheken und Archiven; eine erste Ausgabe solcher Briefe hat H. Holzhey vorgelegt: *Cohen und Natorp*, 2 Bde., Basel; Stuttgart: Schwabe, 1986, Bd. 2, 141–496 (einschließlich anderer Briefe); eine weitere derartige Ausgabe hat H. Wiedebach besorgt: Hermann Cohen, *Briefe an August Stadler*, Hrsg. von H. Wiedebach, Basel: Schwabe, 2015.

Schüler sorgten für ein „Vergessen“-Werden Cohens.<sup>25</sup> Deswegen bedarf es der Rekonstruktionen einzelner biografischer Stationen, aber auch der Entwicklung seines Denkens.

Hierzu hat Dieter Adelman vom Wachtberg bei Bonn einen unschätzbaren Beitrag geleistet. Hatte er sich nach der Promotion an der Ruprecht-Karls Universität Heidelberg bei und durch Dieter Henrich<sup>26</sup> zunächst von der akademischen Philosophie abgewandt, kehrte er im Laufe der ausgehenden 1980er Jahre wieder zu seinen Cohen-Forschungen zurück. Nun galt es nicht nur und nicht zuletzt, die falsch gestreute Behauptung Franz Rosenzweigs zu widerlegen, derzufolge es zwei voneinander separierte Phasen in Cohens Schaffen gegeben habe, eine dem Kantstudium und dem von Rosenzweig nicht verstandenen „System der Philosophie“, sowie eine der jüdischen Religionsphilosophie gewidmete.<sup>27</sup> Dagegen setzte Adelman die tiefe Verankerung Cohens im Judentum in den von seinen jüdischen Lehrern sowohl am Jüdisch-theologischen Seminar in Breslau als auch dann später in Berlin im Umkreis der Schüler von Michael Sachs sowie in der Wissenschaft des Judentums vorbereiteten Wegen. Zu diesem Unternehmen stellt der in diesem Band abgedruckte, letzte bislang unpublizierte „vollständige“ Aufsatz aus dem Nachlass Adelmans einen wichtigen Baustein dar.<sup>28</sup> Der Hauptgedanke dieser Untersuchung ist dabei, dass der eingangs benannte Begriff der Erzeugung, einer der Zentralbegriffe nicht nur in

---

25 Vgl. dazu Christian Damböck, „Was vernünftig ist, ist eine Insel! Zu Dieter Adelmans Dissertation über Hermann Cohen“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 66 (2014), 1–31.

26 Adelman, *Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens*.

27 Vgl. Franz Rosenzweig, „Einleitung“, in: Hermann Cohen, *Jüdische Schriften*, hrsg. von Bruno Strauß, 3 Bde., Berlin: Schwetschke, 1924 Bd. 1, XIII–LXIV; dazu zusammenfassend Adelman, „*Reinige dein Denken*“, 279–282 u. ö. (mit weiterer Literatur).

28 Mir liegen derzeit nur noch Textfragmente vor, die gegebenenfalls zu einem späteren Zeitpunkt veröffentlicht werden könnten. Ob es im handschriftlichen Nachlass, der im Archiv der Universität Potsdam aufbewahrt wird, noch publikationsfähige philosophische Texte gibt, ließ sich bislang nicht klären.

der *Logik der reinen Erkenntnis*, sein Herkommen aus dem jüdisch-religiös geprägten Denken von Cohens Lehrern M. Joel, Michael Sachs und H. Steinthal hat und somit sein kantianisch geprägtes „System der Philosophie“ bereits in seinen ersten Publikationen, die sich – auch – aus der Auseinandersetzung mit jüdischer Traditionsliteratur herleiteten, angelegt war. Der Begriff „Zeugung/Erzeugung“, der in der *Logik der reinen Erkenntnis* erkenntnistheoretisch besetzt ist, sei dabei ein jüdisch-theologischer Begriff und die Cohenexegese, so das Credo Adelmans nicht nur in diesem Aufsatz, müsse den religiös-jüdisch konservativen Hintergrund von dessen Philosophie ernst nehmen. (Es ließe sich auch sagen: Cohen ist kein liberaler Jude, wie er bis heute immer wieder polemisch verzerrt bezeichnet wird, sondern religiös-konservativ.)

Die beiden anderen Beiträge dieses Sammelbands, die beide auf den eingangs genannten Workshop in Dortmund zurückgehen, ziehen Linien von Cohen bis in die Gegenwart. Brigitte Falkenburg zeigt auf, dass trotz berechtigter philosophischer Kritik an der unmittelbaren Erkenntnistheorie und der Cohenschen Kantinterpretation dennoch sein Beitrag zu einem philosophischen Konstruktivismus unterschätzt wurde. Für Knut Martin Stünkel lässt sich mit Cohen ein Ausweg aus der Sackgasse zeitgenössischer religionssoziologischer und religionswissenschaftlicher Religionsforschung finden, indem er mit Cohen eine Religionstopologie skizziert, die auf der metasprachlichen Ebene eine Beschreibung einzelner Religionen bzw. der Religion ermöglicht.

\*\*\*

Dass dieser Band überhaupt realisiert werden konnte, ist vielen zu danken.

Zum einen danke ich den Erben Dieter Adelmans dafür, dass sie mir schon zum wiederholten Male freie Hand bei der Auswahl und Vervollständigung eines fast abgeschlossenen Werkes ließen.

Zum anderen danke ich den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Dortmunder Cohen-Workshops für ihr Kommen, ihre Vorträge und

ihre Diskussionsbeiträge. Philosophie (und auch verantwortete Theologie) lebt aus dem Dialog, wie nicht zuletzt Dieter Adelman selbst ihn immer wieder praktizierte. Dass ein Vortrag nicht zum Abdruck gelangen konnte, ist äußeren akademischen Zwängen geschuldet.

Zum dritten danke ich Herrn Dr. Andreas Kennecke, dass er erneut verlegerisch tätig wurde, sowie Marco Winkler für die geduldige technische Betreuung.

Schließlich danke ich viertens dem Institut für Evangelische Theologie der Fakultät für Humanwissenschaften und Theologie der Technischen Universität Dortmund für die großzügige Unterstützung sowohl des Workshops als auch der Publikation dieses Bandes.

Göрге K. Hasselhoff  
Mülheim an der Ruhr, 4. April 2020



# 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: Dümmler, 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: Dümmler, 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, 496f.; 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 Judenheit 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 auf-führen 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 Joël* 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 Judentum 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 hingeschiedenen 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 her stammt, 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, ןוה, 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 ןוה 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‘ (חִזוֹן), 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 in eundam, 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 Relativpronom bei Humboldt hat Steinthal dargelegt, wie Humboldts Idee der Sprache Humboldts Auffassung der

Dies ist die Position, die H. Steinthal zu der Zeit der Publikation des Buches den Vorwurf des „Pantheismus“ eingetragen hat;<sup>82</sup> denn das ist eine Art Pantheismus; aber es ist bloß ein Pantheismus der Sprachen,

---

Struktur des Relativpronomens zugrunde liegt; das Relativpronomen hebräisch ausgedrückt: אשר, derjenige, welcher, gehört (ähnlich wie מקום „Raum“) in die Kategorie des Gottesnamens (s. Hermann Cohen zeitgenössisch: D.H. Joel [sc. die älteren Brüder von Manuel Joel], מדרש אשׁהׁ הויׁהר [Midrasch Sohar] *Die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältniss zur allgemeinen jüdischen Theologie. Zugleich eine kritische Beleuchtung der Frank'schen „Kabbala.“*, Leipzig: C.L. Fritsche, 1849, 225f., insb. Anm. 3. Auf dieser Bedeutung des Relativ-Pronomens ist H. Steinthals Erkenntnis-Theorie aufgebaut. Das kann innerhalb des hier zur Verfügung stehenden Raumes nicht entwickelt werden.

82 Die Kontroverse kann hier nicht dargestellt werden; aber vgl. H. Steinthal, „Ueber Substanz und Person. Bespr. von: Dr. Friedrich Fabri, Missions-Inspector, die Entstehung des Heidentums und die Aufgabe der Heidenmission. Nebst zwei Beilagen: Ueber den Ursprung der Sprache, und über den christlichen Staat. Barmen 1859. Langewiesche's Verlagshandlung. 189 S. und X S. 8.“, in: *ZfVS* 1 (1860), 501–510, hier 506. – In dieser Abhandlung kritisiert Fabri Deisten, Pantheisten, Materialisten als Vertreter der *einen* Weltphilosophie, der die christlich-biblische Philosophia Sacra entgegengesetzt sei. In diesem Zusammenhang nennt er Jacob Grimm einen Spinozisten; und von Steinthal, auf dessen Schrift *Der Ursprung der Sprache, im Zusammenhange mit den letzten Fragen alles Wissens. Eine Darstellung der Ansicht Wilhelm von Humboldts, verglichen mit denen Herders und Hamanns*, Berlin 1851, 2. umgearbeitete und erweiterte Auflage, Berlin 1858, sich die Beilage „Ueber den Ursprung der Sprache“ bezieht, behauptet er, dass dieser – so Steinthals Referat der Kritik in seiner Replik – „Humboldt, als dem Cartesius der neuen Sprachwissenschaft, die Dienste Spinozas leisten wolle“. [Vgl. bei Steinthal, 1851, 19]. – H. Steinthal räumt ein, dass nach der ersten Auflage von „Der Ursprung der Sprache“ diese Deutung vielleicht möglich gewesen wäre; in der zweiten Auflage (1858), 118, sei aber ausgesprochen, dass er „spinozistische Hülfe ablehne“. Für die Darstellung seiner (nicht-spinozistischen) Position verweist er auf Moritz Lazarus, *Das Leben der Seele*, Bd. 2, Berlin: Schindler, 1857, 219–244 (Der Ursprung der Sprache), auf sein Buch *Grammatik, Logik und Psychologie, ihre Prinzipien und ihr Verhältniss zueinander*, 1855, 153–163, und auf den gemeinsam mit Moriz Lazarus verfassten und gezeichneten Aufsatz: „Einleitende Gedanken zur Völkerpsychologie als Einladung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“, in: *ZfVS* 1 (1860), 1–73 (Hinweis auf S. 48). – Hermann Cohen zitiert aus diesem Aufsatz H. Steinthals in seinem Aufsatz „Heinrich Heine und das Judentum“ von 1867 (= *JS* II, 38 = *KS* I, 250). In diesem Aufsatz knüpft Hermann Cohen an jenem frühen „Spinozismus“ von H. Steinthal an.

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 Herbarts 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 Humboldtschen 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 Herbarts ‚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 „Einziges 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 = דקר [דקר: Mann = דקר: durchbohren, D. A.] und das Weibliche die Höhlung נקה [נקה: Weib; Wz. בקה bohren, durchbohren, D. A.] heißt.“

95 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 (§§ 56 ff.) 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“.

99 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 Hinfälligkeit 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 Lösungswort der jisir. Religion geworden, zu dessen Recitirung der Jisraelit bis in seiner Sterbestunde täglich verpflichtet ist. Der Vers besteht aus drei Theilen: שמע ישראל Aufruf an Jisrael; יהוה אחד die bisher vorwiegende Erkenntniß Jisrael's, יהוה Gott als ewiges, absolutes Sein (2 M. 3,14. S.311.) und אלהים als Offenbarungsgott in der besondern Anerkenntniß durch Jisrael, יהוה אחד die nunmehr vorwiegende Erkenntniß dieses Gottes als אחד, 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 שׂרׂי die Summe aller natürlichen Kräfte, die zweite יהוה das unveränderliche Sein, die dritte אחד, 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 letztverflorbenen 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 Gesetzhaltungen 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 behandelt 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 „hedegetische 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: Metropol, 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 Latki, *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 Unding. 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.

# Hermann Cohens Bedeutung für die Philosophie

*Brigitte Falkenburg*

## 1. Einleitung

Hermann Cohen hatte einen umfassenden Hintergrund in den Geistes- und Naturwissenschaften. Er hatte in Breslau und Berlin einerseits jüdische Religion, Altertumswissenschaften und Philosophie studiert, andererseits Mathematik, Physik, Chemie, Anatomie und Physiologie, und wurde in Halle 1865 in Philosophie promoviert. Bekannt wurde er fünf Jahre später durch seinen Beitrag zur Debatte zwischen Friedrich Adolf Trendelenburg (1802–1872) und Kuno Fischer (1824–1907) über die Deutung der Philosophie Immanuel Kants.<sup>1</sup> Seine Deutung von Kants *Kritik der reinen Vernunft*<sup>2</sup> legte er mit dem Werk *Kants Theorie der Erfahrung*<sup>3</sup> vor. Zentral daran war im Kontext der damaligen De-

---

1 Hermann Cohen, „Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer“, in: *ZfVS* 7 (1871), 249–296 (= *SPhZ* I, 229–275); Lydia Patton, *Hermann Cohen's history and philosophy of science*, Diss. McGill University 2004; <https://philpapers.org/rec/PATHCH> [15.04.2020].

2 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1781; 2. verb. Aufl. 1787 [= *KrV*].

3 Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin: Dümmler, 1871 [*Werke* 1/3]; dass. 2. Aufl. neubearbeitete Auflage, Berlin: Dümmler, 1885 [*Werke* 1/1].

batten die anti-psychologische Lesart, die sich mit einer Kritik an Kants Theorie von Raum und Zeit als Formen der Anschauung verband (Abschnitt 2). 1873 habilitierte sich Cohen bei Friedrich Albert Lange (1828–1875) mit einer weiteren, kleinen Schrift zu Kant<sup>4</sup> und wurde 1876 zu dessen Nachfolger in Marburg berufen. Dort begründete er die Marburger Schule des Neukantianismus, mit den Schülern Paul Natorp (1854–1925) und Ernst Cassirer (1874–1945). In Marburg setzte Cohen seine Kant-Interpretation mit umfassenden Werken zu Kants Ethik und Ästhetik fort.<sup>5</sup>

Daneben trat er mit einer Schrift zur Infinitesimal-Methode hervor,<sup>6</sup> die ziemlich umstritten war und den Übergang zu seinem systematischen philosophischen Werk markiert, dessen theoretische Grundlegung die *Logik der reinen Erkenntnis*<sup>7</sup> leisten sollte (Abschnitt 3). Sein philosophisches System umfasste darüber hinaus eine *Ethik des reinen Willens*<sup>8</sup> und eine *Ästhetik der reinen Gefühls*.<sup>9</sup> Dabei bedeutet „rein“ jeweils so viel wie apriorisch im kantischen Sinne, d.h. auf die reine Vernunft bzw. auf logische Begriffe und nicht auf Erfahrungsbegriffe gegründet. Ein vierter geplanter Teil des Systems, der auf eine Begrün-

---

4 Hermann Cohen, *Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältniss zum kritischen Idealismus*, Berlin: Dümmler (auch: [Weimar: Hofbuchdruckerei]), 1873; zugleich: Habilitationsschrift, Universität Marburg, 1873.

5 Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin: Dümmler, 1877 (ND d. 2. Aufl. 1910 in: *Werke* 2, Hildesheim: Olms, 2011); ders., *Kants Begründung der Ästhetik*, Berlin: Dümmler, 1889 (ND in: *Werke* 3, Hildesheim: Olms, 2009).

6 Hermann Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin: Dümmler, 1883 (ND d. 4. Aufl. in: *Werke* 5.I, Hildesheim: Olms, 1977).

7 Hermann Cohen, *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin: Cassirer, 1902 (ND d. 2., verb. Aufl. 1914 in: *Werke* 6, Hildesheim: Olms, 1977).

8 Hermann Cohen, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*, Berlin: Cassirer, 1904 (ND d. 2. Aufl. 1907 in: *Werke* 7, Hildesheim: Olms, 1977).

9 Hermann Cohen, *System der Philosophie. Dritter Teil: Ästhetik der reinen Gefühls*, Berlin: Cassirer, 1912 (ND in: *Werke* 8–9, Hildesheim: Olms, 2005).

derung der Psychologie als einer reinen Wissenschaft zielte, blieb un-  
ausgeführt.<sup>10</sup>

1912 wurde Cohen emeritiert. Danach wechselte er nach Berlin, wandte sich verstärkt der jüdischen Religionsphilosophie zu und unterrichtete an der dortigen Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, die von 1872 bis 1942 bestand. In dieser Zeit entstanden eine Schrift zur Verortung des Religionsbegriffs im System der Philosophie<sup>11</sup> sowie das Werk *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*.<sup>12</sup> Diese Schriften, insbesondere die letztere, begründeten Cohens heutigen Ruhm als bedeutender jüdischer Religionsphilosoph.

Dagegen haben seine theoretischen Schriften zu einer Erkenntnislogik der Wissenschaften im deutschsprachigen Raum bislang weniger Aufmerksamkeit auf sich gezogen.<sup>13</sup> Cohens Bedeutung liegt auf diesem Gebiet vor allem darin, dass er die Wissenschaftsphilosophie der exakten Wissenschaften um einen konstruktivistischen Ansatz bereichert hat, der tiefeschürfende Einsichten in die Theoriegeladenheit der wissenschaftlichen Erfahrung bietet, ohne platte konstruktivistische Missverständnisse der naturwissenschaftlichen Erkenntnis zu befördern (Abschnitt 4). Cohens Wissenschaftslogik und ihre Wirkungs-

---

10 Dazu: Winrich de Schmidt, *Psychologie und Transzendentalphilosophie. Zur Psychologie-Rezeption bei Hermann Cohen und Paul Natorp*, Bonn: Bouvier, 1976; Dieter Adelman, *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 Görgé K. Hasselhoff und Beate Ulrike La Sala (Schriften aus dem Nachlass, 1), Potsdam: Universitätsverlag, 2012.

11 Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Gießen: Töpelmann, 1915 (ND in: *Werke* 10, Hildesheim: Olms, 2002).

12 Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig: Fock, 1919.

13 Im Unterschied zum angelsächsischen Sprachraum: siehe die weiter unten angegebene Literatur.

geschichte heben sich darin positiv gegen die neueren, bekannteren Ansätze der konstruktivistischen Wissenschaftstheorie ab.<sup>14</sup>

Cohens direkte Wirkung zeigte sich vor allem im Einfluss auf seine Schüler Natorp und Cassirer. Natorp führte die Untersuchungen zur Begründung der Psychologie durch und fort, die bei Cohen unvollendet geblieben waren,<sup>15</sup> und er befasste sich darüber hinaus mit den dynamischen Aspekten der exakten Wissenschaften, die Cohen angedacht, nicht aber ausgeführt hatte.<sup>16</sup> Auch der Einfluss auf Cassirers Werk ist nicht zu unterschätzen. Cassirer griff vor allem Cohens Systematik auf, indem er dessen philosophisches System schließlich in eine umfassende Kulturphilosophie entfaltete, die *Philosophie der symbolischen Formen*.<sup>17</sup>

Dabei war Cohens philosophischer Ansatz durchaus umstritten. Kritik zog er zunächst von Natorp auf sich,<sup>18</sup> später auch von Nicolai Hartmann (1882–1950) und Martin Heidegger (1889–1976).<sup>19</sup> Die Kritik aller drei Philosophen ging in dieselbe Richtung: Cohens Erkenntnislogik sei als Grundlage der Philosophie zu einseitig; der Gegenstand

---

14 Zur Kritik der letzteren: siehe Erhard Scheibe, „Missverstandene Naturwissenschaft“, in: R. Enskat (Hg.), *Wissenschaft und Aufklärung*, Opladen: Leske und Budrich, 1997, 9–29.

15 Paul Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1888; ders., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1912 (Neuausgabe, hrsg. von S. Luft, Darmstadt: WBG, 2013).

16 Paul Natorp, *Logische Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig und Berlin: Teubner, 1910, <sup>2</sup>1921.

17 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I–III (1923–27), Neuausgabe: ders., *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Hrsg. von Birgit Recki, Hamburg: Meiner, 1998 ff. [im Folgenden: ECW], Bde. 11–13.

18 Paul Natorp, *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkt des Systems* (Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft, 21), Berlin: Reuther & Reichard, 1918.

19 Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin: Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 1921; Martin Heidegger, „Hermann Cohen“, in: *Die Philipps-Universität zu Marburg 1527–1927*, Marburg: Elwert, 1927, 681–687; ders., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M.: Klostermann, 1929, <sup>6</sup>1998.

der Erkenntnis sei nicht durch das menschliche Erkenntnisvermögen erzeugt, sondern gegeben; und Kants Philosophie sei nicht auf Wissenschaftstheorie reduzierbar. Inwieweit diese Kritik gerechtfertigt war, ist selbst umstritten.<sup>20</sup> Sie führte jedoch dazu, dass Cohens Kant-Verständnis sowie sein philosophisches System schon in den 1920er Jahren als überholt galten.

Die weitere Wirkungsgeschichte von Cohens Werk war geprägt durch die deutsche Geschichte ab 1933. Das Judentum wurde zerschlagen; Cassirer, der bedeutendste Schüler Cohens, ging in die Emigration; und es fand keine Auseinandersetzung mehr mit dem Marburger Neukantianismus statt. Nach 1945 war die Philosophie in Deutschland einerseits durch Heideggers Tradition und die Hermeneutik von Hans-Georg Gadamer (1900–2002) dominiert, andererseits durch die Analytische Philosophie, die mit den Schülern von Ludwig Wittgenstein (1889–1951) und Rudolf Carnap (1891–1970) ihren Weg aus England und den USA zurück nach Deutschland fand. Der Neukantianismus verlor demgegenüber im Nachkriegsdeutschland völlig an Bedeutung.

Erst in neuerer Zeit erwachte wieder Interesse am Marburger Neukantianismus. Cassirers Philosophie der modernen Physik und seine Kulturphilosophie wurden endlich rezipiert, was zur Hamburger Gesamtausgabe von Cassirers Werken führte.<sup>21</sup> Von Cohens Werk fanden zunächst vor allem die Schriften zur jüdischen Religionsphilosophie wieder Beachtung.<sup>22</sup> Cohens theoretische Philosophie, auf die sich

---

20 Zu Heidegger, „Hermann Cohen“ siehe etwa William Kluback, „Hermann Cohen und Martin Heidegger: Meinungsverschiedenheit oder Entstellung?“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40 (1986), 283–287.

21 Vgl. o. Anm. 17.

22 Vgl. Karl Löwith, *Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse), Heidelberg: Winter, 1968; Reiner Wiehl, „Das jüdische Denken von Hermann Cohen und Franz Rosenzweig. Ein neues Denken in der Philosophie des 20. Jahrhunderts“, in: ders., *Zeitwelten*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998, 150–169; ders., *Subjektivität und System*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000, 220–270 (Kap. 8–10).

die folgenden Ausführungen fokussieren, wurde weniger beachtet;<sup>23</sup> neuerdings wird sie international zunehmend rezipiert.<sup>24</sup> Dabei sind seine Schriften bis heute nur zum kleinsten Teil ins Englische übersetzt.<sup>25</sup>

## 2. Die Kant-Interpretation

Cohens Interpretation von Kants *Kritik der reinen Vernunft* richtete sich gegen die psychologistische Deutung von Kants reinen Verstandesbegriffen und Anschauungsformen a priori, die schon bei Georg W.F. Hegel (1770–1831) angelegt ist, vor allem Jakob Friedrich Fries (1773–1843) zugeschrieben wurde und die das Kant-Verständnis seit Beginn des 19. Jahrhunderts für lange Zeit prägte. Die nachkantische Philosophie ab 1800 war durch den Gegensatz von Positivismus und Idealismus bestimmt, wobei sich der Positivismus, begründet durch Auguste Comte (1798–1857), auf den Siegeszug der empirischen Wissenschaften berief. Zu den hier relevanten Entwicklungen gehörten die Begrün-

---

23 Ausnahmen: Geert Edel, *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*, Freiburg/München: Alber, 1988; 2., vollst. überarbeitete Auflage, Waldkirch: Edition Gorz, 2010; Wolfgang Marx/Ernst Wolfgang Orth (Hg.), *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001.

24 Andrea Poma, *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*, Albany/NY: State University of New York Press, 1997; Patton, *Hermann Cohen's History and Philosophy of Science*; Scott Edgar, „Hermann Cohen“, in: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/cohen/>> [15.04.2020]; Frederick C. Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism (1796–1880)*, Oxford: Oxford University Press, 2014, Kap. 12., ders., *Hermann Cohen. An Intellectual Biography*, Oxford: Oxford University Press, 2018; Christian Damböck (Hg.), *Philosophie und Wissenschaft bei Hermann Cohen/Philosophy and Science in Hermann Cohen*, Cham: Springer, 2018.

25 Einige Auszüge in: Sebastian Luft (Hg.), *The Neo-Kantian Reader*, London and New York: Routledge, 2015.

derung der Physiologie, die der Erforschung der Sinneswahrnehmung mit physikalischen Methoden diene, sowie einer naturwissenschaftlichen Psychologie, die auf die Erklärung des Bewusstseins durch Gehirnprozesse zielte. Das Programm war schon damals die Naturalisierung des menschlichen Geistes. Zur Naturalisierung der Psychologie, d. h. zu ihrer physiologischen Begründung, trug vor allem Hermann von Helmholtz (1821–1894) bei. Insbesondere betrachtete er das Kausalprinzip, das für Kant ein Grundsatz des reinen Verstandes war, als eine rein physiologisch bedingte Bewusstseinsstruktur, die mit Mitteln der empirischen Psychologie erforscht werden kann.

Gegen diese Auffassungen wandte sich Cohens Kant-Interpretation. Cohen betrachtete die kantischen Kategorien und die Anschauungsformen von Raum und Zeit nicht als subjektive, psychologische Formen der menschlichen Vorstellung, sondern als Bedingungen der Möglichkeit objektiver Erkenntnis. Kants Grundsätze des reinen Verstandes, wie insbesondere das Kausalprinzip, waren für ihn notwendige Gesetzmäßigkeiten jeder wissenschaftlichen Erfahrung. Dabei kam er Kants Erkenntnistheorie einerseits viel näher als die psychologische Kant-Deutung seiner Zeit, wich aber andererseits in einem entscheidenden Punkt von Kant selbst ab: Er verwarf Kants Theorie von Raum und Zeit als Formen der Anschauung, die er als ein psychologisches Residuum in Kants Erkenntniskritik ansah. Anders als Kant führte er Raum und Zeit ebenso wie die kantischen Kategorien auf reine, apriorische Verstandesleistungen zurück, d. h. er betrachtete sie als Begriffe, die der Verstand erzeugt – nicht als Anschauungen, die a priori in der menschlichen Vorstellung gegeben sind. Damit gab er ein entscheidendes Element der „kritischen Wende“ auf, die Kant selbst in den 1760er Jahren vollzog.<sup>26</sup>

---

26 Brigitte Falkenburg, *Kants Kosmologie. Die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert*, Frankfurt/M.: Klostermann 2000, Kap. 4 und 7. Siehe auch die vollst. überarb. und erweiterte englische Neuausgabe: *Kant's Cosmology. From the Pre-critical System to the Antinomy of Pure Reason*, Cham: Springer, im Druck. Zum

Cohen bezeichnete Kants kritische Methode, die Bedingungen der Möglichkeit objektiver Erkenntnis zu analysieren, als „transzendente Methode“. In *Kants Theorie der Erfahrung* deutete er sie als eine Erkenntniskritik, die der Begründung der wissenschaftlichen Erkenntnis auf der Grundlage der Mathematik dient und auf naturwissenschaftliche Erkenntnis zielt.<sup>27</sup> Erfahrung im Sinne von Kant bezog er dabei auf die mathematische Naturwissenschaft. Kants Begriffe und Gesetze a priori lagen aus seiner Sicht mit den mathematischen Konzepten und Gesetzen der Naturwissenschaften vor. Den Erkenntnisgegenstand im Sinne von Kants Kritik der reinen Vernunft identifizierte er mit dem „Faktum der Wissenschaft“, d. h. mit den Resultaten der erfolgreichen Naturwissenschaft seiner Zeit.<sup>28</sup>

Cohens anti-psychologistische Kant-Deutung war zwar gegen den positivistischen Zeitgeist gerichtet, nach dem jede objektive Erkenntnis auf naturwissenschaftlicher Erfahrung beruht. Wie so oft, war diese kritisch gegen den Zeitgeist gerichtete Haltung dennoch entscheidend durch ihn beeinflusst. Cohens Auffassung, dass philosophische Erkenntnis den Objektivitätsstandards der exakten Naturwissenschaften genügen muss, entsprach dabei aber nicht nur dem positivistischen Paradigma des späten 19. Jahrhunderts, sondern sie stand auch noch in der Cartesischen Tradition des Rationalismus, von dessen mathematischen Erkenntnisidealen sich der deutsche Idealismus nach Kant insbesondere bei Hegel freigemacht hatte. Indem Cohen annahm, die Gegenstände objektiver Erkenntnis seien nicht empirisch gegeben, sondern erst durch die mathematische Naturwissenschaft bereitgestellt, setzte er sich also gleichermaßen gegen den nachkantischen deutschen

---

Vergleich zwischen Cohens Ansatz und demjenigen von Wilhelm Windelband siehe meinen Aufsatz: „On Method: The Fact of Science and the Distinction between Natural and Human Sciences“, in: Dietmar H. Heidemann (Hrsg.), *Kant Yearbook 12/2020 Kant and Neo-Kantianism*, Berlin: de Gruyter, im Druck.

27 Cohen, *KThE*; ders., *KThE*<sup>2</sup>.

28 Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*, Kap. 7.

Idealismus wie gegen den Positivismus seiner Zeit ab. Sein Hintergrund hierfür war letztlich Platons Auffassung, dass die Mathematik eine entscheidende Rolle für den Aufstieg zur Erkenntnis der Ideen spielt. Cohens Neukantianismus war somit ein mathematisch begründeter Idealismus, der einerseits durch Ablehnung der Philosophie Hegels geprägt war, andererseits durch scharfe Kritik empiristischer Auffassungen.

Auch Kant selbst stand in seiner kritischen Philosophie, nach seiner Abkehr vom Rationalismus, in einem entscheidenden Punkt noch völlig in der Cartesischen Tradition: Er betrachtete die Mathematik als das Modell exakter Erkenntnis, welches für die philosophische Erkenntnis und damit für die Metaphysik maßgeblich ist. Cohen griff diesen Aspekt von Kants Theorie der Natur auf und spielte die empiristischen Elemente herunter, die Kants kritische Erkenntnistheorie darüber hinaus enthielt, indem sie forderte, dass jeder Gegenstand objektiver Erkenntnis grundsätzlich der Sinneserfahrung zugänglich sein müsse. Kant machte damit geltend, dass die Inhalte der traditionellen Metaphysik, insbesondere die Ideen von Gott oder einer unsterblichen Seele, prinzipiell keine Gegenstände objektiver Erkenntnis sein können. Im Fokus von Cohens Kant-Interpretation lag nicht mehr diese Metaphysik-Kritik, sondern Kants Projekt einer apriorischen Begründung der exakten Naturwissenschaft, vorgelegt mit den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*.<sup>29</sup> Cohen deutete Kants *Kritik der reinen Vernunft* vor allem im Hinblick auf dieses Projekt. Seine Kant-Deutung beruht zusammengefasst auf den folgenden vier Annahmen:<sup>30</sup>

---

29 Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1786 [= MAN].

30 Zu den Details siehe Falkenburg, *Kants Kosmologie*, Kap. 7.1, sowie dies., „On Method. The Fact of Science and the Distinction between Natural and Human Sciences“.

1. Gegenstand von Kants allgemeiner Theorie der Natur ist das „Faktum der Wissenschaft“, d. h. insbesondere: die Existenz einer erfolgreichen exakten Naturwissenschaft.
2. Erfahrung ist für Kant gleichbedeutend mit exakter wissenschaftlicher Erkenntnis, oder: der Erfahrungsbegriff der Kritik der reinen Vernunft beruht letztlich auf dem Phänomenbegriff der Newtonschen Naturwissenschaft.
3. Kants erkenntniskritische Methode ist eine „transzendente“ Methode, die vorrangig auf die Legitimation der exakten Wissenschaften zielt.
4. Kants Theorie der Anschauung ist als Grundlage der wissenschaftlichen Erkenntnis zu verwerfen.

Die ersten drei Annahmen charakterisieren die Kant-Deutung des Marburger Neukantianismus, von Cohen über Natorp bis hin zu Cassirer. Sie werden Kants Theorie der Natur jedoch nur partiell gerecht, insofern sie Kants Kritik der reinen Vernunft extrem nahe an Kants Programm der Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft rücken. Die vierte Annahme nährt sich aus der Tradition des 19. Jahrhunderts, Kants Theorie der Anschauung als psychologische Theorie zu verstehen, die nicht in die philosophische Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften gehört. Sie führt (wie unter sehr anderen Vorzeichen schon bei Hegel) zur bewussten Revision von Kants Erkenntnistheorie zugunsten eines spekulativen Logizismus. Alle vier Annahmen hatten noch großen Einfluss auf die Kant-Interpretation im 20. Jahrhundert, bis hin zur neueren Kant-Forschung.<sup>31</sup>

---

31 Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 1992; kritisch dazu: Falkenburg, *Kants Kosmologie*, Kap. 7.4.

### 3. Von der Erkenntniskritik zur Erkenntnislogik

Cohens eigene systematische Philosophie ist gekennzeichnet durch die Abwendung von einer Erkenntniskritik in Kants Sinn zugunsten einer Erkenntnislogik, die er später mit der *Logik der reinen Erkenntnis*<sup>32</sup> vorlegte. Die Wendung vollzog seine Schrift zur Infinitesimal-Methode,<sup>33</sup> die er zwischen der ersten und der zweiten Auflage von *Kants Theorie der Erfahrung*<sup>34</sup> verfasste. Die mathematischen Behauptungen der Schrift wurden u. a. von Bertrand Russell (1872–1970) erbarmungslos kritisiert.<sup>35</sup> Cohen wollte damit jedoch weniger zur Philosophie der Mathematik beitragen als vielmehr erklären, welche Konzeption in seinem System an die Stelle dessen tritt, was bei Kant die Anschauung leistet.

Nach Kant sind die Gegenstände objektiver Erkenntnis empirisch in den Anschauungsformen von Raum und Zeit gegeben. Cohen will diese Rolle der Anschauung auf reine Verstandesbegriffe reduzieren, auf Kategorien a priori. Bei Kant fällt diese Funktion der Anschauung für die objektive Erkenntnis unter die modale Kategorie des empirischen Daseins, oder der Wirklichkeit, die im Gegensatz zu den Kategorien der Möglichkeit und Notwendigkeit steht: Das empirische Dasein von Gegenständen, d. h. die Tatsache, dass es die Dinge gibt, die wir wahrnehmen und erkennen, ist gegenüber unseren Verstandesbegriffen zufällig. Das Faktum ihrer Existenz ist stärker als ihre bloße Möglichkeit, aber schwächer als ihre Notwendigkeit – es könnte sie ja auch gar nicht geben.

Cohen schlägt in seiner Schrift zur Infinitesimal-Methode vor, an die Stelle von Kants Modalitäts-Kategorie des empirischen Daseins,

---

32 Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*.

33 Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte* (1883).

34 Cohen, *KThE* (1871); ders., *KThE<sup>2</sup>* (1885).

35 Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics*, London: Allen & Unwin 1903 (1937), 338 ff.; vgl. auch Marco Giovanelli, *Hermann Cohen's Das Princip der Infinitesimal-Methode: The History of an Unsuccessful Book*, <http://philsci-archive.pitt.edu/11818/2/cohen-LONG.pdf> („long draft“), 24. 12. 2015.

oder der Wirklichkeit, die Qualitäts-Kategorie der Realität zu setzen. Nach Kants Kategorienlehre bedeutet dies, das empirische Dasein von Gegenständen in Form von intensiven Größen zu denken – d.h., in der Form von Sinnesqualitäten, die vermehrt oder vermindert werden können.

*Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte* soll letztlich zeigen, dass die in der Anschauung gegebenen Inhalte einer empirischen Wissenschaft unter die Kategorie der Realität fallen und mithin als intensive Größen zu bestimmen sind, die nach der „Infinitesimal-Methode“ (oder Differentialrechnung) dargestellt bzw. konstruiert werden können. Die Grundidee dabei ist, dass Kants Realitäts-Kategorie die Sinnesqualitäten (oder Qualia), die den Gegenständen unserer Erkenntnis aus empiristischer Sicht zukommen, begrifflich als graduierbar erfasst. Sie ermöglicht es, die Grade von Eigenschaften, die wir den Dingen zusprechen, rein formal zu erfassen und sie mittels einer Größenskala zu mathematisieren. So drückt man etwa den Grad an Wärme, den ein Körper hat, durch die Temperatur aus, die eine messbare intensive Größe der Physik ist. Auch andere empirische Eigenschaften der Dinge lassen sich durch intensive physikalische Größen ausdrücken, z. B. ihre Härte oder Elastizität; oder ihre Farbe, der – wie man zu Cohens Zeit längst wusste und in der Strahlungsphysik erforschte – eine Wellenlänge entspricht.

Auf diese Weise lassen sich die empirischen Eigenschaften der Dinge mathematisieren und zum Gegenstand der mathematischen Physik machen, deren Grundbegriffe a priori Kant selbst in den *Metaphysischen Anfangsgründen*<sup>36</sup> entwickelt hat. Cohen generalisiert dieses Vorgehen auf Erkenntnisgegenstände überhaupt und schlägt vor, die (natur-)wissenschaftliche Erkenntnis der Dinge auf die dynamischen Konzeptionen der mathematischen Physik zurückzuführen.

Physik ist Bewegungslehre. Schon Kant hatte den Begriff der Bewegung, bzw. von etwas Beweglichem im Raum, seinen *Metaphysischen*

---

36 Kant, *MAN* (1786).

*Anfangsgründen* von 1786 zugrunde gelegt. Eine Theorie der mathematischen Physik beschreibt Bewegungen und andere Veränderungen durch eine physikalische Dynamik. Um 1880, als Cohen seine Schrift zur Infinitesimalmethode verfasste, gab es über Newtons Mechanik hinaus, die Kant nur kannte, auch schon Maxwells Elektrodynamik, die Thermodynamik oder Boltzmanns kinetische Theorie, die Wärme auf die Bewegungen von Molekülen zurückführt. Das zentrale mathematische Instrument jeder solchen physikalischen Theorie ist seit Newton die Differential- und Integralrechnung. Insofern lag es für Cohen nahe, für sein Projekt einer Konzeptualisierung oder Logifizierung von Kants Kategorie des empirischen Daseins den Infinitesimalbegriff heranzuziehen. Dies führte er wie folgt aus:

Wenn Wahrnehmung das zureichende *Kriterium der Objectivität* enthielte, so würde es aller weiteren kritischen Zurüstung nicht bedürfen: wir wüssten alsdann, wo wir sie fassen können, die unendliche Natur. Vielmehr bezeichnet die Wahrnehmung und die ihr entsprechende Wirklichkeit eben nur jenes *durch Dasein definierte* Verhältniss unter den gedachten Elementen der Gleichung; das Dasein selbst ist der Grundbegriff, das Postulat der Wirklichkeit [...] Aber [...] dieser Grundsatz setzt die Realität voraus [...]. Man kann sagen, der *Grundsatz der Anticipationen der Wahrnehmung* enthalte das *Problem der Erkenntniskritik* zusammengefasst. [...] so wird die Ergänzung der Realität [...] nothwendig, welche den Knoten der Anschauung durchhaut: alle *Extension* überwindet [...].<sup>37</sup>

Dadurch erst erlangt das *Gegebene* jene anscheinende Solidität und Selbstverständlichkeit, die es innerhalb der Anschauung keineswegs besitzt. [...] Diese Voraussetzung der intensiven Realität ist in *allen* Grundsätzen latent, sie muss daher selbständig gemacht wer-

---

37 Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte* (1883), 27f. (§ 32).

den. *Diese Voraussetzung ist der Sinn der Realität und das Geheimniss des Differentialbegriffs [...]*.<sup>38</sup>

Diesen Ausführungen liegen folgende Gedanken zugrunde:

1. Der mathematische Begriff des Infinitesimalen ist die Grundlage der Differential- (oder Infinitesimal-)Rechnung; er dient dazu, die dynamischen Prinzipien der Physik auszudrücken.
2. Die Infinitesimal- oder Differentialrechnung beschreibt mathematisch, wie endliche Größen aus infinitesimalen Größen erzeugt werden.
3. Kants Theorie der Natur beschreibt die dynamischen Eigenschaften der Dinge (i) in der *Kritik der reinen Vernunft* durch die Qualitätskategorie der Realität als intensive Größen; und (ii) in den *Metaphysischen Anfangsgründen* durch Begriffe a priori, die sich mathematisch konstruieren lassen.

Das Resultat dieses Gedankengangs führt zur Grundidee seiner Erkenntnislogik: *Die Gegenstände der wissenschaftlichen Erkenntnis sind nicht gegeben, sondern erzeugt*. Auf der Grundlage der oben skizzierten Denkschritte betrachtet Cohen die Infinitesimal-Methode als den Schlüssel dafür, die Erzeugung der Gegenstände wissenschaftlicher Erkenntnis philosophisch zu begreifen. Dabei will er natürlich nicht behaupten, dass sich die empirische Dinge bzw. ihre Qualia mittels der Infinitesimal-Methode der Mathematik aus dem Nichts erzeugen lassen, wie es die Wendung, hierin liege „der Sinn der Realität und das Geheimniss des Differentialbegriffs“<sup>39</sup> bei bössartiger Lesart vielleicht nahelegt. Cohen will vielmehr zeigen, dass der dynamische Charakter der Wirklichkeit nur nach dem Prinzip der Infinitesimal-Methode philosophisch auf adäquate Weise verstanden werden kann. Dabei setzt

---

38 Ebd., 28 (§33).

39 Ebd., 28 (§33, Hervorhebungen getilgt).

ein adäquates philosophisches Verständnis der Wirklichkeit für ihn voraus, auf Kants Theorie der Anschauung zu verzichten. Aufschlussreich ist hier vor allem die Wendung, es gehe um eine „Ergänzung der Realität [...], welche den Knoten der Anschauung durchhaut: alle Extension überwindet“.<sup>40</sup> Sie markiert den entscheidenden Gegensatz zu Kants Theorie der Natur. Kants Projekt war, mit der *Kritik der reinen Vernunft* und den *Metaphysischen Anfangsgründen* zu zeigen, wie sich die empirischen bzw. dynamischen Eigenschaften der Materie in der Anschauung konstruieren lassen. Man kann Cohen hier wie folgt verstehen: Um die Gegenstände wissenschaftlicher Erkenntnis angemessen zu verstehen, müssen die extensiven Größen, die nach Kant in der Anschauung konstruierbar sind, nach Cohen durch eine mathematische Konzeption der intensiven Größen ersetzt werden.

Soweit meine Interpretation von Cohens Vorhaben. Problematisch sind die Grundidee seiner Erkenntnislogik und deren philosophische Begründung nach dem Prinzip der Infinitesimal-Methode dennoch. Diese Grundidee sei hier wiederholt: Die Gegenstände der wissenschaftlichen Erkenntnis sind nicht gegeben, sondern erzeugt. Von Kants Theorie der Natur gelangt man zu dieser Grundidee durch folgende Schritte:

1. Nach Kant werden die Gegenstände naturwissenschaftlicher Erkenntnis entweder direkt durch mathematische Konstruktionen erzeugt, oder nach dem Vorbild mathematischer Konstruktionen figuriert. Nach der *Kritik der reinen Vernunft*<sup>41</sup> und den *Metaphysischen Anfangsgründen* gilt dies für alles, was mathematisch modellierbar ist, von der Winkelsumme im Dreieck in der Geometrie über den Setup von Experimenten, die eine theoretisch modellierte Frage an die Natur stellen, bis hin zu den Kräften, mit denen die Physik die Zusammensetzung physikalischer Wirkungen beschreibt.

---

40 Ebd., 28 (§ 32, Hervorhebungen getilgt).

41 Vgl. insbesondere die Vorrede B: Kant, *KrV*, 1787, B VII ff.

2. Allgemeiner werden die Gegenstände naturwissenschaftlicher Erkenntnis mit mathematischen Methoden als physikalische Objekte konstituiert, man kann auch sagen: objektiviert. Ihre physikalischen Größen werden dann zum Gegenstand einer physikalischen Dynamik, die dynamische Prozesse mathematisch durch Differentialgleichungen beschreibt; von fallenden Körpern und Planetenbewegungen über Stromstärken und elektromagnetische Wellen bis zu thermischen Prozessen (und in der Physik des 20. Jahrhunderts noch weit darüber hinaus).
3. Cohen schließlich versteht die dynamischen Eigenschaften der Dinge dabei als *Qualitäten* bzw. intensive Größen, die nach dem Prinzip der Infinitesimal-Methode erzeugt werden – aber nicht dem Dasein nach, sondern als Gegenstände wissenschaftlicher Erkenntnis. Dies gilt für alles in der Wirklichkeit, was einen Grad bzw. eine Intensität hat: für Temperaturen, Farben, Lautstärken, Tonhöhen, Stromstärken und vieles mehr – und das sind letztlich die *Qualia* der Philosophen.

Das Problem daran ist: In welchem Sinn die Gegenstände der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht gegeben, sondern erzeugt sind, ist hier mehrdeutig. Bei Kant heißt „erzeugt“: mathematisch konstruiert bzw. nach dem Vorbild der Mathematik generiert. In der Physik heißt „erzeugt“: als physikalisches Objekt konstituiert, das ein mathematisches Modell hat, aber auch experimentell untersucht werden kann. In der Mathematik, soweit sie für die Physik eine Rolle spielt, heißt „erzeugt“: mittels der Differentialrechnung modelliert. Nach Cohen schließlich heißt es: als *Qualität* bzw. intensive Größe der Dinge erzeugt. Dies resultiert bei Cohen in einer Fusion dieser unterschiedlichen Bedeutungen. An die Stelle von Kants Kategorie des (empirischen) Daseins tritt bei ihm das (logische) Konzept der intensiven Realität; und dieses versteht er so, dass es nach dem Prinzip der Infinitesimal-Methode erzeugt ist bzw. zum Gegenstand (natur-)wissenschaftlicher Erkenntnis wird. Letztlich führt ihn diese Fusion unterschiedlicher Auffassungen

der Weise, wie Gegenstände als erzeugt gelten, zu einer konstruktivistischen Wissenschaftstheorie.<sup>42</sup>

Die Schrift zur Infinitesimal-Methode liefert den Grundstein zur *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), die Cohens philosophisches System begründet. In diesem Werk betrachtet Cohen das Faktum der Wissenschaft als Ausgangspunkt die Gesetze der mathematischen Naturwissenschaft als Gegenstand der Philosophie. Die *Ethik des reinen Willens* (1904) stellt die Gesetze a priori der Ethik ins Zentrum. Die *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912) schließlich betrachtet die Gegenstände der Kunst ebenfalls unter dem Gesichtspunkt der Gesetze, unter denen sie stehen.

Die eingangs erwähnte Kritik<sup>43</sup> wandte gegen Cohens Werk insbesondere ein, dass die Erkenntnislogik als Grundlage eines philosophischen Systems zu einseitig sei, insofern sie nur eine Logik der exakten Wissenschaften begründen könne, nicht aber den Übergang zur Ethik und zur Philosophie der Kunst. Auch bei Kant haben die drei *Kritiken* ja sehr unterschiedlichen Charakter. Der Vorwurf, Cohen reduziere Kants Philosophie auf Wissenschaftstheorie, ist ebenfalls teilweise berechtigt. Er trifft auf die Interpretation von Kants theoretischer Philosophie<sup>44</sup> zu, insofern *Kants Theorie der Erfahrung* die *Kritik der reinen Vernunft* allzu nah an die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* rückt und dabei vor allem Kants *Transzendente Dialektik* vernachlässigt. Aber der Kritikpunkt, der Gegenstand der Erkenntnis sei nicht erzeugt, sondern gegeben, macht einen empiristischen Gesichtspunkt geltend, der klarerweise Cohens philosophischen Intentionen nicht gerecht wird – und dennoch den wunden Punkt jeder konstruktivistischen Wissenschaftstheorie berührt.

---

42 Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur 9. Auflage der Geschichte des Materialismus von Friedrich Albert Lange*, Leipzig: Baedeker, 1896 (ND der 3. erw. Aufl. 1914 in: *Werke* 5.II, Hildesheim: Olms, 1977); s. u. Abschnitt 4.

43 Natorp, *Hermann Cohens philosophische Leistung*; Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik*; Heidegger, „Hermann Cohen“; ders., *Kant und das Problem der Metaphysik*.

44 Cohen, *KThE* (1871); ders., *KThE<sup>2</sup>* (1885).

## 4. Konstruktivistische Wissenschaftstheorie

Konstruktivismus heißt für die Wirklichkeitserkenntnis genau das, was die Grundidee von Cohens Erkenntnislogik besagt: Die Gegenstände der Erkenntnis sind nicht gegeben, sondern erzeugt – also menschengemacht, konstruiert, in ihrem Dasein oder Sosein abhängig vom menschlichen Denken und Handeln. Cohen reiht sich mit dieser Auffassung in eine lange Reihe prominenter Philosophen ein, die von Hegel über Nelson Goodman (1906–1998) und Wilfried Sellars (1912–1989) bis Donald Davidson (1917–2003) reicht und eine scharfe Kritik am empiristischen „Mythos des Gegebenen“ ausdrückt.<sup>45</sup> Die genannten Philosophen vertreten sehr unterschiedliche Positionen, von Hegels spekulativem Idealismus<sup>46</sup> über Goodmans Pluralismus,<sup>47</sup> der an Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*<sup>48</sup> anknüpft, und Sellars' Naturalismus<sup>49</sup> bis hin zu Davidsons Kritik am Dualismus von Begriffschema und unabhängig davon gegebenem Begriffsinhalt.<sup>50</sup>

Cohen tritt als Begründer eines Konstruktivismus bezüglich der naturwissenschaftlichen Erkenntnis in diese Reihe. Sehr klar drückt er diese Haltung in seiner *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur Geschichte des Materialismus* von Friedrich Albert Lange aus. Dort hebt er hervor, dass er Kants Begriff der Materie als Gegenstand der Sinnes-

---

45 Dietmar H. Heidemann, „Hegel, Sellars und der Mythos des Gegebenen“, in: *Hegel-Jahrbuch* 2002/1, 362–368.

46 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg: Goebhardt, 1807.

47 Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis: Hackett, 1978 (Dt.: *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984).

48 Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I–III (1923–27).

49 Wilfried Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 1997 (Dt.: *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*, Paderborn: Mentis, 1999).

50 Donald Davidson, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme“, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47 (1973), 5–20.

wahrnehmung als einen empiristischen Restbestand in Kants Theorie der Natur ansieht:

Ein solcher nicht ganz aufgelöster Rest ist ferner die Bezeichnung der *Empfindung als Materie*; obwohl [...] das Denken es ist, welches allein und ausschließlich den Anspruch der Empfindung zu befriedigen vermöge; denn das *Reale*, das als *Gegenstand* der Empfindung definiert wurde, war ja als Kategorie erkannt, in der der Realität begründet.<sup>51</sup>

In der Konsequenz spielt Cohen die Bedeutung der Empirie für die Physik herunter. Dies bringt ihn zu einer konstruktivistischen Deutung der Erfahrungsbasis der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, die einen scharfen Gegensatz zum Empirismus der einflussreichsten Physiker-Philosophen seiner Zeit markiert – neben Helmholtz war dies Ernst Mach (1838–1916). Dabei zielt er auf die theoretischen Voraussetzungen naturwissenschaftlicher Erfahrung, die schon Kant in der Vorrede B zur *Kritik der reinen Vernunft*<sup>52</sup> geltend gemacht hatte. In der neueren Wissenschaftstheorie machte erst Thomas S. Kuhn (1922–1996) die „Theoriegeladenheit“ der Erfahrung zum Thema, indem er den Theorienwandel in der Physik als Paradigmenwechsel deutete.<sup>53</sup> Cohen, dessen wissenschaftstheoretischer Konstruktivismus nie angemessen rezipiert wurde, zitiert als seinen Gewährsmann den Physiker Heinrich Hertz (1857–1894), der in der Einleitung zu seiner Mechanik über den Theorienwandel in diesem Gebiet schreibt:

In der Meinung vieler Physiker aber scheint es als einfach undenkbar, daß auch die späteste Erfahrung an den feststehenden Grund-

---

51 Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, 66 (zit. nach der 3. Aufl. in Werke 5/II).

52 Kant, KrV, 1787, B XIIIf.

53 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago; London: University of Chicago Press, 1962.

sätzen der Mechanik noch etwas zu ändern finden könne. Und doch kann das, was aus Erfahrung kommt, durch Erfahrung wieder vernichtet werden; jene allzugünstige Meinung von den Grundgesetzen kann also offenbar nur deshalb entstehen, weil in ihnen die Elemente der Erfahrung einigermaßen versteckt und mit den unabänderlich denknotwendigen Elementen verschmolzen sind.<sup>54</sup>

Die *Einleitung mit kritischem Nachtrag* setzt sich detailliert mit Hertz' Deutung der verschiedenen Darstellungen oder „Bilder“ der Mechanik auseinander, die ebenfalls lange zu wenig beachtet wurde. Cohen leistete damit einen wichtigen Beitrag zu den zeitgenössischen Debatten um eine atomistische bzw. dynamische Erklärung der Materiestruktur, wie Patton im Detail gezeigt hat.<sup>55</sup> Für unseren Kontext ist aber vor allem die konstruktivistische Stoßrichtung dieser Auseinandersetzung wichtig. Cohen kommentiert die obige Textstelle wie folgt:

Wenn aber eine solche Verschmelzung der logischen Elemente mit denen der Erfahrung möglich ist, so beweist dies einen Zusammenhang der Denk-Elemente, dessen Intimität nicht genügend durch den Ausdruck „versteckt“ bezeichnet wird.<sup>56</sup>

Hier subsumiert er fraglos die „logischen Elemente“ zusammen mit „denen der Erfahrung“ unter „Denk-Elemente“; und wenig später charakterisiert er dieses Vorgehen als „*Hineindenken* der Begriffe in die mittelst ihrer zu konstruierenden Dinge“.<sup>57</sup>

Damit begründet er die Tendenz des Marburger Neukantianismus, die Theorieabhängigkeit der experimentellen Erfahrung so zu deuten,

---

54 Heinrich Hertz, *Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt*, Leipzig: Barth, 1894, 11.

55 Patton, *Hermann Cohen's History and Philosophy of Science*.

56 Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, 77 (zit. nach der 3. Aufl. in Werke 5/II).

57 Ebd.

dass sogar die Messwerte physikalischer Größen als Konstrukte unseres Denkens gelten. Sie richtet sich gegen den sensualistischen Tatsachenbegriff der zeitgenössischen Empiristen und findet sich später in Natorps und Cassirers philosophischen Schriften zur Physik wieder.<sup>58</sup> Mit dieser Auffassung laufen die Neukantianer allerdings Gefahr, ihr erkenntniskritisches „Kind“ – die Einsicht in die Theorieabhängigkeit aller naturwissenschaftlichen Beobachtungen, Experiment und experimentellen Daten – mit dem konstruktivistischen „Bade“ auszuschütten.

Natorp entwickelte Cohens konstruktivistische Wissenschaftsauffassung weiter.<sup>59</sup> Dabei berücksichtigte er auch die Theoriendynamik der Physik, die sich mit den Anfängen der Quanten- und der Relativitätstheorie seit 1900 abzuzeichnen begann. Er betrachtet wissenschaftliche Tatsachen, bzw. die Gegenstände der exakten Wissenschaften, nicht als gegeben, sondern als „aufgegeben“. Cohens „Faktum der Wissenschaft“ ist aus Natorps Sicht nicht ein für alle Mal festgeschrieben, es entwickelt sich weiter. Für ihn sind die Gegenstände wissenschaftlicher Erkenntnis eher „Fieri“ als Faktum;<sup>60</sup> ihre Erkenntnis bzw. Konstitution ist für ihn eine „unendliche Aufgabe“.<sup>61</sup> Damit griff er ein weiteres Element von Kants Erkenntnistheorie auf, nämlich die Einsicht, dass die Erkenntnisobjekte der Naturwissenschaften nach Maßgabe regulativer Prinzipien im kantischen Sinne konstruiert sind, wobei die Inhalte der Erkenntnis beständig erweitert werden. Überraschenderweise berief sich sogar Albert Einstein (1879–1955) in seinen späten Jahren wie folgt auf diese kantische Einsicht:

---

58 Natorp, *Logische Grundlagen der exakten Wissenschaften*; Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), Neuausgabe: ECW Bd. 6; ders., *Zur Relativitätstheorie Albert Einsteins* (1921), Neuausgabe: ECW Bd. 10; ders., *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* (1937), Neuausgabe: ECW Bd. 19; vgl. Falkenburg, *Kants Kosmologie*, Kap. 7.2.

59 Natorp, *Logische Grundlagen der exakten Wissenschaften*.

60 Ebd., 11 ff.

61 Ebd., 16 ff.

Ich bin nicht in Kantscher Tradition aufgewachsen, sondern habe das Wertvolle, was neben heute offenbaren Irrtümern in seiner Lehre steckt, erst spät begriffen. Es steckt in dem Satze: „Das Wirkliche ist uns nicht gegeben, sondern auf-gegeben (nach Art eines Rätsels).“ Dies heißt doch: Es gibt eine begriffliche Konstruktion zur Erfassung des inter-Persönlichen, dessen Autorität sich einzig auf Bewährung gründet. Diese begriffliche Konstruktion bezieht sich eben auf das „Wirkliche“ (per Definition), und jede weitere Frage über die „Natur des Wirklichen“ scheint leer.<sup>62</sup>

Insgesamt liegt mit Cohens Philosophie ein erster, bis heute vernachlässigter Ansatz eines wissenschaftstheoretischen Konstruktivismus vor, der nicht unterschätzt werden darf und einer angemessenen Würdigung bedarf. Cohens Schüler Natorp und Cassirer haben diesen Ansatz weiterentwickelt; wobei sich die Rezeption bislang weitgehend auf Cassirers Arbeiten zur Philosophie der Physik und zur Symboltheorie beschränkt. Aktuell ist Cohens Ansatz nach wie vor im Hinblick auf seine doppelte Kritik nicht nur am Empirismus mit seinem „Mythos des Gegebenen“, sondern auch an einem metaphysischen Realismus, der das „Faktum der Wissenschaft“ – die Gegebenheiten unseres wissenschaftlichen Weltbilds – im Sinne einer naturalistischen Welterklärung festschreiben möchte.

---

62 Albert Einstein, in: Paul Arthur Schilpp (Hg.), *Albert Einstein. Philosoph – Scientist*, Evanston, Ill.: Libr. of Living Philosophers, 1949, 680 (dt. Ausgabe: *Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher*, Stuttgart: Kohlhammer, 1955, 505).

# 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.<sup>1</sup>

---

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),<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> Wiener gilt als führender Vertreter liberalen Judentums der Weimarer Republik, zeigte jedoch ebenso viel Verständnis für die Orthodoxie und sympathisierte mit dem Zionismus.<sup>4</sup>

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 Meßtabelle, die der Erbauer eines wirklichen Hauses braucht.<sup>5</sup>

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.<sup>6</sup>

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“<sup>7</sup>, 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 [...].<sup>8</sup>

---

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.<sup>9</sup>

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 Sache<sup>10</sup> – 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,<sup>11</sup> 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

---

<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup>

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“<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup>

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,<sup>15</sup> 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.“<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup>

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“<sup>18</sup>), 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.<sup>19</sup>

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 scheinen Bereichen, nämlich der Religion selbst, der Theologie, sowie der Religions-

---

<sup>19</sup> Ebd., 10.

wissenschaft seiner Zeit (also vor allem der Religionsgeschichte)<sup>20</sup> aus, und weisen deren Beantwortung der Philosophie zu.<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> 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*.<sup>24</sup>

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?*“<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup>

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.<sup>27</sup>

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,

---

<sup>26</sup> Ebd., 9 f.

<sup>27</sup> 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.“<sup>28</sup>

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.<sup>29</sup> „Die Ethik ist für sie alle ihre zweite Logik.“<sup>30</sup> 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 Impuls<sup>31</sup>, 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.<sup>32</sup>

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.<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup>

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

---

<sup>33</sup> Ebd., 15.

<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> 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, 82 f. 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.<sup>36</sup>

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“.<sup>37</sup> Ein begriffliches kommunikables

---

<sup>36</sup> Cohen, *Der Begriff der Religion*, 47.

<sup>37</sup> 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.*<sup>38</sup>

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.“<sup>39</sup> 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.*<sup>40</sup>

---

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.“<sup>41</sup> Entsprechend ist sie für die durch ihre Eigenart und nicht durch Selbständigkeit ausgezeichnete Religion die angemessene (spannungsvolle, schwebende) Ausdrucksform.<sup>42</sup>

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.<sup>43</sup> 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.<sup>44</sup> 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.<sup>45</sup>

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.“<sup>46</sup> 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.“<sup>47</sup> 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.<sup>48</sup> 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:<sup>49</sup>

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.<sup>50</sup>

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.<sup>51</sup>

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.<sup>52</sup>

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-

---

<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup>

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.“<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup>

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).<sup>56</sup> 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.<sup>57</sup>

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.“<sup>58</sup> 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.<sup>59</sup>

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}.<sup>60</sup>

---

60 Cohen, *Reflexionen und Notizen*, 99.

# Literatur

## Abkürzungen:

ECW = Ernst Cassirer, Gesammelte Werke

JS = Hermann Cohen, Jüdische Schriften

KrV = Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft

KS = H. Cohen, Kleinere Schriften

KBÄ = H. Cohen, Kants Begründung der Ästhetik

KBE = H. Cohen, Kants Begründung der Ethik

KThE = H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung

MGWJ = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judent(h)ums

SPhZ = H. Cohen, Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte

ZfVS = Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft

Adelmann, Dieter, *Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens*, MS diss. Heidelberg 1968.

–, „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.

–, „Reinige dein Denken“. *Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen*; Aus dem Nachlass hrsg., ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von Görge K. Hasselhoff, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.

- , *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 Görge K. Hasselhoff und Beate Ulrike La Sala (Schriften aus dem Nachlass, 1), Potsdam: Universitätsverlag, 2012.
- Ambros, August Wilhelm, *Geschichte der Musik*, Bd. 1, Breslau: Leuckart, 1862.
- Beermann, „Manuel Joëls Bedeutung für die Predigt“, in: *MGWJ* 70 (1926), 347–350.
- Beiser, Frederick C., *The Genesis of Neo-Kantianism (1796–1880)*, Oxford: O. U. P., 2014.
- , *Hermann Cohen. An Intellectual Biography*, Oxford: O. U. P., 2018.
- Belke, Ingrid (Hg.), *Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. Die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen*; mit einer Einleitung, Bd. 1-2/2 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts, 21, 40, 44), Tübingen: Mohr, 1971, 1983, 1986.
- Benjamin, Walter, „Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows“, in: *Orient und Occident*, Neue Folge, Oktober 1936, 16–33; zit. nach ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II/2, 438–465.
- , „Kommentare zu Gedichten von Brecht“, in: *Schweizer Zeitung am Sonntag*, 23. April 1939, zit. n.: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II/2, 539–572.
- , *Gesammelte Schriften*, Bd., II/2, Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977.
- Bernays, J.[acob], *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 Königlich Akademie der Wissenschaften, 1883.

- Boehlich, Walter (Hg.), *Der Berliner Antisemitismusstreit* (si 6), Frankfurt/M.: Insel, 1965.
- Bollack, Jean, *Ein Mensch zwischen zwei Welten. Der Philologe Jacob Bernays*, Göttingen: Wallstein, 2009.
- Brämer, Andreas, *Rabbiner Zacharias Frankel. Wissenschaft des Judentums und konservative Reform im 19. Jahrhundert* (Netiva, 3), Hildesheim u. a.: Olms, 2000.
- Brann, M[arcus], *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].
- Carlebach, Joseph, *Levi ben Gerson als Mathematiker*, Berlin: Lamm, 1910.
- Cassirer, Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 4 Bde. (1906/07/20/57), ND Darmstadt: WBG, 1971.
- , *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), Neuausgabe: ECW 6.
- , *Zur Relativitätstheorie Albert Einsteins* (1921), Neuausgabe: ECW 10.
- , *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I–III (1923–27), Neuausgabe: ECW 11–13.
- , *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* (1937), Neuausgabe: ECW 19.
- , *Gesammelte Werke*. Hamburger Ausgabe, Hrsg. von Birgit Recki, Hamburg: Meiner, 1998 ff. [ECW].
- Cohen, Hermann, *Philosophorum de antinomia necessitatis et contingentiae doctrinae*, Particula I., Halle: Formis Ploetzianis, 1865 (ND mit deutscher Rückübersetzung in *KS I*, 1–91).
- , „Die Platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt“, in: *ZfVS* 4 (1866), 403–464 (= *SPhZ I*, 30–87 = *KS I*, 101–191).
- (Anonym), „Heinrich Heine und das Judentum“, in: *Die Gegenwart: Berliner Wochenschrift für jüdische Angelegenheiten*, Jg. 1, 1867, Nr. 1–11 (= *JS II*, 2–44 = *KS I*, 193–269).

- , „Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele psychologisch entwickelt“, in: *ZfVS* 5 (1868), 396–434; 6 (1869), 113–131 (= *SPhZI*, 88–140 = *KSI*, 271–343).
- , „Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins“, in: *ZfVS* 6 (1869), 173–263 (Separatdruck Berlin: Dümmler, 1869) (= *SPhZI*, 141–228 = *KSI*, 345–463).
- , „Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer“, in: *ZfVS* 7 (1871), 249–296 (= *SPhZI*, 229–275).
- , *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin: Dümmler, 1871 [*Werke* 1/3] [= *KThE*].
- , *Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältniss zum kritischen Idealismus*, Berlin: Dümmler (auch: [Weimar: Hofbuchdruckerei]), 1873; zugleich: Habilitationsschrift, Universität Marburg, 1873 (= *SPhZI*, 229–275).
- , *Kants Begründung der Ethik*, Berlin: Dümmler, 1877 [= *KBE*].
- , *Ein Bekenntniss in der Judenfrage*, Berlin: Dümmler, 1880 [*JS* II, 73–94].
- , *Das Princip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin: Dümmler, 1883 [*Werke* 5.I].
- , *Kants Theorie der Erfahrung*, 2. neubearbeitete Auflage, Berlin: Dümmler, 1885 [*Werke* 1/1] [= *KThE*<sup>2</sup>].
- , *Die Nächstenliebe im Talmud. Ein Gutachten dem Königlichen Landgerichte zu Marburg erstattet*, Marburg: Elwert, 1888 [*JS* I, 145–174].
- , *Kants Begründung der Ästhetik*, Berlin: Dümmler, 1889 [= *KBÄ*].
- , „Der Religionswechsel in der neuen Aera des Antisemitismus“, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums*, Jg. 54, 2. Oktober 1890 [*JS* II, 342–345].
- , „Zum Prioritätsstreit über das Gebot der Nächstenliebe“, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums*, Jg. 58, 8. Juni 1894 [*JS* I, 175–181].

- , „Einleitung des Herausgebers“, in: Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Bd. 2, Leipzig: Baedeker, 5. Aufl. 1896, XV–LXXVI.
- , „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].
- , „Unsere Ehrenpflicht gegen Dreyfus“, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums*, Jg. 63, 9. Juni 1899, 268–270 [JS II, 346–351].
- , „Das Problem der jüdischen Sittenlehre: Eine Kritik von Lazarus’ ‚Ethik des Judentums‘“, in: *MGWJ* 43 (1899), 385–400, 433–449 [JS III, 1–35].
- , „Der 80. Geburtstag des Herrn Sanitätsrat Dr. Salomon Neumann“, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 63. Jg., 20. Oktober 1899, 496f.
- , „Autonomie und Freiheit“, in: *Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann*, hrsg. von Marcus Brann und Ferdinand Rosenthal, Breslau: Schottlaender, 1900, 675–682.
- , „Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch“, in: *Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur* 3 (1900), 75–132 [JS III, 43–97].
- , „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].
- , *Logik der reinen Erkenntniss* (System der Philosophie, 1), Berlin: Bruno Cassirer, 1902 [Werke 6].
- , 2., verb. Aufl. 1914.
- , *Ethik des reinen Willens* (System der Philosophie, 2), Berlin: Bruno Cassirer, 1904 [Werke 7].
- , „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.
- , „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 = JS I, 1–17 (unter dem Titel: „Religiöse Postulate. Rede, gehalten am Frankfurter Verbandstage der deutschen Juden 1907“).
- , *Ästhetik der reinen Gefühls* (System der Philosophie, 3), Berlin: Cassirer, 1912 [*Werke* 8–9].
- , *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (Philosophische Arbeiten X/1), Giessen: Töpelmann, 1915 [*Werke* 10].
- , *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.
- , *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 2. Aufl. nach dem Manuskript d. Verf. neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Bruno Strauß, Frankfurt/M.: Kauffmann, 1929.
- , *Jüdische Schriften*, 3 Bde., hrsg. von Bruno Strauß, mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig, 3 Bde., Berlin: Schwetschke, 1924 [= JS I–III].
- , *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, 2 Bde., hrsg. von Albert Görland und Ernst Cassirer, Berlin: Akademie-Verlag, 1928 [= SPhZ I–II].
- , *Briefe*, hrsg. von Berta und Bruno Strauß (Bücherei des Schocken Verlages, 92), Berlin: Schocken Verlag/Jüdischer Verlag, 1939.

- , *Werke*, 17 Bde., Supplementa, hrsg. von Helmut Holzhey u. a., Hildesheim: Olms, 1977–.
- , Bd. 12, 15–17: *Kleinere Schriften* = KS I, IV–VI.
- , *Reflexionen und Notizen*, hrsg. von Hartwig Wiedebach (*Werke Supplementa*, 1), Hildesheim u. a.: Olms, 2003.
- , *Ethics of Maimonides*. Translated with commentary by Almut Sh. Bruckstein, Madison: The University of Wisconsin Press, 2004.
- , *Briefe an August Stadler*, Hrsg. von H. Wiedebach, Basel: Schwabe, 2015.

Damböck, Christian, „Was vernünftig ist, ist eine Insel‘. Zu Dieter Adelmans Dissertation über Hermann Cohen“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 66 (2014), 1–31.

- (Hg.), *Philosophie und Wissenschaft bei Hermann Cohen/Philosophy and Science in Hermann Cohen*, Cham: Springer, 2018.

Davidson, Donald, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme“, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47 (1973), 5–20.

De Schmidt, Winrich, *Psychologie und Transzendentalphilosophie. Zur Psychologie-Rezeption bei Hermann Cohen und Paul Natorp*, Bonn: Bouvier, 1976.

Eckstein, A., „Joël als Seminarlehrer und seine Wahl zum Rabbiner in Breslau“, in: *MGWJ* 70 (1926), 320–324.

- , „Jüdische Weltanschauung im Geistesspiegel M. Joëls“, in: *MGWJ* 70 (1926), 324–330.

Edel, Geert, *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*, Freiburg/München: Alber, 1988.

- , 2., vollst. überarbeitete Auflage, Waldkirch: Edition Gorz, 2010.

–, „Kantianismus oder Platonismus? Hypothesis als Grundbegriff der Philosophie Cohens“, in: *Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici* [16]/1-2 (1991), 59–87.

- Edgar, Scott, „Hermann Cohen“, in: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/cohen/>> [15.04.2020].
- Elbogen, Ismar, *Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums*, Berlin: Philo Verlag, 1922.
- Eschelbacher, Joseph, *Das Judentum und das Wesen des Christentums*, Berlin: Poppelauer, 1904, 2. Aufl. 1908.
- Esser, Andrea, „Autonomie als Aufgabe. Hermann Cohens kritischer Idealismus und sein Beitrag zur Diskussion der Gegenwart“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59 (2011), 227–247.
- Falkenburg, Brigitte, *Kants Kosmologie. Die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert*, Frankfurt/M.: Klostermann 2000.
- , *Kant’s Cosmology. From the Pre-critical System to the Antinomy of Pure Reason*, Cham: Springer, im Druck.
- , „On Method: The Fact of Science and the Distinction between Natural and Human Sciences“, in: Dietmar H. Heidemann (Hrsg.), *Kant Yearbook 12/2020 Kant and Neo-Kantianism*, Berlin: de Gruyter, im Druck.
- Festschrift zum siebzigsten Geburtstage Jakob [sic!] Guttmanns*, hrsg. vom Vorstande der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, Leipzig: Fock, 1915.
- Freudenthal, Max, „Manuel Joël und die Kultusfrage“, in: *MGWJ* 70 (1926), 330–347.
- Friedman, Michael, *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 1992.
- Giovanelli, Marco, *Hermann Cohen’s Das Princip der Infinitesimal-Methode. The History of an Unsuccessful Book*, <http://philsci-archive.pitt.edu/11818/2/cohenLONG.pdf> („long draft“), 24.12.2015 (zuletzt 15. April 2020).

- Golling, Ralf/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.
- Goodman, Nelson, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis: Hackett, 1978 (Dt.: *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984).
- Guttman, Jacob, „Rezension von Einleitung mit kritischem Nachtrag zu Fr. Alb. Lange’s Geschichte des Materialismus in fünfter Auflage. Von Hermann Cohen. (S.LXXVI. – Separatdruck)“, in: *MGWJ* 41, NF 5 (1897), 89–92.
- Harnack, Adolf, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig: Hinrichs, 1900.
- Hartmann, Nicolai, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin: Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, 1921.
- Hasselhoff, Görgé K., 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.
- , „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.
- , „Philosophie und Rabbinat. Manuel Joel“, in: ders. und Michael Meyer-Blanck (Hg.), *Religion und Rationalität* (Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft, 4), Würzburg: Ergon, 2008, 285–313.
- , „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.
- /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.
- , „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.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg: Goebhardt, 1807.
- Heidegger, Martin, „Hermann Cohen“, in: *Die Philipps-Universität zu Marburg 1527–1927*, Marburg: Elwert, 1927, 681–687.
- , *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M.: Klostermann, 1929, 61998.
- Heidemann, Dietmar H., „Hegel, Sellars und der Mythos des Gegebenen“, in: *Hegel-Jahrbuch* 2002/1, 362–368.
- Heinemann, I., „Manuel Joël als Darsteller der Religionsphilosophie des Mittelalters“, *MGWJ* 70 (1926), 351–355.
- Henrich, Dieter, *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (Wissenschaft und Gegenwart, 34), Frankfurt/M.: Klostermann, 1966.
- Hertz, Heinrich, *Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt*, Leipzig: Barth, 1894.
- Heyse, Karl Wilhelm Ludwig, *System der Sprachwissenschaft*, nach dessen Tode hrsg. von H. Steinthal, Berlin: Dümmler, 1856 [ND Hildesheim/New York: Olms, 1973].
- Holzhey, Helmut, „Zwei Briefe Hermann Cohens an Heinrich von Treitschke“, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 12 (1969), 183–204.
- , *Cohen und Natorp*, 2 Bde., Basel; Stuttgart: Schwabe, 1986.
- , „Gott und Seele. Zum Verhältnis von Metaphysikkritik und Religionsphilosophie bei Hermann Cohen“, in: Stéphane Moses ad Hartwig Wiedebach (Hg.), *Hermann Cohen's Philosophy of Rea-*

- son. *International Conference in Jerusalem 1996*, Hildesheim u. a.: Olms 1997, 85–104.
- , „Platon im Neukantianismus: Einleitung und Überblick“, in: Theo Kobusch/Burkhard Mojsisch (Hg.), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, Darmstadt: WBG, 1997, 226–240.
- Humboldt, Alexander von, *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, Bd. 2, Stuttgart und Augsburg: Cotta, 1847.
- , *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, Teilbd. 2. Hg. und kommentiert von Hanno Beck u. a., Darmstadt: WBG, 1993.
- Humboldt, Wilhelm von, *Über die Sprache. Reden vor der Akademie*, Hrsg., kommentiert und mit einem Nachwort versehen von Jürgen Trabant (UTB 1783), Tübingen und Basel: Francke, 1994.
- Joel, D.H., מדרש אש הזוהר [Midrasch Sohar] *Die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältniss zur allgemeinen jüdischen Theologie. Zugleich eine kritische Beleuchtung der Frank'schen „Kabbala.“*, Leipzig: C.L. Fritsche, 1849.
- Joël, Karl, „Selbstdarstellung“ in: Raymund Schmidt (Hg.), *Die deutsche Philosophen der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Bd. I, Leipzig: Meiner, 1921, 70–90.
- , „Erinnerungen an Manuel Joël“, in: *MGWJ* 70 (1926), 315–320.
- Joel, M., *Die Religionsphilosophie des Moses ben Maimon (Maimonides)*, Breslau: H. Skutsch, 1859 [ND ebd., 1876].
- , *Lewi ben Gerson (Gersonides) als Religionsphilosoph. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und der philosophischen Exegese des Mittelalters*, Breslau: Skutsch, 1862.
- , *Rede an der Bahre des hingschiedenen Rabbiners und Predigers Dr. Michael Sachs./Rede an der Bahre des Dr. Moritz Veit*, Berlin, Ferd. Dümmler, 1864.
- , *Don Chasai Creskas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt*, Breslau: Skutsch, 1866.
- , *Spinoza's Theologisch-Politischer Traktat. Auf seine Quellen geprüft*, Breslau: Skutsch, 1870.

- , *Religiös-philosophische Zeitfragen in zusammenhängenden Aufsätzen besprochen*, Breslau: Schletter'sche Buchhandlung, 1876.
  - , *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, 2 Bde., Breslau: Skutsch, 1876 [ND Hildesheim: Gerstenberg, 1978].
  - , *Meine in Veranlassung eines Processes abgegebenen Gutachten über den Talmud in erweiterter Form herausgegeben*, Breslau: Schletter, 1877.
  - , *Offener Brief an Herrn Professor Heinrich von Treitschke*, Breslau: Weigert, 1879.
  - , *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.
  - , *Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts mit Berücksichtigung der angränzenden Zeiten. II. Abtheilung. Der Conflict des Heidenthums mit dem Christenthume in seinen Folgen für das Judenthum*, Breslau: Schottlaender, 1883.
  - , *Predigten aus dem Nachlaß*, Hrsg. von A. Eckstein und B. Ziemlich, Bd.2. *Fest- und Gelegenheitspredigten*, Breslau: Schottlaender, 1894.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1781 [KrV, A]; 2. verb. Aufl. 1787 [KrV, B].
- , *Metaphysische Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1786 [MAN].
  - , *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1788 [A], 2. Aufl. 1792 [B].
- Kellermann, Benzion, *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.
- Kemlein, Sophia, *Die Posener Juden 1815–1848, Entwicklungsprozesse einer polnischen Judenheit unter preußischer Herrschaft*, Hamburg: Dölling und Galitz, 1997.

- Kisch, Guido (Hg.), *Das Breslauer Seminar. Jüdisch-Theologisches Seminar (Fraenckelscher Stiftung) in Breslau 1854–1938. Gedächtnisschrift*, Tübingen: Mohr, 1963.
- Klback, William, *Hermann Cohen. The Challenge of a Religion of Reason*, Chico: Scholars Press, 1984.
- , „Hermann Cohen und Martin Heidegger: Meinungsverschiedenheit oder Entstellung?“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40 (1986), 283–287.
- Koehler, Laurie, *Pythagoreisch-platonische Proportionen in Werken der ars nova und ars subtilior*, 2 Bde. (Göttinger Musikwissenschaftliche Arbeiten, 12), Kassel u. a.: Bärenreiter, 1990.
- Köhnke, Klaus Christian, *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996.
- Korsch, Dietrich, „Hermann Cohen und die protestantische Theologie seiner Zeit“, in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte/Journal for the History of Modern Theology* 1 (1994), 66–96, wieder in: ders., *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, Tübingen: Mohr, 1996, 41–73.
- Krech, Volkhard, *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Krieger, Karsten (Bearb.), *Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879–1881. Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation*; kommentierte Quellenedition, München: Saur, 2003.
- Kuhn, Adalbert, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen*, Berlin: Dümmler, 1859.
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago; London: University of Chicago Press, 1962.
- Lange, Friedrich Albert, *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.
- La Sala, Beate Ulrike, „Der innere Zusammenhang von Hermann Cohens Spinoza- und Zionismus-Kritik“, in: *Judaica* 68 (2012), 230–247.
- Lattki, Thorsten, *Benzion Kellermann. Prophetisches Judentum und Vernunftreligion* (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur, 24), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Lazarus, Moritz, *Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze*, 2 Bde., Berlin: Schindler, 1856/57.
- , *Die Ethik des Judenthums*, Frankfurt/M.: J. Kauffmann, 1899.
- Lembeck, Karl-Heinz, „Cohens frühe Platon-Deutung und seine Quellen“, in: *Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici* [16]/1-2 (1991), 89–116.
- , *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp* (Studien und Materialien zum Neukantianismus, 3), Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994.
- Löwenthal, Moritz, *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.
- Löwith, Karl, *Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse), Heidelberg: Winter, 1968 (wieder in: *Sämtliche Schriften 3: Wissen, Glaube und Skepsis*, Stuttgart: Metzler, 1985, 349–384).
- Loretz, Oswald, *Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum Sch'ma Jisrael*, Darmstadt: WBG, 1997.
- Lucas, Franz D./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.
- /Heike Frank, *Michael Sachs. Der konservative Mittelweg; Leben und Werk des Berliner Rabbiners zur Zeit der Emanzipation*, Tübingen: Mohr, 1992.
- Luft, Sebastian (Hg.), *The Neo-Kantian Reader*, London and New York: Routledge, 2015.
- Luhmann, Niklas, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002.
- Maass, Kurt-Jürgen (Hg.), *Zur Freiheit bestimmt, Alexander von Humboldt – eine hebräische Lebensbeschreibung von Chaim Selig Słominski (1810–1904)*, Bonn: Bouvier, 1997.
- Marx, Wolfgang/Ernst Wolfgang Orth (Hg.), *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie* (Studien und Materialien zum Neukantianismus, 18), Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001.
- Natorp, Paul, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen: Mohr, 1888.
- , *Logische Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig und Berlin: Teubner, 1910, 2. Aufl. 1921.
- , *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1912 (Neuausgabe, hrsg. von Sebastian Luft, Darmstadt: WBG, 2013).
- , *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkt des Systems* (Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft, 21), Berlin: Reuther & Reichard, 1918.
- Östreich, Cornelia, „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.

- Ollig, Heinz Ludwig, *Religion und Freiheitsglaube. Zur Problematik von Cohens später Religionsphilosophie*, Königstein/Ts: Forum Academicum, 1979.
- Orlik, Franz, *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.
- Patton, Lydia, *Hermann Cohen's History and Philosophy of Science*, Diss. McGill University 2004; <https://philpapers.org/rec/PATHCH> (zuletzt 15. April 2020).
- Philippson, Ludwig, *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.
- , *Gesammelte Abhandlungen*, 2 Bde., Leipzig: Fock, 1911.
- Poma, Andrea, *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*, Albany/NY: State University of New York Press, 1997.
- Pulzer, Peter, „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.
- Pyka, Marcus, *Jüdische Identität bei Heinrich Graetz* (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur, 5), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- Rosenzweig, Franz, „Einleitung“, in: Hermann Cohen, *Jüdische Schriften*, hrsg. von Bruno Strauß, 3 Bde., Berlin: Schwetschke, 1924 Bd. 1, XIII–LXIV.
- Roszbach, A./Rudolf Westphal, *Metrik der Griechen im Vereine mit den übrigen musischen Künsten*, 2. Aufl. in zwei Bänden, Leipzig: Teubner, 1867/68.

- Russell, Bertrand, *The Principles of Mathematics*, London: Allen & Unwin, 1903, <sup>2</sup>1937.
- Sachs, Michael, „Zur Charakteristik des Buches Job“, in: *Theologische Studien und Kritiken* 7/4 (1834), 910–924.
- , *Die Psalmen*. Uebersetzt und erläutert, Berlin: Veit, 1835.
- , *Die religiöse Poesie der Juden in Spanien*, Berlin: Veit, 1845.
- , *Stimmen vom Jordan und Euphrat. Ein Buch fürs Haus*, 2. Bd., hrsg. von M. Lazarus, Berlin: Louis Gerschel, 1868.
- , 2. Aufl., hrsg. von Felix Sachs, Frankfurt/M.: Kauffmann, 1891.
- Schad, Margit, *Rabbiner Michael Sachs. Judentum als höhere Lebensanschauung* (Netiva, 7), Hildesheim u. a.: Olms, 2007.
- Scheibe, Erhard, „Missverständene Naturwissenschaft“, in: Rainer Enskat (Hg.), *Wissenschaft und Aufklärung*, Opladen: Leske und Budrich, 1997, 9–29.
- Schilpp, Paul Arthur (Hg.), *Albert Einstein. Philosoph – Scientist* (The Library of Living Philosophers, 7), Evanston, Ill.: Libr. of Living Philosophers, 1949 (dt. Ausgabe: *Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher*, Stuttgart: Kohlhammer, 1955).
- Schine, Robert S., *Jewish Thought Adrift. Max Wiener (1882–1950)*, Atlanta/Ga.: Scholars Press, 1992.
- Schulthess, Peter, „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.
- Schwarzschild, Steven S., „Franz Rosenzweig’s Anecdotes about Hermann Cohen“, in: Herbert A. Strauss und Kurt A. Grossmann (Hg.), *Gegenwart im Rückblick, Festgabe für die Jüdische Gemeinde zu Berlin 25 Jahre nach dem Neubeginn*, Heidelberg: Lothar Striehm, 1970, 209–218.
- Seligmann, C., „Rabbiner Dr. Manuel Joël zu seinem hundertjährigen Geburtstag 19. Oktober 1926. Sein Leben und seine Persönlichkeit“, in: *MGWJ* 70 (1926), 305–315.

- Sellars, Wilfried, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 1997 (Dt.: *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*, Paderborn: Mentis, 1999).
- Sieg, Ulrich, „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 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.
- , *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft* (Studien und Materialien zum Neukantianismus, 4), Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994.
- Simon, Heinrich, „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.
- Smith, Jonathan Z., *Imagining Religion. From Babylon to Jamestown*, Chicago/London: The University of Chicago Press, 1988.
- Steinthal, H., *De pronomine relativo commentatio philosophico-philologica, cum excursu de nominativi particula*, Phil. Diss. Tübingen 1847, ND in: ders., *Kleine sprachtheoretische Schriften*, 1970, 1–113.
- , *Die Sprachwissenschaft Wilh. v. Humboldt's und die Hegel'sche Philosophie*, Berlin: Dümmler, 1848.
- , *Die Classification der Sprachen dargestellt als die Entwicklung der Sprachidee*, Berlin: Dümmler, 1850.
- , *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 [ND Frankfurt/M.: Minerva, 1978].
- , *dass.*, 2, umgearbeitete und erweiterte Auflage, Berlin: Dümmler, 1858; 3., abermals erweiterte Auflage, Berlin: Dümmler, 1877; 4. abermals erweiterte Auflage, Berlin: Dümmler, 1888 [ND Hildesheim; New York: Olms, 1974].
- , *Grammatik, Logik und Psychologie, ihre Prinzipien und ihr Verhältnis zu einander*, Berlin: Dümmler, 1855 [ND: Olms, 1968].
- (Hg.), *K. W. L. Heyse: System der Sprachwissenschaft*, Berlin: Dümmler, 1856 [ND: Hildesheim/New York: Olms, 1973].
- , „Zur Sprachphilosophie“, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, NF 32 (1858), 68–95, 194–224 (ND in: ders., *Kleine sprachtheoretische Schriften*, 248–307).
- /Moritz Lazarus, „Einleitende Gedanken zur Völkerpsychologie als Einladung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“, in: *ZfVS* 1 (1860), 1–73 [ND in: Steinthal, *Kleine sprachtheoretische Schriften*, 1970, 307–379].
- , „Ueber Substanz und Person. Bespr. von: Dr. Friedrich Fabri, Missions-Inspector, die Entstehung des Heidentums und die Aufgabe der Heidenmission. Nebst zwei Beilagen: Ueber den Ursprung der Sprache, und über den christlichen Staat. Barmen 1859. Langewiesche's Verlagshandlung. 189 S. und X S. 8.“, in: *ZfVS* 1 (1860), 501–510.
- , *Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues*, Berlin: Dümmler, 1860.
- , „Die ursprüngliche Form der Sage von Prometheus. Mit Bezug auf A. Kuhn. Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes. Berlin 1859“, in: *ZfVS* 2 (1862), 1–29.
- , „Poesie und Prosa“, in: *ZfVS* 6 (1869), 285–352.
- , *Abriss der Sprachwissenschaft*, 2 Bde., Berlin: Dümmler, 1881/91.
- , *Zu Bibel und Religionsphilosophie. Vorträge und Abhandlungen*, Berlin: Georg Reimer, 1890.

- , *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, 2 Bde., Berlin: Dümmler, 2. Aufl. 1890/91.
- , *Zu Bibel und Religionsphilosophie. Vorträge und Abhandlungen. Neue Folge*, Berlin: Georg Reimer, 1895.
- , *Über Juden und Judentum. Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von Gustav Karpeles, Berlin: M. Poppelauer, 1906, 2. Aufl. 1910, hrsg. von Nathan Max Nathan.
- , *Kleine sprachtheoretische Schriften*, hrsg. von Waltraud Bumann, Hildesheim/New York: Olms, 1970.
- Stünkel, Knut Martin, „Die letzte Entdeckung des Christentums durch die Wissenschaft des Judentums bei Max Wiener“, in: Görge K. Hasselhoff (Hg.), *Die Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums* (Studia Judaica, 54), Berlin/New York: De Gruyter, 2010, 301–342.
- , *Una sit religio. Religionsbegriffe und Begriffstopologien bei Cusanus, Llull und Maimonides*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013.
- , „Struggling for Religion in the Jewish Scientific Research – Max Wiener’s critique on Hermann Cohen’s notion of religion“, in: *European Journal of Jewish Studies* 14 (2020), im Druck.
- Susman, Margarete, *Gestalten und Kreise*, Zürich: Diana-Verlag, 1954.
- Topitsch, Ernst, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, Wien: Springer-Verlag, 1958.
- Trabant, Jürgen, *Traditionen Humboldts* (stw 877), Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990.
- Weiss, Elmar, *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 Ge-

- schichte und Pflege jüdischer Denkmäler im Tauberfränkischen Raum, 1996.
- Werner, Eric, „The Mathematical Foundation of Ars Nova“, in: *Hebrew Union College Annual* 17 (1942/43), 564–571.
- , *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church During the First Millennium*, London/New York: Dobson, 1959.
- , *Three Ages of Musical Thought*, New York: Da Capo Press, 1981.
- Westphal, Rudolf, *Geschichte der alten und mittelalterlichen Musik*, Breslau: Leuckart, 1864.
- Whitehead, Alfred North, *Science and the Modern World. Lowell Lectures 1925*, New York u. a.: The Free Press, 1967.
- , *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.
- Wiedebach, Hartwig, *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen* (Europaea Memoria. Studien und Texte zur Geschichte der europäischen Ideen I, 6), Hildesheim u. a.: Olms, 1997.
- , „Stufen zu einer religiösen Metaphorik. Der ‚andere‘ Cohen in Skizzen eines Editors“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59 (2011), 295–309.
- , „Einleitung“, in: Hermann Cohen, *Kleinere Schriften I. 1865–1869*, Hildesheim u. a.: Olms, 2012, VII–XXVII.
- , „Hermann Cohens Kindheit. Aus Anlaß [!] seines 100. Todestages am 4. April 2018“, in: *Kalonymos* 21 (2018), H. 1, 1–9.
- Wiehl, Reiner, „Das jüdische Denken von Hermann Cohen und Franz Rosenzweig. Ein neues Denken in der Philosophie des 20. Jahrhunderts“, in: ders., *Zeitwelten*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998, 150–169.
- , *Subjektivität und System*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.
- Wiener, Max, *Die Anschauungen der Propheten von der Sittlichkeit*, Berlin: Mayer & Müller, 1909.

- , *Die Religion der Propheten* (Volksschriften über die jüdische Religion, I/1), Frankfurt/M.: Kauffmann, 1912.
- , „Was heißt religiöse Erneuerung?“, in: *Liberales Judentum* 14 (1922), 5–9. 26–29.
- , „Jüdische Frömmigkeit und religiöses Dogma“, in: *MGWJ* 67 (1923), 157–167. 225–244; 68 (1924), 27–49.
- , *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, Berlin: Philo-Verlag, 1933.
- , „The Concept of Mission in Traditional and Modern Judaism“, in: *IYVO Annual of Jewish Social Science* 2/3 (1947), 9–24.
- Wilhelm, Kurt, „Die Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, ein geistesgeschichtlicher Versuch“, in: Kisch (Hg.), *Das Breslauer Seminar*, 1963, 327–349.
- (Hg.), *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich: Ein Querschnitt*. Mit einer Einführung, Tübingen: Mohr, 1967.
- Wobbermin, Georg, „Einleitung Teil 1: Begriff, Aufgabe und Methode der Religionsphilosophie“, zu: ders. (Hg.), *Religionsphilosophie*, Berlin: Heise, 1924, 5–16.
- Wussow, Philipp von, „The Place of Religion in the System of Philosophy: Rosenzweig’s ‚Einleitung‘ to Cohen Revisited“, in: *Rosenzweig-Jahrbuch* 11 (2018), 156–172.
- Zank, Michael, „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.
- Zur, Yaakov, „Die deutschen Rabbiner und der Frühzionismus“, in: Julius Carlebach (Hrsg.), *Das aschkenasische Rabbinat. Studien über Glaube und Schicksal*, Berlin: Metropol, 1995, 205–217.

# Namensregister

- Adelmann, Dieter 10, 11,  
15–17, 19–114, 153  
Albertus Magnus 50  
Altmann, Alexander 92  
Ambros, August Wilhelm 85 f.  
Aristoteles 11, 75, 110, 151  
Assmann, Jan 97
- Baeck, Leo 92  
Baneth, Mordechai 49  
Barth, Heinrich 12  
Barth, Karl 12  
Bastian, Adolph 106  
Benjamin, Walter 24 f.  
Bernays, Jacob 11, 24, 75 f., 94  
Boeckh, August 11, 24, 59, 94,  
97 f., 105  
Bois-Reymond, Emil du 24  
Boltzmann, Ludwig 127  
Branniss, Julius 24, 85  
Bruckstein, Almuth 22, 108, 113  
Buber, Martin 25  
Buddha 96
- Carnap, Rudolf 119  
Cassel, David 24, 80
- Cassirer, Bruno 13  
Cassirer, Ernst 12, 27, 109,  
116, 118 f., 124, 132, 135 f.  
Cohen, Gerson 10, 85, 88  
Cohen, Martha 12, 14  
Comte, Auguste 120  
Crescas [Krescas], Ḥasdai  
110–112, 114  
Curtius, Ernst Robert 26
- Darwin, Charles Robert 44  
Davidson, Donald 132  
Delitzsch, Franz 40  
Descartes, René 110  
Deutsch, Moritz 24, 85 f.  
Dilthey, Wilhelm 101
- Eger, Akiba 49  
Einstein, Albert 135 f.  
Elbogen, Ismar 92  
Eschelbacher, Joseph 52,  
102–104
- Falkenburg, Brigitte 13, 16,  
115–136  
Feuerbach, Ludwig 43 f.

- Fichte, Johann Gottlieb 60  
 Fischer, Kuno 50, 115  
 Frank, Heike 102  
 Frankel, Zacharias 11, 24, 102  
 Freudenthal, Jacob 52  
 Friderici, Friedrich 98  
 Fries, Jakob Friedrich 120  
  
 Gadamer, Hans Georg 72f., 119  
 Gersonides (Lewi ben Gerson)  
     104–114  
 Geiger, Abraham 80  
 Görland, Albert 27  
 Goodman, Nelson 132  
 Gotthold, Zew Walter 22, 83  
 Graetz, Heinrich 11, 24  
 Guttmann, Jacob 30–38, 80,  
     90, 103  
  
 Häckel, Ernst 44  
 Hartmann, Eduard von 44  
 Hartmann, Nicolai 118  
 Haupt, Moritz 24  
 Hegel, Georg Friedrich Wilhelm  
     42–44, 50, 65f., 120, 122–124,  
     132  
 Heidegger, Martin 14, 72f.,  
     77f., 118, 159  
 Heinemann, Isaak 92  
 Helmholtz, Hermann von  
     121, 133  
 Henrich, Dieter 15, 73  
  
 Herbarth, Johann Friedrich  
     65, 67  
 Hertz, Heinrich 133f.  
 Herz, Marcus 48  
 Herzl, Theodor 103  
 Heyse, Karl Wilhelm Ludwig  
     61, 101f.  
 Heyse, Paul 102  
 Holzhey, Helmut 14, 22, 27, 41,  
     70, 90  
 Humboldt, Alexander von 24,  
     48, 55–59, 76  
 Humboldt, Wilhelm von 24,  
     60–62, 64–66, 97  
  
 Jaspers, Karl 95–97  
 Joel, Carl (Karl) 49, 51f.  
 Joel, David 49  
 Joel, M. (Manuel) 11, 12, 16,  
     21, 24, 34, 37–54, 60, 101,  
     105–108, 111–113  
  
 Kafka, Franz 25  
 Kant, Immanuel 25, 34, 42,  
     45–48, 66, 68f., 85, 110, 115f.,  
     119, 121–133, 135f., 141, 158  
 Karpeles, Gustav 36, 79  
 Kaufmann, David 35  
 Kellermann, Benzion 14,  
     108–110, 113  
 Kennecke, Andreas 17  
 Köhnke, Klaus Christian 60

- Konfuzius 96  
 Kuhn, Adalbert 71  
 Kuhn, Thomas S. 133  
  
 Lange, Friedrich Albert 12,  
     24, 29, 31, 90, 116, 132  
 Lazarus, Moritz 11, 24, 35, 38,  
     41, 43, 52 f., 55, 63, 67, 80, 94,  
     99–103, 105 f., 113  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 50  
 Lewandowski, Hermann 12, 53  
 Lewandowski, Louis 12, 43, 49  
 Lewandowski, Martha  
     s. Cohen, Martha  
 Lewy, Israel 80  
 Lissa, Jakob 49  
 Löw, Immanuel 80  
 Löwenthal, Moritz 58  
 Lotze, Hermann 66  
 Lucas, Franz D. 102  
 Lucas, Leopold 34, 36  
 Luhmann, Niklas 160, 163  
  
 Mach, Ernst 133  
 Maier, Johann 47  
 Maimonides, Moses 10, 47,  
     59 f., 75, 105, 107 f., 112–114  
 Marx, Wolfgang 19  
 Maxwell, James Clerk 127  
 Mendelssohn, Alexander 58, 101  
 Mendelssohn, Moses 48, 140  
 Meyer, Moritz 38, 80  
  
 Mistelli, Franz 61  
 Moleschott, Jacob 43 f.  
 Müller, Johannes 66  
 Munk, Salomon 10, 51, 105  
  
 Nathan, Nathan Max 34  
 Natorp, Paul 12, 14, 51, 90,  
     116, 118, 124, 135 f.  
 Newton, Isaac 127  
 Nietzsche, Friedrich 51, 76  
 Nikolaus von Kues 162  
 Nissim, Rabbi 112  
  
 Orlik, Franz 90  
 Orth, Ernst Wolfgang 19  
 Overbeck, Franz 51  
  
 Parzival 71  
 Parmenides 74  
 Patton, Lydia 134  
 Philippsen, Ludwig 80, 84, 88  
 Plato 59, 96, 104 f., 112, 123  
  
 Rohling, August 40  
 Rosenzweig, Franz 14, 15, 27,  
     39, 50, 52, 153, 159  
 Rossbach, August 24, 85  
 Russell, Bertrand 13, 125  
  
 Sachs, Felix 99  
 Sachs, Michael 11, 15, 16, 52 f.,  
     55 f., 58, 76, 88, 99–102, 104

- Said, Edward 138  
 Schopenhauer, Arthur 43f.  
 Schwarzschild, Steven S. 92  
 Seligmann, C. 49  
 Sellars, Wilfried 132  
 Sieg, Ulrich 39f.  
 Simmel, Georg 100  
 Slominski, Chaim Selig 55  
 Smith, Jonathan Z. 161f.  
 Sopher, Moses 49  
 Spinoza, Benedikt (Barukh)  
   50, 110f.  
 Steinthal, H. 11, 16, 21f., 23,  
   24, 35–39, 41, 47, 52, 54,  
   55–70, 72, 78–82, 87f., 91,  
   94, 96, 98, 101f., 106  
 Strauß, Bruno 27  
 Strauss, Friedrich Daniel 44  
 Strauss, Herbert A. 92  
 Strack, Hermann Leberecht 40  
 Stünkel, Knut Martin 13, 16,  
   137–164  
  
 Trabant, Jürgen 64f.  
 Treitschke, Heinrich von 38f.,  
   41–43, 46, 78  
 Trendelenburg, Adolf 11, 24,  
   50, 115  
  
 Veit, Moritz 38  
 Vitri, Philippe de 107  
 Vogt, ? 43f.  
  
 Warhol, Andy 138  
 Weizsäcker, Viktor von 25  
 Westphal, Rudolf 24, 85  
 Whitehead, Alfred North 160f.  
 Wiedebach, Hartwig 14, 22, 70,  
   76f., 90  
 Wiener, Max 14, 139–143, 158f.  
 Windelband, Wilhelm 122  
 Winkler, Marco 17  
 Wittgenstein, Ludwig 119  
 Wittig, Joseph 25  
  
 Zank, Michael 90  
 Zeller, Eduard 36  
 Zunz, Leopold 24, 38







Zwei Anlässe bilden den Ausgangspunkt für diesen Sammelband.

Anlässlich des 100. Todestags von Hermann Cohen fand im Oktober 2018 in Dortmund ein Symposium statt, das hier dokumentiert wird. Im Mittelpunkt standen die Fragen nach Cohens Bedeutung für die Philosophiegeschichte bis in die Gegenwart sowie nach der bleibenden Relevanz seines Religionsbegriffs.

Zudem wird Dieter Adelmanns grundlegende Studie zum Herkommen des Begriffs „erzeugen“ in Cohens *Logik der reinen Erkenntnis* aus der Synthese von früherer Wissenschaft des Judentums und der Humboldtschen Sprachphilosophie im Werk H. Steinthals erstmals einer breiten Öffentlichkeit vorgelegt.

Adelmann zeigt insbesondere die Bedeutung von M. Joel, Michael Sachs und Steinthal für das religiös geprägte Denken des Marburger Neukantianers und Erkenntnistheoretikers Cohen auf. Brigitte Falkenburg zeigt, dass jenseits von Cohens Erkenntnistheorie seine eigentliche Bedeutung im philosophischen Konstruktivismus zu finden ist. Knut Martin Stünkel wendet sich Cohens unterschätzter Religionsschrift *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* von 1915 zu und entwickelt eine Religionstopologie, mit deren Hilfe eine metasprachliche Ebene der Religionsforschung ermöglicht wird.

ISBN 978-3-86956-487-6

Online



9 783869 564876

