

Cohen im Kontext

Beiträge anlässlich seines hundertsten Todestages

Herausgegeben von

Heinrich Assel und Hartwig Wiedebach

Mohr Siebeck

Siglen

- ÄrG Ästhetik des reinen Gefühls, 2 Bände, Berlin, B. Cassirer 1912 [Werke 8 und 9].
- BR Der Begriff der Religion im System der Philosophie, Gießen, Töpelmann 1915 [Werke 10].
- Briefe Briefe, ausgewählt und hg. von Bertha und Bruno Strauß, Berlin, Schocken 1939.
- EmkN Einleitung mit kritischem Nachtrag zu F. A. Langes „Geschichte des Materialismus“, 3. Aufl., Leipzig, Brandstetter 1914 [Werke 5/II].
- ErW Ethik des reinen Willens, 1. Aufl. (A), Berlin, B. Cassirer 1904; 2. Aufl. (B), Berlin, B. Cassirer 1907 [Werke 7].
- HCB Die Hermann-Cohen-Bibliothek, Hildesheim u. a., Olms 2000 (= H. Cohen: Werke, Supplementa, Bd. 2).
- JS Jüdische Schriften, 3 Bände, hg. von Bruno Strauß, Berlin, Schwetschke und Sohn 1924. [JS 1–3]
- KBÄ Kants Begründung der Ästhetik, Berlin, Dümmler 1889 [Werke 3].
- KBE Kants Begründung der Ethik, 1. Aufl. (A), Berlin, Dümmler 1877; 2. Aufl. (B), Berlin, B. Cassirer 1910 [Werke 2].
- KKrV Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl. (A), Leipzig, Meiner 1907; 2. Aufl. (B), Leipzig, Meiner 1917 [Werke 4].
- KThE Kants Theorie der Erfahrung, 1. Aufl. (A), Berlin, Dümmler 1871 [Werke 1.3]; 2. Aufl. (B), Berlin, Dümmler 1885; 3. Aufl. (C), Berlin, B. Cassirer 1918 [Werke 1.1].
- LrE Logik der reinen Erkenntnis, 1. Aufl. (A), Berlin, B. Cassirer 1902; 2. Aufl. (B), Berlin, B. Cassirer 1914 [Werke 6].
- PIM Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte, Berlin, Dümmler 1883 [Werke 5/I].
- RuN Reflexionen und Notizen, Hildesheim u. a., Olms 2003 [Werke, Supplementa, Bd. 1].
- RV Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, 2. Aufl., Frankfurt/M., Kauffmann 1929 [und div. Nachdrucke].
- SPhZ Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte, 2 Bände, hg. von Albert Görland und Ernst Cassirer, Berlin, Akademie-Verlag 1928.
- Werke [Werkausgabe] hg. von Helmut Holzhey, Hildesheim u. a., Olms 1977 ff.

Cohen am Breslauer Rabbinerseminar*

Hartwig Wiedebach

Hermann Cohen hatte in seinem Geburtsort Coswig (Anhalt) die städtische Volksschule und bei seinem Vater Gerson Cohen, Synagogenkantor und Lehrer der jüdischen Gemeinde, die israelitische Schule besucht. Seit Frühjahr 1853 war er Schüler des Herzoglichen Gymnasiums in Dessau. Dort dachte man in modern humanistischem Geist auf den Spuren Herders und Wilhelm von Humboldts. Lernen war kein Einpauken. Es ging darum, „Gedächtnis und Reflexion in beständiger Wechselwirkung zu erhalten“.¹ Daneben stand weiterhin das Studium jüdischer Quellen. Hermann Cohens Vater besuchte ihn regelmäßig sonntags, um den Talmud und jüdische Philosophie (vermutlich Bachja Ibn Pakuda und Maimonides) zu lernen.

Schließlich verließ Cohen zur Sekunda, also drei bzw. vier Jahre vor dem Abitur, im Herbst 1857 das Dessauer Gymnasium und bezog das Jüdisch-theologische Seminar ‚Fraenckelscher Stiftung‘ in Breslau. Am 14. Oktober – „Alter: 15¼“ – wurde er am „Rabbinerseminar, untere Abtheilung“ immatrikuliert.² Mit dieser Bestimmung ist gesagt, dass Cohen erstens Rabbiner und nicht, was ebenso möglich gewesen wäre, Lehrer werden sollte, und dass er zweitens zu den Studenten ohne Abitur gehörte, die diese Prüfung noch vor sich hatten. Das Seminar war erst drei Jahre zuvor 1854 eröffnet worden und durchaus umstritten. Der spätere Ruhm und seine geschichtliche Folgewirkung bis heute erweisen allerdings, wie weitsichtig der Vater gehandelt hatte, seinen Sohn dorthin zu schicken.

1. Positiv-historische Gesamtwissenschaft

Die Gründer des Breslauer Seminars stellten sich folgende Aufgabe: Sie wollten einerseits die „idealen Forderungen der vieltausendjährigen Religion Israels“ mit „den strengen Ansprüchen vorurteilsfreier Wissenschaft“ verknüpfen und

* Ich danke Prof. Simon Lauer, Zürich, für kritische Hinweise.

¹ RITTER, Prüfungen, 10.

² CAHJP, AZ, Breslau, Rabbinerseminar, Inskriptions-Buch, Sign.: D/Br4/6, Student Nr. 46.

andererseits die „praktischen Bedürfnisse der jüdischen Gemeinden“ nach ausreichender Versorgung mit „Lehrer[n] und Rabbiner[n]“ befriedigen.³ Damit grenzten sie sich von den traditionellen Jeschiwot ab, soweit deren Praxis eines reinen Lernens weder die Ideen westlicher Wissenschaft noch eine Berufsausbildung zum Rabbiner einbezog. Und auch die beiden dem Breslauer Projekt auf den ersten Blick nächststehenden Vorläufer, das in Padua 1829 begründete Collegio Rabbinico Lombardo-Veneto mit Samuel David Luzzatto als zentraler Figur, sowie die in Metz aus einer Talmud-Tora-Schule hervorgegangene, ebenfalls 1829 eröffnete École Centrale Rabbinique, wurden als konzeptionell „gänzlich ungenügend“ angesehen.⁴ Suchte man stattdessen ein Modell aus der eher humanistischen Bildungstradition, so zeigten „Universitäten und Akademien einen zu weiten, Gymnasien, Realschulen und Lehrerseminarien einen zu engen Rahmen“.⁵ Man musste also einen neuen Weg finden.

Die langwierigen Diskussionen um den Fächerkanon lasse ich unerörtert. Wichtig ist vor allem, dass mit dem Gegenstand der Wissenschaft, also dem Judentum, nicht nur ein religiöses Phänomen gemeint war. Man lehrte und erforschte neben theologischen Fragen zugleich historische, philologische, literarische, soziologische und ökonomische Gesichtspunkte – auch in Fragen der Bibelauslegung, der Halacha und Aggada, der religiösen Bräuche, der Liturgie usw. Entscheidend ist die hermeneutische Geste. Sie zeigt sich an einer charakteristischen Begriffssynthese, die der Spiritus rector und langjährige Leiter des Seminars, Zacharias Frankel, vorgetragen hat, und an die einer seiner Nachfolger, Isaac Heinemann, noch 100 Jahre später mit Nachdruck erinnerte.

Frankel war Talmudist und, um sein renommiertestes Publikationsprojekt zu nennen, Begründer der *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. Seine geistige Haltung prägte das Seminar insgesamt; er nannte sie „positiv historisch“.⁶ Unter den religiösen Parteibildungen war das eine Mittelstellung zwischen der sehr weitgehenden jüdischen Reform einerseits und der deutschen Orthodoxie des 19. Jahrhunderts andererseits. Aber es ging nicht in erster Linie um religiöse Parteiungen. Was hier „positiv“ bzw. „historisch“ heißt, zeigt ein Beispiel: die Erforschung der Midraschim, also der traditionellen jüdischen Bibelauslegung. Einen antiken Midrasch wird niemand nahtlos als Beitrag zur modernen Bibelauslegung auffassen. Hier verfährt die Wissenschaft des Judentums „historisch“, d. h. sie widmet sich einer Erscheinungs- und Denkform, deren Verständnis uns nur im Eingedenken der zahlreichen Veränderungen zuwächst, die die Bibelauslegung seither durchlaufen hat.

³ FREUDENTHAL, Das jüdisch-theologische Seminar, 5.

⁴ Ebd., 4.

⁵ Ebd.

⁶ Vgl. zu dieser Begrifflichkeit die Text-Auswahl von: HORVITZ, Zacharia Frankel, 45–128; BRÄMER, Rabbiner Zacharias Frankel, 166–176.

Dieses Eingedenken setzt allerdings etwas Ungeschichtliches voraus: Es geht davon aus, dass das antike und das heutige Bemühen über die Zeit hinweg vergleichbar sind. Dazu braucht es die Annahme einer Kontinuität des Menschseins bis in die Gestaltungsgesetze intimer Persönlichkeit hinein. Denn die Person dessen, der den Midrasch erforscht, geht in seine Darstellung und damit in die Wissenschaft mit ein. Das bringen Frankel und Heinemann durch das Wort „Erforschung“ im Unterschied zu „Forschung“ zum Ausdruck.⁷ Forschung ist für sie ein von der Person tendenziell abstrahierendes, Erforschung dagegen ein die Person einbeziehendes Verfahren; es gehört dazu eine „Kultur des Gemütes“.⁸ Zwar stellt es sich in verschiedenen Stilformen und Epochen unterschiedlich dar, aber es stiftet – dies das „Positive“, das „Setzende“ neben dem „Historischen“ – zeitlose Gleichheit. Für den antiken Midrasch wird diese Gleichheit vorausgesetzt; für die Wissenschaft des Judentums wird gefordert, sie ans Licht zu bringen, ja zu realisieren. Das traditionelle Talmud-Tora-Studium, der Versuch also, sich quasi neben Mose zum Empfang der Offenbarung auf den Sinai zu stellen, rückt „in enge Nachbarschaft zur zeitgenössischen Wissenschaft“. So wird Wissenschaft aus Sicht Frankels die in der Moderne „einzig mögliche Nachfolgerin des religiösen Gesetzesstudiums“.⁹ In der Bibel-Erforschung hat vor allem Benno Jacob, 1883–1890 (mit kurzer Unterbrechung) Schüler des Breslauer Seminars, das Erbe dieser positiv-historischen Wissenschaftlichkeit weitergetragen.¹⁰

Ähnliches gilt für die zahlreichen anderen Gebiete der – wie es später heißen wird – „Gesamtwissenschaft des Judentums“. Überall geht es um dieses Erforschen, auch in der Philosophie. Wieder ein Beispiel: Es fällt auf, daß Frankels Neigung bei mittelalterlichen Autoren eher Jehuda Halevi als Maimonides galt. Der Zions-Dichter, der den Gott seiner Väter deutlich vom Gott der Philosophie unterschied, und der seine wichtigsten Einsichten nicht bei letzterem, sondern in der Frömmigkeit gegenüber dem ersteren fand, stand Frankel näher als der Anhänger des Aristoteles, der den biblischen Schöpfungsglauben davon abhängig machte, ob „der Philosoph“ ihn widerlegt habe oder nicht. Nun fand Hermann Cohen zwar zuletzt gerade in Maimonides sein Vorbild. Aber es ließe sich zeigen, dass das erst dann völlig gelang, als ihm Maimonides seinerseits als ein Er-Forscher philosophischer Wahrheit statt als bloßer Forscher im Arsenal begrifflicher Tatbestände lebendig vor Augen trat. Zur Brücke wurde Cohens Entdeckung, dass sich das Denken des Maimonides mit der Ursprungs-Erforschung in seiner eigenen *Logik der reinen Erkenntnis* vergleichen ließ. Dennoch:

⁷ Vgl. FRANKEL, Programm, 2–4; HEINEMANN, Idee.

⁸ Ebd., 115.

⁹ BRÄMER, Rabbiner Zacharias Frankel, 263.

¹⁰ Vgl. die etwas andere Deutung des Positiv-Historischen durch ALBERTINI, Religionsphilosophie, 384; Literaturangaben zum Breslauer Seminar auch über Memoiren einiger ehemaliger Schüler: Ebd., 378, Anm. 3.

Die Verinnerlichung der Frömmigkeit fand auch Cohen nicht in erster Linie bei Maimonides. Für ihn trat an diese Stelle Bachja Ibn Pakuda, der mittelalterliche Erforscher religiöser „Herzensepflichten“.

Trotz mancher Hindernisse wurde das „Jüdisch-theologische Seminar Fraenckelscher Stiftung“ am 10. August 1854 eröffnet. Der am 27. Januar 1846 verstorbene Kommerzienrat Jonas Fraenckel hatte in einer testamentarischen Stiftung die Gründung eines „Seminars zur Heranbildung von Rabbinern und Lehrern“ verfügt.¹¹ Er gab dem Kuratorium weitgehend Freiheit in der konkreten Gestaltung. Diese Freiheit übertrug man auf den Gründungsdirektor Zacharias Frankel.¹² Dieser, im Februar 1853 berufen, lud seinerseits herausragende Gelehrte der Wissenschaft des Judentums und darüber hinaus ins Kollegium: so den Bibelexegeten und Historiker Heinrich Graetz, den klassischen Philologen Jacob Bernays, den homiletischen Stilisten und Philosophiehistoriker Manuel Joël sowie den Historiker talmudischer Mathematik Benedikt Zuckermann.

Bei den studentischen Bewerbern wurden „Kenntnisse der heiligen Schrift, talmudisches Wissen und mindestens die Reife für die Sekunda eines Gymnasiums“ erwartet.¹³ Über die Zulassung entschied eine Eingangsprüfung. Die Zahl der Anmeldungen überstieg die Erwartungen. Da jedoch die Maßstäbe für eine Aufnahme hoch waren, erfolgten „zahlreiche Zurückweisungen“. Bei der ersten Aufnahmeprüfung im Juni 1854 entsprachen 18 Bewerber den Anforderungen.¹⁴ Insgesamt wurden im ersten Jahr 26 immatrikuliert, von denen am Jahresende noch 21 übrig waren; laut Marcus Brann sogar nur 20.¹⁵ Während der vier akademischen Jahre zwischen Herbst 1857 und Herbst 1861, die Cohen am Seminar verbrachte, beliefen sich die Studentenzahlen der Rabbiner- und der Lehrerabteilung auf 33+8, 40+10, 40+12 und 43+12.¹⁶ „Im Durchschnitt traten jährlich etwa 9 Zöglinge ein und gingen 8 ab.“¹⁷ Etwa ein Drittel kam ohne Abitur und musste daher den Gymnasial-Unterricht besuchen,¹⁸ unter ihnen auch Hermann Cohen.

Für die Rabbinatsschüler präziserte man die Voraussetzungen noch weiter: „als Mindestmaß der *theologischen* Vorbildung: Kenntnisse des Pentateuchs und eines Teils der Propheten oder Psalmen in der Ursprache und Verständnis der Mischna und leichter Talmudstellen nebst den Kommentaren [...]. Als Min-

¹¹ Vgl. den Auszug aus Jonas Fraenckels Testament in BRANN, Geschichte, 13f.; zum Folgenden vgl. BRÄMER, Rabbiner Zacharias Frankel, bes. 322ff.

¹² Vgl. den Entwurf des Berufungsschreibens sowie den Bericht über die Verhandlungen in: BRANN, Geschichte, 26f.41f.

¹³ Ebd., 60.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. BRÄMER, Rabbiner Zacharias Frankel, 344; ebd., Anm. 400; mit Hinweis auf: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 4 (1855), 13; BRANN, Geschichte, 66, Anm. 1.

¹⁶ Ebd., 134.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd., 66, Anm. 1.

destmaß der *profanen* Vorbildung [...] die Reife für die Gymnasial-Sekunda“.¹⁹ Theologischer und wissenschaftlicher Unterricht nach gymnasialem Muster waren dadurch „ununterbrochen und systematisch“ verknüpft.²⁰ So erreichte man, dass „die mit einer solchen Vorbildung eintretenden Zöglinge durch einen eigens für sie eingerichteten Unterricht in den Lehrgegenständen des Gymnasiums die Reife für die Universitätsstudien, die eine wesentliche Ergänzung für die theologische Ausbildung der Seminaristen bilden, in durchschnittlich vier Jahren erlangten“.²¹ Genau diese vier Jahre verblieb Cohen am Seminar. Die reguläre Studiendauer betrug sieben Jahre. Zahlreiche später bedeutende Rabbiner und Gelehrte haben hier studiert. 1862 verließen die ersten Absolventen mit Rabbiner-Diplom das Seminar.

Ebenso interessant ist die Zahl derer, die das Seminar vor Beendigung ihrer Studien verließen: Im Berichtszeitraum von Marcus Brann (bis 1904) waren es 258 von insgesamt 452 Studenten, also über die Hälfte.²² Sie ergriffen die unterschiedlichsten Berufe. Sechs von ihnen wurden Universitätsprofessoren.²³ Ob unter den Abgängern, wie in jüdisch-bürgerlichen Familien nicht selten, solche waren, die die Studien bewusst nicht als Vorbereitung auf den Rabbiner-Beruf, sondern als lebensgeschichtlichen Zwischenschritt eines reinen Lernens betrachteten, muss offenbleiben. Für Cohen galt das nicht. Seine Entscheidung vier Jahre nach Beginn des Studiums war ein bewusster Verzicht auf den Beruf des Rabbiners.

2. Cohens Lehrer

Das Verhältnis des jungen Hermann Cohen zu seinen Lehrern war unterschiedlich. Gegenüber Manuel Joël und Benedikt Zuckermann verhielt er sich, so lässt sein „Gruß der Pietät an das Breslauer Seminar“ von 1904 durchblicken, unauffällig und aufmerksam. Mit Heinrich Graetz und Jacob Bernays gab es Spannungen. Den Direktor Zacharias Frankel aber verehrte er uneingeschränkt.

Biographisch am auffälligsten war das Verhältnis zu *Heinrich Graetz*. Rosenzweig nennt es ein Zeichen „von bezeichnender Reife“, dass der junge Schüler dem damals schon berühmten Historiker und Bibelkritiker gegenüber ein traditionelles Quellenbewusstsein vertrat. Graetz hatte

eine historisch abwägende Charakteristik von David Kimchi gegeben und damit das altjüdisch überhistorisch-unhistorische Gefühl des eben aus der väterlichen Lehre Kommenden verletzt, das nicht in die Vergangenheit zurückgeht, sondern sie in die Gegenwart

¹⁹ Ebd., 65. Vgl. zum Lehrplan: BRÄMER, Rabbiner Zacharias Frankel, 346–351.

²⁰ BRANN, Geschichte, 65.

²¹ Ebd., 65.

²² Ebd., 137.

²³ Ebd., 138.

versammelt, so daß ‚Raschi‘, ‚Rabe‘, ‚Raschbam‘, ‚Ramban‘ eben nicht Salomo Jizchaki, Abraham Ben Esra usw. sind, die dann und dann da und da gelebt haben, sondern der erlauchte Kreis, der sich auf dem vor mir aufgeschlagenen Blatte des Pentateuch versammelt, um mir Leser von heute das Blatt zu erklären. Diesem verletzten Gefühl gab der kleine Neuling Ausdruck, indem er mit gespielter Unwissenheit fragte: Herr Professor, meinen Sie etwa den weltberühmten R’dak?²⁴

Das ärgerte Graetz. Bei ihm, so Cohen selbst,

herrschte der Blick vor, der von der Person ausging und die Person ins Auge fasste, bald strahlend, bald stechend. Diese Impulsivität, die ihn als Schriftsteller auszeichnet, und die ihn nicht nur zu unserem grossen, sondern auch zu unserm wirkungsreichen Historiker machte, sie beseelte und vergeistigte auch seinen Unterricht. [...] Manchmal liess er seiner kritischen Laune dabei übermässig die Zügel schiessen, und ich bilde mir ein, dass ich bei einem solchen Anlass, höflich aber bewusst ihm entgegenfragend, seinen Unwillen mir zugezogen habe. Wie herzlich aber, mit welcher offenbaren Freude kam der alte Lehrer mir entgegen, als ich 1879 in Karlsbad mit ihm zusammentraf. Die Unmittelbarkeit seines Wesens in der Zuneigung wie in der Abneigung zeigte sich auch hierin. Es war eine ganze kraftvolle Natur, die überströmen, aber immer nur eigenes Wesen ergiessen konnte.²⁵

Trotz dieser Wiederbegegnung blieb die Spannung. Gleich im Folgejahr, zu Beginn 1880, kommt es zu einer öffentlichen Konfrontation. Sie fällt in eine Phase starker Aufladung: in den von Heinrich von Treitschke ausgelösten (seit 1965 so genannten) „Antisemitismus-Streit“. Graetz wird von Treitschke gleich im ersten Aufsatz „Unsere Aussichten“ (November 1879) angegriffen. Der Vorwurf lautet auf Christen- und Deutschenhass. Zum Anlass wurde der elfte Band von Graetz’ umfassender *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* über die Zeit von Mendelssohn bis zum Revolutionsjahr 1848. Hier, so Treitschke, werde „unter beständigen hämischen Schimpfreden bewiesen, daß die Nation Kants eigentlich erst durch die Juden zur Humanität erzogen, daß die Sprache Lessings und Goethes erst durch Börne und Heine für Schönheit, Geist und Witz empfänglich geworden ist!“²⁶ Es gibt zahlreiche Reaktionen verschiedener Autoren sowie Erwidierungen von Treitschke. Als im Januar 1880 auch Cohen – nach zwei erfolglosen Briefen an Treitschke – ein öffentliches „Bekanntniß in der Judenfrage“ ablegt, tritt er zwar kompromisslos gegen die antijüdischen Angriffe auf. Trotzdem stellt er sich in Sachen Graetz, immer noch im Versuch, Treitschke zu beschwichtigen, auf die Seite des Angreifers. Er geht so weit, seinem Lehrer „Perversität der Gefühlsurteile“ zu attestieren.²⁷

Aber Cohen kann nicht von ihm lassen. So kommt er 1917 anlässlich von Graetz’ hundertstem Geburtstag, fast 40 Jahre nach dem „Bekanntniß“ und

²⁴ Vgl. ROSENZWEIG, Einleitung, XXIf.

²⁵ COHEN, Gruß der Pietät, 420.

²⁶ TREITSCHKE, Aussichten, 573.

²⁷ COHEN, Bekenntniß, 86.

13 Jahre nach dem „Gruß der Pietät an das Breslauer Seminar“, in zwei Arbeiten erneut auf ihn zurück. Er steht unter dem Eindruck von Zionismus und Erstem Weltkrieg. Da trifft ihn die Relecture von Graetz' früher Skizze „Die Construction der jüdischen Geschichte“ von 1846 im Zentrum seiner religiös-politischen Auffassung: im Begriff der Nationalität. Graetz, so Cohen, betrachte in der „Construction“ das Judentum religiös nur als eine Negation des Heidentums. Seine positive These über das Judentum sei dagegen staatspolitisch: „Die Gottesidee soll zugleich Staatsidee sein“.²⁸ Damit verschreibe sich Graetz einem von Spinoza bis Kant und in den modernen Zionismus hinein verheerend wirkenden Prinzip. Zitat Graetz: „Die Thora, die israelitische Nation und das heilige Land stehen in einem, ich möchte sagen, magischen Rapport“.²⁹ Dazu Cohen: „So sehen wir Graetz am Scheidewege zwischen Religion einerseits und Nation und Staat andererseits“.³⁰ – Umso wichtiger war es für ihn, dass gerade Zacharias Frankel, in dessen *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums* die „Construction“ erstmals erschienen war, seinem späteren Kollegen Graetz durch eine redaktionelle Bemerkung von, so Cohen, „philosophische[r] Tiefe“ in die Parade fuhr: Der Monotheismus, so Cohens Paraphrase Frankels, sei „keineswegs als ein sekundäres Prinzip zu denken; vielmehr seien die Einzigkeit und Außerweltlichkeit Gottes ‚nur ein unzertheilbarer Begriff“.³¹ Damit sei Graetz' „Politisierung und Lokalisierung des Judentums in ihrer Irreligiosität enthüllt“.³² Denn, noch ein Zitat Frankels: „Welche Verbindlichkeit könnte die Thora für den von diesem Boden Fortgerissenen haben?“³³

Trotzdem schätzt Cohen die „Construction“. Er will nur ihr Ende modifizieren. Graetz hatte mit der Behauptung geschlossen, „daß es die Aufgabe der judenthümlichen Gottesidee zu sein scheint, eine religiöse Staatsverfassung zu organisiren, die sich ihrer Thätigkeit, ihres Zweckes und ihres Zusammenhanges mit dem Weltganzen bewußt“³⁴ bleibe. Cohen hätte stattdessen lieber: „Die monotheistische Gottesidee hat die Aufgabe, eine religiöse Staatsverfassung zu organisieren als Weltorganisation, d. i. als die des Staatenbundes der nach der Idee des Messianismus sich entwickelnden Menschheit“.³⁵ Er meint sogar, das werde „dem Geiste unseres verewigten Lehrers gerecht“.³⁶ Indessen wird man

²⁸ COHEN, Graetzens Philosophie, 562; zit. aus: GRAETZ, Construction, 87.

²⁹ COHEN, Graetzens Philosophie, 562.563.

³⁰ Ebd., 562.

³¹ Cohens Paraphrase und Zitat ebd., 563 f.

³² Ebd., 564.

³³ Zit. von Cohen: Ebd. Vgl. BRÄMER, Rabbiner Zacharias Frankel, 98.219 f.

³⁴ GRAETZ, Construction, 421.

³⁵ COHEN, Graetzens Philosophie, 574. Vgl. DERS., Jahrhundertfeier, 552 f.

³⁶ COHEN, Graetzens Philosophie, 574. Vgl. zu Cohens Kritik: COHN, Graetz, 197; RABIN, Stoff und Idee, 251. Beide betonen einen Wandel in Cohens Einstellung im Laufe der Jahre. Das gilt m. E. nur insofern, als Cohens Äußerungen über Graetz einen versöhnlichen Ton annehmen.

zugeben, dass der Vorschlag eher Cohens statt Graetz' politische Vorstellung ausdrückt.

Es bleibt ambivalent. Zweifellos hat Cohen von Graetz' exegetischen Vorlesungen und Werken profitiert. Er schätzt die sozialetische Tendenz in dessen bibelkritischen Arbeiten, etwa im Werk *Schir Ha-Schirim oder das salomonische Hohelied* (1871). Demnach offenbare der „Kontrast“ zwischen dem „Hoflager des Königs Salomo“ und der „Hütte im Gurkenfelde“ im Hohelied bei aller Leidenschaftlichkeit zugleich „politische[n] Ernst“ und „soziale Gesinnung“. ³⁷ Und auch einige von Cohens Übersetzungen aus dem Hebräischen, z. B. in dem Aufsatz zur „Lyrik der Psalmen“ (1914), sind an Graetz' *Kritischem Commentar zu den Psalmen* (1882/83) orientiert. ³⁸ In dem Festaufsatz „Zur Jahrhundertfeier unseres Graetz“ bemängelt er zwar erneut dessen Kritik am deutschen Judentum und an der Reformtheologie, ³⁹ und doch gibt er seinem alten Lehrer den Ehrentitel eines „Großen in Israel“. ⁴⁰

Der klassische Philologe *Jacob Bernays*, ebenfalls Lehrer am Seminar, wurde nicht in dieser Weise zu einem Stein lebenslangen Anstoßes. Aber auch ihn unterzieht Cohen einer philosophisch genährten scharfen Kritik:

Seine rituelle Orthodoxie, die er zwar nicht zur Schau trug, aber auch nicht diskret und sachgemäß im gesellschaftlichen Leben darzustellen verstand, verband sich mit einem Schellingschen Mystizismus, der ihm von seinem Vater [Isaak Bernays in Hamburg] überkommen sein mag. Der tiefe Mangel seines Wesens lag in seinem persönlichen Verhältnis zur Philosophie. Er kannte sie, er verstand sie, aber eben nur als ein Philologe und Historiker; und da es nichts gab, was er nicht verstanden hätte, so darf man wohl auch sagen, wie ein Polyhistor. Es war kein lebendiges, schaffendes, aufbauendes Denken, welches in dieser gewaltigen Maschine arbeitete. [...] Diese Schranke seiner grossen Kraft stiess mir schon damals peinlich auf, so dass ich kein Verhältnis inniger Pietät zu ihm fassen konnte; wie denn auch seine Unfreude an mir fortgedauert haben soll. ⁴¹

Dem Seminar-Direktor Frankel blieb diese „Unfreude“ nicht verborgen. „Rührend war es mir“ so erinnert sich Cohen, dass, „als ich 1873 [...] in Norderney mit Frankel zusammentraf, dieser in seinem unveränderten Wohlwollen mir sagte: ‚Wenn Bernays Sie besser behandelt hätte, wären Sie doch vielleicht bei uns geblieben‘“. ⁴²

Manuel Joël unterrichtete am Seminar seit 1854, zunächst vorwiegend in der Gymnasialabteilung, vor allem klassische Sprachen. Bei Cohens Eintritt Ende

³⁷ COHEN, *Bildung*, 219f.; vgl. *ÄrG* II, 37–39; *RV*, 299; mit Bezug auf: GRAETZ, *Schir Ha-Schirim*, 28–39.

³⁸ COHEN, *Psalmen*, 163–198. – Vgl. den Hinweis auf weitere bibelkritische Werke von Graetz in: COHEN, *Jahrhundertfeier*, 544.

³⁹ Ebd., 549–551.

⁴⁰ Ebd., 543.

⁴¹ COHEN, *Gruß der Pietät*, 421.

⁴² Ebd., 419. Er war mit Hermann Lewandowsky vom 1. bis 10. August 1873 auf Norderney. Vgl. COHEN, *Briefe an August Stadler*, 27.

1857 hatte sich sein Lehrgebiet auf Predigtlehre erweitert, und „wenige Jahre später“ übernahm er noch den Unterricht in systematischer Religionsphilosophie und deren Geschichte.⁴³ Das weckt die Frage, ob Joël Cohens erster akademischer Lehrer in Philosophie war. Nach den detaillierten Angaben in Frankels Jahresberichten war Philosophie während Cohens Zeit im Seminar kein Lehrfach Joëls, sondern neben den erstgenannten Fächern lediglich Deutsch und Geschichte. Nur im Griechisch-Unterricht wurden gelegentlich Platon-Passagen gelesen.⁴⁴ Auch nennt Cohen Joël nirgends seinen philosophischen Lehrer. Überhaupt äußert er sich zurückhaltend. Zwar betont er: „Gründliches, gediegenes außerordentlich vielseitiges Wissen war in ihm, der wirklich eine philosophische Natur war, zu einer Einheit der Lebensanschauung und der Welterfahrung lebendig geworden“.⁴⁵ Aber zugleich plaudert er die offenbar verbreitete Meinung aus, Joël werde „immer nur gute Aufsätze, aber nur Aufsätze schreiben“.⁴⁶ In Cohens Forschungsarbeiten erscheint Joëls Name kaum. Wo er als Philosophiehistoriker auftaucht, geschieht das im Blick auf Maimonides und Chasdai Crescas kritisch,⁴⁷ in Bezug auf Spinoza zustimmend.⁴⁸ In den großen Monographien zu Kant, zur Religionsphilosophie oder im System der Philosophie bleibt Joël unerwähnt.⁴⁹ Seine Homilien dagegen haben den jungen Cohen fasziniert: „Ich werde es nie vergessen, welchen Eindruck die klassische Predigt Joëls auf mich machte, während wir“ – und wieder folgt eine leise Einschränkung – „manchmal von ihm zu *Abraham Geiger* [in Breslaus Große Synagoge] hinübergangen und von der machtvollen Beredsamkeit dieses begeisterten Verkünders des Judentums uns anfeuern ließen“.⁵⁰

Charakteristisch ist Cohens Erwähnung des Mathematikers und Seminarbibliothekars *Benedikt Zuckermann*, „dessen gütiges, frommes, vornehmes Wesen in der zartesten Lage zur Erscheinung kam, da er das monatliche Stipendium austeilte“.⁵¹ Auch das dürfte auf eigener Erfahrung beruhen, zumal Cohens Eltern nur über schmale Mittel verfügten. Es ging dabei nicht, wie an

⁴³ BRANN, Geschichte, 88.

⁴⁴ Vgl. die vier *Jahresberichte des jüdisch-theologischen Seminars* von 1858 bis 1862 (Sammlung Göppingen: 18/1).

⁴⁵ COHEN, Gruß der Pietät, 422.

⁴⁶ Ebd., 421.

⁴⁷ COHEN, Ethik Maimunis, 179f.201.247.

⁴⁸ COHEN, Judentum, 384f.; DERS., Spinoza, 393.

⁴⁹ Dieter Adelman meint, Joëls Aussage, Kants „Grundansicht“ habe „wie keine andere der Religion den Boden bereitet“, sei „bis ins Einzelne hinein [...] der argumentative Punkt, an dem Hermann Cohen mit seinem Studium und seiner Darstellung der kantischen Philosophie einsetzt“, ADELMANN, Manuel Joel, 118; das Joël-Zitat aus: JOËL, Religiös-philosophische Zeitfragen, 47. Die detaillierte Analyse von: HASSELHOFF, Joel, bes. 302–307, liefert hierfür keinen Hinweis.

⁵⁰ COHEN, Gruß der Pietät, 422. Zu Joëls „new style of preaching“ vgl. KISCH, In memoriam, 113.

⁵¹ COHEN, Gruß der Pietät, 422.

Universitäten üblich, um Kolleggelder, d. h. um Gebühren für Lehrveranstaltungen. Im Breslauer Seminar galt: „Den gesamten Unterricht erhalten die Seminaristen unentgeltlich“. ⁵² In Frage standen Kost und Logis. Der genaue Betrag für auswärtige Hörer ist nicht zu ermitteln. Bereits Jonas Fraenckel hatte neben 300.000 Reichsmark, aus deren Zinsen der Unterhalt des Seminars zu bestreiten war, vier besondere Stipendien zu je 150 Mark jährlich vorgesehen. Durch die Zinsen eines weiteren Fonds von 15.000 Mark wurden „Freitische und Stipendien für auswärtige Hörer“ bestritten. ⁵³ Zusätzliche Legate und Zuwendungen anderer Personen erweiterten diesen Fonds erheblich; er belief sich 1904, zum Zeitpunkt der Studie von Marcus Brann, auf 150.000 Mark. ⁵⁴ Brann nennt die Gesamtsummen der Stipendien für jedes Jahr: So wurden von 1857 bis 1861 jährlich zwischen 1.422 und 1.812 Reichsmark gezahlt. Zum Vergleich: An Lehrergehältern fielen im selben Zeitraum zwischen 9.037 und 10.200 Mark an. ⁵⁵

Auffällig ist nun, dass die Inskriptions-Bücher des Seminars bei einigen Studenten auf eines der vier Jahresstipendien aus dem Sonderfonds des Stifters verweisen. Unter „Hermann Cohen“ findet sich eingetragen: „Erhielt 27. Januar [1]860 ein Fraenckelsches Stipendium von 50 Th[alern]“, das Äquivalent der erwähnten 150 Reichsmark. ⁵⁶ Andere Stipendien werden in diesem für die persönliche Einschätzung der Schüler besonderen Buch nicht erwähnt. Man darf daher vermuten, dass die Fraenckel-Stipendien als Anerkennung besonderer Studienleistungen vergeben wurden. Auch blieben sie pro Student (in der Regel) einmalig, d. h. auf ein einziges Jahr beschränkt. Laut Protokoll-Buch der allgemeinen Lehrerkonferenzen fiel die Entscheidung für Cohen am 19. Januar. ⁵⁷ In diesem Protokoll-Buch werden über die Jahre auch andere Stipendien dokumentiert. Von einer weiteren Zuwendung an Cohen erfahren wir nichts. ⁵⁸

Noch ein Letztes in diesem Zusammenhang. Man erwog von Anfang an, ob das Seminar als Internat geführt werden sollte. In dem geräumigen Gebäude, Wallstraße 1b, waren „noch vier Zimmer unterm Dach“ frei. ⁵⁹ Ob sie auswärtigen Hörern zur Verfügung standen, ist offen. Überhaupt gingen in Sachen Internat, ebenso wie in der Frage, ob eine hauseigene Synagoge eingerichtet werden solle, die Meinungen auseinander. Von externen Ratgebern war Michael Sachs in beiden Belangen dafür, Leopold Zunz dagegen. Letzterer befürchte-

⁵² Satzung des Seminars, § 10, zit. bei: BRANN, Geschichte, 70.

⁵³ Ebd., 74.

⁵⁴ Ebd., 83.

⁵⁵ Ebd., Beilage VII, Anhang LI.

⁵⁶ CAHJP, Breslau, Rabbinerseminar, Inskriptions-Buch, Sign.: D/Br4/6, Nr. 46, Rubrik „Besondere Bemerkungen“.

⁵⁷ CAHJP, Breslauer „Konferenz-Verhandlungen“, D/Br4/3, fol. 19v. Den Zuspruch für ein Fraenckel-Stipendium erhielten an diesem Tag noch die Kommilitonen Moritz Rahmer, Philipp Bloch, Jacob Horowitz.

⁵⁸ Allerdings ist die Aufstellung sichtlich nicht lückenlos.

⁵⁹ BRANN, Geschichte, 75.

te durch „Kloster- und Kasernenwesen begründete Missbräuche“.⁶⁰ Trotzdem wurde zumindest die Synagoge 1856 eingerichtet. Über die Entscheidung in der Internatsfrage berichtet Brann nicht, sondern bemerkt nur allgemein, „von den befürchteten und anderen Missständen“ habe „sich kein einziger eingestellt“.⁶¹

Nun zu *Zacharias Frankel*. Von seiner wissenschaftlichen Verbindung zwischen „positiv“ und „historisch“ war schon die Rede, ebenso von ihrer Bedeutung für Cohen. Gleichwohl hat dieser nur wenig über Frankel geschrieben. Das Wenige ist insbesondere wegen der physiognomischen Andeutungen aufschlussreich:

„Ich will Cohen aus Dessau hören“, pflegte *Frankel* zu sagen, wenn er zur Inspektion der Talmudklasse bei Graetz eintrat, von dem er wusste, dass er keine besondere Sympathie für mich hatte. [...] Seine Gelehrsamkeit war seine Frömmigkeit. Ein tiefer Ernst und eine innere Würde lag auf diesem schlichten, in stetiges Nachdenken versunkenen Antlitz. Er war gut gewachsen und trug sich auch gut. Und doch meine ich, dass seine Gestalt, besonders wenn er stand, und er stand ganz ruhig, wie verrenkt erschien. Er war ganz in die Sache, die er vortrug, hineingewachsen. Sein Gang war nicht steif, noch ohne Elastizität, sondern schnell und leicht. Die Würde lag in der sicheren Haltung des mächtigen Kopfes und in dem geraden, festen und klaren Ausdruck seiner Züge, wie auch seiner Sprache.⁶²

Frankel war eine im deutsch-jüdischen Sprach- und Kulturraum weithin bekannte, um ihrer Erfahrung als Rabbiner in Teplitz, Dresden und Leipzig, sowie um ihrer Gelehrsamkeit und ihres geistigen Profils willen gesuchte und umstrittene Persönlichkeit.⁶³

Die von ihm in Teplitz 1832, mehr noch die an der Dresdner neuen Synagoge 1840 eingeführten Gottesdienstordnungen folgen einem Trend der Zeit.⁶⁴ Vor allem, für uns wichtig, ähneln sie bis in Einzelheiten hinein den in Cohens Heimat Anhalt gültigen Agenden: einerseits seit 1846 in Dessau, andererseits seit 1860 in Anhalt-Bernburg.⁶⁵ Die Tendenz geht auf eine Verinnerlichung der persönlichen Ausrichtung (*kawwana*) hin zu dem, was im Deutschen „Andacht“ heißt. Das kommt sowohl in Dessau/Bernburg als auch in Dresden bei Frankel sehr pointiert zum Ausdruck. Frankels „22 Paragraphen waren gegen Unruhe, Plaudern, Schreien, lautes Beten und spontanes Verhalten überhaupt gerichtet“.⁶⁶ Vor allem die Vorbeter wurden in strenge Zucht genommen. So schrieb Frankel schon 1835: „Quelle der Unsitten ist unmittelbar der zwar an sich fromme später aber höchst entstellte Gebrauch des Vorbeters“. Dieser solle „seiner Bestimmung gemäß, das Gebet so vortragen, dass der Unerfahrene mit ihm bete“.

⁶⁰ Ebd., 76.

⁶¹ Ebd., 78.

⁶² COHEN, Gruß der Pietät, 421, zit. in BRÄMER, Rabbiner Zacharias Frankel, 415f.

⁶³ Vgl. ebd., 43–254.

⁶⁴ Vgl. ebd., 141–144.

⁶⁵ Vgl. WIEDEBACH, Kindheit, 5.

⁶⁶ BRÄMER, Rabbiner Zacharias Frankel, 141.

Stattdessen errege er durch „gewisse Modulationen“, „unsinniges Schreien“, „sonderbare Geberden [...], Verzuckungen seines Gesichtes“, durch „schreyende u. bacchantische Gehülften“ sowie „die obscönsten Opernarrien“ eher „Lachen als Andacht“. ⁶⁷ Es wirft ein bezeichnendes Licht auf Gerson Cohen, dass er, seinerseits Vorbeter, seinen Sohn zu diesem rigiden Kritiker in die Schule schickte.

In Fragen der religiösen Parteipolitik grenzte sich Frankel, wie erwähnt, nach zwei Richtungen ab: gegen die sehr weitgehende Reform einerseits, gegen die in umgekehrter Richtung ebenso weit gehende neuere Orthodoxie andererseits. Für Cohen relevant ist das Verhältnis zu zwei prominenten Gegnern: Abraham Geiger und Samson Raphael Hirsch.

3. Der Blick nach außen: Geiger und Hirsch

Abraham Geiger war eine Leitfigur des deutschen Reformjudentums. Zur Zeit der Seminargründung wirkte er als Rabbiner an der Großen Synagoge in Breslau. Er war es, der dem Stifter Jonas Fraenckel „erste Anregungen“ gegeben hatte. ⁶⁸ Zu seiner großen Enttäuschung wurde er bei der Gründung übergangen. Als die Kuratoren in den Berufungsverhandlungen mit Frankel dann doch vorschlugen, der „Intelligenz und umfassenden Gelehrsamkeit unseres Rabbiners“ die Mitwirkung zu sichern, lehnte Frankel brüsk ab: „Die neue Anstalt muss von Einem leitenden Gedanken, von Einem Geiste durchdrungen und belebt sein: soll ein organisches Ganze entstehen, so darf auch nur Ein organisirender Gedanke walten“. ⁶⁹ Er hielt sein eigenes Denken für unvereinbar mit demjenigen Geigers. Bildung und Kenntnisreichtum konnten diesem nicht abgesprochen werden. Daran änderte auch die auffällige Aversion Frankels – die im Übrigen auf Gegenseitigkeit beruhte – nichts. ⁷⁰ Es ging um die Auffassung des Judentums.

Geiger unterstellte das Judentum nahezu restlos einer Idee der Entwicklung. Maß und Ziel hatte diese Entwicklung in einer menscheitsumfassenden Kultur der Humanität. Die Quelle dieser Auffassung fand Geiger im Universalismus der biblischen Propheten. Daher machte er – im Unterschied zum Talmudisten Frankel – die historische Kritik gerade der Bibel zu seinem wissenschaftlichen Hauptinstrument. Als seine wichtigste Arbeit betrachtete er das Buch von 1857: *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums*. ⁷¹ Den Talmud drängte er als „Produkt eines

⁶⁷ Ebd., 143.

⁶⁸ BRANN, Geschichte, 7*, Anm. 10.

⁶⁹ Ebd., 48f.

⁷⁰ Vgl. zahlreiche Belege bei: BRÄMER, Rabbiner Zacharias Frankel, 183.209.273.pass.; LUDWIG GEIGER, Abraham Geiger, 228.

⁷¹ BRESLAU, Julius Hainauer 1857.

höchst getrüben exegetischen Sinnes“ in den Hintergrund.⁷² Öffentlich auffällig war seine Position in Fragen der Liturgiesprache oder im Verhältnis zur Halacha, der Gebotsordnung des alltäglichen Tuns. Zwar sollte in der Synagoge das Hebräische „beibehalten werden“; aber es müsse „eine wesentliche Verkürzung eintreten und das Deutsche eine ebenbürtige Stellung neben der Ursprache erhalten“.⁷³ Dem entsprach Geigers einflußreiches Gebetbuch von 1854.⁷⁴ Die Halacha sodann sollte nicht etwa abgeschafft, ihr aber „das Medusenhaupt der Formenstarrheit [...] abgehauen werden“.⁷⁵ Dem lag eine der Schleiermacherschen Gefühlstheorie verwandte Hermeneutik zugrunde. Ziel war, die biblisch-prophetischen Intentionen in die Religiosität moderner Menschen zu übersetzen. Dazu gehörte auch eine gewisse Anpassung an die nichtjüdische Kultur. Allerdings hielt Geiger, nicht zuletzt aus religionspolitischen Gründen, bestimmte Grenzen ein. Er lehnte z. B. die Verlegung des Sabbatgottesdienstes auf den Sonntag, wie sie ähnlich Denkende, etwa Samuel Holdheim, gewünscht hatten, ab. – Auch Frankel, von seiner Seite, suchte Erneuerung. Aber von einer Abschaffung des Hebräischen im Gottesdienst konnte keine Rede sein. Dies und Geigers rigide Ablehnung der talmudischen Satzungen oder seine durchgreifende Literarkritik der Tora waren für Frankel sowohl wissenschaftlich als auch gemeindepolitisch falsch.

Cohen allerdings fühlte sich, je länger desto mehr, von Geiger angezogen. Er spitzte das zuletzt auf eine These zu, die bei Frankel so kaum möglich gewesen wäre: „*Die Reform im Judentum hat die Wissenschaft des Judentums geschaffen.* Dieses historische Faktum ist das weltgeschichtliche Kennzeichen des *Prinzips der Reform*“.⁷⁶ Geigers Reform- und Wissenschaftsprinzip „*bestätigt das Prinzip der religiösen Gesamtentwicklung*“.⁷⁷ Das „Gesamt“, von dem Cohen hier redet, entspricht, wohlgemerkt, der *Menschheit*. Es ist nicht Frankels „Gesamtheit“, der zwar diesen Begriff ebenfalls verwendete, damit aber die Gesamtheit des *jüdischen Volkes* meinte.⁷⁸ Den Maßstab in Geigers „Gesamtentwicklung“ setzten, wie gesagt, die Propheten, und so blieb es lebenslang auch für Cohen, der in diesem Punkt eine über die Jahre zunehmende Nähe zur protestantischen Bibelforschung und Systematik empfand. So entsprach etwa Abraham Kuenens Ausblick auf einen ethischen Monotheismus ziemlich genau seiner Leitidee.⁷⁹ Geiger, so Cohens Fazit, „stellt“ für die jüdische „Zukunft das große Ziel der

⁷² Zit. von: LUDWIG GEIGER, Abraham Geiger, 298.

⁷³ Ebd., 145.

⁷⁴ ABRAHAM GEIGER, Gebetbuch. Vgl. dazu LUDWIG GEIGER, Abraham Geiger, 144–152.

⁷⁵ Ebd., 296.

⁷⁶ COHEN, Jahrhundertfeier, 550.

⁷⁷ Ebd., 551.

⁷⁸ Vgl. FRANKEL, Reformen, 19; zit. bei: BRÄMER, Rabbiner Zacharias Frankel, 171 f.

⁷⁹ Vgl. KUENEN, Weltreligion. Dazu: COHEN, EmkN, 109; DERS., Liebe, 57; DERS., Rektorsreden, 13.

Weltreligion wieder auf“.⁸⁰ Und er verteidigt das teilweise schroffe Auftreten des Reformers: „Diesen Verdiensten gegenüber wird es zu einer verhältnismäßigen Nebensache, welche taktischen Fehler auch er gemacht haben mag: er hat die Weltreligion auf unsere Schultern geladen und mit diesem Joche tragen wir, von neuem belebt und frohgemut, das alte Joch des Gottesreiches“.⁸¹ Cohen verdankt Geiger seinen Messianismus, der seit dem 18. Jahrhundert, bei Mendelssohn und in der Folgezeit, in den Hintergrund getreten war, damit aber die seine Geschichtsdeutung krönende Idee.⁸²

Eine stärker institutionell vermittelte Bedeutung hatte Geiger durch seine Mitwirkung an der 1872 eröffneten Berliner Hochschule (Lehranstalt) für die Wissenschaft des Judentums. Mit ihr war Cohen vor allem in späteren Jahren eng verbunden und lehrte dort seit 1905. Als zudem im Jahr 1910, zum hundertsten Geburtstag Abraham Geigers, dessen Sohn, der Germanist Ludwig Geiger, ein Gedenkbuch herausgab, wirkte Cohen durch Recherchen in Marburg, Geigers Promotionsort, daran mit.⁸³ In diesem Buch fanden auch Geigers wegleitende Verdienste um die Geschichte der jüdischen Literatur und der Philosophie des Maimonides eine erste große Darstellung durch Cohens Berliner Kollegen Ismar Elbogen.⁸⁴

Trotzdem rückten Geiger und Frankel in Cohens Bewusstsein einander immer näher. Bei Frankel erlernte Cohen die „positive“ Treue zur Kontinuität der Offenbarung als wissenschaftliche Haltung. Das war mehr als private Pietät. In der *Ethik des reinen Willens* zählte er die Treue unter die ethisch zentralen Tugenden, und er verknüpfte sie in der *Religion der Vernunft* mit der Wahrheit selbst.⁸⁵ Diese Treue hält trotz des Blicks auf menschheitliche Allheit den Wert unserer je besonderen persönlichen Bindungen fest. Sie wurde für Cohen schließlich zur Quelle seiner eigenen späteren, fast kann man sagen: Wiederentdeckung der jüdischen Besonderheit. Im jüdischen Gesetz und in der hebräischen Gebetssprache erkannte er seit etwa 1909 die Treue-Mittel einer „Isolierung [. . .], welche unerlässlich scheint für die Pflege und Fortbildung des Eigenen als des Ewigen“.⁸⁶ Sie sichern der besonderen jüdischen Nationalität innerhalb des allgemeinen Staatsverbands einer Nation die Eigenart.

In Geigers Reform wiederum begeisterte ihn die Hoffnung auf ein Judentum, das schließlich doch zuletzt ohne eine solche Isolation *unmittelbar* die Menschheit mitgestalten würde. Er meinte, die Zukunft selbst, ihre reine Zeitform, als

⁸⁰ COHEN, Jahrhundertfeier, 551.

⁸¹ Ebd.

⁸² Vgl. COHEN, Konfessionen, 484; auch: DERS., Deutschtum, 500f.512; zur Geschichte: KOHLER, Messianismus, pass.; Vgl. den Beitrag von CHRISTOPH SCHULTE im vorliegenden Band.

⁸³ LUDWIG GEIGER, Abraham Geiger, 23 ff.

⁸⁴ Vgl. ELBOGEN, Geschichte; zur jüd. Philosophie des Mittelalters bes. 333–339.

⁸⁵ Vgl. ErW, 569–590; RV, 509.

⁸⁶ Ebd., 425.

eine Macht zu erfahren. Solch eine Machterfahrung der Idee: hier der Idee von ethisch-politischer Unmittelbarkeit jüdischen Wirkens *innerhalb* der „Völker der Welt“, zwang ihn trotz aller Leiden des Antisemitismus zum Kampf für das, was er 1915 „Deutschtum und Judentum“ nannte. Damit war über seine Ablehnung des Zionismus, der an diese Unmittelbarkeit nicht (mehr) zu glauben schien, entschieden. So verbanden sich bei Cohen die Prinzipien der Treue und der Reform zu einem gemeinsamen Erbe jener beiden großen Persönlichkeiten. „Für unser heutiges wissenschaftliches Urteil dürften nun aber *Geiger* und *Frankel* in inniger Harmonie als geistige Zentren vereint dastehen“.⁸⁷

Der andere Gegner Frankels, *Samson Raphael Hirsch*, war seit 1851 Rabbiner in Frankfurt am Main. Vor allem seine *Neunzehn Briefe über Judentum* (1836) hatten einen tiefen Eindruck hinterlassen. Im Lauf der Jahre gewann sein temperamentvolles Engagement an Schärfe. Er wurde zur zentralen Figur der Frankfurter Neuorthodoxie und später der „Austrittsgemeinde“. In Cohens Breslauer Zeit fällt eine scharfe Konfrontation mit Zacharias Frankel. Sie führte zu Cohens erstem öffentlichen Auftritt.⁸⁸ 1859 erschien der erste Teil von Frankels *Einführung in die Mischna*, den grundlegenden Kanon talmudischer Verordnungen.⁸⁹ Ganz im Sinn seines positiv-historischen Denkens suchte er nach einer Vereinigung zwischen historischer Kritik und Treue zum Buchstaben der göttlichen Offenbarung. Ein Hauptthema waren religiöse Vorschriften, die sich zwar erst im Talmud, also noch nicht in der hebräischen Bibel finden, die aber dennoch als *halachot le-Mosche mi-Sinai*, als „Verordnungen an Mose vom Sinai“ gelten und deshalb dieselbe Offenbarungsautorität wie die Gebote der Tora haben. Frankel schloss nicht völlig aus, dass kontingente historische Umstände bei diesen Verordnungen eine Rolle gespielt haben mochten. Daraufhin veröffentlichte Hirsch in seiner Zeitschrift *Jeschurun* ein mehrteiliges „Sendschreiben“ mit vernichtender Kritik: Wer wie Frankel die Bestimmungen der Mischna, „die dem ganzen traditionellen Judentum als mit dem Gesetze selbst gleich göttlichen Ursprungs gelten, auf menschliche Urheber zurück[führt]“, sprich: wer „an die Worte der Rabbinen nicht glaubt“, darf „ganz so wenig religiöses Vertrauen wie ein Götzendiener und öffentlicher Sabbathschänder beanspruchen“.⁹⁰ Die von einem solchen Lehrer geleitete Institution ist von Übel; seine Schüler sind zu „bedauern“.⁹¹

Cohen war durch „die Sache so ergriffen“: Sie „traf mich gerade in meinen inneren Kämpfen“.⁹² Er hatte „viele Verehrung damals für Hirsch, aber auch

⁸⁷ COHEN, Jahrhundertfeier, 550.

⁸⁸ Vgl. WIEDEBACH, Stufen, 296f.

⁸⁹ FRANKEL, Hodegetica; DERS., Erklärung; vgl. HORWITZ, Zacharia Frankel, 126f.

⁹⁰ Sendschreiben [Teil 1]; in: HIRSCH, *Jeschurun* (Januar 1860/61), 201.211; vgl. zu den *halachot le-Mosche mi-Sinai*: BRÄMER, Rabbiner Zacharias Frankel, 367f.

⁹¹ Sendschreiben [Teil 1], HIRSCH, *Jeschurun*, 211.

⁹² Vgl. zum Folgenden Cohens eigene Darstellung, vermutlich von 1865, in: Briefe, 11–17, zit. 15.

für Frankel“;⁹³ und so schrieb er Hirsch einen Brief, um zu vermitteln. Dieser antwortet öffentlich im *Jeschurun*. Er respektiert Cohens Verteidigung seines Lehrers, der, so wird aus dem Brief zitiert, „ganz in altem orthodoxen Sinne lebe, ‚mit dem Tallith [Gebetschal] über dem Kopf in der Synagoge stehe“, mit seinen Schülern „am Freitag Abend Semiroth singe und auch beim Schiur [im Unterricht] bei Gelegenheit eifrig bemerke: ein Jere Schamaim [Gottesfürchtiger] müsse hier machmir sein [die strengst mögliche Auffassung vertreten]!“⁹⁴ „Allein“, so fährt Hirsch fort, „Sie begreifen, daß es sich um alles dies hier gar nicht handle“; in Frage stehe nur Frankels Lehrsystem.⁹⁵ Gegen dieses jedoch steigert er seine Polemik an anderer Stelle bis zu Ausdrücken wie „hirnverbranntes Traumgespinnst“.⁹⁶

Die Breslauer Seminaristen beschlossen einen „Protest“. Cohen selbst setzte gegen den ersten Entwurf, „ein wahres Lexikon von Schimpfworten, [...] durch, daß ein gemäßigerer angenommen wurde“.⁹⁷ Diese Fassung erschien, von 43 Hörern unterzeichnet – es gab in diesem Jahr 43+12 Rabbinats- und Lehramtstudenten –, unter dem Titel „Verwahrung“ als zweiseitige Beilage in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* vom 29. Januar 1861,⁹⁸ wenige Tage vor der Publikation des zweiten „Sendschreibens“ im *Jeschurun* und Hirschs Antwort auf Cohen. Sie gipfelt in dem

Bedauern, dass Herr Samson Raphael Hirsch es wagt, den Stellvertreter Gottes zu spielen, und nach eigenem Ermessen Seligkeit und Verdammnis zu dekretieren. Dahingegen freuen wir uns der Gelegenheit, es vor der Welt zu sagen, dass wir mit Stolz uns Schüler Frankels nennen, dass wir diesem unsern hochverehrten Lehrer wie Kinder ihrem Vater mit Herz und Hand ergeben sind, ihm, der uns den Eifer für den Glauben Israels in die Brust gepflanzt, der für das Studium unserer heiligen Lehre, des schriftlichen wie des mündlichen Gesetzes, uns erwärmt, der auf die Bahn der religiösen und wissenschaftlichen Forschung uns gelenkt, und, fern von Fanatismus wie von Zerstörungslust, mit rechtem Ernste die Spur des Gottesgeistes in den Schriften unserer Weisen uns aufgedeckt, ihm nachzueifern wird unser Streben, ihm ähnlich zu werden unser Stolz sein.⁹⁹

Frankel enthielt sich jeder öffentlichen Stellungnahme, und nur Hirsch, zunehmend unter dem Eindruck persönlicher Verfolgung, eiferte gegen das „Rudel

⁹³ Briefe, 15.

⁹⁴ „Briefkasten der Red.: Herrn H. C. in B.“; in: HIRSCH, *Jeschurun* (Beiblatt, ausgegeben den 1. Febr. 1861), 297; nach Bruno Strauß die „(unfreiwillige) erste Veröffentlichung“ Cohens (Briefe, 6).

⁹⁵ HIRSCH, *Jeschurun*, 297.

⁹⁶ [Samson Raphael Hirsch,] Anmerkung der Redaktion [zum zweiten „Sendschreiben“]; in: HIRSCH, *Jeschurun* (Feb. 1861), 260.

⁹⁷ Briefe, 15.

⁹⁸ Vgl. COHEN, *Verwahrung*, 467–470; BRÄMER, *Rabbiner Zacharias Frankel*, 372.

⁹⁹ COHEN, *Verwahrung*, 468f.

junger klaffender [sic] Hörer“: Gerade ihre „Verwahrung“ mache sie zu den „vernichtendsten Zeugen gegen ihren Meister selbst“.¹⁰⁰

Cohen hält den halachischen Streit im Kern für sinnlos. Für ihn bedeutet das Gütesiegel „an Mose vom Sinai“ „nichts Anderes, als: die betreffenden talmudischen Verordnungen sind *dem Geiste* der mosaischen Gesetzgebung gemäß“; es ist keine Entweihung, wenn sie „bei dieser und jener Gelegenheit durch diesen oder jenen Mann entstanden sind“. In dieser Klarheit sagt er das allerdings erst vier Jahre später.¹⁰¹ Er sieht sich nun als Wissenschaftler dessen, was er soeben „Geist“ nannte. Die „mosaische Gesetzgebung“ ist eine von dessen Erscheinungen: Ihrem „Geist“ nach ist sie ein „weltgeschichtlicher Prozeß [...], in dem ein Glied ins andere eingefügt ist“.¹⁰² Das buchstäbliche Fürwahrnehmen der Tradition verblasst demgegenüber. Als Jude lebt er unter der Aufgabe, die Unvergleichbarkeit und Einzigkeit Gottes als Motor dieses Geistes darzustellen.

Hier tritt nun die spezifische Differenz Cohens gegenüber seinen Vorbildern ins Licht. Auch Frankel und Geiger sprechen vom Geist des Judentums, aber das ist für sie keine Kategorie, die den, der ihr nachspürt, zu einem professionellen Philosophen macht. Anders Cohen: Für ihn bedeutet jener Geist die Aufgabe, eine Metamorphose der göttlichen Offenbarung in Vernunftkenntnis zu vollziehen. So gelangt er zur Philosophie. „Die auswärtige Quelle fließt unversehens in eine eigene über: in die der menschlichen Vernunft, sofern der Begriff der Vernunft den Menschen mit Gott vereinbart und versöhnt“,¹⁰³ schreibt er 40 Jahre später in seiner *Ethik des reinen Willens*. Die letzte Konsequenz zieht ein Satz aus der nochmals 15 Jahre späteren *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*: „Die Offenbarung ist die Schöpfung der Vernunft“.¹⁰⁴ Hier, 60 Jahre nach seinem Eintritt in das Rabbinerseminar, kehrt Cohen zur theologischen Sprache zurück und entdeckt seinen unverwechselbaren Stil im Kommentieren von Tora und Talmud, durch den er sich die alten Stoffe erneut in ihrer Buchstäblichkeit zueignet. „Vernunft“, so heißt es nun, „erschöpft sich nicht in Wissenschaft und Philosophie“.¹⁰⁵ Sie tritt in religiösen Quellen hervor: den „Quellen des Judentums“. Deren Zentrum ist – ursprünglicher als in Christentum und Islam¹⁰⁶ – die Einzigkeit Gottes. Sie sind das „Material [...], in dessen geschichtlicher Selbsterzeugung die problematische Vernunft, die Religion der Vernunft sich erzeugen und bewahrheiten soll“.¹⁰⁷ Quellen sind Vollzug einer

¹⁰⁰ HIRSCH, Vorläufige Abrechnung [inkl. „Nachschrift“]; in: Jeschurun 7, März 1861, 352.354.

¹⁰¹ Brief an Eduard Steinthal ca. 1865; in: Briefe, 13.14.

¹⁰² Ebd., 14.

¹⁰³ ErW (A), 54.

¹⁰⁴ RV, 84.

¹⁰⁵ Ebd., 8.

¹⁰⁶ Vgl. COHEN, Reflexionen, 5.69 (Blätter 1 und 70); sowie: RV, 39.

¹⁰⁷ Ebd., 5.

Autopoiesis. Deren Organ ist die religiöse „Nationalität“,¹⁰⁸ traditionell gesprochen das jüdische Volk. Die sich in den Quellen und ihren Kommentaren vollziehende „Schöpfung der Vernunft“ strebt aus sich heraus über jede dogmatisch-kasuistische Engführung hinaus.

Nach dieser philosophischen Initialzündung noch Rabbiner werden zu wollen, erschien Cohen als „Heuchelei“.¹⁰⁹ Er beendete das auf sieben Jahre angelegte Seminarstudium nicht: „Abgegangen Ende des Sommersemesters 1861 und übergegangen zum Studium der Philosophie“, heißt es über ihn im Breslauer Inskriptions-Buch.¹¹⁰ Er hatte noch „den zweiten klassischen Cursus unter Bernays absolviert“ und erhielt ein „ehrenvolles Zeugniß, das von Frankel, Bernays, Joël, Zuckermann und Graetz unterzeichnet war“.¹¹¹ Es war die Qualifikation zur Immatrikulation an der Universität. Allerdings ist sie nicht mit einem staatlichen Abitur zu verwechseln. Für Letzteres strebte man am Seminar keine Prüfungsberechtigung an, um von behördlichen Eingriffen in den Lehrplan unabhängig zu bleiben. Cohen erwarb das Abitur erst 1864 zum Zweck der Promotion.

Ein nicht krankheitsbedingter Seminaustritt wie der seinige war nach einer 1857 erlassenen Regel unwiderruflich.¹¹² Aber Cohen hat an eine Rückkehr nie gedacht. Vier Jahre später bekräftigte er, dass er „jetzt auf andrem, ganz andrem Boden stehe und andre, ganz andre Sorgen habe“; von der „theologischen Richtung“, der er „damals angehörte“, hatte er sich vorerst verabschiedet.¹¹³ Religion und Glaube erörterte er nun auf Jahre hinaus lediglich als historische, vor allem völkerpsychologische Erscheinungen bzw., nach Beginn der Arbeit an Kant, als Bestandteile philosophischer Systematik. Das mindert jedoch weder die biographische Bedeutung des Breslauer Rabbinerseminars noch Cohens Bewusstsein vom Wert dieses Instituts. Er gedenkt seiner mehr als 40 Jahre nach der dortigen Studienzeit mit größtem Respekt. Zu Beginn seines „Grußes der Pietät an das Breslauer Seminar“ 1904 spricht er zwar aus, dass er das Seminar „vorzeitig“ verließ. Trotzdem, und das zeige den Charakter der Lehranstalt, fühlten auch solche, die „eigene Wege“ gingen, „am letzten Ende sich in Eintracht [...] mit den Gesinnungen, aus denen heraus die vornehmste Bildungsstätte ihrer Jugend ins Leben gerufen und geleitet wurde“.¹¹⁴

¹⁰⁸ Ebd., 28.422.

¹⁰⁹ So die Erinnerung eines Mitseminaristen: MOSES, Prof. Dr. Hermann Cohen, 4.

¹¹⁰ CAHJP, Breslau, Rabbinerseminar, Inskriptions-Buch, Sign.: D/Br4/6, unter Nr. 46: „Hermann Cohen“.

¹¹¹ MOSES, Prof. Dr. Hermann Cohen, 4.

¹¹² Vgl. BRÄMER, Rabbiner Zacharias Frankel, 390.

¹¹³ Briefe, 17.16; vgl. MOSES, Prof. Dr. Hermann Cohen, 4.

¹¹⁴ Vgl. COHEN, Gruß der Pietät, 418. – Es ist leider nicht ermittelt, ob Cohen am 25-jährigen Jubiläum des Seminars 1879 teilnahm. Dazu: BRANN, Geschichte, 107: „Ganz besonders aber beteiligten sich an der Feier die ehemaligen Schüler des Seminars, und zwar nicht nur diejenigen, die als Rabbiner und Prediger entlassen waren, sondern auch solche, die einen anderen Lebensberuf gewählt hatten, Juristen, Mediziner, Universitätsprofessoren [usw.]“.

Literaturverzeichnis

- ADELMANN, DIETER, *Manuel Joel* – In der Mitte der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert; in: DERS., ‚Reinige dein Denken‘. Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen, hg. v. GÖRGE HASSELHOFF, Würzburg 2010, 107–119.
- ALBERTINI, FRANCESCA Y., Kritische *Religionsphilosophie* und Wissenschaft des Judentums. Von Breslau nach Cincinnati; in: WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN/GEORGES TAMER (Hg.), Kritische Religionsphilosophie. Eine Gedenkschrift für Friedrich Niewöhner, Berlin/New York 2010, 377–392.
- BRÄMER, ANDREAS, *Rabbiner Zacharias Frankel*. Wissenschaft des Judentums und konservative Reform im 19. Jahrhundert, Hildesheim 2000.
- BRANN, MARCUS (Hg.), *Geschichte* des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckel'sche Stiftung) in Breslau. Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum der Anstalt, Breslau 1904.
- COHEN, HERMANN, Ein *Bekentniß* in der Judenfrage (1880), JS 2, 73–94.
- COHEN, Ein *Gruß der Pietät* an das Breslauer Seminar (1904), JS 2, 418–424.
- DERS., *Liebe* und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch (1900), JS 3, 43–97.
- DERS., *Zwei Rektoratsreden* an der Berliner Universität (1913), in: DERS., Kleinere Schriften V. 1913–15, Werke 16, hg. v. HELMUT HOLZHEY/JULIUS H. SCHOEPS/CHRISTOPH SCHULTE, Hildesheim/Zürich/New York 1997, 5–15.
- DERS., Die Lyrik der *Psalmen* (1914), in: DERS., Kleinere Schriften V. 1913–15, Werke 16, hg. v. HELMUT HOLZHEY/JULIUS H. SCHOEPS/CHRISTOPH SCHULTE, Hildesheim/Zürich/New York 1997, 163–198.
- DERS., Über den ästhetischen Wert unserer religiösen *Bildung* (vermutlich 1914), in: DERS., Kleinere Schriften V. 1913–15, Werke 16, hg. v. HELMUT HOLZHEY/JULIUS H. SCHOEPS/CHRISTOPH SCHULTE, Hildesheim/Zürich/New York 1997, 199–235.
- DERS., *Spinoza* über Staat und Religion, Judentum und Christentum (1915), in: DERS., Kleinere Schriften V. 1913–15, Werke 16, hg. v. HELMUT HOLZHEY/JULIUS H. SCHOEPS/CHRISTOPH SCHULTE, Hildesheim/Zürich/New York 1997, 319–426.
- DERS., *Deutschtum* und Judentum. Mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus (1915), in: DERS., Kleinere Schriften V. 1913–15, Werke 16, hg. v. HELMUT HOLZHEY/JULIUS H. SCHOEPS/CHRISTOPH SCHULTE, Hildesheim/Zürich/New York 1997, 465–559.
- DERS., Was einigt die *Konfessionen*? (1917), in: DERS., Kleinere Schriften VI. 1916–1918, Werke 17, hg. v. HELMUT HOLZHEY/JULIUS H. SCHOEPS/CHRISTOPH SCHULTE, Hildesheim/Zürich/New York 2002, 453–486.
- DERS., Zur *Jahrhundertfeier* unseres Graetz (1917), in: DERS., Kleinere Schriften VI. 1916–1918, Werke 17, hg. v. HELMUT HOLZHEY/JULIUS H. SCHOEPS/CHRISTOPH SCHULTE, Hildesheim/Zürich/New York 2002, 541–555.
- DERS., *Graetzens Philosophie* der jüdischen Geschichte (1917), in: DERS., Kleinere Schriften VI. 1916–1918, Werke 17, hg. v. HELMUT HOLZHEY/JULIUS H. SCHOEPS/CHRISTOPH SCHULTE, Hildesheim/Zürich/New York 2002, 557–574.
- DERS., *Reflexionen* und Notizen, in: DERS., Werke. Supplementa 1, hg. v. HARTWIG WIEDEBACH, Hildesheim/Zürich/New York 2003.

- DERS., Charakteristik der *Ethik Maimunis* (1908); in: DERS., Kleinere Schriften IV. 1907–1912, Werke 15, hg. v. HELMUT HOLZHEY/JULIUS H. SCHOEPS/CHRISTOPH SCHULTE, Hildesheim/Zürich/New York 2009, 161–269.
- DERS., Spinozas Verhältnis zum *Judentum* (1910); in: DERS., Kleinere Schriften IV. 1907–1912, Werke 15, hg. v. HELMUT HOLZHEY/JULIUS H. SCHOEPS/CHRISTOPH SCHULTE, Hildesheim/Zürich/New York 2009, 347–388.
- DERS., *Verwahrung* (1861, gemeinsam mit anderen Breslauer Kommilitonen); in: DERS., Kleinere Schriften I. 1865–1869, Werke 12, hg. v. HELMUT HOLZHEY/HARTWIG WIEDEBACH, Hildesheim/Zürich/New York 2012, 467–470.
- DERS., *Briefe an August Stadler*, hg. v. HARTWIG WIEDEBACH, Basel 2015.
- COHN, ERNST J., Heinrich *Graetz*, in: MARCUS BRANN (Hg.), Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckel'sche Stiftung) in Breslau. Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum der Anstalt, Breslau 1904, 187–203.
- ELBOGEN, ISMAR, *Geschichte*; in: Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk, hg. v. LUDWIG GEIGER, Berlin 1910, 328–351.
- FRANKEL, ZACHARIAS, Ueber *Reformen* im Judenthume, in: Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums 1 (1844), 3–27.
- DERS., *Programm* zur Eröffnung des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau „Fränckel'sche Stiftung“, den 16. Ab 5614, 10. August 1854, Breslau 1854.
- DERS., ררכי המונה. *Hodegetica* in Mischnam [...], pars prima: Introductio in Mischnam, Leipzig 1859.
- DERS., *Erklärung*, die Schrift ‚Hodegetik in die Mischna‘ betreffend, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 10 (1861), 159–160.
- FREUDENTHAL, JACOB [anonym], Das jüdisch-theologische *Seminar* Fränckelscher Stiftung zu Breslau. Am Tage seines fünfundzwanzigsten Bestehens, den 10. August 1879, hg. im Auftrage des Curatoriums, Breslau 1879.
- GEIGER, ABRAHAM, סדר תפלה דבר יום ביומו. Israelitisches *Gebetbuch* für den öffentlichen Gottesdienst im ganzen Jahre, mit Einschluß der Sabbathe und sämtlicher Feier- und Festtage. Geordnet und mit einer neuen deutschen Bearbeitung versehen, Breslau 1854.
- GEIGER, LUDWIG (Hg.), *Abraham Geiger*. Leben und Lebenswerk, Berlin 1910.
- GRAETZ, HEINRICH, Die *Construction* der jüdischen Geschichte, eine Skizze; in: Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums, hg. v. ZACHARIAS FRANKEL, 3 (1846), 81–97; 121–132; 361–381; 413–421.
- DERS., *Geschichte* der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, aus den Quellen neu bearbeitet, Bd. 11, Leipzig 1870.
- DERS., *Schir Ha-Schirim* שיר השירים oder das Salomonische Hohelied, Wien 1871.
- DERS., Kritischer *Commentar* zu den Psalmen nebst Text und Uebersetzung, 2 Teile, Breslau 1882/83.
- GÜDEMANN, MORITZ, [*Erinnerungen*]; in: Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1780–1871, hg. v. Monika Richarz, München 1976, 367–375.
- HASSELHOFF, GÖRGE, Manuel *Joel* and the Neo-Maimonidean Discovery of Kant; in: The Cultures of Maimonideanism. New Approaches to the History of Jewish Thought, hg. v. JAMES T. ROBINSON, Leiden/Boston 2009, 289–307.
- HEINEMANN, ISAAK, Die *Idee* des jüdisch-theologischen Seminars im Lichte heutiger Denkweise; in: Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckel'sche Stif-

- tion) in Breslau. Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum der Anstalt, hg. v. MARCUS BRANN, Breslau 1904, 111–119.
- HIRSCH, SAMSON R. [Pseudonym Ben Uziel], אגרות צפון Neunzehn *Briefe* über Judentum. Als Voranfrage wegen Herausgabe von „Versuchen“ desselben Verfassers „über Israel und seine Pflichten“, Altona 1836.
- DERS. (Hg.), *Jeschurun*. Ein Monatsblatt zur Förderung jüdischen Geistes und jüdischen Lebens in Haus, Gemeinde und Schule 7 (1860/61).
- HORWITZ, RIVKA, *Zacharia Frankel and the beginnings of Positive-Historical Judaism* [hebr.], Jerusalem 1984.
- JOËL, MANUEL, *Religiös-philosophische Zeitfragen*, Breslau 1876.
- KISCH, GUIDO *In memoriam* [des Breslauer Seminars]; in: *Historia Judaica* 16 (1954), 67–122.
- DERS. (Hg.), *Das Breslauer Seminar*. Gedächtnisschrift, Tübingen 1963.
- KOHLER, GEORGE Y., *Der jüdische Messianismus im Zeitalter der Emanzipation. Reinterpretationen zwischen davidischem Königtum und endzeitlichem Sozialismus*, Berlin/New York 2014.
- KUENEN, ABRAHAM, *Volksreligion und Weltreligion*. Fünf Hibbert-Vorlesungen, Berlin 1883.
- MOSES, ADOLF, *Prof. Dr. Hermann Cohen in Marburg und sein Bekenntniß in der Judenfrage*. Eine Reminiszenz und Kritik, Milwaukee 1880.
- RABIN, ISRAEL, *Stoff und Idee* in der jüdischen Geschichtsschreibung; in: *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckel'sche Stiftung) in Breslau*. Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum der Anstalt, hg. v. MARCUS BRANN, Breslau 1904, 239–253.
- RITTER [Schulrat am Dessauer Gymnasium], *Zu den öffentlichen Prüfungen im Herzoglichen Gymnasium zu Dessau am 10. und 11. März 1856* [...], Dessau 1856.
- ROSENZWEIG, FRANZ, *Einleitung*; in: *Cohen, Hermann, Jüdische Schriften I*, hg. v. BRUNO STRAUSS, Berlin 1924, XIII–LXIV.
- DERS., *Jehuda Halevi*. Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte deutsch, Berlin 1926.
- TREITSCHKE, HEINRICH VON, *Unsere Aussichten* (1879); in: *Preußische Jahrbücher* 44 (1879), 559–576.
- WIEDEBACH, HARTWIG, *Stufen zu einer religiösen Metaphorik*. Der ‚andere‘ Cohen in Skizzen eines Editors; in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59/2 (2011), 295–309.
- DERS., *Hermann Cohens Kindheit*; in: *Kalonymos*. Beiträge zur deutsch-jüdischen Geschichte 21/1 (2018), 1–9.

Archivverweise

- Central Archives for the History of the Jewish People (CAHJP), Jerusalem.
 Hermann Cohen-Archiv Zürich.
 Sammlung Göppingen zu Hermann Cohen (H. Wiedebach).

Heinrich Assel, geboren 1961; 1993 Promotion; 1999 Habilitation; 1999–2006 Professur für Systematische Theologie an der Kulturwissenschaftlich-Philologischen Fakultät der Universität Koblenz-Landau; seit 2006 Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Greifswald; 2020–22 Dekan der Fakultät.
orcid.org/0000-0001-6248-2795

Hartwig Wiedebach, geboren 1958; 1995 Promotion; Pfleger und Supervisor im sozialpsychiatrischen Bereich; 2009 Habilitation; 2008–19 Dozent für Philosophie an der ETH Zürich und Leiter der Cohen-Sammlungen in Zürich und Göppingen.

ISBN 978-3-16-160032-6 / eISBN 978-3-16-160144-6

DOI 10.1628/978-3-16-160144-6

ISSN 1616-346X / eISSN 2568-7425 (Religion in Philosophy and Theology)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von epline in Böblingen gesetzt, von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Printed in Germany.