Hermann Cohen Archiv an der Universität Zürich

„Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk

„Religion of Reason Out of the Sources of Judaism“ Tradition and the Concept of Origin in Hermann Cohen's Later Work

Internationale Konferenz
in Zürich 1998

Herausgegeben von Helmut Holzhey,
Gabriel Motzkin und Hartwig Wiedebach

2000
Georg Olms Verlag
Hildesheim · Zürich · New York

Hartwig Wiedebach

Unsterblichkeit und Auferstehung im Denken Hermann Cohens

I.

Die „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums" ist – von einer Ausnahme abgesehen – die einzige Schrift Hermann Cohens, worin er den Problemen von Unsterblichkeit und Auferstehung mehr als nur einige kurze Bemerkungen widmet, ja sogar das umfangreichste Kapitel des Buches überhaupt. Einer der Gründe liegt darin, daß er in diesem Buch auf eigentümliche Weise aus einer – wie Helmut Holzhey es genannt hat – geistigen „Schwebe" heraus spricht.[1] Er läßt zwei verschiedene Einsichten gelten und will sie zur Einheit bringen: zum einen das Wissen einer religiösen Überlieferung, die ihm ein inneres Fundament und einen Ort in der Welt gibt und der er sich daher nicht entziehen darf; zum anderen die Einsicht, daß große Teile dieser Überlieferung nur im engen Horizont einer kleinen Lebensgemeinschaft relevant sind und überdies davon abhängen, daß er selbst und seine Glaubensgenossen ihnen durch religiöse Praxis Geltung verschaffen. So gerät er, ohne es auszusprechen, in die Nähe der skeptischen Frage, ob das Überkommene, so lebensnotwendig es ist, nicht überhaupt nur einen trügerischen Selbstläufer alter eingeschränkter Gewohnheiten darstellt.

---

1 Helmut Holzhey: Gott und Seele. Zum Verhältnis von Metaphysikkritik und Religionsphilosophie bei Hermann Cohen, in: Hermann Cohen's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996, hg. von S. Moses und H. Wiedebach (= Publications of the Franz Rosenzweig Research Center for German-Jewish Literature and Cultural History), Hildesheim u. a., Olms 1997, S. 85-104, hier: 100 f. Diesem Text sowie den Anregungen, die ich einem seit Jahren gepflegten Briefwechsel mit Dieter Adelmann verdanke, sind die folgenden Ausführungen in besonderer Weise verpflichtet.

Ein solcher Zwiespalt geht tief und bedarf nur geringer Anlässe, um sich zur Angst zu steigern. Unheilbar krank werden zu können, sterben zu müssen, die allgemeine Erfahrung der Endlichkeit überhaupt, sind immer neue Kristallisationskeime für diese Angst. Es entsteht das Bedürfnis nach einem Festen, worin die Schwebe sich verankern kann. Unsterblichkeit und Auferstehung sind altüberlieferte Begriffe für dieses Feste. Und tatsächlich setzt Cohen sie aufs Neue in diese Bedeutung ein, und dies, obwohl er über weite Strecken seiner philosophischen Arbeit Kritik an ihnen geübt hatte.[2] Er will jene Schwebe ins Positive wenden: Das kritische Bewußtsein, das auf die Suche nach seinem Ursprung geschickt wird, entdeckt ihn als Gehalt der religiösen Überlieferung selbst. Die Quellen des Judentums sind für Hermann Cohen ein altes Erbe kritischer Religiosität.

II.

Beginnen wir mit der anfangs erwähnten Ausnahme: dem frühen Text über „Die mythologischen Vorstellungen von Gott und Seele, psychologisch entwickelt", einer Sammlung von „Streifzügen" auf das Gebiet der damals recht jungen Vergleichenden Mythologie.[3] In einer Art kulturwissenschaftlicher Psychoanalyse der indogermanischen Mythengeschichte sucht Cohen nach der „mechanischen Vermengung", die aus „einfachsten, natürlichsten Anschauungen" die Ideen werden ließ, „mit deren Aufstellung und Prüfung die gesamte Philosophie bis auf unsere Tage beschäftigt ist".[4] Und so erzählt er eine dem Stand der damaligen Forschung entsprechende Urgeschichte der Ideen von Gott, Seele – und eben auch Un-

2 Cohen hat sich in gewisser Weise 1901 selbst das Ziel gesetzt: „Mit der Unsterblichkeit ist viel Unklarheit und Verwirrung verknüpft; ist sie doch aus den Anfängen der Mythologie erwachsen. Das Kapitel, welches die Behandlung der Unsterblichkeitsfrage im alten Bunde und demgemäß im jüdischen Glaubensgefühl überhaupt verdient, soll erst noch geschrieben werden" („Die Sprüche im Israelitischen Schüler- und Lehrlingsheim zu Marburg a. L.", JS II 106).

3 Ursprünglich in der von Lazarus und Steinthal herausgegebenen „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft" (ZfVS), Bd. 5, 1868, S. 369-434 und Bd. 6, 1869, S. 113-131, erschienen (vgl. SPhZ I 88-140). Zu den Bemerkungen über die vergleichende Mythologieforschung vgl. SPhZ I 91 f.

4 SPhZ I 92.

sterblichkeit. Die Details sind in unserem Zusammenhang weniger interessant,[5] um so mehr dagegen die Methode. Denn wir haben in ihr eine Art hermeneutisch verstandener „Mechanik" vor uns: Die „großen Vorstellungskomplexe, mit denen wir jetzt operieren, als wären es präexistente Substanzen",[6] werden – je differenzierter, je deutlicher – verständlich als Antworten, die sich die Menschen mit einer geradezu psychomechanischen Notwendigkeit auf unabweisbare Fragen ihres Lebens geben mußten.[7]

Dadurch ist allerdings „über den *metaphysischen Wert des Begriffes Seele* in der neueren Wissenschaft" noch nichts gesagt; für diese Wissenschaft „ist der Ort des gedanklichen Bedürfnisses anderswohin gelegt".[8] Zu diesem anderen Ort eines gedanklichen Bedürfnisses bricht Cohen durch seine Beschäftigung mit der Philosophie Kants auf und formuliert sein Ergebnis schließlich mit einem „System der Philosophie". Das „gedankliche Bedürfnis", auf das nun geantwortet werden muß, konzentriert sich in der Frage: quid juris? Wo verläuft derjenige Weg unseres Denkens, Handelns und Fühlens, auf dem wir deshalb Gewißheit haben, weil er sich selbst und all dem, was methodisch genau aus ihm hervorgeht, eine Rechtfertigung verschafft? Nur die methodisch strenge sog. „Hypothesis" begründet diese Gewißheit, also eine Hypothese, die in sich selbst die Form einer schlüssigen Rechenschaftslegung annimmt.

Blicken wir auf die Unsterblichkeitsfrage: Der Character indelebilis einer Seelensubstanz[9] ist keine Hypothese von der gefragten Art; und auch nicht jene, wie Cohen sagt: „Zeitergänzung",[10] die Kant über die Schran-

---

5 Zur Frage, was mit der Seele beim Tod geschieht vgl. SPhZ I 128 ff., zur Bildung einer mythischen Idee der Unsterblichkeit v. a. S. 139 f.

6 SPhZ I 91.

7 Man muß gegenüber dieser hermeneutischen Lesart einräumen, daß Cohen es zu dieser Zeit noch für durchaus „statthaft" hält, seine analytischen Ergebnisse „selbst wieder zu zerlegen [...], bis wir am Ende auf molekulare Sensationen zurückkommen" (S. 92 f.). Er meint – und man wird als Gewährsleute dafür seine Berliner Lehrer Emil Du Bois-Reymond und H. Steinthal, sowie Johannes Müller und Rudolf Hermann Lotze nennen dürfen –, eine Korrelation zwischen gedanklichen Grundelementen und Nervenbewegungen annehmen zu können. Jedoch erklärt er, daß das „für die vorliegende Aufgabe ganz ohne Belang" sei (S. 92).

8 SPhZ I 140.

9 Vgl. LrE 253; Holzhey: Gott und Seele, S. 98.

10 KBE A 323/B 363.

ken der individuellen Lebensdauer hinaus postuliert hatte, um uns glauben zu lassen, daß jeder sittlich Wollende trotz seines Todes die unendlich ferne sittliche Vollkommenheit erreichen könne. Derartige Theoreme bleiben, um es mit einer Formulierung aus der „Ethik des reinen Willens" zu sagen, an einer „natürlichen, psychologischen Bedeutung des Selbstbewusstseins" hängen: einer Haltung, die das Ich isoliert und an die sich „selbstische" Interessen knüpfen.[11] Der Wunsch nach Unsterblichkeit ist in diesem Sinn ein egoistischer Isolationismus.

Diese Abwertung folgt aus einer methodischen Erwägung. Cohens zentrales Denkgesetz ist das der Kontinuität.[12] Hypothesen, und das heißt für ihn: konstitutive Aussagen über die Wirklichkeit der Natur, können nur gelten, wenn sie unter dem Leitgedanken eines universalen, lückenlosen Zusammenhangs entwickelt werden. Dies ist die Leitidee sowohl für die Deutung der menschlichen Erkenntnisgeschichte als auch für die systematische Begründung neuer Theorien. Das Gedankenmotiv der Isolation ist hierzu der negative Gegenpol. Es ist dann wirksam, wenn die Wirklichkeit als eine Vielheit von Einzelheiten anerkannt wird, über deren Dasein man sich dadurch vergewissert, daß man – etwa durch die Sinne – ihre sog. „Gegebenheit" feststellt. Im diesem primären Moment ihrer gegebenen Vielheit erscheinen die Dinge, wie immer auch in sekundäre Beziehungen zueinander gesetzt, als unverbunden und konstitutiv isoliert.

Eine solche Erkenntnishaltung ist für Cohen ein Selbstverrat des strengen Denkens und letztlich sogar ein Verzicht auf die Würde des erkennenden Menschen. Denn Cohens Logik hat einen ethischen Impuls: Sie stellt das Denken unter die Aufgabe, das Sein der Dinge – ähnlich wie im Gedanken der Weltschöpfung – in ständiger Rückbindung an ein innerstes und letztlich einziges methodisches Prinzip zu entwickeln.[13] Nur im „Denken des Ursprungs"[14] liegt die Gewähr für Richtigkeit bzw. Wahrheit. Hypothesis bedeutet, diese Leitidee eines einzigen Prinzips gegenüber den irreführenden Gegebenheiten zu behaupten. Sie ist daher immer eine Negation von Gegebenem, um die Dinge auf veränderte Weise unter

11 ErW 281, 412.

12 Vgl. LrE, „Das Urteil des Ursprungs", S. 90 ff.

13 Zur Verbindung zwischen Erkenntnislogik und Weltschöpfung vgl. „Charakteristik der Ethik Maimunis", JS III 252 ff.; RV 72-74.

14 LrE 36.

dem Denkgesetz von Zusammenhang und Entwicklung wirklich sein zu lassen.

Aus dieser Zwecksetzung folgt ihre Einseitigkeit: Die Hypothesis entfaltet sich nur als ein Ausblick auf *Zukunft*. Cohen bringt den Aufgabencharakter des Erkennens von Anfang an mit zeitlicher Ordnung in Verbindung.[15] Gegenwärtiges und aus der Vergangenheit Gewußtes bilden notwendig eine Vielheit und tragen das Moment der Isoliertheit in sich. „Reines" Denken muß sich daher von beiden Zeitdimensionen abwenden. Hypothesis ist Erkenntnis aus Antizipation: Obwohl das isolierende Moment der „Gegebenheit" hier wegfällt, eröffnet sich ein unendlicher Reichtum der Verschiedenheit, sowohl in bezug auf Erkenntnisgegenstände als auch im Blick auf zukünftige Entwicklungsstufen des Denkens. Die *Vergangenheit* ist nur noch die Dimension, in die gewissermaßen der Ausstoß dieser unablässigen Antizipation zurückfällt: wiederum von Isolation geprägte einzelne Gegebenheiten.[16] Die *Gegenwart* ist lediglich transitiv; in ihr sind weder Gegenstände noch ihre Einheit bestimmbar. Gegenwart ist Vergänglichkeit. Daher entsteht ein ausweisbares Wissen um Fakten nur im Modus der Vergangenheit, unmittelbar damit verbunden aber unter dem Licht erneuter Antizipation. Tatsachen sind daher nichts als Fragen, die in die Zukunft weisen.

Gerade das Transitive der Gegenwart, daß sie nämlich als Vergänglichkeit von der Vergangenheit affiziert ist, wird nun in unserem Zusammenhang zum Problem. Denn die Frage der Unsterblichkeit entsteht genau an etwas Vergänglichem, nämlich an dem durch Endlichkeit bedrohten Dasein des Menschen. Die Gegenwart schleicht sich unweigerlich in das

---

15 Das *subjektiv-psychologische* Moment, das in den Ausdrücken „Zukunft", „Vergangenheit" und „Gegenwart" anklingt, will Cohen allerdings vermeiden. Seine Erkenntnislogik der „Aufgabe" ist keine Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. So heißt es zwar: „Die Gegenwart muß [...] zur Zukunft werden", gleich darauf aber – nicht ganz unmißverständlich: „Und diese Korrektur ist keine zeitliche – dann wäre sie eben eine psychologische" (LrE 63). Zur rein *„logischen* Relevanz der Zeitlichkeit" als Aufgabe vgl. Pierfrancesco Fiorato: Geschichtliche Ewigkeit. Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens, Würzburg, Königshausen u. Neumann 1993, bes. S. 88 ff.

16 Die Logik dieser Zeitanalyse entfaltet Cohen im „Urteil der Mehrheit", LrE 144-174. Zu meiner Interpretation der Cohenschen Systematik unter diesem Gesichtspunkt vgl. Wiedebach: Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen, Hildesheim, Olms 1997, S. 61 ff., zur Unsterblichkeitslehre S. 271 ff.

Denken ein. Eine bloß erkenntnislogisch gedachte Zeitlichkeit läßt sich nicht durchhalten. Die aktuelle Anwesenheit des Menschen erzwingt Anerkennung. „Vergangenheit", „Gegenwart" und „Zukunft" werden doch zu psychologischen, ja biographischen Begriffen. In seiner Angst erscheint es dem Einzelnen unerträglich, daß das Gegebene und damit auch er selbst nur in unablässiger Selbstverneinung auf eine offene Zukunft hin gelten soll. Dennoch: In diese lebensbedrohliche, von der Dimension der Vergangenheit beschattete Vergänglichkeit hinein Dauer zu pflanzen, die Vergänglichkeit selbst also als Kontinuität zu begründen, ist nach Cohens kritischer Ursprungsmethode unmöglich. Eben deshalb muß sich die logisch-ethische Disziplin von der Unsterblichkeit abwenden. Unverkennbar bleibt die Wahrhaftigkeit dieser Erkenntnismethode ein Akt der Gewalt des Denkens gegenüber der Angst.

Schlüssig zu rechtfertigen ist nur die Hypothese eines Selbstbewußtseins, das vom Ich absieht und sich an Kants Idee einer „Gemeinschaft autonomer Wesen" orientiert.[17] Damit stellt sich eine gesellschaftliche Aufgabe, die in eine unendliche Zukunft weist. Der Einzelne hat darin die Bedeutung eines unendlich kleinen Tangentenpunktes im Verlauf der Geschichte. Es entsteht ein „Selbstbewusstsein der Ewigkeit".[18] Und

> „welches Kriterium unterscheidet dieses Ideal der Ewigkeit vom ewigen Leben der Unsterblichkeit? Die Hypothesis, welche für die Unsterblichkeit der individuellen Seele sich nicht durchführen lässt".[19]

Das Selbstbewußtsein der Ewigkeit tritt „an die Stelle der mythischen Unsterblichkeit".[20]

III.

Die jüdische Figur des Messias repräsentiert nach Cohen dieses Selbstbewußtsein der Ewigkeit, d. h. sie wird zum Ewigkeitsideal für eine unab-

17 KBE A 323/B 363; zur Ableitung aus dem kategorischen Imperativ vgl. KBE A 195-199/B 223-227.
18 ErW 413.
19 ErW 435 f.
20 Holzhey: Gott und Seele, S. 98.

schließbare Verwirklichung der Sittlichkeit auf Erden.[21] In der „Religion der Vernunft" steht nun aber dieses Ideal keineswegs mehr ohne weiteres für die Unsterblichkeit ein. Der Messianismus ist hier

> „das *Analogon* zur Unsterblichkeit, während der Monotheismus selbst in seiner Korrelation von Gott und Mensch *die Unsterblichkeit zu seiner notwendigen Konsequenz* hat".[22]

Die Differenz zwischen dem (messianischen) Selbstbewußtsein der Ewigkeit und der Unsterblichkeit wird also neu ins Spiel gebracht und bewertet.

Cohen formuliert diese Differenz, ähnlich wie sein Vorbild Maimonides, mit einem Talmudzitat von Rabbi Chija ben Abba:

> „‚Alle Propheten haben nur geweissagt für die Tage des Messias', aber von der künftigen Welt gilt: ‚Ein Auge hat sie nicht gesehen, außer dir Gott allein. Er mache es wirklich dem auf sie Harrenden' (Jesaja 64, 3)".[23]

Den rabbinischen Begriff der „künftigen Welt" versteht Cohen als Ausdruck für Unsterblichkeit, und er fährt fort:

> „So ist durch diesen rabbinischen Satz die jenseitige Welt überhaupt von den Problemen der Prophetie abgetrennt. Die Propheten haben es nur mit dem messianischen Zeitalter, mit der geschichtlichen Entwicklung des Menschengeschlechts zu tun. Die Unsterblichkeit aber gehört unter die Geheimnisse Gottes; sie ist ein Gegenstand der menschlichen Hoffnung."[24]

---

21 Vgl. bereits ErW 406 f.

22 RV 392, Hervorhebung H. W.

23 RV 363. Vgl. „Die Messiasidee", vmtl. von 1892, JS I 120, wo Cohen für diesen Satz auf b Sanhedrin 99a hinweist. Die andere Talmudstelle, b Berachoth 34b, von Leo Rosenzweig als Cohens Quelle identifiziert (RV 540), bringt den Ausspruch ohne den für Cohens Gedanken der Hoffnung wichtigen Abschluß: „Er mache es wirklich dem auf sie Harrenden". Maimonides zitiert den Satz in seinem Kodex „Mischne Tora", Hilchot Teschuvah 8, 7.

24 RV 363 f.

Ganz im Sinn der Tradition unterscheidet er also eine messianische „künftige Zeit" (עתיד לבוא) von der „kommenden Welt" (עולם הבא).[25]

Dennoch gilt jene Analogie zwischen der „kommenden Welt" und der unendlichen Offenheit der ethischen Aufgabe. Sie schließt eschatologische Spekulationen über letzte Dinge aus.[26] Die Tatsache also, daß Cohen bei der Unsterblichkeit von „Geheimnissen Gottes" redet, bleibt im Horizont der systematischen Disziplin. Ähnlich hält auch Maimonides eine tragfähige „Spekulation über die aktuellen Daseins-Implikationen" der „kommenden Welt" für unmöglich.[27] Was einzig bestimmbar bleibt, ist die *Würde*, die einem Menschen Anteil an der „kommenden Welt" verleiht. Für Israel besteht sie nach Maimonides im wesentlichen darin, „sich der Tora und ihrer Weisheit zu widmen",[28] für Nichtjuden darin, die sieben noachidischen Gebote zu befolgen und sich dadurch als fromm zu erweisen: „Die Frommen der Völker der Welt haben Anteil an der kommenden Welt".[29]

---

25 Vgl. RV 359, 361, 366, 390, 449; „Die Messiasidee", JS I 118-120; „Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch" 1900, JS III 60 und 82; „Religion und Sittlichkeit" 1907, JS III 145 f.; „Charakteristik der Ethik Maimunis" 1908, JS III 281-289; „Das Gottesreich" 1913, KS V 47 f. (JS III 173). Zu jener Unterscheidung im *Talmud* vgl. Ephraim E. Urbach: The Sages. Their Concepts and Beliefs, 2. Aufl., Jerusalem, Magnes Press 1987, Bd. 1, S. 679. Im Blick auf *Maimonides* vgl. jetzt den knappen und präzisen Überblick von Friedrich Niewöhner: Jenseits und Zukunft – über eine Differenz im 12. Jahrhundert, in: Unsterblichkeit, hg. von F. Niewöhner und R. Schaeffler. Wiesbaden, Harrassowitz 1999, S. 61-72, bes. 63-68. Zu *Cohen* vgl. Almut Sh. Bruckstein: Hermann Cohen's ‚Charakteristik der Ethik Maimunis'. A reconstructive Reading of Maimonides' Ethics (Diss., Temple Univ., USA) 1992, S. 82-85.

26 Dieser Aspekt ist zuletzt diskutiert worden von Pierfrancesco Fiorato: Una *debole* forza messianica. Sul messianismo antiescatologico di Hermann Cohen, in: Annuario filosofico, 12 (1996), S. 299-327 (im Hinblick auf Walter Benjamin); Almut Bruckstein: Moses Maimonides. Jüdische Kritik am Mythos der Endzeit, hier zit. nach dem Origial-Ms. (der Text erscheint in: Letzte Horizonte – Apokalyptik und Geschichte. Über theologische und geschichtsphilosophische Zukunftskategorien, hg. von H. Holzhey und G. Kohler. Zürich, Pano 2000).

27 Bruckstein: Hermann Cohen's ‚Charakteristik [...]', S. 204, ebd. der Hinweis auf Maimonides, Hilch. Teschuvah 9, und auf die Kritik an div. Jenseits-Vorstellungen am Beginn der Einleitung zu Mischna Sanhedrin 10 (Ausg. von Mordechai Rabinowitz, Jerusalem, Mossad HaRav Kook 1961, S. 111 ff.).

28 Mischne Tora, Hilchot Melachim 12, 4; vgl. Bruckstein ebd.

29 Hilch. Teschuvah 3, 5; Hilch. Eduth 11, 10; Hilch. Melachim 8, 11. Zu Cohens staatspolitischer Deutung der vieldiskutierten Einschränkung dieses

Im Blick auf diese Tradition formuliert Cohen eine durchaus eigenständige Position. Seine Ethik begründet zwar keinen Anteil an der „kommenden Welt", sprich: nicht die Unsterblichkeit. Und doch bedarf es der Unsterblichkeit - so zeigt die „Religion der Vernunft" - gerade wegen des ethischen Interesses an der menschlichen Gemeinschaft. Nur die hoffnungsvolle Gewißheit der Unsterblichkeit gewährt dem Menschen nämlich im Alltag einen Punkt innerster Sicherheit gegenüber den moralisierend-vernichtenden Urteilen anderer. Denn - und das zeigt Cohens Wirklichkeitssinn für das Alltägliche - „das Moralisieren", sprich: die ethische Beurteilung von Handlungen oder Menschen als gut oder schlecht, „ist eine unerläßliche Pflicht, von deren Ausübung die sittliche Lebendigkeit abhängt".[30] Noch unmittelbarer als in der Ethik muß also in das Alltagsleben der Menschen hinein gesprochen werden. Gerade die Religion - so meint Cohen - muß schützende „Kautelen schaffen, um den Übergriffen des persönlichen Urteils vorzubeugen".[31]

Das große historische Beispiel hierfür sind die noachidischen Gebote. Diese Bedeutung kann ihnen deshalb zukommen, weil Cohen sie kaum im Blick auf die kasuistische Frage diskutiert, in welchen Fällen sie befolgt oder wann sie gebrochen werden und was daraus zu folgern wäre. Für ihn steht die universal-ethische *Grundlegung* im Vordergrund: „Der Noachide ist der Vorläufer des Naturrechts".[32] Prinzipiell jeder Mensch - denn jeder ist ein „Sohn Noahs" - ist demnach in die fiktive Kantische „Gemeinschaft autonomer Wesen" eingegliedert. Und wenn daher die Religion in diesem noachidischen Sein des Menschen einen Anteil an der „kommenden Welt" erkennen sollte, so kann er keinem, weder einem Fremden noch sogar einem Schwerstverbrecher, abgesprochen werden.

Satzes durch Maimonides in Hilch. Melachim 8, 11 (als fromm gelten dort nur diejenigen, die die noachidischen Gesetze mit dem Bewußtsein befolgen, daß „Gott sie in der Thora befohlen und *uns* durch unseren Lehrer Mose *bekannt gegeben* hat", Übers. und Hervorhebung Cohen) vgl. „Spinoza über Staat, Judentum und Christentum" 1915, KS V 391-398 (JS III 346-351); RV 385-388.

30 RV 379.

31 Ebd.

32 RV 143. Vgl. die Beiträge von David Novak und Christoph Schulte in diesem Band.

In dieser Abwendung von der Kasuistik stimmt Cohen allerdings nicht ohne weiteres mit der jüdischen Tradition überein. Die Mischna und mit ihr Maimonides formulieren eine Reihe von Kriterien, die es verhindern, daß Menschen „Anteil an der kommenden Welt" haben:[33] etwa diejenigen, die die Tora ableugnen, die die Auferstehung der Toten bestreiten,[34] die nicht an das Kommen des Messias glauben, die Verräter, die Mörder usw., nach den „Hilchot Teschuvah" des Maimonides insgesamt 24 Kategorien.[35] So wird deutlich, daß Cohens „Ethik des reinen Willens" – jüdisch gelesen – eine Neuerung (חידוש) vorbereitet, die dann in zahlreichen Passagen seiner „Religion der Vernunft" durchgeführt wird. Der „Anteil an der kommenden Welt" wird zu einem Inbegriff der Humanität, d. h. Ausdruck einer Tugend, die die Würde jenes „Anteils" vollkommen unabhängig von den Taten eines Menschen macht.

Allerdings liegt speziell in der Frage der Auferstehung (genau übersetzt: „Belebung der Toten", תחית המתים) eine Schwierigkeit, zu der die Ethik *keinen* angemessenen Ansatzpunkt bietet. Auch die Auferstehung wird von Cohen als Grundsatz der Religion eingeführt – er zitiert nicht zuletzt aus der Mischna eine Aufstellung von, wie er es nennt: „Tugenden", die in die Auferstehung münden.[36] Darüber hinaus betrifft die letzte der „dreizehn Grundlehren" des Maimonides gleichfalls die Auferstehung.[37] Allerdings, so Cohen, sei sie bei dem großen mittelalterlichen Philosophen zwar „ein Grundstein (יסוד), aber kein Glaubenssatz (דת),

33 Mischna Sanhedrin 10, 1 („Perek Chelek"); Maimonides: Mischne Tora, Hilchot Teschuvah, 3, 6 (im folgenden zit. nach Maimonides).

34 Die Mischna, Sanh. 10, 1 formuliert nach gängiger Lesart genau genommen: „Wer sagt, es gebe keine Auferstehung *gemäß der Tora*" האומר אין תחית המתים מן התורה. Ob sich also der Satz auf die bezieht, die die Auferstehung überhaupt abstreiten, oder nur auf die, die meinen, sie könne nicht aus der Tora abgeleitet werden, bleibt offen. Maimonides dagegen (Hilch. Tesch. 3, 6; auch die Mischna selbst nach einigen anderen Lesarten, vgl. den Apparat z. St. in der Ausgabe von Chanoch Albeck, Jerusalem/Tel Aviv 5713 [1953]), spricht nur von solchen, die die Auferstehung überhaupt ablehnen.

35 Die Zahl 24 nach Menachem Kellner: Dogma in Medieval Jewish Thought. From Maimonides to Abravanel. Oxford, University Press 1986, S. 23.

36 RV 471, zit. aus dem Traktat Sota, 8, 15.

37 Die 13 Grundlehren oder „Glaubensartikel" (RV 425) finden sich in Maimonides' Einleitung zur erwähnten Mischna Sanh. 10. In verkürzter Form sind sie ins Gebetbuch eingegangen.

noch mit einem solchen zusammenhängend".[38] Dadurch habe er, so müssen wir diesen Hinweis Cohens verstehen, die Auferstehung von dem Verdacht befreit, sie sei ein – Kantisch gesprochen – „statutarisches", also mit Vernunftreligion nicht vereinbares Gesetz. Die Umdeutung gerade der Auferstehung durch Maimonides: nicht „Glaubenssatz", sondern „Grundstein", zeige eine „Tendenz, die Macht der Dogmen einzudämmen".[39] So meint Cohen, sein eigenes Verfahren, das von der Kasuistik abrückt und die Grundlegung ins Zentrum stellt, bei Maimonides wiederzufinden.

Dennoch, die Schwierigkeit bleibt. Sie liegt darin, daß die Auferstehung als eine „Herabsetzung der Unsterblichkeit" erscheint, „denn sie ist die Auferstehung des *Leibes*, während die Unsterblichkeit nur die der Seele ist und sein soll".[40] Eine dem ethischen Selbstbewußtsein der Ewigkeit analoge Unsterblichkeit der Seele scheint leichter denkbar als eine Auferstehung, die den Leib mit einbezieht. Hier wird für Cohen selbst Platons Wiedergeburtslehre „auffällig und verwunderlich".[41] Dieser

---

38 „Charakteristik der Ethik Maimunis", JS III 282. Vgl. aus Maimonides' Einleitung zu Mischna Sanh. 10: ותחית המתים היא יסוד מיסודי [תורת] משה רבנו ע"ה ואין דת ולא דבקות בדת יהודית למי שלא יאמין זה (im Text vor den 13 Grundlehren, zit. nach der traditionellen Wilnaer Talmudausgabe). Cohens Satz kann u. U. – wenn am Ende einige Worte abgetrennt werden – als eine Übersetzung dieses Satzes gelesen werden. Nach üblichem Verständnis wäre er wie folgt zu lesen: Die Auferstehung „ist ein Grundstein von den Grundsteinen der Tora unseres Lehrers Mose, Friede sei mit ihm. Und es hat, wer daran nicht glaubt, keine Religion, noch haftet er an der jüdischen Religion". – Den Begriff יסוד, hier: „Grundstein", definiert Isadore Twersky als „theological foundation and premise of practical laws, their invisible core" (Introduction to the Code of Maimonides, Mishneh Torah. New Haven/London, Yale Univ. Press 1980, S. 361). Zum Wort „דת", hier: „Religion", vgl. Jizchak Shelath: הקדמות הרמב"ם למשנה, Jerusalem 5752/1992, S. 138, Anm. 9, und S. 171.

39 „Charakteristik der Ethik Maimunis", ebd.

40 RV 348, Hervorhebung H.W. Bei Maimonides etwa ist die Unsterblichkeit überwiegend daran gebunden, daß sich der Mensch eine „Form der Seele" (צורת הנפש, Hilchot Jesode HaTora 4, 9), die von einem leiblichen Lebensprinzip genau unterschieden ist, im Aristotelischen Sinn *erwirbt*, sei es in vorwiegend theoretischem Sinn oder dann, im Sinn eines „Wandels in Gottes Wegen", mit einem praktischen Akzent; vgl. etwa den „Führer der Unschlüssigen" I, 54 u. ö. Allerdings habe, so Cohen, Maimonides diesen Aristotelismus durch den Begriff der „Selbstvervollkommnung" (השתלמות) überwunden, vgl. RV 366.

41 RV 347.

mache einerseits die „Weltflucht [...] zur Losung für die Seele, auf daß sie von ‚dem Kerker des Leibes' befreit werde";[42] und „Kerker des Leibes" heißt in Cohens systematischem Horizont: gefangen im Gesetz vereinzelnder Isolation. Aber Platon denke anderseits jene „Losung für die Seele" – und hier liegt der Anklang an die Auferstehung – nur als eine Wiedergeburt, sprich: als eine Rückkehr in den Kreislauf des Kerkerdaseins. Die Seele ist zwar vom Leib unterschieden, bleibt aber dessen Lebensprinzip. Daher muß Cohen fragen: „Und wenn diese Befreiung nun erreicht ist, so soll dieses Leid immer wieder unaufhörlich von neuem anfangen?"[43] Die Unsterblichkeit, nach Cohen ein „Geheimnis Gottes" und „Gegenstand der menschlichen Hoffnung",[44] ist hierzu der genaue Gegensatz.

Dennoch bleibt die Auferstehung eine Frage, und es geht daher darum, zwischen ihr und der Unsterblichkeitshoffnung „eine ursprüngliche Homogeneität" zu begründen, „welche unabhängig von den Ausführungen, die ihr geworden sind, beurteilt werden muß".[45] Dem menschlichen Fragen nach dem Schicksal „allen Fleisches", wie es im Gebet heißt,[46] muß Recht gegeben werden. Zugleich aber muß das allzu Menschliche der Antwortversuche eine Richtung erhalten, die die Neigung, an eine Auferstehung einzelner Leiber zu glauben, überwindet. Diese „ursprüngliche Homogeneität" soll die Grundlage zu jener Humanität darstellen, die allen Menschen ohne Ausnahme einen Hoffnungsanteil an der „kommenden Welt" zuspricht und dennoch die Frage nach dem Menschlichen der Seele nicht intellektualistisch vom Interesse am Schicksal des Leibes abtrennt.

Wo aber liegt die Quelle dieser Humanität? Sie ist für Cohen eine durchaus ethische Tugend,[47] und auch die genannte Schlußfolgerung über den Schwerstverbrecher findet sich – von ihrer juristischen Seite her – bereits in der „Ethik des reinen Willens": im Verbot der Todesstrafe.[48]

---

42 Ebd. Cohen bezieht sich vermutlich auf die von den Orphikern übernommene Deutung des Leibes (σῶμα) als „Gewahrsam" bzw. „Kerker" (Schleiermacher) im Kratylos 400c. Vgl. zur Wiedergeburt auch Phaidon 71e, 81c-e. Bei Cohen vgl. „Heinrich Heine und das Judentum", JS II 16; „Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten", JS I 328.

43 RV 347.

44 RV 364.

45 RV 347.

46 RV 450, 459.

47 ErW 617 ff.

48 Vgl. ErW 379-383; sodann: „Vernichtung der sittlichen Person" 1911, SPhZ II 341. Bemerkenswert ist, daß sich gerade hier zeigt, wie wichtig der ethische

Aber um die *Psychologie* der Humanität zu begründen – und darum geht es hier –, ist die Ethik allein nicht hinreichend. Denn was bei ihr, wie bei der Logik, im Hintergrund bleibt, ist die *Verinnerlichung* der gesamten Fragestellung. Das heißt nicht, daß Cohen mit unkritischer Direktheit zur Religion überspränge. Verinnerlichung hat für ihn einen selbständigen Ort im Kulturbewußtsein und daher im System der Philosophie: in der Ästhetik. Sie führt auf den Grund der Frage nach der menschlichen Natur, nach seiner Einheit von Leib und Seele. Ihr Gegenstand ist das „Menschenherz",[49] die Innensicht menschlichen Erlebens und daran gemessen das Leben selbst. Das daraus hervorgehende philosophische Sprechen ist eine Gratwanderung zwischen wissenschaftlicher Darstellung und erzählendem Bekennen: Der „nachfühlende Bewunderer" – und als ein solcher spricht auch der Philosoph – „gehört hier zur Sache, zum Beweisverfahren".[50] Die Suche nach der Methode dieses Philosophierens leistet daher den wichtigsten Beitrag für die Grundlegung der Humanität.[51] So haben ästhetische Gesichtspunkte auch in der Frage von Unsterblichkeit und Auferstehung eine wesentliche Bedeutung.

IV.

Das Paradigma für Kunst überhaupt ist für Cohen die Poesie. Ihr Ansatz liegt dort, wo ein Mensch verschiedene Dinge miteinander zu vergleichen beginnt, aber nicht aufgrund ihrer äußeren Maßverhältnisse, sondern deshalb, weil sie ähnliche Gefühle in ihm erwecken. Ein Beispiel Cohens, von Steinthal übernommen, ist – nicht zufällig aus einem Psalm – der Sonnenball, der

---

Widerstand gegen eine mythische Vorstellung vom „Leben nach dem Tod" ist (vgl. ErW 382). Eine solche Vorstellung würde nämlich die Todesstrafe „sittlich denkbar" machen, da man sich nun einreden könnte, der Verbrecher könne auch nach seiner Tötung das „sittliche Lebenswerk" fortsetzen (ebd.). Daher darf für Cohen die Seele „einen *ethischen* Sinn rechtlich nur haben, als die Seele des *lebendigen* Menschen" (ebd., Hervorhebung H. W.).

49 ÄrG I 224 u. ö.; zur „Verinnerlichung" vgl. v. a. S. 379-387.

50 ÄrG I, Vorrede, S. IX.

51 Die sog. „relativen Tugenden" in der „Ethik des reinen Willens", zu denen auch die Humanität gehört, bezeichnet Cohen selbst als „Wege der Kunst" (ÄrG I 178). Die Liebe, die diese Tugenden auszeichnet, ist daher „nur abgeleiteter Weise [...] ein sittlicher Affekt" (ebd.).

„*wie* ein Bräutigam hervorgeht aus seinem Brautgemache.
Er freut sich, *wie* ein Held, zu durchlaufen die Bahn".[52]

Alle drei tragenden Substantive: „Sonnenball", „Bräutigam" und „Held", rufen das Gefühl der Freude in Erinnerung, und so wirkt es angemessen, wenn sie vergleichend nebeneinander genannt werden. Dazu aber muß der, der diesen Vergleich ausspricht, einen Unterschied machen. Er muß die sachliche Ebene seiner Worte von den Gefühlen trennen, die den Wortgebrauch begleiten.[53] Sonnenball und Held sind sachlich verschieden; trotzdem können sie sich im sog. „Wortgefühl" gleichen.

Mit dieser Unterscheidung und Vergleichung begann nach Steinthal/Cohen die Kulturgeschichte.[54] Sie ist ein unabschließbares Lernen, die Dinge einerseits nach ihrem Sachgehalt zu realisieren, sprich: sie zu objektivieren, und anderseits ihren Gefühlsgehalt immer reiner zu würdigen, d. h. ihn in einer umfassenden Vergleichung zu verinnerlichen. Beide Intentionen bringen Sprache hervor: „Die erste Sprache ist die [wissenschaftliche] Begriffssprache, durch welche die Gegenstände gedacht und erdacht werden".[55] Aus der Sicht der Ästhetik liefert sie indes nur Stoff, denn in der Poesie geht es um die mitschwingenden Gefühle, die sog. „Annexe" der Begriffsworte, an denen die „Vergleichung" ansetzen kann. Die daraus hervorgehende „zweite Sprache" ist dann die Sprache des

„reinen Gefühls. In ihr vollzieht sich die echte Verinnerlichung, [...] in welcher das Selbst allein zum Gegenstande wird, zum allei-

52 Ps. 19, 6, zit. nach ÄrG I 370, Hervorhebung H. W.; siehe auch „Die Lyrik der Psalmen" 1914, KS V 178 (JS I 246). Vgl. H. Steinthal: Die Sage von Simson, in: ZfVS, 2 (1862), S. 129-178, hier: 176.

53 Vgl. ÄrG I 371; v. a. im Aufsatz über „Mythologische Vorstellungen [...]" werden bereits in ähnlichem Sinn „inhaltige Elemente" und „formale Gefühlselemente" unterschieden (SPhZ I 112 f., zit. 113)

54 Vgl. Steinthal: Die Sage von Simson, S. 176: Mit der Partikel „wie" sprach sich „der größte Umschwung aus, den die Entwickelung des menschlichen Geistes erfuhr, ja mit welcher der Geist entstand". In „Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins" von 1869 entwickelt Cohen erstmals seine Theorie der Vergleichung (vgl. SPhZ I 183), was wiederum Steinthal als „vortrefflich" hervorhebt, vgl. seine Abhandlung „Poesie und Prosa", in: ZfVS, 6 (1869), S. 285-352, hier: 305.

55 ÄrG I 382.

nigen Gegenstande. Jeder andere Gegenstand ist nur ein Körper, eine Sache und am Menschen nur der Leib".[56]

Der Weg der Kulturgeschichte führt zu einer immer reineren Unterscheidung dieser beiden Sprachen.

Allerdings findet sich für *beide*, also auch für die wissenschaftliche Sprache, eine Urform, die selbst poetisch ist: die Sprache der Gleichnisse. Gleichnisse sind noch keine rein methodisch entwickelte Poesie. Die erst beginnende Arbeit an der Unterscheidung von Begriffswort und Gefühlsannex hat hier noch keine methodisch-wissenschaftlichen Kriterien entwickelt. Daher erscheinen auch die Gegenstände selbst noch als miteinander verwandt, wenn die Ähnlichkeit von Wortgefühlen dazu anregt, sie miteinander zu vergleichen. Eine sachliche Verbindlichkeit verknüpft die angesprochenen Dinge, bis dahin, daß etwa das Schicksal eines Helden am Auf- und Untergang des Sonnenballs ablesbar wird. Dieses vorwissenschaftliche Reden in Gleichnissen nennt Cohen Mythos. Auch der zitierte Psalm gehört an den „noch mythischen Anfang der Poesie".[57] Aber dieser „mythische Anfang" setzt sich immanent selbst eine erste Grenze. Die mit ihm beginnende Unterscheidung von Sache und Gefühl begründet die Möglichkeit der Wissenschaft.

V.

Im Zentrum unserer Fragestellung steht die Lyrik.[58] Nur sie führt unmittelbar ein einsam sprechendes Individuum auf seine Innerlichkeit zurück.[59] Die ethische Grundlegung hatte dem Individuum die Bedeutung eines unendlich kleinen Richtungspunktes im Verlauf der Menschheitsgeschichte gegeben. Negation der Vergänglichkeit, reine Antizipation der Zukunft waren hierzu die methodischen Instrumente. So bietet die Ethik demjenigen, der aus der Not der Sterblichkeit nach einem Leben über den Tod hinaus zu fragen beginnt, nicht einmal den psychologischen *Ansatzpunkt*, den er braucht. Zwar soll die Unsterblichkeit durch das „Selbst-

56 ÄrG I 382 f.
57 ÄrG I 371.
58 Ich kann mich nach dem Beitrag von Andrea Poma: Lyric Poetry and Prayer (in diesem Band S. 129-143) kurz fassen.
59 Vgl. ÄrG II 22-57.

bewußtsein der Ewigkeit" ersetzt werden. Aber wem soll dieser Ersatz eine Antwort sein, wenn die Frage selbst keinen Ort erhält? Erst müßte die in der Vergänglichkeit angstvoll erlebte Vereinzelung (methodisch) einbezogen werden – in welcher Form auch immer dann eine Antwort erfolgen mag.

Vielleicht leitet die Verinnerlichung zu einer Form der Vereinzelung hin, in der doch der Keim für ein eigenes Leben über den Tod hinaus erahnbar wird, ohne mit jener ethischen Negation konkurrieren zu müssen. Der wichtigste Schritt ist, daß der psychologische Komplex, aus dem das Problem hervorgeht, nämlich die Bedrohung durch Tod und Vergänglichkeit, in eine vergleichende Sprache übersetzt wird. Diese Brücke schlägt nach Cohen die Lyrik, indem sie anstelle jener Bedrohung die Sehnsucht nach einem geliebten Wesen als ureigenstes Motiv des Menschen anspricht. Sie führt dadurch das zunächst negierte Erleben des Menschen an den Zusammenhang des systematischen Fragens und Antwortens heran. Der verhängnisvolle Isolationismus des Einzelnen wird diesmal nicht in einem infinitesimalen Kontinuum aufgelöst, sondern in eine erotische Korrelation überführt.

Wo diese Sehnsucht auf eine abschließende Befriedigung hindrängt, hat auch sie etwas „Selbstisches" an sich und ist von Isolationismus bedroht. So kommt in ihr ein Motiv zum Ausdruck, das mit der Aufgabe der Erkenntnis nicht vereinbar ist. Alle Lyrik, die dem nachgibt, bleibt deshalb mangelhaft. Wird sie dagegen nach Cohens Vorstellung auf Vollendung des Ausdrucks hin geformt, so vermeidet sie genau diesen Abschluß: „Nicht die Liebe der Umarmung ist die Leidenschaft der Lyrik. [...] Nur die Sehnsucht, nur dieses Leiden füllt das Ich aus".[60] Wenn es gelingt, diesem ausfüllenden Leiden Sprache zu verleihen, erlangt das erotische Gefühl einen selbständigen Status. Die Sehnsucht entsteht als ein geistiger Gehalt der Sprache. Bis hin zu Bildern der Weltschöpfung kann sie nun vergleichend erweitert werden.[61] Damit sind auch die deutlichsten Indikatoren für die menschliche Befangenheit im Endlichen, der „Naturstoff

60 ÄrG II 26 f., anläßlich von Mignons Lied in Goethes Roman „Wilhelm Meisters Lehrjahre"; Werke, hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar, H. Böhlau (bzw. Nachfolger) 1887-1919 (Weimarer Ausgabe), Abt. I, Bd. 22, S. 67.

61 Cohens Beispiel ist Goethes Gedicht „Wiederfinden" im „Westöstlichen Divan", vgl. ÄrG II 44; „Die Lyrik der Psalmen" 1914, KS V 178 (JS I 246).

des Leibes" und mit ihm die Natur überhaupt, verinnerlicht.[62]

Hier liegt der methodische Gehalt in Cohens Art, von der Seele zu sprechen. Seele ist für ihn per se ein entsagendes Transformieren des Ego in eine sog. „duale Einheit".[63] Dazu gehört immer auch die Erfahrung weitester Entfernung, fast der Trennung. Das Leiden der Sehnsucht besteht in Todeserlebnissen. Sie sind jedoch nur die unvermeidlichen Abschwünge in einer rhythmischen Erlebnisbewegung, die ihr Hauptgewicht beim Aufschwung hat. Denn die Todeserlebnisse sind selbst nur die Folge davon, daß die lebendig-seelische Bewegung, die Sehnsucht, vor ihrem eigenen Absterben in der Befriedigung bewahrt wird. Der lyrische Tod entspringt aus der Lebenserhaltung. Und so tritt neben dem Todeserlebnis der Entsagung die Unsterblichkeit in den Horizont der Ästhetik. Der ethische Verdacht der „Selbstsucht" ist beseitigt, denn die Isolation des „Selbst" wird durch die erotische Korrelation negiert. Trotzdem bleibt der lyrisch Sprechende bei sich selbst, denn er wird zwangsläufig seiner Einsamkeit inne. In diesem rhythmischen Spiel der lyrischen Liebe wird daher – so will es dem Kunstliebhaber momenthaft aufscheinen – „die Unsterblichkeit glaubhaft".[64]

Von diesen Einsichten geht auch Cohens Religionsphilosophie aus. Nur muß das Andeutungshafte des lyrischen Sagens in die Lebenswirklichkeit geschichtlicher Menschen eingesenkt werden. Der Ernst ihrer Lage, die Erfahrung von wirklichem Tod und Sterben, läßt die lyrische Unsterblichkeit leicht zu einem bloßen Traum herabsinken. Theoretisch ausgedrückt: Die Menschen widerstreben dem ästhetischen Anspruch, der die Erkenntnis der daseienden Dinge darauf reduziert, nur Stoff für die poetische Vergleichung zu liefern. Man kann das Bedürfnis, auch über den Tod hinaus nach einem fast gegenstandshaften, substantiellen Dasein zu fragen, nicht zureichend durch eine reine Vergleichung beantworten.

Dennoch will Cohen diese metaphysische Unruhe der Menschen am lyrischen Erlebnis zur Ruhe bringen. Es ist nun seine Absicht, auch die Erkenntnis des natürlichen Daseins aus einer ursprünglich lyrischen Daseinsform zu entwickeln statt umgekehrt das lyrische Erleben auf die theoretische Methodik folgen zu lassen. Er wertet also seine Begriffe des

62 Vgl. ÄrG II 45-49.
63 ÄrG II 47.
64 Ebd.

Daseienden um und stellt ein lyrisches Erlebnis an die Spitze, bevor er zum zweiten Mal den Weg durch die gedanklichen Motive seines Systems der Philosophie antritt.

VI.

Die „Religion der Vernunft" redet ganz konkret von der „Angst um das eigene Leben und seine Sicherung".[65] Diese „Sorge" wird hier sehr hoch bewertet. Sie ist nun keineswegs mehr „Selbstsucht, sondern wird" - man beachte: „zur Pflicht verklärt".[66] „Der Tod", so heißt es,

> „ist in der Tat nicht nur [- wie es für die religiöse Soziallehre gelten mußte -] ein mythologisches Problem. Und das Alter und die Krankheit stellen berechtigte Fragen an das Individuum".[67]

„Daher" darf sich hier „das Gebet herumschlingen".[68] Da aber der Tod ein tatsächliches Ereignis ist, drängt die Angst auf ein ebenso tatsächliches Gegen-Ereignis. Fast noch dringlicher als die theoretische Frage der Unsterblichkeit wird daher gerade hier die Frage nach der Auferstehung.[69] Die zweite Benediktion aus dem Achtzehngebet (גבורה), aus der Cohen zitiert, ist denn auch der klassische Topos für die Auferstehungslehre im täglichen jüdischen Gottesdienst:

> „Er ernährt Lebende mit Liebe, belebt Tote mit großem Erbarmen, er unterstützt Fallende, heilt Kranke, erlöst Gefesselte und bestätigt seine Treue den Schlafenden im Staube".[70]

---

65 RV 439.

66 Ebd. Das ist nicht mit der „Selbsterhaltung" zu verwechseln, von der die „Ethik des reinen Willens" handelt. In ihr ist die Erhaltung des „Selbst" ein objektives Gesetz, das es einem Strafrichter kategorisch verbietet, einen *anderen* Menschen mit dem Tod zu bestrafen (vgl. ErW 372 ff.).

67 RV 438. Zur Abgrenzung gegenüber dem sozialreligiösen Leidensbegriff vgl. Wiedebach: Hermann Cohens Theorie des Mitleids, in: Hermann Cohen's Philosophy of Religion [s. Anm. 1], S. 231-244, v. a. 231-233.

68 RV 439.

69 Vgl. im Gegensatz dazu den Wunsch der „Heiden" nach ErW 305: „Die Angst vor dem Ende, der *Schrecken des Todes* ist das Mene tekel der Heiden. Daher entstand das Streben nach *Vergottung*. Die Idee der *Unsterblichkeit* war nur ein Gedanke der Philosophie und allenfalls der Bildung".

70 Ebd. Nicht immer wurde in diesem Abschnitt der Benediktion ein Hinweis auf

Diese Auferstehung kann jedoch – ganz im Sinn der Kritik – weder in eine jenseitige Welt noch in eine Endzeit hinaus verlegt werden. Cohen muß ihr einen Ort im Hier und Jetzt geben.

In der geschichtlichen Erfahrung des Einzelnen, also auch in seiner Angst, werden die begrenzten Horizonte wichtig, im Fall Cohens die jüdische Familie und, aus ihr abgeleitet, sein Volk. Eine Brücke zum methodischen Zukunfts-Begriff einer „Gemeinschaft autonomer Wesen", sprich: zur Idee der Menschheit, gibt es nur dann, wenn diese begrenzte Lebenswelt einen universalen Zweck bekommt. Dieser Zweck besteht für die jüdischen Familien und das jüdische Volk in der „Erhaltung der Religion", d. h. darin, einen „der Vermenschlichung unzugänglichen Kern des alten Prophetengottes" konsequent zu bewahren.[71] Cohen meint nun, die Angst um die Sicherung des eigenen Lebens sei im Grunde nichts anderes als die Angst um diese „Erhaltung der Religion".[72] So kann

> „das Bild der Auferstehung mehr noch als das der Unsterblichkeit den Gedanken veranschaulichen von der fortdauernden Seelenwanderung, vielmehr Seelendauer der Individuen in der geschichtlichen Einheit des Volkes".[73]

Und von dieser Einheit des Volkes aus bildet Cohen den Gedanken der allgemeinen individuellen Unsterblichkeit „in dem geschichtlichen Fortgange des Menschengeschlechts".[74] So lenkt er den Bogen seiner Reflexion zurück zur Schlußfolgerung seiner Ethik.

Aber wie kann Cohen die Angst des Einzelmenschen vor dem Tod in dieser Weise auf das Volk und sogar einen universalen Zweck umlenken? Der Grund liegt darin, daß es für die Seele des Menschen eine noch grö-

---

die Wiederbelebung von *wirklich* Gestorbenen gesehen (vgl. etwa Jom Tov ben Abraham von Sevilla [Ritba]: חידושי הלכות תעניות, Jerusalem, Mossad HaRav Kook 1975, Sp. 1 f.). Um Gestorbene geht es nach Ritba erst bei der von Cohen *fortgelassenen* dritten Erwähnung Gottes als dem, der „die Toten belebt". Cohens Passage handelt demnach nur von solchen, die in die *Nähe* des Todes geraten seien, und die Gott heilend wiederbelebe (Sp. 2). – Sehr herzlich danke ich Rabbiner Dr. Zeev Walter Gotthold in Jerusalem für seine eingehende Beratung.

71 „Ein Bekenntnis in der Judenfrage" 1880, JS II 77.

72 Vgl. RV 439.

73 RV 351.

74 RV 350.

ßere Bedrohung gibt als den Tod: die Sünde. Sie, und nicht der Tod, ist der Inbegriff für die Gefahren jener Schwebe, in die ein Mensch gerät, der zugleich religiös und kritisch bewußt ist.[75] Wenn an der Sünde die Lösung gelingt, wird auch die Todesfrage handhabbar. Das Übermaß der metaphysischen Unruhe wird ins Relative herabgeschraubt, und nach dieser Veränderung ins Kleine darf sich der Mensch – so denkt Cohen – trotz Metaphysikkritik eine Antwort erlauben. Aus dem Bewußtsein der Sünde geht eine kollektive lyrische Daseinsform des Volkes hervor. In ihr erfüllt das jüdische Volk einerseits seinen universalen Zweck und gewährt anderseits dem Einzelnen eine kontinuierliche Auferstehung und in diesem Sinn Unsterblichkeit.

Cohens Grundgedanken zur Versöhnung können hier rasch und gleich mit Blick auf unsere Frage zusammengefaßt werden. Am Anfang steht die Erfahrung des Einzelnen, seinem ethischen „Sein des Sollens" gegenüber zu versagen, es nicht zur realisieren.[76] Die tiefste Quelle dafür ist ihm unbekannt: In der Sünde als „Schegaga" bleibt immer ein Rest an „Unwissentlichkeit". Nur der Ort dieser Quelle ist bekannt: das „Herz". Cohen nennt das traditionelle Symbol für diese Quelle, den „Jezer des Herzens des Menschen" (1. Mo. 8, 21), mit 1. Mo. 6, 5 ein „Gebild der Gedanken des Herzens".[77] Versöhnung bedeutet, angesichts dieses Dissonanz stiftenden Gebildes die Einheit des Herzens (wieder)herzustellen. Trotz seiner Erkenntnisschwäche muß der Mensch, da sein Sein in der Würde menschlicher Autonomie Ausdruck findet, selbst den Weg zur Versöhnung antreten. So bleibt ihm nur ein Gericht, dessen Forum er selbst schafft, und dessen Spruch er selbst fällt. Diese Instanz, in die sich der Einzelne hineinstellt, indem er gemeinsam mit anderen öffentlich seine Sünde bekennt und dadurch das Gericht eröffnet, ist die Gemeinde.

In der inneren Sprachform dieses Gemeindebekenntnisses liegt der Ursprung der Versöhnung. Nur das Bekennen, eine lyrische Form des Spre-

---

75 Zur damit verbundenen „Angst vor Verderben und Vernichtung" (BR 99) vgl. Poma: Lyric Poetry and Prayer, in diesem Band S. 136.

76 Zum „Sein des Sollens" vgl. ErW 27; Peter A. Schmid: Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre, Würzburg, Königshausen u. Neumann 1995, bes. S. 6-26.

77 RV 212. Dadurch ersetzt Cohen, in Anlehnung an Ibn Esra zu 1. Mo. 8, 21, die Deutung des Wortes „Jezer" (יצר) als „Trieb" des Herzens.

chens also, kann den „ganzen Menschen“[78] öffentlich machen und auch das „Unwissentliche“ erfassen, das in jeder diskursiven Sprache ungesagt bleiben müßte. Nur eine Bekenntnissprache kann bis zum „Naturstoff des Leibes“ alles in ihren Gehalt aufnehmen. Ein Bekenntnis spricht jedoch von Sehnsucht. Und da dem Menschen alles, was gedanklich, willentlich und gefühlsmäßig verfügbar ist, fragwürdig wird, bleibt als Adressat dieser Sehnsucht nur der transzendente Gott. Die Sünde wird „vor Gott“[79] bekannt.

Daran wird die Grenze der reinen Lyrik deutlich. Sie hat nicht die sachliche, bis ans Juristische reichende Verbindlichkeit, die mit dem kollektiv-öffentlichen Bekennen angestrebt wird. Die religiöse Sprachform bringt also, ähnlich wie die mythische, ihre Gegenstände in Verwandtschaft zueinander, hier Gott und Mensch. Der Mensch als ganzer, mit Leib und Seele, erlebt sich in vollem Ernst als Liebeserzeugnis „im Bilde Gottes“ (בצלם אלהים). Darin weiß er sich versöhnt. Dieses erfühlte Wissen nun jedoch wieder in die eigene Verfügung nehmen und – in vollends mythischer Manier – auch umgekehrt ein „Bildnis“ Gottes „machen“ zu wollen, bleibt verboten (2. Mo. 20, 4). Die Versöhnung ist ein zwar gesetzlicher, aber freier und abbildloser Akt zwischen Gott und Mensch, ‚jenseits des Seins‘. Ohne eine mystische Vereinigung herbeizuführen, stiftet dieser Akt eine „Nähe“ zwischen Gott und Mensch. Und „schon der fromme Denker Jehuda Halevi“ habe „es ausgesprochen: Was kann die Unsterblichkeit noch bringen, wenn ich die Nähe Gottes habe?“[80]

Die verbindliche Tatsächlichkeit dieser Nähe wird angesprochen im „Geist der Heiligkeit“. Er „vollzieht die Korrelation zwischen Gott und Mensch zur Evidenz“.[81] Wieder liegen Mythos und Kritik eng beieinander. Einerseits wird der Geist bis an den Rand der Gegenständlichkeit getrieben. Er gilt, mit Cohens Interpretation von Hiob 31, 2 zu sprechen, als „ein Erbe, das der Allmächtige aus den Höhen an mich kommen ließ“.[82] Und doch begrenzt anderseits die „Heiligkeit“ – für Cohen eine kritische

78 RV 222.

79 RV 235.

80 RV 364; vgl. den Hinweis auf Jehuda Halevi: Buch des Kusari, I, 113, in „Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum“ 1910, JS I 297.

81 RV 120; zu seiner Bedeutung als „Funktion“ vgl. S. 121 f.

82 „Der heilige Geist“ 1915, KS V 442 f. (JS III 179); RV 389. Vgl. Pierfrancesco Fioratos Deutung dieses Verses, in diesem Band, S. 415 ff.

Funktion, die der Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens Rechnung trägt - diesen Geist auf das hier einzig Erkennbare, nämlich auf die „Attribute der Handlung", sprich: auf die ethische Gesetzlichkeit.[83] Dadurch relativiert Cohen die für ihn sonst allzu dinghafte oder personale Rede vom sog. „heiligen Geist".[84]

Diese Geist-Funktion, von der aber doch als von einem „Erbe" gesprochen wird, wird zum Ausdruck für die Seele.[85] Und die vorerst letzte Auskunft zum Thema Unsterblichkeit lautet: „Die jüdische Unsterblichkeit gipfelt in dem Gedanken [aus Kohelet 12, 7]: ‚Der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben'"; - „in diesem Satze ist der Seele, wie ihre Herkunft, so ihre letzte Zuflucht angewiesen".[86] Und theoretisch ausgedrückt: „Der heilige Geist, von Gott dem Menschen gegeben, bildet" - man beachte die Formulierung - „den *unzerstörbaren Charakter* des Menschen".[87] Damit ist der *lyrisch* angesprochene Geist der Heiligkeit Cohens Antwort auf das *theoretische* Bedürfnis nach einem Daseinswissen über die Schranke des Todes hinaus.

VII.

Mit dieser Wendung sind wir wieder beim Problem des jüdischen Volkes. „Eine unmittelbare Beziehung" besteht nämlich nicht zwischen dem Geist des Einzelnen und Gott, sondern zwischen „dem Geiste des *Volkes* und dem Geiste Gottes".[88] Das hat einen Grund darin, daß das Sündenbekenntnis kollektiv abgelegt werden muß. Aber hier ist - wohlgemerkt! - nicht von der Gemeinde die Rede, sondern vom Volk. Es gilt, wie schon erwähnt, als Ort und Träger der Auferstehung. Was das aber bedeutet, können wir nun über die Differenz zur Gemeinde noch genauer bestimmen.

---

83 RV 122. Vgl. Kants Definition der Heiligkeit als „völlige Angemessenheit des Willens [...] zum moralischen Gesetze" („Kritik der praktischen Vernunft", Akad.-Ausg. V 122).

84 RV 121 f.

85 Vgl. RV 389.

86 RV 57 und 378; vgl. „Der heilige Geist", KS V 445 (JS III 181). Auch Maimonides knüpft seine Lehre von der Unsterblichkeit der erworbenen „Seelenform" an diesen Vers (Hilch. Jesode HaTora 4, 9; vgl. o. Anm. 40).

87 „Der heilige Geist", KS V 456 (JS III 189), Hervorhebung H. W.

88 RV 102.

Zu Auferstehung und Unsterblichkeit gehört nicht nur das Sterben, d. h. die individuelle Grenze auf dem Weg in die Zukunft, sondern auch das Geborenwerden, also die individuelle Grenze auf dem Weg aus der Vergangenheit. Das Volk ist für Cohen ein Ort der „Abkunft",[89] der Natio-nalität, des kollektiven Erbes. Im Fall Israels ist das Volk die genealogische Basis dafür, daß der Einzelne tatsächlich als geschichtlicher Mensch ganz in die Form der jüdischen Gemeinde eintreten kann. Das kollektive Erbe ist hier die Religion, in der die Menschen „geboren werden: daß sie in ihr aufwachsen und in ihr erhalten werden".[90] Und als hoffende Gewißheit formuliert: „Ganz Israel hat Anteil an der kommenden Welt".[91] Kann jedoch, so müssen wir fragen, eine religiöse Disposition durch Geburt, also auch leiblich erworben werden? Wo liegt die geschichtliche Basis für jenes Erbe des Geistes, von dem bei Hiob die Rede war?

Die gedankliche und sprachliche Schwebe, in die sich Cohen mit seiner „Religion der Vernunft" begibt, kommt hier unüberbietbar zum Ausdruck. Und es überwiegt bei einigen Formulierungen der Eindruck, als gleite er in eine vorkritische Metaphysik ab. Die „Entwicklung der Menschenseele auch als Individualseele" bedürfe, so heißt es, einer

> „Verbindung mit der Materie, welche die notwendige Bedingung ist für die Entwicklung der Seelenanlagen, welche die *Vererbung* zu übernehmen hat".[92]

Eine solche Disposition der Materie zu einer Seelenanlage mündet entweder in einen Panpsychismus, oder aber sie müßte – bei modernerer Auslegung und gerade im Verzicht auf Cohens emphatischen Seelenbegriff – in eine evolutionäre Erkenntnistheorie umformuliert werden. Keines von

---

89 „Deutschtum und Judentum" 1915/16, KS V 527 (JS II 276 f.): „Die Abkunft" ist „eine Naturbedingung, ein Erbteil, das man nicht wählen, daher auch nicht von sich abwälzen kann".

90 RV 429. Vgl. „Der Religionswechsel in der neuen Ära des Antisemitismus" 1890, JS II 345: „Man kann nicht im Unrecht gegen die Religion, in der man geboren, die Religion der Menschheit herbeiführen helfen". Das Geborensein als Jude wird von Cohen m. W. nie als *halachisches* Problem diskutiert, also mit Blick auf die Bedingung einer jüdischen Mutter.

91 Mischna, Traktat Sanhedrin 10, 1, erster Satz, zit. in RV 379. Beim traditionellen Lernen der „Sprüche der Väter" (Traktat Avoth) wird dieser Satz den einzelnen Abschnitten vorangestellt.

92 RV 356 f.

beiden liegt auf seiner Linie. Cohens erkenntnislogische Begriffe der Materie und der biologischen Vererbung gehören zu einem Gebiet, das der Seelenfrage gegenüber aus kritisch-systematischen Gründen völlig selbständig gehalten werden muß. Die materiellen „Seelenanlagen", von denen er in der „Religion der Vernunft" redet, sind in dieser allgemeinen Form ein Versuch, an die Sprache der logischen Theorie etwas heranzubiegen, das nur dann angemessen zum Ausdruck kommt, wenn es in einer verinnerlichenden Philosophie gesagt wird. Sie kann und muß in bestimmten, kritisch reflektierten Grenzen zu einem erzählend-symbolhaften Ausdruck greifen.

Worauf Cohen mit seinen „materiellen Seelenanlagen" nämlich hinaus will, zeigt sich dort, wo er die allgemein-theoretischen Formulierungen über die „Vererbung" auf einen speziellen Begriff der jüdischen Tradition hin zuspitzt: auf die „Erzväter". Sie gelten demnach in der „jüdischen Unsterblichkeitslehre" als die

> „geschichtlichen Vertreter des messianischen Menschengeschlechts, zugleich aber vertreten sie, als Stammväter, den biologischen Untergrund der Fortpflanzung und der Vererbung".[93]

Das ist keine Aussage zur Evolutionstheorie, sondern drückt die geschichtliche Unsterblichkeit symbolisch als eine immer wiederholte Neuzeugung aus.[94] Die Wiederbelebung bzw. Auferstehung des Volkes in der berühmten Vision des Jecheskel wird von Gott in der grammatischen Verbform des Hiphil, d. h. mit einem kausativen Ausdruck verheißen: „ich *lasse euch steigen* aus euren Gräbern, als mein Volk".[95] Diese Verbform, so

---

93 RV 359, zit. von Michael Brumlik: Patriotismus und ethischer Unsterblichkeitsglaube: Hermann Cohen, in: Vom Jenseits. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte, hg. von Eveline Goodman-Thau. Berlin, Akademie-Verlag 1997, S. 129-142, hier: 136. Die im übrigen z. Tl. weitgehenden Vereinfachungen dieses Textes sind fragwürdig.

94 In einer der hinterlassenen Reflexionen Cohens heißt es: Erst durch den unendlichen, gemäß der Religion von Gott garantierten Vollzug der Sittlichkeit werde die Menschheit „zum Menschengeschlecht. So entsteht die Unsterblichkeit der Menschenseele. Im Evolutionismus hebt sich dieser sittliche Begriff des Menschengeschlechts auf" (Univ.-Bibliothek Marburg, Handschriftenabt., Nachlaß Paul Natorp, Ms. 831; vgl. demnächst meine Veröffentlichung der ‚Reflexionen und Notizen' in Bd. 1 der „Supplementa" zur Werkausgabe).

95 וְהַעֲלֵיתִי אֶתְכֶם מִקִּבְרוֹתֵיכֶם עַמִּי, Jech. 37, 12.

Cohen, „mag den Gedanken veranlaßt haben, daß die Erhaltung am Leben gleichbedeutend sei mit der Wiederbelebung. Die Erhaltung ist selbst eine unaufhörliche Wiederbelebung".[96]

Fassen wir diese Herkunfts- und Erhaltungsphilosophie noch einmal von der systematisch-methodischen Seite her zusammen. Die Schwierigkeit, mit Cohen authentisch über die „Abkunft", über das Geborenwerden zu philosophieren, besteht darin, daß das Urereignis der eigenen Geburt in der Vergangenheit liegt. Von zukünftiger Geburt zu sprechen, heißt immer, daß von Wieder- oder Neugeburt die Rede ist, also von abgeleiteten Ereignissen. Die Vergangenheit ist jedoch, wie zu Beginn deutlich wurde, eine zeitliche Dimension, in der Gegenstände zu vereinzelten Fakten werden. Davon als Gegebenheit auszugehen würde bedeuten, daß der Gedanke der Isolation für die Erkenntnis konstitutiv würde. Auf die Vergangenheit können sich daher weder Erkenntnislogik noch Ethik richten, und nur in ihrer Negation auf Zukunft hin hat diese Zeitdimension Geltung. Die verinnerlichende Philosophie, die sich nicht zuletzt erzählend und bekennend zum Ausdruck bringt, handelt dagegen von der Vergangenheit in einer spielerisch ungebundenen Weise. Ohne der Erkenntnislogik zu widersprechen, will sie ein diskursiv Unausdenkbares dennoch als möglich aussprechen.

Die Rede vom jüdischen Volk ist solch eine erzählende Philosophie. Sie lehrt nämlich *erstens*, daß tatsächlich ein vereinzeltes Dasein in der Vergangenheit zum Ursprung eines geschichtlichen Kontinuums werden konnte, das die Menschheit umgreift. Und sie lehrt *zweitens*, daß aus diesem Wissen um Vergangenes auch eine Antwort auf die aktuelle Bedrohung durch Vergänglichkeit erfolgt. Denn die Angst selbst – als Sündenangst auf ihren tiefsten Grund zurückgeführt – wird zur psychologischen Ursache des kollektiven Sündenbekenntnisses, damit der Versöhnung und der sich in ihr vollziehenden Grundlegung geschichtlicher Kontinuität. Die auf einem Erbe aus der Vergangenheit ruhende Bekenntnis-Gemeinde gründet die Hoffnung der Gegenwart. Diese Philosophie blickt aber *drittens* auf das Wissen ihrer traditionellen Quellen kritisch zurück und lehrt auch, daß deren Wahrheit daran zu messen sein wird, ob es gelingt,

96 RV 359; Cohen selbst wählt in seiner Übersetzung keinen kausativen Ausdruck: „ich [...] will euch herausführen aus euren Gräbern, als mein Volk" (RV 327). Zur Schöpfung überhaupt als Erneuerung vgl. RV 78-81.

die Kontinuität an der Zukunft zu bewähren. Damit stellt sie sich selbst eine erkenntnislogisch-ethische Bedingung und gelangt zugleich an ihre äußersten sprachlichen Möglichkeiten. Die erzählende Philosophie des jüdischen Volkes als traditioneller Bekenntnis-Gemeinde trägt ihre eigene kritische Umwendung und Negation als Ziel in sich selbst.

Cohens konkrete jüdische Erzählung von einer zukunftweisenden Vergangenheit ist die von den Erzvätern, genauer gesagt: die Erzählung vom „Verdienst der Väter" (זכות אבות). Der Begriff „Väter" erweitert sich bei ihm auf alle Ahnen der Juden überhaupt.[97] Als Gesamtheit war es ihnen vergönnt, die Korrelation mit Gott zu eröffnen und den Weg zur Gemeinde zu gehen. Indem sie aber dem transzendenten Gott die Welt und die Menschheit insgesamt als eine Schöpfung gegenübersetzten, die im Messianismus gipfelt, wurde die Geltung ihrer lyrischen Daseinsform universal. Auf die Sehnsucht des partikularen Volkes antwortet seitdem eine Liebeserkenntnis, die ebenso wenig isolationistisch befangen bleibt wie ihr transzendenter Bezugspunkt.

Auch die Ahnen selbst treten damit in den Horizont einer Schöpfung, die das Ganze umfaßt. So zeigt sich nun – in einer scheinbaren Umkehr des Bedingungsgefüges – auch ihr Verdienst, ihre Begabung mit dem Geist der Heiligkeit, als etwas mit ihnen Erschaffenes. Das Erbe, das sie weitergeben, ist diese Geschöpflichkeit. Durch Geburt wird es angetreten, aber nicht als körperliches Merkmal, sondern als eine bis in das „Herz" hinein wirkende Sehnsucht, die dann im Gemeindegebet Antwort findet. Cohen verweist auf das Achtzehngebet:

> „Wenn es heißt: ‚er gedenkt der Liebe der Väter', so stehen die Väter hier im Genitivus objectivus. Gott gedenkt nicht sowohl der Liebe der Väter zu ihm, sondern der Liebe Gottes zu den Vätern, welche als der andauernde Grund der Geschichte Israels gedacht wird".[98]

---

97 Vgl. Solomon Schechter: The Zachuth of the Fathers, in: ders.: Some Aspects of Rabbinic Theology, introd. by Louis Finkelstein, New York, Schocken 1969, S. 170-198; zur Einschränkung auf die drei Erzväter bzw. zur Erweiterung auf alle Ahnen der Juden vgl. S. 171, 175 f.

98 RV 373; Cohen zit. aus der ersten Benediktion (אבות) des Achtzehngebetes. Vgl. „Deutschtum und Judentum" 1915/16, KS V 510 (JS II 265): Es heiße deshalb nicht einschränkend *„unsere* Väter", damit „alle Menschen in diesen Bund Gottes eingeschlossen werden können".

Und er schließt den Gedanken ab:

> „Das Verdienst ist es, das unsterblich macht. Das Verdienst ist es, das die Seele ausmacht. In der Geschichte liegt das Verdienst, nicht im Menschen, auch in den Vätern nur dadurch, daß sie die Väter der Geschichte Israels und dadurch der Geschichte der Menschheit sind".[99]

Ein solches Versprechen wäre – für Hermann Cohen – jedoch nicht einlösbar, wenn es aus der Sprache der jüdischen Quellen keinen Übergang zur philosophischen Systemsprache gäbe. Denn wie sollte er, ein jüdisch erzogener und hebräisch betender Mensch, sein Erbe an der Schwelle zur Menschheit sonst antreten können? Die Suche nach einer in die Allgemeinheit hinausweisenden Methode des Erbens ist eines der Motive, die Cohen zur Konzeption eines „Systems der Philosophie" führen. Dessen Entwicklung setzt ein mit dem „Urteil des Ursprungs" in der „Logik der reinen Erkenntnis". Hier nimmt der Gehalt einer religiös-historischen Kontinuität die Form eines reinen Denkgesetzes an. Die Erzählung vom unsterblichen „Verdienst der Väter" ist dazu – mit Almut Bruckstein[100] zu reden – der nicht mehr erscheinende Urtext. Auch Unsterblichkeit und Auferstehung sind im Kreis dieser reinen Formen eines philosophisch geleiteten Kulturbewußtseins nicht mehr etwas, wovon man weiß. Ihr Wissen ist in die subjektfreie Geste des Ursprungs selbst verwandelt.

99 RV 390 f.

100 Vgl. Bruckstein: Moses Maimonides: Jüdische Kritik [...], Ms. S. 6.