

"... und handle mit Vernunft"
Beiträge zur europäisch-jüdischen Beziehungsgeschichte

**Festschrift zum 20jährigen Bestehen des Moses
Mendelssohn-Zentrums**

Hgg.:

Irene A. Diekmann, Gideon Botsch, Karin Bürger, Olaf
Glöckner, Christoph Kopke, Elke-Vera Kotowski, Anna-
Dorothea Ludewig, Ines Sonder, Werner Treß, Ursula
Wallmeier

Hildesheim u.a., Olms 2012
(HASKALA 50)

Hartwig Wiedebach

Hermann Cohens Gottesidee¹

Ein Überblick

Hermann Cohen (1842–1918) ist eine der seltenen Persönlichkeiten, die sowohl in der allgemeinen Philosophie als auch in der Tradition des jüdischen Denkens grundlegend gewirkt haben. Ein Brennpunkt dieses Wirkens war die Idee Gottes. Sie hat Cohen lebenslang beschäftigt. Xenophanes, Bachja ibn Pakuda, Maimonides, Spinoza und Kant sind die wichtigsten Autoren, an denen er ihr Profil entwickelte. In seinen letzten zehn Jahren gelang es ihm, seine vorwiegend ethisch gefasste Gottesidee durch eine Deutung der sprachlich-liturgischen Erfahrung zu erweitern.

Frühe Schriften

Cohens Weg in der philosophischen Deutung Gottes beginnt bei den griechischen Vorsokratikern Xenophanes und Parmenides. Beide denken, so schreibt er in seiner Dissertation (1865), die vielgestaltige Natur im Blick auf etwas „Einziges [...], welches die Natur der Dinge wie ein Gott umfaßt“.² Aber sie tun dies in verschiedenen Richtungen. Xenophanes „kämpft [...] in schärfster Weise gegen die Annahme vieler Götter, so daß man nicht zu Unrecht sagen kann, er habe den Glauben an Einen Gott verkündet und verteidigt. Daher haßt er wie Moses diejenigen Künste, welches sich mit bildhafter Darstellung beschäftigen und urteilt wie Platon, aber anscheinend viel strenger und zutreffender, über Homers und Hesiods Auffassungen von den Göttern.“³ Nach Aristoteles,

1 Stark erweiterte Fassung eines Artikels, in: Europäische Traditionen – Enzyklopädie jüdischer Kulturen, Bd. 2, Stuttgart (geplant für 2012).

2 Hermann Cohen, *Philosophorum de antinomia necessitatis et contingentiae doctrinae* (Diss., Halle 1865), zit. n. der deutschen Übersetzung der Herausgeber, in: Cohen, Werke, hg. v. Helmut Holzhey u. a., Hildesheim u. a. 1977ff., Bd. 12, S. 54; lateinisch: „in unam [...], quae rerum naturam ut Deus amplectatur“, ebd., S. 12.

3 Cohen, ebd., S. 55; lat.: „Xenophanes [...] accerime prorsus contra multorum Deorum pugnat opinionem, ita ut praedicasse et defendisse unius Dei fidem non sine jure dici possit. Itaque sicuti Moses, et ipse odit artes quae in rerum imaginibus versantur et Platonis more, sed, ut videtur, multo et severius et verius, de Homeri et Hesiodi de diis sententiis fert iudicium“, ebd., S. 12f.

den Cohen nicht müde wird zu zitieren, ist Xenophanes der erste, der „auf den gesamten Kosmos hinblickend“, sagt: „Dieses Eine ist Gott.“⁴ Parmenides dagegen erfasst die Einheit wesentlich als Denken. Das Wort „Gott“ verwendet er nicht, sondern spricht stattdessen vom Sein. Für Cohen hat er dennoch eine theologische Konnotation. Seine Richtung, „eine pantheistische [...], unterscheidet sich nicht sehr von Spinozas Lehre“.⁵ „Versteht also Xenophanes die Welt als Gott, so Parmenides Gott als die Welt.“⁶ Damit sind zwei grundlegende Ansatzpunkte für Cohens weitere Philosophie gesetzt. Parmenides' Blick auf die Identität von Denken und Sein wird Cohens theoretische Erkenntnislogik grundlegend prägen. Xenophanes dagegen bleibt für ihn der erste Vertreter eines rein philosophischen Monotheismus. Erst spät in seinem Leben schält Cohen die Differenz zwischen diesem Einheits-Gott des Xenophanes und dem Einzigen Gott der Tora in einer eigenen Reflexion heraus.⁷

Trotz dieser Andeutungen in der Dissertation bemerkt man ein ernsthaftes Engagement für den philosophischen Begriff Gottes erst in einem der folgenden Aufsätze: *Heinrich Heine und das Judentum* (1867). Es geht um die „gedankliche Verbindung [...] zwischen der ursprünglichen Form des Gottesglaubens im Mosaismus und dem entwickelten [...] Pantheismus“ Spinozas.⁸ Cohens Methode – er steht zu dieser Zeit unter dem starken Einfluss der Sprachwissenschaft seines Lehrers Chajim Steinthal – ist psychologisch. „Das innerlichste seelische Motiv für jenen wunderbaren Glauben, den Moses in den Schoß der Zeiten gelegt hat“, ist, die „ganze große Natur mit allen ihren vielgestaltigen Erscheinungen

4 Aristoteles: *Metaphysik I* 5. 986 b 24 [i. O. steht „Himmel“ (οὐρανός) statt „Kosmos“], zit. n. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (2. verb. Aufl. 1929), ND Wiesbaden 1978, S. 47. – Vgl. auch Cohens Dissertation, *Werke*, Bd. 12, S. 12; ders., *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915), *Werke*, Bd. 10, S. 23; ders., *Einheit und Einzigkeit Gottes I.* (1917), *Werke*, Bd. 17, S. 524; ähnlich ders., *Ästhetik des reinen Gefühls* (2 Bände 1912), *Werke*, Bde. 8 und 9, hier *Werke*, Bd. 9, S. 262.

5 Dissertation, *Werke*, Bd. 12, S. 55; lat.: Ratio, „quam docuit Parmenides, pantheistica [...], neque a Spinozae multum distat doctrina“, ebd., S. 12.

6 Ebd., S. 55; lat.: „Cum igitur Xenophanes mundum ut Deum percipit, Deum ut mundum Parmenides“, ebd., S. 13.

7 Vgl. Cohen, *Einheit und Einzigkeit Gottes I.*, in: *Werke*, Bd. 17, S. 521–529; ders., *Religion der Vernunft*, S. 41–57.

8 Cohen, *Heinrich Heine und das Judentum* (1867), in: *Werke*, Bd. 12, S. 200.

zusammenzufassen, zusammenzuschauen in Einer Einzigen Vorstellung“.⁹ Die „Sinnenwelt“ bietet allerdings diese Totalsynthese nicht dar. Daher bleibt die mosaische Gottesvorstellung in vieler Hinsicht dunkel. Die Welterschaffung aber, philosophisch gesehen eines der großen Probleme über Jahrhunderte, unterliegt keinem Zweifel, denn psychologisch gilt: „Diejenige Vorstellung wird in unserem Geiste immer als die höhere, frühere gedacht, die die dunklere ist.“¹⁰ So erschien der biblischen Vorstellung die sinnlich vorgestellte Welt als ein „Späteres, Gewordenes“, und es entstand der Schöpfungsglaube.¹¹ Das hatte Wirkung bis in die Moderne. Als nämlich in der neuzeitlichen Wissenschaft die Einheitsidee der Natur deutlicher wurde und allmählich „den ersten Platz im Bewußtsein“ einnahm, da „wohnte“ dennoch „dicht hinter ihr“ noch immer „die alte Vorstellung *Gott*“.¹² Spinoza trieb das schließlich ins Extrem: Er fasste die Natur als „unendliche Ausdehnung“ und als „unendliches Denken“ zu einer singulären Einheit zusammen. Ein davon unterschiedenes Sein kann nicht mehr gedacht werden. Für Spinoza bilden daher, so Cohen, „der *Himmel des Denkens*, wie die *untere Welt der Ausdehnung* [...] in unfaßbarer Unendlichkeit die Eine Natur. Wenn daher Gott *ist*, so ist er die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken, *so ist er die unendliche Natur selbst*. So wird der monotheistische Gott, der die unendliche Natur geschaffen, als pantheistischer der Natur eingebildet. *Der Gott des All's wird Gott das All*.“¹³ Tora und Philosophie erscheinen aufs engste einander angenähert. Der „streng philosophische Pantheismus“ entsteht in „innige[r] Verwandtschaft mit dem *mosaischen*

9 Ebd., S. 200f.

10 Ebd., S. 203.

11 Ebd., S. 204.

12 Ebd., S. 205.

13 Ebd., S. 205f.; vgl. Cohen, *Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele psychologisch entwickelt* (1868/69), ebd., S. 318: „In einem vorwiegen naturwissenschaftlichen Zeitalter gewinnt die Vorstellung Welt, Natur das Übergewicht“ gegenüber der „Vorstellung Gott“, so dass „die Vorstellung Welt die Vorstellung Gott apperzipieren kann. Auf dieser Zusammengehörigkeit mit dem Zeitalter beruht der Pantheismus Spinoza's, in dem die Vorstellung Natur das apperzipierende Organ für die Vorstellung Gott war.“ – Auch hier ist Cohens Absicht rein psychologisch, nämlich „die götterschaffende Phantasie“ auf dem „Apperzeptionsstand des Urmenschen“ zu erklären (S. 308).

Monotheismus“.¹⁴ Und Cohen schließt diese Ausführungen mit einem – in späteren Jahren kaum mehr denkbaren – Brückenschlag: Mit Hilfe dieser Psychologie könne man sich „erklären“, warum „*innerhalb* des Judentums der pantheistische Gedanke eine *geheiligte Stätte gefunden, schon lange vor Spinoza*“, nämlich „*in der Kabbala*“.¹⁵ Nicht dass Cohen der Kabbala oder dem Pantheismus zu folgen bereit wäre. Es geht ihm in diesem Aufsatz und im Interesse einer jüdischen Ehrenrettung des Pantheisten Heine lediglich um ein Verstehen historischer Analogien. Die Frage, ob die im Vergleich zum Mosaismus „weiteren und volleren Vorstellungen“ des Pantheismus tatsächlich die „richtigeren“ sind, ist – wie es in einer unscheinbaren Fußnote heißt – „hier nicht zu erörtern“.¹⁶

Kantianismus: die ethische Gottesidee

Diese psychologische Duldsamkeit endet mit Cohens zweiter Kantmonografie: *Kants Begründung der Ethik* (1877). Seit 1870 beherrscht Kant das Zentrum seines Denkens. Aber erst im Zusammenhang der Ethik, also nicht schon, wie zu erwarten, in *Kants Theorie der Erfahrung* (1871), erörtert er die regulativen Ideen aus der *Kritik der reinen Vernunft* und damit auch die Idee Gottes. Anlässlich Kants Kritik an Spinozas Gleichsetzung der metaphysischen Substanz mit Gott, Grundlage des berühmten *deus sive natura*, fällt Cohens Urteil über diese Art von Pantheismus *more geometrico*. „Wie tief steht jene auf der Definition fussende Substanz unter der regulativen Bedeutung der [Kantischen Gottes-]Idee, als einer Maxime, der in der Erfahrung kein Gegenstand congruirt.“¹⁷ Die Antwort auf Spinoza ist damit gegeben. Aber auch Kants – für die Moralphilosophie formulierte – Lehre von Gott als einem der drei Postulate der reinen praktischen Vernunft kann Cohen nicht übernehmen. Das führt ihn schließlich in der *Ethik des reinen Willens* (1904) zu einer gänzlich neu ausgearbeiteten Gottesidee. Aber schon 1877 deutet er sie an. Kant hatte zwei Arten der „Realität“

14 Cohen, Heinrich Heine und das Judentum, S. 206.

15 Ebd.

16 Ebd., S. 200.

17 Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1877, S. 96; fast unverändert in der 2. Aufl. 1910, in: ders., *Werke* hg. v. Helmut Holzey/Hartwig Wiedebach, Hildesheim u. a. 1977ff., Bd. 2, S. 112.

unterschieden: die Naturerkenntnis mit ihrem Hinweis auf ein „Übersinnliches der natürlichen Teleologie“ einerseits, die Ethik und ihren Gedanken an den „Urheber einer moralischen Welt“ andererseits. Die beiden „Realitätsarten“ verweisen allerdings aufeinander. „Jede [fordert] *von der andern* eine intelligible Sicherung. Und diese potenzierte systematische Einheit ist die Gottesidee in derjenigen Gestalt, in welcher sie, soweit die kritisch bedingte und kritisch gerüstete Einsicht reicht, Beziehung zur Ethik behalten wird.“¹⁸ Schon 1872 schrieb Cohen an seinen Jugendfreund Hermann Lewandowsky, „daß ich den Kantischen Gott mitnehme, ja noch mehr, daß ich zu der Überzeugung gekommen bin, jeder Versuch in der Ethik sei gedankenlos, principlos, der ohne einen solchen Gott gemacht wird.“ Und er ergänzt, nicht ohne Selbstironie: „Du siehst, er hat mich schon fanatisirt, wie es einem Gott geziemt. Aber Du sollst sehen, daß Du an diesen Gott auch glauben wirst.“¹⁹ Cohens Gott ist niemals Kants Gott, aber ein „Kantischer“ Gott, d. h. eine aus erkenntniskritischen Prinzipien entwickelte Idee: Er ist kein für den subjektiven Glauben notwendiges Postulat, sondern der abschließende Baustein in der Grundlegung ethischer Vernunft selbst.

Eine entscheidende Leistung Kants war nach Cohen die strenge und konsequente Unterscheidung zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft. Daran ist festzuhalten. Die theoretische Vernunft verfährt, mit Kant gesagt, nach „Grundsätzen“. Sie ermöglichen und rechtfertigen synthetische Urteile über die Gesetze der Natur: Grundlage dessen, was Cohen 25 Jahre nach *Kants Begründung der Ethik* an den Anfang seines eigenen *Systems der Philosophie* stellt. Auch dessen methodisches Grundwerk, die *Logik der reinen Erkenntnis* (1902, 1914²), folgt diesem Gedanken. Kants „Grundsätze“ werden hier zu einer Theorie des Denkens in Urteilen ausgebaut. Von Gott ist dabei keine Rede. Die entscheidende Frage, um dessentwillen er schließlich doch gedacht werden muss, stellt sich hier nur im Ansatz: die Frage der Wahrheit. Es gehört zu den Charakteristika von Cohens System, dass er das Problem der

18 Ebd., 1. Aufl., S. 325. Die zweite Aufl., Werke, Bd. 2, S. 364f., ergänzt den Hinweis: „Die näheren Ausführungen sind in der ‚Ethik des reinen Willens‘ gegeben (vgl. Werke, Bd. 7, S. 428–467)“.

19 Cohen, Briefe, hg. v. Bertha und Bruno Strauß, Berlin 1939, S. 42.

Wahrheit nicht logisch, sondern ethisch, d. h. als Thema der praktischen Vernunft fasst. Wahrheit ist auf die Erkenntnis des menschengemäßen Wollens und Handelns bezogen. Dieser Gedanke hatte seinen Vorläufer darin, dass die regulativen Ideen aus der *Kritik der reinen Vernunft* erst in *Kants Begründung der Ethik* umfassend gedeutet worden waren. Nun, im *System*, heißt es in der *Ethik des reinen Willens* (1904, 1907²⁰): „Logik allein hat Richtigkeit, Gesetzmäßigkeit, Allgemeinheit, Notwendigkeit; an sich aber keine Wahrheit. Die Ethik erst bringt die Wahrheit hinzu.“²⁰ „Hinzubringen“ heißt: Die Ethik hat zwar Wahrheit, aber auch sie kann die Wahrheit „nicht isoliert gewinnen, nicht aus sich selbst schöpfen; erst in der Verbindung mit der Logik wächst sie ihr zu.“²¹ Die Verbindung ist also das Entscheidende. „Wahrheit bedeutet den Zusammenhang und den Einklang des theoretischen und des ethischen Problems.“²²

Hier kommt die Gottesidee ins Spiel. Das zeigt sich am Begriff des „Ideals“. Das Ideal der Ethik ist die Wirklichkeit des Sittlichen. Diese Wirklichkeit aber ist ohne Natur nicht zu erreichen, denn was die Ethik fordert, muss durch Menschen zustande gebracht werden. Und Menschen sind zu einem wesentlichen Teil Naturwesen. Nun kann dieser Erfolg für keinen Zeitpunkt der Zukunft als erreicht postuliert, ja er darf nicht einmal als Utopie vorweg gezeichnet werden. Wirklichkeit ist mithin nichts als Verwirklichung, und Verwirklichung ist selbst Wirklichkeit. Das „Ideal“ ist daher die Idee einer „ewigen“ Bewegung, eines Weges sub specie aeternitatis in der Natur. Da aber die theoretischen Erhaltungssätze der Naturerkenntnis die ins Metaphysische weisende Idee einer Ewigkeit nicht mit sich führen, bleibt von ihnen aus gesehen die ethische Verwirklichung ungewiss. Es bedarf folglich einer Sicherung, einer Bürgschaft für den Bestand des Zusammenwirkens von Natur und Ethik. Dies ist die Idee Gottes: Gott „soll für diese Ewigkeit des Ideals die analoge Ewigkeit der Natur sichern.“²³ Die Gottesidee ist folglich ein notwendiges, ja das abschließende Moment in der Grundlegung des ethischen Selbstbewusstseins.

20 Cohen, *Ethik des reinen Willens* (2. Aufl. 1907), Werke, Bd. 7, S. 87.

21 Ebd.

22 Ebd., S. 89.

23 Ebd., S. 440.

Nirgends wird deutlicher, dass Cohens Philosophie die Grenze zur Religiosität berührt. Es geht um eine transzendente Gewähr dafür, dass der Wille des Menschen nicht in Vergeblichkeit versandet, obwohl jede einzelne seiner Handlungen unvollkommen ist. Vom ethischen Selbst her gedacht, das sich über die Allheit des Staates, schließlich der Menschheit konstituiert, „bürgt“ die Gottesidee für den Erhalt der ethischen Energien, die durch die zahllosen Variationen der sittlichen Verwirklichung hindurchgeführt werden. Liest man diese Ideenlehre psychologisch und mit Blick auf die geschichtlichen Erfahrungen der Endlichkeit alles Menschlichen, so wird klar, dass Cohen das Denken der Gottesidee als eine Stiftung von Vertrauen in den ethischen Sinn des Menschseins begreift. Eine solche Lesart ist aber bereits ein Wechsel zur Religion, denn die Religion ist für Cohen der Ort, an dem die geschichtliche Erfahrung des Leidens verhandelt wird. Das Leiden wiederum ist die psychophysiologische Realität, an der die Verwirklichung des Sittlichen ihren dauernden Ansatzpunkt findet. Daher begründet die Religion, wenn sie Vertrauen in den Erfolg dieser Arbeit zu stiften vermag, ein konstitutives Merkmal der ethischen Vernunft. Entsprechend formuliert Cohen zwölf Jahre später: „Was die Religion Vertrauen nennt, das nennt die Ethik Denken, Erkenntnis der Idee.“²⁴

Denken und Fühlen der Einzigkeit

Dieser lakonische Brückenschlag von 1916 zwischen Religion und systematischer Ethik zieht die Summe aus einer langen persönlichen Entwicklung. Cohen hat über viele Jahre die philosophische Systematik und seine Reflexionen der jüdischen Tradition weitgehend getrennt gehalten. Zwar war immer beides vorhanden, es gab zahlreiche Berührungspunkte, aber zu einer kohärenten Zusammenführung kam es nicht vor der Arbeit am dritten Teil seines Systems, der *Ästhetik des reinen Gefühls* (2 Bände, 1912).²⁵ Es konnte nicht vorher dazu kommen, denn erst in diesem Werk wird die philosophische Psychologie, die seit *Kants Begründung der Ethik* (1877) in den Hintergrund getreten war, erneut eine Grundlegendisziplin – zwar nicht mehr für die erkenntnistheoretischen Teile

24 Cohen, Gottvertrauen (1916), Werke, Bd. 17, S. 349.

25 Cohen, Werke, Bd. 8 u. 9. Zur Entstehungsgeschichte vgl. demnächst die „Einleitung“ des Verf. zur Neuauflage.

der Philosophie, dafür umso prägnanter und trennschärfer für die Theorie der Kunstgestalt.

Seit 1909 nimmt Cohen wieder Motive seines Lehrers Chajim H. Steinthal, die 20 Jahre lang im Hintergrund stand, in seine Expositionen auf. Das geschieht – wohl nicht zufällig – erstmals in einem seiner von nun an häufigen Plädoyers für die hebräische Gebetssprache. Ein Beispiel ist das Benennen der göttlichen Einzigkeit im *Schma Jisraël* („Höre Israel, der Herr unser Gott, der Herr ist einzig“; hebr. echad): „Man muß *Echad* verstehen, in seinem ganzen sprachlichen Klima verstehen, um die Einzigkeit Gottes so zu denken, wie sie gefühlt werden muß. Hier liegen die Quellen des *Steinthalschen* Geistes, aus denen er das jüdischen Denken und Fühlen einheitlich mit der Psychologie der Sprache tief und nachhaltig befruchtet hat.“²⁶ Dieses „die Einzigkeit Gottes so zu denken, wie sie gefühlt werden muß“ von 1909 ist ein Wendepunkt in Cohens Werk. Vorausgegangen war die umfassende *Charakteristik der Ethik Maimunis* von 1908,²⁷ Cohens große Arbeit zu Maimonides' Auffassung der Gottesattribute und der torageleiteten Praxis, die er zu Platons Idee des Guten einerseits, zum Ideal der aristotelischen *theoria* andererseits ins Verhältnis setzt. Cohen, in diesen Dingen entschieden Platoniker, meint bei dem für ihn wichtigsten Vorbild der jüdischen Tradition nicht nur eine Entsprechung zu seiner eigenen Erkenntnislogik des Ursprungs zu finden, sondern auch eine Bestätigung seiner ethischen Theologie. Diese Gewissheit einer innersten Nähe zwischen dem eigenen System und dem großen mittelalterlichen Philosophen schafft die Voraussetzung für die anschließende Zusammenführung von Denken und Fühlen.

Das methodische Instrument dieser Zusammenführung ist Cohens Poetologie innerhalb seiner *Ästhetik*. Deren Zentralbegriff ist das „reine Gefühl“. „Reinheit“ bedeutet dabei nicht etwa eigenständige Genügsamkeit. Vielmehr bedarf es der „Vorbedingungen“, sprich: der methodisch zuvor begründeten Erkenntnisform in Natur und Moral

26 Cohen, *Religiöse Postulate* (erweiterte Fassung 1909), Werke, Bd. 15, S. 158. Die erste Fassung von 1907 enthält weder diesen Hinweis noch das Plädoyer für die hebräische Sprache.

27 Umfassend kommentiert in Cohen, Werke, Bd. 15, S. 161–269, zur Entstehung vgl. die Einleitung, S. XXIII–XXVII.

und damit der vorausgehenden Systemteile *Logik* und *Ethik*. Deren Begriffe werden aber diesmal nicht auf ihre gegenständliche Geltung hin betrachtet, sondern auf das hin, was ihnen als Gefühl anhängt. Die ästhetische „Bewusstseinsrichtung“ setzt bei den Gefühls-„Annexen“ des begrifflichen Denkens sowie des Wollens an und wandelt diese begleitenden Gefühle um zu selbstständigen Gestaltungs Kräften. So entwickelt sich z. B. das poetische Sprechen an den Gefühlen, die verschiedene Gegenstandsworte in uns erwecken, indem es Brücken schlägt. Stehen sich zwei Worte in dem sie begleitenden Gefühl nahe, so kann die Sprache sie verbinden und den einen Inhalt zur Erläuterung oder Hervorhebung des anderen verwenden. Es kommt zur poetischen Vergleichung etwa zwischen Achill und einem Löwen: Beide erwecken ähnliche Gefühle von Kraft, daher wird die Aussage möglich „Achill ist ein Löwe“. Oder das von Steinthal übernommene Beispiel aus Psalm 19,6: Der Sonnenball geht auf, „wie ein Bräutigam hervorgeht aus seinem Brautgemache / Er freut sich, wie ein Held, zu durchlaufen die Bahn.“²⁸ Diesmal führt das Gefühl der Freude die Sonne, den Bräutigam und den Helden zusammen. Sogar auf Gott in seiner Einzigkeit, spricht: in seiner sachhaltig-gegenständlichen Un-Vergleichbarkeit, greift die poetische Form der Vergleichung aus. Mehr noch: Von Gott lässt sich, eben weil er keinen gegenständlichen Vergleich erlaubt, überhaupt nur durch gefühlvermittelte Vergleichungen sprechen. Und so gibt es, über die Poetologie des Fühlens vermittelt, ein streng methodisches, berechtigtes und sogar notwendiges Reden von Gott in psychologischen oder auch leiblichen Metaphern, ohne dass sie als sachhaltige Wesenserkenntnisse gelten.

Diese Methodologie eröffnet einen weiten Raum zur philosophischen Auslegung biblischer Erzählungen und Beschreibungen, aber auch der Psalmenlyrik, der Liturgie usw. Die rein ethische, metaphor- und bildlose Gottesidee hatte Cohen in seiner *Charakteristik der Ethik Maimunis* in die Philosophie des Judentum eingetragen. Nun stellt er der *Charakteristik* zwei Jahre später jenen anderen Text *Die Einheit des Herzens bei Bachja* zur Seite,²⁹ worin er, angeleitet durch

28 Cohen, Ästhetik, Bd. 1, Werke, Bd. 8, S. 370.

29 Cohen, *Die Einheit des Herzens bei Bachja* (1910), Werke, Bd. 15, bes. S. 421–425.

das mittelalterliche *Buch der Herzenspflichten*, die „Einheit Gottes“ und die „Einheit des Herzens“ in Korrelation zueinander versetzt – ein nur von Cohens *Ästhetik* her verstehbares Verfahren. Anlass ist die tägliche Bitte im Gebet: „Einige unsere Herzen, zu lieben und zu ehrfürchten deinen Namen“, unmittelbar vor dem Aussprechen der Einzigkeit Gottes im „Höre Israel“.³⁰ Hier wird, so Cohen, ein religiöses Gefühl unmittelbar als Begleitung eines logischen Begriffs, der Einheit, ausgesprochen und damit eine rein metaphorische Vergleichung zwischen Gott und Mensch vollzogen. Einheit und Einzigkeit Gottes werden zum Maßstab für das aussprechende Wahrnehmen der Einheit des Menschsein. Die somatisch-psychologische Metapher ist die „Einheit des Herzens“. In dieser Metaphorik denken können und sie im Gebet erfahren, befreit das Menschsein nach Cohen von der Bedrängnis durch Insuffizienz und Unvollkommenheit. Judentum und *System der Philosophie* gehören von nun an zusammen.

Die Eigenart der Religion

Der Begriff der Religion im System der Philosophie von 1915 ist Cohens systematische Exposition dieser Zusammengehörigkeit. Noch ganz von der Gliederung des Systems her wird hier die Rede von Gott in einer den einzelnen Systemteilen angemessenen Bedeutung ausgelegt. Von der methodischen Grundlegung der Erkenntnis her beispielsweise, Gegenstand der *Logik*, erscheint Gott wesentlich in Korrelation zur natürlichen „Welt“. Seine Einzigkeit und Unvergleichbarkeit bezeichnet das Sein schlechthin, die Welt ist demgegenüber ein „Werden“, ein „Dasein“. Der Begriff des Seins wird aus der unmittelbaren Bindung an das Denken der Naturerkenntnis gelöst und selbst transzendent gefasst. Das ist eine bedeutsame Umorientierung: „In der Religion“ bedeutet Gott, „was das Sein in der Philosophie“.³¹ Überhaupt ist Erkenntnis nun nicht mehr vorwiegend ein Denken. Dem Denken der Erkenntnis tritt – auch dies auf Basis der ästhetischen Systematik – die „Liebe der

30 Nach Ps 86,11, hier zit. n. Cohen, *Der Nächste* (1914), Werke, Bd. 16, S. 75; vgl. im Bachja-Aufsatz, Werke, Bd. 15, S. 419f.

31 Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915), Werke, Bd. 10, S. 45.

Erkenntnis“ zur Seite.³² Und es kulminiert in der bereits angesprochenen Grundbestimmung: „Die *Einheit*“ wird „prägnant in der *Einzigkeit* [Gottes].“³³

In solchen Umformulierungen spricht sich aus, was Cohen die „Eigenart“³⁴ der Religion nennt. Die Religion ist für ihn keine, wie er sagt, „selbständige“ Bewusstseinsrichtung innerhalb der Kultur. Solche selbstständigen Richtungen sind Gegenstand der Systemphilosophie. Noch stärker gesagt: Das System ist nichts anderes als die Entfaltung und Grundlegung selbständiger Formen von Kulturbewusstsein. Folglich begründet die Religion keinen Systemteil. Sie tritt zu den vier selbstständigen Richtungen des Systems – zu Logik, Ethik und Ästhetik sollte noch eine *Psychologie des reinen Bewußtseins* hinzukommen, die Cohen nicht mehr ausgeführt hat – insgesamt ins Verhältnis. Leitlinie der Religion ist die „geschichtliche Erfahrung“ des Menschen. Hier erscheinen Probleme und Unwägbarkeiten, die die transzendental-philosophische Systematik überschreiten. Vom Ergebnis her gesagt: Cohens *System der Philosophie* ist eine Grundlegung des (westlichen) Kulturbewusstseins; sein religiöses Philosophieren dagegen ist ein stetiges Sich-Versichern, dass diese Kultur trotz aller Zweifel und Verzweiflungen eine in Liebe gewollte Tatsächlichkeit darstellt. Es ist eine Reformulierung des Systemfaktums in der Sprache persönlicher Glaubenserfahrung. Aus diesem notwendigerweise intim-persönlichen Grund kann Cohens *Religion der Vernunft* nur aus seinen eigenen Quellen, den „Quellen des Judentums“, ihren Stoff gewinnen.

„Die Einzigkeit Gottes so zu denken, wie sie gefühlt werden muß“: Zwei Blickrichtungen sind es vor allem, in denen er diesem fühlenden Denken Sprache verleiht. Die eine gilt dem Messianismus. Hier entfaltet sich das ethische Moment der Gottesidee am reichsten. Der Vortrag *Die Messiasidee*, vermutlich von 1892,³⁵ ist ein erster Schritt. Eine Weiterentwicklung zeigt *Der Stil der Propheten* von 1901, wo bereits eine ästhetische Dimension des religiösen Sprechens in den Blick kommt. Und

32 Ebd.

33 Ebd.

34 Ebd., S. 10ff.

35 Datierung durch Bruno Strauß, der den Text aus Cohens (inzwischen vermisstem) Nachlass kannte.

es gehört in diese Reihe, um ein drittes Beispiel der *Kleineren Schriften* zu nennen, der große Vortrag „Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten“ von 1916. Hier gelangt Cohen zu einem unter dem Gesichtspunkt ethischer Politik vernichtenden Urteil über den griechischen Philosophen, den er sonst überaus hoch schätzt. Der „messianische Gott“ der Propheten ist der „Gott der Ethik“: „Wie die wissenschaftliche Ethik alle die literarischen Quellen treulich benutzen muß, so haben wir aus dem Monotheismus diesen Gott in unsre Ethik verpflanzt.“³⁶ Aber das reicht noch nicht aus, um das Verhältnis zwischen Gottvertrauen und dem Denken der ethischen Idee tatsächlich wechselseitig zu machen. Das im Innersten treibende Motiv der Religion und damit die zweite Blickrichtung neben der messianischen Ethik ist noch etwas anderes. Zwar ist der bisher angesprochene, „aus der Religion entlehnte Gott [...] ein ethischer Gott“; aber er ist „noch nicht [...] der eigentliche Gott der Religion. Der Monotheismus gipfelt im Messianismus, aber sein Schwergewicht liegt in dem Verhältnis zwischen Gott und dem Individuum.“³⁷ Erst mit der Durchdringung dieses Verhältnisses zwischen Gott und Individuum ist der Schlußschluss zwischen der jüdischen Selbstreflexion und der Systemphilosophie vollzogen, und auch Cohens Gottesidee empfängt ihre abschließende Vertiefung.

Den Anlass für die Zuspitzung auf das Individuum, genauer: auf das Verhältnis zwischen dem Ich-sagenden Menschen und Gott, gibt dieselbe geschichtliche Erfahrung, die auch die soziale Politik der Propheten antrieb: das Leiden der Armut. Speziell um Armut – nicht etwa um Tod oder Krankheit – geht es, weil nur in der Armut das Leiden ein „geistiges“ ist.³⁸ Armut ist Ungerechtigkeit. Sie stellt die Realisierungskraft der Menschheitsidee, das geistige Prinzip ethischer Politik in Frage. Für den Tod gilt genau das nicht, denn er gehört zur naturhaften, nicht zur ethischen Verfasstheit des Menschen. Bei der Krankheit ist das zwar teilweise anders. Sie fordert auch zu Cohens Zeit nur allzu oft ein sozialpolitisches Handeln. Trotzdem ist Krankheit für ihn nicht

36 Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (2. Aufl. 1929), ND Wiesbaden 1978, S. 25.

37 Ebd.

38 Ebd., S. 158.

in erster Linie ein soziales Phänomen, sondern wie der Tod eine Naturerscheinung. Anders die Armut, das Dokument politischer Ungerechtigkeit schlechthin. Sie versetzt „das gesamte Kulturbewußtsein in Mitleidenschaft“. Hier wird, was man bei Tod und Krankheit allenfalls zulassen könnte, „die stoische Apathie gänzlich unzulässig“. Die „ganze Kultur“ tritt „in die tragische Rolle ein“.³⁹

Die Korrelation von Gott und Mensch

Damit entsteht ein Problem, das die Ethik nicht auffangen kann. Denn die Armut betrifft die „Mehrheit des Menschengeschlechts bei jedem Volke und in jedem Zeitalter“⁴⁰; die Tragödie der Kultur spielt ohne Aussicht auf ein zeitliches Ende. Cohens ganze Philosophie jedoch und vor allem seine soziale Politologie, historisch fundiert in den Propheten und als *Ethik des reinen Willens* ins Philosophische übersetzt, braucht die Gewissheit eines einstigen Gelingens, d. h. einer Verwirklichung der Gerechtigkeit. „Die messianische Zukunft“ gehört „unmittelbar zum Gottesglauben selbst. [...] Sie gehört daher schlechthin zur Gotteserkenntnis, und sie bekräftigt dieselbe als Liebe zu Gott.“⁴¹ Das gilt notwendig und unverbrüchlich. Es bleibt wahr und muss wahr bleiben, dass die *Ethik* Gott den Bürgen für die unendliche Verwirklichung des Sittlichen genannt hatte. Daraus aber folgt: Wenn trotz dieser Wahrheit die „Mehrheit des Menschengeschlechts bei jedem Volke und in jedem Zeitalter“ leidet, dann wird das Bild des Scheiterns ebenso stark wie die Hoffnung des Gelingens. Der Mensch entdeckt sich auf erschreckende Weise außerhalb seines ethischen Seins stehend. Er erscheint sich selbst als antivernünftiger Bodensatz der geschichtlichen Erfahrung und als Träger des Bösen. Er wählt offenbar „das Schlechte, wie das Gute“,⁴² und er verhindert die Sittlichkeit ebenso beharrlich, wie Gott sie prinzipiell verbürgt.

Gott die Schuld hierfür zu geben, scheidet aus, und zwar nicht, weil religiöse Dogmen es verbieten, sondern weil es die Autonomie

39 Ebd.

40 Ebd.

41 Ebd., S. 364.

42 Ebd., S. 212.

und Selbstverantwortlichkeit des ethisch entworfenen Menschen vernichten würde. Anderen Menschen die Schuld zu geben und vor allem den Armen selbst, also denen, die leiden, ist deshalb unzulässig. Man würde damit deren Tun (in mythischer Logik) an ihr Schicksal, an ihre Herkunft, an ihre Vorfahren usw. ketten und folglich wiederum die Ethik vernichten, die nämlich genau dieser Art von Kausalität entgegentritt. So bleibt um der ethischen Wahrhaftigkeit willen nur der Blick eines jeden Menschen auf sich selbst und die Einsicht, dass er in voller Verantwortung an der sittlichen Aufgabe versagt. Warum er dies allerdings tut, warum er trotz aller möglichen Mühe, also offenbar konstitutiv versagt, und was ihn dazu bringt, das Schlechte statt des Guten zu wählen, bleibt überwiegend unbekannt. Nur das Faktum steht unübersehbar vor Augen. Cohens Name für dieses konstante und zugleich rätselhafte Versagen des Menschen gegenüber seiner Vernunft ist die „unwissentliche Sünde“ (hebr. schegaga).⁴³ Durch sie wird die Versöhnung des Menschen mit sich selbst zum zentralen Problem der Religion. Cohens Philosophie wäre letztlich umsonst, wenn es unmöglich sein sollte, Versöhnung zu erlangen. Das heißt für den Autor einer *Logik der reinen Erkenntnis*, die den „Ursprung“ aller Bestimmtheit und Verantwortlichkeit zu denken versucht: Das Ich muss im Durchgang durch seine Un-Versöhntheit erst wahrhaft „zur Erzeugung gebracht“ und darin mit sich selbst vor Gott versöhnt werden.

Die kritische Philosophie steckt die Koordinaten ab. Versöhnung heißt bei Cohen, auch hier der kantischen Disziplin verpflichtet, Selbstrechtfertigung. Sie muss ein autonomer Akt des Menschen bleiben. Weder darf sie an eine angeblich vorhandene sittliche Disposition im Menschen selbst noch an eine von außen einwirkende göttliche Veranstaltung gebunden werden. Entsteht aber hier nicht ein Widerspruch? Lässt sich die zutiefst kompromittierte Autonomie angesichts einer so weitgehenden „Unwissenheit“ um den Hang zum Bösen, einen „Trieb des Bösen“ (hebr. jezer ha-r'a) geradezu, ihrerseits autonom wiederherstellen? Die *Ethik des reinen Willens* muss der Maßstab bleiben. Andernfalls käme es zu einer Spaltung zwischen Denken und Religion, und die Korruption des Kulturbewusstseins wäre nicht

43 Ebd., S. 232ff.

mehr aufzuhalten. Nun thematisiert aber gerade die *Ethik* ihrerseits das genaue Gegenteil zum sittlichen Gelingen, nämlich das Verbrechen. Und in der Erörterung, wie ein Verbrecher zum ethischen Status zurückkehren kann, findet Cohen den Anknüpfungspunkt auch für seine Versöhnungslehre. Gemeint ist die Theorie des juristischen Strafprozesses: Der Mensch erkennt sich in der Sünde als einem Verbrecher vergleichbar. Auch ein Verbrecher hat dem ethischen Sollen, mithin dem Gesetz der Autonomie zuwider gehandelt. Ihn zu restituieren ist Sinn des Strafprozesses. Es geht bei Cohen nirgends um Vergeltung oder Abschreckung, sondern darum, den Verbrecher, der sich in Gegensatz zum staatlichen Gemeinwesen gesetzt hat, erneut in dessen moralischen Energiehaushalt aufzunehmen, sprich: seine ethische Autonomie wieder herzustellen. Hierzu gehört, von Seiten des Gerichts, erstens die Feststellung des Tatbestandes und des Täters sowie zweitens das Verhängen einer Strafe. Dagegen obliegt dem Richter nicht die Aussage, dass der Täter Schuld trage. Dies zu tun, ist zwar der notwendige dritte Schritt, nun aber von Seiten des Verbrechers. Er selbst muss seine Schuld entdecken und die Strafe annehmen. Wo ihm das gelingt, gibt es den Verbrecher nicht mehr. „Mit der Abbüßung der Strafe vollzieht sich ein Subjektswechsel. Das Subjekt des Verbrechers wird abgetan; das sittliche Selbstbewusstsein wird wiedergewonnen.“⁴⁴

Ähnlich in der Religion: Die Versöhnung ist an einen präzise durchgeführten Strafprozess gebunden. Nun steht aber in der Sünde (hebr. *schegaga*) ein Mensch nicht infolge einer Einzeltat unter Anklage, sondern in seinem Menschsein überhaupt. Daher kann nicht vor einem ethisch-politisch begründeten Staatsgerichtshof um Rechtfertigung nachgesucht werden, denn dessen Verfahren setzt die Annahme menschlicher Vernunftfähigkeit voraus. Es braucht ein anderes Forum: Das ist für Cohen die gottesdienstliche Gemeinde. In ihr vereinigen sich die beiden im Staatsgerichtsprozess getrennten Seiten zu einer einzigen ungeteilten Institution: Die Gemeinde besteht in ihren Einzelmitgliedern aus Angeklagten und ist zugleich als Gesamtheit der Gerichtshof, der das Urteil spricht. Wohl sind es auch hier

44 Cohen, *Ethik des reinen Willens* (2. Aufl. 1907), Werke, Bd. 7, S. 378.

Menschen, die das Verfahren durchführen, aber ihre Legitimität geht nicht von einer Vernunft aus, die autark wäre und sich in dieser Autarkie konsolidieren könnte oder müsste. Die Vernunft der Gemeindeexistenz gibt es nur kraft ihres Bezuges auf Gott. Gottesdienst ist ein Verzicht des Menschen auf Autarkie. Schon die Ethik hatte die Idee Gottes, die den ewigen Bestand der Natur sichert, wiederentdecken müssen. Das war bereits ein Teilverzicht auf Vernunftautarkie um der transzendenten Bürgerschaft willen. Nun bedarf es dieser Transzendenz in einem noch gesteigerten Sinn: Der Mensch erkennt sich immanent als prinzipiell kompromittiert. Er droht sogar die in der Ethik noch gewährte Autonomie zu verlieren. Hier wird das Problem des Individuums „absolut“.⁴⁵ Der Mensch verliert alles und muss alles gewinnen. Auf dieser Ebene spielt der Gottesdienst. Er ist als vollkommener Verzicht auf Autarkie die Wende, sprich: nach Cohen der Gewinn neuer Autonomie. Dass das trotz ersten Anscheins kein Widerspruch ist, liegt an dem Unterschied von Autonomie und Autarkie. Vernunft als Selbst-Gesetzgebung ist in der religiösen Erfahrung nicht zugleich Selbst-Herrschaft, sondern eine Offenbarung. Autonomie setzt Autarkie also nicht voraus, sondern ist – religiös gesehen – ein Geschenk. „Offenbarung ist die Schöpfung der Vernunft“, lautet die Einsicht in Cohens *Religion der Vernunft*.⁴⁶ Sein Begriff für diesen Gesamtkomplex ist die „Korrelation“ zwischen Gott und Mensch. Sie macht aus der formalen Möglichkeit ein reales Geschehen.

Die „Korrelation“ ist weniger eine Idee als ein Vollzug. Ihre Gestalt ist liturgisch. Die Gemeinde ist für Cohen die gültige Existenzform des jüdischen Volkes seit dem Verlust politischer Autarkie im Jahr 70. Die „Vernunft aus den Quellen des Judentums“ erzeugt und bewährt sich als immer neue Wieder-Versöhnung. Zentrales Symbol ist der Versöhnungstag, den Cohen, Sohn eines Kantors, großenteils selbst in der Synagoge zu leiten verstand. Im hebräischen *Widui*, dem Sündenbekenntnis, spricht sich der Mensch selbst „vor Gott“ schuldig, und zwar öffentlich, mit festgelegten Formulierungen.⁴⁷ Aber das ist

45 Vgl. *Religion der Vernunft*, S. 193f.

46 Ebd., S. 84.

47 Vgl. ebd., S. 253–256.

nicht die an einem objektivierten Verbrechens-Tatbestand orientierte Sprache der staatlichen Strafprozessordnung. Es ist ein streng persönliches Bekennen des Schuldigseins: eine Sprache der Sehnsucht nach Versöhnung. Auch ein solches Sprechen folgt genauen Regeln. Deren formale Gestalt aber begründet nicht die Rechtswissenschaft, sondern die Ästhetik. Ein Sprechen aus Sehnsucht hat seine reine Form in der Liebeslyrik.⁴⁸ Als Performanz lyrischen Verhaltens findet die poetische Sprachform der Vergleichung zu ihrer wichtigsten Anwendung in Bezug auf Gott.

Lyrische Reinheit bedeutet, dass die in einem Gedicht ausgesprochene Sehnsucht weder in Verzweiflung mündet noch sich in Befriedigung erschöpft. Ihre Erfüllung liegt im poetischen Aussprechen selbst. Cohens Paradigma ist Goethes Liebeslyrik. Auf den kürzesten Nenner gebracht: Der Liebende sieht sich durch das Gedicht in die Nähe dessen versetzt, was er liebt. Diese Nähe lässt ihn zwar trotzdem einsam bleiben, stiftet aber die Befriedung der Sehnsucht. Ähnlich, nun religiös, begreift Cohen die Versöhnungsliturgie als ein lyrisches Sprechen, getragen vom Stil der Propheten und vor allem der Psalmen.⁴⁹ Die Sehnsucht richtet sich auf Gott; und wie im Liebesgedicht spricht sich das lyrische Ich, diesmal die liturgische Gemeinde als Kollektivsubjekt der bekennenden Individuen, selbst die Antwort zu. „Die Nähe Gottes ist mein Gut“, so zitiert Cohen wiederholt den für ihn wichtigsten Satz der Psalmen.⁵⁰ Im Bekennen der Sünde nähert sich die jüdische Gemeinde Gott an und erfährt, ähnlich wie in der Lyrik, nicht eine Befreiung von der Last des Menschseins, aber eine Befriedung im Menschsein. Im liturgischen Rhythmus von Ferne und Nähe zu Gott, sinnfällig im Wechsel der Stimmungen des Versöhnungstages, wird der Sünden-Prozess eröffnet und abgeschlossen zugleich. Die Sünde bekennen ist bereits Versöhnung. So aber – und das ist für den Ethiker Cohen entscheidend – bleibt das Gesetz dieses Weges in den Händen des Menschen. Er ist es, der sprechend handelt, an keiner Stelle Gott. An diesem innersten

48 Vgl. v. a. Ästhetik des reinen Gefühls, Bd. 2, Werke, Bd. 9, S. 22–57; in religiöser Bedeutung etwa Cohen, Die Lyrik der Psalmen (1914), Werke, Bd. 16, S. 163–198.

49 Vgl. Religion der Vernunft, S. 247–251.

50 Ps 73,28; Religion der Vernunft, S. 189 u. a.

Punkt der Religionsphilosophie zeigt sich noch einmal das kantische Erbe. Dass der Bezugspunkt des Menschen transzendent sein muss, zerstört seine Auto-Nomie des Vollzuges nicht, sondern bewährt sie: Er erfährt sie als Geschenk des Gelingens.

Und doch will es scheinen, als müsse Cohen an dieser innersten Stelle seiner Religiosität einen Blick über die Grenzen nicht nur der Autarkie des Menschen, sondern auch über die seiner Autonomie hinaus werfen. Das bemerkt man, sobald es um die juristische Verbindlichkeit geht. Gerade vor dem Hintergrund der kantischen Disziplin wird niemand akzeptieren, dass ein lyrisches Sprechen als solches vollgültig die Versöhnung des Menschen mit Gott leisten könne. Und natürlich hat Cohen niemals zum Beispiel ein Goethedicht mit diesem Anspruch belastet. Dennoch geschieht es in der Liturgie. Der Grund, warum hier die Versöhnung möglich ist, liegt – so meine These, die Cohen selbst in dieser Direktheit nicht formuliert – in der hebräischen Sprache. Seit 1909 plädiert er, wie erwähnt, engagiert für die Beibehaltung der „Sprache des Heiligtums“ (hebr. *leschon ha-kodesch*) im Gottesdienst.⁵¹ Diese Sprache vereint, was in seinen Augen keine andere vermag, lyrische Subjektivität mit juristischer Verbindlichkeit. Liebe und Gerechtigkeit, die großen Gegenpole im Ideal des Menschseins, kommen hier zusammen. Nur hebräisch betend wird der liturgisch mit Vernunft beschenkte Mensch zum „Ebenbild Gottes“. Die Offenbarung, die Cohen nicht als eine einmalige „Gabe der Tora“, sondern als eine stetige „Gebung“ auffasst,⁵² ist wesentlich ein lyrisch-liturgisches Sprechen-Können der heiligen Sprache. Seine Gottesidee, die – qua Idee – nur ethisch bestimmt werden darf, empfängt durch dieses Sprechen eine, mit seinem Lehrer Steinthal gesagt, neue „innere Form“.

51 Vgl. Cohen, *Religiöse Postulate* (2. Fassung 1909), *Werke*, Bd. 15, S. 157–160. Die Formulierung „Sprache des Heiligtums“ in Cohen, *Zionismus und Religion* (1916), *Werke*, Bd. 17, S. 219.

52 Cohen, *Einheit und Einzigkeit Gottes III. Die Offenbarung* (1918), *Werke*, Bd. 17, S. 640.

