

Hermann Cohen nach 100 Jahren Neuere Forschungen

Hans Martin Dober

- FREDERICK C. BEISER: *Hermann Cohen. An Intellectual Biography*. Oxford 2018: Oxford University Press. 387 S.
- HEINRICH ASSEL/HARTWIG WIEDEBACH (HG.): *Cohen im Kontext. Beiträge anlässlich seines hundertsten Todestages*. Tübingen 2021: Mohr Siebeck. 368 S.
- HERMANN COHEN: *Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewusstseins*. Mit einer Einleitung herausgegeben von Ingo Stöckmann. Hannover 2021: Wehrhahn Verlag. 172 S.
- MYRIAM BIENENSTOCK: *Cohen und Rosenzweig. Ihre Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus*. Freiburg i. Br./München 2018: Verlag Karl Alber. 298 S.
- NORBERT WASZEK (HG.): *G. W. F. Hegel und Hermann Cohen. Wege zur Versöhnung*. Freiburg i. Br./München 2018: Verlag Karl Alber. 270 S.

The German-Jewish philosopher Hermann Cohen (1842–1918) is not forgotten. A whole range of new publications document a lively interest in his critical idealism, formed in his engagements with Plato and Kant, as well as in contrast to other forms of idealism like that of Hegel. The various current readings are directed at basic questions regarding the foundation of logic, ethics, and aesthetics as well as his philosophy of religion »out of the sources of Judaism« in its impact on the theology of the time and how he compares with Franz Rosenzweig. As an »untimely contemporary« (Beiser) of Marx' materialism, Schopenhauer's pessimism, Wagner's aestheticism and Nietzsche's atheism, Cohen developed a systematic philosophy in the hope to restore the unity of culture.

Keywords: Critical Idealism, Neokantianism, Judaism

I.

Der deutsch-jüdische Philosoph Hermann Cohen (1842–1918) ist nicht vergessen. Eine ganze Reihe neuerer Veröffentlichungen aus den letzten Jahren dokumentiert ein reges Interesse an diesem an Platon und Kant gebildeten Denken, an Cohens komplexem Werk und Leben in einem Deutschland, das sich als Nation suchte und behauptete in einem historischen Prozess, in dem der Antisemitismus eine wachsende Rolle spielte. Es ist auf dem Hintergrund dieser Geschichte keine Selbstverständlichkeit, dass der aus dem Haus eines »Synagogenkantors und Lehrers der jüdischen Gemeinde« (*Cohen im Kontext*, S. 101) in Coswig (Anhalt) stammende Cohen von 1876–1912 in Marburg ordentlicher Professor geworden ist und gemeinsam mit Paul Natorp eine eigene Schule begründet hat.

Die vielfältigen Rezeptionsperspektiven reichen von fundamentalphilosophischen Fragen über die Grundlegung von Ethik und Ästhetik bis hin zu den politischen Konsequenzen eines »ethischen Sozialismus« (vgl. BEI-

SER, *Cohen*, S. 246–248) und einer Religionsphilosophie »aus den Quellen des Judentums« in ihrem Verhältnis und ihren Wirkungen auf die christliche Theologie (vgl. etwa die späte Auseinandersetzung mit Troeltsch [S. 322–325]). Cohens früh erwachtes sprachphilosophisches Interesse bleibt als Integral seiner *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), *Ethik des reinen Willens* (1904) und *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912) erhalten – ebenso wie seine »Arbeit am Mythos«. Der Präsenz des Mythischen in transformierten Formen auch unter den Bedingungen der Modernität ist er sich nur zu bewusst gewesen. Als Hans Blumenberg, der diesen Terminus in seinem hoch differenzierten Sinn erst in den 1970er Jahren prägte, in das Inhaltsverzeichnis des Typoskripts seines postum herausgegebenen Werkes *Die nackte Wahrheit* (hg. v. R. Zill, Berlin 2019, S. 194) ein Portrait Cohens hineinkopiert hat, mag er im Blick gehabt haben, dass Cohen es sich »mit der Differenz zwischen Mythos und Wissenschaft ... [zu?] leicht gemacht habe«.¹

Diese Einschätzung zu überprüfen bieten die im Folgenden zu besprechenden Publikationen mehrfach Gelegenheit. Sie belegen auf eindrucksvolle Weise, dass man sich einem tieferen Verständnis des Cohenschen Denkens nicht nur auf dem Wege einer systematischen Rekonstruktion seiner Werke nähern kann, sondern – dies vorausgesetzt – zudem mit reichem Erkenntnisgewinn auch entlang der Frage nach den biographischen und zeitgeschichtlichen Kontexten, in denen er sein Denken ausgebildet hat: kritisch gewissermaßen nach innen in seinen Grundlegungen, zugleich aber auch nach außen mit Blick auf die geistigen Tendenzen einer »Welt im Umbruch« (Herfried Münkler), zu denen – um es mit Schlagworten zu sagen – Szientismus, Materialismus, Naturalismus, Ästhetizismus und ein »übertriebener« (BEISER, *Cohen*, S. 245), genauer: partiell schon antisemitischer und rassistischer, Nationalismus (S. 317 ff. und S. 321) gerechnet werden können. Man wird nicht fehl gehen, im kritischen Potential des Cohenschen Denkens dessen Aktualität zu erblicken.

II.

Frederic C. Beiser hat eine Gesamtdarstellung des Cohenschen Denkens vom Frühwerk über die Kant interpretierenden Schriften bis hin zum systematischen Werk und der späten Religionsphilosophie vorgelegt. Wenn man so will, könnte man dieses Opus mit Otto Pöggelers *Der Denkweg Martin Heideggers* (1963) oder – um ein jüngeres Beispiel zu geben – mit Rüdiger Zills *Der absolute Leser. Hans Blumenberg – eine intellektuelle Biographie* (2020) vergleichen. Bei Beiser fehlt kaum etwas. Sein Buch bie-

¹ HANS BLUMENBERG: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M. 2014, S. 58 Anm.

tet eine Leben und Werk überblickende Gesamtschau. Es ist nicht nur für Spezialisten geschrieben, sondern für alle interessierten Leser. Grundbegriffe werden erklärt, schwierige Gedankengänge Cohens ausbuchstabiert. Man kann dieses Buch in die Hand nehmen, um sich einen Überblick zu verschaffen oder um in Detailfragen der Interpretation Antworten zu finden. Es hat die Qualität, zu einem Standardwerk zu werden hinsichtlich der Rekonstruktion von Cohens Denkweg hin zum sich im eigenen System vergegenständlichenden kritisch-idealistischen Standpunkt. Ich konzentriere mich auf das in der Forschung bisher seltener besprochene Frühwerk und auf die Kant interpretierenden Schriften.

In den 1860er Jahren hat Cohen drei Schriften unter dem Einfluss von Johann Friedrich Herbarts Psychologie und Heymann Steinthals Völkerpsychologie verfasst, die sich als »Vorfahr der modernen Soziologie und Anthropologie« (S. 22) verstehen lässt. Mit Bezug auf diese frühe Phase von Cohens Denkweg ist die Prägung durch Kant schon mit Händen zu greifen, obwohl Cohen erst zur Ausarbeitung des transzendentalen Standpunkts unterwegs ist.

Die *platonische Ideenlehre, psychologisch entwickelt* (1866) enthält »den Keim von Cohens späterer Philosophie« (S. 29). Dabei sind Platons Ideen, Cohen zufolge, nicht als metaphysische Entitäten zu verstehen, sondern als eine »Entdeckung«, die eine »Erweiterung des wissenschaftlichen Bewusstseins« ermöglicht, »welche vermöge einer bedeutsamen apriorischen Combination den aposteriorischen Wissensstoff umgestaltet, und neuen Bahnen der Forschung zugänglich macht« (S. 30 zit. Cohen). Diese findet Cohen bei Platon angelegt, doch erst bei Kant ausgearbeitet, mit dessen Hilfe die Ideenlehre »nicht in einem konstitutiven, sondern in einem regulativen Sinn« für die Erkenntnis interpretiert werden kann (ebd.). An dieser Interpretationslinie wird Cohen bis zu seiner *Logik* festhalten (S. 199), ja er wird den regulativen Sinn des »apriorischen Wissens« auf »alles Wissen« ausweiten (S. 200).

Die platonische Entdeckung soll aber als »ein psychischer Prozess« sichtbar werden, dem zufolge sie »doch ihrem letzten Grunde nach aus einer apriorischen Combination« entspringt, »so sehr sie durch den aposteriorischen Wissensstoff geschichtlich vorbereitet ist« (COHEN, Werke 12, S. 104). Wie Beiser anmerkt, ist nicht klar genug, »was genau Cohen im Sinn hatte, als er die [an Herbart angelehnte] Psychologie auf die Geschichte der Ideen anwenden wollte« (S. 30). Mit Herbart geht er von Bewusstseinszuständen aus, in denen sich Wahrnehmungsakte mit produktiven Leistungen mischen. Eine derart mit Kant so genannte »Apperzeption« soll zwar die Einheit des Bewusstseins sicherstellen, aber diese ist noch nicht deutlich genug als apriorische Einheit des transzendentalen Bewusstseins gefasst. Diese später erst korrigierten Unschärfen hindern aber die Einsicht

nicht, dass Platons Entdeckung der Idee die Erfassung einer »Grund- und Wesens-Anschauung« »im Moment des begrifflichen Schauens« gewesen sei (S. 31 zit. COHEN, Werke 12, 158), ähnlich wie ein Künstler intuitiv die Vision seines Werkes hat. Hätte er diese Entdeckung in ihrer Reinheit, und d. h. in ihrer strikt methodischen Bedeutung für die Erkenntnis, festzuhalten vermocht, so hätte er Kant vorweggenommen (S. 31).

Auch *Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele, psychologisch entwickelt* (1868/69), Cohens zweiter früher Text, bringt die »genetische Methode der *Völkerpsychologie*« (S. 33) zur Anwendung, doch das geschieht in kritischer Absicht, um solche »Elemente der Mythologie« zu »demaskieren«, die auch noch in die modernsten Konzeptionen Eingang gefunden haben (S. 34). Die »deduktive Kritik« (S. 33), in deren Perspektive die genetisch-historische Forschung von Cohen hier gestellt wird, will die Frage nach den Anfängen immer schon mit der anderen nach der Geltung konfrontieren, die Frage »Quid facti?« mit der anderen »Quid juris?« (S. 35). Zum dritten frühen Text *Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewusstseins* (1869) vgl. meine Besprechung von Ingo Stöckmanns Einleitung weiter unten.

Mit den Kant interpretierenden Schriften – *Kants Theorie der Erfahrung* (1871), *Kants Begründung der Ethik* (1877) und *Kants Begründung der Ästhetik* (1889) – tritt Cohens frühes Interesse an der Psychologie in den Hintergrund. Doch wie Beiser zeigt, hat dieses Interesse seine untergründige Wirksamkeit nie ganz verloren – bis hin zur *Ästhetik des reinen Gefühls* (vgl. S. 72, 154, 261 und öfter), die nach einlässlicher Verteidigung des Transzendentalismus über Kant hinausgehende Wege beschreitet, indem sie die Ideale des Schönen und Erhabenen in eine Konstellation mit dem Humor bringt (S. 259–262), um es hier bei diesem einen Beispiel zu belassen. Beiser weist seine Leser immer wieder auf das Desiderat hin, dass in Cohens reifem Denken, vergegenständlicht in seinem System der Philosophie, die jeweils auf der Schwelle von einem Systemteil zum nächsten (LrE¹, S. 518–520. ErW, S. 636f. ÄRG II, S. 425–432) angekündigte, aber nicht mehr geschriebene Psychologie ihrer Rekonstruktion noch harrt (vgl. S. 191, skeptisch S. 230). Sie hatte die »Einheit des Kulturbewusstseins« (LrE¹, S. 16) aufzeigen und sicherstellen sollen.

Wollte man die Bedeutung von *Kants Theorie der Erfahrung* (1871) in einem einzigen Satz zusammenfassen, was angesichts der Komplexität dieses Werkes gewagt bleiben muss, so könnte man mit Beiser von »Cohens Entdeckung des Transzendentalen« (S. 56, vgl. 64–69) sprechen. Dieses »leitende Thema« des Buches, das ihn bekannt machen sollte, steht für ein »eigenes Reich der Geltung oder Wahrheit«, in dem die »Voraussetzungen des empirischen Wissens« diskutiert werden. »Das transzendente ist kein ontologisches Reich, d. h. es ist nicht eine Form der Existenz, und es be-

steht auch nicht in der bestimmten Art einer Entität, sei es noumenal oder phänomenal, sei es mental oder physisch, sei es ideal oder real. Das Transzendente hat vielmehr einen rein logischen Status«, der über die »notwendigen Bedingungen des Wissens von Erfahrung« Aufschluss gibt (S. 56). Es nimmt angesichts dieses theoretischen Anspruchs nicht Wunder, dass Cohen nun – neben anderen wie Trendelenburgs (vgl. unten die Rezension von *Cohen im Kontext*) – auch Herbarts Kantinterpretation, und hier insbesondere die Verwechslung der logischen mit zeitlicher Priorität, in die Perspektive seiner Kritik stellt (S. 70 f.), um Kants Philosophie zu etablieren als die »kritisch idealistische« (S. 55) Antwort auf »die große kulturelle Krise des Zeitalters: [auf den] Konflikt zwischen Glauben und Wissen, zwischen Naturwissenschaft und Moralität wie Religion« (S. 56).

Kants Begründung der Ethik (1877), ein Kommentar, der sich auf die Transzendente Dialektik der ersten und die Analytik der zweiten Kritik konzentriert (S. 99), gibt Rechenschaft von der Grundlegungsproblematik der Ethik überhaupt, ohne allerdings in der Komposition schon ganz überzeugen zu können, wie Beiser zeigt (S. 97–105). Hatte Cohen vorher Platon mit Kant zu verstehen gesucht, so legt er nun umgekehrt eine »wesentlich platonische« Interpretation von Kant vor, die sich in zwei Prinzipien zusammenfassen lasse: erstens, »dass es eine feste Unterscheidung [...] zwischen dem Normativen und dem Faktischen gibt, so dass Ethik nicht auf eine Analyse von Fakten gegründet werden kann«, und zweitens, »dass die normativen Prinzipien der Ethik [...] dennoch eine Geltung oder Objektivität haben, die über das Reich der Fakten hinausgeht« (S. 100). Diese Geltung oder »objektive Realität« (S. 99) soll aber weder in »intellektueller Intuition« (S. 102) begründet sein – deutlich genug geht Cohen hier über seine frühe Untersuchung zu Platon hinaus –, noch in dogmatischen oder substantiellen Voraussetzungen, die dem neu entdeckten transzendentalen Standpunkt widersprüchen, der die Ideen – und hier vor allem die der Freiheit – als »regulative Prinzipien« (S. 100) begreift. Zugleich soll die gesuchte »objektive Realität« im Bereich der Ethik von den »notwendigen Bedingungen von Erfahrung überhaupt« (S. 101) Rechenschaft geben können.

Die Lösung dieser komplexen Problematik, zu der Cohen sich Schritt für Schritt durchringt, liegt ganz auf der Linie seines immer klarer sich abzeichnenden kritischen Idealismus (zur Herkunft des Terminus bei Kant und zu seinem Gebrauch bei Cohen vgl. S. 110–113). Es ist nicht die zuerst gesuchte »transzendente Deduktion«, die die moralischen Ideen rechtfertigen kann (S. 103), sondern »die Systematisierung unseres gesamten moralischen Wissens« soll nun die Lösung des Begründungsproblems bringen. »Wie wir die theoretische Idee des Unbedingten rechtfertigen können, indem wir zeigen, wie sie als ein regulatives Prinzip unser Wissen

der Natur in einen Zusammenhang bringen kann, so können wir das auch mit Blick auf die praktischen Ideen [...]. Das Kriterium ihrer Wahrheit oder objektiven Geltung ist, dass wir durch sie *Einheit, Kohärenz* und *Ganzheit* in unseren moralischen Überzeugungen erlangen können. Einheit oder Zusammenhang ist ein notwendiges Ideal der Vernunft; und wenn die Ideen der Ethik sich [...] wenigstens diesem Ideal annähern, werden sie ihre Rationalität und ihren ›objektiven Wert‹ aufgezeigt haben.« (S. 104)

Bei allen Unterschieden in der Ausarbeitung und inhaltlichen Konkretion deutet diese Antwort schon auf die spätere *Ethik des reinen Willens* voraus, das »zusammenfassende Handbuch [summary and guide] seiner reifen Reflexion über dieses wichtige Thema« (S. 225–248, hier 225). Cohens *Ethik* ist zwar in den Grundüberzeugungen immer noch Kant verpflichtet, als zweiter Teil seines Systems der Philosophie ist es aber das eigenständig ausgearbeitete, »letzte ethische Hauptwerk in idealistischer Tradition« (ebd.). Um nur zwei Aspekte zu nennen, die über Kant hinausgehen: Cohen sucht hier eine Grundlegung »der Jurisprudenz durch die transzendente Methode«. Und er zeigt »die bleibende Bedeutung des Judentums für die westliche Kultur auf«, ohne dass das Judentum darin ausdrücklich erwähnt würde – nur in seinem rationalen Gehalt ist der ethische Monotheismus hier präsent (S. 226). Dessen explizite Apologie wird erst das religionsphilosophische Spätwerk geben.

Insbesondere an *Kants Begründung der Ästhetik* (1889) lässt sich exemplarisch zeigen, warum es sich lohnt, diesen Neukantianer zu lesen, auch wenn man das Königsberger Original schon kennt: Es handelt sich bei diesem an die dritte Kritik Kants anschließendem Werk keineswegs nur um einen »gewissenhaften Nachvollzug der logischen Struktur [...von Kants] Argumenten, deren Voraussetzungen und Folgerungen« (S. 153), sondern z. T. auch um »eingreifende Veränderungen«. Das wird etwa deutlich an der Neuinterpretation von Kants »subjektiver Universalität« von ästhetischen Urteilen (S. 156), die zu rechtfertigen er sich schwergetan habe. Cohens anfängliche Problembearbeitung folgt Kant noch insofern, als die ästhetische Idee selbst die ästhetischen Urteile mitbedingt, sollte doch jedermann dem *sensus communis* zustimmen können, der fordert, dass wir unsere individuellen und privaten Gefühle mit denen der Menschheit überhaupt vergleichen. So sollten schon Kant zufolge die eigenen Urteile »konsistent, interesselos und unvoreingenommen sein können, empathisch mit dem Standpunkt anderer« (ebd.). Darüber geht Cohen nun vermöge seiner – der Herbartischen Vorlage gegenüber – »neuen Psychologie« hinaus, in der die nicht mehr als Substanzen, sondern als Hypothesen vorausgesetzten Seelenvermögen in wechselseitiger Resonanz gedacht sind. Weil aber der Wille als ein gleichberechtigtes Vermögen neben dem Gefühl

und der Erkenntnis gesetzt ist, diese begleitend und mit ihnen in Wechselwirkung stehend, kann Cohen nun die »moralische Dimension der ästhetischen Erfahrung« hervorheben, gehört doch die »Idee der Persönlichkeit als eine moralische zu den Voraussetzungen des ästhetischen Urteils. Schönheit müsse »nicht nur mein Gefühl, sondern auch meinen Willen« zufriedenstellen, »der durch das moralische Gesetz regiert wird« (S. 157).

Beisers »intellektuelle Biographie« erschöpft sich weder in Einzelanalysen noch im Aufweis von Linien der Kontinuität in diesem Denken, sondern sucht es auch im Kontext seiner Zeit zu verorten und zu verstehen. Damit ist der Forschung Neuland erschlossen. Ein »unzeitgemäßer Zeitgenosse« sei Cohen gewesen, waren doch in seinen Tagen »der Atheismus Nietzsches, der Materialismus Büchners, der Pessimismus Schopenhauers, der Existentialismus Kierkegaards« viel populärer als ein Idealismus, der »mit den großen Systemen Fichtes, Schellings und Hegels« überholt schien (S. 294). Doch eben die Ausarbeitung eines eigenen Systems der Philosophie im Licht seines kritischen Idealismus hat sich Cohen zur Aufgabe gemacht, als wäre das der redlichste Weg, den Tendenzen des Zeitgeistes begründet zu widersprechen, die er für hoch problematisch hielt.

Deutlich genug wird das mit Blick auf die »Romantiker« gezeigt, sei es Schleiermacher (S. 183, 354, der Sache nach auch S. 154), sei es R. Wagner (vgl. S. 159) gewesen. Aber auch zu Nietzsche, dessen Name nur an wenigen Stellen, und an diesen in einer durchweg kritischen Sicht, genannt wird, hat Cohen die größtmögliche Distanz gehalten. In der Einleitung zu Langes *Geschichte des Materialismus* nimmt er es mit einer »ästhetischen Sicht auf die Philosophie« auf, die sie als »eine mit der Kunst verwandte Aktivität« sieht. Doch eine derart »poetische Philosophie« könne die von ihr eingenommene Position nicht rechtfertigen. Es sei seiner Zeitgenossenschaft vorbehalten, »jemanden einen großen Philosophen zu nennen, dessen Werk jegliche Logik vermissen lasse« (S. 190f.), so Cohen. Schon der aphoristische Stil dieses Philosophierens findet seine Missbilligung. Um wieviel mehr gilt das für manche Ungenauigkeiten, die er an Nietzsches historischer Arbeit bemängelt.

Dabei hatte Cohen in seinen frühen Schriften ein Nietzsche nicht unähnliches genealogisches Interesse verfolgt. Doch wie ähnlich auch immer dieses Forschungsinteresse bei beiden Autoren gewesen sein mag, so unterschiedlich sind die Konsequenzen, die sie zogen. Während es »das Programm von Nietzsches ›historischer Philosophie‹« gewesen ist (S. 35), den Glauben an überlieferte Werte als Irrtum zu entlarven, um sie dann »umzuwerten« im Sinne seiner Hoffnungen auf einen »Übermenschen« (S. 256), ging es schon dem frühen Cohen um eine Neuinterpretation der Bedeutungsgehalte, die die Termini Gottes und der Seele tragen. Diese Differenz wirkt sich dann auch mit Blick auf die Grundlegung der Ästhe-

tik aus (S. 257 f.), wie Beiser mit einem Verweis auf die Präsenz des Dionysos in Cohens *Ästhetik* zeigt: auch für Cohen ist »Dionysos [...] eine Urkraft der Kunst«, die gerade in ihrer kultischen Performance, in Festen, Tänzern, »bakchischen Verzückungen« aber »an die Grenzen der Menschheit gemahnt, an das Chthonische, Urweltliche, in dem alles Menschliche seine Wurzel hat« (ÄrG II, S. 59). Wie Nietzsche macht Cohen »Dionysos zur zentralen Figur, um die herum der Ursprung des Dramas sich dreht«, aber es findet sich bei ihm »keine Metaphysik, und auch kein Wechselspiel zwischen Dionysos und Apollo« (BEISER, S. 265).

Schließlich hat sich Cohen auch mit den »Quellen des Judentums« auseinandergesetzt. Aus ihnen destilliert er im Spätwerk den konzentrierten Gehalt eines ethischen Monotheismus, an dem sich auch das Christentum, redliche Rechenschaft von seinen eigenen Quellen gebend, sollte orientieren können. Diese Religionsphilosophie ist durchweg auf das Gradnetz leitender Gedanken bezogen, das mit Hilfe von Beisers Analysen in den Schriften Cohens wiedererkennbar ist, in welcher Entwicklungsphase auch immer. Wenn Fäden dieses Gradnetzes zuweilen deutlich genug an die Oberfläche der komplexen und diffizilen Rekonstruktion treten, dann geht es um die Kernanliegen Cohens, um die zu verteidigen Beiser sich nicht scheut, eine klare Position zu beziehen.

Das ist besonders deutlich an seiner Kritik von Franz Rosenzweigs *Einführung in Cohens Jüdische Schriften* zu sehen, die schon zu Beginn (S. 6) angesprochen und dann im Schlussabschnitt noch einmal zusammengefasst wird (S. 363–366). Rosenzweig hatte den späten Cohen, mit dem er in dessen Berliner Jahren von 1912 an in regem Austausch stand, so dargestellt, als habe er in seiner späten Religionsphilosophie »mit der idealistischen Tradition gebrochen« und sein Denken in die Richtung bewegt, die Rosenzweig selbst mit seinem »religiösen Existentialismus« eingeschlagen habe (S. 351). Eine derartige Einschätzung sähe aber über die Tragweite von »Cohens kritischer Methode« hinweg (S. 4), die mitnichten an den Gegenständen der Religion ihre Grenze gefunden habe. Um es mit Robert S. Shine zu sagen, der in seiner Kritik an Beiser anschließt, entsprang »Rosenzweigs Lesart ... sicherlich dem innerlichen Wunsch des Schülers, in dem Lehrer die Vorwegnahme der eigenen Position erblicken zu wollen (Cohen im Kontext, S. 199 f.). Deshalb muss er aber nicht der »Vater neuerer mystischer Interpretationen von Cohen« (Beiser, S. 4) sein, als den Beiser ihn in Anspruch nimmt.

III.

Wie schon im Titel angedeutet schließt der von Heinrich Assel und Hartwig Wiedebach herausgegebene Sammelband an das von Beiser be-

gonnene Unternehmen an, *Cohen im Kontext* seiner Zeit zu verstehen. In multiperspektivischen Zugängen wird der »gegenseitige Einfluss« von »systematischem Denken, Zeitgeschichte und persönlichem Engagement« (S. 2) aufgezeigt. Aus der Vielfalt wähle ich einige wenige Beiträge aus und beginne mit dem von Hauke Heidenreich (Halle), weil er das kritische Potential des Cohenschen Denkens exemplarisch an ihm zeitgenössischen, problematischen Kant-Interpretationen herausarbeitet: an der »Debatte um die Vereinnahmung der kantischen Postulatenlehre durch spiritistische Autoren um 1900« wie vor allem des Okkultisten Carl du Prel (S. 7; 161 f.). Hans Vaihinger, der Begründer der Kant-Studien, suchte im Gegenzug »zu beweisen, dass Kant nur in der vorkritischen Phase mystischen Ideen« und zeitweise Swedenborg nahegestanden habe (S. 162), diesem »schwedischen Philosophen, Theologen und Geisterseher« (S. 161) – eine schon damals durchaus umstrittene These. Weniger auf du Prel, als vielmehr auf Friedrich Paulsen hat Cohen sich mit einer Rezension eingelassen, der in seinem Buch »Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre« (1898) diesen als »einen klaren Vertreter der idealistischen Metaphysik« (S. 159) dargestellt hatte. Für Cohen, der seinerseits Kant als »ächten Platoniker« verstand, wenngleich gerade nicht im Sinne einer Interpretation, die er »Metaphysizismus« (S. 169) nennt, sondern im Sinne der erst von ihm zur vollen Klarheit gebrachten Platonischen Entdeckung der Idee als Hypothese, geht es in dieser Rezension um ein Neuverstehen von Kants kritischer Philosophie. Dieses möchte er weder durch einen »unmethodischen Realismus« noch durch die »Flachköpfe in der Naturforschung« gefährdet sehen (S. 163). Gemeint ist die moderne Biologie mit ihrem »wissenschaftlichen Aberglauben, die ideale Sittlichkeit des Menschengenies hätte keinen anderen Wert, kein anderes wissenschaftliches Sein, als welches sich auch in aller Lebewelt vollziehe« (S. 170 zit. Cohen). Wie Heidenreich plausibel macht, ließe sich hier exemplarisch an den »Jenenser Zoologen Ernst Haeckel« denken, dessen Arbeiten zum »Welträtsel« wie auch zum »Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft« oder zur »Gott-Natur« den »Pantheismus um 1900« (S. 171) deutlich erkennen lasse, mit dem das reife Denken Cohens es durchweg kritisch aufgenommen hat.

Andere den Kontext der Kantforschung der Zeit fokussierende Beiträge nehmen fundamentalphilosophische Fragen in den Blick wie der von Lois Rendl (Wien) das Verhältnis zwischen Idealismus und Realismus. Cohen setzt sich in *Kants Theorie der Erfahrung* (1871) mit der »Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer« auseinander (S. 143; vgl. dazu auch BEISER, *Cohen*, S. 57–61. 72–74). Einig ist er mit Trendelenburg in der Kritik des »an Fichte und Schopenhauer anknüpfenden subjektiven Idealismus Fischers« (S. 146), doch während sein Berliner Lehrer »das Ideale im

Realen zu befestigen« suchte (S. 143), geht es Cohen umgekehrt um eine Befestigung des »Realen im Idealen« (S. 148), mit seinen Worten um einen tiefer gegrabenen »Springpunkt des Systems«, von dem aus erst das »transzendental-a-priori« in seiner »echten Gestalt« entdeckt werden könne (S. 146 zit. Cohen). In von Rendl minutiös nachgezeichneten labyrinthischen Interpretationen der theoretischen Philosophie Kants, und hier insbesondere der transzendentalen Ästhetik, wird schon der Ariadnefaden sichtbar, der im ersten Teil von Cohens System, zur »Logik« (LrE¹, 28 ff.) und zum »Urteil des Ursprungs« (LrE¹, 65 ff.) führen wird (vgl. dazu auch BEISER, *Cohen*, S. 195 f.). So gewiss das Subjekt hier der Fixpunkt nicht nur der Erkenntnis bleibt, sondern zur (Wille und Gefühl einbeziehenden) »Einheit des Kulturbewusstseins« (LrE¹, 16) ausgearbeitet werden soll, ist es doch nicht als (ontologische) »Grundlage« zu denken, sondern immer als »Grundlegung«, d. h. im Vollzug des Denkens entspringende und zu bewährende Voraussetzung: als »Hypothese« (LrE¹, 181). *Nota bene* begründet diese Unterscheidung auch Cohens schon angesprochene Kritik am »Metaphysizismus«.

Kurt Walter Zeidler (Wien) zeigt dann mit Blick auf die »unauflöbliche Einheit«, zu der »Logik und Methodologie« bei Cohen »verschmelzen« (S. 235), dass das unbestreitbar kritische Potential dieses Denkens in seiner eigenen systematischen Ausarbeitung keineswegs unanfechtbar ist. Durch seine »wissenschaftslogische Rekonstruktion des Apriori« (S. 10) löse er nicht »das fundamentallogische Problem«, wie »die Einheit des Bewusstseins als die Einheit der Grundsätze zu denken ist« (S. 238), sondern verlagere es nur. Als ein derart verschobenes kehre es nun aber – ungelöst – »am Horizont des Systems als Abschlussproblem« wieder (S. 239). Cohens »Ursprungslogik verdankt sich zwei alternativen Logikkonzepten, da sie sowohl dem Begriffsrealismus des antiken wie auch dem Nominalismus des neueren Idealismus verpflichtet ist.« (S. 242) Hinter diesem »Konflikt« stehe aber »nichts Geringeres als der *Universalienstreit* – eine »Hypothek«, die »aufgehoben [ist] um den Preis der szientistischen Engführung jeglicher Erfahrung mit der kategorial konstituierten Erfahrung«, und das nur »solange Cohen seiner ursprungslogischen Vorwärtsstrategie folgt und darauf vertraut, dass der »notwendige Gedanke vom Fortschritt der Wissenschaft« jede weitere Begründung und Rechtfertigung erübrigt« (S. 243 zit. COHEN, LrE).

Mit der »Einheit des Kulturbewusstseins« ist schon das Problem der Psychologie angesprochen, das als »Gipfel des Systems« hätte bearbeitet werden sollen, doch über »verstreute Anmerkungen« hinaus von Cohen nicht mehr ausgeführt worden ist (S. 6). Christian Damböck (Wien) hat sich dem Desiderat in der Forschung angenommen, aus diesen Fragmenten mögliche Grundzüge der nicht geschriebenen Psychologie zu entwickeln.

Mit seinem Rekonstruktionsversuch beschränkt er sich auf die Schriften von 1902 an, also auf die fertig gestellten Systemteile der *Logik*, *Ethik* und *Ästhetik*, die erweiterte Einleitung zu Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus* (1902) und die Schrift *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915). Plausibel wird die *Funktion* der »Psychologie« herausgearbeitet, die dynamische Einheit »aller Erscheinungsweisen des Bewusstseins, im Hellen und im Dunkeln, in der Reife und im Keime, in der Komplexion und in den Elementen« (S. 127 zit. COHEN LrE²) darzustellen »als Alternative zur Metaphysik«, die »mit der neuen methodologischen Grundlage der Philosophie in einer systematischen Psychologie einfach nicht mehr betrieben werden kann« (S. 131). Ebenso plausibel wird diese Alternative hinsichtlich ihrer politischen Konsequenzen sichtbar gemacht als eine demokratische »Antithese zu [einem] Totalitarismus« (S. 134), der als gesellschaftlicher in einem »absoluten Idealismus« einen geistigen Vorläufer habe, welcher – wie das schon an Hegels Staatsauffassung zu sehen sei – »auf einen politischen Absolutismus und Nationalismus hinausläuft« (S. 128). Unter dem Namen der Psychologie, die auch beim späten Cohen immer noch sehr viel mehr zu tun hat mit der »Völkerpsychologie« seines Lehrers Steinthal als mit »einer naturwissenschaftlich verstandenen« Disziplin (S. 129), soll »eine Tätigkeit der Vermittlung zwischen den unterschiedlichen Erscheinungsformen der Kultur, mit dem Ziel, eine Einheit der Menschheit zu stiften« (S. 129), auf den Weg gebracht werden, ein »Unterricht« zu »kulturellem Austausch« der Verschiedenen in einer pluralen Gesellschaft, die allerdings – mit Gründen – »von allen gemeinsam getragen« werden kann (S. 130). Wie allerdings die subjektiven Bedingungen in der »Psyche« der Einzelnen zu beschreiben sein würden, wird in diesem Beitrag weiteren Forschungen überlassen. Von diesen Bedingungen Rechenschaft zu geben in einer Grundlegung des Begriffs der Seele (wenn man so will) liegt aber auf der Linie des Ausblicks der Logik auf die Psychologie, sie »allein habe zu ihrem ausschließlichen Inhalt das Subjekt, die Einheit der menschlichen Kultur« (LrE¹, 16).

Bleibt noch die »Eigenart« der Religion, dieses Phänomenbereichs, in den das kultur-anthropologische Moment der »Völkerpsychologie« (S. 129) ebenso hineinreicht wie die Dimension der Geschichte. Cohen hat ihm keinen eigenen Systemteil reserviert, »und dennoch spielt die Religion für Cohen eine wesentliche Rolle *im Hintergrund* des Systems« (S. 132). Cohens eigener Religiosität in den Prozessen, die wir heute »Sozialisation« nennen, widmet sich der Beitrag von Hartwig Wiedebach (Göppingen). Zudem erschließt er Cohens Stellung in den Debatten um das ihm zeitgenössische Judentum, und zeigt, wie noch das Spätwerk auf dem – inzwischen beschrittenen – Weg über die Philosophie des kritischen Idealismus konträre Positionen zu vermitteln bemüht war: etwa die von Zacharias

Frankel und Abraham Geiger. Insgesamt kann Cohen aber im weitesten Sinne als Repräsentant des liberalen Reformjudentums gelten – und nicht der Orthodoxie, obwohl er nicht nur »historisch«, sondern »positiv« vom Judentum dachte (S. 102f.).

Mit Blick auf Cohens Verhältnis zur Theologie unterzieht Heinrich Assel (Greifswald) die – etwa in der *Ethik*, aber auch in einigen *Kleineren Schriften* belegte – weitgehend positive Würdigung der kulturhistorischen Bedeutung der Reformation Luthers, wie Cohen sie im Angesicht einer ihm zeitgenössischen Luther-Renaissance vertreten hat, einer tief schürfenden Prüfung. Hierzu bietet sich der Psalm 51 an, weil Luther und Cohen ihm divergierende Interpretationen gewidmet haben, die jeweils für das Denken beider zentral, in ihren »Wurzelmetaphern« aber »grundverschieden« (S. 5; 79) sind: »*peccatum radicale* als äußerste Zuspitzung der *Rechtfertigungsbedürftigkeit des Menschen* durch einen souverän erwählenden, begnadenden und verwerfenden Gott dort; *heiliger Geist* als Grundlegungskonzept der Korrelation von einzigem Gott und *unzerstörbarer Geistigkeit des Menschen* hier«. An diese Differenz schließen sich zwei Fragen an: »Zerstört Luther die Vernunft der Religion durch den *salto mortale* absoluter Prädestination?« Und »rettet Cohen die Vernunft der Religion durch sein Grundprinzip des heiligen Geistes?« (S. 6) Mit beiden Fragen nimmt Assel es auf, indem er Luthers am Sündenbegriff orientiertes Verständnis am Leitfaden von Lévinas' paradoxer Denkfigur einer »Passivität, die passiver ist als die Passivität« bzw. einer »Verantwortung, die jeder Zurechnung der verfehlten Verantwortung an ein freies Ich voraus geht« (S. 81), auf eine neue Weise zu verstehen sucht, um auf diesem Hintergrund ein kritisches Gespräch mit Cohen zu führen: verweist dessen eigene Interpretation von Psalm 51 nicht auf ein Problem, das den prinzipiellen Stellenwert des Deutungsmusters der Korrelation in Frage stellt? Doch auch die (über diesen Beitrag hinaus zu stellende) Gegenfrage müsste erlaubt sein: Fordern die Analysen von Lévinas, die den elementaren Bruch aller Reziprozität in dessen radikalem Verständnis von Verantwortung aufzeigen, nicht vice versa das Deutungsmuster der Korrelation – und nun nicht mehr in seiner Anwendung auf religiöse, sondern auch auf soziale Grundfragen –, um zwischen den ethischen Ansprüchen der Freiheit und der Gerechtigkeit zu vermitteln?

Weitere Beiträge widmen sich dem Verständnis der *Creatio ex nihilo* (Günter Bader), einem bei Cohen schon entwickelten »Messianismus ohne Messias« (Christoph Schulte), seinen »Kriegsschriften« (Cedric Cohen Skalli), seinem Verhältnis zum politischen Linksliberalismus (Ulrich Sieg) und zum liberalen Judentum (Torsten Lattki), seiner Schülerschaft (Robert S. Schine), seinem Marburger Kollegen Julius Wellhausen (Rudolf Smend) und dem Freund Robert Fritzsche (Bernd G. Ulbrich), aber auch

seinem Beitrag zur Cusanus-Forschung (Kirstin Zeyer), der Kontextualisierung seiner Ästhetik in den zeitgenössischen Debatten (Ezio Gamba) und seiner »Theorie der Sprachhandlung im Kontext« (Pierfrancesco Fiorato). Die von Siegfried Sinai Ucko verfasste Einleitung zur hebräischen Übersetzung von Cohens »Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums« (1971) schließt diesen dichten, informativen Band ab.

IV.

Dass der Text *Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewusstseins* als einer der drei frühen Texte Cohens, die er zwischen 1866 und 1869 in der *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* veröffentlicht hat, als eine »wissenschaftsgeschichtliche Trouvaille« (S. 9) von einem Literaturwissenschaftler und Germanisten neu herausgegeben worden ist, kann als eine weiterführende Ergänzung der von Beiser rekonstruierten großen Zusammenhänge gelesen werden, wie es ihrerseits seine umfassende Rekonstruktion erlaubt, diese einzelne Schrift einzuordnen. Cohen habe mit ihr »theoretische Impulse« gegeben, so Ingo Stöckmann, »die sich die Germanistik unter dem Einfluss formalistischer und strukturalistischer Positionen erst in den 1960er Jahren angeeignet hat« (S. 9). Als »Projekt einer Wissenschaft der ›formalen Elemente‹« gehöre sie »in die Vorgeschichte« der erst sehr viel später erarbeiteten »Identität« dieser Disziplin (S. 59).

Die Bedeutung von Cohens früher Schrift liege in dessen Rezeption des mythischen Denkens in »unbegrifflichen Formen« (Blumenberg) wie Metaphern und Narrationen begründet, deren »mythische Kraft [...] in dem modernen Menschen nicht erloschen« sei (S. 57 zit. Cohen). Cohen habe in diesem frühen Text eine Auffassung der Sprache als einer »archäologischen Stätte all der mythischen Sprachformen und Vorstellungsbilder [entwickelt], die die Moderne zu ›Residuen‹ eines anderen, tendenziell verdrängten, aber auf bestimmte Weise noch immer präsenten Sinns erklärt hat« (S. 54). In den mit Herbart und Steinthal erschlossenen Diskurskontexten habe er eine »Mythogenese der Literatur« (S. 56) vorgelegt, die der modernen »Rationalisierung von Sprache und Welt« ebenso Rechnung trägt wie sie – im Rückbezug auf »mythische Formverfahren« (S. 57) – »Literaturwissenschaft als Wissenschaft von den Strukturen und Verfahren der literarischen Rede und ihren Mechanismen, Bedeutungen zu erzeugen« (S. 58), zu denken erlaubt.

Man wird diesen frühen Text Cohens kaum zureichend verstehen, wenn man sich nicht mit Stöckmann auf Herbarts Psychologie einlässt, die sich »aus der langwährenden Umarmung durch die Philosophie befreit« und sich als »eigenständige Wissenschaft« zu verstehen gelernt hat (S. 31).

Zur auf Aristoteles zurückgehenden »traditionellen Vermögenspsychologie« (S. 26) Distanz suchend fasst Herbart »das Denken, Fühlen und Wollen als unterschiedliche, ihrer Herkunft aber gleichartige Momente der Vorstellungsaktivität« (S. 27), die auf ein »zeitliches Geschehen«, und d. h. auf »die wechselnden Zustände« des Seelischen« bezogen ist (S. 28 zit. Herbart). So ist diese Psychologie »dem beständigen Fluss von psychischen Grundelementen auf der Spur [...], die sich immer nur situativ zu komplexen seelischen Gebilden verbinden« (ebd.). Die »von Vorstellung zu Vorstellung voranschreitende Aktualität« wird nun aber auf die »Apperzeption« bezogen als »diejenige Modalität, in der das Bewusstsein seine Einheit findet: nicht als apriorische Einheit des transzendentalen Bewusstseins [...], sondern nur als von Moment zu Moment voranschreitende Synthese von aktuellen und älteren [...] Vorstellungen« (S. 30). Mit Herbarts Psychologie hat sich der frühe Cohen den »Kontext einer weitreichenden anthropologischen und epistemologischen Transformation [vorausgesetzt], die [...] das erkenntnistheoretische Risiko auf sich nimmt, das Weltverhältnis des Menschen fortan in arbiträren, indirekten ... im weitesten Sinne intermittierenden Zugangsbedingungen zu fundieren.« (S. 31) Doch wie gesehen hat er es damit bald schon nicht mehr bewenden lassen (vgl. die obige Besprechung von Beisers *Cohen*).

In seiner Frage nach den Anfängen und Ursprüngen der Poesie – beides ist auch hier schon im Blick – nutzt Cohen den (mit Herbart so genannten, nur noch locker an den Sinn kantischer Begrifflichkeit angelehnten) Schlüsselterminus der »Vergleichungsapperzeption« (STÖCKMANN, Hg., S. 46 f.), um beides hervortreten zu lassen: »die konstitutive Uneigentlichkeit der poetischen Rede ebenso wie die gesteigerte konstruktive Leistung [...], die in der metaphorischen Projektion liegt.« (ebd.) Blickt man nun nicht nur auf die »tropische Struktur«, die der Metapher im Mythos wie in der modernen »Kunstpoesie« eignet, sondern auch auf »die kulturhistorische Stellung der ›Vergleichungsapperzeption«, so lässt sich »die historische Differenz zwischen Mythos und Moderne« (S. 47) am veränderten Verständnis der Metapher im Mythos wie in der »Kunstpoesie« aufzeigen, tritt doch an die Stelle der »mythischen ›Gleichung« eine »Vergleichung« im ästhetischen Bereich der Poesie (S. 45). Stöckmann attestiert Cohens »Bemühungen um die Fundierung der Literaturwissenschaft in einer Theorie der Apperzeption und ihrer in der Sprache der ›Kunstpoesie« fortwirkenden Strukturen« (S. 57) am Ende aber »theoretische Befangenheiten« (S. 59) und Begrenzungen, die aus seinen Kontextbindungen resultieren. Diese wiegen aber weniger schwer als deren wiederzuentdeckende Bedeutung.

Es wäre ein spannendes Projekt, die Weiterentwicklung von Cohens frühen Thesen in der *Ästhetik des reinen Gefühls* und in der Religionsphi-

losophie zum Gegenstand einer Untersuchung zu machen. Zu fragen wäre insbesondere, wie die mit dem Terminus der Apperzeption schon angesprochene Rolle des Subjekts sowohl der Produktion als auch der Rezeption der Kunst weiter ausgeführt wird, um die »wechselseitige Fremdheit [von Mythos und Moderne] in der Spannung ihrer Weltauffassungen und Sprachhaltungen zum Ausdruck« zu bringen (S. 47), oder wie die spät entwickelte *Theorie der Psalmen* einen Weg aufzeigt, auf dem die Verwurzelung aller Kunst im Mythos exemplarisch verwunden werden kann.

V.

Beisers Rosenzweignkritik hatte sich an einem späten Text Rosenzweigs entzündet (vgl. dazu Bienenstock, S. 18f.), ohne das Verhältnis zu Cohen auf einer breiteren Basis zu diskutieren. Dazu bietet der Band von Myriam Bienenstock nun Gelegenheit, der allerdings weniger Rosenzweigs Paradigmenwechsel von der Transzendentalphilosophie zur Philosophie der Existenz im Blick hat (wie Beiser), als vielmehr dessen kritischen Umgang mit dem Verhältnis von Vernunft und Mythos, wie das von ihm aufgefundene und unter dem Namen *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus* herausgegebene Fragment, als dessen Autor er Schelling ausmachte (S. 13–16), es neu zu bestimmen forderte: »Wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muss im Dienste der Ideen stehen, sie muss eine Mythologie der *Vernunft* werden.« »Sinnlich« müsse die Religion werden, »ästhetisch«, und in dieser von der Philosophie zu bewältigenden Aufgabe käme der »Poesie« die würdevolle Aufgabe zu, am Ende wieder [zu sein], was sie am Anfang war – *Lehrerin der Menschheit*.« (S. 86f. zit. ROSENZWEIG, *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, S. 234)

Diesem Zitat aus Rosenzweigs Fund und der Kritik Cohens an Schelling (S. 84f.) folgend wird eine »Debatte« zwischen beiden inszeniert (S. 25). Drei Hauptgesichtspunkte sind hierbei leitend: (1.) könnten beide Autoren »uns [...] den Zugang zu einem Erbe erschließen, welches ohne ihre Vermittlung und ohne ihre Thesen in Gefahr stünde, einfach verloren zu gehen.« (2.) komme dem jüdischen Erbe, das beide kritisch in ihre Auseinandersetzung einbringen, eine unverzichtbare Bedeutung zu, und das nicht nur, um dieses Erbe im Licht des modernen Bewusstseins zu reformulieren, sondern auch um die vergessene Aktualität der idealistischen Tradition wiederzubeleben. In solcher Memoria könnte das »älteste Systemprogramm« einen durch Kritik aus den Quellen des Judentums geläuterten Sinn gewinnen. (3.) sei eben die Differenz, die Cohens und Rosenzweigs Umgang mit dem »Goldenen Zeitalter der deutschen Philosophie« (S. 62 zit. Fackenheim) auszeichne, ein Hauptaspekt der Aktualität des

durch sie Erinnernten (S. 25). Der eine Schwerpunkt der inszenierten Debatte ist die Ästhetik.

Es sei ein Fehler zu meinen, Rosenzweig habe mit seiner These, »dass der Idealismus in dem Augenblick, wo er die Sprache verwarf, die Kunst vergötterte« (S. 65 zit. Rosenzweig), auf die Ausarbeitung einer eigenen Ästhetik verzichtet. Das Gegenteil sei der Fall: »*Der Stern der Erlösung* ist wie ein Kunstwerk angeordnet« (S. 67) und mit ästhetischen Betrachtungen durchwoben, welche am Ende darin kulminieren, in der Gestalt des Davidsterns das »Leuchten des göttlichen Angesichts« wahrzunehmen (S. 68). Weit entfernt davon, das biblische Bilderverbot (*Exodus* 20, 4f.) zu verletzen, ist es das (auch von Cohen in *Die dichterische Phantasie* [s.o.] herausgearbeitete) metaphorische Wesen der Kunst, das Rosenzweig mit diesem Anthropomorphismus – die Worte des aaronitischen Segens (*Numeri* 6, 24f.) aufnehmend –, aber auch mit seiner Auslegung des Hohen Liedes »rehabilitieren« will (S. 69). Mit dieser Auslegung im Zentrum seines Hauptwerks schließt er an Goethe und Herder an, die dieses biblische Buch schon in seinem dialogischen Sinn verstanden (S. 80) und »zum »rein menschlichen« Liebeslied gemacht« hatten (S. 78 zit. Rosenzweig), davon ausgehend aber die Liebe als Freundschaft auffassten, die die Gemeinschaft als »Form des Zusammenlebens« begründe und so die »ursprüngliche Bedeutung des Wortes »Religion« zu entdecken erlaube (S. 82). Hölderlin schloss daran an, indem er die Religion so begriff, dass sie »ihrem Wesen nach poetisch« sei (S. 83).

Doch welche Einsicht bewahrt Rosenzweig nun davor, nicht selbst in die Falle einer »Vergötterung« der Kunst« (S. 66) zu tappen, sondern in den »sinnlich-übersinnlichen« Metaphern der Sprache die Spur zu einer möglichen Rede von Gott aufzunehmen? Es ist die Entdeckung der Liebe als ein »Gleichnis«, das sie über die »rein menschliche« Bedeutung hinaushebt (S. 64 zit. Rosenzweig), und das nicht nur durch das mehrdeutige Spiel des Sinns, sondern durch das »Präsens«, in dem die Liebe spricht (S. 80 zit. Herder): »indem sie also spricht, wird sie schon ein Übermenschliches« (S. 64 zit. Rosenzweig). Es ist diese im Herzen des *Sterns*, im Offenbarungskapitel, entfaltete Einsicht in die Zeitlichkeit des dialogischen Sprechens im Augenblick der Liebe, die es erlaubt, die Kunst als Ausdruck der Liebe zum Menschen und Vorbereitung der »religiösen Menschenliebe« (um es mit Cohen zu sagen) in den *Stern der Erlösung* als ein »System der Philosophie« zu integrieren. So hätte Rosenzweig die Poesie als »Lehrerin der Menschheit« rehabilitiert – kritisch gegen den Pantheismus wie Cohen, der ihn auch bei Hegel und Schelling wirksam sah (S. 144f.).

Beginnend mit seinen frühen Aufsätzen hatte sich auch Cohen schon mit dem spannungsvollen Verhältnis zwischen dem »jüdischen Monotheismus« und der Kunst befasst. So findet sich in *Heine und das Judentum*

(1867) die These, dass »der monotheistische Gott [...] jede Ironie unmöglich gemacht« habe. (S. 92) Wie Bienenstock mit einem Blick auf Friedrich Schlegel zeigt, setzt sich Cohen hier (wie dann auch in seiner systematischen Ästhetik) mit dem romantischen Versuch auseinander, die Forderung einer »neuen Mythologie« in einer Poetik einzulösen. Schlegel zufolge sollte sich unter Voraussetzung der »schönen Verwirrung der Fantasie«, hervorgegangen aus dem »ursprünglichen Chaos der menschlichen Natur«, im »bunten Gewimmel der alten Götter« dessen trefflichstes Symbol finden lassen (S. 109 zit. Schlegel): in einem »aufgeklärten Polytheismus«, wie man mit Odo Marquardt sagen könnte, der im »Wechsel von Enthusiasmus und Ironie« (ebd.) diese Schöpfungen ästhetisch feiert und sich zugleich dessen bewusst ist, »dass die Menschen Schöpfer ihrer Götter sind« (S. 108). Derartige Ironie ist dem Monotheismus nicht erschwänglich, der sich mit Cohen auf »das biblische Verbot [beruft], Gott bildlich oder plastisch darzustellen« (S. 111).

Diese Kritik schmälert aber das eigene Recht einer von Cohen später systematisch in Wechselbeziehungen zur Logik und Ethik entwickelten Ästhetik nicht. Um an den von Bienenstock aufgeworfenen Fragen und Problemen weiterzuarbeiten – und auch um Missverständnisse zu vermeiden –, müsste man die Humorthorie der *Ästhetik des reinen Gefühls* mit in den Blick nehmen. So ließe sich einerseits der religiöse Sinn der »Erhabenheit«, wie er das biblische Bilderverbot trägt, von dem ästhetischen unterscheiden, wie er sich bei Schelling findet, mit dem Cohen darin übereinstimmt, »dass es [auch] ›keine Kunstschönheit‹ gäbe ›ohne das Ingrediens des Erhabenen‹« (S. 120 zit. Schelling). Andererseits müsste der Begriff des Humors so prägnant von dem der Ironie unterschieden werden, dass dessen Integration in die Beschreibung jüdischer Frömmigkeit plausibel bleibt, wie Cohen sie am Ende der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* darstellt: »sein Friede« habe dem Juden im Laufe seiner leidvollen Geschichte »immer den ästhetischen Humor« erhalten (*Religion der Vernunft*, S. 530).

Einen anderen Schwerpunkt in diesem Band bilden Geschichte und Politik. Mit Bezug auf Blumenbergs einlässliche Diskussion des Säkularisierungstheorems in *Die Legitimität der Neuzeit* (1966) wird zuerst das Verhältnis von Eschatologie und Geschichtsphilosophie thematisch. Blumenberg zitiert in seinem Werk, das der Löwitschen These, »die Geschichtsphilosophie [sei] als ganze, als Disziplin, fast immer eine Art ›verkappter Theologie‹ gewesen (S. 192), kritisch gegenüber steht, eine von Rosenzweig überlieferte Anekdote über Cohen. Der sei dem Mitbegründer der »Wissenschaft des Judentums« Leopold Zunz von Steinthal mit den Worten vorgestellt worden: »Herr Dr. Cohen, ehemaliger Theologe, jetziger Philosoph«, worauf Zunz geantwortet habe: »Ein ehemaliger Theo-

loge ist immer ein Philosoph« (S. 190f.). Mit Blick auf Cohen habe Löwith hinzugefügt, dass sich dieser Satz umkehren lasse. Cohen habe doch den »Geschichtsbegriff ›eine Schöpfung des Prophetismus« genannt »und in diesem Sinne also eine Theologie« (S. 193). »Aber gerade das ist nicht Fall«, fügt Blumenberg hinzu (S. 191), der Bienenstock zufolge ganz im Sinne Cohens die »eschatologischen Auffassungen der Geschichte« ablehnt, um aus einem »ethisch-politischen Grund« für die »geschichtsphilosophischen« (S. 210) Platz zu schaffen. Wie schon für Cohen, der »zwischen einem ›eschatologischen‹ Diskurs einerseits und einem ›messianischen‹ andererseits« unterschied (S. 211), sei auch für Blumenberg »die theologisch-eschatologische Erwartung irgendwelcher von außen kommender Ereignisse nur eine Verhinderung derjenigen Einstellungen und Aktivitäten, die für die Erreichung ethischer Zwecke politisch nötig wären« (S. 210). Auf dem Hintergrund der erst viel später geführten Debatte um die »Säkularisierung« erscheine Cohen als ein Autor, der mit seinem Vertrauen auf einen Fortschritt in der Geschichte schon »die Legitimität der Neuzeit« habe verteidigen wollen (S. 213). Dass Rosenzweig demgegenüber in der Säkularisierung »das Symptom eines heillosen Verfalls« erblickt habe (S. 212), mag auf dem Hintergrund der zeitgenössischen »Krisen-Theologie« (S. 212 zit. Hermann Lübke) plausibel scheinen, ist aber mit Blick auf die eigenen Akzente, die er etwa Karl Barth gegenüber gesetzt hat, nicht ohne weiteres haltbar.

Beiden Autoren lag daran, die Unterscheidung zwischen Mythos und Religion immer präziser herauszuarbeiten. Dieses Interesse spielt, wie gesehen, in die Auseinandersetzung mit der Ästhetik hinein, die sowohl bei den Klassikern des deutschen Idealismus, als auch bei den Romantikern eine zentrale Rolle innehat. Aber es spielt auch hinein in die kritische Wahrnehmung der geistigen Tendenzen der Zeit wie des Historismus. Anhand eines frühen Aufsatzes mit dem Titel *Atheistische Theologie* (1914) arbeitet Bienenstock heraus, dass und inwiefern Rosenzweig im Historismus »eine Mythologisierung der Geschichte« gesehen hat, »die darin bestand, ein ›Volk«, also eine geschichtlich-politische Realität, zu vergöttern« (S. 215). Wenn man die Erwählung eines Volkes zu einer besonderen Bestimmung als »grundlegende Gegebenheit« für die historische Theorie annimmt (S. 218 zit. L. Strauss) – und hierbei ist nicht nur die Erwählung des Volkes Israel im Blick, sondern auch die »Säkularisierung« des Erwählungsglaubens im modernen Nationalismus, als könne am Wesen eines zeitgenössischen Volkes die Welt genesen –, und wenn weiter nicht nur christliche, sondern auch jüdische Theologie an diesen Deutungen teilhatte, dann bedeute das »nichts anderes [...], als ›die Offenbarung als Mythologie zu erweisen« (S. 218 zit. Rosenzweig). Rosenzweig sieht einen Zusammenhang dieser problematischen Tendenzen zu solchen zeitgenössischen

Umdeutungen des deutschen Idealismus, im Zuge derer der »nationales« zum »völkischen« Gedanken« »entgeistigt« worden sei (S. 218 zit. Rosenzweig). Spiegelungen dieses Zeitgeistes nimmt er auch »auf jüdischer Seite« wahr – wie Bienenstock plausibel macht, hat er hierbei nicht zuletzt Martin Bubers Schrifttum vor dem Krieg im Blick (S. 220–222). Einer auf »Volk« oder die »Persönlichkeit« setzenden und in ihrem regredierenden Hang zum Mythischen »atheistischen« Theologie sei aber mit dem Begriff der Offenbarung zu begegnen.

Damit hat Rosenzweig seine Antwort auf die Frage gegeben, welche »Eigenart« der Religion (Cohen) das Potential hat, die Unterscheidung vom Mythischen zu regulieren, und d. h. eben des Moments, aus dem die Religion mit ihren Symbolen und Ritualen sich entwickelt hat. Offenbarung ist das – nach den biblischen Quellen im Medium der Sprache – durchaus »von außen kommende Ereignis« (s. o.)², durch das Gott, von dem Rosenzweig im ersten Teil seines Hauptwerks im »Geist des Mythischen« gehandelt hatte, nun im zweiten »zu einem lebendigen Gott wird« (BIENENSTOCK, S. 217). Die durch die synagogale Ordnung geprägte Praxis und Idee der Versöhnung, die bei Cohen die Unterscheidung von Mythos und Religion prägnant präzisiert, bleibt im Offenbarungskapitel des *Sterns* durchaus präsent.

VI.

Rosenzweig hat das Stichwort für die Leitfrage der in dem von Norbert Waszek herausgegeben Band *G. W. F. Hegel und Hermann Cohen. Wege zur Versöhnung* zu Ehren Myriam Bienenstocks versammelten Beiträge geliefert: »Cohen [sei] viel hegelianischer [gewesen] [...] als er wusste« (S. 9 Anm.; vgl. S. 124 und BIENENSTOCK, *Cohen und Rosenzweig*, S. 15). In der Tat fällt es nicht schwer, eine Ähnlichkeit im Denken von Cohen und Hegel zu sehen. Beide gehen – gut idealistisch – von der Überzeugung aus, dass die Dinge ihren Ursprung im Denken haben, und also nicht in der sinnlichen Wahrnehmung oder der Anschauung. Beide gehen aus von einer Erfahrung des Bewusstseins, für die Kant die Weichen gestellt hat. Auf diesem Weg aber ist das Wahre, das Ganze, sind Gott und Geist wissenschaftlich mit den Mitteln des Begriffs zu erschließen. Ein Vertrauen auf die Vernunft trägt beider Arbeit am Gedanken der Freiheit, deren Verwirklichung in der Geschichte der Menschheit sie auf der Spur sind. Beide sind sie überzeugt davon, dass im Recht und im Staat die Institutionen und Gewalten gegeben sind, die Geschichte machen. Doch diese realpolitische Aufmerksamkeit hält weder Hegel noch Cohen davon ab,

² Vgl. *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M. 1988, S. 251.

sich für die Werke der Kunst in ihrer Geschichte zu interessieren, als wäre dies eine Wertsphäre minderen Ranges. Für die Bildung des Bewusstseins kommt der Kunst eine der Religion ähnliche, aber mit ihr keineswegs identische Bedeutung zu: beide sind davon überzeugt, dass ihre Werke uns zur Läuterung unserer Empfindungen anregen, ja uns diese erst in reflexiven Prozessen auf andere Weise bewusst machen, als dies im alltäglichen Leben möglich wäre.³ Beide unternehmen schließlich eine »rationale ›Übersetzung‹ religiöser Narrative und menschlicher Selbsterfahrungen« (WASZEK [HG.], S. 137). Kritisch gegen die Romantik suchen sie zu zeigen, dass die Religion mindestens ebenso viel mit Erkenntnis zu tun hat wie mit Anschauung und Gefühl, ja dass alles, was sie ausmacht, in den Begriff überführt werden kann. Auch die Theologie sucht Hegel in seine Philosophie des Geistes aufzuheben, die ihrerseits nicht ohne Anleihen bei christlichen Inhalten auskommt. Doch während Hegels Lehre vom absoluten Geist mit dem Systemganzen verwoben ist, entwickelt Cohen die Religionsphilosophie nicht als Teil des Systems, sondern – ihrer »Eigenart« entsprechend – in eigenständigen Darstellungen. Es sind feine Unterschiede, durch die Cohen sich von Grundüberzeugungen Hegels abhebt. Im vorliegenden Band wird diese Frage danach allerdings nicht systematisch ausgearbeitet. Es bleibt dem Leser überlassen, »die ›roten Fäden‹ zu erkennen und zu ergreifen, die das Ganze zusammenhalten« (WASZEK [HG.], S. 22). Das soll anhand weniger ausgewählter Beiträge versucht werden.

»Das Eine, das sich nicht versöhnen lässt«, schreibt Schelling in einem auf die Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* antwortenden Brief an Hegel vom 2.11.1807, liege in dem »Seyn«, das »mein ich enthält« und »das allem Denken und Vorstellen vorhergeht« (S. 113 zit. Schelling), kurz: in der *Existenz* des Menschen (S. 123). Diese Differenz im Selbstverständnis des Schellingschen und Hegelschen Philosophierens betreffe nun aber weniger deren Anspruch, das Absolute zu begreifen, sondern vielmehr – so Wolf Dietrich Schmied-Kowarzik – »das Ganze letzter Erkenntnis« (S. 120) oder den »Seinsbezug des Denkens selbst« (S. 121), der durch »die transzendentalphilosophische ›intellektuelle Anschauung‹« allein nicht bestimmt werden kann, so sehr sie zu den unabdingbaren Voraussetzungen des Idealismus beider gehört. Doch was trägt dieser Vergleich aus für eine genauere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Cohen und Hegel?

Man könnte sagen: auch Cohen war davon überzeugt, dass »die Philosophie nur dann wissenschaftlich sein könne, wenn sie systematisch ist« (BEISER, *Cohen*, 190). Das lässt ihn als einen späten Erben auch des Hegelschen Idealismus erscheinen. Doch dieser Anspruch an die Philosophie sagt noch nichts aus über das *Verhältnis von System und Methode*. Wie Beiser

³ Vgl. JÜRGEN KAUBE: *Hegels Welt*, Berlin 2020, S. 375.

plausibel darlegt (s. o.), bedient sich Cohen stets eines regulativen Gebrauchs der Vernunft, dem ein konstitutives Moment nur in dem Sinne eignet, als die bisher aufgestellten Hypothesen immer wieder neu einer Prüfung unterworfen werden müssen, durch die sie entweder verifiziert oder falsifiziert werden. Eine – wie immer zu legitimierende – Metaphysik, die eine derartige methodische Skepsis aufhobe, ist Cohens Denken nicht erschwänglich.

Doch rücken vor dem Hintergrund eines Vergleichs von Hegel und Schelling, der die Eigenart des Rosenzweigschen Systems zu erhellen vermag, Hegel und Cohen näher zusammen, obwohl jener einen absoluten Idealismus entwickelte, dieser aber einen kritischen – als zwei unterschiedliche Variationen einer Denktradition, die durch die Philosophie der *Existenz* in Frage gestellt wurde? Man müsste nicht nur die beträchtlichen Unterschiede in der *Methode* klein schreiben, wenn es sich so verhielte.

Auch mit Blick auf das Verständnis der Religion bestehen beträchtliche Unterschiede. Cohen hat die Voraussetzung von Hegels »Versöhnung« der Religionen keineswegs geteilt, »dass die christliche [...] die wahre ›Definition‹ des Absoluten enthält« (S. 128) – und das auch dann nicht, wenn man diesen Anspruch mit Kaube so versteht, dass das Christentum als die »Quintessenz aller Religion« (KAUBE, S. 434) – anders als das Judentum – alle »Widersprüche in sich aufzunehmen und zu verarbeiten« vermöchte (S. 435). Ludwig Siep benennt die an solchen und anderen Konsequenzen ablesbaren »hohen Kosten«, die »die religiöse Dimension in Hegels Denken« hat, wie er in Anklang an Emil L. Fackenheim's in Deutschland wenig bekanntes Werk aus dem Jahr 1967 formuliert (Chicago / London [The University of Chicago Press]). Sieps Skizze differenziert das Zugeständnis der Präsenz des Absoluten »als Resultat der Explikation aller wesentlichen Denkbegriffe und Seinskategorien« (S. 127) durch die Feststellung, dass es sich hierbei (1.) um einen »Prozess des sich selber Denkens« handelt, »der auch die Natur und die Geschichte strukturiert und bewegt« (S. 129), dass Hegel (2.) auf seine Weise eine »alternativlose Letztbegründung« vorgelegt habe, in Entfaltung derer »die Philosophie [...] die (christliche) Religion [expliziert], ohne ihre ›Wahrheit‹ zu bezweifeln« (S. 131), und dass er hiermit (3.) »alle Formen der Skepsis« in einem Prozess »interner Selbstwiderlegung« aufgehoben habe (S. 126). Doch durch diesen Versuch, »alle Entzweigungen seiner Zeit, die vielfach auch noch die unseren sind, zu überwinden und zu ›versöhnen‹« (S. 134), habe er auch den Preis für dessen Akzeptanz durch ein »modern-säkulares Bewusstsein« zu hoch getrieben. Weder dieses noch das religiöse müssten das akzeptieren (S. 126).

Für diese Nicht-Akzeptanz hat Cohen ein elaboriertes Beispiel gegeben. Denn er bringt die *Vernunft der Religion* als eine solche zur Darstel-

lung, die sich schon *aus den Quellen des Judentums* als eine stimmige und in sich zusammenhängende erschließt, ohne dass es dazu der absoluten Religion des Christentums bedürfte. Jeder aus dieser Perspektive entwickelte »supercessionism« (Fackenheim) ist somit zurückgestutzt auf eine neu ansetzende Sichtweise, die bei der Hebräischen Bibel und dem Jüdischen Gebetbuch (Siddur) beginnt, um von hier aus das Christentum daran zu erinnern, dass es selbst seine Wurzeln im ethischen Monotheismus hat.

Mit dem »Problem einer Geschichte der Menschheit«, wie Cohen es als »Leser der Geschichtsphilosophie Kants« verstand (S. 176ff), deutet Pierfrancesco Fiorato dann in seinem Beitrag auf eine weitere mögliche Vergleichbarkeit mit Hegel hin, verbleibt seinerseits aber im Rahmen einer Rekonstruktion des Cohenschen Gedankens. Diesem zufolge habe an dem Problem der Geschichte »die Anwendbarkeit des Sittengesetzes ihre eigentliche Probe zu bestehen« (S. 176 zit. COHEN, *Kants Begriff der Ethik*). Unter diesem Anspruch ist es ausgeschlossen, dass Gott sich quasi von selbst »in der Geschichte« durchsetzt, welcher List auch immer folgend. Vielmehr ist Geschichte »als Tat des Täters« zu dem geworden, was der Historiker von ihr weiß (so Rosenzweig in einem Brief an Hans Ehrenberg vom 26.9.1910). Anders gesagt: die theoretische Figur des Sich-selbst-Denkens bewegt und strukturiert die Geschichte nur insofern, als sich deren wirklicher Verlauf als Folge eines vernünftig reflektierten Anspruchs an menschliches Handeln verstehen lässt.

Man wird diese Differenz im Blick behalten müssen, auch wenn Hegel wie Cohen »die Geschichte [...] auf die reine theoretische Vernunft gegründet« sehen wollen (S. 192 zit. Cohen). Doch Hegel hat darunter etwas anderes verstanden als Kant, an dem Cohen sich orientiert. Die Differenz bleibt auch bestehen, wenn man in die Überlegungen einbezieht, dass auch Cohen die Geschichte im Zeichen einer »Entwicklung« (S. 180f.) begreift, im Zuge derer die Vernunft das Wirkliche immer mehr durchdringt, und das nicht zuletzt dadurch, dass das Recht im Staat in zunehmendem Maße die Lebensverhältnisse der Menschen regelt (S. 184ff.). Hegel ging es um einen »Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit als einer gestifteten Vermittlung individueller und gruppenmäßiger Freiheit mit der Souveränität des Ganzen (des Staates)«. Geschichte soll erkennbar werden, »wenn man in ihr eine Vernunft voraussetzt«, die sich in solchem Fortschritt verwirklicht (S. 134). Das scheint Cohens Überzeugung zu entsprechen, der Staat müsse »der Agent [und Garant] gesellschaftlicher Gerechtigkeit« sein, um einem Rückfall in den Naturzustand zu wehren, in dem »der Stärkere über den Schwächeren herrschen« würde (BEISER, *Cohen*, 246). Der Staat und seine Institutionen sind zu stärken durch die Einsicht, dass ethische Normen sich in seiner Rechtsprechung auswirken müssen. Wie Fiorato anhand von Cohens Auseinandersetzung mit Kant

zeigt, ist dies eine Konsequenz der Transformation des »Problems der Geschichte« in eine *Aufgabe* (vgl. auch: BEISER, *Cohen*, 239.243).

Auch der für Recht und Gerechtigkeit eintretende Staat bleibt aber eine Aufgabe. Das kann leicht aus dem Blick geraten, wenn man ihn mit Hegel als »absoluten unbewegten Selbstzweck« versteht. (WASZEK [Hg.], S. 138 zit. Hegel) Sief zufolge ist das »zu fordernd« gedacht, »um Grundrechte und autonome Mitbestimmung wirklich noch gewährleisten zu können.« Um ein Beispiel zu geben, geht es Cohen demgegenüber um einen gerechten »wirtschaftlichen Arbeitsvertrag«, der nur im »Zusammenhang des Rechts mit der Ethik« verbessert werden kann (S. 186; vgl. BEISER, *Cohen*, 244), so dass »der kategorische Imperativ vom Selbstzweck [jedes Menschen als Person] seine metaphysische Fackel in die positive Rechtslehre« hineinträgt (S. 187 zit. Cohen) und verhindert, dass der Staat als »irdischer Gott« missverstanden werden könnte. Fioratos Beitrag stellt gewissermaßen eine Probe auf die Skepsis gegenüber der Hegelschen »internen Selbstwiderlegung aller Formen der Skepsis« dar (S. 126).

Am Problembegriff lässt sich der Faden weiterspinnen. Es ist auf dem Konto der Differenz zu Hegel zu verbuchen, dass Cohen »die semantische Identität zwischen den Ausdrücken ›Absolutes‹ und ›Gott‹ lockert (S. 207) – so Helmut Holzhey. »Gott« bleibt ein Problem im Kontext einer an Kant gebildeten Erkenntnistheorie, weil dies elementar ein »Gegenstand« der menschlichen Sehnsucht ist. Zudem verlangt der Ethiker »nach einer restlosen Gewissheit darüber, dass es mit der Sittlichkeit letztlich nicht nichts ist«. Auch Cohen sucht eine »intelligible Sicherung«, die die Gottesidee »der natürlichen wie der moralischen Teleologie, dem Sein wie dem Sollen« (ebd.) verschafft, doch wiederum auf andere Weise als Hegel. Cohens späte Religionsphilosophie entdeckt dann in den Psalmen die Ursprache dieses »psychischen Faktors« der Sehnsucht. Es ist die religiöse Praxis aus den Quellen des Judentums, die zu einer weit ausholenden Rechenschaft (*logon didonai*) über eine Sprache und ein Denken führt, in denen historisch sich das Verlangen nach Gott »als einem Wesen außer dem Menschen, das aber für den Menschen ist« (COHEN, *Der Begriff der Religion*, S. 138), zum Ausdruck und zur Darstellung gebracht hat. Auch nach der Heraufkunft des Christentums verweist diese Sprache und dieses Denken auf einen Ausstand der Wirklichkeit des Vernünftigen, m.a.W. auf ein *Kommen* der Zeit, in der dieses Verlangen gestillt wäre. Für Cohen »ist und bleibt [Gott] das Objekt eines Verlangens« (WASZEK [Hg.], S. 208).

Doch mit dem »Geist« bedient sich Cohen eines Ausdrucks, der an Hegel erinnert (vgl. dazu erhellend BIENENSTOCK, *Cohen und Rosenzweig*, S. 126–133) – er verifiziert seinen Sinn am Buch Hiob (mit Bezug auf Kapitel 32,8 und 31,2 in der *Ethik* und im Spätwerk). Aber Cohen geht nicht von einer geistphilosophischen Struktur aus, die sich bei Hegel als

Metaphysik verstehen lässt, sondern von der Ursprungslogik reinen Denkens, wie seine *Logik* sie entfaltet (BEISER, S. 6). Wer in diesem »mysteriösen« Werk einen »Rückfall in Hegels Metaphysik« hat sehen wollen (BEISER, *Cohen*, 193), übersieht, dass Cohen diesen Terminus nicht als »Wissen vom Absoluten oder Unbedingten« begreift. Doch auch er will am Ende »den alten Satz des Parmenides« rehabilitieren, dass das Denken und das Sein dasselbe seien (S. 195). Dies soll durch den Anspruch gewährleistet sein, »dass das Reich der Ideen in Gesetzen besteht, vorausgesetzt, dass Gesetze gültig und wahr für die Welt sind [...]« (S. 203). Wenn Cohen von »Metaphysik« spricht, ist das nicht immer eindeutig. Auch Holzhey zufolge ist es, Kant zitierend, »Ausdruck eines »metaphysischen Bedürfnisses« der menschlichen Vernunft, in dem sich die *condition humaine* spiegelt«, dass der Philosoph das Verlangen nach Gott »auf rationale Weise stillen möchte«. Aber »intellektuelle Redlichkeit gebietet ihm, sich jede *metaphysische* Erfüllung seines Verlangens zu versagen« (WASZEK [HG.], S. 208). D.i. der »Geist«, in dem Cohen denkt. Er verleiht dem Terminus »Geist der Heiligkeit« eine ethische Zuspitzung, die dann in seiner Auslegung von Psalm 51 durch den Sinn der Versöhnung ergänzt wird (s. o. ASSEL, *Cohen im Kontext*; vgl. BIENENSTOCK, S. 141–145).

Erst auf den zweiten Blick schließlich vermag der letzte Puzzlestein der Sammlung in das Mosaik von Texten zu passen, die für den Rezipienten das Verhältnis von Hegel und Cohen zu klären helfen sollen – nun mit Blick auf eine Schnittstelle zwischen Religion, Geschichte und Politik. Auf eine Bibel-, Talmud-, Kirchenväter- und Koran-kundige Weise arbeitet Guy G. Stroumsa die Vorstellung des »gelobten Landes« (*promised land*) im Wandel des Verhältnisses von Literalsinn und allegorischer Bedeutung des Terminus bei Juden, Christen und Muslimen heraus, dieses »Abrahamitischen Öko-Systems«, in dem man die eine Festlegung von Bedeutung nicht versteht, ohne nicht die andere einzubeziehen (S. 249). Stroumsa stellt der »kognitiven Dissonanz« angesichts nicht eingetretener Prophezeiungen eine »kognitive Konsonanz« gegenüber (S. 248), von der dann zu sprechen wäre, wenn Prophezeiungen erfüllt worden sind wie im Fall der von Fackenheim so genannten »jüdischen Rückkehr in die Geschichte« (New York [Schocken] 1978) mit der Gründung des heutigen Staates Israel 1948. Daran haben sich Paradoxa moderner Transformationen des »verheißenen Landes« angeschlossen, deren eines ein neuer Identitätssinn unter den Palästinensern ist, der den Kampf für einen eigenen Staat begünstigt (S. 249). Ein anderes Paradox erschließt sich angesichts der Wiederkehr der von Marc Twain ausgesprochenen, christlich motivierten Perspektive, dass ein Fluch auf dem Land Palästina gelegen haben müsse, da die Juden seinerzeit mit dem Mord an Christus einen Gottesmord begangen hätten (S. 235) – von einem solchen Fluch handelt die

Schrift *The Innocents Abroad* aus dem Jahr 1869. Diese auf von den Kirchenvätern entwickeltem Modell beruhende Perspektive, kehre nun – so die These – im amerikanisch geprägten christlichen Fundamentalismus, genauer: in seiner Spielart eines christlichen Zionismus wieder, der in den Kriegen des heutigen Staates Israel die eschatologische Wiederkunft Christi sich anbahnen sieht – und damit durch das Gegenteil hindurch die These vom Fluch erneuert, der über dem Land liege.

Bezieht man diese – für sich genommen kluge – Skizze eines weltgeschichtlichen Zusammenhangs auf die Leitfrage nach dem Verhältnis von Hegel und Cohen, so lässt sich eine sinnvolle Verbindung nur herstellen, wenn man mit Fackenheim die »Synthese« der Hegelschen Geschichtsphilosophie in Frage stellt. Denn wir haben es nicht mehr nur mit der »fragmentierten Welt« des 20. Jahrhunderts zu tun (S. 138), sondern mit einer sich nur unvollkommen säkularisierenden Welt (S. 250) des 21. Längst nicht mehr kann es überzeugen, dass ein unter Voraussetzung der Christentumsgeschichte von Hegel so bestimmtes »Vernünftiges« wirklich geworden sei, sondern die gegenwärtige Wirklichkeit ist bestimmt durch mythische Denk- und Deutungsmuster, die keineswegs im Zuge von Aufklärungsprozessen der Vernunft geläutert worden sind, sondern als vor langer Zeit entwickelte wiederkehren.

Nach wie vor aber sind »religiöse Narrative« in die Sphäre der Vernunft zu »übersetzen« (S. 137). Diese Intention des Hegelschen Denkens kann in der Tat mit dem trotzigem Programm Cohens ins Gespräch gebracht werden, *am Mythos zu arbeiten* mit den Mitteln einer an Kant sich bildenden Vernunft – und man mag fragen, ob dieses Programm nicht über die von Cohen rezipierte »Völkerpsychologie« hinaus der Ergänzung durch die kulturanthropologische Perspektive bedarf, wie Hans Blumenberg sie entwickelt. Stroumsa jedenfalls plädiert dafür, die eschatologischen Glaubensinhalte in ein »kulturelles Gedächtnis« zu transformieren (wie Aby Warburg, Jan Assmann, und man möchte ergänzen: Walter Benjamin). Mit dieser Transformation ist auch das ethische Moment stark gemacht, das – verankert in einer »pan-abrahamitischen Hermeneutik« (S. 251) – unverzichtbar ist, wenn man nach den Bedingungen fragt, in diesem »versprochenen« Land auch bleiben zu können.

Hans Martin Dober
Universität Tübingen
hmdober@gmx.de