

# Hermann Cohens Lessingkritik als Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Ethik und Religion

HANS MARTIN DOBER

Kann der von Gotthold Ephraim Lessing entwickelte Toleranzgedanke, wie er in der Ringparabel seines »Nathan« zum Ausdruck kommt, als »eine wegweisende Konzeption für [das] interreligiöse«<sup>1</sup> Verhältnis gelten? Seit der Vater in diesem Gleichnis seinen drei Söhnen drei gleiche Ringe vermacht hatte, unter denen er selbst den echten nicht mehr von den Duplikaten zu unterscheiden vermochte, soll der Wahrheitsanspruch der drei monotheistischen Weltreligionen einzig von dem Kriterium abhängig gemacht werden, das Lessing dem Nathan in den Mund legt: »Es eifre jeder seiner unbestochenen / von Vorurteilen freien Liebe nach.«<sup>2</sup> Die Gegenfrage lautet: Zeigt sich aber nicht vielmehr in der Reduktion von »Religion auf Moralität«, wie sie in der Forderung des Nathan zum Ausdruck kommt, eine »religiöse Indifferenz«, die »die Wahrheitsfrage von vornherein suspendiert und damit den jeweiligen Geltungsanspruch der verschiedenen Religionen gar nicht ernstnimmt«<sup>3</sup>?

Das gestellte Problem ist von Hermann Cohen, dem jüdischen Religionsphilosophen des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, einlässlich diskutiert worden. Ich möchte mich auf dessen Argumente einlassen in der Hoffnung, in der Interpretation von Lessings Toleranzgedanken einen Schritt voran zu kommen. Es scheint mir nämlich keineswegs ausgemacht, dass man ihm gerecht wird, wenn man in der eingangs angesprochenen Alternative verbleibt.

---

<sup>1</sup> U. H. J. KÖRTNER, *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*, 2006, 171. Vgl. W. SCHMIED-KOWARZIK, *Differenzierungen zum »Wir« bei Rosenzweig* (in: H. M. DOBER / M. BRASSER [Hg.], *Wir und die Anderen / We and the Others* [Rosenzweig Jahrbuch / Rosenzweig Yearbook, 5], 2010, 34–48), 46–48.

<sup>2</sup> G. E. LESSING, *Nathan der Weise* (in: DERS., *Werke*, Bd. 9: 1778–1780, hg. von K. BOHNEN / A. SCHILSON, 1993, 483–627), 559.

<sup>3</sup> KÖRTNER, *Wiederkehr* (s. Anm. 1), 172, mit Bezug auf W. HÄRLE, *Wahrheitsgewissheit als Bedingung von Toleranz* (in: CH. SCHWÖBEL / D. VON TIPPELSKIRCH [Hg.], *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, 2002, 77–97).

»Unser Lessing«, so heißt es in der Schrift »Deutschtum und Judentum« (1916) – und das ist nur ein Zeugnis unter vielen<sup>4</sup> – habe »durch die selbständige menschliche Sittlichkeit die wahre Religion erst zur Offenbarung [gebracht] [...] Und das ist der höchste und letzte Sinn der Humanität [...]«. <sup>5</sup> Kant folgend ist Aufklärung für Cohen die »Klärung des Begriffs der Humanität«. <sup>6</sup> »Jedermann soll selbständig gemacht werden in seinem Denken, Wollen und Fühlen«. Nach diesem Prinzip habe Lessing »sein Richteramt auf allen Gebieten der Literatur, in der theologischen, wie in der Theaterwelt, geführt.«

Auf dem Hintergrund dieser Würdigung verwundert es allerdings, dass Cohen in seiner »Ethik des reinen Willens« Kritik an Lessings Wahrheitsverständnis geübt hat:

»Nach der Parabel bei Lessing hält der Vater in der einen Hand die Wahrheit, in der andern das Suchen nach Wahrheit. Wir verzichten dagegen nicht nur auf die Gabe der einen Hand; sondern wir erkennen schlechterdings den Unterschied der beiden Hände nicht an. [...] Wir lassen uns [...] den Wert, den das Suchen nach Wahrheit hat, nicht durch die Skepsis vereiteln, dass es eine Wahrheit anderer Hand gebe. Das Suchen nach Wahrheit, das allein ist Wahrheit.«<sup>7</sup>

Um diese Kritik zu begreifen, gehe ich *erstens* auf die Spannung ein, die zwischen Toleranz und Wahrheitsanspruch besteht, unterziehe *zweitens* Cohens Wahrheitsverständnis einer näheren Betrachtung, stelle *drittens* das bei Lessing offene Verhältnis von Vernunft und Offenbarung in die Perspektive von Cohens Wahrheitsverständnis, um *viertens* die Substanz der positiven Religion – ihre »Eigenart« (in Cohens Sprachgebrauch) – von ihren sittlichen Früchten zu unterscheiden. Am Ende wird der Sinn der Metapher von den zwei Händen, der Cohen zu seiner Kritik veranlasste, mit Rosenzweig durch Verfremdung hindurch zu neuer Bedeutung zu führen sein.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> R. A. Fritzsche zufolge stand Cohen »auf der Brücke, die die deutsche Aufklärung geschlagen hatte« (B. G. ULBRICH / A. LINDEMANN, Hermann Cohen. Ein Lesebuch, 2012, 13).

<sup>5</sup> H. COHEN, Deutschtum und Judentum (in: DERS., Werke, Bd. 17: Kleinere Schriften 6: 1916–1918, hg. von H. WIEDEBACH, 2002, 109–132), 128.

<sup>6</sup> H. COHEN, Was einigt die Konfessionen? (in: DERS., Werke [s. Anm. 5], 453–486), 485 f. Das dann folgende Zitat aaO 466.

<sup>7</sup> H. COHEN, Werke, Bd. 7: Ethik des reinen Willens, 2008, 91. Cohen bezieht sich hier auf: G. E. LESSING, Eine Duplik [Antwort auf J. H. Reß] (in: DERS., Werke, Bd. 8: 1774–1778, hg. von A. SCHILSON, 1989, 507–586), 510. Dort heißt es: »Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatz, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater vergib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!«

<sup>8</sup> »Lang genug war Nathans Wort von der Liebe, der ein jeder für sich selber nacheifern solle, im Geist der Zeit verkehrt zu einer von »Vorurteilen« allerdings freien Lieblosigkeit und Gleichgültigkeit Jedes gegen Jeden. Keiner ahnte mehr, dass Wahrheit »uralt Münze, die gewogen ward« ist und nicht ein Fündlein, das sich der entwurzelte und entgeistete Einzelne beliebig aus allen Schatzkammern der Zeit und Vergangenheit zusammenklauben darf. Die Fabel von den drei Ringen hatte den Sinn verloren, den ihr Schöpfer ihr mitgegeben hatte.

## 1. Das »schwierige Problem« der Toleranz

Der Schrift »Was einigt die Konfessionen?« (1917) zufolge darf die Toleranz nicht nur »als ein negatives, nur prohibierendes Prinzip« aufgefasst werden.<sup>9</sup> Es ginge dann nur darum, den Anderen oder die andere Religion zu dulden. Das ist zwar besser, als sie zu vertreiben oder zu bekämpfen. Aber darüber hinaus müsse man die Toleranz auf ein »positives Prinzip« zurückführen, das als »Prinzip der Gerechtigkeit« gegeben sei. »Ihr kann es nicht obliegen, den Irrtum gewähren zu lassen«. Das widerspräche der »persönlichen Wahrhaftigkeit«, die nicht »mit einer Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit« zusammen bestehen kann.<sup>10</sup> Mit anderen Worten müsse auch der Wahrheitsanspruch der anderen Religion ohne »ein Gefühl der Überlegenheit« anerkannt werden. So findet sich im Verständnis der Toleranz selbst eine (erste) Spur zum Verständnis von Cohens Kritik an der »doppelten Buchführung«<sup>11</sup> der Wahrheit in Lessings »Duplik«, mit der Cohen die Ringparabel überblendet. Toleranz darf nicht nur negativ, sondern sie muss positiv bestimmt werden als (kritische) Auseinandersetzung mit dem Wahrheitsanspruch der anderen Religion in »persönlicher Wahrhaftigkeit«. Das aber ist

## 2. nur auf dem Weg der Wahrheitssuche möglich.

Cohen versteht die Aufklärung als eine wissenschaftliche und eine sittliche Aufgabe, die elementare Kulturbedeutung für die Gesellschaft als ganze hat. Ohne Aufklärung in diesem Sinn, der ethisch das allgemeine Menschsein über die speziellen Prägungen in Judentum, Christentum und Islam stellt, wäre es zur Regulation der jeweiligen Wahrheitsansprüche durch das Recht im weltanschaulich neutralen Staat – und das heißt zu einem gesellschaftlichen Religionsfrieden – gar nicht gekommen. Zugleich bereitet Cohen aber auch einer Regulation durch kritische Selbstläuterung innerhalb einer positiven Religion den Weg. Die Fähigkeit dazu erblickt er in jeder der drei genannten. Sie besteht in

---

Erneuern wir das verstaubte Symbol« (F. ROSENZWEIG, *Hic et ubique!* [1919; in: DERS., *Kleinere Schriften*, 1937], 476).

<sup>9</sup> AaO 467. Alle weiteren Zitate in diesem Absatz finden sich auf dieser Seite.

<sup>10</sup> Auf das Problem, dass es »keine zweifelhafte Wahrheit geben« dürfe, hat sich Cohen schon in der »Logik der reinen Erkenntnis« näher eingelassen (H. COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, 1902, 97). Das habe schon Platon gewusst, der mit Humor eine »psychologische Aufklärung« des Irrtums betrieben, mit Blick auf »das Schicksal der Wahrheit« aber »die Geißel der Satire« geschwungen habe (aaO 96). Die Relevanz der Verteidigung der Wahrheit könne man auch leicht daran erkennen, dass »die Wissenschaft [...] der Grundlegungen, als gesicherter Grundlagen, nicht zweifelhafter Annahmen« bedürfe (aaO 97).

<sup>11</sup> COHEN, *Ethik* (s. Anm. 7), 107.

einer »Kulturarbeit der Idealisierung«,<sup>12</sup> welche die Vernunft der Religion überhaupt zur Erkenntnis zu bringen erlaubt. Damit ist eine zweite Spur zum Verständnis von Cohens Kritik an Lessings »doppelter Buchführung« der Wahrheit gefunden. Jede Religion bedarf der Aufklärung über sich selbst, und das in wenigstens drei Hinsichten:

Der Prozess einer kritischen Selbstläuterung beruht – *erstens* – auf einer Methode, die aus dem apriorischen Denken hervorgeht. Das ist der Sinn der zitierten Stelle aus der »Ethik des reinen Willen«, wo es weiter heißt, die Wahrheit sei nicht ein »Schatz«, sondern der »Schatzgräber«. Wahrheit ist nicht etwas Gegebenes, sondern Methode.<sup>13</sup> Deshalb sei einzig die *Wahrheitssuche* wahr. Denn sie führt in den Transformationsprozess der Religion, wie Cohen ihn in seinem religionsphilosophischen Spätwerk am Judentum aufzeigt. Die »Religion der Vernunft« lässt sich als hervorragendes Beispiel von Cohens Wahrheitssuche verstehen und ist Hauptzeugnis von seinem auf diese Weise anverwandtem Judentum.<sup>14</sup> Hier zeigt er exemplarisch, wie die Wahrheit einer positiven Religion im Licht der Ideen erkannt werden kann.

Ideen aber sind nie »gegeben«, sondern immer zu suchen. Es »gibt« die Erkenntnis der Idee (und die Erkenntnis in ihrem Licht) nur im Vollzug – eben als »Schatzsuche«. Cohen hat diesen Grundimpuls seines Denkens aus Platonstudien gewonnen,<sup>15</sup> und ihn stets gegen die aristotelische Kritik verteidigt.<sup>16</sup> Die Einsicht, dass die Idee als Hypothese zu begreifen ist, fundiert dann auch die »Logik der reinen Erkenntnis«. »Aller Grund des Seins«, so die leitende Überzeugung von Cohens kritischem Idealismus, sei »nicht sowohl in an sich gegebenen Grundlagen« anzunehmen und dürfe auch nicht in solchen »gesucht werden [...], sondern in Grundlegungen«. <sup>17</sup> Das gilt wie für die Erkenntnis der Naturgesetze und der ethischen Orientierungen auch für die Theorie der Reli-

<sup>12</sup> H. COHEN, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, 1915, Nachdr. 2006, 119.

<sup>13</sup> Diese Überzeugung findet durchweg schon in COHEN, *Logik* (s. Anm. 10), Bestätigung.

<sup>14</sup> H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [1929]. Nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Bruno Strauß, 1978 [Nachdruck der 1966 bei Melzer in Darmstadt erschienenen Ausgabe].

<sup>15</sup> Deren Erträge hat er in einer frühen Schrift schon zusammengefasst. Vgl. H. COHEN, *Die platonische Ideenlehre, psychologisch entwickelt* (1866; in: DERS., *Kleinere Schriften I: 1865–1869*, hg. von H. WIEDEBACH [Werke 12], 2012, 101–191).

<sup>16</sup> Hierbei ist er mit Polemik nicht gerade sparsam. »Aristoteles bestreitet und verspottet die Idee: er erkennt ihre Bedeutung als Hypothesis nicht. In diesem Grundgebahren beruht die innere Krankhaftigkeit seiner Philosophie und aller Philosophie der Folgezeit, sofern sie allein oder vornehmlich von ihm abhängt« (COHEN, *Logik* [s. Anm. 10], 260).

<sup>17</sup> Ebd.; vgl. COHEN, *Ethik* (s. Anm. 7), 97. Cohen begründet diese Auffassung mit dem »Idealismus« Platons in kritischer Abkehr von der »Metaphysik« des Aristoteles. Das bedeutet aber keine Abkehr von der Metaphysik überhaupt, sondern die Verteidigung einer Metaphysik eben der »Grundlegung« in dem Sinn, in dem Kant den Terminus verwendete (COHEN, *Logik* [s. Anm. 10], 28–34).

gion.<sup>18</sup> An ihrer »Entwicklung« zu arbeiten,<sup>19</sup> heißt eben die Sittlichkeit der Religion zu erkennen und alles historisch überkommene religiöse Material am Kriterium der Sittlichkeit zu messen. So weit stimmt Cohen dem Sinn der ethischen Vernunftreligion zu, in deren Licht die Ringparabel verstanden werden kann.<sup>20</sup>

*Zweitens* hat Cohen seine Methode der Wahrheitssuche mit der religionsgeschichtlichen Forschung korreliert und sich damit auf die Positivität der Religionen eingelassen. Auf diesem Wege könnten »Wechselwirkungen« in der »geschichtlichen Entwicklung« der Religionen erkannt werden.<sup>21</sup> Diese Wechselwirkungen seien sowohl zwischen Islam und Judentum, als auch zwischen Judentum und Christentum *anzuerkennen*. So lebten »die jüdischen Religionsphilosophen [wie Maimonides] [...] in der arabischen Welt, und sie schufen ihre Religionsphilosophie im intimsten Zusammenhange mit der der Mohammedaner«. Später verdankte etwa Moses Mendelssohn die von ihm herbeigeführte »Erneuerung des Judentums« »dem Geist der Humanität, dieser edelsten Blüte der deutschen Reformation«.<sup>22</sup> Man dürfe aber nicht vergessen, dass die europäische Kultur ihrerseits die Verwurzelung der modernen Idee der Humanität – und das heißt der Aufklärung der Religion – den jüdischen Quellen verdanke, insbesondere bei den Propheten, und unter ihnen insbesondere bei Hesekiel seiner Entdeckung des Prinzips unvertretbarer Individualität wegen.<sup>23</sup> Weil sich in diesem historischen Ursprung der logische Grund (im Sinne einer erst nachträglich zu vollziehenden Grundlegung) der Idee der Humanität finde, könne Toleranz dem Judentum gegenüber nicht die »Duldung einer Irrlehre« bedeuten. Der positive Sinn der Toleranz besteht eben in der Anerkennung, dass auch die anderen die Wahrheit suchen und hierbei wichtige Schritte getan haben. Lessing habe mit der Figurierung seines Freundes Mendelssohn im »Nathan« das Judentum als eine solche »Grundlage von unerschöpflichem Werte für die Fortentwicklung der Religion«<sup>24</sup> anerkannt und die sittliche Bedeutung der Re-

<sup>18</sup> Ohne die Anerkennung der »wissenschaftlichen, der philosophischen Erkenntnis vom Sittlichen« könne es »nicht zur Wahrhaftigkeit im ganzen Gebiete der Religion kommen« (H. COHEN, *Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten* [1916; in: *Werke* 17 (s. Anm. 5)], 314). »Der Mahner zur Wahrhaftigkeit, der Hüter der wissenschaftlichen Erkenntnis, als des einzigen untrüglichen Hortes der Wahrheit« bleibe aber »für alle Zeiten der göttliche Platon« (ebd.).

<sup>19</sup> COHEN, *Deutschtum und Judentum* (s. Anm. 5), 132.

<sup>20</sup> Vgl. COHEN, *Begriff der Religion* (s. Anm. 12), 119.

<sup>21</sup> COHEN, *Konfessionen* (s. Anm. 6), 476. Logisch ist hierbei das Prinzip der Kontinuität, nicht das der Identität leitend (vgl. DERS., *Logik* [s. Anm. 10], 86f). Die folgenden Zitate im Text ebd.

<sup>22</sup> COHEN, *Konfessionen* (s. Anm. 6), 484. Die religionsgeschichtliche Forschung könne aber auch das in der christlichen Kultur schiefe Bild des Pharisäers korrigieren (aaO 483).

<sup>23</sup> Vgl. dazu: COHEN, *Religion der Vernunft* (s. Anm. 14), 211. 219ff. 222ff. 234 u. ö.

<sup>24</sup> COHEN, *Konfessionen* (s. Anm. 6), 475.

ligion klar herausgestellt.<sup>25</sup> So hat er der Hoffnung Ausdruck verliehen, dass »das gemeinsame Menschsein der verschiedenen Individuen [...] die Schranken der Religion« überwindet.<sup>26</sup>

*Drittens:* Wie die Wurzeln für Kants Ethik »in dem Pietismus seiner Kinderstube«<sup>27</sup> lagen und die von Lessings Christentum in seiner Pfarrhaus-Sozialisation,<sup>28</sup> so denkt Cohen überhaupt die Methode der Wahrheitssuche als verwurzelt in einem festen Standpunkt, der die lebensweltliche Vertrautheit mit seiner Religion impliziert. Die Treue zur eigenen Religion wird als biographische (und historische) Bedingung für ihre *Weiterentwicklung* verstanden. Cohen denkt sie nicht – wie die heutige Religionssoziologie die Transformationsprozesse der

<sup>25</sup> Das erhellt auch aus der (von Cohen zitierten) Äußerung, die Lessing dem »Nathan« in den Mund gelegt hat: »andächtig zu schwärmen« sei leichter »als gut zu handeln«. Das Problem wird von Cohen auf den »Mangel im Prophetismus« bezogen, »dass die Schau nicht zur Grundlegung wird« (COHEN, Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten [s. Anm. 18], 314; vgl. DERS., Begriff der Religion [s. Anm. 12], 79). Hier zeige es sich: Die Religion müsse »grundsätzlich der Methodik der Wissenschaft« unterzogen werden.

<sup>26</sup> F. SURALL, Juden und Christen – Toleranz in neuer Perspektive. Der Denkweg Franz Rosenzweigs in seinen Bezügen zu Lessing, Harnack, Baeck und Rosenstock-Huessy, 2003, 223. Auf diesem Weg haben sich Cohen zufolge auch schon Nikolaus von Cues und Jean Bodin befunden. An Nikolaus von Cues (der »vielfach den Maimonides benutzt« habe [COHEN, Konfessionen (s. Anm. 6), 476]) macht Cohen deutlich: »die hohe Energie der Toleranz« gelange »hier gegenüber dem Dogma zum Durchbruch« (aaO 470), werde doch die (ihm selbst unbewusste) Lebendigkeit der »Idee Christi auch im Juden« vorausgesetzt – als »christologische Form der Humanisierung des Göttlichen«, wie es schon 1880 in »Ein Bekenntnis in der Judenfrage« heißt, Kants »Ableitung des Sittengesetzes aus dem Begriffe der gesetzgebenden Vernunft« interpretierend. Cohen fährt dort fort: »Diese Art von Christentum haben wir modernen Israeliten alle, wir mögen es wissen oder nicht« (WIEDEBACH zit. KS II, JS II, 77, in: COHEN, Konfessionen [s. Anm. 6], 470 Anm.). Wenn Cohen nun – sein Kurzreferat des Auftritts des Juden bei Nikolaus von Cues resümierend – schreibt: »Diese Einheit der Religion bewähre sich in der sittlichen Betätigung, mag sie selbst im Dogma fehlen« (COHEN, Konfessionen [s. Anm. 6], 471), so stimmt er in dieser Hinsicht dem ethischen Sinn von Lessings Ringparabel zu. – Jean Bodin habe den Dialog des Cusaners »nachgeahmt« und viele bedeutende Geister beeinflusst, u. a. Reimarus in Wolfenbüttel. Cohens Fazit lautet: »Aufklärung über diese verborgenen jüdischen Schätze war gefordert und an gründlichen Beispielen dargestellt. Und auf Grund dieser Aufklärung war Toleranz für das Judentum gefordert, nicht als Duldung einer Irrlehre, sondern als Anerkennung einer Grundlage von unerschöpflichem Werte für die Fortentwicklung der Religion« (aaO 475). Vgl. auch COHEN, Begriff der Religion (s. Anm. 12), 119.

<sup>27</sup> COHEN, Deutschtum und Judentum (s. Anm. 5), 128.

<sup>28</sup> Für die biographischen Hintergründe bei Lessing vgl. A. BEUTEL, Gotthold Ephraim Lessing und die Theologie der Aufklärung (in: CH. DANZ [Hg.], Schelling und die Hermeneutik der Aufklärung, 2012, 11–28), 12–15. Durch alle Ablösung von den dogmatischen Prägungen des Elternhauses wie durch alle späteren Diskurse mit dem institutionalisierten Protestantismus hindurch war er »ein wirklicher Christ« (F. ROSENZWEIG, Briefe und Tagebücher, Bd. 2 [Gesammelte Schriften I], 1979, 1206). In Rosenzweigs Perspektive ist die »Ringgeschichte« hervorgewachsen und getragen »von dem wahren Herzpunkt des Stückes, der Erzählung an den Klosterbruder im vierten Akt« – sie sei also nicht »graues Geschwätz [...], sondern mit Blut erkaufte Leben« (ebd.); vgl. SURALL, Juden und Christen [s. Anm. 25], 316. Das ist ganz im Sinne Cohens gesagt.

Religion in der Moderne beschreibt – als »Bastelreligion«, die zu einem individuellen *patchwork* führt. Sein Weg der Weiterentwicklung ist die »Idealisierung [...] [der] angestammten Religion«<sup>29</sup>. Eine kritische Anverwandlung der Tradition ist die notwendige subjektive Bedingung dafür, weiter in dieser Tradition stehen zu können, ohne in der »individuellen Freiheit« und »persönlichen Verantwortlichkeit« beeinträchtigt zu werden.<sup>30</sup> Lessing habe auf diesem Weg einen großen Schritt getan. Dass methodisch die Frage des Apriori im vorkritischen Denken Lessings und Mendelssohns noch nicht befriedigend gelöst ist, wirkt sich aber in der Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung aus.<sup>31</sup> Dorthin führt eine dritte Spur zum Verständnis von Cohens Kritik an Lessings »doppelter Buchführung« der Wahrheit.

### 3. Die Rechenschaft vom Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung

Cohen selbst hat diese Aufgabe im Rahmen seines Systems der Philosophie auf sich genommen. Ihm zufolge besteht »die Wahrheit [...] in der einheitlichen Methode der Logik und der Ethik. Sie kann nicht als ein Datum offenbart werden. Sie kann auch nicht als eine Tatsache der Natur, oder der Geschichte, vorliegend oder enthüllbar angenommen werden [...] Sie ist Methode; [...] eine solche, welche die grundsätzliche Verschiedenheit von Vernunftinteressen harmonisiert«, heißt es weiter in der oben zitierten Stelle der »Ethik«.<sup>32</sup>

Zu erstreben ist die Einheit des Bewusstseins aufgrund der ethischen Forderung »philosophischer Wahrhaftigkeit«<sup>33</sup>. Deshalb darf es eine »doppelte Buchführung« der Wahrheit nicht geben, die nur das alte Problem einer »zweifachen Wahrheit« des Wissens und des Glaubens wiederholt<sup>34</sup> – als gebe es die Wahrheit als »absolute Grundlage«, wie die »dogmatische Metaphysik« sie in Kontinuität zu aristotelischen Weichenstellungen verstanden habe, und zugleich als Wahrheitssuche im Sinne der »Grundlegung« (so ihr auf Platon zurückgeführtes, von Kant neu entdecktes Prinzip). Im Bild von den zwei Händen, in denen Gott der Vater die Wahrheit und die Suche nach ihr hält, ist für Cohen dieses Problem zusammengefasst.<sup>35</sup> Lessing selbst hatte es mit der Unterscheidung von *zufälligen Geschichtswahrheiten* (die als Tatsachen vorausgesetzt werden) und

<sup>29</sup> COHEN, *Konfessionen* (s. Anm. 6), 479.

<sup>30</sup> COHEN, *Begriff der Religion* (s. Anm. 12), 120.

<sup>31</sup> Vgl. BEUTEL, *Lessing* (s. Anm. 28), 22–26.

<sup>32</sup> COHEN, *Ethik* (s. Anm. 7), 91. So sehr ist die Wahrheit bei Cohen mit dem Systemproblem der Philosophie verknüpft, dass er vom »System der Wahrheit« (DERS., *Logik* [s. Anm. 10], 344) sprechen kann.

<sup>33</sup> COHEN, *Ethik* (s. Anm. 7), 512.

<sup>34</sup> COHEN, *Logik* (s. Anm. 10), 516.

<sup>35</sup> S. o. Anm. 7.

notwendigen Vernunftwahrheiten (die mit diesen Tatsachen in Konflikt geraten können) reformuliert, es seinerseits mit der These, »Offenbarung ... [sei] Erziehung« bearbeitet, nicht aber gelöst.<sup>36</sup>

Cohen zufolge kann auch die Offenbarungs-Wahrheit der Religion nur im Sinne hypothetischer Rekonstruktion erschlossen werden. Das heißt: Die Grundlegung der Idee der Religion muss vorausgesetzt werden, wenn die Quellen der historischen Religion gedeutet werden sollen. Cohens Spätwerk gibt eine Philosophie der Religion im Licht der Idee wahrer Religion. Und die wird weder wie bei Kant allein in der Moralität noch wie bei Schleiermacher vorzüglich in Anschauung und Gefühl noch schließlich wie bei Hegel im Geist der Religion aufgefunden – wengleich die Hegelsche Variante Cohen sehr naheliegt, wie Rosenzweig zu Recht bemerkt hat –, sondern in der *Korrelation zwischen Mensch und Gott*.<sup>37</sup> Als ein Letztbegründung vermeidendes, in dieser Hinsicht »schwebendes« Verhältnis ist allerdings auch die Korrelation ein Verhältnis, in dem Versöhnung mit Gott erfahren werden kann. Im Rahmen von Cohens Religionsphilosophie kann von Offenbarung aber nicht anders gehandelt werden als im Licht einer Idee, die ein Erzeugnis der Vernunft des Menschen ist und von ihr immer wieder neu als Hypothese gesetzt werden muss. Unter dieser Voraussetzung seines kritischen Idealismus unterliegt die Wahrheit der Religion keinem anderen Kriterium als die Wahrheit überhaupt: Sie muss stets gesucht werden.

Werner Stegmaier zufolge hat Lessing »die Entscheidung zwischen Vernunft und Glauben durch Toleranz zu vermeiden« gesucht.<sup>38</sup> Das ist genau das Problem, dem Cohen widerspricht. Nur in der Perspektive der Vernunft ist das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung zu bestimmen. Doch eben diese Perspektive muss sich an den historischen Quellen abarbeiten (wie ihrerseits die ästhetische Theorie an den Werken der Kunst,<sup>39</sup>) die etwa von der »Offenbarung am Sinai«, und hier insbesondere vom Empfang des »Dekalogs« berichten.<sup>40</sup> Im mit »Die Offenbarung« überschriebenen Kapitel der »Religion der

<sup>36</sup> Vgl. BEUTEL, Lessing (s. Anm. 28), 22f. Das Problem besteht darin, dass »zufällige Geschichtswahrheiten [...] der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden« können (G.E. LESSING, Über den Beweis des Geistes und der Kraft [1777; in: DERS., Werke 8 (s. Anm. 7), 437–445], 441). Vgl. DERS., Die Erziehung des Menschengeschlechts (in: DERS., Werke, Bd. 10: 1778–1781, hg. von A. SCHILSON / A. SCHMITT, 73–99), 92f (§§ 70, 72); vgl. 94 (§ 76).

<sup>37</sup> Vgl. meine Darstellung der drei klassischen Bestimmungen des wahren Wesens der Religion bei Kant, Schleiermacher und Hegel in: H.M. DOBER, »Reflektierender Glaube«. Die Vernunft der Religion in klassischen Positionen, 2011, 23–103. In seiner »Einleitung in die Akademieausgabe der jüdischen Schriften Hermann Cohens« (1923) hat Rosenzweig vom »wirklich genialen Hegelianismus dieses Neukantianers« gesprochen (ROSENZWEIG, Kleinere Schriften [s. Anm. 8], 299–350, hier 305).

<sup>38</sup> W. STEGMAIER, Philosophie der Orientierung, 2008, 62f.

<sup>39</sup> H. COHEN, Ästhetik des reinen Gefühls, Bd. 1 (Werke 8), 2005, 45–52.

<sup>40</sup> COHEN, Religion der Vernunft (s. Anm. 14), 85.

Vernunft<sup>41</sup> besteht ihr »allgemeinster« und »eigentlicher« Sinn darin, »dass Gott in Verhältnis tritt zum Menschen«. <sup>42</sup> Die »Korrelation«, wie wohl ein Begriff der menschlichen Vernunft, beruht also auf einer *Erfahrung*, an der der Mensch nur teilhat. Und diese Erfahrung ist nur zum Schein auf eine »wunderhafte Anomalie« zurückzuführen. In Wirklichkeit entsteht »das Vernunftwesen des Menschen« erst »vermöge der Offenbarung«<sup>43</sup> – durch ein ursprüngliches Vernehmen, oder anders gesagt: durch eine Passivität, in der die Aktivität gründet, eine Rezeptivität, auf die die Spontaneität immer schon bezogen ist, man könnte auch sagen: durch Illumination. Dieses durch eigene Vernunfttätigkeit verifizierbare Verhältnis lässt sich hermeneutisch in den biblischen Texten finden, auch wenn diese in mythischer Form gehalten sind: eine von Cohens Belegstellen ist das »Höre Israel« in Dtn 6,4.<sup>44</sup> Nur durch differenzierte Arbeit am Mythos lässt sich Rechenschaft vom Verhältnis Vernunft und Offenbarung geben. Und diese Rechenschaft trägt bei Cohen einen ethischen Akzent.<sup>45</sup>

Dennoch

#### 4. erschöpft sich aber der Eigenwert der Religion nicht in deren ethischen Früchten.

Und Religion ist nicht auf Moralität zu reduzieren, wenngleich sie elementar auf »die Sittlichkeit [als] das Kriterium der Religion« bezogen bleibt. Cohen ist Lessings moralischer Vernunftreligion bis zu dem Punkt gefolgt, an dem die Aufgabe sich stellte, die »Eigenart« der Religion der Ethik gegenüber zu bestimmen.

<sup>41</sup> AaO 82–98.

<sup>42</sup> AaO 82; vgl. aaO 92.

<sup>43</sup> AaO 83.

<sup>44</sup> AaO 91.

<sup>45</sup> Cohen liegt viel daran, in seiner Interpretation der Erzählungen, die die Geschichte des Mose am Sinai zum Gegenstand haben, die »Tendenz« herauszuarbeiten, »die Offenbarung zu vergeistigen« (COHEN, Religion der Vernunft [s. Anm. 14], 90). Diese Tendenz macht er fest an dem Widerstand, den die Texte einem Verständnis des Mose als »Mittler« (aaO 87. 89) entgegenhalten. – Weiterhin macht er auf die weitere Tendenz aufmerksam, »den Sinn der Offenbarung von dem Faktum am Sinai abzulösen und vielmehr in dem Inhalt zu begründen« (aaO 91). Diese Tendenz macht er fest in dem Anspruch des Dtn, »die Offenbarung in letzter Instanz auf die[se] Satzungen und Rechte« zu begründen (aaO 90): auf handlungsrelevante Orientierungen also. – Beides: die Vergeistigung und die ethische Präzisierung der Offenbarung werden auf die »Sprachvernunft« bezogen. In Dtn 30,11–14 wird die Offenbarung »im Herzen und in der eigensten Kraft des Menschen, welche die Sprache darstellt [...] begründet« (aaO 94). Die sprachlich mitgeteilte Offenbarung wird hinsichtlich ihres Inhalts an die Vernunft gebunden (aaO 96). Interessant ist auch, wie Cohen Ex 33,20–23 einbezieht, nicht nämlich im Sinne einer »Vorder- und [...] Rückseite Gottes«, sondern im Sinne eines Apriori, das »aller sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung vorausliegt und zugrunde liegt«: so könne »der geistige Zusammenhang« erkannt werden, »der hier die Vernunftforderung mit der Offenbarung verbindet« (aaO 97).

In diesem Sinne behauptet die »Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums« ihren Mehrwert gegen die Ethik in einem Begriff von Individualität, der sich nicht im Gegenüber zur Allgemeinheit der Gesetze (seien sie moralischer, seien sie juristischer Natur) bestimmt, sondern in einer doppelten Korrelation – einerseits zum Mitmenschen, in dessen Angesicht das Mitleid entsteht, das in die Verantwortung ruft, andererseits zu Gott, »in Hinblick auf«<sup>46</sup> den Versöhnung des mit sich selbst entzweiten Ichs stattfinden kann. Cohen scheut sich nicht, in diesem Zusammenhang von »Sünde« zu sprechen. Mit Blick auf die Konstitution des Subjekts durch die Erfahrung der Entzweiung hindurch hat er die Verwandtschaft der jüdischen Religion mit dem lutherischen Protestantismus betont.<sup>47</sup> In beiden Hinsichten ist die »Eigenart« der Religion erkennbar nur im kritischen Durcharbeiten des historischen Materials, wobei die Perspektive dieser Kritik den apriorischen Standpunkt voraussetzt.

Zugleich nimmt Cohen die »Behausung« des Menschen in seinen Tradierungsweisen, symbolischen Formen, Ritualen und Gebeten ernst. Wie Rosenzweig gibt auch er sich nicht damit zufrieden, dass Lessing seinem Drama die Vorstellung einer Menschheitsfamilie zugrunde gelegt hat, die ihm als Refugium der »natürlichen Religion« dient und die Unterschiede zwischen den Religionen als irrelevant erscheinen lässt.<sup>48</sup> Für Cohen und Rosenzweig kann die Basis der Toleranz aber nicht mehr – wie in der Freundschaft zwischen Mendelssohn und Lessing – die »gemeinsame Abstraktion von ihren positiven Religionen«<sup>49</sup> sein. Um mit Frank Surall zu sprechen, wird das »reduktive Toleranzmodell« Lessings auf eine »inhaltliche« Toleranz hin erweitert.<sup>50</sup> In diesem Terminus sind ethischer Anspruch und Eigenart der Religion untrennbar miteinander verknüpft. So präzisiert er einen erweiterten Begriff der Humanität, für den es nicht genug ist, zu sagen, es gebe nur noch *Menschen*, nicht mehr aber *Juden*, *Christen* und *Muslimen*.<sup>51</sup> Dieser Begriff ist schon bei Cohen ange-

<sup>46</sup> COHEN, Religion der Vernunft (s. Anm. 14), 432.

<sup>47</sup> Vgl. dazu: D. KORSCH, Hermann Cohens Verständnis der Sünde vor dem Hintergrund der reformatorischen Tradition (in: H. M. DOBER / M. MORGENSTERN [Hg.], Religion aus den Quellen der Vernunft. Hermann Cohen und das Evangelische Christentum, 2012, 194–206).

<sup>48</sup> Lessing habe den »nackten Menschen, dessen Familiarität« besungen (F. ROSENZWEIG, Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken [Gesammelte Schriften III], 1984, 450). Auf diesem allgemein-menschlichen Grundprinzip beruhe die Toleranz: »weil wir alle gleich sind, deshalb mögen wir uns gegenseitig zugestehen die harmlosen Verschiedenheiten von Kleidung, Speise und Trank« (ebd.). Die Basis dieser Toleranz ist aber – wie in der Freundschaft zwischen Mendelssohn und Lessing auch – die »gemeinsame Abstraktion von ihren positiven Religionen«. Es fehlte, so Rosenzweig, »das Blut der Gegenwärtigkeit« (aaO 451). Die Geschwisterlichkeit, von der Lessings Drama ausgeht, sei »kühl fischblütig« (ebd.) und verfehle eben so die menschliche Wirklichkeit.

<sup>49</sup> AaO 451. Vgl. SURALL, Juden und Christen (s. Anm. 26), 318f. Nota bene beruht darauf der Spinozismus-Vorwurf, der gegen Lessing erhoben wurde.

<sup>50</sup> SURALL, Juden und Christen (s. Anm. 26), 70. Rosenzweig habe, so Surall, eine »inhaltliche Toleranz« gepflegt (aaO 159ff; vgl. auch 246).

<sup>51</sup> Eben diese Reduktion kann sich auf Spinoza berufen. »The ›new world‹ Spinoza has

legt, ausgeführt wird er allerdings erst in Rosenzweigs »Der Stern der Erlösung«.

Es ist aber festzuhalten, dass »inhaltliche« Toleranz die von Lessing vertretene »Menschen-Toleranz« voraussetzt.<sup>52</sup> Deshalb möchte auch Cohen dem Relativismus nicht durch den »Vorzug der einen der drei Religionen in systematischer Richtigkeit« begegnen,<sup>53</sup> obwohl er von der Ursprünglichkeit des Judentums überzeugt ist. Das jüdische Modell für einen »Vorzug in systematischer Richtigkeit« wäre, die andern beiden, später aufgetretenen Religionen, als »Töchter« zu verstehen, die sich genealogisch ihrer Mutter verdanken. Eigentlich, so lautet dann die Voraussetzung, ist in der Mutterreligion als Original alles weitere schon gegeben. Sie ist auf die Tochter nicht angewiesen.<sup>54</sup> Das christliche Modell wäre, die jüdische Religion in ihren sachlichen Gehalten und in ihrem Universalisierungsanspruch überboten oder überholt zu haben, so dass sie als Relikt ohne aktuelle Bedeutung und Funktion erscheinen müsste.<sup>55</sup> Dazu gibt es Analogien im Islam.<sup>56</sup> Beide Male ist die Anerkennung der anderen Religionen gefährdet, die im Begriff der »inhaltlichen Toleranz« liegt.

Man kann – und damit möchte ich schließen – Lessings Drama als die Kunstform verstehen, die unabhängig von kirchlicher Kontrolle, doch reguliert durch theologische Reflexion das große Thema des Verhältnisses der Religionen auf die Bühne gebracht hat. Der »Nathan« reflektiert die religiösen Wahrheitsansprüche und relativiert die Deutungshoheit der herrschenden christlichen Religion. Ohne diese Relativierung des Eigenen wäre die Entwicklung des Toleranzkonzepts Lessings nicht möglich geworden.

Wenn Cohen nun dieses Werk der Kunst einer wissenschaftlichen Kritik unterwirft, so nimmt er damit ganz ernst, dass die Reflexion des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung, sowie von historischem und rationalem Wahrheitsanspruch in diese dramatische Darstellung eingegangen sind. Auf den »Nathan« wendet er das Verhältnis von Wissenschaft und Kunst an, das er in der

---

discovered has its outer court in the liberal state. Its inner sanctum is inhabited by individuals who are men-in-general, i.e., no longer Jews or Christians. They are philosophers who can no longer accept revealed Scriptures and no longer need any, for they are ›free‹ men« (E.L. FACKENHEIM, *To Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought*, 1982, 49). Vgl. die Argumentation des ganzen Kapitels »The problematics of contemporary Jewish thought: From Spinoza beyond Rosenzweig« (aaO 31–102).

<sup>52</sup> SURALL, *Juden und Christen* (s. Anm. 26), 318 f.

<sup>53</sup> COHEN, *Begriff der Religion* (s. Anm. 12), 119.

<sup>54</sup> Vgl. SURALL, *Juden und Christen* (s. Anm. 26), 204.

<sup>55</sup> Fackenheim hat dafür den Terminus »supersessionism« geprägt (vgl. FACKENHEIM, *To Mend the World* [s. Anm. 51], 285 u. ö.).

<sup>56</sup> »Was Christen jahrhundertlang mit Juden taten«, schreibt Karl-Josef Kuschel, »tun Muslime mit Juden und Christen: sie erklären sie zur ›Vorgeschichte‹ des Islam. So erreicht das polemische Ausgrenzungsmuster seinen Höhepunkt« (K.-J. KUSCHEL, *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*, 2006, 246 f.).

Ästhetik anhand großer Werke der bildenden Kunst entfaltet hat.<sup>57</sup> Frei, wie immer sie aus dem Genius des Künstlers entstehen, müssen die *Werke* einer *Kritik* standhalten, die nicht nur nach formalen, sondern auch nach inhaltlichen Kriterien verfährt.

Denn im Licht der Idee, in dem Lessing seine großen Fragen entfaltet hat, steht dem Abschluss des Werkes die Unabgeschlossenheit der Aufgabe gegenüber.<sup>58</sup> Cohens Kritik setzt hier an. In seinem Rückblick muss dies Abgeschlossene wieder zu einem Unabgeschlossenen werden. Das geschieht durch die weiterführende Reflexion von Sachfragen, zu denen gehört, wie das in der Ringparabel figurierte Konzept ethischer Vernunftreligion zu bewerten ist, und wie das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung *nach* Kant gedacht werden kann. Das in einem Werk vorläufig Abgeschlossene in diesem Sinne zu einem Unabgeschlossenen zu machen, wird am Ende aber auch Cohens Einspruch gegen Lessings Wahrheitsverständnis betreffen.

Denn gewinnt nicht Lessings Bild von den zwei Händen neue Plausibilität, wenn man die »konkrete Bestimmtheit des Menschen durch seine spezifische Religion«<sup>59</sup> mit Rosenzweig stärker ins Zentrum rückt als Cohen das getan hat? Von jedem Standpunkt aus, sei es der in Judentum, Christentum oder Islam »behauste«, muss die Wahrheit gesucht werden. Doch diese Suche hat eine individuelle Färbung und Kontur, weil Traditionsbezug, Symbolbildung und ritualisierte Lebensformen sich unterscheiden. »Die« Wahrheit«, die logisch und ethisch *eine* sein muss, wandelt sich »in unsere Wahrheit« und wird »vielfältig« – so Rosenzweig. Sie »hört [...] auf, zu sein, was wahr ›ist«, und wird das, was als wahr – bewährt werden will«. <sup>60</sup> Damit hat er ein in Lessings Ringparabel präsent Moment aus der Sphäre moralischer Vernunftreligion in die einer mit Schelling neu verstandenen Offenbarungsreligion transformiert. Hierbei ist die Einsicht ganz ernst genommen, dass der Mensch »zweierlei Verhältnis zum Absoluten [hat], eines wo es ihn hat, aber noch ein zweites, wo er es hat«. <sup>61</sup>

Der Wahrheitsanspruch, der aufgrund der Bestimmtheit als Jude, Christ und Muslim erhoben wird, ist durch die Pluralisierung positiver Bestimmungen aber auch begrenzt. Rosenzweig zufolge »gehört« »die ganze Wahrheit« weder Juden noch Christen, die »vor Gott« beide »Arbeiter am gleichen Werk« sind, wengleich auf andere Weise:

<sup>57</sup> Eine Bezugnahme auf den »Nathan« findet sich in Cohens Ästhetik allerdings nicht.

<sup>58</sup> Schon F. Schlegel hat in seiner Arbeit »Über Lessing« die Unabgeschlossenheit als ein Moment des Fragmentarischen im Sinne eines Torsos bestimmt (in: F. SCHLEGEL, *Kritische und theoretische Schriften*, hg. von A. HUYSEN, 1978, 46–75, hier 54).

<sup>59</sup> SURALL, *Juden und Christen* (s. Anm. 26), 318 f.

<sup>60</sup> ROSENZWEIG, *Kleinere Schriften* (s. Anm. 8), 395.

<sup>61</sup> W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Rosenzweigs Konzept von System* (in: H. WIEDEBACH [Hg.], *Die Denkfigur des Systems im Ausgang von Franz Rosenzweigs »Stern der Erlösung«*, 2013, 27–46), 39.

»Uns gab er ewiges Leben, indem er uns das Feuer des Sterns seiner Wahrheit in unserm Herzen entzündete. Jene stellte er auf den ewigen Weg, indem er sie den Strahlen jenes Sterns seiner Wahrheit naheilen machte in alle Zeit bis hin zum ewigen Ende [...] Und so haben wir beide an der ganzen Wahrheit nur teil.«<sup>62</sup>

Das Bewusstsein dieser Teilhabe an der Wahrheit, die als ganze Gottes »Anteil« ist, macht eine intrinsische Korrektur absoluter Wahrheitsansprüche möglich, die über die reduktive moralische Vernunftreligion noch hinausgeht. So tritt auf der Rückseite der Bewährungstheorie der Wahrheit im »Nathan« die wahrhaft fromme Haltung in den Blick, Gott selbst die letzte Verifikation der einen Wahrheit zu überlassen. Diese Haltung ist der Ringparabel zufolge allen drei Söhnen in gleicher Weise möglich.

So betrachtet stehen menschliche Wahrheitssuche und ihre Idee in Lessings Bild in einem offenen Verweisverhältnis der Annäherung, nicht aber in einem solchen der Identität. Das ist im Sinne Cohens gesagt, doch dieser Sinn führt über seine Bestimmungen hinaus, und mit ihnen über sein Verständnis systematischen Philosophierens. Seine Kritik an Lessings »doppelter Buchführung« der Wahrheit ist vom »Kontinuitätsprinzip« seines Denkens aus plausibel, das vom Faktum der Wissenschaft ausgeht.<sup>63</sup> Cohen begreift seine Aufgabe darin, »allen Zweck das Daseins in Begriffe« zu fassen<sup>64</sup> und auf diese Weise Rechenschaft zu geben. Ziel des *logon didonai* ist aber die »Einheit des Bewusstseins«<sup>65</sup> in Logik, Ethik und Ästhetik als den drei Teilen seines Systems der Philosophie.

Im Zuge der Wende vom Neukantianismus zur Existenzphilosophie, die innerhalb des Judentums von Rosenzweig vollzogen wurde, steht die Frage nach dem Wahrheitsverständnis noch einmal neu zur Disposition. Denn die Tatsächlichkeit des Menschen, der philosophiert, ist bei Rosenzweig zu einem bestimmenden Moment seines philosophischen Systems geworden. Rosenzweigs Überzeugung, dass »der Philosoph die Form der Philosophie«<sup>66</sup> sei, lässt sich ohne Schwierigkeit auf den Theologen, der Form seiner Theologie, und den Dramaturgen beziehen, der Form seines Dramas werden kann. Für die zu suchende und dann zu bewährende Wahrheit bedeutet das eine unhintergehbare Pluralisierung individueller Wahrheitsansprüche, deren Rechenschaft im Diskurs zu gegenseitiger Anerkennung führen kann. Die Bedingung dafür liegt

<sup>62</sup> F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung* (Gesammelte Schriften II), 1976, 462. Rosenzweigs Theorie der zwei Wege zur Bewährung der einen Wahrheit, die bei Gott ist, findet ihre Grenze allerdings in ihrer systematischen Beschränkung auf Judentum und Christentum. Im Rekurs auf Lessing wird festzuhalten sein, dass der Islam in stärkerem Maße einbezogen werden muss, als das im »Stern der Erlösung« der Fall ist. Vgl. dazu SCHMIED-KOWARZIK, *Differenzierungen* (s. Anm. 1), 44 f.

<sup>63</sup> H. WIEDEBACH, *Dilettantismus und Enthusiasmus als Triebkräfte des Systems*. Cohen und Rosenzweig (in: DERS., *Denkfigur* [s. Anm. 61], 109–122), 115.

<sup>64</sup> AaO 116 zit. *Charakteristik der Ethik Maimunis*.

<sup>65</sup> COHEN, *Logik* (s. Anm. 10), 15.

<sup>66</sup> F. ROSENZWEIG, *Briefe und Tagebücher*. Bd. 1 (Gesammelte Schriften I), 1979, 485.

aber in dem Differenzbewusstsein, als in einer religiösen Tradition »behauster« Mensch an der ganzen Wahrheit nur Teil zu haben, diesen Anteil aber Gott zu verdanken, der »noch über dem Ganzen [...] der Eine«<sup>67</sup> ist.

---

<sup>67</sup> ROSENZWEIG, *Der Stern* (s. Anm. 62), 463. – Ich danke Hartwig Wiedebach für die kritische Durchsicht des Textes und wertvolle Hinweise.