

Die „Religion der Vernunft“ und die Vernunft der Religion

Jörg Dierken

1. Religion als Vernunftsache

Der Klassiker ‚Vernunft‘ und ‚Religion‘ lässt methodisch nach der Warte ihrer Verhältnisbestimmung fragen. Ein höheres Drittes gibt es nicht.¹ Wenn Religion den Aussichtspunkt markiert, ist das Vernunftkonzept schnell religiös umhegt und der vernünftigen Kritik von Religion sind enge Bandagen angelegt. Umgekehrt kann der Blick von der Vernunft aus zu einem rationalistischen Prokrustesbett für die Religion werden. Damit werden nicht nur die trans- oder irrationalen Seiten von Religion abgeblendet, sondern auch religiöse Rückfragen nach der Rationalität von Vernunft behindert. Hinzu kommt, dass weder Vernunft noch Religion homogene und fixe Größen sind. Beide sind in sich mehrdimensional und werden in pluralen Formen manifest. Zudem stehen sie einander nicht als distinkte Faktoren gegenüber, sondern überschneiden einander – sowenig sie zusammenfallen. Dann hätte sich die Frage nach ihrem Verhältnis erübrigt. Deren Pointe liegt denn auch nicht in einer simplen Antwort, sondern in der Aufklärung ihrer verschiedenen Dimensionen durch Zuordnung und Abgrenzung. Hierbei wird immer schon von vernünftigem Denken Gebrauch gemacht, und religiöse Symboliken und Handlungsmotive sind bereits im Spiel. Es geht um deren innere Ordnung im Lichte eines Denkens, das auch im Außenverhältnis zu weiteren Lebensgebieten zustimmungsfähig ist. Mit der Ausscheidung von Aberglauben und Verstandesformalismus ist der Diskurs um Vernunftreligion und Religionsvernunft nicht zu Ende.

Hermann Cohens Position zeichnet sich durch einen dezidiert vernunftgeleiteten Zugang zur Religion aus. Dadurch soll sie in unverkürzter Eigenart thematisch werden. Zentrale Merkmale seines Konzepts sind die Systemarchitektur der Vernunft und deren innerer Zug zur Einheit. Beide Merkmale kennzeichnen klassische Vernunftkonzeptionen. Zugleich ste-

¹ Begriffe wie Kultur oder Gesellschaft führen nur zu analogen Problemen.

hen sie im Zentrum postmoderner Vernunftkritik. Diese kann selbst religiös motiviert sein und den Vorwurf essentialistischer Verkürzungen oder politischer Verzweckungen rationalisierter Religion erheben. Im Blick auf Cohen muss solche Kritik sich daran messen lassen, dass seine ‚Religion der Vernunft‘ konsequent mit einer jüdischen Perspektive abgeglichen wird, die den Vernunftzugang, den systematischen Religionsbegriff und die elementare Verbindung von Religion und Politik stützt. Inwiefern dessen im System- und Einheitsprinzip gegründeter Universalismus reduktionistische Implikationen hat, ist die Gegenfrage.

Im Spektrum klassischer Typen in Sachen Vernunft und Religion schließt Cohen grundsätzlich an das Kantische Modell an, das Religion in den Fluchtlinien der praktischen Vernunft verortet. Damit sind klare Differenzen zum aristotelisch-thomistischen Typus einer Verbindung von Religion und kosmologischer Naturerkenntnis gesetzt. Religion und Natur- oder Seinswissenschaft werden von Cohen strikt geschieden.² Ebenso deutlich sind die Unterschiede zu hermeneutischen und phänomenologischen Typen, die auf aneignende Rechenschaft historischer Religionserscheinungen oder aktuelles Erleben mentaler Zustände und deren symbolische Kommunikation abstellen. Bewusstseinstheoretische Beschreibungen spielen bei Cohens Grundlegung der Religionsphilosophie kaum eine Rolle,³ und die Religionsgeschichte wird als Inbegriff einer bloßen „Seelengeschichte“ aus der religiösen Konzeptualisierung geradezu ausgeschlossen.⁴ Mit der vernünftigen Vermessung von Religion ist Kritik historischer Göttermythen verbunden – wie schon in der griechischen Antike. Aus platonischem Erbe übernimmt Cohen denn auch einige Grundfiguren wie den Gedanken der Idee, den Primat des Guten und Wahren gegenüber ihren Opposita sowie das auf innere Einheitlichkeit drängende Prinzip der Vernunft. Gleichwohl erfolgt die Fundierung der Moral auf dem modernen Boden der humanen Autonomie und des daraus entspringenden Sollens.

Schon darum kann es für Cohen keine „Selbständigkeit“ der Religion geben, die der „Einheit“ von Geist und Vernunft widerspräche.⁵ Wohl aber zeige die innere Systematik der Vernunft die „Eigenart“ der Religion auf.⁶ Darin bildet sie ebenso einen unverzichtbaren Bestandteil der Ethik wie auch ein Integral einiger Grundbegriffe der Logik.⁷ Überdies steht Religion

² Vgl. *H. Cohen*, BR; Ders., *Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie*, Berlin 1907, passim (zit. als RuS).

³ Die Psychologie hat bestenfalls die Aufgabe, die in Logik, Ethik und Ästhetik gegründete Einheit des Bewusstseins zu bestätigen, eine etwa subjektivitätstheoretische Begründungsaufgabe obliegt ihr nicht. Vgl. BR, 108ff.; *H. Cohen*, LrE¹, 509ff.

⁴ BR, 4.

⁵ RuS, 60.

⁶ BR, 10.

⁷ Genannt seien nur die Begriffe der Einheit und der der Wahrheit.

für eine kulturelle und politische Implementierung moralischer Vernunft, allerdings ohne allzu große Rücksicht auf die kontingenten Bedingungen faktischer Geschichte. Dabei kommt es zu Wechseldynamiken mit anderen Funktionen von Kultur, insbesondere der Sozialpolitik, aber auch dem Bildungssystem und den ästhetischen Idealen. Präfiguriert sind die Wechseldynamiken durch einen der Systemarchitektur entsprechenden Dreiklang von Denken, Wollen und Fühlen.

Im Unterschied zu Schleiermacher versteht Cohen das Gefühl dezidiert nicht als vermögenstheoretische Basis von Religion.⁸ Klare Differenzen zu Hegel liegen in Cohens Distanz gegenüber einer begrifflich fundierten Annahme von Vernunft in der religions-geschichtlichen Wirklichkeit beschlossen. Auch die grundsätzliche Nähe zum Ansatz Kants wird mehrfach gebrochen: Religion bewältigt keine Folgeprobleme der autonomen Moral wie die Dialektik von Gegenstandsbestimmung und Zweckstruktur des praktischen Bewusstseins, ihr obliegt nicht die Vermittlung von Natur- und Vernunftbestimmtheit des Menschen in den Koordinaten der moralisch geadelten Glücksfindung oder die Bearbeitung von Grenzproblemen der Geschichtsphilosophie. Kants Konzept des höchsten Gutes wird zurückgewiesen, Gott gilt nicht als Regulativ oder Vernunftpostulat.⁹ Stattdessen steht die ‚Korrelation‘ von Gott und Mensch im Zentrum der Vernunftreligion. Große Sympathien zeigt Cohen für Fichtes sittlichen Idealismus, obschon er sich von der subjektivitätstheoretischen Dialektik von Ich und Nicht-Ich absetzt und die negative Theologie des späten Fichte mit seinem Gottesverständnis nicht zusammenpasst. Auf diese und weitere Abgrenzungen wird zurückzukommen sein.

Bei aller Nähe zur Ethik fordert die systematische Einheit der Vernunft auch einen Zusammenhang von Religion und Logik, dem Inbegriff der theoretischen Vernunft.¹⁰ Die formalen Strukturen der Logik sind für alles Denken unhintergebar und gelten auch bei reflektierender Betrachtung praktischer Prinzipien. Zudem korrespondieren zentrale theoretische Begriffe wie Sein und Wahrheit mit solchen der Religion, insbesondere dem Begriff Gottes. Dabei kommt es jedoch zu Grenzziehungen. Wird der Gottesbegriff mit dem des Seins – als Inbegriff des theoretisch Erkennbaren – vermengt, führe das zu einem ethisch und religiös ruinösen Pantheismus. Er steht im Zentrum von Cohens vernunftgeleiteter Religionskritik. Aus dem Bündel seiner Einwände ragt das formale Argument heraus, dass eine Einheit der Zweiheit von Gott und naturhaft-weltlichem Sein undenkbar

⁸ Dieser Ausschluss hängt mit Cohens Favorisierung des Monotheismus zusammen, der gegenüber das Gefühl für ihn als „pantheistische[s] Organ“ gilt (BR, 95).

⁹ Vgl. KBE¹, 305ff., bes. 312; 327; Ders., ErW¹, 405ff.

¹⁰ Vgl. LrE¹, 512ff.

sei.¹¹ Daher würden entweder Gott oder die Welt zu bloßem Schein herabgestuft. Materialismus oder Akosmismus seien die vermeintlich entgegengesetzten, tatsächlich aber verwandten Konsequenzen. Beide liefen auf einen ethischen Pessimismus oder Skeptizismus hinaus – Cohens materialer Einwand gegen die Gleichung von Gott und Sein.¹² Die logische Rechtfertigung für diesen faktischen Eintrag eines ethischen Arguments sieht Cohen darin, dass mit der unterstellten Einerleiheit von Gott und Welt das gedankliche Einheits-Prinzip durch einen latenten Dualismus ausgehebelt wird: Die Dualität von Gott und Welt müsse zu Lasten einer Seite, zumeist der Welt, getilgt werden. Damit legt Cohen einen Bypass um die subtilen erkenntnistheoretischen Fragen der klassischen Pantheismus-Debatten, etwa die nach der Stellung des epistemischen Ortes als Teil *von* und als Gegenüber *zu* der Gott-Welt. Mehr noch als die Seinsproblematik greift das logische Problem des Wahrheitsbegriffs auf ethisches Terrain hinüber und führt zugleich auf Abgrenzungen.¹³ Das logische Prinzip von Wahrheit als innere Kohärenz wird gleichsam ideenontologisch gewendet. Wenn religiös Gott die Wahrheit ist, muss in Gott eine Übereinstimmung von Begriff und Sein gedacht werden. Um die Sackgassen des Pantheismus zu vermeiden, wird deren Einheit von etwas Gegebenem hin zu etwas Aufgegebenem verschoben. Damit ist das Terrain der Ethik erreicht. Als Wahrheit wird Gott ethisch zum Garanten der Beständigkeit der Welt als Ort sittlichen Handelns. Das mit dem Vernunftbegriff gesetzte Sollen muss sich auf Sein beziehen. Die Logik ist mithin nicht nur das formale Prinzip allen Denkens und Erkennens, das auch bei allen sozialen Sachverhalten wie etwa dem Recht beansprucht ist und damit auf den Bereich der Ethik hinübergreift, sondern es beeinflusst auch die Religion in ihrer Eigenart und bindet sie an die Sphäre der Ethik. Religion gilt als „Logik des Zwecks“.¹⁴

Der begriffsgemäße ethische Charakter von Religion zeigt sich als Prinzip des Monotheismus. Der Einheit der Vernunft entspricht die Einzigkeit Gottes, und diese wiederum ist der transzendent-ideelle Maßstab für die „Einheit der Menschen“.¹⁵ Gleichwohl sieht Cohen den monotheistischen Gott in einem Korrelatverhältnis zum Menschen.¹⁶ In gewisser Umkehrung zu den pantheistischen Paradoxien von Einheit und Zweiheit begegnet Cohen dem Schein von Duplizität dadurch, dass der Gehalt des Gottesbegriffs mit dem des Menschen in monistisch-ideeller Allheit gleichgesetzt wird.

¹¹ Vgl. BR, 20ff.; ErW¹, 433 u.ö.

¹² Vgl. BR, 26; 104 u.ö.

¹³ Vgl. ErW¹, 79ff.

¹⁴ LrE¹, 39.

¹⁵ ErW¹, 53.

¹⁶ Vgl. BR, 32ff. u.ö.

Menschheitliche Universalität heraufzuführen schließt mit Gott zusammen. Damit wird der Mensch im Korrelatverhältnis zu Gott nicht als zweite gegebene Größe verstanden, sondern als Aufgabe. Er hat oder ist denn auch kein ‚Selbst‘, sondern soll es in menschheitlicher Einheit werden.¹⁷ Der Ort des Selbst ist denn auch nicht der Einzelne, sondern die im Sozialverhältnis zum prioritären Anderen aufgehende Ein- und Allheit des menschheitlichen Selbstbewusstseins. Indem der Andere als „alter ego“ zum „Ursprung“ des Ich wird, geht mit der durch ihn aufgegebenen Ich-Werdung des Menschen zugleich dessen universale Idee auf.¹⁸ Sie kongruiert mit Gott. Er steht für die herzustellende Einheit des Menschengeschlechts in sittlicher Ganzheit. Damit ist ein Primat der Zukunft gegenüber der Vergangenheit und der Gegenwart markiert.¹⁹ Religion ist keine Vergegenwärtigung mythischer Ursprünge, sondern die das gegenwärtige Handeln orientierte Ausrichtung auf eine letzte Zukunft. Deren Prinzipien kongruieren freilich mit denen, die schon jetziges sittliches Handeln bestimmen. Damit wird das einer platonischen Idee ähnelnde Sollen²⁰ zum Modus ethischer Religion. Um es auf Dauer zu stellen und der Paradoxie zu überheben, dass seine bestimmungsgemäße Realisierung die am Sollensmodus hängende Sittlichkeit aufhebt, bedarf es der realen Permanenz des Seins als Folie für die Beständigkeit des Sollens. In seiner Garantenfunktion für das Sein der Welt als Material sittlichen Handelns gewährleistet Gott die Ewigkeit der auf Zukunft gestimmten sittlichen Idee, und seiner Einheit korrespondiert die „Idee von der Realität der [sc. einheitlichen] Menschheit“.²¹ Der religiöse Gottesbegriff integriert über die Gleichung mit der Wahrheit die Logik in die Ethik.²²

Cohens Vernunftreligion steht in engster Liaison mit der Ethik. Darin bewegt sie sich in Kantischem Fahrwasser. Sie unterscheidet sich von Kant jedoch nicht nur durch ihre Fokussierung des Gottesbegriffs in Korrelation zu dem des Menschen, sondern auch im Blick auf die Konstitution des ethischen Subjekts mit seinem Prinzip der Autonomie.²³ Die Zurückhaltung gegenüber subjektphilosophischen Figuren mit ihrer inneren Endlichkeitsrechnung führt dazu, dass die Konstitution des ‚Selbst‘ der Selbstgesetzgebung zur Aufgabe des ethischen Wollens in seiner Gesamtheit wird.

¹⁷ Vgl. RuS, 58f.; RUP, 59, ErW¹, 321. Cohen sieht denn auch den Fehler des Idealismus darin, das Problem des Selbstbewusstseins in die Logik verlegt zu haben. Der angemessene Kontext hierfür sei indes das dem ethischen Sollen korrespondierende Wollen, vgl. ErW¹, 191ff.

¹⁸ Vgl. ErW¹, 200ff.

¹⁹ Vgl. BR, 34 u.ö.

²⁰ Vgl. ErW¹, 26.

²¹ RuS, 59.

²² Vgl. ErW¹, 409ff.; 416f.; 421; 438.

²³ Vgl. A.a.O., 58f.

Das Selbstbewusstsein geht im „Willen zum Selbst“ in kollektiver Ganzheit auf.²⁴ Da hierbei eine gleichsam Fichtesche Dialektik von Ich und Nicht-Ich mitsamt ihres kontingenten ‚Anstoßes‘ zurückgewiesen wird, bedarf der ethische Gesamtprozess einer Fundierung in einem übersubjektiven Grund. Dafür steht die mit dem religiösen Gott gleichgesetzte Idee des Guten, das sich im Gesetz des Sollens ausspricht. Gott gilt als „Urbild“ und als „Wesen“ der Sittlichkeit, die in der Sache natürlich keine andere ist als eben die menschliche.²⁵ In dieser Stellung untergräbt sie indes leise das Autonomieprinzip, sosehr der Gehalt des sittlichen Gesetzes mit der Allgemeinheit des auf das Selbstbewusstsein abstellenden Willens identisch ist.²⁶ Wenn bereits in der philosophischen Ethik Gott „zur objectiven Begründung der Sittlichkeit gebraucht“ wird²⁷, wird fraglich, ob Sittlichkeit tatsächlich unabhängig von der Religion bleibt.

Die Kehrseite dieser Frage ist die nach der Eigenart der Moralreligion. Diese unterscheidet sich für Cohen in einer Hinsicht tatsächlich von der rein vernünftigen Ethik. Religion ermöglicht ein Verständnis von je eigener Individualität, das, obwohl scheinbar dem menschheitlichen Universalismus der Ethik entgegengesetzt, mit der Ethik gleichwohl nicht kollidiert. Religion individuiert das ethische Prinzip, insofern sie die Konstitution des Neuen Menschen durch Überwindung von je schuldhaft bewusster Sünde zum Inhalt hat und individuell erlebbar werden lässt.²⁸ Nahezu protestantisch wird die Negativität im Selbstverhältnis durch die eingestandene, darum vergebbare Schuld mitsamt ihren versöhnbaren Folgen zum *principium individuationis*. Ohne Religion scheint Individualität in einem konstruktiven Sinne nicht erreichbar zu sein, und letztlich kann nur der durch Schuldbewusstsein und Versöhnung erneuerte Mensch als ethisches Subjekt fungieren. Damit rückt die Religion – und zwar in einem besonderen Typus – in die Sphäre der vernünftigen Prinzipien moderner, autonomer Sittlichkeit ein.

2. Die „Quellen des Judentums“

Wenngleich der vernünftige Begriff der Religion nicht aus der Religionsgeschichte erwächst, kommt Religion als bestimmte erst auf dem Boden ihrer historisch-positiven Erscheinung in Betracht. Erst damit ist auch das

²⁴ ErW¹, 245.

²⁵ RuS, 41f.

²⁶ Vgl. ErW¹, 244ff.

²⁷ ErW¹, 52

²⁸ Vgl. BR, 57ff.; 62ff.; 101 u.ö. In diesem Gedanken liegt eine große Nähe zu W. Herrmann.

Material ihrer vernünftigen Kritik gegeben. Dafür steht das große, posthum erschiene religionsphilosophische Hauptwerk Cohens *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*.²⁹ Freilich enthalten auch schon die früheren konzeptionellen Werke eine Vielzahl religionshistorischer Exkurse und präsentieren geschichtliche Sättigungen der religionstheoretischen Leitmotive. Doch sie beanspruchen, aus der Perspektive des Systemganzen heraus entworfen zu sein.

Auch die auf geschichtliche ‚Quellen‘ zurückgehende Religionsphilosophie bekräftigt das systematische Verhältnis von Religion und Vernunft im Zeichen des Ethischen. Als methodischer Rahmen für die Wissenschaften der Geschichte orientiert die Ethik auch den Aufweis der „Religion der Vernunft“ aus den „Quellen des Judentums“, ihrem „Material“.³⁰ Ausgehend von dem strengen und engen Sinn einer logischen Methodologie des Rechts, für Cohen die Grundgestalt menschlicher Sozialverhältnisse, fungiert die Ethik in weiterem Sinn als Strukturprinzip zur Erfassung auch der historischen Dimension menschlicher Kultur. Als Vermögen des Allgemeinen ist Vernunft „Gesetzlichkeit“, und diese gilt es in der Re-Konstruktion von Religion aufzuzeigen.³¹ Damit ist der Grund dafür gelegt, das Judentum in einem ausgezeichneten Maß als Religion der Vernunft zu identifizieren. Es besitzt für Cohen zwar keine Absolutheit, aber einen höheren Grad an Ursprünglichkeit als andere – monotheistische – Religionen.³² Die Re-Konstruktion wesentlicher Merkmale des Judentums geht mit kritischen Würdigungen anderer Religionen, insbesondere des Christentums, einher. Wesentliche Themen sind Monotheismus und Gesetz, Prophetie und Messianismus, das Ethos der Verpflichtung durch den Anderen bis hin zu Sünde, Schuldbewusstsein und Versöhnung.

Die Grundbestimmung des Judentums ist monotheistische Einzigkeit Gottes. Gott ist nicht Natur, Sein und Dasein sind unzutreffende theologische Kategorien, und in seiner supranaturalen Erhabenheit ist Gott in kein Bild zu fassen. Er steht für den reinen Willen. Zweck und Handlung werden zu leitenden Kategorien. Wenn Gott das Prädikat des Schöpfers zuge wachsen ist, so ist der monotheistische Schöpfungsbegriff nicht in Kausalfiguren zu fassen, sein „Sinn“ liegt vielmehr „in der Ethik“.³³ Die von Cohen bemühte logische Kategorie des Ursprungs zielt vermittels der Negation des Privationsmoments im Begriff des Unbedingten auf Aktivität und

²⁹ H. Cohen, RV.

³⁰ RV, 5.

³¹ RV, 11.

³² Vgl. RV, 39.

³³ RV, 77.

Werden in innerer Gründung.³⁴ Teleologie wird zur theologischen Grundform. Sie prägt auch das Korrelat-Verhältnis Gottes zum Menschen, ohne das Gott selbst verkürzt gedacht wäre. Schon die Schöpfung des Menschen fokussiert seine allgemeine Vernunft, und diese zielt auf menschheitliche Universalität. Und die Offenbarung, in der das Korrelat-Verhältnis zum Menschen konstituiert wird, kulminiert in der „Schöpfung der Vernunft“.³⁵

Weil die Vernunft der Geschichte vorangeht, unterbleiben bei Cohen religionsgeschichtliche Versuche zur Erklärung des Monotheismus vor dem Hintergrund der Vielzahl von altisraelitischen bzw. kanaanisches Lokalgottheiten weitgehend. Die Einzigkeit Jahwes reibt sich mit Bemühungen um kausalgenetische Herleitung. An deren Stelle tritt die Gegenüberstellung von monotheistischer Religionsvernunft und mythisch-pantheistischem Götterglauben sowie mystischem Erlösungsstreben, die religions-theoretisch als nicht sanktionsfähig erscheinen.³⁶ Der Mythos sucht nach Cohen Naturphänomene zu erklären. Er beseele Veränderungen im Sein und divinisiere sodann deren Seelen. In das so entstehende Pantheon suche sich der Mensch selbst einzustellen. Devote Hingabe und mystische Versenkung in die Sphäre der Gottheiten zielten auf Vergottung des Menschen in seiner Partikularität, sei es in den durch spekulative Phantasie genährten Stimmungen oder sei es durch seine Erlösung aus der Gebrochenheit des Diesseits. Solch mythische oder mystische Einheit des Menschen mit dem Göttlichen steht für Cohen in grellem Kontrast zur monotheistischen Korrelation von Gott und Mensch, in der das Gottesverhältnis nichts anderes als das sittliche Sozialverhältnis beinhaltet.

Dass Cohen gleichwohl auf der Transzendenz des einzigen Gottes gegenüber dem Menschen insistiert, ist durch die bedingungslose Ursprünglichkeit und stets prioritäre Idealität Gottes gegenüber der faktisch unvollendeten geschichtlichen Entwicklung der Einheit des Menschlichen motiviert. Hinzu kommt die Möglichkeit kontrafaktischer Entgegnung von menschlichen Zuständen, die der sittlichen Norm faktisch widerstreiten. „Erziehung des Menschengeschlechts“ ist das Thema der im Zeichen von Gottes Heiligkeit als Inbegriff des sittlichen Ideals gefassten Geschichte.³⁷

Die Korrelation von Gott und Mensch in den Grundbegriffen der einen und gleichen Sittlichkeit steht im Zentrum von Cohens Religionsverständnis. Kennzeichnend hierfür ist das Gesetz. Cohen deutet es konsequent im

³⁴ Vgl. RV, 72ff. Diese Gedankenfigur schließt an die kategorialen Bestimmungen zum Ursprungsbegriff aus LrE¹, 28ff. und LrE¹, 65ff. an.

³⁵ RV, 84.

³⁶ Dies wird insbesondere in den früheren religionsphilosophischen Texten zur Vernunft der Religion entfaltet, deren Gedankenführung bei der Präsentation von deren jüdischen Quellen vorausgesetzt wird, vgl. RuS, 26ff.; RuS, 26ff.; RV, 47ff.; 74ff.; 126f. u.ö.

³⁷ RV, 127 u.ö.

Gefälle zum sittlichen Sozialverhältnis.³⁸ Es gehe um Einheit und Gleichheit der Menschen, insbesondere in ökonomisch-sozialer Hinsicht. Kulturelle oder zeremonielle Gehalte werden von hier aus integriert und umgedeutet. Der Gegensatz von Arm und Reich führt zur Entdeckung des Anderen als Mitmensch, der Quelle eines Bewusstseins des Menschheitlichen. Die in diesem Verhältnis aufgehende implizite und kontrafaktische Normativität der Aufhebung des Gegensatzes von Arm und Reich wird zum Grundmuster des Gesetzesverständnisses. Das geht mit einer Deutung der Einzigartigkeit Israels einher, die es zum Motor einer geschichtlichen Dialektik auf dem Weg zu kosmopolitischer Universalität und humanem Sozialismus werden lässt. Ihr werden zeremonielle Unterscheidungsmerkmale von Israel und den ‚Völkern‘ unterstellt. Für eine Sonderstellung von Israel unter den Völkern, die nicht in der besonderen Funktion für das Allgemeine aufgeht, hat Cohen ebenso wenig Sinn wie für eine gebietende Exklusivität des göttlichen Ich, die über allen sittlichen Prinzipien steht.

Die entscheidenden Zeugnisse für die Religionsvernunft aus den Quellen des Judentums findet Cohen in der Prophetie.³⁹ Hier werden wesentliche religiöse Motive in einen Zusammenhang gestellt. Der Mensch in seiner ethischen Bestimmung werde zum ausschließlichen Inhalt des religiösen Korrelatverhältnisses. Das sachlich mit dem Autonomieprinzip übereinstimmende Gesetz beleuchte grell soziales Unrecht und schärfe im Gegenzug das Verständnis von Gut und Böse. Beides sieht Cohen in der auf Zukunft gerichteten monotheistischen Geschichtssicht verbunden. Darin verblasst indes die rückblickende, aktuelles Unheil als Sündenstrafe rationalisierende moralische Kausalität von Tun und Ergehen hinter einer visionären Beschreibung des Künftigen mit sittlichen Herausforderungen. Die Umdeutung der faktischen Machtverhältnisse der orientalischen Großmächte als Werkzeuge eines göttlichen Geschichtshandelns, das Israel für seine kultischen und moralischen Sünden straft, steht für Cohen nicht im Mittelpunkt. Die darin artikulierte Kontrafaktizität wird bei ihm zur Aufforderung zu zukünftigem sittlichem Geschichtshandeln. In diese Aufforderung wird auch jede sich eventuell stellende Theodizeefrage umgelenkt.⁴⁰

Eine innere Klammer von Cohens Rezeption der Prophetie bildet die Messiasidee. Sie bündelt in ihrem Repräsentanten die Motive einer weltgeschichtlichen Mission Israels und des Judentums. Die Besonderheit des Messias beinhaltet für Cohen die am Mitmenschen aufgehende Entdeckung

³⁸ Vgl. RV, 412 u.ö.

³⁹ Vgl. RV, 282ff.; 314ff. u. passim; die Ausführungen folgen sachlich BR, 33ff.

⁴⁰ Vgl. RV, 312f. u.ö.; BR, 69ff. Die Theodizeefrage bricht freilich in besonderem Maße angesichts individueller Schicksale auf, die nur mittelbar im Zentrum von Cohens Überlegungen stehen.

der Allheit als ethisches Merkmal des Menschlichen. Hinzu kommt die Erweiterung des einzigen monotheistischen Gottes zum „Weltgott“⁴¹, dem die Idee einer universalen Geschichte entspricht, ferner die Umkehrung des religiösen Blicks von Herkunft und Vergangenheit hin zur Schau auf Zukunft und Ziel sowie schließlich der exemplarische Austrag der Theodizeefrage, die die Ursächlichkeit Gottes für das kollektive Unglück in einen divinen Ansporn zu ethischer Reichs-Gottes-Aktivität umkehrt.

Während diese Motive nahtlos an den vernunftreligiösen Ethizismus anschließen, wird das in der Messiasidee ebenfalls verankerte Motiv des stellvertretenden Leidens zum Ort von Negativität im ansonsten ungebrochenen Gottesverhältnis. Das Leiden ist eine Folge der Sünde, und die Unschuld des Messias eröffnet Vergebung und Versöhnung durch Gott. Damit erst gewinnen die ethisch mehrfach beanspruchten Figuren von Umkehr und Neuwendung eine innere, spezifisch religiöse Logizität. Dass der messianische „Idealmensch leidet“⁴², dürfte im Zentrum der Eigenart von Religion aus jüdischer Überlieferung liegen. Im Stellvertretungscharakter dieses Leidens liegt zudem eine gleichsam negative Dialektik von Allgemeinem und Besonderen. Unterschwellig leitet sie die prophetischen Gedanken, dass gerade der Verlust der besonderen Staatlichkeit Israels seine politisch-geschichtliche Allgemeinheit im Reich des Geistig-Sittlichen begründet, dass die im individuellen Gewissen empfundene Sündenschuld des Einzelnen die Konstitution des Neuen Menschen durch göttliche Vergebung ermöglicht und dass gerade an den sozialen Gegensätzen von Arm und Reich die kontrafaktische Idee von Gerechtigkeit und Gleichheit aufbricht.

Die logische Fundierung solcher ethischen Umkehrungsfiguren wird gefährdet, wenn das stellvertretende Leiden des Messias als Strafabgeltung gedeutet wird. Eine Fortschreibung der Messiasidee in den Formen von Schuldabbüßung verlässt den ethiktheologischen Rahmen. Schon darum distanziert Cohen die christologische Fassung der Messiasidee. Hinzu kommt, dass mit einer Identifikation von Gott und messianischem Menschen der mittlerlose Monotheismus aufs Spiel gesetzt wird. Der vernunftreligiöse Sündenfall beginnt gleichsam mit der individuierenden Menschwerdung Gottes. Indem eine nahezu handfeste Wirklichkeit fokussiert wird⁴³, die schließlich als Muster des gesamten Religionsverständnisses

⁴¹ RV, 280.

⁴² RV, 310.

⁴³ Für eine solche christliche Religionsauffassung wird W. Herrmann von Cohen scharf kritisiert – so sehr gerade Herrmanns Konzept der Ethik als des einzig möglichen Zuganges zur Religion sowie der nur religiös möglichen Individuierung des Ethischen die großen Nähen des Marburger Kollegen und Gesprächspartners anzeigen. [Vgl. hierzu den Beitrag von Peter Fischer-Appelt in diesem Band. Anm. d. Hg.]

fungiert, hintergeht die christologische Deutung der Messiasfigur zudem das vernunftreligiöse Prinzip der Idealität Gottes. Darin liegt die bleibende Differenz der ethischen Religionsvernunft des Judentums gegenüber dem christlich-spekulativen Dogma in der Erbschaft des Logos der griechischen Antike.

3. Vernunft der Religion?

Cohens Konzept von Religion und Judentum bewegt sich konsequent auf Augenhöhe mit modernen, der Aufklärung entsprungenen Verständnisweisen von Vernunft und kulturellem Leben. Bloße Autorität oder Tradition werden als Religionsprinzipien distanziert. Nicht zufällig hat die Fortschrittskategorie bei Cohen eine auch religiöse Valenz.⁴⁴ Grundlegende Differenzierungen wie die von Naturwissenschaft und Religion sowie Religion und politischer Institutionalität werden nachdrücklich befördert, ohne damit die Religion aus den Sphären der Kultur auszugliedern. Trotz vielfältiger Nähe zum liberalen Protestantismus stellt Cohen die bleibende Eigenart des Judentums heraus – kategorial, komparatistisch und kulturell.⁴⁵ Kategoriale Fußt Religion auf einer Ethik der Autonomie, wenngleich Cohen sich asketisch im Blick auf deren subjektivitäts- und reflexionstheoretischen Hintergründe zeigt. Komparatistisch wird das Judentum als Religion ethischer Normativität unter den Vernunftprinzipien des Allgemeinen und – wenn auch verhaltener – der Freiheit von anderen Religionen unterschieden. Hierfür stehen Stichworte wie Monotheismus und Messianität sowie das auf Sozialverhältnisse hin ausgelegte Gesetz. Kulturell wird die religiös motivierte und in mittelbare Gedanken gedolmetschte Unterscheidung des Judentums dahingehend zugespitzt, dass gerade dessen bleibende Besonderheit seine Rolle im Zusammenspiel verschiedener Kulturkräfte fokussiert. Hierzu gehören das – v.a. protestantische – Christentum, aber auch die in Neuzeit und Aufklärung ausdifferenzierten kulturellen Sphären wie Bildung, Kunst, Wissenschaft, Wirtschaft und ein kosmopolitisches Ethos im Blick auf Staat und Recht.⁴⁶

Gleichwohl ist Cohens Konzept nicht frei von rationalistischen Überzeichnungen. Der Zusammenhang von Ethik und Religion lässt fragen, ob es ein nichtreligiöses ethisches Subjekt geben kann. Da die Religion mit dem ethisch konstruierten Gottesgedanken beginnt und nicht – wie etwa

⁴⁴ Vgl. *H. Cohen*, Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit, in: Ders., JS I, 18–35.

⁴⁵ Vgl. etwa RV, 422.

⁴⁶ Vgl. *H. Cohen*, Deutschland und Judentum: Mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus, Gießen 1915.

bei Kant – aus einer inneren Antinomik von ethischer Unbedingtheit und der bleibenden Bedingtheit ihres menschlichen Subjekts heraus entdeckt wird, untergräbt gerade die theologische Festigung des ethischen Prinzips seinen vernünftig-autonomen Ausgangspunkt. Grenzdialektische Differenzierung von Moral und Religion ist nicht Cohens Stärke. Das mag seinem Verständnis des Judentums geschuldet sein, tangiert aber auch den Vernunftbegriff des Ethischen und des Religiösen.

Dass er von ‚der‘ Religion im Singular spricht und sie faktisch mit dem vom Judentum am reinsten verkörperten Monotheismus gleichsetzt, hat zeitgenössische Parallelen in der Rede vom Christentum als ‚absoluter‘, weil sittlichster Religion. Bei aller bekundeten Sympathie für andere Religionen⁴⁷ unterbleiben Bemühungen um deren eigenen Vernunftgehalt weitgehend. Ausnahmen bilden die griechische Antike und das – v.a. protestantische – Christentum in kulturgeschichtlicher Bedeutung.

Cohens scharfe Abweisung von allen Formen des Pantheismus provoziert die Rückfrage, ob sein ethischer Monotheismus nicht selbst pantheistische Züge trägt – und tragen muss. Das ethische Prinzip ist für Gott und Mensch dasselbe, und allein der Mensch in ethischer Universalität ist Gehalt des religiösen Korrelatverhältnisses. Dadurch sind auch die spezifisch religiösen Formen wie Liebe und Gebet sowie die auf Affektläuterung zielende Tugendlehre bestimmt.

Dass gerade in vernunft- und moralreligiösen Zusammenhängen pantheistische Tendenzen aufkommen, hat Fichtes Position im Atheismusstreit gezeigt. Für den späten Fichte und seine Fortentwicklung der Gott und Mensch einenden ‚moralischen Ordnung‘ hin zu einem in allen Freiheitsakten präsenten ethischen Absoluten wird ein gleichsam mystischer Pantheismus der Freiheit leitend, der allerdings zur Selbsterkundung des endlichen Freiheitssubjekts auf eine bleibende Differenz gegenüber dem nur indirekt ‚im Bilde‘ projizierbaren, an ihm selbst aber nur negativ-theologisch fassbaren, damit unfassbaren Gott abstellt.⁴⁸

Im Blick auf welthaft-endliche, mithin empirisch-historische Beschreibungen der Klammer von Gott und Mensch mag man fragen, ob Cohens Gleichsetzung der Tora mit dem Autonomieprinzip nicht einer allzu glatten Rationalisierung ähnelt. Und erst ein religionsgeschichtlich-kritischer Blick erlaubt es, die Entwicklung geschichtlicher Religionsphänomene in ihrer Kontingenz von deren aktueller Aneignung zu unterscheiden, gerade wenn diese als willentlich geleitete ihrerseits kontingent ist. Zumindest würde sich eine größere Offenheit im Blick auf die verschlungene Dialek-

⁴⁷ Vgl. RuS, 76 u.ö.

⁴⁸ Vgl. U. Barth, Von der Ethiktheologie zum System religiöser Deutungswelten. Pantheismusstreit, Atheismusstreit und Fichtes Konsequenzen; J. Dierken, Freiheit, Ich und Gott. Der Atheismusstreit und Fichtes spätere Religionsphilosophie.

tik ergeben, die religionsgeschichtlich die Religion Israels und des Judentums aus dem Kontext altorientalischer Religion in einen Kontrast hierzu gebracht hat und dadurch eine ethische Normativität mit universalem Zuschnitt eröffnete. Max Weber hat, in Aufnahme Wellhausenscher Figuren, diese Um-Deutung der Geschichte mit der Formel „Unheilstheodizee“ umschrieben und darüber den kontrafaktischen und konstruktiven Charakter ethisch-religiöser Normativität deutlich gemacht.⁴⁹

In methodischer Hinsicht korrespondiert der rationalistische Zug im Denken Cohens mit starken Reserven gegenüber einer Dialektik des Negativen. Subjektivität in ihrer Spannung von Entzogenheit und Voraussetzung des ethischen Wollens wird in die einheitliche Normbedingung des reinen Willens aufgehoben. Die Intersubjektivität des Rechts überführt privatrechtliche Differenzen Verschiedener in die Allgemeinheit des Staates. Die Differenz von Monotheismus und Pantheismus wird keiner reflexiven Anwendung auf den Monotheismus unterzogen. Die Skepsis wird als Folge der Gewaltsamkeit des Pantheismus verstanden und mit diesem aus dem Feld religiöser Prinzipien verbannt. Besondere Sensibilität für die Ambivalenz und Fragilität des Lebens zeigt Cohen nicht. Religion ist keine Kontingenzbewältigung. Lediglich in seinem Konzept von Schuld und Gewissen, Vergebung und Versöhnung und dessen Korrelat im Leiden des messianischen Idealmenschen ist ein Verständnis des Negativen gegeben, das dieses nicht sogleich in die Massivität des ethischen Imperativs und des reinen Sollens hinein entsorgt.

In inhaltlicher Hinsicht entspricht diesen methodischen Zügen, dass Cohen die Dimension menschlicher Naturalität in ihrer Spannung zur Geistigkeit mitsamt deren Implikationen zwischen Selbstbehauptung und Endlichkeit abblendet. Religion ist für ihn nicht primär Endlichkeitsbewältigung, und sie ist auch kein Umgang mit den nichtrationalen Momenten des menschlichen Lebens. Bereits in der philosophischen Ethik wird der Weg zum Gottesgedanken nicht – wie bei Kants Figur des höchsten Guts – über die Spannung von Gegenstandsbestimmtheit und freier Zwecksetzung der praktischen Vernunft eingeschlagen, und Gott steht nicht für einen Ausgleich der Vernunft- und der Naturseite des Menschen in den Koordinaten von Glück und tugendhafter Würdigkeit. Zwar kennt auch Cohen in seinem Gottesgedanken Schritte der Vermittlung von Natur und Vernunft, etwa indem Gott für die Fortdauer der Welt als Ort sittlichen Handelns einsteht oder indem er es ermöglicht, die Sterblichkeit des sittlichen Individuums mit der Hoffnung auf Fortdauer in der Gemeinschaft des Volkes morali-

⁴⁹ M. Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III (⁸1988), 319.

scher Wesen zu verbinden.⁵⁰ Doch der Hiatus von Sein und Sollen wird kaum in einem zweiten Schritt vom Primat des Sollens her in kleinere Differentiale zerlegt. Dem entspricht die strikte Ablehnung der Mystik, mag sie auch als eine rationale Form der Teilhabe am Absoluten im Durchleben der Negativität des Endlichen im Interesse einer höheren Weise von Selbstgewinn verstanden werden. Ihr würde eine symbolische Artikulation des Unendlichen in Termini von Endlichem korrespondieren. Und der Begriff der Geschichte als Inbegriff des Kontingenten in intersubjektiven Sozialverhältnissen im Endlichen wird von Cohen zugunsten der Realisierung des invarianten sittlichen Willens in den Hintergrund gerückt. Diese Weltgeschichte aber ist kaum ein Ort der Entstehung von etwas kategorial Neuem und Anderem. Ein gewisses Korrektiv gegen solch glatte Idealisierungen liegt in Cohens Fokussierung des Rechtsbegriffs. Er geht von privatrechtlichen Vereinbarungen aus und integriert damit Differenzen der Interessen Verschiedener. Sosehr sein Ausgang die Differenz von *ego* und *alter* fokussiert, sosehr wird der Zwang als Regulativ der Freiheit in naturwüchsigen Sozialverhältnissen im allgemeinen Willen als Staat ausgeschlossen.

In die Vernunft der Religion gehören die Dialektik des Negativen und die inneren Spannungen des Endlichen hinein. Damit sind Anschlüsse zu Rationalitätsformen gegeben, die selbst nicht dezidiert religiös sind. Der von Cohen fokussierte Zusammenhang mit dem Ethischen und Sozialen kann dabei eine zentrale Stellung einnehmen. Gleiches gilt für das von Cohen herausgestellte Zentralthema des Judentums: die ethische Normativität in ihrer universalen Ausrichtung. Es hat einen unaufgebbaren Platz in der Pluralität des Religiösen wie auch der dimensional Vielschichtigkeit des Vernünftigen. Aber es ist nicht alles, und es verlangt gerade angesichts seiner transrationalen Kontrafaktizität nach Reflexion seiner Voraussetzungen und Folgen. Das führt zu anderen monotheistischen Religionsgestalten. Und es ist zudem in einen reflektierten Kontrast zu Religionsformen zu stellen, die eben nicht auf Normativität gebaut sind. Auch mystischen Formen, die nicht auf Handlungs- und Zweckbegriffe abstellen, sondern diese vielmehr verneinen, besitzen eine das Welt- und Sozialverhalten orientierende Logik. Diese Logik in ihrer religiösen Pointe auszuleuchten, auch wenn sie dabei nicht einzuleuchten vermag, gehört zur Erkundung der Vernunft in der Religion hinzu. Dissense sind nicht auszuschließen, sondern reichen in die Vernunft selbst hinein – unbeschadet ihrer inneren Tendenz zur Einheit. Damit geht einher, die eigene Perspektivität, die nach moderner Einsicht auch jeden Vernunftgebrauch charakterisiert, kenntlich zu machen. In diesem Sinne ist offensichtlich, dass eine Fokussierung der Dialektik des Negativen und der Endlichkeitsbrechung von in sich unend-

⁵⁰ Das ist Cohens Deutung des Unsterblichkeits- und Auferstehungsmotivs, vgl. RV, 344ff.

licher Subjektivität mit einer christlichen Perspektive von Religionsvernunft verbunden ist. Ihr ist die jüdische Erinnerung uneinholbarer Idealität, korrespondierend mit dem erfahrungsgesättigten Ausstand von Gerechtigkeit und Erlösung, ein beständiger Stachel im Geist – gemahnt sie doch an auch christlicherseits maßgebliche Quellen von Religionsvernunft. Differenzen gehören sowohl in Religion als auch Vernunft hinein, und sie liegen auch zwischen beidem. Religiöse Symbolisierung ist nicht unvernünftig, folgt aber anderen Prinzipien als der reine Begriff. Diese Differenz ist begrifflich nicht leer. Doch ein religionsphilosophisches Konzept des Symbolischen als indirekte Artikulation des Unbedingten durch Differenzen im Bedingten findet sich bei Cohen nicht – vermutlich auch, weil es Ausgriffe auf das Gebiet des von Cohen distanziierten Kultischen hätte.⁵¹ Es wird vom Gebet als mentale Einübung in die sittliche Gemeinschaft besetzt.⁵²

Zwischen Religion und Vernunft walten Familienähnlichkeiten. Von Vernunft als Vermögen der Relationsstiftung ist ein Zug zu Einheit und Ganzheit unabtrennbar. Bei Cohen findet er sich unübersehbar in seinem ethiktheologischen Monotheismus. Gegenläufig zu diesem Zug steht das Vernunftprinzip der Freiheit. Es ist Voraussetzung aller Ethik. Ohne Freiheit keine Normativität mit all ihren Folgelasten zwischen Sollen und Handeln, Schuld und Vergebung. Die Vernunftdimension der Freiheit steht quer zu der der Einheit. Cohen denkt Freiheit vornehmlich in Zweckbegriffen, nicht aber gleichermaßen auch in negationsdialektischen Figuren. Doch ohne Distanzsetzung, ohne ein ‚Nein‘ zu bestimmten faktischen Zuständen gibt es keine ethische Kontrafaktizität. Insofern das ‚Nein‘ nicht daraus abgeleitet werden kann, wogegen es sich richtet, steckt in ihm ein Moment von elementarer Unbedingtheit – freilich im Bedingten. Hierin manifestiert sich Spontaneität, traditioneller: das Vermögen, eine Reihe aus sich heraus anzufangen. Damit ist ein zentrales Prädikat des Absoluten berührt. Gott nicht nur als Einheit, sondern ebenso auch als Freiheit zu denken, liegt nicht im Zentrum von Cohens Vernunftreligion. Wollte man dies tun, würde dies zu einer negativen Theologie führen. Sie würde sich auch auf sittliche Prädikate erstrecken. Gott würde darin zum Schnittpunkt der gegenläufigen Linien des Freiheits- und des Einheitsmotivs. Im von Gott differenten Endlichen bilden beide wechselseitige Voraussetzungen für alles ethische Handeln. Es hat in seiner Differenz zu Gott an seinem Leben teil. Auch über solche Figuren negativer Theologie und der Teilhabe am Absoluten durch Differenzen hindurch lässt sich die Vernunft in der Religion mit ethischem Gepräge explizieren.

⁵¹ Vgl. BR, 32ff.; 103.

⁵² Vgl. RV, 431ff.

Ein Gemeinsames verschiedener Konzepte von Religionsvernunft besteht darin, dass sich auch ein streitiger Diskurs über die göttlichen Dinge mit Vernunft führen lässt. Darin dürfte ein starkes Indiz für die Vernunft in der Religion liegen – und zwar gleichermaßen für unterschiedliche Positionen.