

# *Spree – Athen e.V.*

*Dr. Renate Schindler*

**„Toleranz und dergleichen Schlafmittel“  
Hermann Cohens etwas andere Fundamentalismuskritik  
„aus den Quellen des Judentums“**

*Vortrag auf der Veranstaltung von „Spree-Athen“ e.V.  
(11. April 2013 Literaturhaus Berlin, Fasanenstr.)*

## Universalismus und Partikularismus in Cohens Grenzziehung zwischen Ethik und Religion: Ein Versuch, Kants Moralprinzip zu konkretisieren

Gesine Palmer stellt in ihren Ausführungen zu Problemen mit dem Weltethos in Frage, dass ein gesuchter sittlicher Kern in allen Religionen tatsächlich zu finden sei. In diesem Zusammenhang vertritt sie mit Bezug auf Hermann Cohens Religionsphilosophie folgende interessante und für die Diskussion über religiöse Fundamentalismen sehr wichtige These: Die Ausarbeitung eines „tragfähigen Begriffs von Religion“ sollte der Versuchung widerstehen, „die universale Toleranzforderung bis zur absoluten Schläfrigkeit gegenüber unmenschlichen Barbareien“ zu treiben, „die von praktisch allen Kulturen im Namen irgendeiner Religion gegen ihre Insassen verhängt werden.“

Nach Gesine Palmer vermeidet Cohen die bis zur Akzeptanz fundamentalistischer religiöser Bewegungen führende und daher einschläfernde Auffassung von Toleranz, weil er hinsichtlich des Universalismus, also hinsichtlich des allgemeinen Geltungsanspruchs der Sollensforderungen moralischer Gesetze oder Gebote, „auf der harten Notwendig-

keit einer philosophischen Ethik besteht.“ Zugleich lasse Cohen „die Partikularität im weichen Bereich der Religion eines jeden Einzelnen konkret werden.“<sup>1</sup>

Im Folgenden möchte ich mich vor allem dem Problem widmen, wie Cohen es begründet, dass der Universalismus derjenigen Ethik zu verwerfen ist, die sich nicht von einem in vorwiegend partikularen Interessen verwurzelten Religionsbegriff zu lösen vermag. Die „harte Notwendigkeit“ einer philosophischen Ethik, von der Gesine Palmer spricht, und die Cohen darstellt, ordne ich in denjenigen Kontext ein, in dem Cohen das Problem einer autonomen Moral aufgreift und auf den Religionsbegriff bezieht. Er reagiert damit m.E. auf Schwächen in Kants Moralprinzip, das auf vernünftiger Selbstgesetzgebung beruht. Denn dem prominentesten Vertreter des Neukantianismus und Begründer der Marburger Schule war es bewusst, dass Kant die herausragende Figur in der neuzeitlichen Moralphilosophie gewesen ist, der Perspektiven der Begründung einer autonomen Moral angegeben hat.

Zunächst stelle ich in Anlehnung an Ausführungen des zeitgenössischen Philosophen Ernst Tugendhat<sup>2</sup> Überlegungen zu den Begriffen des Universalismus und Partikularismus an, die mit Bezug auf die Frage der Begründbarkeit von Moral überhaupt eine zentrale Rolle spielen. Zu fragen ist hier nach der grundsätzlichen Bedeutung einer universalen *Religion der Vernunft*, die Cohen bestimmt. (I)

Im Anschluss hieran thematisiere ich in einer eher immanenten Interpretation anhand von Textstellen in Cohens Spätwerk über die *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), wie und warum er zwischen Religion und Ethik eine Grenze zieht. Seine Theorie über die Nächstenliebe und die gesellschaftspolitische Bedeutung des sozialen Mitleids lese ich als Versuche, den abstrakten und formalen Universalismus in Kants Moralprinzip zu konkretisieren. Den Vernunftbegriff beziehe ich vorwiegend auf Cohens kritische Philosophie der Religion, obwohl er mit Bezug auf die Komplexität seines Religionsbegriffs und dessen Methodik eine „Doppellektüre“ erfordern würde. Denn Cohen bezeichnet die Vernunft als „Quelle“ der jüdischen Religion und aller Religionen, zugleich räumt er ihr einen methodischen Stellenwert ein – es sei die Vernunft, die das „Problem der Religion in die allgemeine Philosophie“ einführt. Prägnant formu-

---

<sup>1</sup> Gesine Palmer, Anmerkungen zu einer interreligiösen Ethik aus religionsphilosophischer Sicht. „Toleranz und dergleichen Schlafmittel“, in: Andreas Resch (Hg.). *Ethica, Wissenschaft und Verantwortung*, Innsbruck 2004, 431-448, hier: 433.

<sup>2</sup> Ernst Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2010.

liert er dies so: „Der Begriff der Religion soll durch die Religion der Vernunft zur Entdeckung gebracht werden“.<sup>3</sup>

Wenn Cohen sein Hauptwerk als *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* bezeichnet, so meint er damit nicht nur die historische Ursprünglichkeit der jüdischen Religion, die – um auf Franz Rosenzweigs berühmte Formulierung hinzuweisen – als Religion, Philosophie und Sittenlehre ursprünglicher war als die Philosophie von Jonien bis Jena. Die Zusammenführung der Begriffe Ursprung und (Ur) Quelle zielt auch auf die Bestimmung der Ursprünglichkeit der Vernunft in der jüdischen Religion, die sich in ihrer Beziehung zur Logik und zur Ethik zeigt. Der besondere Beitrag, den die menschliche Kultur und insbesondere die Philosophie der jüdischen Religion verdanken, liegt hierbei für Cohen in der Idee Gottes. Sie konfrontiert uns mit der Aufgabe, den Unterschied zwischen der „Einzigkeit“ des Gottesbegriffs in der Religion und der „Einheit“ der Philosophie und des Kulturbewusstseins in Form einer „ursprünglichen Differenz“ zu denken.<sup>4</sup>

Die Werke Cohens sind also – ähnlich wie diejenigen von Buber, Lévinas oder Rosenzweig – von einer Doppelbewegung in Form des Dialogs zwischen Philosophie und Judentum durchzogen. In ihm drückt sich gemäß einer Formulierung der Lévinas-Forscherin Rachid Boutayeb ein ‚jüdisches apriori‘ aus, das sich gleichermaßen auf die ethische Transformation des Logos wie auf eine Rationalisierung oder Übersetzung der jüdischen Offenbarung bezieht. Cohen selbst hat darauf hingewiesen, dass uns bereits die Propheten mitgeteilt haben, was gut sei – noch bevor Sokrates den auf Zwecke gerichteten Handlungsbegriff entwickelte und Platon die Idee des Guten ausgearbeitet hat. In meiner Darstellung des Theorems der Nächstenliebe konzentriere ich mich hier unter dem zweiten Punkt meiner Ausführungen jedoch der Kürze halber auf die philosophisch-ethische Lesart. Auf die jüdischen Quellen des methodischen Zusammenhangs zwischen den Begriffen der Vernunft und der Religion gehe ich nur andeutungsweise ein. (II)

---

<sup>3</sup> Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden 1988 (2.Aufl.), 5.

<sup>4</sup> Vgl. Dieter Adelman: *Ursprüngliche Differenz II. Zwischen Einzigkeit und Einheit im Denken von Hermann Cohen*, Vortrag, gehalten auf der Internationalen Konferenz an der Universität Rom („La Sapienza“) über *The unity of consciousness and the uniqueness of God in Hermann Cohen's Philosophy*, 17.-19.Februar 2003, in: ders.: *Reinige Dein Denken. Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen* (Hg. G. K. Hasselhoff), Würzburg 2010, 277-294, hier: 285f. Vgl. auch die nun neu aufgelegte Dissertation Dieter Adelmans von 1968: *Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens. Vorbereitende Untersuchung für eine verifizierende Konfrontation der Fundamentalontologie Martin Heideggers mit Hermann Cohens „System der Philosophie“*. Aus dem Nachlass herausgegeben, ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von Gorge K. Hasselhoff und Beate Ulrike la Sala, Potsdam 2012.

## **I. Universalismus, Partikularismus und das Problem der Begründbarkeit einer autonomen Moral**

Solange es menschliche Gemeinschaften gibt, bildeten sich allgemeine Überzeugungen heraus, wie sich Menschen zueinander verhalten sollen. Daraus ergibt sich der allgemeine Begriff von Moral als einem „Normensystem“ von wechselseitigen Forderungen und Verpflichtungen. Sie sind mit verschiedenen inhaltlichen Vorstellungen verknüpft, die begründet werden müssen. Die Auffassung, dass moralische Normen im allgemeinen oder ein Teil von ihnen Verpflichtungen gegenüber allen Menschen sind, bezeichnet man als Universalismus. Wird er – wie im Nationalsozialismus, einem noch nicht sehr lange zurückliegenden Abschnitt Deutscher Geschichte – von einer Mentalität verworfen, die die moralischen Normen einer bestimmten Rasse zu – wie Tugendhat es ausdrückt – „Binnennormen“ erklärt und die moralischen Verpflichtungen gegenüber Außenseitern außer Kraft setzt, so haben wir ein extremes Beispiel des Partikularismus vor uns. In ihm gelten nur die Interessen einer bestimmten Nation, Rasse, anderer gesellschaftlicher oder auch religiöser Gruppierungen.<sup>5</sup>

Die Tradition philosophischer Ethik verschreibt sich insbesondere in der Folge der Moralkonzeption Kants dem Universalismus des wechselseitigen Verpflichtungscharakters sozialer Normen, die mit den Substantiven Menschheit, Humanismus oder auch mit der Vorstellung von der Gleichheit aller Menschen, also dem Egalitarismus, verknüpft sind. Die „Herausforderung an die Philosophen“ besteht nun darin, dass auch der Partikularismus eine besondere Art von Moral vertritt: Ein überzeugter Nazi glaubt fest daran, so handeln zu *sollen*. Hierbei wird der deskriptive Gehalt der universalistischen Moral nicht aufgegeben – dass die Juden Menschen sind, haben die Anhänger jener Ideologie nicht wirklich bestritten. Das Verwerfliche an ‚den Anderen‘ bestand vielmehr darin, dass sie als „fremde und böartige Rasse [...] eine Gefahr für die gutartige Rasse der Arier“ darstellten.<sup>6</sup>

Eine universalistische Moral dagegen lädt den deskriptiven Begriff des Menschen stark normativ auf, d.h. sie verbindet die Beschreibung der menschlichen Spezies mit Vorstellungen von einem „menschlichen“ Verhalten. Es kann sich z.B. in Güte oder Mitgefühl mit dem Anderen äußern und die Forderung nach einem verantwortlichen Um-

---

<sup>5</sup> Vgl. hierzu Tugendhat, in ders. (wie Anm.2), *Nazismus und Universalismus. Ist die universalistische Moral historisch erklärbar?*, 206-224, hier: 206.

<sup>6</sup> Ebd., 208.

gang mit der Handlungsfreiheit eines jeden voraussetzen. Dies wirft auch eine Frage an den Historiker auf: Ist der moralische Universalismus nur eine zufällige kontingente Erscheinung? Und wenn nicht, worin ist er begründet? Es scheint der zeitlos normative Begründungsanspruch zu sein, der eine universalistische Moral kennzeichnet. Die Moral der Aufklärung kann man zwar als historisches Faktum bezeichnen, doch sie ist mit ihrer Orientierung an gleichen Rechten und Pflichten aller Menschen keine konkrete Moral einer bestimmten historischen Epoche. Im Kern jedoch enthält sie die Rahmenbedingungen des Zusammenlebens, die über alle Zeiten hinweg festgelegt wurden, als die autoritär vorgegebene religiöse Moral nicht mehr zu überzeugen vermochte.<sup>7</sup>

Auf die zeitlos gültige universale Geltung des moralischen Sollens schien sich Cohen z.B. zu beziehen, als er den Antisemitismus als wesentlich unvernünftigen religiösen Partikularismus bekämpft hat. Er wandte sich in diesem Zusammenhang philosophisch gegen die für ihn empörende Exegese des alttestamentlichen Gebots der Nächstenliebe, „das man nur auf den israelitischen Volksgenossen, nicht aber auf den Menschen schlechthin erstreckt sehen“ wollte. Eine Gegenposition zum Antisemitismus einzunehmen, war für ihn daher ein „philosophisch bedeutsamer Teil der kritischen Prüfung des Religiösen an Vernunftmaßstäben“.<sup>8</sup>

Ich lese Cohens ethischen Appell an den Vernunftbezug in der Religion vor dem Hintergrund der einfachen Frage, inwiefern das Moralische eigentlich das ist, was wir selbst wollen oder wollen können. Kindern wird auf ihre Zweifel, warum sie dies oder jenes tun oder nicht tun sollen, oft geantwortet, dass sie doch bestimmt auch selbst mit anderen so leben wollen, dass man sich nicht gegenseitig belügt, verletzt, beleidigt, usw. Das Problem der Begründbarkeit einer universalen Moral überhaupt hängt also unmittelbar damit zusammen, wie eine autonome Moral begründet werden kann.

Mit Ernst Tugendhat sind in der Geschichte der Moral im wesentlichen zweierlei Arten von Begründung für soziale Normen voneinander zu unterscheiden: Eine „autoritäre“ und eine „autonome oder wechselseitige“. Im ersten Fall betrachten die Individuen eine Autorität als Maßstab ihres Handelns und Verhaltens, im anderen Fall meinen sie „von sich aus [...], Grund zu haben, die Imperative des Systems als wechselseitig gültig anzusehen.“ Obwohl die Voraussetzung eines Glaubensakts, und die darin liegende autoritäre Struktur das Ungenügen der religiösen Begründung von Moral widerspiegeln, gibt es zwei Möglichkeiten, die Abhängigkeit von den göttlichen Geboten moralisch zu be-

---

<sup>7</sup> Ebd. 219f.

<sup>8</sup> Holzhey, Cohen und Natorp, Bd.1, Basel 1986, 345.

gründen. Denn man kann fragen: „Ist das Moralsystem gut, weil Gott es gebietet, oder gebietet Gott, weil es gut ist?“ Definiert man das Gutsein dadurch, daß Gott es gebietet, würden die Normen als Zwangsgebote charakterisiert werden können. Antwortet man dagegen, dass „Gott nur das gebietet, was gut ist, dann heißt das, dass, was einen guten Menschen ausmacht, unabhängig von dem autoritären Gebot begründet werden muß“. Im letzten Fall könnte aus der religiösen Auffassung eine autonome Begründung abgeleitet werden.<sup>9</sup>

Wenn religiöse Gebote als heteronome Begründung für die Moral gelten, weil der Mensch gut sei, wenn er auf Gott hört, so könnte man nun mit Kant sagen, „er sei gut, wenn er auf die Vernunft hört.“ Doch dies wäre nur dann einleuchtend, wenn das Selbst der Gesetzgebung mit der Vernunft des Moralprinzips identisch wäre.<sup>10</sup> Es geht also um die Frage, wie ein Begriff des moralischen Sollens auf die Vernunft bezogen werden kann. Kant hat zwar einen derartigen Begriff entwickelt, aber er hat das praktische Müssen nicht so erklärt, dass wechselseitige Imperative, als die die moralischen Normen zu verstehen sind, auch wirklich einleuchten. Denn er hat die Rolle der affektiven Disposition, die eine wichtige Motivationsgrundlage dafür ist, um sich an moralische Regeln zu halten und zugleich die eigene Autonomie zu wahren (sich selbst mit Bezug auf die mögliche Übereinstimmung mit der Allgemeinheit ein vernünftiges Gesetz zu geben), nicht in den Fokus der Begründungsproblematik gerückt. Es scheint offensichtlich zu sein, dass, wenn ein Mitglied einer menschlichen Gemeinschaft gegen gemeinsam akzeptierte Normen der Gerechtigkeit, Rücksichtnahme und wechselseitigen Achtung verstößt, die anderen mit einem negativen Affekt wie z.B. Empörung oder Entrüstung reagieren. Das Befolgen wechselseitiger Normen intersubjektiv zu fordern, bedeutet also, dass im Falle ihrer Nicht-beachtung reziprok diese Gefühle aufkommen.

Ich meine nun, dass Cohens Konzeption der Nächstenliebe und des sozialen Mitleids im Kontext der Erörterung der Grenze zwischen Religion und Ethik auf die skizzierten

---

<sup>9</sup> Ernst Tugendhat: Wie sollen wir Moral verstehen?, 167, in ders.: Aufsätze 1992-2000, Frankfurt/M. 2001, 163-185.

<sup>10</sup> Ders., Das Problem einer autonomen Moral, in ders. (wie Anm.2), 114-136, hier: 117. In meinen folgenden Ausführungen beziehe ich Cohens ethisch-religiösen Begründungszusammenhang für moralisches Verhalten auf Tugendhats Untersuchung. Besonders berücksichtigt werden die kritischen Einwände zu Kants Autonomiebegriff, die im Rahmen heteronomer und autonomer Begründungsverfahren im Kontraktualismus diskutiert (118-129) und auf die Überlegungen zur Motivation für moralisches Verhalten bezogen werden. Der affektiven Grundlage, moralisch sein zu wollen, trägt Tugendhat im Zuge der Analyse negativer (Empörung, Schuld) und positiver moralischer Gefühle wie Mitleid, Liebe und Sympathie Rechnung (131ff.)

Schwächen in Kants Moralprinzip reagiert. Indem er die Liebe zum Nächsten nicht in der Liebe zu Gott begründet, sondern ihr einen unabhängigen ethischen Stellenwert im Verhalten zum anderen einräumt, trägt er der Autonomie der Person, ihrem empirischen Wollen und dessen affektiver Motivationsgrundlage Rechnung, welche in Kants Vernunftbegriff zu kurz kommen. Auch Franz Rosenzweig hat sich kritisch auf Kants Ethik bezogen, da in ihr „der Mensch dem Gesetz“ und nicht „das Gesetz dem Menschen“ gegeben sei.<sup>11</sup> Ähnlich wie Cohen problematisierte er damit den Begriff einer reinen praktischen Vernunft, weil diese sich nicht selbst das Gesetz gibt, sondern dem Menschen, der diese Vernunft hat. Es ist aber unklar, ob es die so beschriebene Vernunft überhaupt gibt.

Ich lese die folgenden Ausführungen Cohens vor dem Hintergrund, dass sie repräsentativ für das moderne Moralbewusstsein sind, welches sich zwischen religiösen und aufgeklärten Moralkonzeptionen bewegt.

## **II. Die Priorität des Du und das Gebot der Nächstenliebe in Ethik und Religion**

Wenn man sich der Grundstationen des Weges vergewissert, auf dem Hermann Cohen zur Trennung zwischen Ethik und Religion gelangt, um die echte Beziehung oder Korrelation zwischen diesen aufzuzeigen, so entdeckt man, dass die Frage nach der Nächstenliebe und die Konstitution des menschlichen Ich durch das menschliche Du eine zentrale Rolle spielen.<sup>12</sup>

Bereits in einem frühen Aufsatz aus dem Jahre 1894 mit dem Titel *Zum Prioritätsstreit über das Gebot der Nächstenliebe* bezeichnete Hermann Cohen diese nicht nur als „das größte Problem der Ethik, sondern die schwerste Aufgabe aller Religion.“ Denn sie verweise auf einen im Religionsbegriff implizierten Konflikt:

Die Sittlichkeit kennt den Menschen nur als das Naturwesen im Verhältnis zu anderen Naturwesen. Die Religion dagegen muß ihn zugleich denken im Verhältnis zu dem übernatürlichen Gotte. Über den aber ist nicht bloß praktisch, wie über den Menschen, sondern nicht minder theoretisch Streit und Krieg.

---

<sup>11</sup> Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt/M 1993, 15.

<sup>12</sup> Zu den folgenden Ausführungen vgl. auch: Renate Schindler, *Zeit, Geschichte, Ewigkeit in Franz Rosenzweigs Stern der Erlösung*, 317-332.



Obwohl die Abhängigkeit der Ethik von der Religion historisch belegt sei, stellt Cohen fest, „dass es den Religionen nicht gelingen konnte, wahrhaftige Nächstenliebe auf Erden zu pflanzen“. Er betrachtet es deshalb als gerechtfertigt, „dass die Ethik bestrebt bleiben muß, unabhängig von aller Religion den Begriff der Nächstenliebe zu bestimmen und dadurch wahre Nächstenliebe zu begründen.“<sup>13</sup> Auch in seinem Spätwerk vertritt Cohen die These von der Eigenständigkeit der Ethik gegenüber der Religion. Sinn und Problem der Ethik – so heißt es in der *Religion der Vernunft* – würden darin bestehen, dem Ich als Symbol des „Träger(s) der Menschheit“ Würde und wahrhafte Individualität zu verleihen. Als Vermittlungsinstanz zwischen dem Abstraktum oder der Idee der Menschheit und dem empirisch-geschichtlichen Individuum fungieren hierbei nach Cohen der Staat und dessen Rechtsverfassung.<sup>14</sup>

Die so verstandene Ethik ist aufgrund ihres methodischen Prinzips der Allheit, das sich nicht auf den einzelnen Menschen mit seinen sinnlichen Anlagen und Neigungen, sondern auf die universal verbindliche Allheit der praktischen Vernunft zwischen einem Ich und einem anderen Ich bezieht, der höchste Standpunkt der Philosophie. Aber gerade hierin entdeckt Cohen einen Mangel, der sich auf das Verhältnis des Ich zum Anderen bezieht – er fragt:

Neben dem Ich erhebt sich, und zwar im Unterschiede vom Es, der Er: ist er nur das andere Beispiel vom Ich, dessen Gedanke daher durch das Ich schon mitgesetzt wäre?<sup>15</sup>

Und er läßt die Überlegung folgen:

Die Sprache schon schützt vor diesem Irrtum: sie setzt vor das Er das Du. Ist auch das Du nur ein anderes Beispiel für das Ich und bedürfte es nicht einer eigenen Entdeckung des Du, auch wenn ich bereits meines Ich gewahr geworden bin? Vielleicht verhält es sich umgekehrt, daß erst das Du die Entdeckung des Du mich selbst auch zum Bewußtsein meines Ich, zur sittlichen Erkenntnis meines Ich zu bringen vermöchte.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Hermann Cohen, Zum Prioritätsstreit über das Gebot der Nächstenliebe, 175, in: Bruno Strauss (Hg.), Hermann Cohens Jüdische Schriften. Mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig, Bd.I, Berlin 1924, 175-181.

<sup>14</sup> Cohen (wie Anm.3), 15,16. – Zur eminenten Bedeutung des Faktums der Wissenschaften für die transzendente Methode in der Entwicklung von Cohens Denken des Zusammenhangs zwischen Ethik und Recht vgl. Gianna Gigliotti, Ethik und das Faktum der Rechtswissenschaft bei Hermann Cohen, in: Helmut Holzhey (Hg.), Ethischer Sozialismus. Zur politischen Theorie des Neukantianismus, Frankfurt/M 1994, 166-184.

<sup>15</sup> Cohen (wie Anm.3), 17.

<sup>16</sup> Ebd. – Der Hinweis auf die Parallelität dieser Stellen zur Ich-Du-Problematik bei Cohen und Rosenzweig ist dem Manuskript von Fiorato und Wiedebach entnommen: Hermann Cohen im Stern der Erlösung, in: Martin Brassler (Hg.), Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum Stern der Erlösung, Tübingen 2004, 305-355, hier: 342. Die Autoren verweisen hier aber nicht nur auf die Analogie zwischen der zitierten Rosenzweig-Passage zu Cohens Ausführungen über das Ich-Er und das Ich-Du in der *Religi-*



Für Cohen kommt also im Begriff des Anderen nicht nur zum Ausdruck, daß er über das bloße Es hinaus als anderes Ich für mich ein Er ist; der Andere ist vielmehr für mich als Ich ein anderes Du. Dessen Ich behält jedoch auch eine für mich unverfügbare Dimension, d.h., dass das Du in meinem Ich ebenso wenig restlos aufgehen kann wie mein Ich im Du des Anderen.

Cohen bestimmt nun die ‚enger‘ zu fassende Korrelation zwischen Mensch und Mensch als Grundlage der Liebe zu Gott und verknüpft sie mit dem unaufhörlichen, auf die Zukunft gerichteten Streben nach der Erreichung des sittlichen Ideals in der Wirklichkeit der Geschichte. Zwar gilt für seine Auffassung von Nächstenliebe, dass sich die Korrelation zwischen Gott und Mensch in derjenigen zwischen Mensch und Mensch widerspiegelt, doch diese letztere Beziehung wahrt die zwischenmenschliche Autonomie. Denn die „Korrelation zwischen Gott und Mensch“ kann nach Cohen „nicht in Vollzug treten [...], wenn nicht vorerst an der eingeschlossenen Korrelation von Mensch und Mensch“.<sup>17</sup> Die Liebe zum Menschen stehe am Anfang, weil „Gott zwar den Menschen geschaffen“ habe, aber den Mitmenschen habe der Mensch „sich selbst, durch den Vernunftanteil der Religion, zu erschaffen“.<sup>18</sup>

Die Entdeckung des mitmenschlichen Du, die Cohen mit der Frage nach dem besonderen Wert verbindet, der „dieser Anrede, dieser Auszeichnung des Du zukommt“, lässt ihn den „Anteil [...] bestimmen, den die Religion an der Vernunft gewinnt“ und die Grenze der philosophischen Ethik erkennen, da ihre Methode der Allheit „vor dem neuen Problem des Du versagt“.<sup>19</sup> Worin genau besteht aber die für die Religion charakteristische sittliche Vernunft, auf der die Menschenliebe oder – wie Cohen an anderer Stelle sagt – die „allgemeine Menschlichkeit“<sup>20</sup> beruht?

Die Quelle für die Erschließung des Du, dessen „menschliche Eigentümlichkeit“ Cohen mit dem Ausdruck „Persönlichkeit“ umschreibt und vom mehr mit Neutralität behafte-

---

on der Vernunft, sondern stellen darüber hinaus fest: Auch „Rosenzweigs Hinweis auf die Deutung des *kamocho* als „er ist wie Du“ dürfte eine direkte Erinnerung an Cohen sein. Er hatte nämlich als einer der ersten im 19. Jahrhundert bemerkt, daß diese Übersetzung des *kamocho* auf Naftali Herz Wesselys Kommentar zu Leviticus 19,18 zurückgeht, wonach es nicht heißen solle: „liebe deinen Nächsten als dich selbst“, sondern: „liebe deinen Nächsten; er ist dir gleich.“ Rosenzweig greift darauf später bei seiner Arbeit an der Bibel-Übersetzung zurück. Zur Erwägung, das *kamocho* mit „dir gleich“ zu übersetzen, schreibt er ausdrücklich: *Dir gleich* ermöglicht die Wesselysche Deutung, die Hermann Cohen immer zitierte“. (op.cit. Franz Rosenzweig: Sprachdenken, Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift (Hg. R. Bat-Adam), Dordrecht u.a. 1984 (Gesammelte Schriften IV,2), 140 und op.cit. „Gritli“-Briefe, 111.)

<sup>17</sup> Cohen (wie Anm.3), 132.

<sup>18</sup> Ebd., 170.

<sup>19</sup> Ebd., 18.

<sup>20</sup> Ebd., 9.

ten Er und Es unterscheidet, wird im sozialen Mitleid verortet. Es berührt die Grenze, an der „die Religion gleichsam aus der Ethik hervortritt“ – nicht als „träger Affekt, dem ich mich hingebe, wenn ich das Leid des Anderen beobachte“, sondern dann, „wenn ich es zum Fragezeichen mache für meine gesamte Orientierung in der sittlichen Welt“.<sup>21</sup> Die Ethik steht insofern am „Kreuzwege der Religion“, wenn in ihr „durch Leid und Mitleid das Du im Menschen entdeckt“ werden, und das „von dem Schatten der Selbstsucht“ befreite Ich wieder hervortreten kann.<sup>22</sup> Erst am Ende von Cohens Argumentationsgang, der vom Vorrang der religiösen Liebe im sozialen Mitleid ausgeht und von hier aus die Liebe Gottes zu Israel, zu jedem einzelnen Menschen und zur Menschheit versteht, taucht der Gedanke auf, dass aus dieser Liebe auch „die Liebe des Menschen zu Gott“ folgt.<sup>23</sup>

Das durch das Ich Gottes *unvermittelte* Du des sozialen Mitleids ist gepaart mit der Einsicht in die Gebrechlichkeit, die Sündhaftigkeit, die Armut und das Elend des Menschen, die den Mittelpunkt der Korrelation zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Mensch und Mensch bilden. Die hiermit verknüpfte, im Rahmen einer kritischen Philosophie der Religion entwickelte Theorie der Entdeckung des Du überschreitet radikal die Grenze der Selbstbezüglichkeit des idealistisch gedachten Ich, gegen das Cohens Konzeption des Anderen antritt.

Cohen appelliert hier an unsere soziale Verantwortung und daran, die eigene Autonomie zugunsten der Berücksichtigung der Autonomie der anderen einzuschränken. Zugleich prangert er ausdrücklich die gesellschaftliche Unvernunft in der Geschichte der Menschheit an, die mit dem Begriff der Religion unvereinbar ist und letztlich das auf der Welt vorhandene Leid verursacht. In einer kritischen Philosophie der Religion reicht der „Schöpfer des Himmels und der Erde“ für dasjenige „Sein der Zukunft“ nicht aus, das – so betont Cohen mit Bezug auf Jesaja (65,17) – „einen neuen Himmel und eine neue Erde“ zu schaffen vermag.<sup>24</sup> Hierzu bedarf es des Menschen, dem der Gott des jüdischen Monotheismus seine sittliche Aufgabe an der Grenze der philosophischen Ethik nicht abnimmt, wo Sünde, Schuld und Leid auftreten und an den Vernunftanteil der Religion der Schöpfung, Offenbarung und Erlösung appellieren.

Während die Bedingung der Selbstgesetzgebung des Willens im Begriff praktischer Vernunft bei Kant dem universalen Prinzip einer nur formalen Allgemeinheit unterwor-

---

<sup>21</sup> Ebd., 21.

<sup>22</sup> Ebd., 22.

<sup>23</sup> Ebd., 184.

<sup>24</sup> Ebd., 26.

fen ist, berücksichtigt Cohen das Wollen-Können des empirisch-geschichtlichen Einzelnen, der sich universal auf diejenige ‚Allheit aller‘ bezieht, die uns zum Du werden kann. Damit löst er den Universalismus der Ethik aus einem in partikularen Interessen begründeten Religionsbegriff heraus. Dies zeigt sich nicht zuletzt darin, dass er – ebenso im Gegenzug zu Kant - auf bahnbrechende Art und Weise die Gründe für das Gelingen einer *philosophischen* Theodizee ausgearbeitet hat. Anders als die besitzbürgerliche Theodizee-Diskussion der Leibniz, Wolff, Kant, Schopenhauer, Hegel oder Schelling stellt er die Frage nach der Rechtfertigung Gottes für die Armen und lenkt damit die Diskussion vom individuellen auf ein kollektives Leiden. Er warf die auch für unsere Zeit in einer globalisierten Welt eminent wichtige Frage auf, wie die Armut, die in der Sozialpolitik der Propheten als das eigentliche Menschenleid bestimmt wird, mit der Gerechtigkeit Gottes vereinbart werden könne.<sup>25</sup> Den sozialkritischen Anspruch seiner Geschichts- und Religionsphilosophie treffen wir in seiner Ausarbeitung des ethischen und messianischen Sozialismus ebenso an wie eine fundamentale Kapitalismuskritik.

Es ist also der Bezug auf den Unrecht erleidenden Menschen, der Cohen dazu dient, das Moralprinzip Kants zu konkretisieren. Und in der Konzeption des allgemeinen Mitleids, welches das Eigeninteresse vor dem Interesse am Guten für alle zurücktreten lässt appelliert er an eine Herzensgüte ‚von Mensch zu Mensch‘, die man als generalisiertes Wohlwollen ohne Berechnung auffassen könnte.

Mit Tugendhat ist die Frage zu stellen, ob dieses lediglich als Anhang oder Anmerkung zu einer autonomen Moral gelesen werden soll. Ich meine, wir können die kritischen Einwände gegen Kant in Cohens Beachtung der in der Moralphilosophie oft marginalisierten affektiven Grundlagen von Moral in der Liebe zum Nächsten sowie die im Mitleid verortete Güte und Verantwortung gegenüber dem Leid des Anderen ‚aus der Perspektive der Moral auch als deren eigene Vollendung‘ lesen.<sup>26</sup> Moralisch gut wäre demnach nicht nur, was wir wechselseitig aus bisweilen unklaren Vernunftgründen voneinander fordern, sondern was wir uns voneinander wünschen und im Gespräch zum Ausdruck bringen können, ohne dabei eine seelische Zugewandtheit zum Anderen zu vergessen.

---

<sup>25</sup> Vgl. hierzu Christoph Schulte, Theodizee bei Kant und Cohen, in: Stephane Mosès u.a. (Hgg.), Hermann Cohens philosophy of religion, 205-231, hier: 219.

<sup>26</sup> Tugendhat (wie Anm.10), 134, 135.

---

**Vita:**

*Dr. Renate Schindler:* Wissenschaftlerin und Gymnasiallehrerin für Ethik und Philosophie; Studium der Philosophie, Romanistik und Altphilologie in Heidelberg, Paris und Berlin. Aufbaustudium "Jüdische Studien" am Moses-Mendelssohn-Institut Potsdam; Promotion über den Zeit- und Geschichtsbegriff in Rosenzweigs „Stern der Erlösung“, Lehrbeauftragte der Aristoteles-Universität Thessaloniki, zeitweilige Lehrbeauftragte der Universität Potsdam.