

Bernd Harbeck-Pingel¹

Mitwirkung am Reich Gottes

Hermann Cohen über die Dynamik gesellschaftlicher Veränderungen

Gerhard Tammen gewidmet

Krisenerfahrungen werden in der medialen Öffentlichkeit nicht selten kommunikativ zügig bewältigt: mit der Forderung nach Zusammenhalt oder mit der Unterstellung gemeinsamer *Werte*. Wie aber Zusammenhalt dann, wenn er gefährdet scheint, durch bloßes Erinnern bei fehlender Motivation wiederhergestellt würde, bleibt ebenso rätselhaft wie das, was mit Zusammenhalt und Werten gemeint ist. Denn Gesellschaft unter den Voraussetzungen der gegenwärtig möglichen Mobilität und des gegenwärtig möglichen Mediengebrauchs ist etwas anderes als das Beieinandersein von Personen als gemütliche Intersubjektivität, die auf dem Sofa der Grundsicherung nur ein wenig mehr beieinander sein müssten. Wer also mit wem zusammenhalten könnte, wäre erst mühsam zu erörtern – der Träger des Pullovers mit seinen zahlreichen über die Welt verstreuten Produzenten?

Vollends unsicher ist der Rekurs auf vermeintlich geteilte Überzeugungen, weil der Modus des Teilens von Überzeugungen, deren Genese, Stabilisierung und Veränderungen als wiederholte Artikulation nicht austauschbar sind, gegen die Überzeugungen anderer, die auf dieselbe Weise Bestand haben oder nicht. Zwar wird man wegen des Mediengebrauchs erwarten können, dass Personen bei der Rechtfertigung ihrer Überzeugungen weniger originell sind, als der auch nicht sehr originelle Diskurs über die Originalität subjektiver Haltungen es erwarten lässt. Dass aber für Gesellschaften und damit also nicht für gruppenbezogenes Handeln eine Zentralsemantik aus ethischen Grundbegriffen orientierend sein sollte, ist epis-

temologisch wenig plausibel, weil die Urteilskraft nicht darauf zu justieren ist – in ethischer Hinsicht ist die Reduktion auf *Werte* dagegen schlicht autoritär. Während der Zusammenhalt also psychologisch überforderte, bliebe die Frage offen, was eine Gesellschaft von *Werten* überhaupt hätte, denn ob und wie Begriffe zu realisieren sind, erscheint komplexer als die Gegenüberstellung von Überzeugung und Handeln es suggeriert.

Die dargelegten Vereinfachungen verweisen indes auf ein Problem in der Gesellschaftstheorie, das Hermann Cohen klar bezeichnet hat und für das er eine frappierende Aussicht anbietet. In einem Vortrag über das *Gottesreich* aus dem Jahr 1913² befasst er sich mit der Relevanz jüdischer Überzeugungen für die Mitgestaltung der Gesellschaft. Insofern Gesellschaften sich in ökonomischen, juristischen und politischen Prozessen ausdifferenzieren (42), sind sie dennoch außerstande, Kriterien für die Veränderung dieser Prozesse aus der Logik von Wirtschaft, Recht und Staat selbst zu entwickeln (43). Sie bedürfen der *Ergänzung und Berichtigung* (43) durch Sittlichkeit, Kultur und Religion.

Cohen konkretisiert diese These: »Das Gottesreich ist der derjenige Begriff, der alle die sittlichen Motive in sich faßt, welche im modernen Begriffe der Gesellschaft wirksam werden. Das Gottesreich ist der Begriff, aus dem erst der Begriff der Gesellschaft seine innersten Kräfte gesogen hat.« (44)

Die sozialetischen und theologischen Kategorien entwickelt Cohen aus einer Logik der Gegensätze und ihrer Wechselwirkung (44–45); bezogen auf Gott selbst sind es Gerechtigkeit und

Liebe, in der Relation Gott – Mensch die Realisierung der Versöhnung und in ethischer Hinsicht der Gegensatz von arm und reich. Dieses relationale Gefüge ist mehr als aufschlussreich, weil es Relationen unterschiedlicher Art aufweist.

Das Selbstverhältnis Gottes wird durch die Begriffe Gerechtigkeit und Liebe bestimmt. Wie dies sich zu den Aktionsformen *gerecht handeln* und *lieben* in sozialetischer Hinsicht verhält, wäre weiter zu erläutern. Denn die Differenz *Gott – Mensch*, die sich in der Realisierung der Versöhnung äußert, ist anders als das Selbstverhältnis durch die Asymmetrie *Schöpfer – Geschöpf* bestimmt, die strukturell für das Wirklichwerden des Gottesreiches Folgerungen nach sich zieht: Da Cohen den *Messianismus* als ethische Kategorie interpretiert³ (48), ist seiner Auffassung nach das Problem der Versöhnung ein Ausdrucksmoment des gemeinsamen Lebens vor Gott. Sozialität wird aber über das bloße Bewältigen von Problemen in funktional differenzierten Gesellschaften hinaus als Ausgleich im Hören auf den einzigen Gott (49) verstanden. Indem aber der Messianismus als Zukunft der Menschen überhaupt begriffen wird, wischt Cohen, im Kontext seiner Zeit eine außerordentliche Geste, den Gedanken an eine jüdischen Nation beiseite, mit dem Hinweis auf die Einheit des Judentums in der Lehre (47).

Seine ethische Deutung des Messianismus dagegen lässt den Nationalismus der Vorkriegszeit ins Leere laufen. Was den Zusammenhalt der Menschen betrifft, findet der Ausgleich ihrer sozialen Ungleichheit seinen Ausgleich in der gemeinsamen Sabbatruhe (45). Cohens Vortrag ist als Selbstbefragung der Identität des Judentums gestaltet,

seine Energie hat jedoch ganz erhebliche Konsequenzen für gegenwärtige religionstheoretische Fragen.

Die Dürre der relationslogischen Bestimmung, nämlich der Differenzen von

- 1 göttlicher Selbstbeziehung,
- 2 Gott-Welt-Unterscheidung,
- 3 Gott-Mensch-Verhältnis,
- 4 Mensch-Mensch(en)-Verhältnis,
- 5 Mensch(en)-Welt-Verhältnis

eröffnet unterschiedliche Qualitäten von Alteritäten, weil die Beziehung der Relate aufeinander jeweils für sich Ordnungsfiguren errichten, die im Übergang von einer Relation auf die andere wiederum Folgerungen nach sich ziehen.

Mit diesem Problembewusstsein sollen Cohens Überlegungen zu den göttlichen Eigenschaften, zur Grundlegung der Ethik durch den Dialog sowie zur theologischen Interpretation des Ziels der Schöpfung weiter erörtert werden.

Im Anschluss an *Maimonides* denkt Cohen die Attribute Gottes als Handlungsformen⁴ und führt neben einer Dreizehnerliste von Attributen *Gerechtigkeit* und *Liebe* als Grundbegriffe ein, wie er eine Zuordnung von Heiligkeit und Sittlichkeit vornimmt. Im Ergebnis umgeht er die Schärfe der relationslogischen Unterscheidung von (1) und (2) und (3), damit die »Korrelation von Gott und Mensch« (114) als ethische Grundfigur hervortritt, die ihrerseits auf Polaritäten beruht. Das Fürsichsein Gottes wird in Richtung der Realisierung eines vor Gott gelingenden Menschseins gewendet: »So ist der Gott der Heilige für die Heiligkeit des Menschen. Und die Heiligkeit wird

3 Vgl. Poma, Andrea (2005): Suffering and non-eschatological-messianism in Hermann Cohen, in: Reinier Munk (Hg.): Hermann Cohen's Critical Idealism, Dordrecht, S. 413–428.

4 Cohen, Hermann (1928): Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, 2. Aufl. 1966, Darmstadt, S. 109. Weitere Seitenangaben im Text.

auch zum Inbegriff der dreizehn Eigenschaften: sie umfaßt die Gerechtigkeit und die Liebe; sie macht die Liebe der Gerechtigkeit gleichartig.« (114) Cohens Deutung der Heiligkeit wird von ihm explizit als ethisches Konzept durchgeführt, insofern die Figur des *heiligen Geistes* als Figur der Wechselwirkung verstanden wird.

Zwei Ordnungsrelationen sind dabei hervorzuheben: erstens die *Determination* des Heiligen Geistes durch den Begriff der Heiligkeit, zweitens der ethisch vorzuziehenden Handlung durch das Kriterium der Realisierung des Heiligen Geistes (130). Was die Realisierung der Intentionen Gottes, die im Weiteren als Mitwirkung am Gottesreich zu denken sind, angeht, ist die Kategorie des Heiligen Geistes auf dem Hintergrund der erkenntnistheoretischen Einrahmung der Schöpfungslehre im Begriff des Geistes (103) zu erläutern. Sie verhindert einerseits die Ausdifferenzierung des Gottesbegriffs, die Cohen mit einer Kritik formuliert, als vermeintliche »Assistenz des heiligen Geistes« (129) für Gott. Andererseits wird *heilig sein* von einer überheblichen Selbstaffirmation des Menschen unterschieden, wenn Cohen Heiligung handlungstheoretisch verstanden wissen will.

Die ethische Umdeutung der Gottesprädikate ermöglicht es Cohen zum einen, die erkenntnistheoretische Frage nach deren Wahrheit aufzulösen, in eine Pragmatik von Texten der *Hebräischen Bibel* und ihrer Interpretation. Zum anderen bietet es auch die Möglichkeit, die soteriologische Frage nach einem vor Gott als gerecht erscheinenden Leben mit dem Gestaltungsauftrag zu verbinden, dass die Interaktion von Personen auf die Einzigkeit Gottes und der Korrelation von

darauf bezogenen Handlungen zu beschreiben ist. Die Vergebung, die den Menschen zuteil wird, »ist das Wahrzeichen der sittlichen Welt.« (251) Demgemäß lässt sich auch die Interaktion von Menschen dahingehend fokussieren, dass der soziale Ausgleich, also eine friedliche Koexistenz, die Beseitigung ungerechter Verhältnisse und das kooperative Zusammensein – im Unterschied – als Aufgabe begriffen werden.

In dem Sinn, und nicht mit einer Logik der Beobachtung, kann von einer einzigen sozialen Welt gesprochen werden, dass sie das Ziel des einzigen Gottes ist (297). Das Erfordernis des Ausgleichs leitet Cohen von elementaren Situationen her: der Begegnung auf Reisen, dem Austausch von Gütern oder der Konfrontation im Krieg (134). Obgleich diese sozialen Kontakte für sich besehen auch nur Konkurrenz bedeuten könnten (148), sind sie religionsphilosophisch als relationale Figur des Andersseins zu denken, die als unterschiedlich sein, Ungleichheit, Interesse oder Liebe bestimmt werden kann.

Die oben angeführte Sequenz von Wechselwirkungen im Blick, erscheint es plausibel, dass Cohen sich über die Liebe Gottes zum Fremdling (147) äußert. Der Mitvollzug dieser Liebe ist erstens Ziel des Personwerdens vor Gott, nämlich der Entwicklung der Liebesfähigkeit (190), zweitens Ausdruck der Grenze ethischer Methodik: Handlungen zugunsten der Mitmenschen repräsentieren Prozesse der Heiligung (193), sie sind religionsphilosophisch als Realisierung von Veröhnung zu begreifen, die eine Veränderung der sozialen Welt wie der Relation *Gott – Mensch* darstellt.

Der bei Cohen durchgängige Rekurs auf den *Arm-Reich*-Gegensatz illustriert ein physisches Leiden, das er als *Synekdoché* der Situation des Leidens überhaupt deutet (157). Indem die Religion dazu verhilft, das Leidenmüssen auszuhalten und *leiden* zu überwinden, ist sie anders als jede Form von Theorie der Gesellschaft imstande, die Dringlichkeit von Veränderungen zu begründen.

Im Unterschied zu der Ausdifferenzierung von Staatsrecht und Völkerrecht sieht Cohen es als notwendig an, bereits im Begriff der Personlichkeit ein realistisches Verständnis von Subjektivität vorzutragen, das bei ihm noch in der klassischen Terminologie von Sünde und Erlösung ausgeführt wird.⁵ Nicht nur an die von ihm so bezeichnete Gebrechlichkeit der menschlichen Existenz wird man dabei denken müssen, sondern auch an die Selbstverantwortung des Geschöpfes, die er im Gegensatz zur christlichen Vorstellung der Einwohnung des Heiligen Geistes herausstellt (66–67).

Unbeschadet dieses methodisch gerechtfertigten Hinweises, der dazu anleiten könnte, die Gottesbegriffe von Religionen nicht vorschnell zweckgerichtet zu synthetisieren, erscheinen Cohens Konzepte der Korrelation von Gott und Mensch und der Mitwirkung am Gottesreich für gegenwärtige Kontexte signifikant zu sein. Denn die Definitionen des Gemeinsamen eines Gemeinwesens wie von Sinn und Ziel sozialer Formen sind strittig, nicht allein deshalb, weil die Formen des Wirtschaftens oder der demokratischen Repräsentation, der Gestaltung von Erziehungs- und Bildungseinrichtungen oder der Entwicklung des Rechts unterschiedlichen Interessen, Erwartungen, Lobbies und Machttagglomerationen ausge-

setzt sind. Sie sind vielmehr als bloßes Sich-Realisieren von Wirtschaft, Politik, Kunst, Religion, Recht usw. zwar für ihre normativen Voraussetzungen durchsichtig, wenn Strategien der Affirmation, Variation oder Differenzierung greifen. Sie erklären aber nicht das *„Wozu?“*.

Der Rekurs auf *common sense* oder *common attitudes* legt seinerseits frei, dass für Personen die Wahl ihrer Vorstellung vom Lebensglück meist wenig originell ist, aber dennoch plausibel sein muss, weil sie orientierend ist. Dennoch scheint die Fokussierung auf die Semantik eines Subsystems nicht adäquat zu sein, da es ja gar nicht akteurrelativ besteht, sondern in der Erwartung von stabiler Kommunikations- und Interaktionsformate. Auch auf die Seite des Fürsichseins von Personen scheint die Orientierungsleistung nicht zu bringen sein, weil die Erwartungen von Singularität z.B. in Wellnessdiskursen, Therapien, Selbstoptimierungsstrategien, Kult des Jung-Seins usw. hinlänglich als Selbsttäuschung über deren Durchschnittlichkeit entlarvt worden sind. Wohlgemerkt fallen auch Deutungskategorien von Religionen darunter, wenn sie iterativ zur Beruhigung und Beunruhigung von Lebensverhältnissen instrumentalisiert werden. Nur unter der Bedingung, dass sie zur Verständlichkeit der condition humaine beitragen, können sie kontinuierlich als Korrektur sozialer Formen wirksam sein.

In Cohens Reflexionen tritt neben die *begriffliche Arbeit* die *exemplarische Rezeption* von Texten der *Hebräischen Bibel*. Diese können gegen ökonomische, juristische, pädagogische Rechtfertigungserzählungen aber nur dann ihr Gewicht behaupten, wenn sie als soziales Wissen tradiert werden.

5 Cohen, Hermann (1996): Der Begriff der Religion im System der Philosophie, Werke 10, Hildesheim, S. 56–59.