

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Kerygma und Dogma* 64 (2018). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Dober, Hans Martin

Freiheit und Bindung des Willens in Hermann Cohens Ethik und Religionsphilosophie

in: *Kerygma und Dogma* 64 (2018), 116-137

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018

<https://doi.org/10.13109/kedo.2018.64.2.116>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Kerygma und Dogma* 64 (2018) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Dober, Hans Martin

Freiheit und Bindung des Willens in Hermann Cohens Ethik und Religionsphilosophie

in: *Kerygma und Dogma* 64 (2018), 116-137

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018

<https://doi.org/10.13109/kedo.2018.64.2.116>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Freiheit und Bindung des Willens in Hermann Cohens Ethik und Religionsphilosophie

„Der reine Wille ist selbst nichts anderes als eine bestimmte Grundrichtung, in der die Einheitsfunktion des Bewusstseins sich auswirkt. Er besagt die Kraft, den Widerstreit der einzelnen Triebe, der rein sinnlichen Impulse, zu beherrschen und zu bändigen; sie auf *ein* Ziel zu richten und sie unter ein gemeinsames Gebot des Willens zu stellen. Auch diese Allgemeinheit ist nur auf Grund der Freiheit möglich.“¹

Wie ist die *Freiheit eines Christenmenschen* zu denken, die gelehrt und gelebt zu haben der auf Luther sich berufenden Reformation ihre ethische, gesellschaftliche und politische Schubkraft verlieh? Der Denkschrift aus dem Jahr 1520 zufolge beruht die christliche Freiheit auf dem „Glauben“ und nicht auf den „Werken“.² Die „guten Werke“, die auch der glaubende Mensch zu tun sich müht, sind nun abhängig von der „Person, die die Werke tun soll. Die Person aber macht niemand gut als allein der Glaube“.³ Die in der „Persönlichkeit“ des „gläubigen Individuums“ begründete Freiheit ist also nicht im Sinne einer von allen Bindungen sich lösenden Verwirklichung des Menschen zu verstehen, dem es hierbei vor allem um sich selbst geht. Gebunden ist sie vielmehr zum einen an „das Wort Gottes, die Heilige Schrift“, die „von ihrer Buchstäblichkeit befreit[t]“ und in Christus „zu einer neuen Idealisierung“ gebracht wird.⁴ So findet sich die Freiheit zum anderen an eine Verantwortung gebunden, die ihre Orientierung an Gottes Gebot erfährt – daran lässt Luthers frühe Schrift keinen Zweifel.⁵ Und diese Verantwortung wird durch das Gewissen als eine Instanz reguliert, die nun nicht mehr der Autorität der Kirche untersteht, sondern die sich an dem redlichen Bemühen bildet, die Heilige Schrift zu verstehen. Dieses Wort spricht allerdings nicht unmittelbar. Es erschließt sich vielmehr der hörenden Rezeptivität dessen, der sich der

¹ E. Cassirer, Hermann Cohens Philosophie der Religion und ihr Verhältnis zum Judentum (1933), in: Ernst Cassirers Werke Bd. 18 (hg.v. B. Recki), Hamburg 2004, 259.

² Cohen betont, dass es sich hierbei um „die Heilswerke der Kirche“ handelt und nicht um „die Werke der freien Sittlichkeit, welche der natürliche und unausbleibliche Erfolg des echten Glaubens sind“ (Ders., Der Jude in der christlichen Kultur [1917], in: Ders., Werke Bd. 17 [Kleinere Schriften VI 1916–1918, bearb. und eingel. v. H. Wiedebach,], hg. v. H. Holzhey, J.H. Schoeps, Chr. Schulte, Hildesheim / Zürich / New York 2002, 436).

³ M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: K. Bornkamm, G. Ebeling (Hg.), Ausgewählte Schriften Bd. 1, Frankfurt a.M. / Leipzig 1995, 239–263, 256.

⁴ Cohen, Der Jude in der christlichen Kultur, 436–439.

⁵ R. Hütter hat die Bindung an Gebot und Gesetz auch mit Blick auf andere Schriften Luthers nachgewiesen (Vgl. Ders., Bound to Be Free. Evangelical Catholic Engagements in Ecclesiology, Ethics and Ecumenism, Cambridge 2004, 135–142. 154–161). Kants und Schleiermachers Verständnis von „Kirche“ scheinen ihm aber deren Ende zu markieren, weil sowohl „moralische Motivation“ als auch „religiöse Kommunikation“ auf dem Prinzip der Subjektivität beruhen (44). Anders als der auf diesem Prinzip sich gründende „zeitgenössische protestantische Glaube und sein Ethos“, für das (wie Hütter nicht ohne spitze Polemik schreibt) die Freiheit des Glaubens und das Gesetz auseinandergebrochen seien (135), soll die wahre (katholische) Kirche die von Luther intendierte Bindung der christlichen Freiheit an Gebot und Gesetz verbürgen können, weil sie kraft der in ihr lebendigen Gemeinschaft „das Ende des Subjekts“ bedeute (44). Dass sich Luthers „Thesen gegen die Antinomer“ (1537; WA 39, 1: 350,3-4) auch im Licht von Cohens Autonomie-Verständnis für ein zeitgenössisches Bewusstsein anverwandeln lassen, liegt nicht in der Perspektive von Hütters Argumentation. Zu problematisch scheint ihm die „Kantische Autonomie“ (6) mit Blick auf den sich darauf berufenden Protestantismus.

Arbeit des Verstehens unterzieht, um auf diese Weise Orientierung für das gegenwärtige Leben zu gewinnen.

Schon zu seiner Zeit musste Luther sich der Differenz in den Verstehensprozessen stellen. Das bezeugen die Konflikte, in denen er stand, auf vielfältige Weise. Um wieviel mehr betrifft diese Differenz heute, nach einem langen Gedenkjahr an die Reformation, das Bemühen, Luther zu verstehen. Unter dieser Herausforderung steht insbesondere die von ihm im Anschluss an Augustin ergriffene Option, im Streit mit Erasmus die Freiheit des menschlichen Willens an die Souveränität des göttlichen zu binden, ohne dass der moderne Gedanke der Autonomie hierbei schon eine Rolle hätte spielen können. Hinter den Stand des Bewusstseins zurück, den Kant mit diesem Gedanken erreicht hat, scheint aber eine Anverwandlung von Luthers Plädoyer für die menschliche Freiheit redlicherweise nicht mehr möglich, und eine solche Anverwandlung ist etwas anderes als eine noch so diffizile begriffsgeschichtliche Rekonstruktion des Willens- und des Freiheitsbegriffs, wie er von Luther vorausgesetzt und seinerseits transformiert worden ist.⁶ Im Spannungsfeld der Frage, wie die Bindung der Freiheit neu zu denken ist, kann ein Rekurs auf Hermann Cohen hilfreich sein, der in klarer Unterscheidung von Ethik und Religion die Bedeutung von Luthers Reformation gewürdigt, seinerseits das Freiheitsproblem in einen weiten historischen Kontext gestellt und den Autonomiegedanken als bindende Orientierung für den freien menschlichen Willen entfaltet hat.

In einem *ersten* Abschnitt soll Cohens Methode des „kritischen Idealismus“⁷ und in einem *zweiten* dessen Reichweite für die Frage nach dem freien Willen skizziert werden. *Drittens* lasse ich mich auf Cohens Lutherdeutung ein, um *viertens* den Beitrag seiner Ethik zu skizzieren. *Fünftens* setze ich die Ethik zur späten Religionsphilosophie ins Verhältnis, um so den Boden für ein Luther gegenüber neues Verstehen des Verhältnisses von Freiheit und Bindung zu bereiten, das den Bedürfnissen heutiger Selbstvergewisserung entsprechen möchte.

1. Hermann Cohens „kritischer Idealismus“

Dieser in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts in Marburg lehrende neukantianische Philosoph stand mit der Evangelischen Theologie seiner Zeit in einem intensiven Gespräch, namentlich mit Wilhelm Herrmann und Julius Wellhausen,⁸ aber auch mit anderen. Geboren in Coswig 1842 und gestorben in Berlin 1918 hat er in einer vom Christentum geprägten Kultur gelebt.

In seiner systematischen Philosophie bis hin zum religionsphilosophischen Spätwerk hat er einen „kritischen Idealismus“ vertreten, der mit anderen philosophischen Konzeptionen gleichen Namens nicht verwechselt werden sollte. Mit Reinier Munk kann man sagen: „das Spezifikum des Idealismus besteht [im Unterschied zum Empirismus] in der Ableitung der Dinge aus den Gesetzen des Denkens. Idealismus heißt also, dass Dinge ihren Ursprung im Denken haben statt in der sinnlichen Wahrnehmung oder der Anschauung.“⁹ Cohen teilt eine Grundvoraussetzung mit anderen Formen des Idealismus: er versteht das Denken als

⁶ Vgl. dazu die luziden Studien von Risto Saarinen (s.u. Anm. 25, 33, 63).

⁷ H. Holzhey im Gespräch mit M. Bienenstock, A. Poma und U. Renz, in: Zeitgemäße Unzeitgemäßheit. Hermann Cohens Philosophie heute, in: DZPhil 59 (2011) 2, 315.

⁸ Vgl. dazu die Beiträge von R. Smend und P. Fischer-Appelt in: H.M. Dober, M. Morgenstern (Hg.), Religion aus den Quellen der Vernunft. Hermann Cohen und das evangelische Christentum, Tübingen 2012, 86–95, 116–128.

⁹ Munk, Der andere kritische Idealismus von Hermann Cohen, in: DZPhil 59 (2011) 2, 271–282, hier: 271.

konstituiert durch die Gesetze des Denkens, wie die Logik sie entfaltet. Und insofern kann man sagen: das Denken ist für ihn selbstursprünglich.

Als solches entfaltet es sich im Licht der Idee. Doch Cohen versteht diese weder als eine metaphysische Entität noch als eine dogmatische Voraussetzung, sondern als eine Hypothese. Um es mit seinem Marburger Kollegen Paul Natorp zu sagen, sucht er, „Kant zu vertiefen durch Plato“.¹⁰ Cohens origineller Interpretation zufolge muss die Idee als Hypothese im Fortgang des Denkens immer wieder bewährt werden. Denken ist also eine fortgesetzte Bewegung der Rechtfertigung von versuchsweise vorgegebenen Annahmen, die verifiziert oder falsifiziert werden können. Infolgedessen kann auch das philosophische System Cohens nur ein solches *in Bewegung* sein – in bestimmten historischen Situationen fragend und nach Antwort suchend. So verstanden ist Cohens Idealismus kritisch gegen andere Systeme „mit totalitärem Charakter“, eines „in sich verkapselt und verabsolutiert gefassten“ Zusammenhangs von Gedanken,¹¹ kritisch auch gegen alle möglichen Versuche, das Denken in sinnlichen Wahrnehmungen,¹² gesellschaftlichen Bedingungen oder metaphysischen Voraussetzungen begründen zu wollen.¹³ Der „kritische Idealismus“ setzt sich die Freiheit voraus, *selbst* zu denken, lässt sich aber vom Stand der ihm zeitgenössischen Wissenschaft in die Pflicht nehmen. Sie ist das *Faktum*, auf das Cohen sich bezieht. Und in diesem Bezug liegt dann auch die historische Signatur seines Systems der Philosophie.

Im Unterschied von einem „absoluten Idealismus“, der es mit letztbegründender Begriffsarbeit gut sein lässt, abstrahiert Cohen nicht von der Erfahrung der Wirklichkeit, sondern er lässt sich auf sie ein unter Voraussetzung seiner *Logik der reinen Erkenntnis*, seiner *Ethik des reinen Willens*, seiner *Ästhetik des reinen Gefühls*.¹⁴ In praktischer Hinsicht überfordert er den wirklichen Menschen nicht unter dem Anspruch der (moralischen wie ästhetischen) Ideale. Seine Theorie des Humors wie seine Philosophie der Religion wirken ausgleichend gegen alle mögliche Überforderung.¹⁵

2. Die Neubestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Bindung

In Luthers Streit mit Erasmus ist vor allem das Verhältnis des menschlichen und des göttlichen Willens strittig. In einem Rückblick noch hinter die Anfänge des Christentums zurück sucht Cohen den historischen Ursprung der Problemstellung auf. Als der menschliche Wille sich in der antiken Tragödie – in einem spontanen Ereignis aus Freiheit¹⁶ – gegen das Schicksal erhob, ist Cohen zufolge der Wille überhaupt erst zur Entdeckung gekommen. Deren Held sei „zwar ein Geschöpf des Schicksals“, bleibe dies aber nicht. Damit ist „das Problem des Willens“ aufgestellt (ErW, 110). Wie kann man den Willen „vorzugsweise“ als

¹⁰ Munk, Idealismus, 276 zit. Natorp.

¹¹ Munk, Idealismus, 274.

¹² Vgl. dazu die Kritik an Wagners Sensualismus (s. Anm. 17).

¹³ Vgl. dazu die implizite Kritik an Nietzsches Metaphysik des Lebens (s. Anm. 42).

¹⁴ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis* [1902], Berlin (B. Cassirer 1914) = Werke [hg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von H. Holzhey und H. Wiedebach, Hildesheim/Zürich/New York 1977ff.] Bd. 6, zit. LrE. *Ders.*, *Ethik des reinen Willens* [1904] = Werke Bd. 7, zit. ErW. *Ders.*, *Ästhetik des reinen Gefühls*, 2 Bd., Berlin (B. Cassirer) 1912 = Werke Bd. 8 und 9, zit. ÄrG I und II. Vgl. zum Humor: Anm. 47 und 65.

¹⁵ Vgl. dazu: H.M. Dober (Hg.), *Religion und Humor* [Theologie Interdisziplinär Bd. 18], Göttingen 2017, 17–19.23–25.168–172. H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [1919]. Nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Bruno Strauß, Frankfurt a.m. (Kaufmann) 1929 [Nachdruck Wiesbaden (Fourier) 1978], zit. RV.

¹⁶ Die Formulierung ist im Anklang an D. Espinet geprägt (den Hinweis verdanke ich Benjamin Dober).

einen göttlichen verstehen (wie im Mythos), den menschlichen Willen aber „gegen das Schicksal“ auftreten lassen (ErW, 111)?

Dieses Problem ist Cohen zufolge dem Christentum eigen geblieben, weil es das „tragische Interesse“ übernommen habe (ErW, 306) und somit im Mythos wurzele. „Diese ganze Religion konnte als eine öffentliche, der Kunstdarstellung vergleichbare Verhandlung des menschlichen Schicksals erscheinen“ (ErW, 306).¹⁷ So aber sei der Konflikt zwischen göttlichem und menschlichem Willen fortgeschrieben worden, und sei es dadurch, dass letzterer sich durch den unerforschlichen Ratschluss des ersteren begrenzt sah, *der Jakob geliebt und Esau gehasst habe* (Röm 9,11–13). Eine „doppelte Prädestination“ steht dann am Anfang,¹⁸ die Freiheit des menschlichen Willens an der kürzesten Leine haltend, wenn man sich denn auf der dunklen Seite findet, aus der zu fliehen es in diesem Deutungsmuster keinen Ausweg gibt.¹⁹ Und in der Tat trumpfte „Luther ... gegen Erasmus damit auf, dass Augustin [bei der prädestinatorischen Verwerfung der Willensfreiheit] ganz auf seiner Seite stehe“.²⁰ Cohen bietet durch seine *methodisch* durchgeführte Unterscheidung von Ethik und Religion eine Versöhnung dieses Gegensatzes an. Insofern findet sich bei ihm neben allem Lob für Luther auch ein erasmisches Moment.²¹

Die Bindung des Willens kann nun aber nach Cohen nicht mehr in – sei es biblisch, sei es dogmatisch begründeten – *theonomen* Aussagen bestehen (und sei es in der impliziten Theonomie einer prädestinatorischen Theologie). Vielmehr gibt eine *Ethik der Autonomie* nun den Weg vor, auf dem menschliche Freiheit sich zu entfalten vermag. Gebunden ist sie *logisch* an eine konstitutive „Wechselwirkung von Frage und Antwort“.²² Cohens kritischer Idealismus entfaltet die ihm eigene Freiheit in der Bewegung der Frage, die in die Form eines Urteils gebracht wird. Die hier gefundenen Begriffe „wollen und dürfen nicht vollständig

¹⁷ Die Problematik des Verhältnisses von Mythos, Kunst und Christentum, und das zumal mit der Beimischung eines antisemitischen Akzents, wie im 19. Jahrhundert nicht unüblich, kann etwa der Forderung Richard Wagners in seiner Schrift „Religion und Kunst“ (1880) abgelesen werden, „die Kunst habe ‚den Kern der Religion‘ zu retten, indem sie die mythischen Symbole [...] ihrem sinnbildlichen Werte nach erfasst“. Der „Parsifal“ ist denn auch als ein moderner „Christusmythos“ verstehbar (so *M. Meyer-Blanck*, Musik als ‚Tempel‘ des Kulturprotestantismus. Richard Wagners ‚Bühnenweihfestspiel‘ Parsifal und seine Rezeption, in: *Ders., B. Weyel* [Hg.], Praktische Theologie und Musik [VWGTh Bd. 34], Gütersloh 2012, 108–125, hier: 115f.) Wagner hätte für Cohen zu einem Paradebeispiel für die in der Perspektive seines kritischen Idealismus illegitime Vermischung von Ästhetik und Religion werden können. Doch wie es scheint, hatte er schon 1889 mit diesem späten Vertreter einer romantischen Kunstreligion abgeschlossen – Wagners Name findet in der „Ästhetik des reinen Gefühls“ (1912) keine Erwähnung mehr. Für *Cohen* verletzte dessen Sensualismus, der „das ästhetische Gefühl“ aus „Sinnlichkeit und Leidenschaft“ bestimmt, die „elementarsten Begriffe“ des kritischen Idealismus und verleugnete dessen „innerlichste Bestrebungen“ (*Ders.*, Kants Begründung der Ästhetik, Berlin 1889, 328).

¹⁸ *E. Troeltsch*, Luther, der Protestantismus und die moderne Welt [1906], in: *Ders.*, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie [Gesammelte Schriften Bd. 4], Aalen 1966 [Nachdruck der 1926 in Tübingen erschienenen Ausgabe], 202–254, hier: 250.

¹⁹ Diese Paulusstelle ist sowohl von *Augustin* aufgenommen worden (*Ders.*, De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2, hg. und erklärt von *K. Flasch* [in: *Ders.*, Logik des Schreckens, Mainz 1995], 162ff.) als auch von *Luther* (*Ders.*, Vom unfreien Willen, in: Luther Deutsch Bd. 3, hg. v. *K. Aland*, Stuttgart/Göttingen 1961, 265) Beim Deutungsmuster der „Vorherbestimmung“ handelt es sich aber um eine „Sackgasse“ (*H. Blumenberg*, Matthäuspasion, Frankfurt a.M. 1988, 43).

²⁰ *Flasch*, Logik des Schreckens, 136.

²¹ Wiewohl durch Abwägung und Differenzierung ausgezeichnet, begründet dieses Moment aber keinen Gegensatz zur *Gewissheit*, die Luther Erasmus gegenüber geltend gemacht hat. Ohne in einen Rigorismus zu verfallen, ist Cohen dessen gewiss, ein Jude zu sein, der im Frieden die höchste Frucht der Religion schmeckt (vgl. RV, 529f.). Cohen stimmt gewissermaßen mit Luther darin überein, dass „der heilige Geist“ kein „Skeptikus“ ist (*S. Zweig*, Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam, Frankfurt a.M. 2016, 161). Vgl. *Luther*, Vom unfreien Willen, 155f.

²² *Munk*, Idealismus, 275.

sein“.²³ Der Begriff ist „das geistige Band [dem folgend Erkenntnis sich vollzieht]; aber dieses Band muss lösen, indem es schürzt“.²⁴ Ohne Metapher gesagt: das Denken vollzieht sich als „Korrelation von Sonderung und Vereinigung“ (278). Durch die neu auftretenden Fragen bleibt dieses Denken zugleich an die Wirklichkeit der Erfahrung verwiesen, zu der es aufgrund seiner inneren Struktur ins Verhältnis einer kritischen Distanz treten kann. *Ethisch* ist die menschliche Freiheit Cohen zufolge aber an den Begriff des Gesetzes gebunden, der die Brücke zum Recht schlägt. Zur *Religion* steht die im Rahmen der Ethik bestimmte Freiheit im Verhältnis der Korrelation. So behält die Religion eine unverzichtbare Bedeutung für den Umgang des Menschen mit seiner Freiheit.

Auf dem Umweg über Cohens Ethik und Religionsphilosophie ist nun nach einer Möglichkeit zu suchen, *mit Luther über ihn hinauszugehen*. Denn der ethische Begriff des Willens wird von Cohen nicht so gefasst, dass er zu „Werken“ führte, die vor Gott gerecht machten. Es geht erst einmal nur um die sittliche Handlung – unabhängig von der Religion. Dass gute Werke nicht zu einer Rechtfertigung des Menschen vor Gott führen können, ist beispielhaft für den „Vorteil, der der Ethik entsteht, wenn sie aus dem präjudizierenden Zusammenhang mit der Theologie und der Religion überhaupt gelöst“ wird (ErW, 351f.). Diese – mit Blick auf die Auseinandersetzung Luthers mit Erasmus – veränderte Fragestellung gestattet es, die „Eigenart“ der Religion der Ethik gegenüber auf eine neue Weise in den Blick zu nehmen und die Unterscheidung beider in einem höheren Präzisionsgrad zu erfassen – auch mit Blick auf Kant, an dem sich Cohen in seinem eigenen System der Philosophie orientiert.

Denn nun wird die Religion von ihm nicht mehr ausschließlich im Deutungsmuster der Moral verstanden, in einer *ethiko-theologischen* Interpretation, als ließen sich alle ihre Gehalte in die Ethik aufheben.²⁵ Doch Cohen bevorzugt auch nicht – wie Schleiermacher – das Deutungsmuster der Ästhetik, um im Ausgang von *Anschauung und Gefühl* das Phänomen der Religion zu fassen. Vielmehr begreift er die Religion als eine aus der Mythologie in Juden- und Christentum auf unterschiedliche Weise entwickelte Ordnung, die die Entwicklung der menschlichen Kultur begleitet und als ein wichtiger Faktor mitbestimmt hat. Insofern das Christentum eine spezifische Affinität zur Kunst aufweist, die ihrerseits im Mythos wurzelt, kommt seine *kulturgeschichtliche Bedeutung* in Cohens Ästhetik zur Darstellung. Demgegenüber rekonstruiert das Spätwerk die Entwicklung des Judentums zu einem *reinen Monotheismus* aus den Quellen der Vernunft.²⁶ „Wahrlich Geist ist im Menschen, und die Seele des Allmächtigen macht sie vernünftig“²⁷ – im Licht von Cohens

²³ Munk, *Idealismus*, 274 zit. LrE, 378f.

²⁴ Munk, *Idealismus*, 275 zit. LrE, 378f.

²⁵ R. Saarinen hat sich in seiner Darstellung von „Cohens transzendentaler Methode“ auf dessen in drei Studien vorliegende Kantinterpretation bezogen (*Ders.*, Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung, Stuttgart 1989, 43–51). Der Anschluss an Kants Ethiko-Theologie in dieser frühen Phase seines Denkens erfährt aber in der späteren des Aufbaus seines eigenen „Systems der Philosophie“ einige Brechungen, die zu einer stärkeren Betonung der „Eigenart“ der Religion führen.

²⁶ Der Hinweis auf die *Pathologien der Vernunft*, derer in der letzten Zeit vielfach gedacht worden ist, ist kein starkes Argument gegen Cohens *kritischen Idealismus*, insofern seit Kant die einzige Instanz, die gegen ihre Pathologien aufgeboten werden kann, eben die Vernunft selbst ist. Vgl. dazu neuerdings das schöne Buch von H. Holzhey, „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel“. Erfahrungen an den Grenzen philosophischen Denkens, Basel 2017.

²⁷ ErW, 335 mit Bezug auf Hiob 32,8 [Übersetzung H. Cohen]. Vgl. RV, 104. 354. 389 mit Bezug auf Hiob 31,2.

Auslegung dieses Satzes aus dem Buch Hiob wird auch ein neues Verstehen von menschlicher und göttlicher Freiheit möglich.

3. Luther in der Perspektive Cohens

Cohen hat sich mehrfach ausdrücklich auf Martin Luther bezogen.²⁸ 1917 hat er den Reformator anlässlich des 400. Jubiläums des Thesenanschlags in den *Neuen Jüdischen Monatsheften* gewürdigt,²⁹ und auch in der – ebenfalls 1917 erschienenen – Arbeit *Der Jude in der christlichen Kultur* findet sich eine kurze Darstellung der Grundeinsichten und bleibenden Bedeutung der Reformation.³⁰ Doch schon im mit „Die Freiheit des Willens“ überschriebenen 6. Kapitel seiner *Ethik* (1907) kommt Cohen ausdrücklich auf Luther zu sprechen.³¹

Ähnlich wie Troeltsch ordnet er den Reformator als eine Größe auf der Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit ein.³² Einerseits habe er „seinen Glauben ... als Freiheit“ erkannt und bezeichnet. „In diesem erneuerten Glauben“ habe „eine neue positivere Richtung der Selbsterkenntnis ... die Welt erobert.“ Es kündige sich „die sittliche Freiheit der neuen Zeit“ in diesem Glauben an: „die Freiheit für die sittliche, und daher auch die wahre Freiheit für die ästhetische Kultur“ (ErW, 301). Doch der Freiheit wird bei Luther nicht ohne „die gründliche Anerkennung der Sünde“ gedacht (302). Das unterscheide ihn von Rousseau, der „das Wahnbild einer natürlichen Gutmütigkeit des Menschen, die angeboren und unzerstörbar sei“, aufgerichtet habe (ErW, 301). Cohen entdeckt mit dem *simul iustus et peccator* ein Deutungsmuster, das es erlaubt, das Individuum in einer religiösen Hinsicht zu verstehen.³³ Weil der Sünder „versöhnt ist, kann er sich als Sünder anerkennen“,³⁴ interpretiert Andrea Poma. Cohen wird diesen Kerngedanken Luthers in seiner späten Religionsphilosophie aufnehmen, allerdings nicht ohne ihn im Verhältnis der *Korrelation* von Gott und Mensch zu reformulieren. Dies ist zudem das Modell, in dem Cohen die *Antithetik* hinter sich lässt, in der Luther am Ende seiner Schrift *De servo arbitrio* gegen Erasmus argumentiert.³⁵ Im Modell der *Korrelation* lässt sich Cohen auf das Verhältnis zu der ihm zeitgenössischen Kultur ein, in der das Christentum seine Prägekraft behauptete.

Andererseits aber – so heißt es an der zitierten Stelle der *Ethik* – habe Luther „den ethischen Begriff der Freiheit [nicht] erfüllt, oder auch nur angebaut“ (301). Es wirke sich bei ihm noch aus, wie das Mittelalter über die Freiheit gedacht hatte, indem es sie „zu einem Attribut Gottes“ machte. „In seiner Allmacht und Allwissenheit ist ... [dieses Attribut]

²⁸ In dem Kontext betrachtet, den Chr. Wiese erschlossen hat, ist es „die wohl positivste Lutherdeutung aus der Feder eines jüdischen Gelehrten.“ (Ders., „Auch uns sei sein Andenken heilig!“ Symbolisierung, Idealisierung und Kritik in der jüdischen Lutherrezeption des 19. und 20. Jahrhunderts, in: H. Medick, P. Schmidt [Hg.], Luther zwischen den Kulturen: Zeitgenossenschaft – Weltwirkung, Göttingen 2004, 214–259, hier: 244).

²⁹ Cohen, Werke Bd. 17, 533–540.

³⁰ Cohen, Werke Bd. 17, 436–440 (s.o. Anm. 2 und 4). Vgl. weiter: Cohen, Ein Bekenntnis in der Judenfrage, in: Ders., Jüdische Schriften 2, Berlin 1924, 73–94.

³¹ ErW, 300ff.

³² Vgl. Anm. 18.

³³ Saarienen hat diese paradoxe Formel auf die lange Tradition bezogen, in der der Gedanke der Schwäche des Willens mit unterschiedlichen Akzenten gedacht worden ist. Dieser Gedanke geht auf Aristoteles zurück und wird von Luther anverwandelt (Ders., *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*, Oxford 2011, 115–132; vgl. Ders., *Luther and the Gift*, Tübingen 2017, 108f.).

³⁴ A. Poma, im Gespräch mit M. Bienenstock, H. Holzhey, U. Renz, in: *Zeitgemäße Unzeitgemäßheit*, 320.

³⁵ Wie K. Flasch gezeigt hat, unterliegt demgegenüber der Gott der Augustinischen Gnadenlehre „keiner Wechselwirkung“ (Ders., *Logik des Schreckens*, 44).

enthalten, ebenso aber auch in seiner Gnade und Prädestination.“ (287) So steht die Freiheit bei Luther auch „im Gegensatz und Widerspruch zu dieser Freiheit Gottes“ (ebd.).

„Die christliche Gotteslehre [so Cohen] ist in ihrem spezifischen Grunde Erlösungslehre“, die „die Sünde und die Schuld“ fordert, „und zwar die Erbsünde, welche die Freiheit ausschließt“ (ErW, 287). So führt sie – bei Paulus, Augustin und Luther – einen Extremismus der Sünde mit sich, mit dem Cohens Spätwerk es kritisch aufnehmen wird.³⁶ In der *Religion der Vernunft* denkt er die Anerkennung der Sünde und die Versöhnung des Menschen mit Gott auf andere Weise als in den Bahnen eines (auch von Luther vorausgesetzten) Augustinismus zusammen.

Welche Bedeutung kommt nun der Reformation in der *Kulturgeschichte des Christentums* zu, der die europäische Geschichte der Freiheit zugerechnet werden kann? Mit Luther sei ein „großer innerlicher Fortschritt der Humanisierung des christlichen Gedankens“ vollzogen worden (ErW, 307). Und diese Humanisierung bestand Cohen zufolge darin, dass Luther die Freiheit „erst wieder aller Sünde und allem Leiden gegenüber ... ans Licht gezogen“ habe. Zugestanden, dass der Reformator in gewisser Weise Mystiker geblieben ist – nicht die Mystik allein habe den Ausschlag gegeben, „sondern der politische Gedanke Luthers, der die geistige Kultur selbständig machte, von der Leitung der geistlichen befreite; der weltlichen Obrigkeit sie anvertraute, und zu ihrer eigensten Pflicht machte.“ D.i. der Bildungsanspruch der Reformation. „Auch Christus hatte in seiner [Luthers] Sprache ein Amt“, womit der ethisch neutrale Glaube des (im Christentum präsenten) Pantheismus an die Verhältnisse der Intersubjektivität in der Gesellschaft, ja ans Recht gebunden wird. „Und er ist ein Mensch geworden, auf dass der Mensch seinem Nächsten werde, was Christus Allen geworden ist“ (307). Das ist eine Würdigung auch der ethischen Funktion und Gestalt von Luthers Christologie. „Jetzt ist es der Begriff des Menschen, der in diesem Geiste Christi zur Freiheit geweckt wird, weil zur sittlichen Arbeit am Menschen.“

Die Humanisierung des christlichen Gedankens wirkte sich auch in Luthers Auffassung des *Priestertums aller Gläubigen* aus. „Vor d[.]er sittlichen Bedeutung der Religion konnte der Unterschied zwischen dem Geistlichen und dem Weltlichen nicht bestehen bleiben. Luther machte sich das große Wort Moses zum Leitstern: Ihr sollt mir ein Reich von Priestern sein und ein heilig Volk. [Ex 19, 6a] Es gibt keinen kränkenderen

³⁶ Cohen zufolge machte man das prophetisch-messianische Moment in der Christologie unschädlich, wenn man auf der Linie der Adam-Christus-Typologie des Paulus (vgl. dazu RV, 280) die ethische Herausforderung des Prophetismus in Pessimismus untergehen ließe, weil durch Adams Fall das Menschengeschlecht ganz verderbt oder durch „Werke“ die Mitarbeit des Menschen an der Erlösung Christi eigentlich nicht möglich sein soll. Cohen erblickt ein Problem darin, dass in der paulinischen Fassung des Glaubens an Christus und sein Erlösungswerk „der einen sündigen“ nun die „eine[.] erlösbare[.] Menschheit“ gegenübergestellt wird (RV, 280): in Adam hätten alle gesündigt, in Christus könnten nun alle erlöst bzw. versöhnt werden. Es ist die Lehre von der „Erbsünde“, die Cohen nicht anerkennen will, und die er auch in Ps 51 nicht bestätigt findet (RV, 118). Die „Schwäche des Menschen“ anzuerkennen heißt noch nicht, das radikal Böse als vererbt anzusehen, auch wenn Gen 8,21 dazu verleiten könnte (RV, 212). Den „bösen Trieb“ (Jezer hora) als Spur zur Annahme einer Erbsünde zu verstehen ist für Cohen eine Erbschaft des Mythos (vgl. RV, 501), mit der Kant es kritisch aufgenommen habe (vgl. RV, 527). Cohen hält es mit dem Morgengebet des Siddur, das im Anschluss an Gen 2,7 zu sprechen lehrt: „Die Seele, die du mir gegeben hast, ist rein. Du hast sie geschaffen und gebildet, und sie in mich hineingehaucht ...“ (RV, 443). Eben diese geschaffene Seele mit dem Potential zum Guten (vgl. Gen 4, 7c) kann im Gebet um Vergebung und Versöhnung, wie es in Ps 51 maßgebliche Gestalt gewonnen hat, allzeit erneuert werden. Damit ist in der Tat eine andere Interpretationsmöglichkeit eröffnet als die, die die paulinisch-augustinische Tradition dem Christentum ins Stammbuch geschrieben hat. Und wie Cohen auf Schritt und Tritt zeigt, ist sie durchweg kompatibel mit einer Ethik nach kantischer Grundlegung. Vgl. dazu: *Cohen*, Kants Begründung der Ethik, Berlin 1877, 297–305

Widerspruch gegen die Freiheit, als wenn der religiöse Charakter des Menschen in Laien und Geistliche gespalten wird“ (307). Aus dem Widerstand gegen „die Scheidung der Seligen in Heilige und Nichtheilige“ (307) sei „der protestantische Staatsbegriff“ entstanden. „Indem das Recht und der Staat verweltlicht wurden, wurde die echte, wahre Sittlichkeit auf Erden gepflanzt, im Staate begründet“ (308).

Mit Blick auf die Reformation sucht Cohen Grundmomente seiner eigenen Ethik und Religionsphilosophie zu verifizieren. Denn ihm zufolge ist „alle Reform und alle bahnbrechende Revolution in der Religion, wie in der Politik, ethischer Idealismus“ (328). Die Wahrheit, die vorher dogmatisch feststand, als ein Besitz, wurde nun aufs Neue *gesucht*. Und damit bestätigte sich das „Grundgesetz der Wahrheit“ auch mit Blick auf die ethischen Fragen. „Die Hypothese der Idee wird zur Hypothese des geschichtlichen Versuchs. Reformen und Revolutionen sind die Perioden der experimentellen Ethik.“³⁷ Als Impulsgeber und Wegbereiter nimmt Luther einen festen Platz in der *Ethik des reinen Willens* ein.

Man kann das etwa (ohne dass Cohen auf diese historische Situation konkret anspielte) an Luthers Auftreten auf dem Reichstag zu Worms verifizieren; hier war „keineswegs ... die Wirklichkeit der Massstab und das Prinzip der sittlichen Vernunft“ (331), sondern ein allein durch das Gewissen verbürgtes Nicht-anders-Können. Und dieses Nicht-anders-Können deutete auf einen *Akt der Selbstbestimmung*, mit dem ein Moment der Autonomie des Selbstbewusstseins im Ansatz vorweggenommen war.³⁸ Dieses spontane Ereignis aus Freiheit vollzog sich aber, ohne dass es begrifflich schon hätte gerechtfertigt werden können.

Mit der Reformation ist die Ethik in ein experimentelles Stadium getreten: Das wird auch für Luthers Arbeit am Freiheitsverständnis gelten können, wie es sich zwischen der *Freiheitsschrift* und *De servo arbitrio* rekonstruieren lässt. Hier theoretische Stimmigkeit anmahnen zu wollen, wäre den – notwendig – flüssigen theoretischen Verhältnissen unter der Bedingung verstärkter *Wahrheitssuche* nicht angemessen. In diesem Sinne wird Cohens Bemerkung zu verstehen sein, dass in den „Perioden experimenteller Ethik ... die theoretischen Prinzipien“ zurücktreten (328). Es obliegt der Nachwelt, die Wahrheitssuche mit den Prinzipien ins Verhältnis zu setzen.

4. Worum geht es in Cohens *Ethik des reinen Willens* und wozu ist sie gut?

Cohen sucht Licht ins „Dunkel“ (ErW, 367) des Willensbegriffs zu bringen. Diese Dunkelheit ist aber keineswegs der Nacht gleich, in der alle Katzen schwarz sind. Vielmehr handelt es sich um verschiedene Schattierungen eines Zwiellichts, in dem die Bestimmung dieses Begriffs sich historisch und in Cohens Zeitgenossenschaft zeigt. In diesem Zwiellicht der Mischungsverhältnisse von Bestimmungen der *Psychologie* einerseits und der *Ästhetik* andererseits sucht Cohen den Willensbegriff der Ethik *rein* zu bestimmen.

³⁷ ErW, 328. In meinem Beitrag „Hermann Cohens Lessingkritik als Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Ethik und Religion“ (in: A. Beutel, M. Nooke [Hg.], Religion und Aufklärung. Akten des Ersten Internationalen Kongresses zur Erforschung der Aufklärungstheologie [Münster, 30. März bis 2. April 2014], Tübingen 2016, 575–588) bin ich näher auf das Verständnis der Idee als einer Hypothese – und mit ihm auf das Wahrheitsproblem – eingegangen.

³⁸ ErW, 349: „Die bestimmte einzelne Handlung erst bringt [den Willen, die Freiheit, das Selbst, die Handlung] ... zur Anwendung und zur Realisierung.“

Es geht also *erst einmal* um die feine Kunst der Unterscheidungen. Dazu gehört auch die Unterscheidung von Ethik und Religion, hat letztere doch den Willensbegriff noch nicht ausreichend geklärt.³⁹

Der *andere* Sinn der Reinheit ist in Cohens kritischem Idealismus begründet. Wie das Denken nicht durch äußere Einflüsse wie sinnliche Eindrücke in Bewegung kommt, sondern „aus sich selbst heraus“,⁴⁰ wird sich auch der reine Wille aus sich selbst bestimmen, um seine Freiheit zu realisieren.

Was Cohens (implizit gehaltene) Motive zur Ausarbeitung seiner Ethik betrifft, so kann man *zudem* fragen, ob sie nicht eine Wurzel in der Bitte des 51. Psalms haben, in der es heißt: *schaffe in mir Gott ein reines Herz und gib mir einen neuen, gewissen Geist*. Diesem Ausdruck der Sehnsucht im Gebet entspräche dann die *begriffliche Anstrengung* der Ethik, auch wenn sie methodisch unabhängig von der Bibelhermeneutik entfaltet wird. „Hätte nicht die Ethik den Willen zur Entdeckung gebracht, so hätte er aus der Religion hervorgehen müssen: und wer ermißt den Anteil, der der Religion dabei zusteht!“ (RV, 58)

Es gibt den Willen zwar nicht ohne Affekte, aber er unterscheidet sich doch von Ausbrüchen des Zorns, von Äußerungen des Neids, der Furcht, der Sympathie und der Liebe, um hier nur einige Affekte zu nennen. Mit Blick auf die Psychologie stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Wille und Affekt. Und mit Blick auf das ästhetische Gefühl – d.i. der zentrale Begriff der Cohenschen Philosophie der Künste – stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zum (reinen) Willen. In der antiken Tragödie, in der dramatischen Gattung der Kunst also, ist sein Problem zuerst zur Entdeckung gekommen (s.o.). Cohen bleibt auf die Darstellung des Menschlichen im Drama, in der Musik, in Skulpturen und Gemälden aufmerksam, sucht diese aber *kritisch* vor Überhöhungen und „Überspannungen“ zu bewahren.⁴¹

a. Von der Seite der Psychologie aus könnte man den Willen aus den „Gefühlen der Lust und der Unlust“ hervorgehen lassen (ErW, 145), aus Gefühlen, die sich in einzelnen Affekten zum Ausdruck bringen. Ein dunkler Grund der Seele wäre dann die Quelle, aus der der Wille seine Kraft bezöge: Ein Lebenstrieb, den Freud *Libido* genannt hat, ähnlich dem dionysischen Prinzip, von dem Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* handelt. Bis zur Annahme eines metaphysischen Willens als Grundkraft allen Lebens ist es dann nicht weit.⁴²

Cohen gesteht zu, dass das Individuum in diesen Gefühlen „sein unfehlbares Lebensgesetz“ habe (ErW, 148). Doch in kritischer Abkehr von Schopenhauer und Nietzsche betont er, dass doch nicht „alle Lebensenergie“ (150) darauf beruhe. Der Begriff des Willens sei unabhängig von diesen Gefühlen aufzubauen, wenn es denn ein *ethischer* Begriff sein soll. Mit seiner Kritik am Vitalismus ebenso wie mit der „Abwehr des Naturalismus im Blick auf

³⁹ ErW, 364.

⁴⁰ *Munk*, Idealismus, 274.

⁴¹ Dass Schiller den Begriff des menschlich-sittlichen Willens zu einem „Erhabenen“ überhöht habe, hält Cohen für eine „Überspannung“: „Der reine Wille ist dagegen gar nicht der erhabene Wille; und er bedarf dessen nicht, dass er durch die Aufnahme der Gottheit erfüllt werde“ (ErW, 336). Vgl. zum Problem einer Begründung der Ethik „in einem ästhetischen Prinzip“: ÄRG I, 38.

⁴² Vgl. zu *Schopenhauer*: RV, 163 u.ö. In der Tat referiert *Nietzsche* in der „Geburt der Tragödie“ die Willensmetaphysik Schopenhauers. Und im Aphorismus 19 von „Jenseits von Gut und Böse“ gibt er eine Phänomenologie des komplexen Willensbegriffs, zu dem Affekte ebenso wie Gedanken notwendig hinzugedacht werden müssen. Doch diese Komplexität hebt er am Ende in einem nicht näher bestimmten Begriff des *Lebens* auf.

den Begriff des Menschen“ sind wichtige Aspekte der Aktualität Cohens angedeutet,⁴³ als sei der Wille „wie eine Naturmacht“, die „die Lava aus einem Krater“ fließen lasse (ErW, 148): die Metaphorik deutet hier das Problem an. Cohen zufolge macht erst eine „Ethik des Selbst die Ethik souverän der Psychologie gegenüber“ (340).

Damit das Selbst sich orientieren kann, bedürfe es der Motive, die das Handeln leiten (199), und das *Motiv* des reinen Willens sei das Selbstbewusstsein (207) als Reflexionsinstanz. Damit es zu einer Kontinuität im Handeln komme, bedürfe es aber zugleich einer bewegenden Kraft. Als *Motor* des Willens hält Cohen am einzelnen Affekt fest: nicht als zureichendem Grund, wohl aber als Triebfeder und Begleiter, ja für den Menschen als Erhalter seines Willens.⁴⁴ Der den Affekt als sein Element integrierende und sich im Bewusstsein des Selbst gewinnende Wille erzeugt dann die „Werte ..., die mit der Würde bestehen können“ (163).

b. Cohens Ethik hat auf ihre Weise die Herausforderung angenommen, die der Satz Moses‘ an Aron in der gleichnamigen Oper Arnold Schönbergs darstellt: „Reinige dein Denken“.⁴⁵ In solcher Reinigung bewährt sich der „kritische Idealismus“ auch in ästhetischen Fragen. Cohen belässt der Ästhetik ihr eigenes Recht, beruht doch in der Kunst „alles Gefühl und alles Schaffen ... auf der Liebe, also auf der Lust“ (ErW, 149). Aber „die wahre Kunst hat die Ethik immerdar zur Voraussetzung“ (ErW, 343). Es sei ein Fehler, „die Ethik auf Ästhetik zu gründen. Das ist nichts als Heteronomie“,⁴⁶ – und man kann fragen, ob hierbei über Schiller hinaus nicht auch Nietzsche im Blick ist. Die sich an dieses Urteil Cohens anschließenden, in die ästhetischen Diskurse unserer Tage hineinreichenden Fragen muss ich hier auf sich beruhen lassen.⁴⁷ Ich konzentriere mich weiter auf die Grundlegung der Ethik.

⁴³ Vgl. *Holzhey*, in: *Unzeitgemäße Zeitgemäßheit*, 318.

⁴⁴ ErW, 326: „Der Affekt bildet ein Element des Willens; aber er ist nicht der Wille.“

⁴⁵ *D. Adelman*, „Reinige dein Denken“. Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen. Aus dem Nachlass hg., ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von *G.K. Hasselhoff*, Würzburg 2010, 32.

⁴⁶ ErW, 330. Die Belege für diese kritische Auffassung Cohens ließen sich leicht vermehren.

⁴⁷ Für Cohen strahlen „die Werke der echten Kunst“ den „Glauben an das Gute im Menschen“ aus (ÄrG I, 230). Um diese These zu belegen, lohnt ein Blick in die materialen Teile der *Ästhetik*, die sich nicht nur mit Skulpturen und Gemälden, sondern auch mit Dramen und Musik befassen. Der „Affekt der Liebe“ wirke sich hier als Motor des Willens zum künstlerischen Schaffen aus, und er zeige sich „als Liebe zur Natur des Menschen“, der (in den bildenden Künsten) dargestellt wird, wie er geschaffen ist. „Das untrügliche Kennzeichen für die echte Kunst der Humanität“ sei aber die „Vereinigung des Affekts der Liebe mit dem der Ehre“ (ÄrG I, 229). Diese Vereinigung kann sich auch im Humor auswirken, der die Spannung zwischen der Höhe des Ideals und der ihr keineswegs gleich schon entsprechenden Wirklichkeit ausgleicht. Ästhetischen Humor findet Cohen in allen Künsten, nicht zuletzt aber in der Musik.

Um ein Beispiel aus der Bildenden Kunst zu geben, habe die „Tiefe der Humorkraft“ (ÄrG II, 356), über die Raffael verfügte, auch das Hässliche ins Bild integriert – etwa in dem Portrait Papst Leos X. –, und den Dargestellten auf diese Weise „liebenswert“ gemacht (ÄrG II, 355). Einen anderen, auf menschengeschichtliche Hoffnungen ausgerichteten, Akzent trägt das Bild Michelangelos vom „jugendlichen Sklaven im Louvre“. Der Künstler habe hier einen Menschen in jugendlicher Schöne, „in ... Vollendung der menschlichen Jugend“ dargestellt – und „dieses Ebenbild der Gottheit ist ein Sklave“ (ÄrG I, 308). Dieser „Hohn für die ganze Kultur“ gebe aber weder Anlass, einen „Blick des Hasses“ noch eine Erniedrigung zur Klage zu zeigen. Vielmehr: „Ein Lächeln geht von diesem Munde aus, und es überstrahlt diesen mächtigen ganzen Gliederbau wie ein Strahl des Sonnenlichts. D.i. der Humor Michelangelos“, so Cohen, der nicht an den Widersprüchen der Realität verzweifeln, sondern das Irrationale in ihr „wenigstens zu vermindern“ suche (309), und das unter dem Gesichtspunkt der Gleichheit aller Menschen, denen Gerechtigkeit widerfahren solle (234). Auch der Humor ist ein Ausdruck der Freiheit, die „im Bereich der Kunst“ zur Darstellung komme, wie „die ästhetische Freiheit ... die Erziehung und Vorbedingung bilden [können] zur sittlichen Freiheit“ (342f.).

c. Rein ist der menschliche Wille – analog zum Denken – aber darin, dass er sich *selbst* bestimmt, d.h. in Freiheit von Vorgaben anderer, indem er sich die *Gesetze* des eigenen Handelns gibt. Freiheit und Bindung werden in der *Ethik des reinen Willens* so zusammengedacht, dass die Freiheit sich an das Gesetz bindet, um so zur Selbstgesetzgebung zu werden.⁴⁸ Freiheit und Bindung stehen hier in einem Wechselverhältnis, in dem eins auf das andere wirkt und umgekehrt.⁴⁹ Das Ich wird nicht als ein „gegebenes“, „vorhandenes“, „als seiend angenommenes“ gedacht wie bei Kant⁵⁰ oder als ein „absolutes Ich“ wie das Fichtes.⁵¹ Es ist nicht der *Ursprung* im Sinne eines „freie[n] Anfang[s] einer Handlung“ (ErW, 319). Sondern es gewinnt sich selbst in einem dynamischen Prozess des Bezugs auf das Gesetz,⁵² an dessen Begriff „der ganze reine Wille“ hänge (325).⁵³ In der Korrelation der Autonomie bleibt „das Ich der Ethik ... [zugleich] Aufgabe“ (343). Auch hier bewährt sich eine Einsicht des gegen dogmatische Verfestigungen und metaphysische Überhöhungen *kritischen* Idealismus: Wir haben den Grund nur in der Grundlegung, wie wir auch die Wahrheit nicht außerhalb der Suche nach ihr haben (ErW, 85.91 u.ö.).

d. Indem er – anders als Kant – die Ethik in ihren ursprünglichen Bestimmungen mit dem Recht verbindet, vermeidet er eine individualistische Engführung des Autonomiebegriffs als bloße „Selbstbestimmungsfähigkeit“, um mit Andrea Esser zu sprechen.⁵⁴ Als *individuelle Selbstbestimmung* ist Autonomie verkürzt verstanden. In der – im Begriff der *Selbstgesetzgebung* verankerten – Bindung an das Recht legt Cohen den Begriff der Autonomie von vorherein *normativ* aus, d.h. er legt den Akzent auf die *Geltung der Vernünftigkeit* des Konzepts. Autonomie wird zu einer „unendlichen Aufgabe“ in einem Verfahren der immer wieder neu ansetzenden Prüfung der Grundlegung wie der praktischen Anwendung. Cohen bestimmt die Autonomie als Leitfaden zur Realisierung des freien Willens schließlich mit dem Ziel eines ganzen, ungeteilten Menschseins. Aspekte der Psychologie und der Leiblichkeit werden integriert. Durch den Gedanken der *Humanität* soll „die Einseitigkeit einer reinen Gesetzesethik überwunden werden“.⁵⁵

Ein schönes Beispiel hierfür ist Cohens Kritik an Kants Umgang mit der Frage, *ob man aus Menschenliebe lügen dürfe*. Dem Rigorismus des kantischen Gebots, auch „dem

⁴⁸ Die Gesetzgebung wird „zum Monopol der Sittlichkeit. Kein Gott kann sie ersetzen; keine Natur; keine Macht der Geschichte. Das alles ist Mystik, welche nimmermehr zu einem wahrhaften sittlichen Selbst verhilft“ (ErW, 339).

⁴⁹ ErW, 340: „Selbst und Gesetzgebung bilden eine notwendige Korrelation.“

⁵⁰ ErW, 338f.

⁵¹ ErW, 343.

⁵² Cohen spricht vom „Ursprung des Gesetzes“ (ErW, 324).

⁵³ „Das Gesetz erst macht die Handlung zur Handlung; nicht die Person, nicht das Ich. Damit ist auch das Interesse am Problem geändert“ (ErW, 319), das nun mit der Frage nach dem Gesetz „auf die Grundfrage aller echten Wissenschaft“ bezogen wird, und also auf ein *Faktum*. Cohen befindet sich hier an einer Schlüsselstelle seiner Argumentation, insofern er sich unter den Anspruch stellt zu zeigen, wie weit sein *kritischer Idealismus* trägt. Nota bene ist dies eine Problemstellung, die sein Denken mit dem Hegels vergleichbar macht, der in seiner Geschichtsphilosophie nach Belegen dafür suchte, dass das *Vernünftige* auch *wirklich* sei.

⁵⁴ Vgl. A. Esser, Autonomie als Aufgabe. Hermann Cohens kritischer Idealismus und sein Beitrag zur Diskussion der Gegenwart, in: DZPhil 59 (2011) 2, 233.

⁵⁵ Esser, Autonomie, 234. Überhaupt kann man Cohens Anliegen mit dem Hegels vergleichen, der seinerseits – anders als Kant – „die überindividuellen und institutionellen Bedingungen der Freiheit herausgearbeitet hat“ (238). Wie Hegel vermeidet Cohen „ein verkürztes individualistisches Verständnis, indem er die überindividuelle Bedeutung der Selbstgesetzgebung von Gemeinschaften“ darlegt (234). Doch anders als Hegel sieht er die „Bedeutung von Gemeinschaften wie der Familie, der Bürgerlichen Gesellschaft und des Staates“ nicht in den Verhältnissen schon realisiert, in denen er lebte. Die Humanisierung des Menschen und der Gesellschaft bleibt ihm eine Aufgabe, an der weiter zu arbeiten ist.

Mörder, der einen Menschen bei mir sucht, auf seine Frage, ob er bei mir sei, der Wahrhaftigkeit gemäß zu antworten“ (ErW, 526) und diesen armen Verfolgten seinem Widersacher auszuliefern, antwortet Cohen: den Mörder über die Anwesenheit des Gesuchten zu täuschen, sei gar keine Lüge, sondern „vielmehr eine notwendige und legitime Maßnahme, um ihn, wie es ethisch geboten ist, zu retten und ... [somit] den allgemeinen Wert der Wahrhaftigkeit zu erhalten, der durch eine ... starre Anwendung des Lügeverbots in Misskredit gebracht werden würde.“⁵⁶

e. Vermöge der *Autonomie* bereitet die Ethik den Weg zu dem Ziel, dass das Zusammenleben der Menschen in einer Nation – ja letztlich der Menschheit – in rechtlich geregelten staatlichen Verhältnissen stattfinden kann: auf dem Boden der Vernunft⁵⁷ in partieller Realisierung der Hoffnung auf einen gerechten Frieden. Man ahnt, wie Cohens Ethik die von den biblischen Propheten gegebenen Impulse in Gedanken zu realisieren sucht.⁵⁸ Und man sieht, dass diese Ethik konstitutiv und regulativ für das geltende Recht zu sein beansprucht. Deshalb müssen die ethischen Reflexionen die Allgemeinheit bzw. Allgemeingültigkeit immer schon einbeziehen, wie sie Gesetzen eignen.

Im „Sinn des kategorischen Imperativs“ (ErW, 320) ist „der neue Sinn der Freiheit“ enthalten (321). Denn beim Freiheitsproblem handelt es sich „gar nicht mehr um Ursache und Wirkung [als könne das Ich als absolute Größe vorausgesetzt werden oder als ließe die Freiheit sich durch einen ursächlichen Determinismus bestreiten] ... , sondern um Mittel und Zweck“ (321). Die Zweckbestimmung aber ist klar und distinkt gegeben dadurch, „dass du die Menschheit in deiner Person, wie in der Person eines jeden Andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst“ (320 zit. Kant).⁵⁹

5. Welche Eigenart der Religion kann sich neben der Ethik (und Ästhetik) behaupten? Das sittliche Potential der Religion ist in einer Ethik der Autonomie aufgehoben. Kant folgend, der die Imperative der praktischen Vernunft als „göttliche Gebote“ verstand,⁶⁰ kann auch für Cohen die gute Weisung Gottes, die *Tora*, nicht anders zu verstehen sein als im Licht der *Gebote des Sittengesetzes*. Neben anderen Aspekten hat das die kritische Frage Isaak Breuers, des Begründers der deutsch-jüdischen Orthodoxie zu Beginn des 20. Jahrhunderts hervorgerufen, was er vom Judentum noch übrig lasse.⁶¹ Für Cohen aber dürfen die biblisch überlieferten Gebote nicht im Sinne einer Heteronomie verstanden werden, die in der Sphäre der Religion die Autonomie der Ethik in Frage stellen könnte.

⁵⁶ Esser, *Autonomie*, 242.

⁵⁷ ErW, 327: „Autonomie ... kann nur der Begriff der Vernunft vertreten und verbürgen.“ „Das reine Denken“, die Selbstgesetzgebung, beruht auf dem „Vertrauen auf die Vernunft“. – Von „Metaphysik aller Art“ ist „der Idealismus der Selbstgesetzgebung“ allerdings zu unterscheiden, wie Cohen vor allem an Spinoza und Hegel zeigt (330f.). „Für die Ethik“ bedeutet auch die Metaphysik „Heteronomie“ (331).

⁵⁸ Vgl. etwa Cohen, *Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten*, in: *Werke* 17, 297–336, sowie RV, 276–343. Hier lässt sich eine Spur zum „Ethos des Ethikers“ finden, das Cohen immer wieder betont hat und von dem er selbst getragen war. Vgl. Holzhey, in: *Unzeitgemäße Unzeitgemäßheit*, 318.

⁵⁹ Ich muss hier darauf verzichten, auf die Tugendlehre der Ethik einzugehen, auch wenn gilt: „Die Freiheit des Willens wird begründet durch die Lehre von der Tugend als Wissen“ (RV, 465). – Im Rückblick auf die Ethik fasst die Ästhetik die Bestimmung des „reinen Willens“ knapp zusammen (vgl. *ÄrG* I, 196f.).

⁶⁰ *I. Kant*, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [PhB 45], Hamburg 1978, 170 [1793, 230]. Vgl. RV, 236: *Die Religion der Vernunft* lehre, „den Willen der Vernunft als das Gebot Gottes zu denken.“

⁶¹ *I. Breuer*, *Was lässt Hermann Cohen vom Judentum übrig?* (1920), in: *Ders.*, *Frühe religionsphilosophische Schriften*. Werkausgabe Bd. 1, hg. v. M. Morgenstern u. M. Hildesheimer, Berlin 2017, 55–74. Vgl. meinen Kommentar: 75–86.

Deshalb lässt er für eine *Theonomie* des göttlichen Willens, der dem selbstbewussten, sich selbst bestimmenden und so sich selbst erhaltenden menschlichen Willen in die Parade fahren könnte, keinen Platz mehr. Der Anspruch, *sein Denken zu reinigen*, betrifft auch die Religion, und das insbesondere da, wo sie Elemente eines mythischen Schicksalsglaubens konserviert. Offensichtlich ist das dort der Fall, wo die Religion sich „mit der Teilung der geistigen Welt in Bevorzugte und Enterbte zufrieden“ gibt (ErW, 388). Der Ethik kommt hier mit Blick auf die prädestinatorische Gnadenlehre Augustins, wie sie von Luther in *De servo arbitrio* anverwandelt worden ist, eine kathartische Funktion zu. Sie kann, so Cohen, „diesen Makel der Vorsehung ... tilgen“ (ebd.), indem sie „das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch“ (RV, 150) unter der Leitung ihres Begriffs des reinen Willens regelt. Das vermag sie aber nur, wenn das „Verhältnis zu Gott“, das mit Blick auf sein „Regiment“ „ein dunkles“ bleiben kann (ebd.), nicht in die Ethik hineinspielt.⁶² Demgegenüber hatte Luther die Ethik nicht als eine „autonome Disziplin“ begriffen, weshalb man (so Risto Saarinen) nur von einer „Ethik innerhalb von Luthers Theologie“ sprechen könne.⁶³

Im Sinne des aufklärerischen Impulses, der sein ganzes Denken durchzieht, verschweigt Cohen am Ende aber auch die Lücken nicht, die die ethische Bestimmung des Menschen gelassen hat. So behauptet die Religion neben der Ethik (und der Ästhetik) eine bleibende Bedeutung, weil sie auf eine Erfahrung des Selbst bzw. des Individuums antwortet, mit der die Ethik den Menschen allein lässt. Ich konzentriere mich hier auf den Gesichtspunkt, der schon in Cohens Luther-Rezeption eine Rolle spielte: auf die Erfahrung der Endlichkeit und Fehlerhaftigkeit des Menschen, die sich durch kein Selbstoptimierungsprogramm aus der Welt schaffen lässt (bei Luther war es religiös codiert). Den anderen Gesichtspunkt, dass nicht schon die Ethik, sondern erst die Religion den Anderen als Du zur Entdeckung bringt (und nicht nur als einzelnen Repräsentanten einer Allgemeinheit) – Cohen zufolge geschieht das im Mitleid – , lasse ich hier auf sich beruhen.⁶⁴

⁶² In der RV heißt es: „Fragen gegen die Vorsehung und das göttliche Regiment tauchen von allen Seiten auf, so dass das Verhältnis zu Gott überall ein dunkles bleibt. Aus diesem Dunkel aber darf nimmermehr das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch geregelt werden“ (RV, 150) – auch nicht, wie man mit Blick auf Luthers späte Judenschrift sagen muss, das Verhältnis zu den Juden in einer vom Christentum geprägten Kultur (vgl. *M. Morgenstern* [Hg.], Martin Luther. Von den Juden und ihren Lügen, Berlin 2016).

⁶³ *Saarinen*, Luther and the Gift, 112. An anderer Stelle hat *Saarinen* darauf hingewiesen, dass man Gottes Vorherwissen [foreknowledge] einklammern, und die Notwendigkeit im Sinne einer Unveränderlichkeit verstehen könne [necessity as immutability]. Dann könne man in Luthers Sicht auf menschliches Handeln in *De servo arbitrio* die ihr eigene Offenheit für freie Entscheidungen im alltäglichen Leben erkennen (*Ders.*, Weakness of Will, 130). Der Mensch müsse sich nur vom Gotteswillen leiten lassen. Doch die fundamentale Richtung des Willens, ob er von Gott oder vom Satan „geritten“ werde, kann vom Menschen nicht aus eigener Kraft verändert werden (129). Luther gestehe zu, dass die freie Entscheidung bis zu einem gewissen Grad moralische und bürgerliche Gerechtigkeit, gute Werke, hervorbringen kann (130). Auf diese Weise sei „Kooperation mit Gott“ möglich (131). Dass der Wille aber nicht autonom seine fundamentale Richtung von einem natürlichen oder „fleischlichen“ Stand zu einem „geistlichen“ ändern könne, verweist zum einen deutlich genug auf die theonome Begründung der begrenzten menschlichen Freiheit, zum andern auf die Anverwandlung der Erbsündenlehre, für die es in Cohens Unterscheidung von Ethik und Religion keinen Platz mehr gibt (vgl. Anm. 36).

⁶⁴ Cohen spricht von einem „Mangel, der sich gerade aus der tiefsten Tiefe des ethischen Menschenbegriffs ergibt (RV, 15 vgl. 17). Es bedürfe „einer anderen Vermittelung als nur derjenigen, welche zwischen dem Ich und der Menschheit gefordert wird.“ Der Andere ist nämlich nicht nur „das andere Beispiel vom Ich“. Das wäre er als Er, als Du ist der Andere aber mehr als ein *alter ego*. Zu dieser Entdeckung des Du verhilft erst die Religion, auch wenn die Ethik sie als Möglichkeit schon in den Blick genommen hatte (vgl. ErW, 357). Als nähme er Rosenzweigs Einsicht vorweg, *dass mein ich im du entstehe*, erwägt Cohen die Möglichkeit, „dass erst das Du ... mich selbst auch zum Bewusstsein meines Ich, zur sittlichen Erkenntnis meines Ich zu bringen vermöchte“ (RV, 17). Am biblischen Wortlaut ist die Entdeckung des Du zu vollziehen – es heißt vom anderen

Jedenfalls leistet die Religion einen Beitrag zur Humanisierung der Ethik, wenn diese denn darauf sich einzulassen bereit ist. Und sie hilft dazu, der Skepsis zu begegnen, die die „Möglichkeit der Ethik“ in Frage stellt (ErW, 359), als sei die „eigene Bestimmung der Handlung“ eine Illusion (das wäre die deterministische Anfechtung des freien Willens), als müsse das Selbst angesichts der unendlichen Aufgabe, in der es sich selbst bildet und erhält, verzweifeln (das wäre die defätistische Anfechtung), als könne das Selbst angesichts eigener Schwäche und Fehlerhaftigkeit sich nicht mehr ertragen (das wäre die depressive Anfechtung).⁶⁵

„Was fängt ... [die reine Ethik] aber mit dem armen Menschen an, der sich seiner Schuld nicht entledigen darf, sofern für sein eigenes armes Bewusstsein der Vernunftwille, der freie Wille bestehen bleiben muss? Hier liegt die Grenze der Ethik“ (RV, 195). Der Mensch, dessen „freier Wille aufrechterhalten werden muss“, wird von der Ethik selbst „an die Religion, an die Korrelation mit Gott“ verwiesen. Denn „der Mensch sieht in die Augen, Gott allein in das Herz“.⁶⁶ Die Versöhnung des Herzens mit Gott aber muss die Ethik überfordern. Über die *Selbstreflexion* hinaus bietet die Religion *Sprachformen der Korrelation* mit Gott an, weshalb dem *Gebet* in der *Religion der Vernunft* auch eine Schlüsselrolle zukommt. So nimmt etwa Psalm 86,11 mit der Bitte *einige unsere Herzen* das Problem auf, das für das Individuum an der Grenze der Ethik mit dem Problem der Sünde entsteht, ist doch „das sittliche Ich ... von Zerstreungen, Konflikten und Widersprüchen durchbrochen, die es fortwährend mit Spaltung und Zersplitterung bedrohen“.⁶⁷

Man kann hier die oben schon angesprochene Anverwandlung des Lutherschen Gedankens finden, der Mensch sei *simul iustus et peccator*. Doch wie soll *Gott gedacht werden können*, in Wechselbeziehung zu dem „die Autonomie des [menschlichen] Willens unangetastet in Kraft bleibt“ (RV, 235)? An dieser Stelle kommt Cohen der Sache nach auf die Einsicht Troeltschs zurück, die „letzte Einheit des Gottesgedankens“, die Luther in *De servo* in den Blick genommen habe, sei „erlebt, ... nicht begrifflich definiert.“⁶⁸ Diese Einheit sei in der Spannung zwischen Gottes „fremdem Werk“ der Zertrümmerung menschlicher Selbstsicherheit und seinem „eigentlichen Werk“ der „Begnadigung, Erneuerung und

Menschen: *er ist gleich wie Du* (RV, 182), doch auch das Gebot ist in der Anrede der 2. Person überliefert (Dtn 6, 4ff) – wie auch die Sprache des Gebets. Logisch tritt der Andere hier als Repräsentant einer *Mehrheit* auf, die nicht schon *Allheit* ist: er ist Teil einer Gemeinde. Doch kraft prophetischer Verheißungen richtet sich diese Mehrheit von Menschen auf die Zukunft der Menschheit aus. So ist in der Religion ein Verhältnis zum Anderen begründet, das mit dem ethischen nicht kongruent ist. Vgl. RV, 165. Das ganze Kap. VIII setzt sich mit dieser Frage auseinander.

⁶⁵ Eine andere Möglichkeit, mit der Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit umzugehen, ist der *ästhetische Humor*. Er vermag auf dem seelischen Boden eines ausgeglichenen Verhältnisses der *humores*, der Körpersäfte, besonders gut zu gedeihen, nicht aber an die Stelle der religiösen Antwort auf das Problem zu treten. Es ist der Friede als ihre höchste Frucht, den die Religion der menschlichen Seele zu verleihen vermag. In diesem Sinne lässt sich folgender Passus am Ende des Spätwerks lesen: „Der Jude konnte niemals ein Mann der Trauer bleiben; seine Feste und seine Wissenschaftlichkeit erhoben ihn immer in den Himmel der Freude. Und diese Erhebung bewirkte, als Seelenkraft, der Friede, der daher ebensowohl, wie Wahrhaftigkeit und Demut, wie Gerechtigkeit und Treue und wie die Tapferkeit des Martyriums, sein natürlicher Lebensweg wurde. Sein Martyrium gab ihm die tragische Würde; sein Friede aber erhielt ihm immer den ästhetischen Humor“ (RV, 530).

⁶⁶ RV, 195 mit Bezug auf 1 Sam 16,7.

⁶⁷ RV, 440 vgl. 432; 520. Vgl. zur Bedeutung des Gebets in Cohens Spätwerk auch: *H.M. Dober*, Die kathartische Funktion des Gebets, in: *P. Fiorato, P.A. Schmid* (Hg.), „Ich bestreite den Hass im Menschenherzen“. Zu Hermann Cohens Begriff des grundlosen Hasses, Basel 2015, 129–143.

⁶⁸ *Troeltsch*, Luther, 249 [Hervorhebung von mir]

Beseligung“ „nur der gläubigen Schau und Erfahrung zugänglich“ gewesen. Man kann Cohens späte Religionsphilosophie als eine Option verstehen, in dieser Unschärferelation zwischen Erlebnis und Begriff zu weitergehenden Klärungen zu gelangen.

Diese lassen sich zuerst am Schöpfungsgedanken aufzeigen, den er als *Schöpfung des Menschen in der Vernunft* versteht.⁶⁹ So leistet er keinen Verzicht auf den Gedanken der Vorsehung, doch er transformiert dessen problematisierte prädestinationstheologische Zuspitzung in den Deutungsrahmen seiner Religionsphilosophie. „Die Schöpfung ist ... die göttliche Vorsehung für das Menschengeschlecht, wie sie schon durch den Bund Gottes mit Noah errichtet wird. Diese Vorsehung für die Weltgeschichte drückt die allgemeine Liebe Gottes zu den Menschen aus. Und so können alle Formulierungen der Korrelation von Gott und Mensch als Ausdruck der Liebe Gottes angesprochen werden“ (RV, 174).

Diese lichte Bestimmung des Wesens Gottes findet dann durch den Offenbarungsgedanken im Sinne der *Religion der Vernunft* Bestätigung. Offenbarung bedeutet für Cohen in einem allgemeinen Sinn, „dass Gott ins Verhältnis tritt zum Menschen“ (RV, 82). D.h. die *Korrelation* als das durchgehende Deutungsschema dieser Religionsphilosophie ist bedingt durch Gott – er macht in der Offenbarung den Anfang. Wechselseitig wird dieses Verhältnis aber dadurch, dass es auf die Vernunft bezogen wird, die ihrerseits durchaus dialogische Struktur hat (und also in der Wechselbeziehung von Frage und Antwort besteht)⁷⁰: „Die Einzigkeit Gottes bedingt sein Verhältnis zur Vernunft des Menschen“, der in der Vernunft geschaffen ist (RV, 99ff.). „Und die Vernunft des Menschen, als Schöpfung Gottes, bedingt sein Vernunftverhältnis zu Gott“ (RV, 95). In diesem Verhältnis der Erkenntnis lässt sich dann *per analogiam* auch von einem göttlichen Willen sprechen, der von einem Affekt getragen wird – vornehmlich von dem des *Erbarmens*, das „der Liebe bei Gott gerecht wird“ (RV, 174).⁷¹

Über das Vernunftverhältnis zu Gott hinaus erfordert die Gottesliebe – auch sie ist ein Moment der Korrelation – „das *Bekennen* und die Hingabe“ an ihn. „Das Bekenntnis bedeutet die *Willenshandlung* im Unterschiede von der bloßen theoretischen Erkenntnis“.⁷² Es ist bei Cohen auch hier der ganze Mensch, der in einem Wechselverhältnis zu Gott steht. Und dieses Wechselverhältnis erfordert eine Praxis, in der die theoretische Distanz an engagierte Beteiligung gebunden wird, ja an eine „Hingabe“. Die aber wurzelt in einem Begriff der Erkenntnis, der „zum Lieben Gottes [wird], zur tätigen Verehrung und Bekennung Gottes“ (RV, 60 [mit Bezug auf die hebräische Wurzel *jada*]).

Der formale Begriff der Korrelation hat seinen Anhaltspunkt im biblischen Wortlaut, dass Gott „von Angesicht zu Angesicht“ mit Mose geredet habe (RV, 87). Und in der Tat vollzieht sich die Korrelation zwischen Gott und Mensch im Medium der *Sprache*, sei es in narrativer Gestalt, sei es in Metaphern, sei es in Gestalt des Gebotes, sei es in der Gebetsordnung des *Siddur*. „Offenbarung“ ist die „Schöpfung der Vernunft“ (RV, 84), in der die Korrelation zwischen Gott und Mensch sich überhaupt erst vollziehen kann. Es handelt

⁶⁹ Vgl. das oben gegebene Hiob-Zitat und das entsprechende Kapitel in der RV, 99ff.

⁷⁰ Vgl. die oben gegebenen Zitate aus der Logik aus dem Beitrag von R. Munk.

⁷¹ RV, 174: „Das hebräische Wort [*rachamim*] entstammt der Wurzel, welche den Mutterleib bedeutet, und es schließt sich so der *Metapher von Gott*, als Vater der Menschen, an.“ (Hervorhebung von mir) Auch im Sinne Cohens ist unsere menschliche Rede von Gott vornehmlich metaphorisch, weshalb die Bibel auch von ihm spricht *wie von einem Menschen*.

⁷² RV, 59; Hervorhebungen im Text.

sich immer schon um eine Vernunft, die an die Sprache gebunden ist.⁷³ Für Cohen, der die hebräische Bibel als Zeugnis eines hoch differenzierten Entwicklungsprozesses hin zu immer „reineren“ Formen liest, wobei mythische Elemente aufgeklärt und polytheistische Reste in Monotheismus aufgehoben werden, behält die „Offenbarung“ zwar die Bedeutung eines außerordentlichen Ereignisses – sie bleibt als überliefertes Geschehen am Sinai die „einzelne Tatsache in der Geschichte des Volkes“ (RV, 85) –, doch er interpretiert sie als ein die Menschheit angehendes Geschehen mit einem universalen Anspruch.

Mit der *Korrelation* als kategorialer Ermöglichung des Verhältnisses von Gott und Mensch aufgrund einer dem Menschen von Gott verliehenen *Vernunft* hat Cohen auch – wie en passant – das bei Luther virulente Problem aufgenommen und zu einer Lösung gebracht, wie sich denn ein in seinen einsamen Ratschlüssen verborgener Gott (der „deus absconditus“) zum offenbaren (dem „deus revelatus“) verhalte.⁷⁴ In seine Verborgenheit kann sich der Gott des mythischen Schicksalszusammenhangs zurückziehen, nicht aber der Gott der Offenbarung, der sich an die Vernunft gebunden hat, in der er den Menschen schuf. D.h. die Erfahrung der Verborgenheit Gottes, die Cohen zugesteht, kann in der dialogischen Wechselseitigkeit aufgehoben werden, in der der Mensch zu Gott in Beziehung zu treten wagt, weil Gott selbst ihn zu diesem Wagnis in Stand gesetzt hat. Es ist das Gottesverhältnis des Vertrauens, in dem der Sünder seine Sünde bekennen kann, weil er dessen gewiss ist, dass bei Gott Versöhnung ist.⁷⁵

In diesem Verhältnis muss die Religion nicht mehr Gegnerin – sie kann *Bundesgenossin für die Ethik* werden mit Blick auf die Frage, was den guten Willen in den Tiefen seiner Motivation anfiecht. Mit ihrer Hoffnung auf Erbarmen stellt sich die Religion nicht *gegen* die Ethik, sondern sie *ergänzt* oder *erweitert* sie, ohne ihr zu widersprechen.⁷⁶ In

⁷³ Der Weg „vom reinen Denken zur Sprachvernunft“, den A. Zak anhand von Rosenzweig nachgezeichnet hat (Münchener philosophische Studien, Neue Folge 1, Stuttgart u.a. 1987), gehört auch schon zu den Voraussetzungen von Cohens *kritischem Idealismus*. Ihm zufolge beginnt die Sprache mit dem Wort, „das niemals als ein einzelnes gedacht werden darf“, sondern im Satz in die Form eines Urteils „gefügt“ wird (ErW, 191). So nötigt die Sprache aufgrund ihrer Satzstruktur zu einer logischen Ordnung der Gedanken, die von der Vernunft auf ihre Stimmigkeit hin geprüft werden kann. Der bloße Laut könnte als „isoliertes Zeichen“ verstanden werden. Wollte man die Sprache als einen durch Zufall oder Konvention gefügten Zusammenhang von Zeichen fassen wollen, verfehlte man ihren zureichenden Begriff.

⁷⁴ Das ist ein im Zentrum der christlichen Religion verankertes Problem, kommt es doch auch in der Gethsemane-Szene der Passion Jesu deutlich genug zum Tragen. H. Blumenberg ist dieser Aspekt nicht entgangen: „Ärgernis und Anstoß sind ... das, was unter dem Titel des väterlichen ‚Willens‘ steht. Durch ihn wird dieser Jesus zum Werkzeug einer Verfügung, die die Bedingung gesetzt haben muss, nach der er jetzt verfährt. Das Unerlässliche – weshalb? Jesus fragt nicht danach und muss doch Sinn darin gesehen haben, die Aufgabe ohne das Selbstopfer zu lösen. Mit der Unterwerfung unter den nun *fremden* Willen wird er vom Hirten zum Opferlamm, von dem zu sagen, es bringe sich selbst dar, doch ein unsinniges Bild ergibt. Er ist das Lamm, weil er von diesem Augenblick an geopfert *wird*, nachdem er unhörbar für die Schlafenden eingestanden hat, dass es nicht *sein* Wille ist, der nun an ihm vollstreckt wird, um das Heil der anderen zu werden.“ (Blumenberg, Matthäuspassion, 49)

⁷⁵ Vgl. Anm. 34.

⁷⁶ Meine Interpretation berührt sich mit der Würdigung, die D. Korsch Cohens Verständnis der Sünde gezollt hat: „Die Pointe von Cohens Begriff besteht darin, die Anforderungen der Sittlichkeit, die auf eine Verallgemeinerung des Individuellen zielen, durch die Religion zur Anerkennung einer prinzipiellen Individualität vertieft zu haben, die gleichwohl in den Prozess des normbewussten Handelns integriert bleibt“ (Ders., Hermann Cohens Verständnis der Sünde, in: Dober, *Morgenstern* [Hg.], Religion, 194–206, hier: 203f.). Jedoch akzentuiere ich das Spezifikum der „anthropologischen Konzentration in Cohens Begriff von Sünde und Erlösung“ (205) anders: Während Korsch seine Deutung im Spannungsfeld von Individualität und Allgemeinheit vorträgt, und hierbei die Geltung der paulinischen Adam-Christus-Typologie wie selbstverständlich voraussetzt (s. Anm. 36), suche ich das Modell und die Methode der Korrelation als Gravitationszentrum von Cohens Anfragen an ein sich auf Luther berufendes Christentum zu erweisen.

diesem Sinne blickt schon die biblische Religion auf den Ursprung des Guten, diesen Fixpunkt des ethischen Problems am Ideenhimmel der Philosophie, hin: *Es sei dem Menschen gesagt, was gut ist*, so Micha 6,8, und damit verbinde „die Vernunft mit ihrem Prinzip des Guten ... Gott und Mensch, Religion und Sittlichkeit“ (RV, 39). Vorausgesetzt ist hier die Freiheit des Menschen, das Gute zu wählen – im Deuteronomium wird sie explizit gemacht.⁷⁷ In der Korrelation aber erfordert „der Wille Gottes ... diese Freiheit des menschlichen Willens“ (RV, 474).

In diesem Wechselverhältnis kann es zu einer Befreiung aus den Zwangszusammenhängen des Schicksalsglaubens kommen. Als vielleicht wichtigstes biblisches Beispiel gilt Cohen die prophetische Kritik Ezechiels (vor allem in Kap. 18). Er habe aus den Quellen der Religion mit einem mythischen Grundirrtum aufgeräumt, indem er die Vorstellung der vererbaren „Sünde eines Familiengeschlechts“ oder „des Menschengeschlechts“ gar individualisierte: es sei die einzelne „Seele, welche sündigt“, sie stehe unter dem Anspruch der Selbsteinsicht und -umkehr, wie zugleich unter der Verheißung eines Neuanfangs.⁷⁸ Verantwortlich ist das Selbst nur für das, was es getan oder unterlassen hat, und in dieser Verantwortung gewinne es sich selbst erst als Ich.⁷⁹ Allem Naturalismus eines „Zusammenhangs des Blutes“ ist hier der Boden entzogen, und die mythische Auffassung vom Schicksal als dem Schuldzusammenhang des Lebendigen (um es mit Walter Benjamin zu sagen) transformiert in die Möglichkeit der Versöhnung *coram Deo* (vgl. RV, 233; 269) bzw. „im Hinblick auf“ Gott.⁸⁰ Diese Versöhnung widerstrebt der Ethik nicht – im Gegenteil hilft sie ihr an ihrer schwächsten Stelle auf.

Am Ende stellt sich allerdings die Frage, ob Cohens gewissermaßen moderierender Umgang mit Luther weit genug gegangen ist, um dem von Hans Blumenberg folgendermaßen umrissenen Dilemma zu begegnen: „Das unerschütterliche historische Faktum der Gottmenschlichkeit Jesu Christi ist für *Luther* das stupende Angebot des ‚mutabilissimus Deus‘, seine ängstende Hoheit zugunsten des menschlichen Heils an eine verlässliche Zusage zu binden, die der Mensch im Glauben annimmt und verbindlich werden lässt. Doch

⁷⁷ RV, 474 mit Bezug auf Dtn 30,19: „Die Wahl des Guten ist die Aufgabe des Menschen. Die Freiheit dieser Wahl ist die Grundbedingung der sittlichen Vernunft.“

⁷⁸ ErW, 299 vgl. RV, 219ff. u.ö.

⁷⁹ RV, 220f. 226. Vgl. RV, 221: „Die Versöhnung mit Gott ist es, die das Individuum zur Reife bringt als Ich.“

⁸⁰ RV, 241; 432 u.ö. Nicht erst die vernunftbestimmte Ethik, sondern auch schon die Religion ist also der „nackten Mythologie“ (ErW, 362) entgegengetreten, die den Blick auf den Ursprung des Bösen richtete und sich in dieser Fragestellung verdingte. Noch die Frage nach der Versöhnung des Menschen mit sich selbst und vor Gott verweise auf die alte Frage nach dem „Ursprung des Bösen“ (ErW, 361). Kant hat sich ihr zu Beginn seiner Religionsschrift gestellt, und die Radikalität seiner Überlegungen geht so weit, dass er nicht nur die menschliche Schwäche oder Unwissenheit als Hindernisse eines dem kategorischen Imperativ entsprechenden Handelns ins Feld führt – man könnte sagen: als Hindernisse „guter Werke“ – , sondern auch die „freiwillige Verletzung des Sittengesetzes“ (ErW, 361; vgl. *Kant*, Die Religion, 29f.; *Cohen*, Kants Begründung der Ethik, 298). Sie ist für Cohen aber von der „Sünde ohne Wissen“ (ErW, 365) zu unterscheiden, die im Judentum den Namen *Schegaga* trägt. Diese „Sünde als menschliche Schwachheit“ kann im Deutungsrahmen des religiösen Rituals gesühnt werden (ErW, 366; vgl. RV, 232). Sie ist „die Grenze ... [des menschlichen] Irrtums“ (RV, 260), über die hinaus der Mensch in vollem Wissen um die ethische Forderung und in der Kraft des Selbstbewusstseins das Böse tun kann (vgl. RV, 232). D.h. er kann den Andern bloß als Mittel brauchen, obwohl er seinen Zweck in sich selbst trägt, und somit seine Würde missachtet, indem nur nach ökonomischen Werten geurteilt wird (ErW, 320ff). Er kann den Hass schüren, um aus dem Gefühl des „an sich unwürdigen“ Neides Kapital zu schlagen. Der Neid aber „entwürdigt, er vereitelt das Selbstbewusstsein; er gibt ihm die Eitelkeit zum Inhalt“ (ErW, 548). Es sind dies Überschreitungen der Grenze, innerhalb derer Ethik und Religion zum versöhnenden Umgang mit dem Bösen beitragen können: Grenzüberschreitungen in einen Bereich des Mythischen hinein, das auch in der Moderne keineswegs ohne Wirklichkeit ist.

entkräftet sich diese Lösung selbst sogleich dadurch, dass die Annahme jenes Angebotes des sich *offenbarenden* Gottes keine dem Menschen frei verfügbare Entscheidung, sondern wiederum eine aus unfassbarer Willkür herkommende Prädestination eben jenes Gottes, diesmal als eines *verborgenen*, ist.“⁸¹ Angesichts dieses Dilemmas wäre die auf Augustins Prädestinationslehre basierende Auffassung Luthers vom *geknechteten Willen* mehr als nur ein Kollateralschaden experimenteller Ethik der Freiheit auf dem Weg zu ihrer neuzeitlichen Entfaltung. Sie wäre das Hauptproblem, an dem eine Reformation der Reformation zu arbeiten hätte.⁸²

Summary

The significance of Martin Luther for the modern history of freedom is a relevant topic of Hermann Cohens ethics and of his small writings during the reformation memorial year of 1917. Therefore it is a good choice to put the work of this neokantian Jewish philosopher in question what he had to say about the binding of the free will as the main theme of *De servo arbitrio*. In his ethics Cohen renews the Kantian concept of autonomy, giving it an actual version until today. However, it is his late philosophy of religion that not only continues the critique of Augustin's theology of predestination and its traces in Luthers answer to Erasmus. Moreover the *Religion of reason out of the sources of Judaism* develops a new interpretation of the reconciliation of sinful man in correlation to God near to the Lutheran concept *simul iustus et peccator*.

Hans Martin Dober, Eichhörnchenweg 5,78532 Tuttlingen (hmdober@gmx.de)

⁸¹ H. Blumenberg, Kant und die Frage nach dem „gnädigen Gott“, in: Studium Generale. Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften im Zusammenhang ihrer Begriffsbildungen und Forschungsmethoden, 7. Jahrgang, Berlin / Göttingen / Heidelberg 1954, 554–570, hier: 555. Für den Hinweis auf diese Stelle und eine kritische Durchsicht des Textes danke ich Benjamin Dober.

⁸² Damit suche ich, einen Schritt über die von Chr. Wiese (auf den Spuren G. Scholems) benannte Ambivalenz hinauszugehen, „der bewusste Versuch, Martin Luther für eine Gegentradition von Aufklärung, Freiheit des Denkens und Humanität in Anspruch zu nehmen, [erscheine] als ebenso tragisches wie würdevolles Unterfangen“ (*Ders.*, Jüdische Lutherrezeption, 259). Insbesondere bei Cohen lässt sich lernen, dass der im Mythischen wurzelnden Tragik mit den Kräften begegnet werden kann, die sich aus einer Ethik der Humanität speisen.