

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 58 (2002)

Artikel: Die Religion bedarf der Ethik und die Ethik der Religion : zur philosophischen Bedeutung des jüdischen Versöhnungsgedankens bei Hermann Cohen
Autor: Dober, Hans Martin
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961572>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Religion bedarf der Ethik und die Ethik der Religion

Zur philosophischen Bedeutung des jüdischen Versöhnungsgedankens bei Hermann Cohen

von *Hans Martin Dober**

Das Werk Cohens, dieses bedeutenden Vertreters des Neukantianismus Marburger Schule, erfreut sich wachsenden Interesses. Nicht nur ist „die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft“¹ geschrieben, „die Bedeutung der Nationalität“ im Denken dieser Persönlichkeit herausgearbeitet, für die „Deutschtum und Judentum“ eine komplexe Verbindung eingegangen sind,² und der eher verdeckte Einfluss auf Walter Benjamin offengelegt.³ Auch das Verhältnis zum liberalen Protestantismus, wie er im Werk Ernst Troeltschs verkörpert ist,⁴ die Wirkung des Meisters auf „die Prägnanz der Religion in der Kultur“, wie sie Thema des Schülers Ernst Cassirer gewesen ist,⁵ oder „Hermann Cohen’s Philosophie der Religion“⁶ sind Gegenstände von Untersuchungen geworden, um hierbei auch der Arbeit des Hermann-Cohen-Archivs in Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey zu gedenken.

* PD Dr. *Hans Martin Dober*, Frondsbergstrasse 53, D-72070 Tübingen.

1 U. SIEG, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg 1994.

2 H. WIEDEBACH, *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, Hildesheim, Zürich, New York 1997 (= *Europea Memoria*. Reihe I: Studien 6).

3 A. DEUBER-MANKOWSKY, *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Berlin 2000.

4 W. DIETRICH, *Cohen and Troeltsch. Ethical Monotheistic Religion and Theory of Culture*, Atlanta (Georgia) 1986 (= *Brown Judaic Studies* 120).

5 D. KORSCH/E. RUDOLPH (ed.), *Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie*, Tübingen 2000 (= *Religion und Aufklärung* 7).

6 S. MOSES/H. WIEDEBACH, *Hermann Cohens Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996*, Hildesheim, Zürich, New York 1997 (= *Publications of the Franz Rosenzweig Research Center for German-Jewish Literature and Cultural History*).

I

Michael Zank hat es sich in seiner Untersuchung nun zur Aufgabe gemacht, kritisch mit Vorverständnissen aufzuräumen, die ein weit verbreitetes Bild dieses Autors geprägt haben.⁷ Eine ihrer leitenden Thesen geht davon aus, dass Franz Rosenzweigs „Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens“⁸ dieser Prägung Vorarbeit geleistet hat, ein schiefes Cohen-Bild aber durch die Mitarbeit manch anderer erst hat etabliert werden können. Es entstand der Eindruck, als sei die Religionsphilosophie des späten Cohen nicht viel mehr als ein „Anbau“ (S. 164 und öfter) an ein neukantianisches System, das zwar der Religionsschrift des Königsbergers habe Rechnung tragen müssen, aber doch wesentlich theoretische und praktische Philosophie, nicht jedoch von einer korrelativen Beziehung zur Religion in allen Teilen bestimmt sei. Mit dieser und anderen schwächeren Meinungen wie etwa der, dass die Rückkehr zum Judentum eigentlich eine Reaktion auf den zeitgenössisch aufkeimenden Antisemitismus gewesen sei (S. 76), nimmt es Zank auf. Doch auch andere Stimmen wie die von Kuno Fischer, Cohens Schriften enthielten „mehr Judentum als Philosophie“ (S. 328), oder die Nicolai Hartmanns, Cohen habe in *Der Begriff der Religion* (1915) seine Maske fallen gelassen (S. 168.328), oder die von Ernst Troeltsch, der ihn einen „Philomodernus“ genannt habe (S. 328), werden unter dem hohen Aufwand einer einlässlichen Rekonstruktion des Verhältnisses von Logik, Ethik und Religion in diesem Werk ins Lot der Ergebnisse gerückt, die diese Untersuchung als Früchte trägt.

Es ist ihr Anliegen, das vielfach unterschätzte (S. 223) und missdeutete Werk Cohens als einen Beitrag zur – ethisch und religionsphilosophisch fundierten (S. 5) – Kulturphilosophie zur Geltung zu bringen. Unterschätzt hat man Zank zufolge die Dimension der Religion in seinem weit gefächerten Schrifttum: Von allem biographischen Anfang an habe sich dieses Denken in der Weite des religiösen Horizonts entwickelt, wie er sich von einem jüdisch-liberalen Standpunkt in der Mitte des 19. Jahrhunderts erschlossen habe. Missdeutet habe man weiterhin die biographische Funktion des posthum von Cohens hinterbliebener Frau Martha und Bruno Strauss herausgegebene Spätwerk *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Wenn Franz Rosenzweig, Cohens „zweiter jüdischer Philosophen-Sohn“ (S. 172) neben Ernst Cassirer, von einer „Rückkehr“ (Teschuwa) des Meisters zu seinem Judentum gesprochen habe (S. 77 und öfter), sich hierbei auf ein Wort von ihm berufend, so sei in diesem Zusammenhang nicht an eine in der Assimilation an die deutsche Kultur erfahrene Entfremdung zu denken.

Für eine Würdigung der vorliegenden Untersuchung ist es wichtig zu klären, wie das eben in kritischer und thetischer Hinsicht skizzierte Anliegen durchgeführt wird. Wenn denn die Beziehung von Ethik und Religion im Denken Cohens rekonstruiert werden soll, so wird die „mutuelle Konstitution“ seiner reifen Philosophie der Religion und seines jüdischen Denkens darzustellen sein (S. 41.207). Denn „Religion“ wird von ihm nicht (zuerst) aus apriorischen Begriffen, sondern aus ihren „positiven“ historischen Quellen bestimmt. Dieser hermeneutische (und eben nicht transzendente) Zugang setzt methodisch den (kulturell oder lebensweltlich geprägten) Standpunkt dessen vor-

⁷ M. ZANK, *The Idea of Atonement in the Philosophy of Hermann Cohen. With an Appendix of Manuscripts from the National and University Library, Givat Ram, Jerusalem and Nachlaß Natorp Ms 831 (Hessisches Staatsarchiv, Marburg)*, Providence (Rhode Island) 2000 (= Brown Judaic Studies 324).

⁸ F. ROSENZWEIG, Einleitung in die Akademieausgabe der jüdischen Schriften Hermann Cohens (1923), in: F. ROSENZWEIG, *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, S. 299–350.

aus, der die Arbeit am Begriff zu seiner Sache gemacht hat. Und dieser Standpunkt erschliesst sich der Kombination biographischer und systematischer Methode. Wie Cohen selbst historische und systematische Annäherungen an seine Fragestellung erprobte, um den Beitrag der jüdischen Religion zu den Kernfragen des modernen Bewusstseins herauskristallisieren zu können (vgl. etwa S. 222), so hat auch sein Interpret den biographisch und sozialisationstheoretisch kontextualisierten Denkweg des Philosophen (in Teil I der Untersuchung) mit einer fortlaufenden Auslegung der *Ethik des reinen Willens* von 1904/²1907 und der Schrift *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* von 1915 (in Teil II der Untersuchung) in ein vielfach vernetztes Wechselgespräch gebracht. Hierbei geht er nicht nur als Kulturhistoriker vor, der die (vor Cohen einsetzende) Genese der „Wissenschaft des Judentums“ aus den innerjüdischen Kontroversen der Zeit und den „Berliner Antisemitismusstreit“ als ein Phänomen postemanzipatorischer Bemühung um kulturelle Homogenität im Zeitalter des Nationalismus und Imperialismus trefflich darzustellen weiss (S. 85); Cohen selbst hatte sich in dieser Auseinandersetzung mit seiner Schrift *Ein Bekenntnis in der Judenfrage* (1880) zu Wort gemeldet (S. 77–97). Zank macht auch die Neuordnung der Chronologie von Cohens jüdischem Denken zu seiner Sache. In diesem Zusammenhang erschliesst er den systematischen Stellenwert zweier erst 1924 publizierter Aufsätze: „Die messianische Idee“ von 1892 (S. 101ff.) und „Die Versöhnungsidee“ vom Anfang der 90er Jahre (S. 107ff.).

II

Insgesamt ist es für ein Verständnis von Cohens Denken unverzichtbar, die Multiperspektivität seines individuellen Standpunkts nicht aus dem Blick zu verlieren. Als ein früherer Student der jüdischen Quellen und der Theologie mit der Aussicht, Rabbiner zu werden, hat er sich die „Eigenart“ der jüdischen Religion früh anverwandelt, sich aber nicht für eine praktische Arbeit in der Gemeinde, sondern für ein Verständnis des Judentums „höherer Ordnung“ entschieden (um eine berühmte Äusserung Schleiermachers zu verfremden). Es war ihm schon in seiner „Ethik“ und dann in seiner Schrift *Der Begriff der Religion* darum zu tun, die Unabhängigkeit der jüdischen Religion in einer auch noch im Zuge von Säkularisierungsprozessen durchaus christlich geprägten Kultur zur Geltung zu bringen. Deren Anerkennung war aber durch einen herrschenden „Supersessionalismus“ (S. 92.262.272 und öfter) gefährdet, insofern man fast allgemein die Meinung pflegte, das Judentum als „Gesetzesreligion“ sei im Christentum als evangelischer Religion der Liebe „aufgehoben“, d. h. überholt durch die Fortschritte der letzteren und auf diese Weise negiert.

Als vom preussischen Staat bestallter Professor hat er ein öffentliches Amt im Kaiserreich errungen, was für einen Juden in der damaligen Gesellschaft alles andere als selbstverständlich war (S. 71.78). Nicht nur trug er durch seine Bildungsarbeit zum Erhalt der konstitutiven Bedingungen des modernen Staates bei, insofern das Bewusstsein der Bürger von ihrer Autonomie aus Freiheit seine weltanschauliche Neutralität bewahren kann. Auch hat er die Freiheit seiner Lehre genutzt, um einerseits kulturhegemonialen Bestrebungen zu widerstehen (wie sie sich im Antisemitismusstreit manifestierten), andererseits aber die wahrgenommene Verwandtschaft zum liberalen Protestantismus auszubauen. Während Friedrich Schleiermacher und sein Schüler Boeckh (S. 224–225), Albrecht Ritschl und Wilhelm Herrmann (um hier nur einige zu nennen) als Autoren gelten können, von denen Cohen lernte oder zu deren Positionen er wegen des gemeinsamen Bezugspunktes zur Philosophie der Aufklärung, insbesondere zu Immanuel Kant, Brücken zu bauen bemüht war (S. 321 und öfter), schien ihm das katholisch geprägte Christentum des 19. Jahrhunderts, insbesondere zur Zeit des

„Kulturkampfes“ (S. 83), in zu starker Weise der Welt des Mythos verhaftet, als dass eine tiefere Auseinandersetzung im Medium der Lehre Kants Aussicht auf gegenseitige Verständigung versprochen hätte.

Als ein profunder Kenner der Kantischen Philosophie schliesslich legt er nicht so assertorisch wie in seinem „Bekenntnis“ (1880), sondern auf eine diffizilere Weise die christliche Prägung auch noch dieser Philosophie frei und erschüttert einige auch hier beharrlich sich haltende Vorurteile der jüdischen Religion gegenüber (vgl. etwa S. 287). Eine These lautet, dass die Argumentation der *Kritik der praktischen Vernunft* über „die Dialektik in der Definition des Begriffs eines höchsten Gutes“ die ganze Richtung des ethischen Gedankens verwirrt, weil sie auf christliche Symbole aufbaut (S. 271). Einer der Kulminationspunkte von Cohens Kritik ist die Spiritualisierung der physischen Entität des Menschen (S. 281), wie sie noch im Postulat von der „Unsterblichkeit der Seele“ fortlebt, auch hier noch eine durchaus mythische Erbschaft tragend (vgl. etwa S. 298). Im Pathos der Aufklärung formuliert er schroff: „Ich kann es nicht wissen, darum will ich es nicht wissen müssen“ (zitiert S. 305). Durch seine Kritik hindurch, die das Unsterblichkeitspostulat aus dem Zusammenhang mit der Freiheits- und der Gottesidee bei Kant herausbricht (S. 308), erweist Cohen dessen Autonomiebegriff nun als kompatibel auch mit Gehalten aus jüdischen Quellen (S. 134), transformiert aber das Autonomieverständnis nach Massgabe der Andersheit des Gesetzes und des anderen Menschen (S. 285). Insgesamt zeigt er einen „direkten Weg vom antiken Judentum zur zentralen Idee moderner Ethik“ (S. 151) auf.

III

Der Titel der Untersuchung bezieht sich auf den Gang dieses Nachweises: Es ist die Idee der Versöhnung (atonement), in welcher – zuerst entfaltet in den frühen 90er Jahren und dann weiter ausgeführt im posthum herausgegebenen Spätwerk – das eigene, wesentlich Jüdische im Unterschied zum christlichen Versöhnungsverständnis verstanden werden kann (vgl. S. 212 und öfter). Diese Idee trägt die Beweislast der doppelten Hauptthese Cohens, dass nämlich die Ethik der Religion aus systematischen Gründen bedarf (S. 189), die (als Erlebnis gefasste) Religion aber auch der Ethik nicht entraten kann. Wer diesen komplexen Zusammenhang rekonstruieren will, wird die Fähigkeit mitbringen müssen, in den unterschiedlichsten Wörterbüchern zu Hause zu sein und nachschlagen zu können: in der hebräischen (Bibel, Talmud, Liturgie) und in der griechischen Literatur (Mythologie und Philosophie) sowie in der europäisch-westlichen Geistesgeschichte (Christentum, Deutscher Idealismus). Diese Kompetenzen sind in der Person des Autors aufs beste vereinigt. Ich gebe eine kurze Skizze vom Zusammenspiel der genannten Faktoren in dieser Rekonstruktion.

1. Die literarische Quelle, in der Cohen den entscheidenden Gedanken historisch ursprünglich zum Ausdruck gebracht findet, ist das 18. Kapitel des Propheten Ezechiel. Wenn man diesen Text im Kontext der Liturgie des Versöhnungsfestes interpretiert – und diesen Kontext in den Blick zu nehmen ist für ein nachvollziehendes Verständnis ebenso unverzichtbar wie die Hinzuziehung von Talmud und Midrasch (S. 118–151) –, so wird deutlich: An die Stelle des mythischen Schicksals, dass Schuld sich von Generation zu Generation forterbe („die Väter haben saure Trauben gegessen, und den Kindern werden die Zähne stumpf“⁹), ist bei diesem Propheten die Entdeckung individueller Verantwortlichkeit getreten. Dieser

⁹ Ez 18,2.

Gedanke ist dann zum strukturierenden Prinzip einer religiösen Praxis der Umkehr vor Gott geworden, zu der das Ritual des Gottesdienstes mit der liturgischen Anordnung der Texte der Tradition in der Gegenwart je und je seine Anleitung geben will.

2. Dieses Verständnis des Propheten bedeutet eine Aufklärung des Mythos *sui generis*. Es gehört zu den Verdiensten Cohens, die bislang vielleicht nicht bekannt genug geworden sind, dass er die Philosophie der Aufklärung mit ihrer von Descartes bis Kant ausgearbeiteten Theorie der Subjektivität¹⁰ mit der viel älteren Entdeckung individueller Verantwortlichkeit (vgl. etwa S. 200–204) zusammengedacht und hierbei andere Wege als die Romantiker beschritten hat, die ihrerseits das Individuum über der Subjektivität nicht vergassen. Die von Cohen dargestellte Funktion der Religion widersteht nicht nur ihrer aufklärerischen Kritik, sondern stellt selbst einen für das (theoretische) Selbstverständnis und (praktische) Selbstwerden des Einzelnen einen unverzichtbaren Aspekt seiner Aufklärung über sich selbst dar. Cohen versteht Religion als „Kritik des Mythos und Widerstand gegen den Immoralismus, der aus der mythischen Weltanschauung resultiert“ (S. 269).
3. Im Zuge derart kritischer Arbeit kann die Religion aber weder der Philosophie entraten, in deren Licht ein zeitgenössisches Verständnis der Quellen jener überhaupt erst für den fragenden Geist möglich ist. Noch dürfen die historischen Religionen in ihrer Unterschiedenheit übergangen werden. Für Cohen stellt sich die Anforderung, die sich aus dem Postulat der Anerkennung der anderen Religion ergibt, nicht nur so dar, dass er die Eigenart der jüdischen Religion in einer christlich geprägten Kultur darzustellen und verständlich zu machen sich bemüht, sondern auch so, dass er „anti-christliche Polemik“, insbesondere mit Blick auf nicht aufgeklärte mythische Aspekte in dieser Religion, im Hintergrund hält, um sein Ziel nicht zu gefährden, „die Existenz des Juden in einer christlichen Kultur nicht nur als möglich, sondern auch als politisch fruchtbar“ zu erweisen (S. 336 Anm. 127). Dieses Ziel vermag er kraft messianischer Hoffnung im Blick zu behalten.

Es ist für die systematische Rekonstruktion des Zusammenhangs von Cohens Denken, insbesondere für seine Verhältnisbestimmung von Ethik und Religion, von zentraler Bedeutung, dass die theoretische Arbeit am Begriff eine *praktische* Verifizierung braucht. Ja, die in Religionspraxis erfahrbare Selbstwerdung des Subjekts als Individuum hat auch eine Funktion für das Bestehen des Staates in der idealen Konstruktion, in der Cohen seine Stellung an der Universität hat erringen können. Das wird man über den Gesichtspunkt hinaus sagen können, der sich aus den Grenzen der Reichweite einer „Ethik des reinen Willens“ ergibt: Die Realisierung des Ideals ist abhängig vom Individuum, dessen Stellung rechtlich-institutionell gesichert ist, darüber hinaus aber der Selbstvergewisserung in der Differenz der je eigenen Selbsterfahrung bedarf. Das ist der Punkt, an dem Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit, Umkehr und Versöhnung mit dem ethischen Diskurs vernetzt werden. Religion führt so „in das Labyrinth der Selbstprüfung, geleitet von praktischer Vernunft, aber die Ethik muss weiterhin den Faden der Ariadne in der Hand halten, der den Rückweg aus dem Labyrinth der Bussfertigkeit weist“ (S. 374). Diese wechselseitige Angewiesenheit von Religion und Ethik aufeinander liegt im Zentrum der „Spannung zwischen Judentum und griechischer Philosophie“, aus der auch das Christentum hervorgegangen ist, um seine Prägekraft für die Kultur der westlichen Welt zu entfalten. „Ausserhalb dieser Spannung“ wird sie sich, darin stimmt der Interpret mit Cohen überein, ihr kulturelles, aus historischen Quellen sich nährendes Selbstbewusstsein nicht erhalten können (S. 234).

¹⁰ Nach der berühmten Formulierung des § 16 der *Kritik der reinen Vernunft* muss das „Ich denke“ alle meine Vorstellungen begleiten können.

IV

Aus der komplexen Struktur dieses Gedankens leitet sich schliesslich die Aktualität dieses Denkens her. Hatte Cohen schon gegen die darwinistischen Ideologien seiner Zeit Stellung bezogen (S. 306; vgl. 247.267), so ist auch das Studium seines Werkes zur Stärkung des menschlichen Selbstverständnisses angetan. Der Mensch ist eben nicht „Bewohner einer behavioristischen black box, sondern ein moralisches Wesen“ (S. 185). Auch im Horizont der Frage nach dem Wesen des Menschen wird gelten können: Damit die ethische Perspektive nicht „im Licht biologischer, psychologischer und soziologischer Konstruktionen menschlichen Verhaltens“ Gefahr laufen muss, als „hoffnungslos romantisch“ oder „religiöse Projektion mythologischer Träume auf eine poetische Leinwand der Humanität“ (S. 264–265) zu erscheinen, bedarf die Ethik der Ergänzung durch die Religion. Denn erst „vor Gott“, in der Dimension des Unendlichen, sind die Selbsterkenntnis der je eigenen Fehler- und Sündhaftigkeit, die Umkehr, die Verzeihung und der Neuanfang möglich. Die individuelle Erfahrung im praktischen Vollzug eines liturgischen Sprachspiels, hier des jüdischen Versöhnungsfestes (und auf andere Weise im Vollzug christlicher Religionspraxis), tritt auf diese Weise zur theoretisch durch den Begriff der Subjektivität begründeten, praktisch aber mit dem Problem der Realisierung des Ideals konfrontierten ethischen Erfahrung hinzu, korrelativ auf deren Struktur bezogen und sie unverzichtbar ergänzend. Darin besteht die Kulturbedeutung der historischen Religion, deren Gehalte aus literarischen Quellen erschlossen und in einer Hermeneutik verstanden werden müssen, die die Fragen des modernen Bewusstseins einbezieht. Cohen hat diese Kulturbedeutung für das Judentum dargelegt. Wie weit sein Vermittlungsangebot an die liberal-protestantische Theologie seiner Zeit trägt, bedürfte einer erneuten Prüfung im Gespräch mit Theologien der Gegenwart. Ob man ohne einen Begriff vom formalen Wesen der Religion auskommen kann, wie Zank das für Cohen ausgemacht hat, oder ob er ein „religiöses Apriori“ vor allem aus Gründen abgelehnt hat, die sich aus dem Gebrauch des Religionsbegriffs im Zuge des Antisemitismusstreits (etwa bei Paul de Lagarde) erklären liesse,¹¹ wäre eine im Rahmen eines solchen Gespräches zu diskutierende Frage.

¹¹ H.-J. BIRKNER, Beobachtungen und Erwägungen zum Religionsbegriff, in: H.-J. BIRKNER, *Schleiermacher-Studien*. Eingeleitet und herausgegeben von Hermann Fischer. Mit einer Bibliographie der Schriften Hans-Joachim Birkners von Arnulf von Scheliha, Berlin et al. 1996, S. 44.