Hermann Cohen als religiöser Denker

Autor(en): **Oyen, Hendrik van**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **7 (1951)**

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-961633

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

HERMANN COHEN ALS RELIGIÖSER DENKER

von Prof. Dr. HENDRIK VAN OYEN, Basel

Eine der hervorragendsten Gestalten des neueren jüdischen Geisteslebens war gewiß Hermann Cohen[1], nicht nur wegen seiner außerordentlich systematischen Begabung, sondern wohl besonders deshalb, weil sich in ihm eine Synthese zwischen europäischem und jüdischem Denken vollzog, die man nur ganz vereinzelt in der Geschichte der Philosophie aufweisen kann. Eine solche Gestalt war im Mittelalter Mose Maimonides. Cohen wurde nicht umsonst ein Maimonides-redivivus genannt!

Es begegnen sich in ihm zwei Weltanschauungen, von ihm selbst am liebsten gekennzeichnet mit den Worten: Deutschtum und Judentum. Im Deutschtum erkannte er das Erbe der westlichen Kultur. Sie bringt, nach Cohen, in ihrem Idealismus am reinsten ans Tageslicht, was edelstes Geistesgut der Antike gewesen ist: die Frage nach der Wahrheit. Deutschtum hat seine Eigentümlichkeit in drei Momenten. Erstens im Idealismus, freilich nicht im engeren Sinn des Wortes als Opposition gegen den Sensualismus, sondern Idealismus als Frage nach der richtigen wissenschaftlichen Methode. Es ist die Frage nach der reinen Grundlegung, der Hypothesis in den Wissenschaften (Platon); sie bedeutet Rechenschaftsablegung, «die Probe machen» und von Axiomen ausgehen, die man selbst der Forschung zu Grunde gelegt hat. So ist Idealismus das Gewissen der Philosophie und der Wissenschaft.

Zweitens bedeutet der deutsche Geist für Cohen Geist des Protestantismus. Die Reformation hat die sittliche Rechtfertigung, die der Mensch selbst von seinem Gewissen fordert, als Prüfstein für die Heilstatsachen zu Grunde gelegt. Mit der Reformation tritt der deutsche Geist in den Mittelpunkt der Weltgeschichte. Ritschls Wort: «die Reformation hat erst angefangen»

[1] Coswig, 4. Juli 1842, Prof. der Phil. in Marburg 1876—1914, gest. Berlin, 4. April 1918.

übernimmt Cohen gerne. Es geht ihr um sittliche Verantwortung des Glaubens und in ihr tritt immer wesenhafter die Sittlichkeit aus der Quelle der Religion hervor. Also Wahrheit und Wissenschaft, und Wahrheit und Gewissen, das sind für Cohen die beiden großen Linien alter deutscher Kultur.

Drittens tritt daneben als unbedingte Synthese das Judentum, denn nur das besitzt ein Wissen um den wahren Gott und die Reinheit der Seele, als die eigentliche Tiefe der menschlichen Existenz. Dieses Wissen nennt Cohen den heiligen Geist; er ist der Mittler zwischen Gott und Mensch beide, es ist die auf Gott gerichtete Existenz in der Vernunft. «Der Mittler zwischen Gott und Mensch ist nämlich des Menschen Vernunft», sagt der erste Bibelkritiker Ibn Esra, und im Morgengebet lesen wir: «Mein Gott, die Seele, die du mir gegeben hast, ist rein, Du hast sie geschaffen, gebildet in meinem Inneren und Du wirst sie einst von mir zurücknehmen, um sie mir wieder zu geben im künftigen Leben». Der heilige Geist der Vernunft ist die Möglichkeit der Erlösung in der Selbstheiligung des Menschen vor Gott. Das hat besonders Mose Maimonides hervorgehoben, und deshalb nennt Cohen Maimonides «das Wahrzeichen des Protestantismus im mittelalterlichen Judentum»! Nirgends greift dieser die Institute der Religion an, er sucht aber überall ihre Gründe zu erspähen.

Idealismus, Protestantismus, Judentum, das sind die drei Grundlinien der Cohen'schen Philosophie in der methodischen Fassung: die Platonische Rechenschaftsablegung aus der Vernunft. Seine ganze systematische Arbeit ist darauf hin ausgerichtet.

Zunächst ein kurzes Wort über Cohens Erkenntnislehre, als unumgängliche Einführung. Die Logik Cohens ist eine Logik des Ursprungs[2]. Was ist unter diesem Begriffe zu verstehen? Sie bezweckt eine Platonische Vertiefung des Kantischen Transzendentalismus: Wie Kant die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis an erster Stelle von der Naturerkenntnis zu klären versuchte, diese freilich nicht von der Erfahrung ablesend, sondern die Erfahrung durch das kategorische Denken in ihrer Möglichkeit konstituierend, so versuchte Cohen die transzendentalen Voraus-

[2] Logik der reinen Erkenntnis. 1902.

setzungen der verschiedenen Kulturgebiete zu erhellen. Alles wird «Problem», es gibt nichts Gegebenes, sondern nur noch Aufgegebenes! Es handelt sich um transzendentale oder «reine» Grundlegung. Der Ausdruck «rein» bedeutet: «vom Denken aus konstituierend». Das Denken stellt, wie Newton, Hypothesen auf: es sind die Ideen; es gibt die Idee der Natur oder der Sittlichkeit oder des Rechtes, des Schönen oder der Religion, und im Prozeß von Frage und Antwort, im diskursiven Fortschreiten der Besinnung, erzeugt das Denken in unendlicher Bewegung den Gegenstand des Wissens. So geht es immer vom Ursprung seiner eigenen Selbstbegründung der bestimmten Hypothese aus; es schafft unentwegt. Ein letzter Ursprung ist also nie «gegeben», er hat seinen Grund in sich selbst. «Damit erst fängt das Seiende an als ein seiendes Problem zu werden, daß nach seinem Ursprung gefragt wird», sagt Cohen. Von jedem Dinge kann gefragt werden: «was ist es?», die Sokratische Frage! Dieses Etwas kann aber nur vom Denken selbst bestimmt werden in seinem «Sein», in seinem Zusammenhang in der Vielheit aller Gegenständlichkeit. Daher: «dem Denken darf nur dasjenige als gegeben gelten, was es selbst auszufinden vermag». So liegt der Ursprung alles Inhaltes, den es zu erzeugen, vermag, in dem Denken selbst. Woher kommt aber dieses «etwas» dieses «x», wie es Cohen in Anlehnung an die Mathematik gerne formuliert? Es kann allerdings nicht wieder in einem anderen «etwas» begründet sein! Das Denken hat hier also einen Umweg zu machen, um zu «etwas» zu kommen. Dieses Abenteuer des Denkens ist das «Nichts». Auf dem Umwege des «Nichts» stellt das Urteil den Ursprung des «Etwas» dar. Cohen ist sich der scheinbaren Absurdität bewußt: «ex nihilo nil fit», aus nichts entsteht nichts! Aber ist es nicht gerade einer der tiefsten Gedanken in der griechischen Philosophie, dieses «μὴ»? («nichts»). Ein großer Unterschied mit der bloßen Negation ist nicht zu übersehen. Hier gilt das Wort Demokrits: «nicht mehr ist das ichts als das nichts»; er hätte diesen Spott nicht wagen können, wenn das griechische Ohr in der Partikel μὴ nur die Negation gehört hätte; es ist gerade das Positive drin, was das Etwas aus der Unendlichkeit hervorbringt. Gerade das Un- bei Unendlich, das in- in infinitum, haben die positive Bedeutung des a- privati-

vum, wie in «A-tom». Es ist der Ursprung des Nichts, von woher das «Etwas» erst bestimmt und umgrenzt wird. Hier kann erinnert werden an Platons «Un»-ergründlichkeit für die Idee des Guten. Bei ihm ist es zunächst die Unergründlichkeit als Ursprung für die sittliche Aufgabe (vgl. Kants Primat der praktischen Vernunft).

So bekommt für Cohen das Denken als Erzeugungsprozeß aus dem Ursprung den wahren wissenschaftlichen Charakter. Denn erst vom Ursprung aus wird die Kontinuität als Denkgesetz uns klar. Es handelt sich um die wichtige Aufgabe, den Zusammenhang der Realität zu sichern; ihretwegen wurde der Gang ins Nichts gewagt! Das Denken erzeugt Einheit und den Zusammenhang von Einheiten. Es kann nicht unterbrochen werden durch ein außer ihm gegebenes «Etwas», sondern aus dem Ursprung heraus bildet sich die gesamte Systematik des Denkens in der Erzeugung und wird alles von ihr erst zu einem «Etwas», zu einem Begriff gestaltet. So kann man von der Cohen'schen Philosophie sprechen als von einem Panlogismus oder besser Panmethodismus: das Denken erzeugt aus seinem Ursprung das Erkennen der Wirklichkeit. Denken und Sein sind eins im Prozeß der unendlichen Verwirklichung. «Die Erzeugung selbst ist das Erzeugnis», wiederholt Cohen immer wieder. «Wir fangen mit dem Denken an!» Es ist klar, daß wir mit diesen rationalen Forderungen einen wichtigen Schritt über Kant hinaus getan haben. Zeit und Raum als Anschauungsformen werden jetzt erst vom ursprünglichen Denken aus verstanden. Immer skeptischer wurde Cohen in seiner Entwicklung dem Dualismus von Sinnlichkeit und Denken gegenüber. In Analogie mit der Mathematik (im Anschluß an die Infinitesimalrechnung) wird die Realität als ein letzter Punkt angenommen, ein Sein, von woher die Bewegung ihren Ursprung nimmt, wie im Infinitesimal der Punkt letzte Konstante der Bewegung ist.

Es ist klar, daß auch der Begriff des Kantischen «Ding an sich» jedes ontologische, metaphysische Merkmal verliert. Das «x» des zu bestimmenden Gegenstandes ist schließlich das Ding an sich. Es ist reiner Grenzbegriff; eigentlich nur ein Horizont, der sich immer weiter verschiebt, nachdem der Prozeß der Erkenntnis als unendliche Aufgabe sich fortbewegt. Eigentlich sind also Grenze

und Aufgabe identisch. In der reinen Methode des Fortschreitens liegt eo ipso das Ziel der Verwirklichung. Es geht immer wieder um reine Geltung des Denkens, wobei jede Gegenständlichkeit als solche, jede Ontologie restlos abgelehnt wird. Was ist «Sein» schließlich? Wir wüßten gar nichts von einem Sein, wenn wir darüber nicht Urteile zu fällen vermöchten, antwortet Cohen. Das «ist», die Kopula, ist immer irgendwie nur zu verstehen von einem urteilenden Sinngehalt aus. Erst mit dem Urteil «entsteht» für uns die Welt des Seins, der Objektivität. Jede Abbildtheorie wird hier restlos abgelehnt. Die Wahrheit der Gedanken ist der Maßstab des Seienden. Urteilen ist nicht Abbilden, sondern Verknüpfen, Synthetisieren. Und wie wir schon gesehen haben, ist dieses Verknüpfen prinzipiell auf die Mathematik bezogen. Die Zahlenreihe ist eine Schöpfung des mathematischen Verstandes, wie Zeit und Raum durch das Denken erzeugt werden. Erkenntnis in ihrer reinen Form ist denkender Aufbau einer logisch-mathematischen Formenwelt, eines Gewebes von Beziehungen und Funktionen. Ebenso wie es unmöglich ist, das rinnende Wasser zu schöpfen ohne es in die feste Form eines Gefäßes zu fassen, ebenso unmöglich ist es, die Welt des gegebenen Gegenstandes, des «Seins», zu verstehen ohne die erkennenden Urteile, die zum Begriff, zum Verstehen hinführen. Gegebenes ist immer «problema», ein Vorgeworfenes!

Es war unumgänglich, mit dem Vorhergehenden in aller Kürze die idealistische Struktur des Cohen'schen Denkens zu skizzieren. Wir haben nun auf diesem Boden die Strukturen der Ethik und der Religionsphilosophie dort, wo besonders die jüdischen Elemente hervortreten, zu beobachten. Auch sie werden nämlich von der Logik der Erkenntnis her bestimmt: es handelt sich um eine vernünftige «Rechenschaftsablegung» in der Ethik als Logik der Geisteswissenschaft. Die Religionsphilosophie bekommt in dieser Korrelation zwischen Vernunft und Geist eine besondere Stellung. Während in der Logik besonders das Denken geprüft wurde, kommt der Wille in der Ethik zur Erhellung, in der Ästhetik das Gefühl. Damit wären die drei Funktionen des Bewußtseins vergeben. Die Religion wird darum zwischen diesen Funktionen eine besondere Stellung einzunehmen haben.

Bevor wir darauf eingehen, erörtern wir kurz die Ethik Cohens[3]. Wir berühren hier zunächst also das, was von ihm besonders als Protestantismus gewürdigt wird. Das Erkennen des Menschen in seiner geistigen Freiheit. Die Ethik ist die Lehre vom Menschen und, wie die Logik sich auf ein Faktum der Kultur gründete: die Naturwissenschaft gründet sich auf die Rechtswissenschaft. In Analogie mit der Naturwissenschaft hat also die Ethik sich an der Rechtswissenschaft zu orientieren; auch sie hat eine zentrale Kategorie: die Handlung und deren Hypothesis ist der reine Wille. Wir haben vorher gesehen, daß der Sinn aller Wissenschaft ist: der nie vollendete Prozeß der Überwindung des individuellen Vorstellens durch das allgemeingültige Denken, der «gegebenen» Tatsache, durch den Begriff der Vernunft. Ein analoger Prozeß vollzieht sich im menschlichen Tun und Wollen, als Prozeß der Durchdringung des menschlichen gesellschaftlichen Seins und Handelns mit praktischer Vernunft, im Sinne des Kantischen Sittengesetzes. Dieses Sittengesetz fordert die unbedingte Geltung der Maxime, als letztes entscheidendes Motiv des Handelns. Unser Handeln soll einem selbstgewollten, allgemeinen Gesetz entsprechen, kein außerhalb desselben gesuchter Zweck soll damit gedient sein, sondern ausschließlich um dieses allgemeinen Gesetzes willen soll gehandelt werden. Es kommt dann zu diesem Gebot: «handle so, daß Du stets die Gesamtheit aller möglichen Erfahrung in Deinen Urteilen vor Augen hast». Eine Gemeinschaft freier wollender Menschen wäre also letztes Ziel des sittlichen Handelns. Um die Allheit der Humanitas, in der alle gleichberechtigt sind, geht es unserem Denker schließlich. Nur das ergäbe einen Staat der sozialen Gerechtigkeit. Eine konkrete Gestalt desselben scheint der Rechtsstaat im liberalen Sinne, wo der Gedanke der Gleichheit vor dem Gesetz herrscht und jeder Einzelne in seiner persönlichen Freiheitssphäre geschützt wird. Dieser Staat fragt aber nicht, ob nicht durch den Druck der tatsächlichen Verhältnisse, durch den Zufall der rein tatsächlichen Güterverteilung, diese Freiheitssphäre und damit der Rechtsschutz und die Gleichheit vor dem Gesetz zu einer Illusion werden. Hier soll nun die soziale

[3] Ethik des reinen Willens. 1904.

Gesetzgebung eingreifen, freilich nicht um materielle Ziele zu erlangen (größtmögliches Glück für die größtmögliche Anzahl), sondern um die sittliche Idee der Rechtsgleichheit aus einer Fiktion zur Wirklichkeit zu gestalten, in Ausrichtung auf die Idee der vollkommenen Gerechtigkeit als unendliche Aufgabe.

Im Begriff der rechtlichen Genossenschaft sieht Cohen eine reine Kategorie des gemeinschaftsbildenden Willens: es handelt sich dort nicht um den einzelnen Willen, sondern um Einheit von Willen verschiedener Personen, also um gemeinschaftlichen Willen. Das ist der Wille der Rechtsperson; erst dort ist die wahre ethische Hypothesis für das sittliche Selbstbewußtsein gegeben. Dieser Wille ist Einheit der Allheit ohne jeden Affekt. Kirche, Vaterland, Familie, Stammverband, sie alle haben einen Affekt, wodurch die Reinheit des Willens nicht klar hervortritt. Die Genossenschaft wird nur am reinsten im Staate erfüllt: es ist Rousseaus «volonté universelle» gegenüber «volonté de tous». Der Staat ist Einheit des Subjektes und Objektes im Willen, das höchste Gut des Menschen. Die große Aufgabe! Was die Natur für das theoretische Bewußtsein ist, ist der Staat für das ethische. Es ist das Reich des Geistes (Sokrates beugt sich vor dem Gesetz des Staates, trotzdem er sich bewußt ist, unschuldig zu sein). Der Begriff der Freiheit dürfte also nur zu verstehen sein von der Autonomie der Selbstgesetzgebung zur allgemeinen Gesetzgebung! Erst so wird der Mensch zum Selbstzweck, sagt Cohen.

Man würde nun allerdings erwarten, daß Cohen mit der Forderung zur Verwirklichung der Humanitas mit dem Projekt eines «Idealstaates» schließen würde. Er tat das aber nicht. Denn das letzte Wort dieser sonst so vollständig und folgerichtig gedachten autonomen Ethik ist: Gott. Gott als Garantie für die Verbindung von Natur und Sittlichkeit. Wieso kommt er dazu? Idealismus ist eben nicht Illusionismus und die Methode der Reinheit widerspricht nicht der Anforderung auf das Leben, sondern fordert sie. Aber er versichert uns nun des Gelingens der Anwendung? Welche Gewißheit haben wir, daß «dem Menschen der Sittlichkeit» eine Wirklichkeit zukommt? Dafür bürgt das Ideal, dafür bürgt Gott; das heißt also die Idee, in der die Natur und die Sittlichkeit auf einander bezogen sind. Wenn zwar im

Raume der Wirklichkeit das Ideal der vollkommenen Gerechtigkeit eine Illusion scheint, in der Zeit ist es das freilich nicht, denn der Wille ist auf Zukunft, auf ewige Zukunft ausgerichtet. «Die Ewigkeit ist mein», sagt Cohen mit Lessing. Prometheus ist die exemplarische Gestalt der Ethik; an die Natur gefesselt, versucht er sich mit aller Gewalt davon loszureißen. Daß es einen reinen Willen gibt, daß er in der Handlung zu verwirklichen ist, und der Mensch dazu aufgerufen wurde, davon war man zwar beim Beginn der Ethik ausgegangen, aber dieser Ausgangspunkt selbst lag in der Ewigkeit, in Gott. Daß Logik und Ethik, Natur und Sittlichkeit tatsächlich aufeinander bezogen sind, das ist freilich nicht zu «beweisen», dafür aber ist Gott die Garantie.

Dieses völlige Aufgehen des Problems der Religion in der Ethik hat nun allerdings Cohen doch auch systematisch nicht befriedigt. Praktisch hat er sich von seiner Jugend an immer schon sehr mit gemeinen religiösen Problemen beschäftigt! In Vorträgen und kleinen Veröffentlichungen hat er sich oft über Altes Testament und jüdische Religion geäußert, nur hatte er den rechten systematischen Griff auf die Religion bis hieher nie finden können; die verschiedenen Funktionen der Erkenntnis waren seines Erachtens in den drei systematischen Hauptwerken schon durchdacht; die Impasse seines Denkens war nun: was für eine selbständige Stellung sollte der Religion im System noch zukommen können? Seine Studien über die Ästhetik[4] führten ihn nun allerdings tief in die Problematik der menschlichen Existenz, besonders in die des Leidens hinein, wobei nicht zu vergessen ist, daß die ganze kühle Systematik des Denkens, der Logik, der Ethik und der Ästhetik freilich schon immer in letzten Tiefen von einem leidenschaftlichen Feuer zur Wirklichkeit durchglüht war. Die ganze Systematik war gerade auf die Wirklichkeit des Menschen gerichtet, auch wenn er im rationellen «Panmethodismus» daran völlig vorbei zu gehen schien. Auch für ihn, wie für Descartes und Spinoza, wurde der Wahrheitswille von einem «amor intellectualis Dei» gespeist.

Aber da stellte es sich nun doch heraus, daß es in der Syste-

[4] Ästhetik des reinen Gefühles. 1912.

matik des ethisch-kategorischen gesetzlichen Denkens noch gar nicht das rechte Licht auf den wirklichen Menschen hatte geben können. Die Ethik des reinen Willens kann, wie sehr sie auch Vorbedingung für die Erkenntnis des Menschen zu sein vermag, nie die Liebe für den individuellen, konkreten Menschen in seiner Not und in seiner Armut rechtfertigen. Hier nun greift das Problem der Religion in die Systematik hinein und wird im Schrifttum eine wichtige, neue Entscheidung vollzogen in der Veröffentlichung des Buches: Das Problem der Religion im System der Philosophie (1915). Hier tritt zum ersten Mal der Begriff der Korrelation auf, der den ganzen weiteren Gedankengang beherrschen wird. Korrelation zwischen Gott und Mensch, in Gegenseitigkeit aufeinander bezogen. Die Religion, die so lange vor den Mauern lag, erscheint jetzt in der Pforte, in der Gestalt des Judentums.

Das alte Testament und die jüdische Tradition werden als Quellen für eine Religion der Vernunft vorausgesetzt, weil nach Cohens Ansicht nur im Judentum strenger Monotheismus möglich ist. Das «e'chad (Einzigkeit) Jahveh» wird hier gelehrt. Nur Gott ist der einzig Seiende. Während die Griechen die Philosophie des Seins geschaffen haben, haben die Juden die Religion des Seins, des seienden Gottes geschaffen, und eine Bezogenheit auf diesen Gott kann nur stattfinden durch Gesetzlichkeit. Der Urgrund aber des Gesetzes ist die Vernunft. Durch alle mythischen und magischen jüdischen Formen hindurch spürt Cohen die Religion der Vernunft. Nur in der Vernunft ist dem Menschen die Korrelation auf Gott gegeben, um Gott in seinem Leben zu heiligen, wie es von ihm rechtens gefordert wird. Aber gerade hierin zeigt sich nun die «Eigenart» (nicht Selbständigkeit im System) der Religion, daß es hier nicht, wie in der Ethik, um den «allgemeinen» Menschen geht, um ein unbedingtes Sollen, das unwiderruflich jeden angeht, die «Allheit», sondern hier wird erst das individuelle Ich entdeckt, wie es zur Selbstheiligung angerufen wird. Es kommt hier der wirkliche Mensch, in seinem Leiden, in seiner Not, der Mensch vor Gott, in Betracht, der Mensch, von dem die «Allheit» nichts weiß. Hiermit sind die Grundlinien für das tief religiöse, in großer Erschütterung um die sittliche Not des Menschen

geschriebene Buch: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (1919) gegeben.

Kurz möchte ich davon folgende Gedanken skizzieren: a) Gott, b) der Mensch, c) Religion, Liebe, d) Stellung des Individuums, e) Messianismus.

a) Auf den Gottesbegriff habe ich schon hingewiesen. In tiefer Verwandtschaft mit Maimonides werden alle direkten Attribute von Gott durch den tiefen Begriff des Ursprungs abgelehnt. Grundsätzlich wird auch hier versucht, das Verhältnis Gottes zur Welt vom betonten extremen Monotheismus her zu verstehen. Vom Sein geht über das Nichts das Werden aus. Nicht direkt kommt die Schöpfung von Gott her, sondern aus dem Nichts. Das Endliche findet den Ursprung in der Negation der Privation im Unendlichen. Daß dies geschieht, bleibt ein Rätsel in Gott; darum ist nicht entscheidend die Frage: woher, sondern wohin. Der Zweck ist die große Frage unseres Daseins vor Gott. Dieses zu entdecken, ist Sache der Vernunft als Offenbarung Gottes. b) Der Mensch steht deswegen in direkter Korrelation mit Gott. Menschsein ist Geist-sein, ist: heiligen Geist haben. Gott ist Geist, aber auch gilt: der Mensch ist Geist, nicht in Identität, sondern Gottes Geist-Sein ist Bedingung für den Geist des Menschen. Im Geiste, d. h. in der Rechenschaftsablegung bekommt der Mensch Erkenntnis Gottes. Ein hohes Gebot gibt es zu beachten: «Seid heilig, denn Ich der Herr, Dein Gott, bin heilig». Heiligkeit ist nicht Wirkung eines Tabu oder einer Magie, sondern es wird sittliche Heiligkeit gefordert. Das Gute soll getan werden, und Gott hat uns gesagt, was gut ist. Das ist die hohe Bedeutung der Propheten, daß sie dies verstanden haben. Und damit berühren wir wohl den tiefsten Punkt der Cohen'schen Religions-Philosophie. Die Propheten haben keinen Unterschied zwischen Volksgenosse und Fremdling gekannt; sie haben aber die Not und die Armut des Menschen erkannt als die große Frage der Heiligung. Der Arme ist der Seiende, er ist es, der dem Menschen seine Mitverantwortung offenbart. Hier enthüllt sich das eigentliche religiöse Problem, denn in der Armut wird die Kreatur tragisch, und der Arme zum Typus des Menschen überhaupt. Der Arme wird dem andern zur Aufgabe im Mitleid, zwar nicht als Gefühlsduselei oder Schwär-

merei, sondern die religiöse Aufgabe ist erst im Mitleid reine Aktivität.

Man vergegenwärtige sich, wie hier die Kühle der ethischen Gerechtigkeit in der Wärme der jüdischen «Sedaka», des Wohlwollens, der Barmherzigkeit getränkt wird. Spinoza und Hegel werden von Cohen restlos abgewiesen, gerade wegen ihres pantheistischen Rationalismus, der weder für die Einzigkeit Gottes noch für das individuelle Leid des Menschen einen Blick hatte. Das große Symbol für die Sittlichkeit als «Sedaka» ist für Cohen der Sabbat. Es ist der Tag der Barmherzigkeit Gottes mit dem Sklaven, dem Unterdrückten. Und dort liegt für den Menschen die große Aufgabe, an der er schuldig wird, wenn er darauf nicht antwortet.

Ein «Individuum» wird nun eben der Mensch, wenn er die Antwort schuldig bleibt. Die Seele, die sündigt, die soll sterben, sagt Cohen mit Hesekiel. Aber darin entdeckt dann gerade der Mensch sich selbst in seiner Vereinzeltheit. Er wird durch diese Entdeckung vom Individuum zum Ich. Also durch Reue und Einsicht reift das Individuum zum Ich. Er vergegenwärtigt sich das Manko seiner früheren Haltung, sein Irren. Alle Sünde ist «Schegaga», es ist ein Irren und Schwanken. Der Mensch bleibt aber dessen ungeachtet immer Mensch! Ein bewußtes Sündigen wäre eben pathologisch. Wer den Weg richtig sieht, sündigt nicht. «Niemand sündigt freiwillig», sagt Cohen mit Sokrates. Doch ist die Vergebung eine Tat Gottes! Denn in der Vergebung der Gnade Gottes wird uns immer wieder die Unfertigkeit der Selbstheiligung gewissermaßen abgenommen, die Schuld vergeben und dadurch das Reifen vom Individuum zum Selbst, zum Ich möglich gemacht (der Versöhnungstag ist davon das große Symbol). Nichtsdestoweniger braucht der Mensch allerdings intensiv eine notwendige Bereitheit zur Buße. Das Werk der Buße wird zum «Hausgebrauch» der jüdischen Frömmigkeit gerechnet. «Tue Buße einen Tag vor deinem Tode», sagt die Mischna, und in diesem Rätselworte macht sie die Buße zur Lebenspflicht eines jeden Tages. Deswegen tut Buße not, damit der sittliche Charakter des Menschen unverletzt bleibt und das ethische Grundwesen des Menschen nicht angetastet wird durch den Gedanken der Gnade allein.

Denn seine eigene sittliche Selbständigkeit darf durch sein religiöses Nebenverhältnis zu Gott nicht beeinträchtigt werden. Weil der Methodik wegen die Ethik die Norm bleibt, welcher die Religion sich anzuschmiegen und einzugliedern hat, so darf durch die Korrelation mit Gott das ethische Grundwesen des Menschen nicht angetastet werden. Es müßte aber als eine Verletzung erscheinen, wenn Gott an dem Menschen Gnade vor Recht ergehen ließe. Für Gott mag das richtig sein; wir begreifen es nicht, aber wir definieren so sein Wesen. Für den Menschen dagegen, sofern er ein ethisches Wesen ist und unversehrt als solches erhalten bleiben soll, wäre es schlechterdings unbegreiflich, daß er durch die tiefsten Abgründe der Buße selbst zur Höhe der Unschuld sich sollte emporarbeiten können. Und nur auf Grund solcher Buße soll ja auch erst die Vergebung Gottes in Kraft treten können. Für den Menschen selbst gibt es demnach keinen anderen Schlußstein der Buße als die Strafe. Man kann nur Buße tun in der Form einer Strafe und diese Strafe ist das Leben selbst. Der Mensch nimmt das Leiden auf sich, um tatsächlich zu zeigen, daß es ihm ernst ist mit dem Glaubensdogma, das er unbekümmert neben sich hinlegen könnte. «Das Leiden gehört nicht sowohl zur Sünde, als vielmehr zur Sündenvergebung und Erlösung, sofern diese bedingt ist durch die Selbstheiligung».

Wir sahen, die innigste religiöse Aufgabe ist das Mit-Leiden mit dem Mitmenschen; das tiefste Leiden aber ist das nicht-mitleiden, ist der Haß. In der ganzen Weltgeschichte hat es immer ein ganz prominentes Objekt des Hasses gegeben: Israel. So ist Israel das Leidensvolk, das Ich der Menschheit, durch welches die Menschheit zum Selbst wird, und zur Selbstentdeckung kommen kann. Daß Israel sich durch alle Jahrhunderte gehalten hat, ist schließlich daran zu denken, daß das Leiden seine Lebenskraft war. Dieses Leiden ist Bedingung für seine mögliche Erlösung und der ganzen Menschheit.

Und hiermit stehen wir vor dem wichtigen Begriff des Messianismus. In der Urgestalt des Messias lebt die Gestalt von Israel selbst auf: a) die Realisierung der Sittlichkeit und b) die Konstituierung der Einheit der Menschheit. Der Messias ist Inbegriff des idealen geheiligten Menschen, er ist der leidende Gottesknecht

von Jes. 53. Nach Cohens Ansicht war der jüdische Staat in der Geschichte nur eine vorübergehende Epoche für eine viel größere Aufgabe: die Umbildung der Menschlichkeit. Cohen lehnte bewußt den Zionismus ab, wenn er sagte in «Die Religion der Vernunft»[5]:

«So ist denn das politische Doppelgeschick Israels: der Untergang seines Staates, aber die Erhaltung des Volkes, ein providentielles Symbol für den Messianismus, als Wahrzeichen des Monotheismus. Kein Staat, und doch ein Volk. Aber dieses Volk weniger um seiner Nation willen, als vielmehr nur als Symbol der Menschheit. Ein einziges Symbol für den einzigen Gedanken: die Individualitäten der Völker haben zuzustreben der einzigen Einheit der Menschheit.

So ist Israel, als Nation, nichts anders als nur das Symbol für das Desiderat der Menschheit. Ein solches Symbol könnte das griechische Volk nicht darstellen; denn es kennt den Begriff der Menschheit nicht. Die eine Menschheit konnte nur unter dem einen Gotte erstehen. Dieser aber ist nur in dem einen Volk erstanden. Daher mußte dieses eine Volk fortbestehen».

«Deuterojesaja zeigt das Doppelgesicht der Antinomie zwischen Volk und messianischer Menschheit, die durch die ganze jüdische Geschichte hindurchgeht. Sie ist aber der Schwerpunkt ihrer Entwicklung. Alle innere Hemmung geht von ihm aus, ebenso aber auch setzt er alle Entwicklung in stetige Bewegung. Für die Fortbildung des Monotheismus müssen wir eine nationale Individualität bleiben, denn der Monotheismus hat eine geschichtliche Singularität uns aufgeprägt. Und da diese Nationalität von keinem eigenen Staate gehemmt wird, so ist sie vor dem Schicksal der Materialisierung seiner nationalistischen Idee geschützt. Die nationale Eigenart in ihrer staatenlosen Isolierung ist das Symbol für die Einheit der Staatenbund-Menschheit, als dem letzten Werte der Weltgeschichte. Die Einheit der Menschheit im Monotheismus und der in ihm gegründeten Sittlichkeit. Alle anderen Ereignisse des Menschengeistes bleiben abhängig von dem Volksgeiste, so daß diese ihren Fortbestand behaupten müssen in den Individualitäten der Völker. Nur die Gotteserkenntnis muß eine einheit-

[5] S. 297ff.

liche Gemeinschaft der Menschen begründen und ausmachen. Diese Erkenntnis, als Gemeinschaftsgut der Menschen und Völker, gibt dem Messianismus die unbeschränkte Ausdehnung. Der Universalismus verbindet den zweiten Jesaja mit dem ersten. «Und es werden strömen zu ihm alle Völker» (Jes. 2,2). Der universelle Messianismus ist die Konsequenz dieser Anomalie zwischen Staat und Volk in der Geschichte Israels».

Nicht als Ganzes aber kann Israel Saat für die Menschheit sein; nur der Rest Israels, das ideale Israel, das seine sittliche Aufgabe in der Welt versteht und weiß von seiner notwendigen Aufhebung in der Idee der Menschheit. Es ist die Idee des Sozialismus, die in der restlosen Demut zum anderen sich verwirklicht. Der leidende Knecht ist der Arme, der Gerechtfertigte, der Demütige. Wunderschön steht im Talmud: «an jeder Stelle, an der du die Größe Gottes findest, dort findest du auch seine Demut». Die wahre Unsterblichkeit ist dann das Fortleben in der großen Entwicklung der Menschheit, wo schließlich das einzelne Individuum aufgenommen wird im Allheitsindividuum.

Zwischen der «Einheit» des Individuums und der «Allheit» der Menschheit besteht aber die «Mehrheit»: Sie ist die Gemeinde. Ihre Grundform ist das Gebet und Gebet ist Sehnsucht. Ein ergreifend tiefes und durchgeistigtes Kapitel hat Cohen über das Gebet geschrieben[6]. Das Gebet ist die Grundform, die Grundtat der Religion. Denn in diesem Ziele des Gebetes auf Wurzelung des Bewußtseins, in der Wahrhaftigkeit tritt Gott hervor, als das Gegenglied der Korrelation. Gott ist der Gott der Wahrheit und der Mensch soll der Mensch der Wahrhaftigkeit werden. Darum betet der Mensch zu Gott. Der Mensch wäre vollkommen, und er könnte durch seine eigene Kraft und ohne allen Hinblick auf Gott sich erlösen, wenn er seine Wahrhaftigkeit gründen und vollenden könnte ohne das Gebet zu Gott. Das ist das Hauptgebet, wie es der Psalm ausspricht: «Ein reines Herz erschaffe mir, Gott, und einen gegründeten Geist erneuere in meinem Innern» (Ps. 51,12). Das Beiwort «gegründet» gehört derselben Wurzel an, wie das Wort für Andacht. Man könnte es daher übersetzen: und einen

---

[6] S. 450, 471.

andächtigen Geist. Die Macht der Andacht ist die Macht des Gebetes. Das reine Herz ist das höchste Gut des Menschen, das er nur von Gott sich geschenkt glauben darf. Hätte er es von sich selbst, so bedürfe es keines Gottes. Er bedarf des reinen Herzens für sich selbst, darum muß er es von Gott bitten.

Die Menschheit ist der Höhepunkt der Korrelation von Mensch und Gott. Gott selbst wird schon in der Menschheit mitgedacht. Der Messianismus ist die Quintessenz des Monotheismus. Ebenso auch kommt der Begriff des Menschen und der Menschheit zu seiner Vollendung. Wie wir nun das Gebet als das Sprachorgan der Menschheit erkannt haben, so ist es uns damit auch zum Sprachorgan des Menschen für die Idealisierung des Individuums geworden. Das ist der große Sinn des Gebetes, das ist die Lösung des Geheimnisses, welches die Psalmen in der Weltliteratur bilden, daß sie, als die Idealgestalt des Gebetes, diese idealisierende Menschenkraft des Gebetes offenbaren. Der Mensch, der nicht beten kann, kann sich nicht seiner Endlichkeit mit allen ihren Schlacken und Ängsten entlasten. Wer dagegen beten kann, der fröhnt nicht etwa dem Aberglauben und der Selbstsucht, die nur die Abart des Gebetes nachahmen. Wer des wahren Gebetes mächtig wird, der verliert die Erdenangst und die Erdenschwere im Aufschwung zur Unendlichkeit. Er vergißt das Leid, das den Anlaß zum Gebete geboten hat, weil er sich in dieser seiner seelischen Fähigkeit über die ganze Endlichkeit seines Ich hinaushebt. Sein ganzes Bewußtsein verwandelt sich in ein Sehnen und Gehobensein. Aller Inhalt seines Bewußtseins geht über in dieses Schweben, das zu einem festeren Halt wird, als sonst die Wirklichkeit und der Anteil an ihr bieten. Wenn das Denken der Erkenntnis die Idealität der wissenschaftlichen Welt erzeugt und diese als deren wahrhafte Realität begründet, so erkennen wir nunmehr im Gebete die Grundkraft der religiösen Idealisierung, welche die Welt der Gemeinschaft von Gott und Mensch, welche die Korrelation fordert, stets von neuem hervorbringt und befestigt».

Was Cohen im tiefsten bewegt, ist doch wohl dasjenige, was im eigentlichen Sinne jüdisch biblisches Geistesgut war: der Humanismus.

Die kosmische Ausweitung des jüdischen Geistes ist restlos von

jedem Partikularismus gereinigt und geläutert: er sieht schließlich den innigen Kontakt zwischen idealistischer Philosophie und jüdischem Geist und was diese Verbindung klar gezeigt haben: die unendliche Aufgabe zu Gott hin, aber auch Gott als die ewige Garantie für die Verwirklichung der Menschen; das ist wohl Cohens bleibende Bedeutung, und damit hat er der jüdischen Religion eine eigene Gestaltgebung und einen neuen Relief in der heutigen Zeit geschenkt.

Daß er das alles mit Deutschtum verbunden hat, würde ihm, wenn er noch leben würde, wie eine unendliche Tragik vorgekommen sein, aber wieder nur eine Tragik, die dem Judentum wie eine neue Gottesgnade wäre. Denn eben im jüdischen Leiden hat er die ewige Kraft und ewige Hoffnung zur Gesundung der Menschheit erblickt.

REZENSIONEN

MARCEL BRUN: *Der Kibbuz. Die Verwirklichüng einer Illusion?* Studie über die Gemeinschaftssiedlungen im Lande Israel. Verlag „Der Scheideweg", Zürich 1950. 120 S.

Der Verfasser dieses Buches ist selber nicht Jude. Von Beruf Journalist, hat er während sechs Monaten in einer jüdischen Gemeinschaftssiedlung, einem Kibbuz, gelebt, um sich mit dieser Lebensform vertraut zu machen, „des Tags in einer Schreinerei arbeitend, einen Teil der Nacht Artikel für die Schweizer und die hebräische Presse schreibend". So berichtet *Norbert Weidler* in seiner Einführung, die er zum Buche Bruns geschrieben hat.

Der Leser erwartet daraufhin wohl eine Art von Reportage im Stile eines Reiseberichtes mit ausgiebigen Schilderungen über Gesehenes und Erlebtes, kurz: ein Mosaik von persönlichen Impressionen und Erfahrungen. Er wird darin noch bestärkt, wenn er im Inhaltsverzeichnis auf Titel stößt wie die folgenden: „Ein moralischer Zusammenbruch und seine Lehren", „Vom Luftmenschen zum Proleten", „Die Münze rollt", „Wann schläft die kibbuzische Kuh?", „Der Stier in der Thermosflasche" usw.

Das Buch bietet jedoch viel mehr als derartige Überschriften vermuten lassen, nämlich wirkliche, tief dringende Studien von bleibendem Wert, z. B. über die Geschichte der Kolonisation Israels durch den Zionismus des 20. Jahrhunderts, über die innere Struktur der Gemeinschaftssiedelung, ohne welche die Kolonisierung Palästinas durch die Juden ganz einfach unmöglich gewesen wäre, und nicht zuletzt auch über die besondere Problematik, die das Leben in dauernder Gemeinschaft für den einzelnen Kibbuznik mit sich bringt.