

# Karl Barth über Kants Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft : "Biblische Theologie" unter dem Einfluss von Hermann Cohen

Autor(en): **Wiedebach, Hertwig**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **66 (2019)**

Heft 1

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-869324>

## **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.

HARTWIG WIEDEBACH

# Karl Barth über Kants *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*: „Biblische Theologie“ unter dem Einfluss von Hermann Cohen

## DIE FREIHEIT ZUM BÖSEN

Immanuel Kant hat in einigen Schriften seiner späten Jahre über „biblische Theologie“ nachgedacht, ja eine solche geradezu entworfen. Er tat das jedoch nicht aus einem genuin theologischen Interesse heraus. Er blieb auch hier Philosoph und betrachtete die biblische Theologie als etwas Anderes, ja Fremdes; er ergriff und entwarf sie mit den Mitteln der Philosophie. Was biblische Theologie und Philosophie vereint, ist die Vernunft. Sich mit Vernunft zu befassen, ist für Kant zwar primär und unteilbar eine philosophische Aufgabe. Aber auch die biblische Theologie ist vernunftgeformt. Was sie von der Philosophie unterscheidet, ist der Stellenwert der Reinheitsfrage. Kant als Philosoph sucht die Kritik der reinen Vernunft in allen Grundlegungsbereichen: in der Erkenntnis, im Sittlichen und im Ästhetischen. Er fragt nach einem streng allgemeinen und notwendigen Verfahren, das es uns ermöglicht, zu gültigen Bestimmungen zu gelangen. Alles Zufällige, egal, wie wichtig es momentan sein mag, trübt die philosophische Reinheit. Sie ist Kants Grundlage für gültiges Wissen, Beweisen, und vor allem für das Bewusstsein von genau bestimmten, unüberschreitbaren Grenzen des menschlichen Geistes. Damit trennt er die Vernunft nicht etwa von Sinnlichkeit, Neigungen, Naturtrieben oder von geschichtlicher Erfahrung ab. Es geht um die Rangordnung: Kant achtet darauf, die aus der Vernunftkritik ermittelten Ordnungsprinzipien zur Bedingung für jede Ordnung im Bereich von Sinnlichkeit, Neigung, Trieben usw. zu machen und in dieser Position festzuhalten. Auf keinen Fall darf das Umgekehrte eintreten: Im Erkennen, Wollen oder überhaupt im Urteilen den Sinnesdaten, Neigungen, geschichtliche Situationen die Leitung zu überlassen, verkehrt (pervertiert) die Vernunftordnung und ist daher falsch.

Anders verfährt, so scheint es, die biblische Theologie. Sie akzeptiert – wir werden noch genauer sehen wie – Ordnungsprinzipien aus „Geschichts- und Offenbarungslehren“ (*Metaphysik der Sitten* [1797/98], AA<sup>1</sup> VI 488), aus persönlicher Zeugenschaft, ja aus Gefühl. Widerspricht sie damit nicht der Vernunft? Nicht per se und in jeder Hinsicht, aber ihr Verfahren kann

<sup>1</sup> Akademie-Ausgabe: *Kants Gesammelte Schriften*. Berlin: Reimer/De Gruyter 1900-.

nur eingeschränkt gelten. Der Titel von Kants wichtigstem Werk zur biblischen Theologie lautet daher *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Rlg., A 1793/B 1794). Dessen Gegenstand ist also eine „nicht reine, sondern auf eine vorliegende Geschichte *angewandte* Religionslehre, für welche in einer *Ethik*, als reiner praktischer Philosophie, kein Platz ist“ (*Metaphysik der Sitten*, AA VI 488). Nicht ohne persönliche Zurückhaltung, ja Ironie, aber doch mit wissenschaftlichem Respekt erörtert Kant dementsprechend in seiner universitätspolitischen Schrift *Der Streit der Fakultäten* (StFak, 1798) die „Eigentümlichkeit der theologischen Fakultät“. Der erste Satz unter dieser Überschrift lautet: „Daß ein Gott sei, beweiset der biblische Theolog daraus, daß er in der Bibel geredet hat“ (StFak, AA VII 24). Nun gehört aber das Beweisen im strengen Sinn in eine andere, nämlich in die „philosophische Facultät“. Also wird der biblische Theologe seine Gewissheit „als Glaubenssache auf ein gewisses (freilich nicht erweisliches oder erklärliches) *Gefühl* der Göttlichkeit derselben selbst für den Gelehrten gründen“ (StFak, AA VII 23). – Vor allem der erste Satz interessiert Karl Barth. Er zitiert ihn zweimal in seinem Kant-Kapitel des Buches *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* von 1947 (PT),<sup>2</sup> das zweite Mal sogar fettgedruckt als krönenden Abschluß (PT 277, 278). Das Buch greift auf Vorlesungen zurück, die er zuletzt im Studienjahr 1932/33 in Bonn gehalten hatte. Sein Kant-Kapitel ist Barths umfangreichste Stellungnahme zur Bedeutung Kants für die moderne Theologie.<sup>3</sup> Von ihm gehe ich aus.

Fassen wir kurz zusammen. Kant ist für Barth der „ehrfurchtgebietende“ (PT 239) Denker, in dem „das 18. Jahrhundert *sich selber in seinen Grenzen* gesehen, verstanden und bejaht“ hat (PT 237). Besonders die Selbst-„Bejahung“ wird für uns wichtig werden. Kant spricht sie in theologischer Form mit bescheiden-selbstbewusstem Aufklärungsbewusstsein aus: „Fragt man nun: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, so trage ich kein Bedenken, zu sagen: *es ist die jetzige*“ (Rlg. B 197, AA VI 131, vgl. Barth 239, 261).<sup>4</sup> – Was aber hat ihn überhaupt veranlasst, von seiner Schau der Grenzen aus die biblische Theo-

<sup>2</sup> Seitenangaben nach: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (1947). Zürich: Theol. Verlag 1981. – Vgl. zum Überblick KORSCH, Dietrich: Theologiegeschichte, in: BEINTKER Michael (Hg.): *Barth Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 257–261, bes. 258–259.

<sup>3</sup> Vgl. BEINTKER Michael: Grenzbewusstsein. Eine Erinnerung an Karl Barths Kant-Deutung (2004), in: HOLTSMANN, Stefan/ZOCHER, Peter (Hgg.): *Michael Beintker. Krisis und Gnade. Gesammelte Studien zu Karl Barth*. Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 122–135, bes. 132–135; OAKES, Kenneth: *Karl Barth on Theology and Philosophy*. Oxford: Univ. Press 2012, 140–149. – Barth geht hier in der theologischen Würdigung Kants weit über seine Ethikvorlesungen der Jahre 1928/29 (*Ethik*. 2 Bände, Zürich: Theol. Verlag 1973 und 1978) hinaus. Im Zentrum steht dort der kategorische Imperativ. Kants „biblische Theologie“ wird nicht erörtert.

<sup>4</sup> Karl Barth zitiert Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* nach der 2. Aufl. (B) 1794.

logie nicht nur anzuerkennen, sondern sogar einen umfangreichen Schatzenriss davon zu entwerfen? Zur Initialzündung wurde das Problem des sogenannten „radikalen Bösen“. Kant hat es erstmals in der *Berlinischen Monatsschrift* von 1792 aufgeworfen und den Aufsatz dann mit wenigen Zusätzen ein Jahr später als erstes Kapitel in sein Buch *Die Religion innerhalb...* übernommen. Uns muss ein komprimierter Überblick genügen. Ich zitiere meist Kants eigene Worte, aber durchweg im Sinn von Barths Darlegungen (PT 260ff.).

Es geht um die Ethik. Ethik ist die Lehre von der *praktischen Vernunft*, d.h. davon, wie wir das Vernünftige nicht bloß (wie im theoretischen Erkennen) „bestimmen“, sondern wir es „wirklich [...] machen“ (*Kritik der reinen Vernunft*, B X). Es dreht sich also ums Handeln. Zum Handeln aus Vernunft aber gehört Wille, und der Wille ist etwas anderes als ein biologischer Impuls. Er entspringt unserem Selbst und folgt eigenen Gesetzen. Aber daraus entsteht ein Problem. Denn im tatsächlichen Handeln bleiben wir an die Natur gebunden. Unser Leib mit seinen Affekten, überhaupt Physik, Biographie, allgemeine Zeitgeschichte, kurz: Gegebenheiten unserer jeweiligen Situation prägen unser Tun. Was wir ganz konkret „wirklich machen“, ist eine Art Mischung. Es wird weder dem Willensgesetz entsprechend noch dem Naturgesetz entsprechend streng allgemein und notwendig vernünftig sein können. Es kollidieren zwei verschiedene Gesetzlichkeiten, die um der Reinheit willen streng unterschieden bleiben müssen. Folglich kommt hier die reine Vernunftwissenschaft an ihr Ende. Sie kann zwar sagen, was wir im Idealfall tun *sollen*, niemals aber, was wir dann tatsächlich tun. Nur wo es rein um unsere persönlichen Vorsätze, um die „Maximen“ unseres Wollens geht, steht sie auf festem Boden. Und so formuliert Kant für unser Selbst ein Gesetz des reinen Sollens: den „kategorischen Imperativ“. Er begründet unsere Autonomie.

Aber noch einmal: Wo wir handeln, bleiben wir, wie gesagt, auch beim besten Willen an Neigungen, Stimmungen, Situationen hängen. Das heißt: Dass der Mensch sich, dass wir selbst uns dem kategorischen Imperativ tatsächlich unterstellen, ist niemals sicher. Gerade eine sorgfältige Selbstkritik beweist, dass die letzten Gründe unseres konkreten Wollens und Tuns niemals erkannt werden können. Hier sind wir unerkennbar, und das heißt positiv gelesen: Wir sind frei, und zwar im Guten und im Schlechten. Das ist entscheidend: Freiheit ist für Kant nicht mit Autonomie identisch. Sie liegt tiefer. Freiheit ist der Umgang mit der uns *möglichen* Autonomie. Wir können zwar wissen – die reine Vernunftwissenschaft beweist es: Unser Selbst *hat* ein eigenes Gesetz. Und wir können gar nicht anders, als diese unsere eigene Vernunftquelle erhalten zu wollen. Aber gerade die Vernunft wird uns zum Fallstrick. Denn wenn wir den ethischen Willen wirklich ernst nehmen, dann stellen wir fest, dass Autonomie niemals mechanisch funktioniert – das wäre ein direkter Widerspruch. Unser Wille ist immer auch ein ‚Für die Autonomie‘ oder ein ‚Gegen die Autonomie‘. Wie



Kant sagt: „Selbst das Belieben [etwas zu tun oder zu lassen, wird] in der Vernunft des Subjekts angetroffen“ (*Metaphysik der Sitten*, AA VI 213). Wenn wir in der Wirklichkeit zugeben müssen, dass wir unweigerlich von Gesetzen abhängen, die nicht die der Autonomie sind, so lautet der notwendige Schluss: Wir haben uns aus freien Stücken *gegen* die Autonomie entschieden. Wir haben uns der Heteronomie naturbestimmter Faktoren ausgeliefert, aber diese Entscheidung war frei. Wir rechnen uns also unsere Naturverhaftetheit selbst als etwas frei Gewähltes zu. Das bedeutet: Wir haben das Sittengesetz verraten, und wir tun das ständig wieder.

Eine merkwürdige Dämonie in unserem Menschsein wird dadurch sichtbar. Kant nennt sie geradezu die „Einwohnung des bösen Principis“ – der Ausdruck fällt Barth besonders auf (PT 262). Sie ist das „radicale Böse“ (Rlg. B 3, AA VI 19). „Radical“ bedeutet also nicht ‚besonders drastisch‘, sondern, von lat. *radix*, ‚in unser Menschsein ein-„gewurzelt“‘ (Rlg. B 27, AA VI 32). Und wieder geht es um die Rangordnung. Bosheit ist der unreine „Hang“, „die Triebfedern [unserer Naturverhaftetheit, sprich:] der Selbstliebe und ihrer Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes“ (Rlg. B 35, AA VI 36) zu machen statt umgekehrt das Sittengesetz zur Bedingung unserer Selbstliebe und ihrer Neigungen. Und weil uns hier unsere eigene Vernunft zum Fallstrick wird und wir die Gründe dieser frei gewählten „Verkehrung“ (Perversion) der Vernunft ins Böse nicht erkennen können, so bleibt uns nur, dies als Tatsache hinzunehmen.

Trotzdem ist Kant kein Pessimist. Wie Karl Barth sagt: Kant „bejaht“ die Grenzen unserer Vernunft, auch diese Grenze! Denn er vertraut darauf: Gerade die Grenzerkenntnis bewährt, was trotzdem gilt. Der Mensch als Vernunftwesen bleibt durch das reine ethische Gesetz bestimmt. Es ist sein Wesen, den Willen als guten bestimmen zu sollen. Und weil es ihm frei steht, dieses Sollen zu befolgen (natürlich ebenso wie das Böse), so muss er – besonders in der Religionsschrift wiederholt Kant das immer wieder – auch tatsächlich können, was er soll. Weiter allerdings kommt die Wissenschaft der *reinen* Vernunft nicht. Hoffnung darauf, dass wir die verkehrte Rangordnung unserer Handlungsmotive nicht nur umkehren können, sondern dass wir das auch wirklich tun, kann sie nicht positiv geben. Sie kann die Hoffnung nur durch jenes Bewusstsein des Könnens, wie Heinrich Assel subtil ausgeführt hat: „*negativ* fühlbar“ machen.<sup>5</sup> Das ist der Grund, warum Kant eine zweite Grundlegungs-Forschung entwirft. Diese zweite Wissenschaft, eine Hoffnungs-Wissenschaft der Umkehr sozusagen, sucht, merkwürdig genug, übernatürliche, transzendente Wirkkräfte. Und nun werden Zeugnisse aus der faktischen, individuellen und kollektiven Menschengeschichte als solche zu Quellen für Grundbegriffe.

<sup>5</sup> ASSEL, Heinrich: *Geheimnis und Sakrament. Die Theologie des göttlichen Namens bei Kant, Cohen und Rosenzweig*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2001, 99.

Die Rede ist von Dingen wie Gnade, göttliche Rechtfertigung, Vorsehung und – als Entwurf einer dieser Umkehr-Ordnung entsprechenden Gemeinschaft – von Kirche. Sie sind Gegenstand der „biblischen Theologie“.

HERMANN COHEN

Ist das noch der Kant, den wir kennen? Oder sind das Alterssymptome eines Philosophen, der die Kontrolle über seine Begriffe verliert? Karl Barth bejaht das erstere: Es ist der ungeschwächt kritische Kant, aber wir brauchen eine, wie Barth sagt, eigenständige „Gesamtanschauung“ (PT 264), um sehen zu können, wie dieser Philosoph fähig werden konnte, auch das seinem Kerngeschäft gegenüber „Jenseitige“ an sich heranzuziehen. Auf die Fülle der Details gehe ich nicht ein. Ich betrachte lediglich die Art und Weise, wie Barth seine „Gesamtanschauung“ anlegt. Dazu ist ein Seitenblick hilfreich. Ich spreche von seinem Marburger Lehrer Hermann Cohen.

Kurz zu dessen Biographie. Hermann Cohen war neben Franz Rosenzweig der maßgebliche deutsch-jüdische Denker des 20. Jahrhunderts. Er wurde am 4. Juli 1842 in dem kleinen Städtchen Coswig im Herzogtum Anhalt-Bernburg geboren und starb in Berlin am 4. April 1918, kurz vor Ende des Ersten Weltkrieges. Sein Vater war Lehrer der israelitischen Schule und Vorbeter (*Chasan*) der jüdischen Gemeinde. In der synagogalen Gebetswelt wuchs Hermann Cohen auf. Im Alter von 15 Jahren bezog er das später berühmte Rabbinerseminar „Fraenckel'scher Stiftung“ in Breslau. Er brach die Ausbildung jedoch ab und studierte Philosophie. Bekannt wurde er seit Beginn der 1870er Jahre durch mehrere Bücher über Immanuel Kant. 1876 berief ihn der deutsche Kaiser als ersten Juden in Deutschland zum ordentlichen Professor der Philosophie in Marburg. Zwischen 1902 und 1912 legte er drei Teile eines Systems der Philosophie vor: *Logik der reinen Erkenntnis* (LrE A 1902/B 1914), *Ethik des reinen Willens* (ErW A 1904/B 1907) und *Ästhetik des reinen Gefühls* (ÄrG 1912). Wichtige Seitenschriften waren danach seine beiden Bücher *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (BR 1915) und die posthum publizierte *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (RV A 1919/B 1929). Als er Mitte 1917 die *Religion der Vernunft* im Manuskript fertig hatte, wollte er zu seinem philosophischen System zurückkehren und noch einen vierten Teil schreiben: „Die Einheit des Kulturbewußtseins in der Psychologie“.<sup>6</sup> Möglich wäre auch: „Psychologie als Encyklopädie der Philosophie“. Cohen hatte

<sup>6</sup> COHEN: *Logik der reinen Erkenntnis* (1914), *Werke*. Hildesheim: Olms 1977 ff., Bd. 6, 609 und 611.

schon dreimal eine Vorlesung (teils mit begleitenden Übungen) unter diesem Titel gehalten.<sup>7</sup> Bevor er jedoch das Buch schrieb, starb er.

Eine dieser Psychologie-Vorlesungen hat Karl Barth im Wintersemester 1908/09 gehört, und er hat von den fünf im Basler Karl Barth-Archiv vorliegenden Werken Cohens vor allem zwei mit besonderer Aufmerksamkeit studiert: *Ethik des reinen Willens* (erste Auflage 1904) und *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915).<sup>8</sup> Das hat für Barths theologische Kant-Deutung erhebliche Bedeutung. Ich vertrete zwei Thesen:

- Wo es noch um die *reine* Vernunft geht (v.a. im Blick auf Kants *Kritik der praktischen Vernunft*), ist Karl Barth direkt von Hermann Cohens *Ethik des reinen Willens* (A 1904) beeinflusst.
- Wo es dagegen um die *religiöse* Vernunft, die „biblische Theologie“ geht, bewegt sich Barth in auffallender Ähnlichkeit zu Cohens späterem religiösen Denken, das er durch dessen Buch *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915) und, wie wir annehmen dürfen, durch die genannte Vorlesung kannte.

Allerdings ist Vorsicht am Platz: Karl Barth hat in seinem Buch *Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts* nirgends Cohen zitiert. Trotzdem lässt sich die erste These m.E. streng terminologisch belegen. Die zweite, für mich wichtigere These jedoch stützt sich lediglich auf Karl Barths Grundentscheidung zu einer „Gesamtanschauung“ Kants überhaupt und auf inhaltliche Gewichtungen in der Durchführung. In beiden Fällen beschränke ich mich auf wenige Details.

<sup>7</sup> Vgl. die Aufstellung im Anhang zu COHEN, Hermann: *Briefe an August Stadler*. Basel: Schwabe 2015, 143–157: WiSe 1905/06; WiSe 1908/09 und SoSe 1916 (für SoSe 1918 noch angekündigt: „Einführung in die Psychologie“).

<sup>8</sup> Die *Ethik des reinen Willens* enthält den Vermerk: „Genf Juni 1910“; *Der Begriff der Religion* [...] den Vermerk von anderer Hand: „Geschenk von seiner Schwiegermutter Hoffmann, Weihnachten 1917“. Sodann liegen von Cohen vor (Februar 2017): *Religion und Sittlichkeit* (Separatdruck 1907, Vermerk: „Marburg WS 1908/09“); *Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit* (Separatdruck 1910); *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft* (<sup>2</sup>1917). Signifikante Anstreichungen, teils mit Randbemerkungen, enthalten v.a. die *Ethik* (bis 441) und *Der Begriff der Religion*. – Von Paul Natorp liegen einige kleinere Arbeiten vor sowie *Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität* (1908, Vermerk: WS 1908/09). Letztere enthält zahlreiche Anstreichungen und z.T. längere Randbemerkungen, v.a. in Kap. 4 bei Reflexionen über „Gefühl“, sowie gegen Ende (99–126) im Kap. „Der Transzendenzanspruch der Religion [...]“. Sodann hat Barth Natorps schmale *Philosophische Propädeutik* [...] in *Leitsätzen* (1905) gründlich studiert. Bei beiden Schriften hat man den Eindruck, dass hier der lernende Student, noch nicht der eigenständige Denker am Text gearbeitet hat. Ich danke dem Archivleiter Dr. Peter Zocher für seine eingehende Beratung.

## BARTHS UMDEUTUNG VON KANTS GOTTESPOSTULAT

Für meine erste These wähle ich als Beispiel Kants Gottespostulat in der *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV). Ich frage nicht, ob dieses Postulat gültig ist, sondern wie Barth es präsentiert.

Nach Kant ist „das Dasein Gottes, als Postulat der reinen praktischen Vernunft“ (KpV, AA V 124) eine notwendige Konsequenz aus dem kategorischen Imperativ. Wir brauchen, damit wir unseren Willen faktisch an diesem Imperativ ausrichten, die Gewissheit einer, wie Barth zusammenfasst, „letzte[n] *Einheit* von Natur und Freiheit, Sein und Seinsollendem und darum von Lust und Pflicht“ (PT 246). Ich lasse offen, ob jeder einzelne dieser Begriffe exakt dem Kantischen Gebrauch entspricht. Wichtiger ist, dass Barth meint, der Begriff „Postulat“ sei „sprachlich nicht sehr glücklich“; besser sei der Ausdruck „*Voraus-Setzung*“ (PT 246). Die Getrennschreibung des Wortes „*Voraus-Setzung*“ macht deutlich, dass er damit mehr meint als eine nur logische Verknüpfung. Barth spricht ganz offensichtlich von einer „*Setzung*“, aber eben im Sinn eines „*Voraus*“: Der Gottesgedanke wird zu der *Setzung* eines dem Sittengesetz vorausliegenden Grundes. Er ist also nicht nur eine Hypothese im rein formalen Sinn von „wenn das Sittengesetz gilt, dann braucht es den Gottesgedanken“. Es ist vielmehr eine onto-logische Hypothese im Sinn Platons: Gott ist dann eine Idee, die dem Sittengesetz allererst Geltung verschafft. Deshalb bestimmt Barth Kants Gottespostulat als „*Voraussetzung der Wahrheit der Idee Gottes*“ (PT 246).

Nun hat Kant eine eigene Reflexion angestellt, um den Begriff des Postulats zu rechtfertigen. Demnach ist ein Postulat in der Ethik gerade *keine* solche *Voraus-Setzung*, d.h. ein im Kern theoretischer Begriff. Im Unterschied nämlich etwa zu mathematisch-theoretischen Postulaten ist die „Gewissheit“ der *praktischen* Postulate (u.a. vom Dasein Gottes) – eine „nicht apodiktisch, d.i. in Ansehung des Objects erkannte Nothwendigkeit, sondern in Ansehung des Subjects, zu Befolgung ihrer objectiven, aber praktischen Gesetze nothwendige Annehmung“ (*Kritik der praktischen Vernunft*, AA V 11, Anm.). Und nur in diesem subjektiven Sinn einer notwendigen Gewissheit spricht Kant hier auch einmal von „*Voraussetzung*“. Trotzdem bevorzugt er ausdrücklich den Begriff „*Postulat*“ und schließt mit der Feststellung: „Ich wußte für diese subjektive, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnotwendigkeit keinen bessern Ausdruck auszufinden“ (*Kritik der praktischen Vernunft*, AA V 11, Anm.).

Was seine beiden anderen mit Bezug auf Gott verwendeten Begriffe „*Wahrheit*“ und „*Idee*“ betrifft, so erscheint „*Wahrheit*“ in Kants Erörterung des Gottespostulats gar nicht, und der Begriff „*Idee*“ zumindest nicht wörtlich. Gegen die Annahme, Kant meine hier doch eine „*Idee Gottes*“, spricht vor allem, dass er das „*Dasein Gottes*“ postuliert. Eine „*Idee*“ kann, selbst wenn man sie in einem „bestimmten Ding“ individualisiert, sprich:



wenn man sie als „Ideal“ denkt (*Kritik der reinen Vernunft* A 568/B 596), niemals „Dasein“ haben. Ideen enthalten nämlich bei Kant nicht nur keine „schöpferische [...] Kraft“ („wie die platonischen“), sondern sie wirken sogar in der reinen Theorie ausschließlich „praktisch“, d.h. als Leitlinien (regulative Prinzipien) für die Forschung (*Kritik der reinen Vernunft* A 569/B 597). Reine Leitlinien aber haben kein „Dasein“.

Nun zu Hermann Cohen. Er hat sich in seiner *Ethik des reinen Willens* zwar in vielen Punkten an Kant orientiert – dazu gehört, dass Gott überhaupt in ihr Thema wird –, aber es wurde daraus ein grundlegend anderer Entwurf. Gott ist bei Cohen *erstens* für die Grundlegung des reinen Willens unverzichtbar. Er ist daher tatsächlich eine „Voraus-Setzung“, sprich: eine Hypothese im, wie Kant sagte: „platonisch-schöpferischen“ Sinn. Als eine solche Hypothese ist Gott *zweitens* eine notwendige „Idee“ zur Grundlegung der Ethik. Und diese Idee Gottes wiederum korrespondiert *drittens* direkt dem mehrere Kapitel zuvor formulierten „Grundgesetz der Wahrheit“. Dort geht es um den „Zusammenhang und den Einklang des theoretischen und des ethischen Problems“ (ErW A 85), denn „in der Logik allein gab es keine Wahrheit. Aber auch in der Ethik allein kann es keine Wahrheit geben“ (ErW A 85). Also braucht es ein eigenes „Grundgesetz der Wahrheit“ zur Verknüpfung zwischen Naturerkenntnis und Ethik. Und die Idee Gottes ist der Schlussstein dieser Verknüpfung, den sie sichert „für die Ewigkeit des [sittlichen] Ideals die analoge Ewigkeit der Natur“ (ErW A 416).

All das ist nicht kantisch. Dessen Postulatenlehre hat Cohen vielmehr abgewiesen, v.a. weil ihm ihre bloß subjektive Bedeutung als „Gewissheit“ nicht ausreichte. Um ein „Dasein Gottes“ wie bei Kant geht es also bei Cohen genau *nicht* – auch bei ihm haben Ideen kein Dasein –, wohl aber um „Wahrheit“. Daraus folgt: Karl Barths Lesart des angeblichen Kantischen Gottespostulats: „Voraussetzung der Wahrheit der Idee Gottes“, passt durchgängig auf Cohen, in keinem Stück jedoch auf Kant. Barth hat hier seinen Lehrer Cohen in Kant hineingelesen. Dafür, dass er von Cohens ethischer Gotteslehre beeinflusst war, gibt es auch andere Zeugnisse seit 1910 (dem Jahr, in dem er die *Ethik des reinen Willens* erwarb). Ich nenne nur sein Römerbrief-Buch (2. Aufl. 1922). Dort zitiert er anlässlich von Röm 1,19 („Der Gottesgedanke ist ihnen bekannt“) aus Cohens Kapitel „Die Idee Gottes“ in der *Ethik des reinen Willens*. Ihn beeindruckt Cohens Ausführung über die „verzweifelnde Demut“ und die „Selbstironisierung der Vernunft“ bei Platon, der in seiner *Politeia* feststellt, dass der Idee des Guten, also dem, wie Cohen sagt: „Absoluten“, keine Grundlegung gegeben werden könne. Daher sei diese oberste Idee nur durch eine in der Vernunft selbst liegende „Selbstironisierung“ zu fassen. Es ist ein Verzicht auf Grundlegung, um das Tiefste aller Grundlegung selbst sehen zu können.<sup>9</sup> – Ne-

<sup>9</sup> BARTH, Karl: *Der Römerbrief II* (1922). Zürich: Theol. Verlag 1984, 21 (andeutend bereits BARTH: *Der Glaube an den persönlichen Gott* [1913], in: *Vortr. u. kl. Arbeiten 1909–1914*).



benbei gesagt, las Barth Cohens *Ethik*, wie die Anstreichungen zeigen, generell stark unter Gesichtspunkten wie Religion, Glaube usw. Interessant ist, dass alle Lektüreeinzeichnungen bei Seite 441 enden. In der folgenden, von Cohen als „Anwendung“ seiner Grundlegungen entworfenen Tugendlehre findet sich keine Anstreichung mehr.<sup>10</sup>

#### EIGENART DER RELIGIÖSEN VERNUNFT

Nun zur zweiten These über die Ähnlichkeit zwischen Barths Darstellung von Kants „biblischer Theologie“ und Cohens religiösem Denken. Hier geht es, wie gesagt, eher um thematische Gewichtungen als um terminologische Entsprechungen. Ich beschränke mich auf zwei Gesichtspunkte. Zunächst zur Angliederung der biblischen Theologie an die reine Vernunftwissenschaft überhaupt.

Kants Lehre des radikalen Bösen war seit ihrem Erscheinen Gegenstand vieler Angriffe. Barth reagiert darauf angenehm humorvoll:

„Daß diese Lehre vom radikalen Bösen einen ‚Fremdkörper‘ in der Kantischen Lehre darstelle, das ist eine so naheliegende und so oft vorgetragene Interpretationsmöglichkeit, daß man sich ihr nur schon darum nicht gerne anschließt.

Zürich: Theol. Verlag 1993, 529–530). Vgl. COHEN: *Ethik des reinen Willens*. 1. Aufl.(!). Berlin: Cassirer 1904, 406 über Platons *Politeia* 509b–510b; dazu LOHMANN, Johann Friedrich: *Karl Barth und der Neukantianismus*. Berlin: De Gruyter 1995, 312. – Es wäre vermutlich lohnend, die oft erörterte Differenz zwischen *Römerbrief I* und *II* bzgl. Röm 1,19 speziell mit Blick auf Cohens „Selbstironisierung“ zu analysieren (ohne gleich seinen „Ursprung“ einzumischen!). Ausgangspunkte könnten sein: Michael BEINTKERS Erörterung des „Unanschaulichen“ (*Die Dialektik in der ‚dialektischen Theologie‘ Karl Barths*. München: Chr. Kaiser 1987, 89–96 und 225); verbunden mit Bruce MCCORMACKS Formulierung: „If the unintuitable God is truly to be known, God must make Godself intuitable. [...] But God must do so in such a way that the unintuitability proper to God is not set aside“ (*Orthodox and modern. Studies in the theology of Karl Barth*. Grand Rapids: Baker Academics 2008, 28).

<sup>10</sup> Es ist für die Rekonstruktion von Barths Verhältnis zu „Marburg“ wichtig, dass er nur die 1. Aufl. von Cohens *Ethik des reinen Willens* gekannt zu haben scheint. Zu diesem Buch hatte Wilhelm Herrmann Stellung bezogen (HERRMANN: *Hermann Cohens Ethik* [1907], in: FISCHER-APPELT, Peter [Hg.]: *Wilhelm Herrmann. Schriften zur Grundlegung der Theologie*. München: Chr. Kaiser 1967, Bd. 2, 88–117. Vgl. MCCORMACK, Bruce: *Theologische Dialektik und kritischer Realismus. Entstehung und Entwicklung von Karl Barths Theologie 1909–1936*. Zürich: Theol. Verlag 2006, 70–73; OAKES: *Karl Barth on Theology and Philosophy*, 55–58). – Cohen reagierte seinerseits auf Herrmann in mehreren Ergänzungen der 2. Aufl. seiner *Ethik* (1907). Barth hat das (den mir bekannten Quellen zufolge) offenbar nicht gekannt oder nicht wichtig genommen. – Auf Wilhelm HERRMANNs spätere Publikation: Die Auffassung der Religion in Cohens und Natorps Ethik (1909), in: *Schriften [...]*, Bd. 2, 206–232, bezieht sich Barth möglicherweise indirekt in seiner Skizze „Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie“ von 1910. In dem Zusammenhang betont er die „kanonische“ Bedeutung von Cohens *Ethik* (Brief vom 3.7.1910, Anm. d. Hg. in BARTH: *Ideen und Einfälle [...]*, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914*, 126–138, hier 126; vgl. OAKES: 36–37; ausführlicher LOHMANN: *Karl Barth und der Neukantianismus*, 208). – Es sollte übrigens nicht übersehen werden, dass sich Barth bei aller Wertschätzung denkerischer *Individuen* von dem Summenbegriff „Neukantianismus“ deutlich distanziert hat, vgl. PT 343, 364.

Diese Lehre ist vielleicht gerade *kein* Fremdkörper in einer Kantischen Gesamtanschauung, deren Darstellung der Philosoph seiner Zeit und uns allerdings schuldig geblieben ist und an seinem Ort wohl auch schuldig bleiben mußte“ (PT 264).

Eine solche Gesamtanschauung hätte nämlich, so Barth, unweigerlich auch die die reine Vernunft „begrenzenden Nachbarfelder umfaßt, und diese Nachbarfelder nicht bloß als Grenze bezeichnet“ (PT 264). Kant hätte dann die biblische Theologie nicht nur als das Andere zur reinen Vernunftwissenschaft umreißen können, sondern er hätte sie positiv ausfüllen müssen. Das lag jedoch nicht in den Möglichkeiten des Mannes, in dem sich das 18. Jahrhundert in seinen Grenzen ‚sah, verstand und bejahte‘.

Nun gibt aber eine Grenze dem, was sie begrenzt, Kontur, sowohl nach außen als auch nach innen.<sup>11</sup> Eine Grenze negiert und bestimmt in einem. Deshalb redet Kant von Gnade, Wunder, Geheimnis in durchaus bestimmter Weise. Solche Dinge bleiben also zwar

„*Parerga* [Beiwerke] der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft; sie gehören nicht innerhalb dieselben, aber stoßen doch an sie an. Die Vernunft im Bewußtsein ihres Unvermögens, ihrem moralischen Bedürfnis ein Genüge zu tun, dehnt sich bis zu überschwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel ergänzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz [!] sich zuzueignen. Sie bestreitet nicht die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenstände derselben, aber sie kann sie nur nicht in ihre Maximen zu denken und zu handeln aufnehmen“ (Rlg. B 63, Anm., AA VI 52, zit. bei Barth 268–269).

Diese Ausdehnung der Vernunft ist philosophisch abzuweisen; biblisch theologisch dagegen zeigt sie – fast möchte man sagen: offenbart sie – ‚positiv fühlbare‘<sup>12</sup> „Geheimnisse der höchsten Weisheit“ (Rlg. B 261, AA VI 171; Barth 267). Denn, so Kant in einer abschließenden „Allgemeinen Anmerkung“ zur *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, die „Unmöglichkeit“ solcher Geheimnisse „läßt sich doch eben auch nicht beweisen, weil die Freiheit selbst [...] eben so unbegreiflich bleibt als das Übernatürliche, welches man zum Ersatz der selbstthätigen, aber mangelhaften Bestimmung derselben annehmen möchte“ (Rlg. B 297, AA VI 191). Folglich „rechnet“ die Vernunft „mit einem Glauben, den man den (über die Möglichkeit desselben) *reflectirenden* nennen könnte“ (Rlg. B 63, Anm., AA VI 52).<sup>13</sup> – Für Karl Barth ist diese Rede von „Parerga“ „methodisch sehr einleuchtend“ (PT 268).<sup>14</sup> Und in dieser grundsätzlichen Anerkennung se-

<sup>11</sup> Vgl. BEINTKER: *Grenzbewusstsein*, 130–132.

<sup>12</sup> ASSEL: *Geheimnis und Sakrament*, 147–148.

<sup>13</sup> Vgl. DOBER, Hans Martin: *Reflektierender Glaube. Die Vernunft der Religion in klassischen Positionen*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2011, 33–48, hier 35; zu Kant und Cohen vgl. mehrere Beiträge in DOBER, Hans Martin/MORGENSTERN, Matthias (Hgg.): *Religion aus den Quellen der Vernunft. Hermann Cohen und das evangelische Christentum*. Tübingen: Mohr Siebeck 2012, v.a. von Jörg Dierken (131–146), Assel (162–175), Dober (207–222).

<sup>14</sup> Vgl. OAKES: *Karl Barth on Theology and Philosophy*, 140.

he ich die Analogie zu Hermann Cohens Bestimmung der *Religion im System der Philosophie*.

Barth hat, wie gesagt, Cohens Buch unter diesem Titel aufmerksam gelesen. Es entfaltet, was Cohen die „Eigenart“ der Religion nennt. Wie bei Kant darf Religion die, wie Cohen sagt: „Selbständigkeit“ der vorrangigen philosophischen Fragen nach einer reinen Erkenntnis, nach einem reinen Willen und nach einem reinen Gefühl nicht beeinträchtigen. Auch Cohens „Eigenart“ macht aus der Religion eine „Nebenordnung“, ein Parergon zur Philosophie. Diese „Nebenordnung“, so heißt es im *Begriff der Religion*, „muß die *Angliederung* der Eigenart an die selbständigen Glieder zu bewirken haben, und zwar die *Angliederung an alle drei Glieder*; es darf keines derselben in Wegfall kommen, wenn die Eigenart der Religion in voller Klarheit und Unzweideutigkeit zur Bestimmung kommen soll“ (BR 110–111). Aber Cohen geht weiter als Kant. Er meditiert Religion nicht nur als etwas Nicht-Unmögliches, sondern als ein Glaubensbekenntnis. Alle Gebiete philosophischer Reinheit werden ein zweites Mal mit Gottvertrauen durchlaufen. Die besondere Vernunft, mit der das geschieht, ist die einer „Korrelation zwischen Mensch und Gott“ (BR 110).<sup>15</sup> Auch das wird niemals ein „Besitz“ der reinen Vernunft, sondern ein, wie Kant gesagt hatte: Ausdehnen der Vernunft. Aber diese Ausdehnung zeigt eine positive Offenbarung, eine kontinuierliche „Gebung [der Tora]“, wie Cohen den hebräischen Ausdruck *matan tora* übersetzt.<sup>16</sup>

Für meinen Blick auf Karl Barth ist nun von Bedeutung, dass Cohen diese „Nebenordnung“ genau dort erörtert, wo er über das vierte große Thema der Philosophie redet: die „Psychologie als Enzyklopädie der Philosophie“. Das dazu gehörige Buch hat er, wie gesagt, nicht mehr geschrieben. Aber in den uns vorliegenden anderen System-Büchern deutet er einiges an, am ausführlichsten in *Der Begriff der Religion*. Kapitel V trägt den Titel: „Das Verhältnis der Religion zur Psychologie“ (BR 108–140). Und genau dieses Verhältnis hält Cohen für besonders instruktiv, denn: „Gerade das Problem der Religion im Gesamtbewußtsein dürfte die Unterscheidung und die Zusammenfassung der Vorgänge des Bewußtseins, wie die Psychologie sie zu fordern hat, ohne genaue Durchführung wenigstens anschaulich machen“ (BR 108). Wozu Kant nicht mehr gelangt ist, ja wozu er nach Karl Barth nicht gelangen konnte, nämlich zu einer Darstellung seiner eigenen „Gesamtanschauung“, das sucht Cohen in der Psychologie eines die Religion einschließenden „Gesamtbewußtseins“. Barth konnte sich also in seiner Absicht, eine Kantische Gesamtanschauung zu wagen, durchweg bestätigt fühlen.

<sup>15</sup> Das ist strikt zu unterscheiden von Paul Tillichs „Korrelation“, d.h. der Beziehung zwischen *Glaubensaussagen und menschlichen Situationen*. Vgl. MOXTER, Michael: *Barth und Tillich*, in: *Barth Handbuch*, 106–111.

<sup>16</sup> COHEN: *Einheit und Einzigkeit Gottes III: Offenbarung* (1918), in: *Werke*, Bd. 17, 640.

Aus diesem Grund ist es so wichtig, dass er im Wintersemester 1908/09 Cohens Vorlesung zur enzyklopädischen Psychologie gehört hat. Es ist überhaupt die einzige in Barths Marburger „Anmeldungs-Buch“ genannte fachphilosophische Lehrveranstaltung, mit Cohens eigenhändiger Bestätigung über Anmeldung und Abmeldung sowie dem Hinweis auf das entrichtete Kurshonorar.<sup>17</sup> Leider kennen wir bisher weder von Barth noch von anderen Hörern eine Mitschrift. Das ist bei Barth auffällig. Die stattliche Reihe seiner anderen, teils akribischen Mitschriften im Karl Barth-Archiv lässt sogar vermuten, dass er bei Cohen absichtlich nicht mitgeschrieben hat.<sup>18</sup> Wir dürfen jedoch davon ausgehen, dass die Persönlichkeit Cohens, so wie auf jeden anderen, der über sie berichtet hat, auch auf Barth stark gewirkt hat. Er selbst schreibt: „Daß es einmal eine nahezu priesterlich ernste Philosophie gegeben hat [...], das ist uns in Marburg [...] an den Gestalten eines Cohen und Natorp eindrücklich geworden“.<sup>19</sup> Bei der vielfach belegten rhetorischen Ausdruckskraft Cohens brauchte es kein Mitschreiben, um einen bleibenden Eindruck zu behalten.

Auch hier beschränke ich mich auf Weniges. Zunächst ein methodisches Detail: In der „neuen Psychologie“ sollte, so schreibt Cohen schon in seiner *Logik der reinen Erkenntnis* (Zusatz zur 2. Aufl. 1914), „an die Stelle der *Reinheit* die *Einheit* treten“ (LrE B 611). Es geht um die „Einheit des Kulturbewußtseins als Grundlegung“ (LrE B 610). Das bedeutet, so Cohen selbst, „Gefahr“ (LrE B 611). Denn die drei bisherigen philosophischen Systemteile trugen als methodischen Leitbegriff nicht die „Einheit“, sondern die „Reinheit“ im Titel: reine Erkenntnis, reiner Wille, reines Gefühl. Der Übergang zur „Einheit“ erscheint daher als Bruch. Zwar sei, so Cohen, auch die neue Einheit ein methodischer „Leitbegriff“, und so bleibe „ein Hauptsinn der Reinheit in der Einheit erhalten“ (LrE B 611). Aber eben der Leitbegriff ändert sich. Die Reinheit, bisher das Ganze, ist jetzt nur noch ein Teil. Die Psychologie umfasst mehr als das, was der Reinheits-Logiker, -Ethiker oder -Kunstphilosoph zur Darstellung bringt. Sie sucht die „systematisch-genetische Entwicklung aller Erscheinungsweisen des Bewußtseins“ (LrE B 611). Und dieses „alle“ ist ernst zu nehmen, denn Cohen meint tatsächlich alle Bewusstseinserscheinungen „im Hellen und im Dunkeln, in der Reife und im Keime, in der Komplexion und in den Elementen“ (LrE B 611). Das bedeutet unweigerlich Chaos, und Cohen sieht das. „Wenn jedoch“, so schreibt er, „für dieses gesamte Chaos die Entwicklung aus dem Brennpunkt des Systems das Ziel ist, so muß die Einheit das Ziel

<sup>17</sup> Karl Barth-Archiv, Basel.

<sup>18</sup> Vom Verlust einer ehemals vorhandenen Mitschrift auszugehen, gibt es nach Meinung des Archivars Dr. Zocher keinen triftigen Grund.

<sup>19</sup> BARTH, Karl: *Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann (1925)*, in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925*. Zürich: Theol. Verlag 1990, 545–603, hier 585; vgl. BUSCH, Eberhard: *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiografischen Texten*. Zürich: Theol. Verlag 2005, 56.



sein“ (LrE B 611). Dieser Zielgedanke allein wird herrschend. Die bisherigen Systemteile hatten an bereits geordneten Fakten (Wissenschaft bzw. Kunst) ihren Ausgangspunkt. Ein Chaos dagegen zeigt keinerlei „gegebenen Urgrund des Bewußtseins“; „für das begehrte Faktum tritt die Fiktion ein“ (LrE B 611). „Fiktion“ aber heißt hier: ‚Zielentwurf‘ einer „genetischen Entwicklung“ (LrE B 612). Cohens vierter Systemteil sollte also eine zielführende Wegleitung sein, eine, wie er sagt: „hodegetische Enzyklopädie“; so nennt er seine Psychologie in der *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912, ÄRG II 432). Dieses Buch entwarf er um 1909, also gerade zu der Zeit, als Karl Barth die Vorlesung hörte. Barth erlebte unmittelbar, was wir nur aus Andeutungen erahnen können: eine vor seinen Augen in lebendiger Rede entworfene Gesamtanschauung auf kantisch geprägtem Boden. Ohne die Grenzen zu verleugnen und ohne sachliche Vermischung schloss Cohen die religiöse „Eigenart“ den philosophischen Systemteilen positiv an.

Dazu gehört etwas Weiteres: Cohens Rücksicht auf das „naive Bewußtsein des Menschen“ (BR 137). Zwar ist Naivität für ihn kein Wert an sich; das Ziel ist ihre Fortbildung zum philosophischen Bewusstsein. Aber es behält volle Geltung, „daß der ungelehrte, ungebildete Mensch, der Mensch gleichsam ohne alle Kultur, dennoch nach einem Gotte Verlangen trägt. In dem Verlangen nach Gott besteht die Religion. In dem Verlangen nach einem Wesen außer dem Menschen, aber für den Menschen besteht sie“ (BR 138). Wieder ist Vorsicht geboten: „Außer dem Menschen, aber für den Menschen“ heißt nicht, dass Gott irgendwo im ‚Bilde des Menschen‘ erschiene oder als solches gedacht werden dürfte. Die „Korrelation zwischen Mensch und Gott“ ist das Gegenteil von Anthropomorphismus und Mythos. „Religion entsteht erst mit dem Einzigem Gotte, mit dem Gotte ohne Gleichnis und ohne Bildnis“ (BR 138). Und in dieser „Einzigkeit Gottes prägte sich auch für das populäre Bewußtsein die Unvergleichbarkeit des Inhaltes und des Schatzes der Religion mit allen Reizen der Kultur aus“ (BR 138). Zwar hat das „populäre Bewußtsein“ in einer Logik der Reinheit keinen Ort. Beim Umgang mit der „Gebung“ der Tora hingegen spricht es sogar in den Grundlegungen auf seine Weise mit. Das ließe sich an Cohens Begriffen der Schöpfung, der Heiligkeit, der Freiheit des Willens zum Guten oder Schlechten, der Liturgie, der Gemeinde, der Versöhnung, des Messianismus, der Auferstehung und der religiösen Tugenden vielfältig zeigen. Es führt auf mein zweites Beispiel zur Analogie zwischen Barth und Cohen: die Kirche.

#### KIRCHE UND JÜDISCHE GEMEINDE

Nach Kant ist die Kirche „ein ethisches gemeinsames Wesen“, ein „Volk Gottes unter ethischen Gesetzen“ (Rlg. B 137, AA VI 98). Ein solches Volk „zu stiften“, kann „nur von Gott selbst erwartet werden“ (Rlg. B 141, AA VI 100). Gleichwohl bleibt der Mensch auch als Volk Gottes moralisch verantwort-



lich. Er muss in kirchlichen Dingen „so verfahren, als ob alles auf ihn ankomme, und nur unter dieser Bedingung darf er hoffen, daß höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen“ (Rlg. B 141, AA VI 101). Daher ist, so Kant, zwar „Gott selbst als Stifter, der Urheber der [kirchlichen] *Constitution*, Menschen aber [sind] doch als Glieder und freie Bürger dieses Reichs in allen Fällen die Urheber der *Organisation*“ (Rlg. B 227, AA VI 152).

Was genau bedeutet dieses: „als ob alles auf ihn [den Menschen] ankomme“? Die Kirche ist – Barth referiert hier ausführlich – auch für Kant der Ort des gemeinsamen Betens, der Taufe, der Kommunion. All das sind, vom Problem des radikalen Bösen her gesehen, „Gnadenmittel“ für eine reale Hoffnung auf Umkehr. Kant aber belässt es dabei, ihren Erfolg als „Geheimniß [mysterium] der *Genugthuung*“ zu bezeichnen (Rlg. B 216, AA VI 143). Ein Bekenntnis, ihre Wirkung erfahren zu haben, unterlässt er. Es bleibt bei der Bestimmung, dass das „Gute“, also die Umkehr vom Bösen, für einen Menschen auf dem Boden der Vernunft

„von ihm selbst herrühren muß [...]. Es kann ihn also, soviel die Vernunft ein-  
sieht, kein anderer durch das Übermaß seines Wohlverhaltens und durch sein  
Verdienst vertreten; oder, wenn dieses angenommen wird, so kann es nur in  
moralischer Absicht nothwendig sein, *es anzunehmen*; denn fürs Vernünfteln  
ist es ein unerreichbares Geheimniß“ (Rlg. B 216–217, AA VI 143).<sup>20</sup>

Bei Cohen steht an der Stelle der Kirche die jüdische Gemeinde. Sie ist der Ort, wo trotz des in seinen Gründen (wie bei Kant) nicht erkennbaren, freien Willens zum Schlechten (hebräisch *schegaga*) die begründete Hoffnung auf Umkehr keimt. Auch Cohen formuliert erst spät in seinem Leben das Problem einer freien Entscheidung gegen die reine praktische Vernunft: „Wie kann [angesichts der geschichtlichen Erfahrung vom Menschen] die Annahme eines medialen Willens, der das Schlechte, wie das Gute, wählen kann, entstehen? Wie kann der freie Wille die Willensfreiheit der Sünde bedeuten?“ (RV<sup>21</sup> 212). Und er bezieht sich auf denselben Bibelvers, Genesis 8,21, den (indirekt) auch Kant heranzieht: „Der *Jezer* des Herzens des Menschen“ – Cohen zitiert den Kernbegriff *jezer* absichtlich hebräisch – „ist böse von seiner Jugend an“ (RV 212; vgl. Kant: Rlg. B 7 und 13, AA VI 22 und 25). Indem er hebräisch *jezer* sagt, vermeidet er die gängige Übersetzung durch „Trieb [des Herzens]“. Er will damit (wie Kant) jede biologistische Deutung abwehren. Zur Bekräftigung nennt er als zweiten Vers Genesis 6,5: *kol jezer machschavot libo raq ra' kol ha-jom*; „alles *Gebilde*“, so lautet hier die Übersetzung von *jezer*, „der Gedanken seines Herzens ist nur böse den ganzen Tag“. Und er deutet dieses „Gebilde des Herzens“ mit dem mittelalterlichen Kommentator Abraham Ibn Esra (12.

<sup>20</sup> Vgl. ASSEL: *Geheimnis und Sakrament*, bes. 167–192.

<sup>21</sup> COHEN, Hermann: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. 2. Aufl. Frankfurt/M.: Kauffmann 1929.

Jh.) als „Erzeugnis, das ihm nachgebildet ist“ (RV 212).<sup>22</sup> Ein „nachbildendes Erzeugen“ aber ist nur vordergründig ein angeborener Trieb. In Wahrheit ist der böse Jezer ein irrender freier Wille.

All das passt durchaus zu Kant – und zu Karl Barths Referat. Ab hier jedoch trennen sich die Wege, zumindest die von Barth und Cohen. Cohen formuliert seine Lehre von der Gemeinde als eine praktische Liturgik des Hohen Versöhnungstages (*Jom Kippur*). Die wenigen Absätze, wo er das – wenn auch vorerst noch ohne genaue Ausführung – in seinem Buch über den *Begriff der Religion* umreißt (64), hat Karl Barth in seinem Handexemplar auffällig angestrichen und senkrecht an den Rand das Wort „Synagoge!“ geschrieben. Der Grund ist klar. Nach Cohen hat der jüdische Gemeindegottesdienst sein Zentrum im „Stehen vor Gott“. Die Versöhnung des Menschen mit seiner Gefährdung durch die eigene Freiheit geschieht in einem gleichfalls freien, öffentlichen Bekenntnis der Sünden, ausgesprochen in fest geprägten liturgischen Formeln. Der Einzelne entäußert sich ganz in die Wir-Form der Gemeinde: in das Bekenntnis der „Sünde, die wir gesündigt haben“ (*'al chet' schä-chata'nu*). Seine Sehnsucht nach Versöhnung geht ganz in die Gemeindegestalt ein. Deren Sprachform ist zugleich ihre Daseinsform. Die Sprachform der Sehnsucht aber ist nach Cohen lyrisch, und als lyrisches Sprechen erfährt die Sehnsucht im Sich-Aussprechen zugleich ihre Befriedung, ihre Versöhntheit. Und so realisiert das Dasein der hebräisch betenden Gemeinde das Sünden-Bekennen und die Versöhnung in einem. Überall spricht hier nur der Mensch, an keiner Stelle Gott. „Gott“, so heißt es in *Der Begriff der Religion*, „der an dieser Arbeit selbst nicht teilnimmt [fettgedruckt!], wird als Wahrzeichen gedacht, das die Befreiung von der Sünde bewirkt“ (BR 64). Niemals greift er als Akteur in diese Ökonomie ein. Cohen bezeugt den Glauben einer Vernunft, die eine die Versöhnung wirkende Kraft aus sich hervorbringt. Das ist die Vernunft aus den Quellen des Judentums, von der auch Ibn Esra redet: „Der Mittler [genauer: der Bote] zwischen Gott und Mensch ist die Vernunft“ (*ha-mal'ach ben 'adam u-ben 'elohaw hu' sichlo*), so zitiert ihn Cohen erneut.<sup>23</sup> Ein geschichtliches Ereignis oder eine Person zum Grund des Gottvertrauens zu machen, ist ausgeschlossen. – Deshalb schreibt Karl Barth an den Rand „Synagoge!“<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Ibn Esra liest das Wort *jezer* als *toldah*, ‚Ergebnis‘, ‚Folge‘: *hi' ha-toldah ha-nozrah lo* (Kommentar zu Gen 8,21).

<sup>23</sup> Vgl. Ibn Esras Einleitung zum Genesiskommentar (i.d.R. in kommentierten jüdischen Bibelausgaben, *mikra'oth gedoloth*); zit. in COHEN: *Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch* (1900), in: *Jüdische Schriften*. Berlin: Schwetschke 1924, Bd. 3, 65; COHEN: *Deutschtum und Judentum* (1915/16), in: *Werke*, Bd. 16, 480; zur Sache COHEN: *Reflexionen und Notizen*. *Werke, Suppl. 1*, 59; BIENENSTOCK, Myriam: „Von Angesicht zu Angesicht“, d.h. „ohne einen Mittler“, in: DOBER/MORGENSTERN (Hgg.): *Religion aus den Quellen der Vernunft*, 55–68, hier 57–62.

<sup>24</sup> Es war nicht der jüdische Philosoph Cohen, mit dem sich Barth eingehend beschäftigte. Auch ein Werk wie Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* fand nicht ernsthaft sein Inte-

Der Glaube an Jesus Christus markiert die Schranke zwischen ihm und seinem jüdischen Lehrer. Aber auch von Kant bleibt Karl Barth deutlich geschieden. So groß seine Verehrung für den Mann war, „in dem das 18. Jahrhundert sich selber in seinen Grenzen gesehen, verstanden und bejaht hat“: Kant konnte inhaltlich niemals mehr sein als eine Provokation, als die äußerst nachdrückliche Aufforderung zu einem grundlegend anderen Weg christlicher Selbstbesinnung. Methodisch allerdings blieb er das Vorbild für eine ihre Grenze kennende, aber auch mit ihr spielende Wissenschaftlichkeit, also für das, was Barth in *Der Römerbrief II* (1922) auf seinem ganz anderen Weg zu den Quellen eine „kritische Theologie“ genannt hat.<sup>25</sup>

### Zusammenfassung

*Karl Barths intensivste Auseinandersetzung mit Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793) findet sich in Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte von 1947. Die Kantische Spannung zwischen einer reinen Vernunft und einer „nicht reinen [...] Religionslehre“ will Barth in einer „Gesamtschau“ auflösen. Angelpunkte sind Kants „radikales Böse“, sein Gottespostulat sowie die Ekklesiologie. Barth ist durch zwei Werke Hermann Cohens beeinflusst sowie durch dessen Vorlesung zur „Psychologie als Encyclopädie der Philosophie“ 1908/09. Die Konturen der drei Denker treten in Übereinstimmung und Differenz deutlich hervor.*

### Abstract

*Karl Barth's most intensive investigation in Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason (1793) is contained in his Protestant Theology in the 19<sup>th</sup> Century: Its Background and History (1947). Barth seeks to resolve the Kantian tension between Pure Reason and a "non-pure [...] religious doctrine" within a synthetic "total survey." Core issues are Kant's "radical evil," his Postulate of God's Existence and ecclesiology. Barth was influenced by two of Hermann Cohen's works and Cohen's lecture course on "Psychology as Encyclopedia of Philosophy" (1908/09). The intellectual contours of these three thinkers emerge here clearly in regard to their shared agreement and differences.*

resse, vgl. HEILER, Martin: *Barth und Miskotte*, in: BEINTKER (Hg.): *Barth Handbuch*, 122–126, hier: 125.

<sup>25</sup> BARTH, Karl: *Der Römerbrief* (<sup>2</sup>1922/1984), Vorwort zur zweiten Aufl., XIII. Vgl. ähnlich BEINTKER, Michael: *Grenzbewusstsein*, bes. 128–132; NIELSEN, Bent Flemming: *Theologie als kritische Wissenschaft*, in: BEINTKER (Hg.): *Barth Handbuch*, 410–416.