

Dietrich Korsch

Religion und Kultur bei Hermann Cohen und Ernst Cassirer

I. Religion und Kultur in transzendentalphilosophischer Perspektive

Von Ernst Cassirer kann man lernen, wie stark transzendentalphilosophische Fragestellungen aus kulturellen Zusammenhängen herauswachsen. Diese methodische Einsicht läßt sich auch auf unser Thema anwenden. In dem Verhältnis von Religion und Kultur ist, so behaupte ich, das transzendente Verhältnis von Kontingenz und Synthesis verborgen und kulturphilosophisch variiert. Diese Behauptung will ich in zwei Gedankengängen rechtfertigen.

Es macht das Selbstbewußtsein, aber auch die innere Problematik der Transzendentalphilosophie aus, daß sie einerseits als strenge Philosophie aufzutreten vermag, weil sie die Prinzipien ihrer eigenen Organisation rein aus der Vernunft selbst zu entnehmen beansprucht, andererseits zugleich ganz auf die Erfahrungswelt bezogen bleibt, für die sie die Vernunftprinzipien geltend macht, sei es, um die Erscheinungen zu begreifen, sei es, um sich selbst im Dickicht der Erscheinungswelt zu orientieren. Damit aber entsteht die – bekanntlich auf unterschiedliche Weise zu lösen versuchte – Schwierigkeit, sich der Triftigkeit der vernunftinternen Rezeptionsmechanismen und Begriffsoperationen im Verhältnis zu ihrem Anderen zu vergewissern. Dabei hat es sich in der Geschichte der Transzendentalphilosophie gezeigt, daß Kants konsequente Auskunft eines durchgängigen Dualismus – nämlich sowohl auf der Ebene der Zuordnung von Gegenständlichkeit und Erkennen als auch im internen Prozeß des Erkennens selbst – wenig Zustimmung fand, ohne doch gänzlich überwunden werden zu können. Der gesamte nachkantische Idealismus hat sich an diesem Problem abgearbeitet; zum Teil, etwa beim späten Fichte, so, daß das Moment von Kontingenz in die Operationen der Vernunft selbst eingezeichnet wurde. Dennoch hat sich eine schlüssige Lö-

sung nicht erzielen lassen, wie die Kant-Renaissance im Neukantianismus historisch belegt.

Von dieser Schwierigkeit der Zuordnung von Kontingenz und Synthesis – oder, damit äquivalent, von Faktum und Vermittlung – ist nun auch das Verhältnis der Philosophie zur Religion bestimmt gewesen. Die strenge Autonomisierung der Philosophie läßt einer Selbständigkeit der Religion hinsichtlich sachhaltiger Erkenntnis keinen Raum. Die Religion wird damit auf das Feld bloßer Vorstellungen abgedrängt. Deren Funktionalität kann mit Kant als Veranschaulichung sittlicher Pflicht und als gesellschaftliches Vorstellungsreservoir philosophisch durchaus nötiger Postulate wie Gott und Unsterblichkeit bestimmt werden.

Gleichwohl verbirgt sich an dieser Stelle noch eine weitergehende Rolle der Religion. Denn sie ist, gerade in Kants auf dem Protestantismus aufruhender Deutung, zugleich diejenige Instanz, die die transzendentalphilosophische Einsicht von der Unvermeidlichkeit des innermenschlichen Dualismus von Gut und Böse gesellschaftlich repräsentiert. Ohne die Religion, anders gesagt, besäße die Philosophie nur ihre eigene Überzeugungskraft, um ihre selbstverantwortete Wahrheit unter die Leute zu bringen. Weil es aber die so entfaltete Religion gibt, kann sie an vorhandene Bewußtseinslagen anknüpfen und diese zu einer höheren Klarheit über sich selbst bringen – d.h. der Religion ist zwar eine grundsätzlich zutreffende Sicht der Ausgangslage der Sittlichkeit des Menschen zuzubilligen, eine Lösungskompetenz für die daraus sich ergebenden Schwierigkeiten ist ihr aber zu bestreiten. Die Religion unterstützt de facto aus eigenen Motiven die Plausibilität und Akzeptanz der Philosophie. Und diese Position ist es, die die Theologen auch immer motiviert hat, von einer dem philosophischen Begriff gegenüber eigenständig bleibenden Religion zu reden.

Diese Beobachtung nun führt auf meinen zweiten Argumentationsgang. Der transzendentalphilosophische Begriff der Religion bringt es, kritisch gelesen, an den Tag, daß es kurzschlüssig ist, Religion allein als Gegenüber zur Philosophie zu betrachten. Statt dessen stellt sich das Bild so dar: Die philosophisch aufgebaute Opposition von Philosophie und Religion ist das Produkt einer breiter zu fassenden Kultur, die sich selbst differenziert; eben unter anderem auch in eine für sich unterschiedene Religion (und Religionstheorie oder Theologie) und eine Autonomie beanspruchende Philosophie. Fragt man nach dem Ort einer solchen Differenzierung, dann lautet die Antwort: Sie stellt sich da ein, wo sich die sittlich-technische Praxis der Menschen in der Gesellschaft auf sich selbst zu stellen und eigene Verantwortung zu übernehmen in der Lage ist – und wo für diese Praxis Kontingenzen auf permanente Materialwiderständigkeit

ten oder temporäre Randunschärfen reduziert werden. Allerdings baut sich die Plausibilität dieser gesellschaftlichen Verfassung eben nur um den Preis einer prinzipiellen Internalisierung von Kontingenz auf, wie sich im ursprünglich Bösen bei Kant zeigt.

Diese Verzweigung der Kultur in ausdifferenzierte Philosophie und Religion legt es also nahe, mit mindestens drei schematischen Zuordnungsmöglichkeiten für das Verhältnis von Philosophie und Religion zu rechnen. Einmal mit der philosophischen Betrachtung der Religion, die diese am Maß der Autonomie der Philosophie mißt. Sodann mit der Behauptung einer autochthonen Eigenständigkeit der Religion – gegen die philosophischen Überbietungsansprüche. Und schließlich mit einer Fragestellung, die beide, Philosophie und Religion, aus einer Geschichte der Kultur hervorgehen sieht und sich wechselnde Konstellationen zwischen Philosophie und Religion vor Augen führt.

Diese letzte Position nun rechnet damit, daß sich in diesen Konstellationen ein gemeinsames Thema variiert – nämlich das von Kontingenz und Synthesis; oder, anders gesagt: von einleuchtender Selbstsetzung und Selbsterhaltung im Verhältnis zu dem Bereich des – momentan oder prinzipiell – Unbestimmten. Legt man sich den Sachverhalt so zurecht, dann leuchtet freilich auch ein, daß und warum sich die transzendentalphilosophische Frage nach Kontingenz und Synthesis (oder Faktum und Vermittlung) auf das Feld der Kultur verschiebt und von einer dann auszubildenden Kulturphilosophie zu bearbeiten ist: Es ist gerade die philosophische Konzentration auf die eigene Autonomie, die diejenige Kontingenzverschiebung heraufführt, welche die Grenzen einer enggefaßten Transzendentalphilosophie zu überschreiten nötigt und eine mehrfache Weise der Selbstthematisierung subjektiv-selbstbewußten und sozialen Lebens fordert. Auf dieses Modell steuern meine Überlegungen hin, und in seinem Rahmen plädiere ich für eine bestimmte Wahrnehmung der mehrfachen Aufgabe, den Zusammenhang von Kontingenz und Synthesis zu thematisieren.

II. Typen der Zuordnung von Religion und Kultur

Die bei Kant beobachtete Selbstdifferenzierung der Kultur in Philosophie und Religion ist natürlich selbst Folge einer historischen Entwicklung, in deren Verlauf die nun deutlich unterschiedenen Momente von Kontingenz und Synthesis jeweils anders, aber durchaus in größeren, längerdauernden geschichtlichen Konstellationen einander zugeordnet wurden.

Das erste und klassische Modell ist das des antiken und mittelalterlichen Christentums, wie es noch heute im Katholizismus modifiziert weiter-

lebt. Hier finden sich Kontingenz und Synthesis religiös vereinbart und in dieser Weise an die Gesellschaft weitergeleitet. Die grundsätzliche Einheit alles dessen, was ist, liegt in Gott; alle Veränderlichkeit geht auf ihn zurück, ebenso wie alle Zukunft in seiner Hand liegt. Und für die Ausrichtung der Menschen auf das von ihnen zu erreichende Ziel ist er auch zuständig, genauso wie für die Bereitstellung der Kraft, mit der sie schließlich am Ziel ankommen können. Wiewohl man um diese Sachverhalte präzise nur in der Kirche weiß, vermittelt sich dieses Wissen doch über die Kirche hinaus in die unterschiedlichen Sozialformen humanen Lebens hinein. Sie alle sind geprägt von dieser religiösen Einheit, darum sind sie alle auch in ihrem Tiefengrund, ob sie es wissen oder nicht, auf religiöse Vervollkommnung hin angelegt. Der Struktur nach handelt es sich hier um eine hierarchische Vorstellung.

Seine entscheidende Abwandlung erfuhr dieses Modell im Protestantismus. Denn mit ihm wurde zwischen einer gesellschaftlichen und einer religiösen Integration von Kontingenz und Synthesis unterschieden. Indem im religiösen Leben die Gottesbeziehung als reine Unmittelbarkeit des göttlichen Wortes vorgestellt wurde, wurde dem gesellschaftlichen Leben eine eigene Funktion zugewiesen. Allein die religiöse Vereinbarung von Kontingenz und Synthesis (in theologischer Sprache ausgedrückt: die Rechtfertigung des Sünders) reicht auf die letzte Ebene humanen Selbstseins zurück; ihr gegenüber bleiben die mundanen Kontingenzen und ihre gesellschaftlichen Vermittlungen vorläufig, besitzen aber darin ihr eigenes Recht. Allerdings ist dieser Vorstellungszusammenhang im Altprotestantismus immer noch von der Annahme unterfangen, es bestehe eine völlige Identität der Personen, die von der religiösen Botschaft und der gesellschaftlichen Vermitteltheit erreicht werden. Insofern handelt es sich hier um ein korporatistisches Modell, dem sich de facto niemand entziehen kann.

Im Neuprotestantismus hat sich diese frühneuzeitliche Annahme korporativer gesellschaftlicher Verfaßtheit überlebt. Die Verknüpfung von religiösem und gesellschaftlich-politischem Vermittlungsmodell konnte nun nicht mehr über die Zugehörigkeit zu sozialen Verbänden laufen; sie mußte im Selbstverständnis der Menschen selbst verankert werden. Insofern sah sich im Neuprotestantismus das Christentum zu einer Vertiefung seines eigenen Begriffs herausgefordert. Denn es war gerade die Zumutung eines eigenen Verantwortungsbereiches außerhalb der Grenzen expliziter Religion gewesen, der nun dazu motiviert hatte, eine Gewißheitsbasis für das eigene Selbstverständnis selbst zu schaffen, ja, von diesem aus auch noch einmal die Vergewisserungsleistung der Religion selbst begreifen zu wollen. Das ist die manifeste Konkurrenzsituation zwischen

primär religiöser und primär selbstbewußter Vereinbarung von Kontingenz und Synthesis, wie wir sie bei Kant beobachten konnten. Darauf zu reagieren, erfordert von der Theologie, die religiöse Vergewisserung einerseits tiefer im individuellen Leben zu verankern, andererseits damit nicht auf die allgemeine soziale Verantwortung der Religion zu verzichten.

In der Theologie nach Kant, wenn man das einmal so sagen darf, lassen sich zwei Varianten unterscheiden, mit dem aufgeworfenen Problem umzugehen, für die die Namen Friedrich Schleiermacher und Wilhelm Herrmann eintreten. Schleiermachers Version kann man die kulturtheoretische nennen. Schleiermacher akzeptiert und rekonstruiert die funktionale Differenz der modernen Gesellschaft in kulturhermeneutischen Begriffen. Neben Staat und Wissenschaft und freier Geselligkeit gibt es eben auch fromme Gemeinschaften, die sich der Pflege der Religion widmen. In ihnen findet sich das allem Bewußtsein durchaus zugrundeliegende, aber nicht immer als solches bewußtgemachte schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl in je konkreter Gestaltung selbst thematisiert und gepflegt. Damit nehmen solche frommen Gemeinschaften gerade in ihrer Eigenständigkeit eine gesamtkulturelle Aufgabe wahr – und sie versichern zugleich die in ihnen sich auslegenden Individuen ihres innersten Haltes und Grundes. In dieser funktionalen Aufgabenteilung wird partikular artikuliert, was die realen Grundlagen des Ganzen sind – auch und gerade dann, wenn kein Anspruch auf Konkurrenz hinsichtlich der wissenschaftlichen Erfassung der Welt erhoben wird. Dabei besteht jedoch eine gewisse Komplikation des Schleiermacherschen Modells darin, daß das Grundgefüge, nach dem der funktional differenzierte Plan der Gesellschaft entworfen ist, keineswegs die Neutralität und Selbstverständlichkeit besitzt, die Schleiermacher ihm zumißt. Es verdankt sich vielmehr selbst impliziten theologischen Axiomen, seiner breiten Akzeptanzmöglichkeit zum Trotz. Die geheimen theologischen Voraussetzungen zeigen sich darin, daß das Gesamtgefüge dieser Funktionendifferenzierung nur dann stabil bleibt, wenn eine gewisse Äquivalenz zwischen den Funktionen gewahrt bleibt; und damit das der Fall ist, muß die Religion als solche verstanden werden. Das setzt aber voraus, daß das Verhältnis der Kultur zur Religion demjenigen der Religion zur Kultur genau entspricht. Eben das ist aber nicht der Fall, und die spätere historische Entwicklung hat sich von Schleiermachers im Grunde plausiblen Überzeugungen immer mehr entfernt.

Aus dieser Einsicht zieht die – im Verhältnis zu Schleiermacher engere – subjektivitätstheoretische Variante des Neuprottestantismus ihre Kraft, wie sie Wilhelm Herrmann entwickelt hat. Denn hier ist es nicht die funktio-

nale Kulturtypologie, die als Anknüpfungspunkt für die Religion gilt, sondern das sittliche Selbstverständnis des individuellen Menschen, also die innerlichste und härteste Form der eigenen Vergewisserung. Dabei läßt Herrmann nicht nur, wie Schleiermacher, die theoretische Philosophie Kants gelten, sondern wählt auch deren innersten Kern, die praktische Philosophie, als Bezugsgröße. Sein zentrales Argument lautet zusammengefaßt so: Selbstverständlich gilt, daß das sittliche Selbstbewußtsein sich nur in Konfrontation mit dem Gesetz aufbaut; es erhält seinen Bestand und seine pflichtgemäße Ausrichtung allein durch das Absehen von sich und seinen Neigungen und durch die Orientierung am reinen Sollen nach dem Muster fortgesetzter Verallgemeinerung. Aber wie sich ja bei Kant selbst zeigt, enthält diese Verpflichtung noch keineswegs die Versicherung dafür, daß die Pflicht auch erfüllt, das Gesollte auch getan wird und so das Leben schließlich gelingt. Kants eigene Auskunft, dann müsse man eben eine Vervollkommnung im Unendlichen annehmen, nimmt Herrmann dem Königsberger Philosophen nicht ab. Die Motivationsstelle, die Kant de facto dem unthematisch gebliebenen Aspekt der Religion überlassen hatte, muß nach Herrmanns Auffassung dezidiert besetzt werden – und zwar an diesem Ort der inneren Subjektivität durch Religion. Der Vorgang ist so vorzustellen, daß es für das vom Gesetz in die Pflicht genommene Subjekt erst dann zu einem Sichunterwerfen unter die Strenge der Forderung kommt, wenn zugleich in dieser Forderung die allen Widerstand überwindende Liebe ihr Gesicht zeigt. Dieses Gesicht aber ist, im Unterschied zur reinen Strukturalität des Gesetzes, immer nur das geschichtlicher Individuen. Als diese historischen Gestalten kommen durchaus verschiedene Menschen in Betracht; am deutlichsten von allen ist das Antlitz Jesu von Nazareth, in dem Gott selbst als die überwindende Macht des Guten widerscheint. An der Gestalt Jesu wächst der entscheidende Mut, vor dem Gesetz ein Selbst zu sein. Im Innersten der moralischen Subjektivität also kommt – auf unableitbare Weise – die Religion zum Zuge; gerade darin aber erfüllt sie die von ihr erwartete Doppelfunktion, sowohl den Bestand des Individuums zu garantieren als auch zum Aufbau verträglicher gesellschaftlicher Allgemeinheit beizutragen.

Für die beiden hier umrissenen Konzepte des Neuprotestantismus gilt gemeinsam, daß sie der Religion gerade als einem besonderen Funktionsbereich eine allgemeine Stelle in der Verlaufsgeschichte menschlicher Selbstverständigung beimessen. Religion wird, auf wie zurückgenommene Weise auch immer, zu einer Funktionskonstante des Allgemeinen, zu einem ergänzenden Teil der Wirklichkeitsauffassung überhaupt. Damit steht auch diese äußerlich funktional gefaßte, innerlich aber ins individuelle Leben hinein vertiefte Fassung des Christlichen durchaus in Konti-

nuität zu dem antik-hierarchischen Christentum aus Antike und Mittelalter.

Die Religionsphilosophien Hermann Cohens und Ernst Cassirers heben sich gemeinsam von diesem Hintergrund ab und repräsentieren eine Auffassung, die die behandelten Probleme neu konstellierte; und der Unterschied zwischen ihnen ist selbst noch sprechend für die Problementwicklung.

III. Die Religion in der Kultur: Hermann Cohen

Die Konzentration der Fragestellung auf die Leitbegriffe Kontingenz und Synthesis als Zugangsweisen zum Thema Religion und Kultur erlaubt es mir, drei Aspekte in der Konstruktionslogik der Philosophie Cohens herauszugreifen: Wie verhält sich das doch streng transzendental konzipierte System zur Kultur? Wie ordnet es sich die Religion zu? Wie verbinden sich daher Religion und Kultur?

1. Das System und die Kultur

Zu Beginn der »Logik der reinen Erkenntnis« äußert sich Cohen zu seiner Transformation des Kantischen Synthesis-Begriffes über den Begriff des Erzeugens in den des Ursprungs.¹ Bei Kant, so lautet sein zugleich interpretierendes und kritisches Urteil, komme es unter dem Namen Synthesis nicht auf das Zusammenspannen von Gegebenem an, sondern auf den Vollzug von Einheit im Bewußtsein. Dieser Einheit aber muß dann auch der Schein ausgetrieben werden, sich etwas vorauszusetzen; das heißt, sie muß als Ursprung gedacht werden. Es ist also gar nicht die Philosophie, die Kontingenz und Synthesis miteinander verbindet.

Dieser reine Ursprung kann aber nur darum so rein und in der Form unbeschränkter Tätigkeit gedacht werden, weil sich die Philosophie nicht selbst ab ovo entwirft, sondern sich versteht als die transzendente Reflexion auf einen praktizierten Umgang mit dem Kontingenten in den Sphären der Naturwissenschaft, der Rechtswissenschaft und der Kunst. Voraussetzung der Philosophie, so kann man Cohen interpretieren, ist nicht Gegebenes als solches, sei es als Natur, Moral oder ästhetisches Empfinden. Sondern Natur ist immer schon in der Weise der Naturwissenschaft erschlossen, Moral ist in den Rechtswissenschaften auf regulative Weise mit der Wirklichkeit verbunden, ästhetisches Empfinden erzeugt sich über praktizierte Kunst, wie sie sich in Kunstwerken darstellt.

¹ H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, Berlin ²1914, 25f (= LRE²).

Die Naturwissenschaften, die Rechtswissenschaft und die Kunst sind aber ihrerseits zu verstehen als kulturelle Auseinandersetzungen der Menschheit mit sich selbst im Rahmen ihrer Welt. Das heißt: In der vermeintlichen Distanz der Philosophie zu den Gegenständen des Wissens und den Zuständen des Empfindens spricht sich nicht eine philosophische Abstraktion aus, sondern das Bewußtsein, mit den Wissenschaften zusammen zur humanen Kultur zu gehören, innerhalb dieses Ensembles aber eine bestimmte Entfaltungsstufe von reflexiver Klarheit einzunehmen.

Dieses Verständnis Cohens kann sich dadurch bestätigt sehen, daß es nun auch auf der Ebene des Bewußtseins zu einer Entsprechung zur Kultureinheit kommen muß. Die Einheit des Kulturbewußtseins wird unter diesem Gesichtspunkt konsequent zum Thema in der von Cohen postulierten philosophischen Disziplin der Psychologie.² Anders als es bisweilen gesehen wird, handelt es sich bei Cohens systematischer Philosophie folglich keineswegs um eine Abstraktion von der Sachhaltigkeit der Philosophie; viel eher trifft eine Sichtweise zu, die die Philosophie selbst als zutiefst in der Kultur verwurzelt wahrnimmt – dann auch mit allen sich daraus ergebenden Problemen, was die zeitgebundene Optik der Wissenschaften angeht. Insofern läßt sich die eingangs formulierte These auch für Cohen verifizieren: Die Kultur ist ein faktischer Vermittlungsboden für Philosophie und Wissenschaften. Wie aber verhält es sich mit der Religion?

2. Die Religion im System der Philosophie und in der Wirklichkeit der Kultur

Es muß ja immer auffällig bleiben, daß Cohen sich konstant geweigert hat, für die Religion einen gesonderten Aufmerksamkeitsbereich der Philosophie in Anspruch zu nehmen. Warum gilt nicht auch für die Religion, die doch durchaus ein »Kulturfaktum« darstellt, ebenso wie für Wissenschaft, Recht und Kunst, daß sie Ausgangspunkt einer besonderen philosophischen Disziplin wird?

Man kann als Antwort auf diese Frage zwei Argumentationen ausbilden. Die erste läuft über den Gedanken der Vollständigkeit der internen Relationen des Bewußtseins, die in der Philosophie vertreten sein sollen. Die Logik, orientiert an den Naturwissenschaften, vertritt dabei die Richtung nach außen. Die Ethik repräsentiert, am Maß der Rechtswissenschaft, die Richtung der Selbstbezüglichkeit des Bewußtseins. Die Ästhetik – und das ist etwas ungewöhnlich in dieser Auslegung – nimmt aus der Kunst

² Vgl. die programmatische Formulierung LRE², 17: »Dieses Interesse an der Einheit des Kulturbewußtseins muß als ein systematisches Interesse der Philosophie erkannt werden.«

die vermittelte Selbstbeziehung auf, nämlich als Mensch mit sich in seinem Leibe identisch zu sein.³ Deshalb gilt: »... die Einheit des Systems weist ... keine Lücke auf, welche die Religion ausfüllen könnte«⁴.

Die zweite Argumentation ist nicht so eng theorietechnisch gefaßt. Daß die Religion gerade keine besondere Stelle im System einnimmt, bedeutet, anders herum gelesen: sie ist an allen Orten präsent und nicht auf eine einzige Funktion festgelegt. Diese Einsicht gilt es wieder kulturtheoretisch zu entschlüsseln: Es ist die Religion weder Kultursegment noch Spitze der Kultur, sondern auf verschwiegene Weise – regulativ, nicht konstitutiv – stets mit dabei. Es gehört eben zum Selbstverständnis der modernen, sich wissenschaftlich und ästhetisch selbst begreifenden Welt, daß Religion in einem solchen Weltaufbau keine tragende Stelle mehr einnimmt. Das schließt umgekehrt nicht aus, sondern ein, daß durch die Religion in der Kultur eine ganz besondere Färbung entsteht; doch diese Funktion verlangt, eigens aufgewiesen zu werden. Das ist die Frage nach der Gestalt der Religion in der Kultur.

3. Die Gestalt der Religion in der Kultur

So wie Cohen in der Voraussetzung seiner Wissenschaftsorientiertheit selbstverständlich an den aktuellen Stand der Wissenschaften in der Kultur seiner Zeit anknüpft, so bezieht er sich hinsichtlich des Kulturfaktums der Religion ebenfalls auf diese Zeitlage, das heißt: er unterstellt die Maßgeblichkeit der tatsächlich wirksam gewordenen antik-jüdisch-christlichen Tradition. Auf dieser historischen Stufe aber zeigt sich eine durchgängige und zusammenhängende Beeinflussung der Kultur durch die Religion.

Wie aber ist diese so zu denken, daß sie sich mit dem kulturwissenschaftlichen Unterbau der Cohenschen Transzendentalphilosophie verträgt? Die Antwort auf diese Frage scheint normativ auszufallen – und so ist Cohen etwa von Troeltsch gelesen worden.⁵ Es ist jedoch auch eine andere Lektüre möglich; eine solche, die die transzendente Rekonstruktion eher als Hermeneutik auffaßt, als regulativen Vorschlag zur Strukturierung von Phänomenen. Es wird sich zeigen, daß diese Variante der kul-

³ Diese Leibvermitteltheit des Gefühls bringt Cohen dann auch dazu (und das ist ebenfalls eigentümlich in der Geschichte der modernen Ästhetik), die bildende Kunst (und nicht die Poesie oder die Musik) an die höchste Stelle zu rücken. Interessant ist die Leibbezogenheit des Gefühls auch noch in anderer Hinsicht, und die hat mit dem Religionsverständnis Cohens zu tun: Cohen will offenbar mit aller Strenge vermeiden, Religion allein im Bewußtsein zu verankern; es ist immer der leibliche Mensch, der Religion hat.

⁴ H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Gießen 1915, 10.

⁵ Vgl. vom Vf.: Hermann Cohen und die protestantische Theologie seiner Zeit, in: D. Korsch, *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, Tübingen 1996, 60–66.

turpraktischen Pointe Cohens Religionsphilosophie tatsächlich gut entspricht. Diese transzendental-hermeneutische Sichtweise fragt nach den Modifikationen, die die Religion in der wissenschaftsbasierten Kultur vornimmt. Auf dieser Linie kommt nicht weniger als ein neuer Umgang mit den gegenwärtigen Problemen an den Tag. Und zwar so, daß alle bewußtseinsphilosophischen Teilbereiche dazu beitragen.

Auf dem Felde der Logik verlangt Gott als das Einzige Sein und daher als der Einzige Gott gedacht zu werden. Das ist nicht nur eine Umschreibung und Pointierung des Monotheismus, sondern darüber hinaus die Behauptung der letzten Unableitbarkeit Gottes. Der Einzige ist durch nichts anderes bestimmt, im Verhältnis zu dem er etwa der Eine wäre. Dieser Gedanke Gottes entspricht dem Gedanken des Ursprungs – nur jetzt eben ohne die Vorstellung des eigenen Produzierthabens bzw. im Untergehen des Produzierens im Ursprung selbst.

Das strukturelle Gegenüber zum Einzigen Gott ist das menschliche Individuum. Das ist der Beitrag der Ethik zur Religion. Das Individuum kommt auf zwei Ebenen in Betracht. Einmal als Korrelat zur Einzigkeit Gottes, was seine Konstitution angeht. Durch die religiöse Beziehung auf den Einzigen gewinnt das Subjekt den Charakter eines tathaften Individuums. Aber es kommt noch ein zweiter Gesichtspunkt ins Spiel, und der geht darauf zurück, daß diese Beziehung eben nicht immer und konstant vorgenommen wird. Denn ist der Gedanke Gottes als des Einzigen einmal da, dann trennt auch das Verfehlen der eigenen Bestimmung, Individuum zu werden, von dieser Bestimmung nicht ab. Daher kann auch die Schuld als von Gott vergeben gedacht werden, sofern sich das Individuum überhaupt in seinem Selbstvollzug bewegt – und sich darüber Rechenschaft gibt.

Daß nun aber das menschliche Leben sich stets als leibliches darstellt, rückt die Ästhetik in den Mittelpunkt. Das bedeutet für die Religion, daß sich die Liebe, die auf Selbsterfassung zielt, nun in Nächstenliebe wandelt und erweitert. Denn alle Individuen existieren in derselben Beziehung auf den Einzigen Gott (und empfinden darin Sehnsucht nach Vollen- dung), stehen damit in denselben Nöten der Beziehung auf ihn (in den Formen von Sünde und Vergebung) und der Sorge um den eigenen Leib (und kümmern sich daraufhin um die Armen).

Diese Relationen der Religion durchziehen strukturell die Wirklichkeit. In der faktischen Einheit der Kultur freilich, für die die philosophische Disziplin der Psychologie einsteht, treten unterschiedliche Religionen auf, die die philosophisch zu rechtfertigenden Bestimmungen in unterschiedlicher Klarheit repräsentieren. Darum gilt es, in der Kultur solche Bedingungen zu schaffen, die der Selbstentfaltung gerade derjenigen

religiösen Kräfte Raum geben, die sich nicht auf eine Sonderexistenz zurückziehen, sondern im Pluralismus der Meinungen und Glaubensweisen sich die philosophisch erkennbare Allgemeinheit angelegen sein lassen. Cohen posthumes religionsphilosophisches Werk »Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums«⁶ belegt, daß das Judentum durchaus und in vorderster Linie zu denjenigen Religionen gehört, die auf diese Weise gesellschaftlich akzeptabel sein sollten.⁷

4. Kontingenz und Synthesis – ihr doppeltes Vorkommen

Betrachtet man diese ja nur grob rekapitulierte Religionsphilosophie Cohens nun noch einmal im Zusammenhang unserer Fragestellung, dann zeigt sich eine eigentümliche Doppelung im Auftreten von Kontingenz und Synthesis. Einmal und offensichtlich liegt das Verhältnis der beiden Begriffe der Wissenschaftslehre und Transzendentalphilosophie Cohens zugrunde. Die reine Produktion der Vernunft ist der rationale Hintergrund, vor dem die Wissenschaften erfolgreich operieren. Freilich entbehren sie selbst einer durchgreifenden Beziehung aufs Individuum; das heißt aber, daß sie die Verknüpfung von Kontingenz und Synthesis nur formal leisten. Darum tritt ihnen – das ist der andere Aspekt – die Religion zur Seite. Nun gerade nicht als Wirklichkeitsbereich *sui generis*, der dann – innerlich oder äußerlich, dominant oder integrativ – dem Ganzen der Kultur zuzuordnen wäre, sondern der alle Kulturbereiche durchzieht, ohne eigene Konstitutionsfunktion, wohl aber als *a.:ders* unerreichbare Modifikation des kulturellen Lebens.

Damit sind aber, näher besehen, zwei verschiedene Modelle der Vereinbarung von Kontingenz und Synthesis ins Spiel gebracht, und es scheint mir bei Cohen nicht abschließend ausgemacht, wie sie sich zueinander verhalten. Klar ist, daß die Form der Rechenschaftsablage für beide Verfahren, das philosophisch-kulturelle und das religiös-kulturelle, gleich ist: die transzendente Inquisition. Aber diese formale Gemeinsamkeit ist gerade nichts für sich, sondern betätigt sich nur am Material. Nun läßt sich dieser Sachverhalt auch so deuten, daß es eben zur Signatur der modernen Gesellschaften gehört, diese beiden Vermittlungsbereiche nicht mehr eindeutig aufeinander beziehen zu können. Offen bleibt freilich die Frage, ob dieses Nebeneinander philosophisch verantwortet werden kann. Zehrt nicht der formale Aufbau von Wissenschaften und Kunst gerade von der Synthese, die durch die Religion in den Individuen vollzogen wird?

⁶ H. Cohen, Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Leipzig 1919.

⁷ Zu ihnen zählt freilich Cohen auch den liberalen Protestantismus.

Es ist die Fortentwicklung der transzendentalen Kulturphilosophie Hermann Cohens zu einer Philosophie der symbolischen Formen durch Ernst Cassirer, die in systematischer Perspektive an diese Frage anschließt.

IV. Die Erschließung der Kultur durch die Religion: Ernst Cassirer

Die zwiefache These, die ich hier umreißen will, lautet: Cassirer gelingt es, durch seinen Begriff der symbolischen Formen die Kultur insofern als Basis der Welterschließung erkennbar zu machen, als diese Kultur selbst auf dem Mythos und seiner Gestaltung in Sprache aufruht. Andererseits ist es einer bei Cassirer inkonsequent durchgeführten Unterscheidung von Mythos und Religion zuzuschreiben, daß sein Programm eigentümlich unentschieden bleibt.

1. Die Religion in der Kultur

Von einer ausgeführten Religionsphilosophie Cassirers zu sprechen, fällt schwer. Eher ließe sich aus seinen Schriften eine Philosophie der Mythologie rekonstruieren. Hier geht es aber auch gar nicht um Religion oder Mythologie als solche in ihrem philosophischen Begriff, sondern um die konstruktive Funktion beider für das Ganze von Philosophie und Wissenschaften.

Die prinzipielle Wendung Cassirers gegen Cohen (die er m.W. nie explizit ausgesprochen hat) liegt darin, daß er das doppelte Auftreten von Kontingenz und Synthesis – in der Philosophie und den Wissenschaften einerseits, in der Religion als Lebensvollzug andererseits – dadurch zu einer Einheit zu bringen versucht, daß er für die philosophische und wissenschaftliche Begriffsbildung einen mythologisch-religiösen Ursprung annimmt. Nicht die reine Vernunft in ihrer Methodenbezogenheit konstituiert die begreifbare Welt, sondern die Sprache in ihrer Gleichstrukturiertheit mit dem Mythos. Die Kultur ist demnach selbst ein großer, in sich gegliederter Prozeß der Welterschließung, in dem – und in dem allein – auch die kategoriale Begriffsbildung vonstatten geht. Daraus, daß – schematisch gesprochen – Cassirer die philosophisch-wissenschaftliche und die religiös-erlebensmäßige Dimension Cohens ineinanderschiebt, ergibt sich ihm sein erweiterter Kulturbegriff als Basis für alle möglichen Weltzugänge. Die entscheidenden Argumente für diesen Gedanken sind versammelt in dem Aufsatz »Sprache und Mythos« von 1925.⁸

⁸ E. Cassirer, Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen (1925), in: WWS, 71-167.

Im Mythos und in der Sprache läßt sich die Genese des Geistes beobachten. Offenbar geht Cassirer von sinnlichen Affektionen des Lebewesens Mensch aus, die es in Furcht und Schrecken oder in überraschend befriedigtem Wunsch gewissermaßen mit sich selbst – auf einer noch vor-sprachlichen Stufe – konfrontieren. Darin manifestiert sich, so könnte man sagen, das Gefühl als das Vermögen neuronal vermittelter Selbstbeziehung.⁹ Der kreative Akt besteht dann darin, dieses Konfrontiertsein mit sich in eine Lautäußerung umzuformen (»Sprache«), vermöge derer das Überwillentliche des Sich-Konfrontiertfindens als Macht über mich verstanden wird. Aus solchen Prozessen erwächst das Absondern von mythologischen Gestalten, ihre »Gegen-ständigkeit«, die freilich noch unmittelbar mit dem Mächtigsein über mich verknüpft ist.

Auf diese Weise entstehen Sprache und Mythos gemeinsam; dies ist die Geburtsstunde des Symbols. Denn diese sprachlich-mythologischen Produktionen sind einerseits hervorgebracht, andererseits gerade mit dem Nimbus des Gegenständlichen versehen. Das bedeutet zweierlei. Einmal tut sich zwischen der Unmittelbarkeit der Lebensumstände und den Menschen eine Differenz auf, und die ist als selbstgesetzte von qualitativ anderer Art als alles bloß Eingefügtsein in einen Naturkreislauf. Darum ist dann auch – zweitens – eine Beziehung auf das selbst Gestaltete möglich – auch wenn diese wie eine Beziehung zu einem anderen aussieht. An dieser Stelle der ursprünglichen Produktion von Sprache und Mythos, also im Symbol, sind mithin Kontingenz und Synthesis in unhintergehbare Weise miteinander verknüpft. Jede andere oder weitere Thematisierung dieses Verhältnisses kann sich nur wiederum auf diese Grundlegungsakte zurückführen.¹⁰

In diesem Vorgang von Symbolbildung als Setzen von Nichtgesetztem steckt nun eine Reihe von Konsequenzen. Die wichtigste ist die Möglichkeit einer Entwicklung, und zwar sowohl auf seiten der Sprache wie der Mythologie; und das in mehrfacher Hinsicht.

Bekanntlich gliedert Cassirer in der Philosophie der symbolischen Formen die Entwicklung der Sprache in mimische, analogische und symbolische Funktionsweisen. Die Möglichkeit, sich zum als nichtgesetzt Gesetzten zu verhalten, enthält in sich eine Entwicklungsdynamik, die den Anteil des bewußtgemachten Setzens stetig vergrößert. Im abschließenden Symbol ist dann das Bilden nur noch mit dem Bilden beschäftigt – ohne daß ihm darüber jedoch die Gegenständigkeit des Gedeuteten verloren-

⁹ Vgl. WWS, 103, 105. Daß hier beidemale die Metapher vom Funken, der überspringt, auftaucht, ist natürlich nicht zufällig. Vgl. auch WWS, 149, wo von der »Lösung einer inneren Spannung« die Rede ist.

¹⁰ Vgl. zu dieser Argumentation WWS, 122-129.

ginge. Es wächst aber die Freiheit, sich zum Gegenständlichen zu verhalten. So ist dann auch am Ende der wissenschaftliche Begriff in seiner ganzen Abstraktion doch immer noch von demjenigen Synthesis-Akt bestimmt, von dem er in mythologischer Vorzeit einmal seinen Ausgang nahm.¹¹

Eine nicht ganz parallele Entwicklung vollzieht sich mit der Mythologie. Darf man sich durchaus eine Interdependenz von Sprache, Mythos und Ethik vorstellen, dann kommt mit der Ausbildung ethischen Denkens nach dem Gut-Böse-Schematismus auch eine neue interne Beurteilungsinstanz in den Mythos hinein.¹² Denn damit wendet sich der Blick vom quasi gegenständlichen Vorkommen der Macht zu einer Vorstellung von Macht, die aus der Selbstanwendung des Symbolbildens entspringt. An dieser Stelle übrigens läßt sich vielleicht am deutlichsten die Absetzung Cassirers von Cohen beobachten¹³: In einer sehr konzisen Passage beschreibt Cassirer, wie auf diesem Weg der Selbstbestimmung des Mythos die monotheistische Religion hervorgeht, die sich in die Korrelation von Gott als Sein und dem sich auf ihn beziehenden Ich auseinanderlegt. Erst »mit dieser Umformung der objektiven Existenz in das persönliche Sein ist das Göttliche wahrhaft in die Sphäre des ›Unbedingten‹ ... hinaufgehoben.«¹⁴ Allerdings bleibt die Religion, darin anders als die Sprache, dem Gegebenen des Symbolisierten näher; der mythologische Ursprung der Religion kann auch im Monotheismus nicht völlig abgeschüttelt werden; insofern bleibt Religionskritik eine dauernde religiöse und religionsphilosophische Aufgabe. In dieser Verhaftung an das Gegebene spricht sich die vorreflexive Herkunft des Mythos am deutlichsten aus.

Damit stellt sich, im Ausgang von dem gemeinsamen Ursprung von Sprache und Mythos im Symbolbilden, folgende endgültige Ausdifferenzierung dar: Die Wissenschaft verwendet die reinsten Symbole, erzeugt die genaueste Vorstellung von Gegenständlichkeit als dem Schema des Gegenübers für ein freies Verhalten der Menschen. Die Kunst (davon war jetzt noch nicht die Rede) faßt das Symbol als Symbol – anschaulich; damit bleibt sie, zumal als moderne Kunst, auf der Ebene, auf der auch die Wissenschaft sich befindet. In großer phänomenaler Nähe zur Kunst, aber doch in begrifflich klarem Unterschied zu ihr steht die Religion als Ensemble solcher Symbole, die immer noch mit der Herkunft aus dem Mythos befaßt sind. Darum kann auch die Religion stets wieder – Cassirers späte Schriften reflektieren das ja ausführlich – in den Mythos zurückfal-

¹¹ Vgl. WWS, 156f.

¹² Vgl. E. Cassirer, Die Begriffsform im mythischen Denken (1922), WWS, 58f.

¹³ Vgl. WWS, 137-139.

¹⁴ WWS, 139.

len. Soweit die Rekonstruktion des Cassirerschen Religionsbegriffs in seinem Ursprung aus der Kultur.

2. Die Ambivalenz religiöser Kontingenzbearbeitung

Wie ist dieses Konzept zu beurteilen? Im Unterschied zu seinem Lehrer Cohen gelingt es Cassirer, Wissenschaft und Religion aus einem einheitlichen Gedanken der Kultur hervorgehen zu lassen. Er hat damit zusammengefügt, was bei Cohen der individuellen Synthesis des Kulturbewußtseins (auf der Ebene der »Psychologie«) überlassen wurde. Mit Cassirer kann man verstehen, wie und warum Religion und Wissenschaft sich in der Kultur ausdifferenziert haben. Dabei ist es einerseits völlig klar, daß die Sprache in der ihr eigenen Entwicklungsfähigkeit das entscheidende Medium und den unhintergehbaren Ausgangspunkt humaner Selbstverständigung bildet. Genau das ist freilich, andererseits, für die Religion keineswegs eindeutig entschieden. Daß der Mythos in seiner unmittelbaren Gewalt über die Menschen einer vergangenen Zeit angehört (oder: angehören soll), darüber läßt sich Einverständnis erzielen. Wie aber ist es mit der Religion? Freilich, Religionskritik ist nötig. Aber auf welchen Grundlagen operiert diese?

Cassirers eigene Antwort verfolgt eine eindeutige Richtung: Im Namen der Rationalität der Sprache, wie sie in der Wissenschaft Verwendung findet, hat die Kritik der Religion zu erfolgen. Die Sublimierung der anfänglichen Mimesis zum in sich reflektierten Symbol, wie es von den Wissenschaften gebraucht wird, bildet die Voraussetzung der Kritik. Das heißt in concreto: Es kommt auf eine ethische Kontrolle der Religion an, auf eine Selbstanwendung des Symbolbildens. Genau das aber ist eine problematische Annahme. Denn darüber würde gerade das Moment des Gegebenen nicht durchgreifend interpretiert; es wäre darum von seiner Wiederkehr nie konsequent ausgeschlossen. Es reflektiert sich in diesem Sachverhalt Cassirers Judentum – auf der intellektuell-idealen Ebene, auf der er sich ihm verpflichtet wußte.¹⁵ Denn nach dieser Auffassung des Judentums ist es eben die innere ethische Leitlinie, an der sich die Religion zu orientieren hat, um nicht in den Mythos zurückzufallen. Damit jedoch ist der Mythos als das zu Kritisierende immer auch schon vorausgesetzt. Wissenschaft und Mythos versuchen einander die Balance zu halten – und es ist doch keine Basis erkennbar, von der aus auf beide zurückzukommen wäre. Damit aber zeigt sich die Haltlosigkeit und Gefährdetheit moderner Vergesellschaftung inmitten des Vorgangs ihrer eigenen Selbstverständigung über ihre Grundlagen.

¹⁵ Darin ist er Cohen, bei allem Unterschied religiöser Explizitheit, durchaus verbunden.

Läßt sich ein anderer Ausgang von Cassirers kulturphilosophischen Überlegungen denken? Diese Frage bringt mich zu meinen abschließenden und resümierenden Überlegungen unter dem Titel:

V. Religion und Kultur in philosophischer und theologischer Perspektive

Es gehört zu den eindrucksvollen Leistungen der Religionsphilosophie Hermann Cohens und Ernst Cassirers, daß es ihnen gelungen ist, gegen den Haupttrend der theologisch oder antitheologisch motivierten Zuordnungsversuche von Religion und Kultur eine solche Verhältnisbestimmung zu entwerfen, die die Selbständigkeit der Kultur und die Eigenständigkeit von Religion zu behaupten erlaubt. Darin sind beide auch für eine Theologie, die sich im spätmodernen Pluralismus orientieren muß, von kaum überholter Bedeutung.

Es zeigte sich, daß das Programm der Zuordnung im einzelnen unterschiedlich ausfällt. Während Cohen eine transzendental begründete Maßgeblichkeit der philosophisch reflektierten Wissenschaften in der modernen Kultur veranschlagt und die Religion einer pointierten Lebensführung in diesem kulturellen Kontext zurechnet, also die Verknüpfung von Wissenschaft und Religion im Raum der Kultur dem Vollzug gelebten Lebens anheimgibt, hat Cassirer die mythologischen Grundlagen der modernen Kultur als das Vorliegen prärationaler Verbindung von Kontingenz und Synthesis entziffert, die sich dank der Sprache inhärenten Reflexivität bis zu den ausgefeilten Symbolsystemen der neuesten Naturwissenschaften entfalten. Allerdings ist dabei die Rolle von Mythologie und Religion prekär geblieben; eine eindeutige Überführung der Religion in selbstverantwortete, nicht mehr abhängige Symbolstrukturen läßt sich nicht realisieren; Religionskritik bleibt eine Daueraufgabe der Philosophie der symbolischen Formen. Allerdings droht sich damit die Spannungslage von Kontingenz und Synthesis, die von der Kulturphilosophie in kritisch-konstruktiver Absicht zu entschärfen unternommen war, wiederum zu reproduzieren, so daß am Ende doch – trotz der Gemeinsamkeit der symbolischen Formen als Verständnisgestalten – die an der Synthesis orientierte Wissenschaft und die von der Kontingenz der Mythologie abzugrenzende Religion in Gegensatz zueinander treten.

Diese Komplikation kann dann verhindert werden, wenn sich zeigen läßt, daß die in der Tat nötige Religionskritik von der Religion selbst auf eine von Cassirer nicht bedachte Weise wahrgenommen und auch philosophisch verstanden werden kann. Und wenn zugleich die kritische Grenze, die durch Cohen und Cassirer gezogen ist, eingehalten zu werden vermag.

Das ist unter zwei Bedingungen der Fall. Einmal muß die mythologische Herkunft der Religion am Stoff der Religion, also an der mit den Mythologemen verbundenen Kontingenz, durchgearbeitet werden. Genau das geschieht, wenn im Christentum Gott als Geist begriffen wird. Seine mythologieanaloge Gegenständlichkeit wird zur Gegenständlichkeit für uns, ohne daß damit sein Selbstsein tangiert wäre. Gott in diesem Sinne als Geist zu begreifen, ergibt sich aus dem Bedenken der Geschichte Jesu von Nazareth. Die Synthesis ist so Kontingenzprodukt.

Zweitens muß gewahrt bleiben, daß diese Geschichte nicht den Anspruch erhebt, auf unmittelbare Weise alles sein und alles in sich begreifen zu wollen. Das erfordert, aus der religiösen Perspektive selbst heraus das Anderssein des Nichtreligiösen zu wollen und zu fördern, also die Eigenständigkeit der Kultur. Die Religion des Geistes ist dann ein wichtiger Schlüssel für das Verstehen des Ganzen, nicht aber die grundlegende Matrix. Kontingenz und Synthesis sind in der Religion eben kontingent miteinander vermittelt.

Aus diesen beiden Umständen folgt, daß die Repräsentation der Religion in der Kultur auf zwei Weisen erfolgen muß: auf eine begriffsgeleitete, wissenschaftsorientierte Weise, die man Religionsphilosophie nennen kann (und für die keine Perspektive theologisch selektiert wird), und auf eine vorstellungsbezogene, binnenlogische Weise (die als Dogmatik zu kennzeichnen ist). Auf die erste Weise wird die Synthesis des Kontingenten vorgeführt, auf die andere das bleibend Kontingente in allem synthetischen Tun. Damit aber läßt sich ein Modell entwickeln für die Komplexität der Kultur, die sich ihrerseits gegen die Erschließung aus einer Einheitsperspektive wehrt.

Auf diese Weise, scheint mir, ist Religion in der Kultur zu begreifen, in Kontinuität, aber auch in Abwandlung der transzendentalphilosophischen und kulturphilosophischen Gedanken Hermann Cohens und Ernst Cassirers.