

Hermann Cohen und die protestantische Theologie seiner Zeit

Dietrich Korsch

Abstract

In the first part of his essay the author describes alternative ways of writing a history of modern theological thought. He suggests a "prismatic method" that allows one to see certain theologies in the light of an author's philosophical work. In the second part he then presents basic elements of the philosophy of Hermann Cohen, a German-Jewish neo-Kantian thinker at the turn of the twentieth century. Cohen's philosophy represents a specific synthesis of German liberal Jewish thought, that denies any empirical elements in Kant's theory of subjectivity, while concentrating on methodological issues of modern science. In the final parts the author presents three alternative ways of critically responding to Cohen's reading of Kant that have been developed by German protestant theologians: by his Marburg theological colleague Wilhelm Herrmann (III), by his later Berlin colleague Ernst Troeltsch (IV) and by the young Karl Barth (V), who had studied with Cohen in Marburg. Herrmann and Cohen argue about the question of the ethical realisation of autonomy, Troeltsch and Cohen about the question of the religious a priori. K. Barth uses the whole of Cohen's concepts for reinterpretation of Christian thought.

I. *Prismatische Theologiegeschichte* *Überlegungen zur Methode*

Die Theologiegeschichte kennt, sobald sie über Einzeldarstellungen hinausgeht, methodisch gesehen zwei klassische Verfahren: die Problemgeschichte und die Herkunftsgeschichte. Die *Problemgeschichte* befaßt sich mit der Entstehung und Entwicklung christlicher Dogmen oder Lehrformen im Durchgang durch die Geschichte; als Beispiel wäre zu nennen Isaak August Dorners Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi¹. Die *Herkunftsgeschichte* versucht, für gegebene Theorien historisch-biographisch-gedankliche Abhängigkeiten zu ermitteln; als beliebigen Titel nenne ich Hermann Süskinds Untersuchung über den Einfluß Schellings auf Schleiermacher². Diese beiden klassischen, also unverzichtbaren Darstellungsformen leben freilich von Grundannahmen, die

¹ Isaak August Dorer, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neuesten, Stuttgart (Liesching) 1839.

² Hermann Süskind, Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System, Tübingen (Mohr) 1909.

fraglich zu werden beginnen. Sie machen nämlich insgeheim von der Überzeugung Gebrauch, daß Probleme sich kontinuierlich entwickeln bzw. daß sich auch auf gedankliche Produktionen das Kausalschema anwenden läßt. Es besteht überdies die Gefahr, daß die Problemgeschichtsschreibung Neubildungen der Lehre, die auf Epochenbrüche zurückgehen, unterbestimmt, weil der Blick ganz auf das große Zeiträume übergreifende Thema fixiert ist; die Dependenzgeschichte hat mit der Schwierigkeit zu tun, Einflüsse und Abhängigkeiten immer nur begrenzt und ausschnittsweise namhaft machen zu können, also die Bedeutung von allgemeinen Rahmenbedingungen oder gar methodisch opaken Zeitlagen tendenziell zu unterschätzen.

Diese Schwierigkeiten haben mit dazu geführt, daß in der Theologiegeschichtsschreibung neuerdings ein abgewandeltes Vorgehen zu beobachten ist, das ich *Konstellationsgeschichte* nennen möchte. Hier wird mit der Einsicht Ernst gemacht, daß Theologien auch als theoretische Gebilde unausweichlich individuell geprägt sind. Daraus ergibt sich die Konsequenz, daß gerade im Interesse an überindividuellen Geschichtsverläufen zunächst einmal Sinn und Logik einzelner Theoriegestalten ermittelt werden müssen. Ob und wie sich dann Kontinuität einstellt und Kausalitäten nachzeichnen lassen, sind zwei Fragen, die erst nach dieser Erschließung beantwortet werden können. Kontinuität entsteht dann jedenfalls in einem mittelbaren, durch individuelle Varianten gebrochenen Sinne. Und Kausalitäten lassen sich nur in dem Maße behaupten, wie zugleich die Unübersehbarkeit der Herkunft und Herkunftsmöglichkeiten offengehalten wird. Als Beispiele weise ich einerseits auf das Theonomie-Buch von F. W. Graf³, andererseits auf die theologiegeschichtlichen Aufsätze von H. Ruddies hin, die verschiedene Konstellationen beleuchten und die man zusammen sehen muß, um die sie verbindende Intention zu würdigen.⁴

Nun besteht aber für diese Konstellationsgeschichte ein methodisches Problem eigener Art: Nämlich die Kategorien zu gewinnen, die die individualitätsvermittelten Kontinuitäten abermals, auf ungleich lockere Art, zu etablieren erlauben. Natürlich werden sie selbst nur wieder den individuellen Typen der konstellierte Theorien zu entnehmen sein. Natürlich werden sie sich damit zugleich pluralisieren, sofern kein Kategoriengefüge eine schlechthinige Alleingeltung beanspruchen kann. Es wiederholt sich also auf der Ebene der Theoriezuordnung nur noch ein-

³ Friedrich Wilhelm Graf, *Theonomie. Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie*, Gütersloh (Mohr) 1987.

⁴ Für unser Thema einschlägig Hartmut Ruddies, Karl Barth und Wilhelm Herrmann. Aspekte aus den Anfängen der dialektischen Theologie, in: ZDT 1/2, 1985, 52–89; ders., Karl Barth und Ernst Troeltsch. Aspekte eines unterbliebenen Dialogs, in: Troeltsch-Studien 4, hg. v. Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf, Gütersloh (Mohr) 1987, 230–258.

mal, was bereits die Einsicht in den Verzicht abfolgeschlüssiger Kontinuitäten und Kausalitäten motivierte.

Im Hinblick auf dieses methodische Problem mag es nicht unerwünscht sein, der Konstellationsgeschichte ein weiteres, sie ergänzendes Verfahren an die Seite zu stellen, das ich versuchsweise das *prismatische* nennen möchte und von dem ich in diesem Beitrag eine Probe zu geben versuche. Das Verfahren besteht darin, sich eines nichttheologischen Autors oder Theoriekomplexes in dem Sinne als Prisma zu bedienen, daß, um im Bild zu bleiben, der Erkenntnis suchende Lichtstrahl sich darin spektral bricht und eine variantenreiche Farbigkeit erzeugt, in der nun ihrerseits theologische Theorien zu lokalisieren und zu konstellieren sind.

Bestimmte Bedingungen scheinen mir dafür wünschenswert bis unerläßlich. Erstens muß mit einer Repräsentanz dieser als Prisma gewählten Person und/oder Theorie im jeweiligen historischen Zeitbewußtsein gerechnet werden können (dazu gehören: Bekanntheitsgrad der Veröffentlichungen, literarische, öffentliche Prominenz der Person, Beziehungsfähigkeit auf Kulturprobleme der Zeit). Zweitens muß eine gewisse Klarheit und Bestimmtheit der Theorie verlangt werden (eine Zeit, in *Gedanken* gefaßt). Drittens muß, in theologiegeschichtlicher Verwendung, eine nachweisbare Bezogenheit durch theologische Zeitgenossen vorliegen (ohne daß hier an Abhängigkeiten gedacht werden müßte).

Ein solches Verfahren hat zwei Vorteile. Einerseits leistet es einen Beitrag zur Kontinuitätsproblematik, indem auf die theologischen Theorien ein neues Seitenlicht geworfen wird, das vielleicht Verbindungen und Zusammenhänge zu sehen lehrt, die in einer bloß theologisch fokussierten Theologiegeschichte unterbelichtet bleiben. Damit lassen sich u. U. auch Selbstabgrenzungen übergreifen und Selbstverknüpfungen auflösen. Andererseits wird die Enge des Kausalitätsschemas geweitet, insofern hier nicht nur von der Idee einer möglichen Rezeption aus geurteilt, sondern die Referenztheorie in ihrer eigenen Gewichtung vorgestellt wird.

Selbstverständlich liegen auch die Grenzen dieses Verfahrens auf der Hand, die es ausschließen, von ihm allein oder auch nur vorzugsweise Gebrauch zu machen. Erstens gibt es gar nicht so viele sinnvoll auszuwählende Bezugstheorien, die als Prismen im gewünschten Sinne dienen können. Zweitens ist der selektive Effekt des prismatisch gebrochenen Lichtes hoch; man müßte geradezu eine Konstellation von Prismen aufbauen, um den Raum einer historischen Gegenwart auch nur annäherungsweise zu erhellen. Es ist also auch in der theologiegeschichtlichen Methodik, quantitativ wie qualitativ, Pluralisierung geboten.

Immerhin: Ein Modellprisma im angegebenen Sinne möchte ich im Ausgang von Hermann Cohen zur Diskussion stellen. Seine Arbeiten dürften die Kriterien erfüllen, die ich aufzählte. Er hat von 1842–1918 gelebt. Die Schule des Neukantianismus, die ihn zu einem ihrer Wortführer rechnet, ist eine theoretisch anspruchsvolle und auch akademisch ver-

breitete Philosophie gewesen⁵. Durch seinen Kampf gegen den Antisemitismus ist Cohen nicht nur den Fachgenossen sondern auch der literarischen Öffentlichkeit bekannt geworden. Und schließlich haben (persönliche und) literarische Beziehungen zu einer Reihe von Theologen bestanden; bekanntlich ist Cohen in Marburg Kollege Wilhelm Herrmanns und Lehrer Karl Barths gewesen und hat in Berlin am Ende seines Lebens noch drei Jahre neben Ernst Troeltsch gewirkt.

Bevor ich zu Cohen selbst komme, sei auf die äußeren Grenzen dieses Versuches hingewiesen: Ich werde für mein Thema die breite jüdisch-theologische Produktion Cohens (bis auf zwei Ausnahmen) übergehen; ebenso die Schriften gegen den Antisemitismus. Ich werde nicht die von Cohen propagierte Allianz von Judentum und Deutschtum zum Thema machen; auch nicht explizit die interessante Gesprächslage zwischen liberalem Judentum und liberalem Protestantismus. Und ich werde schließlich in dem prismatischen Licht der Theorie Cohens nur drei evangelische Theologen zu verorten versuchen: Wilhelm Herrmann, Ernst Troeltsch und Karl Barth⁶.

II. *Elemente der philosophischen Theorie Hermann Cohens*

1. Ich möchte Cohens Philosophie im Interesse eines Vorbegriffs charakterisieren als eine auf die Wissenschaften hin konzipierte Transzendentaltheorie, die vom Produktionsgedanken ausgeht, ohne ein empirisches Subjekt zugrunde zu legen. Diese vier Merkmale will ich kurz umschreiben.

Cohens Philosophie ist entworfen hin auf die *Wissenschaften*, die mit unbestreitbarem Erfolg für die Gestaltung der modernen Lebenswelt mitverantwortlich sind. Philosophie kann und soll danach nicht als eine Disziplin verstanden werden, die sich zu den Kräften der Kultur, die die gegenwärtige Wirklichkeit prägen, in unbestimmter Distanz hält.

Auf die Wissenschaften bezieht sich die Philosophie aber so, daß sie die *Bedingungen ihrer Möglichkeit* namhaft macht. Also ist die Philosophie weder Einzelwissenschaft neben anderen Wissenschaften, noch nimmt sie eine die Wissenschaftsorganisation überspringende Autoritätsposition ein, die gleichsam aus sich selbst heraus Kategorien erscheinender Wirklichkeit konstruiert. Wenn die so geartete transzendente Refle-

⁵ Zur akademischen Repräsentanz des Neukantianismus vgl. Klaus Christian Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1986, 313 f.

⁶ Vor allem Cohens religionsphilosophische Werke haben in der protestantischen Rezensionkultur der Zeit größeren Widerhall gefunden. Darüber muß aber gesondert berichtet werden.

xion sich als möglich erweist, ist ein Doppeltes geleistet: Einerseits und insbesondere wird, durch eine Verknüpfung der den Wissenschaften vorausliegenden Möglichkeitsbedingungen, der Zusammenhang zwischen den Einzelwissenschaften etabliert, zu dem sie selbst sich nicht verstehen können. Andererseits und insgesamt beweist die Philosophie dadurch nicht nur ihre Kompetenz, sondern auch die Überlegenheit des Geistigen in der Auffassung von dem, was wahre Wirklichkeit genannt werden darf.

Diese wissenschaftsbezogene Transzendentaltheorie kann genau dann den Status ihrer Unabhängigkeit beweisen, wenn sie in der Lage ist, ihre wissenschaftliche Erfahrung erzeugenden Kategorien rein *produktiv* aus sich zu schaffen. Jeder empiristische Rest würde sie unausweichlich entweder in die Rolle einer Konkurrentin zu den Wissenschaften zurückführen (sofern sie eigene Gegenstandserkenntnis beansprucht) oder mit dem Anspruch auf Dominanz belasten (der nicht durchzuhalten wäre, weil alles Empirische nur von den Wissenschaften geborgt sein könnte). Der zunächst befremdlich wirkende Charakter der erfahrungerschließenden Kategorien als rein produziert erweist sich in dieser Beleuchtung als schlüssig.

Aus dieser Aufstellung resultiert aber schließlich auch, warum die Philosophie Cohens darauf meint verzichten zu können und zu müssen, den Zusammenhang der rein produzierten erfahrungerschließenden Kategorien noch einmal auf eine Bewußtseinseinheit zurückzuführen, die als epistemologische oder ontologische Basis der Produktionen in Anspruch genommen werden könnte. Machte man das Subjekt zur Voraussetzung dieser Philosophie, dann hätte man entweder einen psychologisch-empirischen Rest und damit eine faktische Abhängigkeit der reinen Kategorienbildung beibehalten oder aber – schlimmer noch – sich subjektivitätstheoretisch mit dem Problem des Sich-Gegebenseins des Selbstbewußtseins belastet. In ihrer *Subjektabstinenz* ist Cohens Philosophie – Methode und sonst nichts.

Ihre Pointe besteht in der Verknüpfung dieser vier Merkmale. In ihrer Wissenschaftsorientierung ist sie dem Zeitbewußtsein adäquat. Als Transzendentaltheorie kann sie die Ansprüche, aber auch die Lasten eines absoluten Idealismus vermeiden. Ihr basales Verfahren einer Kategorienproduktion aus dem reinen Denken ohne psychologisierende Subjekteinheit sichert ihren streng methodischen Charakter.

Wie kommt man zu einer solchen Konzeption von Philosophie? Cohen hat seinen sachlichen Ausgang von Kant genommen, und daran sei als nächstes erinnert.

2. Hermann Cohen ist als Kant-Interpret ans Licht der philosophischen Öffentlichkeit getreten⁷. In seinem ersten Werk, *Kants Theorie der*

⁷ Vgl. Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin (Dümmler) 1871; ders., *Kants Begründung der Ethik*, Berlin (Dümmler) 1877; ders., *Kants Begründung der Ästhetik*, Berlin (Dümmler) 1889.

Erfahrung⁸, nimmt Cohen eine entschiedene Position hinsichtlich zwei konstanter Grundprobleme der Auslegung der Kritik der reinen Vernunft ein. Eines dieser Grundprobleme besteht bekanntlich darin, die bei Kant vorliegende Verknüpfung von Rezeptivität und Spontaneität – und das heißt sofort: die von ihm angenommene irreduzible Zweiheit von Anschauung und Begriff – zu kommentieren. Das zweite Problem ist das des Dinges an sich, dessen zwischen transzendentalen Grenzbegriff und empirischem Gegebenheitsrest schillernder Charakter Erläuterung verlangt.

Darf man davon ausgehen, daß Kants eigene Theorie an beiden Punkten durchaus auslegungsbedürftig ist, so vertritt Cohen beide Male eine entschiedene Position. Was Kant in der transzendentalen Ästhetik als Formen der reinen Anschauung analysierte, ist bei Lichte besehen nichts anderes als eine Beschreibung des Verfahrens der reinen Mathematik, nämlich Raum und Zeit als Methoden, Verfahrensweisen von Geometrie und Algebra zu erzeugen⁹. Dementsprechend dechiffriert Cohen die Analytik der Begriffe als apriorische Form der »Methode der Mechanik«¹⁰. »Also sind die Denkformen wie die Anschauungsformen nicht materielle oder geistige Dinge, sondern Methoden, Mittel und Wege, um den Begriff des ›Gegenstands‹ zu vollziehen«¹¹.

Daraus kann man bereits ersehen, wie Cohen sich in der Auslegung des Dings an sich entscheidet. Es ist nicht real Gegebenes, sondern der Inbegriff der Aufgabe, einen »Gegenstand« zu erzeugen. Und genau entsprechend ist die Einheit des Bewußtseins verstanden als die »Einheit der Grundsätze«, nämlich eben die gesetzmäßige Verknüpfung von Mathematik und Physik zur Einheit der mathematischen Naturwissenschaft. »Die Einheit ist die Zusammenziehung aller Gesetzeseinheiten und die letzte Quelle, aus der sie geschöpft sind.«¹² So wenig das Ding an sich »etwas« ist, so wenig kann die transzendente Apperzeption als Begründung der Bewußtseins-Einheit angesehen werden¹³.

⁸ Weitere, überarbeitete Auflagen erschienen 1885 und 1918. – Vgl. zu dieser Skizze Geert Edel, Einleitung zur Neuausgabe von Kants Theorie der Erfahrung, in: Hermann Cohen, Werke 1,1, Hildesheim/Zürich/New York (Olms) 1987, 8*–59*. Dieser Ausgabe liegt die 3. Auflage von 1918 zugrunde (= KTE³).

⁹ Vgl. Cohen, KTE³, 743.

¹⁰ Cohen, KTE³, 743.

¹¹ Cohen, KTE³, 745.

¹² Cohen, KTE³, 752.

¹³ Angemerkt sei zu Cohens Interpretation der »Kritik der reinen Vernunft«, daß er die transzendente Ästhetik und die Analytik der Begriffe von der Analytik der Grundsätze aus liest, also gegen Kants eigenes Einteilungsschema, das Cohen inkonsequent erscheint. Wählt man aber den Ausgang von der Analytik der Grundsätze, dann geht man bereits damit von der Annahme aus, die »Kritik der reinen Vernunft« betreibe nichts anderes als die Aufklärung der apriorischen Voraussetzungen der mathematischen Naturwissenschaften.

Mit großer Entschlossenheit also hat Cohen in seiner Kant-Interpretation jeden empiristischen Schein ausgetrieben und die »Kritik der reinen Vernunft« ganz auf eine Methodenlehre der mathematischen Naturwissenschaft getrimmt. Die Methode bildet sozusagen das Geflecht, in dem und vermöge dessen Wirklichkeit philosophisch erfassbar wird. Mit den Dingen selbst hat sie so wenig zu tun wie mit den Subjekten, die sie treiben. Und genau deshalb, als reine Methode, ist sie so stark.

Anmerkungsweise möchte ich darauf aufmerksam machen, daß mit dieser Einstellung eine erhebliche Reduktion des Erfahrungsbegriffs vorgenommen wird: Erfahrung ist als anerkannte, d.h. intersubjektiv behauptbare, nur zugelassen und allein dann erfolgreich, wenn sie sich den Standards wissenschaftlicher Verfahren angepaßt hat. In dieser Auffassung spricht sich die beherrschende Rolle der Wissenschaft für die Kulturgestaltung aus.

Von dieser Grundeinstellung in der Kantinterpretation her läßt sich das Problem der Wirklichkeit und die Sicht des Subjektes darstellen. Danach werde ich auf den Ort und die Rolle der Religion zu sprechen kommen.

3. In der »Logik der reinen Erkenntnis« (zuerst 1902), dem ersten Teil seines eigenen Systems, gibt Cohen Auskunft über die Erzeugung von Wirklichkeit. Der wissenschaftsorientierte Transzendentalismus kantischer Provenienz hat sich inzwischen platonisch angereichert; dieser Vorgang findet seinen entsprechenden Ausdruck in der Identifikation von Idee und Hypothese: des wahrhaft Wirklichen mit dem vom wissenschaftlichen Bewußtsein Produzierten¹⁴. Die Grundeinstellung von der Prävalenz der Methode hat sich nicht geändert. Daher bestimmt Cohen reines Denken als Urteilen: als den reinen Vollzug der Verknüpfung von Verschiedenem¹⁵ – und dementsprechend ist das gesamte Werk aufgebaut als eine Abfolge von Urteilstypen, durch die sich die Wirklichkeit konstituiert. Daß das reine Denken sich diese Reichweite beimessen kann, hat zu tun mit der Erfahrung seiner Mächtigkeit. Bei Leibniz ist »die mathematische Erzeugung der Bewegung und durch sie der Natur« der »Triumph des reinen Denkens geworden«¹⁶, im Infinitesimalprinzip hat es »die uneingeschränkte, schöpferische Selbständigkeit«¹⁷ errungen. Damit kann und darf es sich aufs Unendliche ausdehnen; ja: es ist selbst nichts anderes als das wahre Unendliche. Insofern gilt: »Denken ist Denken des Ursprungs. Dem Ursprung darf nichts gegeben sein.«¹⁸ Der erste Fall der

¹⁴ Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin (Cassirer) 1914², 5–7.16, ND Hildesheim (Olms) 1977 (H. Cohen, Werke 6) (= LRE²).

¹⁵ Cohen, LRE², 47.

¹⁶ Cohen, LRE², 33.

¹⁷ Cohen, LRE², 35.

¹⁸ Cohen, LRE², 36.

ersten Klasse von Urteilen im materialen Teil der »Logik der reinen Erkenntnis« heißt denn auch: Das Urteil des Ursprungs.¹⁹

Seit Anaximander, so referiert Cohen, sei das Unendliche als Ursprung verstanden worden. Damit sei der Ursprung vergeistigt worden, habe aber, solange das Denken nicht rein, absolut gefaßt worden sei, immer den Anschein erweckt, durch etwas hinzutretendes Materielles ergänzt werden zu müssen. Das lasse sich erst dann vermeiden, wenn das, worauf das Denken zielt, als Frage, als Aufgabe verstanden werde.

Das Denken, in seiner Grundlegungsfunktion für die Wirklichkeit überhaupt, ist also zu fassen als die Frage nach dem Etwas. Die grundsätzliche Frage nach dem Etwas aber stellt nicht das Etwas einem anderen Etwas gegenüber, sondern das Etwas dem Nichts. Rein durch die Frage des Denkens also entspringt das Etwas aus dem Nichts, ist das Denken Ursprung. Und es bleibt auch Ursprung; denn was immer als Etwas notiert wird, hat sein Wesen und seinen Bestand nicht in sich, sondern verdankt seine Kontinuität dem fortgesetzten Sichbetätigen des Denkens; die Kontinuität baut sich methodisch auf.

Dieser grundsätzlichen, aber auch noch abstrakten Erschließung von so etwas wie Gegenständlichkeit überhaupt läßt Cohen die ausgeführten und konkreteren Kategorien folgen, deren Entfaltung (es ist eine Modifikation der kantischen Kategorientafel) ich hier übergehe. Wichtig ist zu sehen, daß im Urteil des Ursprungs aus der methodischen Selbstbetätigung des Denkens selbst heraus gewissermaßen in einem Urakt das Netz der Kategorien aufgespannt wird, das die Wirklichkeit zu erkennen erlaubt; und zwar, ohne auf ein darin tätiges Selbstbewußtsein oder ein damit befaßtes empirisches Subjekt zurückzukommen. Wie kommt das Subjekt in diesem Konzept zu stehen? Das ist das Thema der »Ethik des reinen Willens« (zuerst 1904)²⁰, auf die ich nun einen Blick werfen will.

4. Zur Bestimmung des reinen Willens bedient sich Cohen des Begriffs der Handlung: Auf die Handlung bezogen, ist der Wille rein. Es gilt zunächst sich klarzumachen, daß dieser Begriff der Handlung das genaue Pendant zum Gedanken der Methode darstellt, wie er in der Logik der reinen Erkenntnis gefaßt war. Von bloßem Wollen (einer affektiven Selbstbeziehung und Selbstbewegung) unterscheidet sich eine Handlung durch eine gedankengeleitete Richtung. Von einer Tat unterscheidet sich eine Handlung durch ihre Gegenstandsunabhängigkeit. Oder noch einmal

¹⁹ Zum Zusammenhang zwischen »Kants Theorie der Erfahrung« und der »Logik der reinen Erkenntnis« sowie den daraus resultierenden sachlichen Problemen vgl. Jürgen Stolzenberg, Oberster Grundsatz und Ursprung in Hermann Cohens theoretischer Philosophie, in: Reinhard Brand/Franz Orlik (Hg.), Philosophisches Denken – Politisches Wirken. Hermann-Cohen-Kolloquium Marburg 1992, Hildesheim/Berlin/New York (Olms) 1993, 76–94.

²⁰ Hermann Cohen, Ethik des reinen Willens, Berlin (Cassirer) 1907², ND Hildesheim (Olms) 1981 (H. Cohen, Werke 7) (= ERW²).

anders gesagt: Handlungen sind weder subjektive Reflexionsprodukte noch vergegenständlichende Dingproduktionen. Handlungen haben reflektiert-intentionale Struktur, ohne jemals in einer getanen Tat auf- und untergehen zu können. Handlungen sind die praktischen Vollzugsformen menschlichen Lebens; sie sind unendliche Aufgabe.

Die Frage verschärft sich, wie unter diesen Bedingungen eine ethische Selbstkonstitution soll zustandekommen können. Cohen geht diesem Problem mit aller Konsequenz entgegen. Als intentionalen Akten, die ihre Bestimmung nicht schon aus einem irgendwie (psychologisch) vorliegenden Selbstbewußtsein empfangen haben, eignen Handlungen keine reflexive Struktur. Ein Selbstbewußtsein kann handlungsvermittelt nur entstehen durch das Auftreffen auf andere Handlungen, auf ein alter ego²¹. Dieses alter ego kann aber nun nicht als bloß sinnliches Einzelwesen aufgefaßt werden (auch nicht als psychologisch-transzendentes Mischwesen nach der Art eines einzeln existierenden Selbstbewußtseins). Der Andere kann nur verstanden werden als Zurechnungszentrum von Handlungen, also als Rechtssubjekt²². Und als solches steht er nicht vereinzelt da, sondern immer schon in einer Allheit von Rechtsverhältnissen, für die der Staat die symbolische Einheit bildet und die Menschheit den letzten Inbegriff²³.

Zusammengefaßt: Das im Modus von Handlung sich aufbauende Selbstbewußtsein bildet sich am Anderen als Rechtssubjekt im Horizont des Staates und im Blick auf die Menschheit. Damit erscheint nun auch die Wissenschaft, im Blick auf welche die Ethik transzendental die Bedingungen der Möglichkeit von Sittlichkeit formuliert: die Rechtswissenschaft. Ihr gehört der Begriff des Gesetzes an, der auf nachvollziehbare Weise einzelne Handlungen mit der intendierten und gesollten Allheit verknüpft. Es ist deutlich, daß das von der Ethik zu beschreibende Werden zum Selbst eine unendliche Aufgabe darstellt.

Mit den Begriffen reiner Wille, Handlung und Selbstbewußtsein ist das Arsenal der Grundbegriffe von Cohens Ethik vollständig. Was noch aussteht, ist eine Auskunft über die Verlaufs- und Bildungsprozesse, durch die es zur ethischen Verwirklichung kommt. Die Kraft der Verwirklichung gründet in der Freiheit als Autonomie. Cohen legt den Autonomiegedanken in vierfacher Weise aus, als Selbstgesetzgebung, als Selbstbestimmung, als Selbstverantwortung und als Selbsterhaltung. Mit dem Stichwort der Selbstgesetzgebung ist abgestellt auf die gesetzförmige Verlaufsform eines Werdens zum Selbst. Mit Selbstbestimmung wird abgehoben auf das Ziel dieses Werdens: die Allheit miteinander vereinbarter Handlungen.

²¹ Cohen, ERW², 212.

²² Cohen, ERW², 224.

²³ Hier hat übrigens der Sozialismus als ethische Aufgabe seinen philosophischen Grund, vgl. Cohen, ERW², 312–314.

gen als kritisches Maß schon des gegenwärtigen Handelns. Selbstverantwortung meint die Übernahme des je eigenen Lebensschicksals in die Lebensführung; eine Bedingung für das Werden zum Selbst. Und mit Selbsterhaltung wird die Voraussetzung unterstrichen, die jeder Neuanfang reiner Handlung in Anspruch nimmt.²⁴

Die Zielperspektive faßt Cohen in den Begriff des Ideals. Unter seiner Maßgabe eröffnet sich die Zeit als Medium der Sittlichkeit, die reine Zukunft als ihr Kriterium, die Ewigkeit als ihr Sinnbild. Im Ideal ist festgehalten die Vorstellung der Vollkommenheit, die Aufgabe der Vervollkommnung und die bleibende Unvollkommenheit aller Vervollkommnung. Die auf das Ideal bezogene und in es unendlich einmündende Freiheit ist also die Gestaltungsform, durch die Handlungen zur Konstitution eines Selbst beitragen. Handlung und idealbezogene Freiheit – darin reflektiert sich, simplifizierend gesprochen, die eigentümliche Zwischenlage zwischen Subjekt und Objekt, in der sich Cohens Theorie auch auf dem Felde der Ethik bewegt.

Auch hier sei eine zeitdiagnostische Anmerkung eingestreut: Cohen ist deutlich der Auffassung, daß sich Sittlichkeit erst dann eindeutig und durchgreifend explizieren und verwirklichen läßt, wenn sie sich über das Recht auslegt. Daraus spricht die Einsicht, daß die Bedingungen für den Aufbau quasi natürlicher Sittlichkeit sich verschlechtern; nur noch über die Positivität des Rechts und das in ihr enthaltene Prinzip der Legalität kann sittliches Bewußtsein entstehen.

5. Mit dem Problem der Verwirklichung der ethischen Strukturen ist die Frage nach Gott und der Religion auf dem Plan²⁵. Denn das war die Funktion des metaphysischen Gottesbegriffes gewesen, im Ausgriff über den kritisch allein legitimen Mittelbereich der Handlung hinaus die Einheit des operativen Bewußtseins mit dem Gelingen seiner Operationen im Begriff des Absoluten zu verknüpfen. Gegenüber diesem metaphysischen Gesamtmodell tritt der kritische Idealismus als präzise Alternative auf. Und zwar gerade dadurch, daß er auf den Gottesbegriff nicht verzichtet.

Wie aber kommt der Gedanke Gottes in ihm zu stehen? Er ergibt sich aus dem Gefälle der Ethik. Das Schema der Verwirklichung der ethischen Strukturen läuft über die sittlichen Handlungen im Staat auf die eine Menschheit zu. Dieses Ziel aber, wie es im Gedanken des Ideals fixiert ist, liegt in der Ewigkeit. Soweit ist der Gedanke Cohens der kantischen Reflexion ganz ähnlich. Der Unterschied entsteht an der Frage des Mitbetroffenseins der theoretischen Philosophie, also, im Sprachgebrauch Cohens, der Logik. Cohen hatte durch seine Konzentration der Ethik auf den Handlungsbegriff dem (theoretischen) Denken ein ethisches Mitspracherecht eingeräumt. Und im Gefolge dieses Gedankens muß gefordert

²⁴ Vgl. Cohen, ERW², Kap. 7: Die Autonomie des Selbstbewußtseins, 324–388.

²⁵ Vgl. zum folgenden Cohen, ERW², Kap. 9, 285–323.

werden, daß der ewigen ethischen Aufgabe auch eine ewige Natur entspricht – sonst wäre schon diese Aufgabe nicht vollziehbar.

Der Gottesbegriff wird also nötig auf der Fluchtlinie der Verwirklichung der Ethik, ohne selbst als integraler Part in die ethische Strukturlehre einzugehen. Er besitzt eine Bedeutung auch für die Logik, ohne daß man aus dem Aufbau der natürlichen Welt allein sich genötigt sähe, ihn auch nur zu postulieren. Nicht also ein ethisches Postulat ist der Gottesgedanke für Cohen – dafür kritisiert er sogar Kant –, sondern derjenige Begriff reiner Transzendenz, der gewissermaßen als Brücke der Wahrheit zwischen Natur und Sittlichkeit fungiert, ohne selbst Element der Logik oder Ethik zu sein. Und der, dank seiner Brückenfunktion, auch die Beziehbarkeit endlicher Welterkenntnis und endlicher Sittlichkeit aufeinander gewährleistet.

Ich halte Cohens Gedanken von Gott als reiner Transzendenz für beeindruckend und schlüssig. Er ist als Fluchtpunkt im Aufbau des Systems der Philosophie so entworfen, daß er nicht unter der Botmäßigkeit des Entwurfes steht. Er ist Sittlichkeit und Natur asymmetrisch zugeordnet, aber für beide Wirklichkeitsbereiche gültig. Er wahrt die Distanz zur erscheinenden Welt, die auch dem religiösen Empfinden entspricht. Er wird gedacht als nichtgegenständlicher Einheitspunkt, subjektbezogen, aber nicht subjektabhängig.

Ich füge anmerkungsweise hinzu, daß auch in dieser Anlage des Gottesgedankens ein zeitdiagnostisches Potential steckt: der Gottesgedanke geht weder in den methodischen Aufbau der mathematischen Naturwissenschaften noch auch in die über Legalität sich entfaltende Moralität ein. Er bleibt beiden Typen der Wirklichkeitserschließung transzendent; gerade so steht er als kritisches Symbol für die Wahrheit ein und meldet Einspruch an gegen die Reduktion der Wahrheit auf Richtigkeit oder Rechtsverfahren.

Dieser kritische Gottesbegriff der einen Transzendenz ist für Cohen das Maß der Religion, das geschichtlich errungen und behauptet werden muß²⁶.

Nach Cohens religionsgeschichtlicher Idealtypik stand am Anfang der Kulturentwicklung der Mythos als Einheit von Natur, Seele und Gott, als Einheit von Wissenschaft, Sittlichkeit und Religion. Der Fortschritt der Kultur aber brachte die Differenzierung in verschiedene kulturelle Wirkkräfte mit sich; Wissenschaft, Recht und Staat, Kunst und Religion sind unterschieden worden. Die Frage ist nun, nachdem für Wissenschaft, Recht und Kunst jeweils ein transzendentales Apriori ermittelt werden konnte, ob es auch berechtigterweise so etwas wie ein religiöses Apriori geben kann. Hier lautet Cohens Auskunft kategorisch: Nein. Denn inzwi-

²⁶ Vgl. zum folgenden Hermann Cohen, *Religion und Sittlichkeit* (1907), in: ders., *Jüdische Schriften*, Bd. 3, Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, Berlin (Schwetschke & Sohn) 1924, 98–168 (= RS).

schen ist nicht nur religionsgeschichtlich die Alternative von Mythos und Monotheismus heraufgekommen, es läßt sich auch der Monotheismus gegen den Mythos allein philosophisch rechtfertigen. In allen mythologischen Ausprägungen der Religion wird nämlich noch immer (und wie vermittelt auch immer) an einer Einheit von Gott und Mensch festgehalten, die kulturell für einen Absolutheitsanspruch der Religion gegenüber der (in ihrem Vollzug prekären) Sittlichkeit verantwortlich ist, die sich aber philosophisch nicht begreifen läßt. Dagegen ist, im Ausgang vom prophetischen Monotheismus Israels, die Einsicht errungen worden, daß es genau und allein das Verhältnis von Mensch zu Mensch ist, das als Widerschein des Göttlichen verstanden werden kann und muß, sofern Gott der Garant der Einheit der Menschheit überhaupt ist und allein durch diesen Bezug auf die Menschheit insgesamt das Verhältnis von Mensch zu Mensch Bestand gewinnt. Dieser Monotheismus ist Ausdruck der reinen Sittlichkeit, wie sie auch philosophisch entwickelt werden kann. Im jüdisch inspirierten Monotheismus bleibt die reine Transzendenz Gottes gewahrt.

So bestimmt sich für Cohen auch die Differenz zwischen Christentum und Judentum auf der Linie der Alternative von Mythos und Monotheismus. Das Christentum zielt auf eine durch Christus vermittelte Unmittelbarkeit zu Gott, die wahre Sittlichkeit begründet und humane Individualität als Ziel hat. Das Judentum dagegen hält an dem strengen Unterschied zwischen Gott und Mensch ausnahmslos fest, bezieht Gott auf den Menschen nur über die Idee der Menschheit und bleibt damit im Horizont reiner Sittlichkeit. »Christus ist der Erlöser des Individuums, und nur dadurch kann und will er es auch für die Menschheit bedeuten. Der Messias dagegen ist der Erlöser der Menschheit, und nur dadurch kann und will er es für das Individuum werden.«²⁷

Seine religionsgeschichtlich idealtypische Argumentation gegen ein religiöses Apriori und für die Sittlichkeit des Monotheismus als alleiniges Maß der Religion ergänzt Cohen durch ein kulturpraktisches Argument von Gewicht. Er weist darauf hin, daß eine Behauptung der Selbständigkeit der Religion selbst auf den Bahnen eines modernen Christentums die Einheit des Kulturbewußtseins beeinträchtigt, sofern einerseits durch die behauptete Einzigkeit Christi die Einheit der Geschichte zerstört, andererseits der Gedanke der Autonomie durch die Vorstellung ihres Verdanktseins ausgehöhlt wird.

Ein begrenztes Recht im kulturellen Spektrum kann Cohen der Religion in objektiver Hinsicht nur insofern zugestehen, als sie im Horizont eines Zeitbewußtseins, für das sich der Gottesgedanke nicht mehr schlüssig in der Konsequenz des Erkennens und Handelns ergibt, diesen in wissenschaftlich vertretbarer Erinnerung hält. In subjektiver Rücksicht reicht das Zugeständnis nur insoweit, als die Religion Pflichtbewußtsein und

²⁷ Cohen, RS, 142 f.

historische Überzeugungstreue lehrt. Es ist nicht zu übersehen, daß beide Argumente einen apologetischen Unterton im Sinne einer Rechtfertigung des Judentums besitzen.

6. Kommt der Religion also nach Cohen nicht der Status eines Apriori zu, so ist doch ihr Ort im Zusammenhang der Kultur auch positiv systematisch zu bestimmen. Cohen hat sich dieser Aufgabe gestellt in seinem Buch »Der Begriff der Religion im System der Philosophie« (1915)²⁸. Einerseits nämlich gehört Religion faktisch durchaus zum Bestand des gegenwärtigen Kulturbewußtseins und muß als Teil desselben begriffen werden. Andererseits gilt auch prinzipiell, daß im Blick auf das Ideal mit einem Zugleich von Verwirklichtsein und Noch-Ausstehen gerechnet werden muß – und in diesem Zusammenhang wird dann noch einmal die Frage nach dem Individuum akut; würde man es ob seiner auf sich beharrenden Partikularität einfach ausschalten wollen, so wäre die schließlich angestrebte humane Allheit ein leerer Begriff.

Nötig ist es also, im Blick auf die kulturelle Wirklichkeit so etwas wie eine Religion der reinen Transzendenz zu entwerfen, die der Kultur der Zeit angehört, ohne eine selbständige Rolle zu spielen. »Eigenart« hat Cohen diese Stellung, begrifflich nicht besonders scharf, genannt. Der Begriff unterstellt, daß ein (berechtigtes) religiöses Element in allen kulturschaffenden Geistestätigkeiten zu entdecken ist, sozusagen als mitlaufendes nicht-konstitutives Moment. Ich will mich für unsere Zwecke nur auf Logik und Ethik beziehen.

Das religiöse Moment in der Logik besteht in der Entdeckung der Transzendenz der Wahrheit, sofern nämlich die Wahrheit verbürgende Übereinstimmung des Seins mit dem Denken gedacht werden muß als die Übereinstimmung des *einzig*en Seins mit dem Denken. Die religiöse Entdeckung der Einzigkeit Gottes bedeutet also für die Logik die Sicherstellung desjenigen Wahrheitsbewußtseins, das sich als dezidiert nicht weltvermittelt weiß. Der Garant der Wahrheit ist eben einzig und allein der transzendente Gott²⁹.

Das religiöse Moment in der Ethik ist die Entdeckung der Einzigkeit, der Individualität des Menschen im Gegenüber zum einzigen Gott. Diese Entdeckung wird gemacht, sofern der Mensch sich entschieden dem Ideal konfrontiert. Dabei wird nämlich erkennbar, daß sein Handeln keineswegs der Maßgabe des Ideals entspricht, so daß eine grundsätzlich negative Selbstbeurteilung daraus erwächst. Sofern aber diese negative Selbst-

²⁸ Vgl. dazu ausführlicher Dietrich Korsch, Individualität als Gesetz. Der Begriff der Religion im System der Philosophie Hermann Cohens, in: Ulrich Barth/Wilhelm Gräb (Hg.), Gott im Selbstbewußtsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion, Gütersloh (Mohn) 1993, 91–110.

²⁹ Nur in diesem Sinne könnte man nach Cohen von einem religiösen Apriori reden. Vgl. Hermann Cohen, Der Begriff der Religion im System der Philosophie, Gießen (Töpelmann) 1915, 18.

beurteilung die Verantwortlichkeit des Täters nicht auslöscht und die Verpflichtung nicht reduziert, wird er sich der Nötigung inne, sich in sich zu differenzieren, nämlich den Unterschied zu machen zwischen sich als Sünder (im Hinblick auf die getanen Taten) und sich als verpflichtetem Täter (in Hinsicht auf das nach wie vor geltende Ziel). Eben diese Selbstunterscheidung aber ist der Gewinn von Individualität. Die Einsicht in die vom Aufsichtbarwerden geprägte Sünde vereinzelt in empirischer Hinsicht (jeder ist durch seine besonderen Taten vom anderen unterschieden). Das Gewahrwerden des Verpflichtetseins auch über das Sündersein hinaus ist die Entdeckung des berechtigten Momentes der Individualität; und dieses bestimmt sich nicht durch das Getane, sondern streng durch den Inbegriff des zu Tuenden, also durch Gott. Eben diese Selbstunterscheidung aber gelingt nur, wenn Gott als Einziger, rein transzendent, gedacht wird: sonst ist immer entweder das Sündersein und/oder das Begnadigtwerden als weltvermittelt gedacht.

Der einzige Gott und vor ihm, durch ihn, der Mensch als Einzelner, Individuum: Das ist nach Cohen das religiöse Grundverhalten, dessen Ausschließlichkeit er in den Begriff der Korrelation gefaßt (wodurch aus einer logisch schwachen Kategorie ein Grundbegriff wird) und dessen Aktualität er in seinem Opus postumum »Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums« (1919) als Wirken des heiligen Geistes beschrieben hat³⁰. Das ist ein starker Begriff von Religion. Denn er widersetzt sich der Verallgemeinerung dieser Individualitätsbeziehung in eine Bewußtseinseinheit, aus der dann die Letztbegründungsansprüche eines religiösen Bewußtseins entspringen könnten. Er verweigert sich einer Besonderung der Religion zu einer Kulturpotenz neben anderen, die ihr Recht und ihre Grenze gegenüber anderen Rechtsansprüchen behaupten müßte. Und er widerspricht einer subtilen Funktionalisierung der Religion zum Zwecke der Kraft sittlicher Verwirklichung des allgemein Gesollten. Statt dessen rechnet dieser Begriff von Religion mit ihrem Vorhandensein in allen Kulturpotenzen, nicht auf der Ebene ihrer Elemente, sondern gewissermaßen als Richtungsanzeige, der zu folgen bereits der Vollzug der von der Religion gemeinten Individualisierung ist.

7. Cohen stellt eine philosophische Theorie der Selbständigkeit wissenschaftsgeleiteter Kultur vor. Er macht einen Vorschlag, wie man, ohne diesen Begriff zu beeinträchtigen, diese Gestalt der Kultur normativ durchziehen und religiös orientieren könnte. Auf der einen Seite steht dabei der Begriff des rein transzendenten Gottes, auf der anderen der des einzelnen Menschen im Horizont der Menschheit. Um noch einmal im Bild zu sprechen: Das Geflecht der methodischen Geistestätigkeiten in Naturerkennen und Sittlichkeit, als das die kritische Philosophie Cohens

³⁰ Vgl. Hans Ludwig Ollig, Religion und Freiheitsglaube. Zur Problematik von Hermann Cohens später Religionsphilosophie, Monographien zur philosophischen Forschung 179, Königstein (Athenäum/Hain/Scriptor/Hanstein) 1977, 335 f.

sich darstellte, erscheint ausgestreckt zwischen zwei unendlichen Perspektivpunkten: der Einzigkeit Gottes und dem Individuum.

In seiner so angelegten Philosophie schließt Cohen ein Bündnis zwischen (radikalisierstem) kantischem Kritizismus und (idealisiertem) liberalem Judentum; ein Bündnis, dessen grundbegriffliche Möglichkeit übrigens Ernst Troeltsch Cohen ausdrücklich attestiert hat³¹. Kritizistisch auf die Erfahrung in den Wissenschaften beschränkt und religiös distanz – nur so normativ meinte Cohen offenbar Religion und moderne Welt zusammenhalten zu können. Daraus spricht eine skeptische Beurteilung der christlich geprägten Religiosität der modernen Kultur. Und also auch eine – nicht nur durch das Judesein motivierte – Reserve gegenüber einer kulturtheoretischen Rechtfertigung der Religion. Sie könnte abermals nur auf die mythologische Vermischung von Religion und Wissenschaft hinauslaufen, die der Monotheismus doch gerade hinter sich gebracht hatte.

8. Diese summarische Schlußbeobachtung vermittelt zugleich einen Vorbegriff der Einigkeit mit und des Widerspruches gegen Cohen von seiten der modernen evangelischen Theologie.

Übereinstimmung besteht grundsätzlich hinsichtlich der Teilhabe an der wissenschaftsgeprägten Kultur, der man sich nicht entziehen kann. Übereinstimmung auch theoriestrategisch im Gegensatz zum Materialismus, sofern sich dieser als die der modernen Kultur adäquate Selbstausslegung behauptet, und im Versuch, die Krisenmomente dieser Kultur durch die Vermittlung der Sittlichkeit zu beherrschen. Übereinstimmung schließlich auch erkenntnistheoretisch hinsichtlich des Produktionscharakters des Denkens.

Der christlich-theologische Widerspruch konzentriert sich dagegen auf Cohens Behauptung der reinen Transzendenz Gottes, mit der jeglicher Verzicht verbunden ist, die Religion als (Selbst-)Verwirklichungsgestalt des Seinsollenden zu denken. Das Interesse an der Transzendenz, die zugleich Immanenz ist, an dem religiösen Glauben, dem zugleich verwirklichende Lebenskraft innewohnt, eint die Theologen Wilhelm Herrmann, Ernst Troeltsch und Karl Barth. Wenn man aber zu beschreiben versucht, wie sich ihr gemeinsames Interesse als Widerspruch gegen Cohen artikuliert, dann ist das überaus aufschlußreich für die Anlage der jeweiligen Theologie.

III. Hermann Cohen und Wilhelm Herrmann

1. In demselben Jahr, als Wilhelm Herrmann in Marburg ordentlicher Professor wurde, nahm er das Gespräch mit Hermann Cohen auch literarisch auf: in seinem Buch »Die Religion im Verhältniß zum Welter-

³¹ Ernst Troeltsch, Rez. zu Die religiösen Bewegungen der Gegenwart (1914), in: ThLZ 40, 1915, 385.

kennen und zur Sittlichkeit«, 1879. Und in diesem Buch hat er bereits Cohen im Zuge seiner Kant-Auslegung und -Aneignung an zwei entscheidenden Punkten auf charakteristische Weise widersprochen: in dem Verständnis des Dings an sich und in der Auffassung vom ethischen Subjekt.

Hinsichtlich des Dings an sich vertritt Herrmann die These, daß sein Begriff weder als ein empirisches Relikt (darin ist er mit Cohen einig) noch auch als theoretischer Grenzbegriff im Sinne einer unendlichen Aufgabe zu verstehen sei, wie Cohen gemeint hatte. Vielmehr sei die kategoriale Anlage des Naturerkennens von der Art, daß die Anwendung der Anschauungsformen und Begriffe ins Unendliche hinaus verlaufe, ohne jemals sich in einem Ding an sich zusammenzufassen. Wenn wir aber doch mit der Zusammenfassung unseres Naturerkennens in so etwas wie Dingen rechnen, dann verdankt sich diese Vorstellung dem Beherrschungsinteresse von Subjekten über die Welt, demzufolge wissenschaftliche Ergebnisse punktuell gebündelt werden müssen. Das heißt: Herrmann unterstellt in der transzendentalen Apperzeption Kants bereits ein praktisches Moment. Statt Eliminierung des in der transzendentalen Apperzeption sich konstituierenden Selbstbewußtseins bei Cohen propagiert Herrmann also bereits ein Mitwirken eines praktischen Impulses³².

Dementsprechend kritisiert er Cohens Aufbau des Begriffs des Sittlichen. Natürlich stimmt er in kantischem Geist mit ihm darin überein, daß der Geltungswert der Ethik unabhängig ist und bleiben muß von jeder Form empirischer Subjektivität. Er besteht aber darauf, daß die Rückbeziehbarkeit auf Subjekte von dieser Verfassung möglich sein muß. »Also auf ein Verständnis des Sittlichen werden wir nur rechnen dürfen, wenn wir im Auge behalten, daß seine Nothwendigkeit für Personen gilt, d. h. für denkende Wesen, welche im Selbstgefühl ihr Dasein genießen und von diesem Mittelpunkt aus die Beziehungen desselben bestimmen.«³³

Das Zitat ist sprechend. Es läßt zugleich die mit Cohen geteilte kantsche, d. h. konstitutionstheoretische Grundhaltung erkennen, aber auch die spezifische Abweichung sowohl von Kant als auch gegenüber Cohen. Der Unterschied zu Kant gründet darin, daß der Subjektbegriff unter Aufnahme des Begriffes Selbstgefühl in Anlehnung an Schleiermacher erweitert, um nicht zu sagen: positiviert wird. Und das bringt Herrmann natürlich in verschärften Gegensatz zu Cohen, der seinerseits jeglichen Schein von Positivierung aus Kant austreiben wollte. Es läßt sich aber auch hier bereits das Motiv ahnen, das Herrmann zu dieser Modifikation veranlaßt hat: daß nämlich bei ungeteilter Geltung einer streng vernunftsmäßigen Ethik nach einem Ort der Religion gesucht werden soll, der ihre transmoralische Wirklichkeit erkennen läßt. Die zwischen Herrmann und Cohen

³² Wilhelm Herrmann, *Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, Halle (Niemeyer) 1879, 58–62 (= RWS).

³³ Herrmann, RWS, 149.

zur Entscheidung anstehende Streitfrage ist dabei, nach welcher Seite hin Kant ausgelegt werden soll, oder sachlich: wie man sich die Gegebenheits- und Vollzugsweise des sittlich kompetenten und aktiven Selbstbewußtseins denken kann.

2. In zwei Beiträgen zu Cohens Ethik und Religionstheorie aus den Jahren 1907 und 1909 hat Wilhelm Herrmann seine Auffassung derjenigen Cohens explizit gegenübergestellt³⁴. Der These Cohens, daß das notwendig reine Bewußtsein der Ethik durch religiöse Anteile verunklart werde, hält Herrmann entgegen, daß das reine Bewußtsein, welches nur im autonomen Handlungsvollzug sich zum Selbst formt, insofern unterbestimmt ist, als das in diesem Vollzug jeweils bereits Wirkende ausgeblendet wird. Genau darin sieht er aber die Leistung der Religion, daß sie dieser verschwiegenen Voraussetzung ansichtig wird³⁵. Widerspricht dergestalt die Religion nicht nur nicht der rechtverstandenen Struktur der Sittlichkeit, so löst sie darüber hinaus auch noch deren Realisationsproblem. Denn für alles sittliche Handeln muß doch eine Aussicht auf Gelingen gegeben sein, die immer auch den Charakter einer Überwindung des Widerstehenden an sich trägt. Es muß also bereits im anfänglichen sittlichen Akt mit der endgültigen Übermacht des Guten gerechnet werden. Sofern nun aber die Vollzugsform alles Handelns individuell ist, kann mit dieser Macht des Guten nicht nur als einer distanten Idee gerechnet werden – sie muß individuell erlebt werden, um überzeugend zu sein. Die Hypothese der Macht des Guten ist aber nichts anderes als die Frage nach Gott – und es darf erwartet werden, daß sie sich im individuellen religiösen Erleben verifiziert³⁶.

Diese Vorstellung Herrmanns läßt sich bekanntlich – über die hier herangezogene Cohen-Kritik hinaus – so konkretisieren, daß in der Religion kritisch die Ohnmacht eines sich nur auf sich stützen wollenden Selbst aufgedeckt wird und daß diese selbstkritische Einsicht die negative Bedingung dafür ist, daß es im individuellen Erleben der – nun auch ihrerseits, z. B. in der Gestalt Jesu, individuell vermittelten – Überzeugung von der Macht des Guten zu einer Neubestimmung des Selbst kommt.

Sofern durch die Religion also, in voller Übereinstimmung mit den kritischen Standards der strengen Ethik, der entscheidende Beitrag zu ihrem Realisierungsproblem geleistet wird, kann Herrmann für die Religion auch gesellschaftliche Anerkennung fordern³⁷.

³⁴ Wilhelm Herrmann, Hermann Cohens Ethik, in: ChW 21, 1907, Sp. 51–59.222–228; ders., Die Auffassung der Religion in Cohens und Natorps Ethik, in: ZThK 19, 1909, 57–69.162–175. Beides auch in: Wilhelm Herrmann, Gesammelte Schriften 2, hg. von Peter Fischer-Appelt, ThB 36/2, München (Kaiser) 1967, 88–113 und 206–232 (= GS 2).

³⁵ Herrmann, GS 2, 98–103.

³⁶ Herrmann, GS 2, 105–109.

³⁷ Herrmann, GS 2, 218 f.

Die Religion ist also im Sinne Herrmanns so etwas wie die Existential-Voraussetzung gelingender Sittlichkeit; sie ist, wiewohl auf individuelles Erleben sich gründend, allgemein zumutbar und wissenschaftlich vertretbar.

Auf ein gewichtiges Problem dieser Religionstheorie macht freilich die Frage aufmerksam, um was für eine Bewußtseins-Formation es sich eigentlich im behaupteten religiösen Erleben handelt. Als Erleben ist es empirisch-psychologisch getönt, seiner Funktion nach hat es transzendente, nämlich die Möglichkeit und das Gelingen der Ethik insgesamt betreffende Folgen.

3. Genau diese Frage nach der Gegebenheits- bzw. Vollzugsweise des ethisch vorausgesetzten Selbst hat Cohen in der 2. Auflage der Ethik des reinen Willens aufgenommen und kritisch an Herrmann zurückgegeben, dem er in der Vorrede für seine Besprechung samt ihren Anfragen herzlich dankt³⁸. Cohens Replik geht aus einem einheitlichen Grunde hervor und entfaltet diesen in verschiedene zusammenhängende Aspekte. Der einheitliche Grund läßt sich so beschreiben: Jede Voraussetzung eines Selbst unterläuft die notwendige Strenge der ethischen Beurteilung, denn der Status der Voraussetzung läßt sich nicht transzendental fixieren. Die Annahme eines Selbst, das nicht nur handelnd tätig ist, sondern sich auch im Handeln hat, also etwas an sich ist, kann nach Cohens Auffassung nicht schlüssig vom bloß psychologisch erfaßbaren (und insoweit natürlich evidenten) Vorliegen unterschieden werden³⁹. Das bedeutet aber, daß kein hinreichendes Kriterium entwickelt werden kann, die Selbst-Voraussetzung von Selbstsucht zu unterscheiden. Wer vom Individuum auf die Allheit zugeht, kann sich selbst nicht mehr gründlich in Frage stellen⁴⁰. Dieser Zweideutigkeit entspricht auch Herrmanns Rede von der Macht des Guten, die im Erleben erfahren werden soll. Cohen schlägt statt dessen vor, dem Sieg des Guten zu sprechen, um hier in den Macht- auch den Rechtsgedanken einzubringen. Der Sieg des Guten aber wird erst am Ende eines Kampfes erwartet, der noch nicht zu Ende ist – und bleibt insofern von einer im Augenblick überzeugenden Macht des Guten deutlich unterschieden⁴¹.

4. Eine letzte literarische Diskussionsrunde hat es noch gegeben, nun zwischen Marburg und Berlin, und sie hat im gegenseitigen Nichtverstehen geendet. Der Anlaß war eine kurze Rezension, die Herrmann von Cohens Schrift »Der Begriff der Religion im System der Philosophie«

³⁸ Cohen, ERW², XIII.

³⁹ Cohen, ERW², 351.

⁴⁰ Cohen, ERW², 502.

⁴¹ Cohen, ERW², 452. – Zwischen der Macht des Guten und dem Recht des Guten (auf dem allein sein Sieg beruhen kann) nicht hinreichend unterschieden zu haben, ist auch die Kritik Peter Fischer-Appelts an Wilhelm Herrmann: *Metaphysik im Horizont der Theologie Wilhelm Herrmanns*, FGLP X,32, München (Kaiser) 1965, 208–214.

1916 in der *Christlichen Welt* erscheinen ließ⁴². Herrmann begrüßte darin, daß Cohen seine Religionstheorie nun in die kulturelle Wirklichkeit einzuzichnen sich bemüht habe, kritisierte aber sein Glaubensverständnis, das er insofern als mittelalterlich denunzierte, als es den Leitbegriff des Gesetzes nur vom fremder Autorität übernommen habe.

Cohen hat diese Kritik empfindlich getroffen; er reagierte in den *Neuen Jüdischen Monatsheften* vom Juni 1917 im vierten und letzten Abschnitt von »Streiflichter über jüdische Religion und Wissenschaft«, die er unter dem Titel »Der Jude in der christlichen Kultur« versammelt hatte⁴³. Herrmanns Mittelalter-Vorwurf begegnet er mit zwei Argumenten. Einmal habe er das Gesetz natürlich auf den Spuren des Deuteronomiums als innerliches Gesetz verstanden. Wichtiger ist das andere, erste Argument. Denn es markiert den letzten, vielleicht entscheidenden Differenzpunkt zwischen Cohen und Herrmann. Cohen stellt in Frage, daß die historisch-empirische Person Jesu die Wirkung auslösen könne, die Herrmann beanspruchen muß; er fragt, ob nicht vielmehr von historischen Personen nur empirische Wirkungen ausgehen können. Cohen hält also antikritisch daran fest, daß eine reine ethische Konstitution sich nur im Medium und Modus der Idee denken läßt; die Frage der Verwirklichung bleibt in der Verfügung und Verantwortung der so konstituierten Subjekte.

5. Versucht man ein Fazit dieser Debatte, dann kann man eine Übereinstimmung zwischen Cohen und Herrmann feststellen auf der kantisch-konstitutiven Linie, die einen von religiösen Anteilen freien Aufbau der Ethik fordert. Der Unterschied bricht auf an der Frage der ethischen Verwirklichung. Herrmann vertritt die Auffassung, daß das Problem der ethischen Realisierung von der Voraussetzung des Handelns im Selbst her anzugehen ist; hier leistet die Religion ihren entscheidenden Kulturbeitrag, sofern sie ethische Subjekte sich selbst verstehen lehrt, woraufhin sie dann handelnd aktiv werden. Deutlich erkennbar ist bei Herrmann in dieser Perspektive die christliche Grundeinsicht von der wirksamen Erlösung durch Christus; ebenso zu bemerken der Umsetzungsversuch der reformatorischen Grundeinsicht von der Priorität des Seins vor dem Sollen.

Cohen hält dieser Position entgegen, daß die beanspruchte Selbst-Voraussetzung nicht den Verdacht los wird, bloß selbst gesetzt zu sein (und damit anfällig zu bleiben für selbstsüchtige Einflüsse). Er hält das Verwirklichungs-Problem für so nicht lösbar. Das Christentum, das Herrmanns Auslegung vom Selbst zugrundeliegt, ist und bleibt in seinen Au-

⁴² Wilhelm Herrmann, *Der Begriff der Religion nach Hermann Cohen*, in: *ChW* 30, 1916, 839–842; wieder in: *GS* 2, 318–323.

⁴³ Hermann Cohen, *Jüdische Schriften* 2, Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, Berlin (Schwetschke & Sohn) 1924, 203–209.

gen ein immer bedrohter Individualismus, der nicht zur vernünftigen Allgemeinheit kommt. Gegenüber dem kritischen Idealismus Cohens ist der Versuch einer subjektivitätstheoretischen Überbietung mit den Mitteln der Religion ein prekäres, unschlüssiges, die Kategorien verwirrendes Unternehmen.

IV. Hermann Cohen und Ernst Troeltsch

1. Hermann Cohen und Ernst Troeltsch können sich beim 5. Weltkongreß für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt im August 1910 begegnet sein, auf dem beide referierten. Mit Gewißheit kann man sagen, daß sie sich in Berlin nach 1915 getroffen haben, wo Cohen seit 1912 an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, Troeltsch seit 1915 an der philosophischen Fakultät der Universität tätig war.⁴⁴

Literarisch jedenfalls hat Troeltsch Cohen nicht nur wahrgenommen, er hat drei seiner Veröffentlichungen aus den Berliner Jahren (sowie Paul Natorps Gedächtnisrede auf Cohen und seiner Bewertung des Systems) eine Rezension in der ThLZ gewidmet, die jedesmal, trotz aller dann folgenden sachlichen Kritik, mit einem Ausdruck persönlicher Hochachtung beginnen⁴⁵. Allerdings darf nicht verschwiegen werden, daß der Ton der Besprechungen im Lauf der Zeit an Schärfe gewinnt und in eine kategorische Ablehnung des Unternehmens Cohens ausläuft, das darin bisweilen zu einer Karrikatur ernsten Denkens gerät, weil Troeltsch, der die positionellen Unterschiede vorwiegend auf die religiöse Ausgangsdifferenz zurückführt, es unterläßt, diese noch einmal in ihrer kulturtheoretischen Bedeutung zu reflektieren.⁴⁶

Im Verhältnis zur relativen Ausführlichkeit der Rezensionen sind die Erwähnungen Cohens im sonstigen Werk Troeltschs selten; von Bedeutung ist allein eine Passage im Historismusband, die im Urteil freilich nicht vom sonstigen Tenor abweicht⁴⁷.

⁴⁴ Es ist Ernst Cassirer gewesen, der Cohen und Troeltsch zusammen eingeladen hat, um sie in Berührung miteinander zu bringen; das war allerdings, wie Troeltschs Briefe an Heinrich Rickert vom Januar 1917 zeigen, ein vergebliches Unternehmen: Ernst Troeltschs Briefe an Heinrich Rickert, hg. v. Friedrich Wilhelm Graf, in: Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft VI, Augsburg 1991, 108–128, zu Cohen vgl. 177–120.

⁴⁵ Ernst Troeltsch, Rez. zu Die religiösen Bewegungen der Gegenwart (1914), in: ThLZ 40, 1915, Sp. 383–385; ders., Rez. zu Über das Eigentümliche des deutschen Geistes (1914), in: ThLZ 41, 1916, Sp. 89f.; ders., Rez. zu Der Begriff der Religion im System der Philosophie (1915), in: ThLZ 43, 1918, Sp. 57–62; ders., Rez. zu Paul Natorp, Hermann Cohen als Mensch, Lehrer und Forscher (1918), ders., Hermann Cohens philosophische Leistungen ... (1918), in: ThLZ 1921, Sp. 186f.

⁴⁶ Als »problematisches, von antijüdischen Tendenzen geprägtes Verhältnis« bezeichnet Graf (Anm. 44) Troeltschs Einstellung zu Cohen, 108.

⁴⁷ Ernst Troeltsch, Gesammelte Schriften 3, Tübingen (Mohr) 1922, 514–546 (= GS 3).

Dem Verhältnis von Cohen und Troeltsch ist die Monographie von Wendell S. Dietrich gewidmet⁴⁸, in der die These vertreten wird, daß beide Autoren in der Zielsetzung einer (liberalen) Verknüpfung von Monotheismus und Kulturtheorie übereinstimmen, aber differente Zugangswege zur Problembeschreibung und Problemlösung wählen; dem neukanntlich-jüdischen Verfahren Cohens wird ein eher an Hegel orientiertes christentumsgeprägtes Vorgehen Troeltschs entgegengestellt⁴⁹.

2. Eine Zuordnung von Cohen und Troeltsch ist schon deshalb nicht einfach, weil es sich um grundverschiedene intellektuelle Physiognomien handelt. Ich wähle den Ausgang bei Troeltschs Besprechung von Cohens »Begriff der Religion«. Denn diese Rezension ist sprechend für den Umgang Troeltschs mit Cohen: Er historisiert und psychologisiert dessen Theorie, sofern er in ihr eine gedanklich bloß brüchige Synthese aus konstruktivem Rationalismus und innerlicher jüdischer Frömmigkeit sehen kann; und dieses Verständnis ist auch Troeltschs eigenen Prinzipien zufolge schlüssig. Interessanter aber als der Umgang im ganzen ist eine Bemerkung Troeltschs am Ende dieses Textes: »... seine ganze Untersuchung bewegt sich so sehr um die Stichworte meiner Theorie (Selbständigkeit, Religionspsychologie und Religionsgeschichte, deduktiver und induktiver Religionsbegriff, Psychologie und religiöses Apriori, Absolutheit oder Relativität der historischen Religion), daß ich fast annehmen möchte, sein [sc. Cohens] Buch sei zum gutem Teil eine ablehnende Auseinandersetzung mit mir. Dazu wäre viel zu sagen, da meine Theorie einige Punkte mit der seinigen gemeinsam hat (so vor allem die Gewinnung der Objektivität durch Zurückführung auf das Apriori), in andern allerdings radikal verschieden ist.«⁵⁰ Troeltsch hat auf eine Debatte an diesem Ort verzichtet und sich begnügt, die religiöse Differenz zu betonen; ich will das nichtgeführte Gespräch kurz skizzieren.

3. Als Bezugspunkt der grundlegenden Differenz zwischen Cohen und Troeltsch möchte ich an die unterschiedliche Kant-Auslegung beider Autoren erinnern. Cohens Vereinseitigung Kants zielt, wie wir sahen, auf eine konstruktive Logifizierung der transzendentalen Voraussetzungen der Wissenschaften, und zwar vor allem der Naturwissenschaften. Troeltschs kategorisches Urteil darüber lautet: Marburger Rationalis-

⁴⁸ Wendell S. Dietrich, *Cohen and Troeltsch. Ethical Monotheistic Religion and Theory of Culture* (Brown Judaic Studies 120) Atlanta, Ga. (Scholars Press) 1986. Vgl. die Rezension von Hartmut Ruddies unter dem Titel: Hermann Cohen und Ernst Troeltsch. Bemerkungen aus Anlaß der Studie von Wendell S. Dietrich, in: *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft V*, Augsburg 1990, 38–47; dort auch nähere Einzelheiten zum Streit zwischen Troeltsch und dem Cohen-Schüler Ben Zion Kellermann, in dem auch Cohen Stellung bezog, 43 f.

⁴⁹ Interessanterweise hat Troeltsch seinerseits hegelianisierende Elemente bei Cohen feststellen zu können gemeint, vgl. Troeltsch GS 3, 544.

⁵⁰ Troeltsch, ThLZ 43, 61.

mus⁵¹. Troeltsch selbst hat in seiner ausführlichsten Kant-Studie »Das Historische in Kants Religionsphilosophie« (1904) (übrigens ohne eine Auseinandersetzung mit Cohen zu führen) die These vertreten, die transzendente Theorie Kants sei das Ergebnis eines dynamischen Entwicklungsprozesses, in dem sich die Vernunft selbst aus dem Trieb herausarbeitet, um sich dann kritisch auf ihn zurückzubeziehen⁵². Eben diese Doppelheit meint nun Troeltsch auch für die Religion geltend machen zu können: Religionen sind durchaus kulturelle Triebkräfte und als solche unauflösbare Kulturpotenzen; sie bedürfen lediglich der vernünftigen Kontrolle⁵³ (und hierbei wird man sowohl an die kritische Funktion der Ethik als auch an ein der Religion selbst eigenes Apriori denken müssen). Interessant ist an Troeltschs Kant-Auslegung, daß er sich darum bemüht, dem geschichtlich-gesellschaftlichen Konstituiertsein der erfahrungskonstitutiven Verfaßtheit des Bewußtseins einen systematischen Ort zu geben. Er weist damit auf eine Voraussetzung hin, die Cohen gerade in einer sehr viel engeren Kant-Aneignung faktisch schon immer in Anspruch genommen hat, ohne sie theoretisch explizieren zu können. Umgekehrt wird man freilich auch sagen müssen, daß Troeltsch seinerseits einen Begriff des Apriori verwendet, der dem Hypothesenbegriff Marburger Provenienz zumindest nahekommt⁵⁴. Danach könnte es freilich scheinen, als sei der Widerspruch ein nur konträrer. Wir müssen sehen, woher er die Schärfe bekommt, in ein regelrechtes Gegenprogramm auszumünden. Ich will das zeigen, indem ich die Auswirkung von Troeltschs Grundgedanken der Kant-Auslegung auf drei miteinander verbundene Elemente seiner Religionstheorie verfolge: das Problem des Apriori (das Geltungsproblem), die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Sittlichkeit (das Realisierungsproblem), der Charakter der Theorie selbst (das Metaphysikproblem).

4. a) Dem Begriff des religiösen Apriori hat Troeltsch folgende, wie mir scheint schlüssige, Bestimmung gegeben: »Es liegt in der aus dem Wesen der Vernunft heraus zu bewirkenden absoluten Substanzbeziehung, vermöge deren alles Wirkliche und insbesondere aller Werte auf eine absolute Substanz als Ausgangspunkt und Maßstab bezogen wer-

⁵¹ Troeltsch, ThLZ 43, 58.

⁵² Ernst Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie*, Berlin (Reuther & Reinhard) 1904, 127 (= HKR). In Kants eigenen kritischen Texten verschwinde diese Perspektive des Konstituiertseins des Transzendentalen bisweilen hinter der Auffassung, das Transzendente sei selbst konstituierend, und zwar nicht nur für die Kategorien der Erkenntnis, sondern auch für das Erkannte.

⁵³ Troeltsch, HKR, 126.129 f.

⁵⁴ Darauf hat neben Dietrich (Anm. 48) 46.54 f nun ausführlich hingewiesen: Ulrich Barth, *Troeltsch et Kant. A priori religieux et philosophie de l'histoire*, in: Pierre Gisel (Hg.), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch, Lieux théologiques 22*, Genève (Labor et Fides) 1992, 63–99, bes. 88–93.

den.«⁵⁵ Darin kommt gut der formale Charakter des religiösen Apriori zum Ausdruck, nach dem es sich der Einheitsbeziehung des Bewußtseins verdankt, diese aber nur in der Intention auf einen Inbegriff der Gesamt-Objektivität sich durchführen läßt, nicht an sich selbst und in unmittelbarer Reflexivität. Das religiöse Apriori steht also genau für diese Grundverfassung des Bewußtseins, sich nicht selbst, sondern nur in der Intention aufs Ganze haben zu können. Und es ist in ihm nichts anderes *expressis verbis* fixiert, was auch sonst dem Verfahren des Bewußtseins zugrunde liegt.

b) Diese Einsicht erfordert aber, daß sich dieselbe Struktur auch in der Ethik als plausibel muß dartun lassen können. Und das ist der Fall. In seiner Auseinandersetzung mit Wilhelm Herrmanns Ethik hat Troeltsch anhand der Herrmannschen Themenvorgabe seine eigene ethische Konzeption bekanntlich als Verbindung von Pflicht- und Güterethik unter dem Überwiegen der Güterethik geschildert, als Verknüpfung von subjektivem Sollen (dem Überzeugungsgewißheit innewohnt) und objektiven Kulturwerten (als verwirklichter Sittlichkeit)⁵⁶. Die objektive Intention findet hier nicht nur ihren ethischen Ausdruck, sie hat auch religiöse Valenz, sofern sie als Inbegriff der Güter Gott gedacht wird, der zugleich die sittlich Handelnden auf ihrem Weg vergewissert. Dieser religiöse Vorgriff auf der Linie der Güterethik ermöglicht es dann auch, sozusagen rückwirkend, die verschiedenen kulturellen Wertsetzungen einander zuzuordnen und ineinander zu integrieren. Demnach muß und darf man damit rechnen, daß in der gesellschaftlichen Wirklichkeit tatsächlich so etwas wie gelungene, realisierte Sittlichkeit anzutreffen ist, die nicht nur unter dem Index des noch nicht Erreichten steht.

c) Eine Religionstheorie, die dergestalt den Geltungswert der Religion (Apriori) mit dem Vollzugscharakter der Sittlichkeit (Realisation) verbindet, ist schließlich genötigt, sich als Metaphysik zu explizieren: Das ist der Charakter dieser Theorie in letzter Konsequenz. Denn es ist mit einem gemeinsamen »Werden der Geschichte« und »Werden des Individuums« zu rechnen, dessen Voraussetzung benannt werden muß als »handelnde Gegenwart des absoluten Geistes im endlichen«⁵⁷. »Es wäre also eine Trennung im göttlichen Lebensprozesse vorauszusetzen, der sich in das naturgegebene und naturbestimmte Seelenleben einerseits und in die aus ihm heraus sich erfassende und die Persönlichkeitswelt erst erbauende Vernunftwelt eines geschichtlichen Kampfes und Werdens zerlegte.«⁵⁸ Unter Voraussetzung dieser Grundannahmen ist klar, daß und inwiefern

⁵⁵ Ernst Troeltsch, *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*, in: ders., *Gesammelte Schriften* 2, Tübingen (Mohr) 1922², 494 (= GS 2).

⁵⁶ Troeltsch, *Grundprobleme der Ethik*, GS 2, 616–625.

⁵⁷ Troeltsch, *Zur Frage des religiösen Apriori*, GS 2, 764.

⁵⁸ Troeltsch, GS 2, 764.

die Geschichte in den Wertbildungsprozeß und die ihn fixierende Geltungstheorie eingehen kann – und umgekehrt die Geschichte geradezu der Anschauungsbereich dieser Theorie ist.

d) Zwischen der Konstatierung des religiösen Apriori, seiner sittlich-religiösen Verlaufsform und seiner absolut-metaphysischen Voraussetzung besteht ein in sich schlüssiger Zusammenhang. Die ganze Theorie verdoppelt freilich in sich selbst nur das methodische Grundproblem, dessen Ausdruck sie ist: daß sie selbst nur induktiv-historisch gewonnen ist, obwohl sie konstitutive Bedeutung beanspruchen muß. Troeltsch hat das auch selbst so gesehen, wenn er von einem quasi induktiven Hegelianismus gesprochen hat⁵⁹.

5. Wir stehen damit vor einer eigentümlichen Alternative. Cohen verzichtet darauf, seinen eigenen rigorosen Apriorismus historisch zu lokalisieren und zu genetisieren (allein der Geschichte der mathematischen Naturwissenschaft könnte er philosophische Bedeutung beimessen – aber auch das nur großräumig, seit Leibniz und Newton). Troeltsch behauptet die Möglichkeit eines historischen Apriorismus, ohne in seiner die Differenzen überwölbenden Metaphysik einen methodisch schlüssigen Nachweis dafür führen zu können. Was motiviert den einen zum Verzicht, den anderen zur Behauptung?

Ich möchte diesen Sachverhalt so interpretieren. Troeltschs Auffassung geht nicht auf theoretische Gründe zurück; in ihr spricht sich vielmehr eine geschichtlich-religiöse Grundhaltung aus. Oder, genauer gesagt: Im Lichte der Differenz zu Cohen wird deutlich erkennbar, daß Troeltschs Verbindung von Historisch-Psychologischem und Apriorisch-Absolutem auf eine christentumsgeschichtliche Basis zurückzuführen ist, die noch in der modernen Kultur die wie immer verdünnten Spätfolgen der geschichtlichen Präsenz des Absoluten meint feststellen und festhalten zu können.

Diese Interpretation kann m. E. erklären, warum Troeltsch trotz aller theorieimmanenten Schwierigkeiten an seiner Grundauffassung nicht nur festgehalten, sondern sie auch ausgebaut hat. Sie kann erklären, warum Troeltsch an der Religion als einer die Kultur mitbestimmenden (ja für deren Zielvorgaben unerläßlichen) Potenz keine Zweifel hat aufkommen lassen wollen.

Und sie gibt umgekehrt eine Hypothese dafür ab, warum Cohen trotz naheliegender Selbsthistorisierung seines Apriorismus diesen Schritt nicht getan hat. Er hat nicht nur gesehen, daß eine kulturtheoretische Rechtfertigung der Religion im Sinne Troeltschs auf eine faktische Alleingeltung des Christentums hinausgelaufen wäre⁶⁰. Sein Judentum hat ihn

⁵⁹ Troeltsch GS 2, 495.

⁶⁰ Vgl. dazu die interessanten Ausführungen von Dietrich (Anm. 48) 73f.77 und das Buch von Uriel Tal, *Christians and Jews in Germany. Religion, Politics, and Ideology in the Second Reich*. Transl. by Noah Jonathan Jacobs, Ithaca/London (Cornell Univ. Press) 1975, 160–222.

auch zu einer anderen Diagnose der modernen Kultur veranlaßt. »Die allgemeine Kultur hat nun einmal keinen festen Mittelpunkt in Gott. (...) ... nur der einzige Gott des jüdischen Monotheismus kann diesen festen Mittelpunkt bilden, der der Kultur ein stabiles Gleichgewicht für die Vielheit ihrer Interessen zu bieten vermag.«⁶¹ Der einzige Gott des Judentums aber ist eine streng monotheistische Idee, die nicht partikular-religiös das Ganze verwirklichen will.

Der hier versuchte prismatische Blick in die Theologiegeschichte bringt ein systematisches Problem vor. Wenn man Cohens transzendenten Apriorismus als einen gültigen Ausdruck für ein wissenschaftsorientiertes Zeitbewußtsein ansehen darf, dann stellt sich für die christliche Theologie die Frage, wie denn der unverzichtbare Anspruch des Christentums auf präzise bestimmte Einheit des Unendlichen und Endlichen, auf »Offenbarung«, auf bereits sich vollziehende gelingende Sittlichkeit mit einer derartigen Philosophie zu verknüpfen bzw. ihr prägnant zu kontrastieren ist, ohne in theoretische Unschlüssigkeit zu verfallen.

Die von Herrmann vorgeschlagene Ergänzung der Philosophie Cohens, wenn man diese Perspektive einmal so einnehmen darf, bezog sich auf den Bereich der inneren Verfaßtheit von Subjektivität. (Christliche) Religion trägt bei zur Stärkung zielsicherer Handlungsgewißheit in einer durchrationalisierten Welt durch den Aufbau eines reicheren religiösen Innenlebens.

Troeltschs Erweiterung des konstruktiven Konzepts, das Cohen vertrat, bezog sich auf den Bereich der Kulturgüter, zu denen (mit religionsphilosophisch-metaphysischer Begründung) auch die Religion zu zählen ist – sie ist sinnvermittelnde Kulturinstanz von universeller Reichweite im Konflikt der Werte.

Als eine dritte Variante, mit dem an Cohen benannten Problem umzugehen, möchte ich abschließend auf Karl Barth zu sprechen kommen.

V. Hermann Cohen und Karl Barth

1. In seinem Marburger Jahr vom Sommer 1908 bis zum Sommer 1909 ist Karl Barth im Wintersemester 1908/09 als Hörer von Hermann Cohens Vorlesung »Psychologie als Enzyklopädie der Philosophie« nachzuweisen⁶². Daß Barth Cohens Schriften gelesen und von ihnen profitiert

⁶¹ Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt (Kauffmann) 1929², ND Köln (Melzer) 1959, 426.

⁶² Mitteilung des Hessischen Staatsarchivs Marburg vom 22. 1. 1992. »1909 ist *Geschichte der alten Philosophie* durch einen Studenten Barth belegt. Da nur der Nachname genannt wird, läßt es sich nicht feststellen, ob es sich um Karl Barth oder um Peter Barth aus Basel oder um August Barth aus Altona handelt.«

hat, ist sicher⁶³. Denn in dem Maße, in dem in der neueren und neuesten Barth-Forschung die sog. »vordialektische« oder »moderne« Theologie Barths Beachtung findet, stellt sich immer deutlicher heraus, daß der junge Barth seine Aneignung der Theologie Herrmanns und den Versuch ihrer eigenständigen Weiterbildung über Grundeinsichten und Kategorien Cohens hat laufen lassen. Die präzisen Analysen des Barthschen Frühwerks, die Ingrid Spieckermann vorgelegt hat, kann man geradezu in die These zusammenfassen, daß es Barth um eine Systematisierung und Prinzipialisierung der Theologie Herrmanns auf den Spuren Cohens gegangen ist⁶⁴. Aus seiner Sicht hat Herbert Anzinger diese These zugleich bestätigt und erweitert, indem er in Barths Umformung der Herrmannschen Theologie auch Anliegen Ernst Troeltschs aufgenommen sieht⁶⁵. Diese Thesen möchte ich zunächst nach ihrer inneren Logik skizzieren, um dann die Frage nach einem Fortwirken der an Cohen ausgearbeiteten Fragestellung bis in die dialektische Theologie hinein zu stellen.

2. Charakteristisch, aber noch unausgearbeitet sind die beiden Eckpunkte theologischer Selbstbeschreibung, die Barth 1909, im Abschied von Marburg, markiert hat: religiöser Individualismus und historischer Relativismus. Die Fragestellung, die sich ihm in den folgenden Jahren daraus ergeben hat, läßt sich jedoch bereits an diese beiden Markierungen anschließen. Im Unterschied zu Herrmann möchte Barth nämlich den religiösen Individualismus gerade dadurch prinzipialisieren, daß er ihn nicht als Voraussetzung der Sittlichkeit eingeführt, sondern die Religion direkt für die Individualität und damit für das Subjektproblem überhaupt fruchtbar gemacht wissen möchte⁶⁶. Das ist gemeint, wenn 1910 im Neuenburger Vortrag »Der christliche Glaube und die Geschichte«⁶⁷ die Realisiertheit des Glaubens unter dem Stichwort »Geschichte« zu begreifen versucht wird⁶⁸.

Wichtige Voraussetzungen dieser Auffassung lassen sich zwei noch unpublizierten (bzw. nur in Einzelzitaten bekanntgemachten) Manuskripten aus diesen Jahren entnehmen: den »Ideen und Einfällen zur Religionsphilosophie«, einer Stichwortsammlung für ein Dissertationsprojekt⁶⁹, und dem Genfer Vortrag von 1911 »La réapparition de la méta-

⁶³ Eberhard Busch, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München (Kaiser) 1978³, 68, berichtet von einer Lektüre der Ethik 1910; vgl. auch unten bei Anm. 74.

⁶⁴ Ingrid Spieckermann, Gotteserkenntnis. Ein Beitrag zur Grundfrage der neuen Theologie Karl Barths, BEvTh 97, München (Kaiser) 1985, 30.32.40.

⁶⁵ Herbert Anzinger, Glaube und kommunikative Praxis. Eine Studie zur »vordialektischen« Theologie Karl Barths, BEvTh 110, München (Kaiser) 1991, 38.42.

⁶⁶ Vgl. Spieckermann, 30f.

⁶⁷ Karl Barth, Der christliche Glaube und die Geschichte, in: SThZ 29, 1912, 1–18. 49–72.

⁶⁸ Vgl. zur Analyse Anzinger, 32–54.

⁶⁹ Vgl. bei Anzinger, 36 A42. 38 A52. 52 f A63. 43 A 63.

physique dans la théologie«. In beiden Texten lassen sich deutliche Bezugnahmen auf Cohen erkennen.

Prinzipialisierung des religiösen Individualismus bzw. Prinzipialisierung des Individualismus durch die Religion, lautet die probeweise Formulierung des Barthschen Anliegen um 1910. Damit ist auszuschließen, daß die Religion als eine Kulturpotenz neben anderen zu stehen kommt. Auf dieser Linie motiviert sich Barths Widerspruch gegen ein religiöses Apriori, sofern damit die Behauptung einer separaten Kulturwirksamkeit der Religion verknüpft wird: »... verkehrt ist ... der Versuch, die Religion in Form eines religiösen apriori als allgemeingültige, d. h. transzendental notwendige Bewußtseinsform dem Erkennen, Wollen, Fühlen zur Seite zu stellen und sie dem Kulturbewußtsein einzugliedern.«⁷⁰ Vielmehr hat die Religion eine »fundamentale() Funktion ... innerhalb der Kultur« und zwar »als das ewige *Richtungsgefühl*, durch das die Kultur erst im lebendigen Menschen Kultur wird. a) Die Religion anerkennt und sanktioniert also kraft ihrer eigensten Tendenz (Lebensgestaltung) die Methodik des Kulturbewußtseins, aber sie gibt ihr durch und in diesem Richtungsgefühl die Realitätsbeziehung, ohne welche jene als bloßer psychologischer Ablauf zu betrachten sein würde. b) Und umgekehrt ist zu sagen: aller Wahrheitsgehalt (im kritischen Sinne!) im logischen Erkennen, sittlichen Wollen, ästhetischen Fühlen ist Religion oder *Gottesbewußtsein*«⁷¹. Durch die Religion sollen sich also ineins die Realitätsbeziehung und die Individualisierung ergeben: der weitgespannte Anspruch dieses Programms ist ersichtlich; die Mittel zur Durchführung bedürfen noch der Klärung.

Es ist nicht verwunderlich, daß Barth in den Jahren von 1910 bis 1914 nach Ausdrucksweisen sucht, um die hier aufscheinenden Komplikationen zu lösen. Wo ist der – logische oder reale – Ort der Religion, die die hier in Aussicht gestellte Leistung erbringt? Sowohl in seinem Genfer Vortrag über die Metaphysik als auch in seinem Aufsatz von 1914 »Der Glaube an den persönlichen Gott« hat sich Barth expressis verbis zum Widerspruch zwischen der im subjektiven Leben erfahrenen Wirklichkeit der Religion und ihren objektiven Ausdrucksmöglichkeiten bekannt. »Nous avons remarqué que la religion n'est pas autre chose que la tendance transcendante dans la science aussi bien que dans la morale et dans l'art. C'est dans cette tendance créatrice que l'individu religieux vit la réalité divine. Cette réalité, il la traduit en pensée religieuse. Dans ce moment, il est extrêmement facile de confondre la réalité intérieure avec la réalité de la pensée. Est c'est cette confusion qui est la mère de toute métaphysique.« So heißt es im letzten Absatz des Genfer Vortrags. Und ganz entsprechend noch 1914, daß die »doppelte Orientierung der

⁷⁰ Ideen und Einfälle, bei Anzinger, 36 A42. Ein Bezug zu Cohen wird im übernächsten Satz des Ms. hergestellt.

⁷¹ Ideen und Einfälle, Anzinger, 43 A63.

Erfahrung« an Persönlichkeit und Erhabenheit oder an Seele und Reich Gottes »im unmittelbaren Erlebnis, aber auch nur da, zur Einheit wird« und daß darin »das Geheimnis aller Religion« besteht⁷². Gedanklich aber lautet die Konsequenz: »Behauptung beider Momente, aber Verzicht auf eine Einheitsformel«⁷³.

Barth ist, so möchte ich das interpretieren, auf der Suche nach dem Ort der Religion, sofern sie nicht nur Aufgabe, sondern zugleich Realisierung sein soll. Seiner kritischen Grundauffassung nach orientiert er sich an Cohen⁷⁴, sofern er um einer prinzipiellen Individualisierung willen einer Besonderung der Religion als Kulturpotenz widerspricht. Damit steht er aber vor der Schwierigkeit, sich weder an das persönliche Überwundenwerden durch die Macht des Guten im Sinne Herrmanns noch auch an die kulturtheoretisch orientierte Religionstheorie Troeltschs anschließen zu können – und gleichwohl beide Aspekte, allgemeine kulturelle Geltung und innerlichste Selbstbeziehung, in Anspruch nehmen zu müssen. Es ist klar, daß die Verteilung dieser Aspekte auf unvereinbare Momente des theologischen Begriffs und die gleichzeitige Behauptung, sie gingen in einem unmittelbaren Erleben doch zusammen, unbefriedigend ist.

3. Ich springe in die Jahre 1918–1922, in die Phase der Römerbriefe⁷⁵ – ohne vermittelnde Deutungsversuche, aber mit der Vermutung, die hier entfaltete Theologie habe mit der bis zum 1. Weltkrieg erarbeiteten Problemstellung etwas zu tun.

Bekanntlich sind in der ersten Fassung des »Römerbriefes« (R¹) zwei verschiedene kategoriale Vorstellungsformen miteinander verbunden, deren Verträglichkeit miteinander oder Zuordnung zueinander in der Forschung umstritten ist: ein »axiologischer« und ein »teleologischer« Strang, das Begriffsfeld des »Ursprungs« und das des »Organismus«⁷⁶. Dependenztheoretisch wird auch gefragt, wo Barth den Ursprungsbegriff in dieser Fassung entlehnt habe; dafür verweisen Spieckermann und An-

⁷² Karl Barth, Der Glaube an den persönlichen Gott, in: ZThK 24, 1914, 21–32.65–95; hier: 94.

⁷³ Barth, ZThK 24, 95.

⁷⁴ Wie sehr das der Fall gewesen sein muß, ergibt sich im Rückblick eines Briefes Barths an seine Mutter aus dem Jahr 1918, in dem Barth zur Zeit der Abfassung des ersten Römerbriefkommentars (!) von seiner aktuellen Cohen-Lektüre berichtet und von dem Anzinger ein Bruchstück mitteilt: »Schade ..., daß dieses Buch [sc. Der Begriff der Religion] nicht schon vor 8 Jahren da war, für mich nämlich. Ich hätte damals gejubelt darüber. Gerade so etwas suchte und meinte ich, als ich von Marburg kam, nur daß ich es eben nicht sagen und begründen konnte« (Anzinger, 41).

⁷⁵ Karl Barth, Der Römerbrief, Bern (Bäschlin) 1919; jetzt hg. v. Hermann Schmidt, in: Karl-Barth-Gesamtausgabe, 2. Abt., Zürich (Theol. Verlag) 1985 (= R¹). Karl Barth, Der Römerbrief, München (Kaiser) 1922² u. ö. (= R²).

⁷⁶ Vgl. Spieckermann, 107; Anzinger, 136.

zinger (unter Rekurs auf Hans-Anton Drewes⁷⁷) auf Hermann Kutter⁷⁸. Wie immer es mit solcherlei Traditionslinien stehen mag – wenn man den Befund des Ursprungs-Begriffs in R¹ zusammenstellt (der prominent ist und quantitativ häufiger vorkommt als »das Unmittelbare, unmittelbar«), dann ergibt sich folgendes Bild. Gott ist der Ursprung, die Idee der Ideen, der als solche auch Kraft eignet. Der Ursprung ist dem Menschen verlorengegangen, nur das Gesetz erinnert noch an ihn. In Christus (und zwar insbesondere in seiner Auferstehung) hat der Ursprung erneut seinen Mund aufgetan; Christus hat den Ursprung wiedergebracht. Und nun ist er in der Kraft der Verwirklichung tätig. Der Ursprung wird das Ziel.

Ungeachtet aller Schellingschen Einsprengel von Abfall und Wiederbringung besagt dieser Befund doch in dem von Cohen her fallenden Licht, daß Barth nunmehr das Problem universal-individueller Realitätskonstitution verabsolutiert hat. Und daß er sich dazu des Ursprungs-Begriffs bedient, der jedenfalls bei Cohen als der Platzhalter reiner Transzendenz zu stehen kam⁷⁹.

Daß der Begriff des Ursprungs in dieser Richtung zu verstehen ist, belegt m. E. auf andere Weise der Tambacher Vortrag »Der Christ in der Gesellschaft« von 1919 mit seiner eigentümlichen Abwandlung der vulgären dialektischen Begrifflichkeit von These–Antithese–Synthese, die nun so gewendet wird, daß die Synthesis aus sich Thesis und Antithesis entläßt. Mag das Schema dieser Begriffe von Heinrich Barth entlehnt sein⁸⁰, daß damit der eine Ursprung zum Ausdruck gebracht werden soll, scheint mir nicht bestritten werden zu können. Auch sachlich besteht große Nähe zu R¹: Die Bewegung durch Gott ist die Kraft und die Bestimmtheit des menschlichen Lebens und Handelns.

Stellt man diesem Befund in R¹ die Konturen des Ursprungs-Begriffs in der zweiten Fassung des Römerbriefes (R²) entgegen (wobei man bestimmte Veränderungen im Anschluß an Barths Vorwort dependenztheoretisch gern auf Heinrich Barth zurückführt⁸¹), so fällt die bekannte Ver-

⁷⁷ Hans-Anton Drewes, *Das Unmittelbare bei Hermann Kutter. Eine Untersuchung im Hinblick auf die Theologie des jungen Karl Barth*, Diss. Tübingen 1979. Drewes zieht in seiner Herkunftsbeschreibung der Theologie Barths den Marburger Neukantianismus nicht in Betracht.

⁷⁸ Vgl. Spieckermann, 92 f; Anzinger, 147–150; Anzinger grenzt den Ursprungsbegriff in dieser Version auch gegen eine Herkunft von Heinrich Barth ab. Die These scheint mir ergänzungsbedürftig, denn der Ursprungsbegriff spielt bei dem von Anzinger beigezogenen Werk Kutters überhaupt keine Rolle: Hermann Kutter, *Das Unmittelbare. Eine Menschheitsfrage*, Berlin (Reimer) 1902. Vgl. auch Barths späte Bemerkung: »Mit Kutter ging es auch nicht ...«, Nachwort zur Schleiermacher-Auswahl, hg. v. Heinz Bolli, Hamburg/München (Siebenstern) 1968, 294.

⁷⁹ Von einem »letztlich subjektzentrierten Ansatz Cohens« zu sprechen (Anzinger, 149), ist mindestens unscharf.

⁸⁰ Dafür spricht sich, im Anschluß an Fr.-W. Marquardt, trotz einiger Bedenken auch Spieckermann, 111 f, aus.

⁸¹ Spieckermann, 111–117; Anzinger, 147–150.

änderung ins Auge, daß die Organismus-Terminologie ausgeschieden wurde, die Ursprungs-Terminologie sich quantitativ übrigens auch reduziert hat. Sachlich aber bedeutete die Abkopplung des Ursprungs- vom organisistischen Weg-Gedanken eine Verschärfung des Ursprungs-Moments. Nun muß man sagen: Der Ursprung *ist* die Verwirklichung⁸².

4. Ich frage abschließend, wie sich Barths Theologie der Römerbriefe im prismatischen Licht der Philosophie Cohens theoretisch und historisch darstellt.

Theoretisch, so schlage ich vor zu interpretieren, ist Barths Theologie in dieser Phase die christliche Entsprechung zu Cohens Philosophie. Die christliche Theologie mit ihrem Anspruch auf Präsenz des Absoluten im Endlichen, auf »Offenbarung« und Verwirklichung, wird so entfaltet, daß allein der Ursprung auch die Verwirklichung schafft. Damit wird sowohl die Herrmannsche Lösung, die über das Selbst als die individuelle Voraussetzung der Ethik läuft, als auch der Vorschlag Troeltschs, die Religion als Kulturpotenz mit apriorischer Geltung auszuzeichnen, umgangen. Es wird auf die absolute Selbst-Realisierung des Ursprungs gesetzt – natürlich ein Widerspruch zu Cohen, aber eben nicht im System selbst in der Form einer Vertiefung oder Erweiterung, sondern am Ort des Cohenschen Grundbegriffes selbst.

Versucht man Barths Theologie der Römerbriefe so zu verstehen, dann erklären sich manche Eigentümlichkeiten von Sprache, Denk- und Argumentationsstil relativ zwanglos. Es wird z. B. der neue Anti-Individualismus dechiffrierbar als Konsequenz aus dem Wechsel der Verwirklichungsbasis, nicht als material antiindividualistische Option, die nichts Individuelles mehr zuließe. Es wird der Quasi-Objektivismus der religiösen Sprache erklärlich: von der Grundfunktion der Religion her (der Ursprung als Verwirklichung) kann Barth sich seiner bedienen, weil er eine Konkurrenz mit Wissenschaft oder Ethik ohnehin nicht mehr befürchten muß. Auch die Funktion des Universalen, der Eschatologie, wird deutlich konturierbar: es ist die religiöse Vorstellungssprache, in der die alleinige Kompetenz des Ursprungs für die Verwirklichung ausgesagt wird. Schließlich erklärt sich von da her die eigentümlich antinomische Dialektik: der Ursprung, so gewiß er allein die Verwirklichung schafft, geht doch niemals in den Verwirklichungsbereich über.

Dies so erklären wollen, heißt nicht schon, Barths Lösung für gelungen zu halten. Im Gegenteil sind die Probleme, die man sich damit einhandelt, enorm. Es muß nämlich, wenn man auf diesem Weg weitergehen möchte, zu zeigen versucht werden, daß und wie die bei Cohen leere Mitte zwischen Gott und Mensch, für die am Ende der Cohenschen Philosophie der Begriff der Korrelation einstand, christlich, und d. h. christolo-

⁸² Besonders deutlich: Barth, R², 340; vgl. auch die Unterscheidung von Ursprung und Ursache, Barth, R², 342.

gisch gefüllt werden kann, ohne daß damit ein Rückfall in den von Cohen perhorreszierten Mythos stattfindet – und ohne daß das zentral christliche Anliegen von der Gegenwart Gottes auf Erden aufgegeben würde. Dieser Weg ist hier nicht mehr weiter zu verfolgen. Es könnte sein, daß er, systematisch gesehen, über Barths eigene Wege hinausführt.

Es bleibt noch die historische Schlußfolgerung zu ziehen. Barth selbst hat seinen Übergang von der, mit Anzinger zu reden, »modernen« zur »dialektischen« Theologie als Bruch wohl nicht nur stilisiert, sondern auch erlebt. Seine Interpreten sind ihm meist darin gefolgt⁸³, auch wenn inzwischen immer weniger nach bloß äußeren Anlässen der »Wende« gesucht wird⁸⁴. Es kommt m. E. darauf an, in der Vorkriegstheologie Barths sowohl nach den positiven kategorialen Grundlagen als auch nach den materialen Defiziten zu suchen, die es ermöglichen, im Grunde ja bekannte religiöse und/oder theologische Kategorien auf eine solche Weise neu zu verstehen, daß sie nun als erfahrungsadäquat begriffen werden können. Einen Beitrag zu einem solchen Versuch möchte meine These leisten, daß im Lichte der Philosophie Cohens (ohne daß das die einzige Perspektive wäre!) eine Fragestellung formulierbar ist, die sowohl modernitätstheoretisch als auch religionstheoretisch verschiedene Auflösungsversuche aus dem Interesse der christlichen Religion erlaubt, unter denen derjenige der »neuen«, »dialektischen« Theologie Barths ein prominenter, aber nicht unproblematischer ist.

⁸³ Sehr massiv Ingrid Spieckermann. Dabei hat sie das begriffliche Potential der frühen Theologie Barths so luzid entfaltet, daß ihre Behauptungen, nach der Wende sei nun dasselbe totaliter aliter zu lesen, insgeheim die Problemidentität bereits ahnen läßt.

⁸⁴ Ein gutes Beispiel für diese neuere Tendenz bietet Anzinger. Er zeigt die Vorbereitung in der Frühtheologie auf, läßt dann aber doch noch einmal die biographische Begegnung mit Blumhardt und das Weltkriegserleben durchschlagen.