Dietrich Korsch

Individualität als Gesetz
Der Begriff der Religion im System der Philosophie Hermann Cohens

I. Die Religionskritik als Herausforderung der Religionsphilosophie

Es macht den Reiz des Religionsbegriffes aus, die Anwesenheit des Absoluten so vorzustellen, daß dessen objektive Wahrheit unter dem Vorzeichen subjektiver Gewißheit sich einstellt. Bei Lichte besehen bezeichnet der Religionsbegriff damit nicht nur den subjektiv erwünschten Modus der Erfahrbarkeit des Absoluten überhaupt; er ist überdies auch für die Beschreibung des Absoluten selbst wesentlich, sofern sich dessen überbegriffliche Pointe gerade im überzeugenden Verwirklichen letzter Gewißheit zur Vollendung bringt.

Die Religionskritik freilich setzt diesen funktional einheitlichen, in sich jedoch zwiespältigen Begriff der Religion gerade um seiner Mittelstellung willen unter Druck. Unter einen Rechtfertigungsdruck, der sich in die Alternative auslegt, die Leistung des Religionsbegriffes entweder von seiten der Wahrheit oder von seiten der Gewißheit aufzubauen und einsichtig zu machen.

Die klassischen Verfahren dafür sind bekannt und prominent ausgearbeitet. Ist die Einheit von Wahrheit und Gewißheit, die sich im Erfahrungsbegriff überhaupt vorstellig macht, in der Weise absolut steigerbar, daß sie auch noch das Subjekt des Erfahrens selbst und den Inbegriff des Erfahrenen so vollständig miteinander vermittelt, daß am Ende der absolute Geist rein sich selbst erfaßt? Dann steht die Religion freilich in einer Reihe mit mehreren philosophisch gewußten Darstellungsformen des Absoluten. Oder ist die Wahrheitsbeziehung eine solche, die sich immer nur auf dem Boden einer präreflexiv grundgelegten Gewißheit artikulieren kann? Dann ist diese Grundlegungsrelation selbst aber als wahrheitsindifferent zu bezeichnen, und man kann von ihr eigentlich nur poetisch reden.

Die Herausforderung dieser zwischen Hegel und Schleiermacher spielenden Alternative besteht weniger darin, noch einmal die bereits von den Urhebern beanspruchte Überbietungsleistung des einen Zugangs durch den anderen zu wiederholen. Sie liegt, grundsätzlicher, darin, das Verhältnis der beiden konzeptionell unvermittelbaren Ausgangsannahmen so zu begreifen, daß es zur Problementfaltung des Religionsbegriffs selbst gehört. Nur so läßt sich der Anschein vermeiden, unter den Belastungen durch die Religionskritik zerbre-

che die vom Religionsbegriff einmal vermeinte Integrationsfunktion ins Absolute.
In seinem späten Buch »Der Begriff der Religion im System der Philosophie« hat Hermann Cohen im Jahr 1915 eine Interpretation des Religionsbegriffes vorgelegt, die sich der bekannten Alternative entzieht. Das sei in einigen plakativ vorgreifenden Sätzen charakterisiert. Cohen setzt den an Kant orientierten Aufbau der Welt durch die Methode der Wissenschaften und der Kunst voraus. Er unterscheidet, anders als Hegel, Gott als unvermittelbar mit dem System der Wissenschaft. Er verzichtet, im Unterschied zu Schleiermacher, auf den Anspruch, der Religion eine Selbständigkeit im Bewußtsein zuzusprechen. Er erblickt die systematische Eigenart der Religion aber gerade darin, daß durch die die Welt und das Bewußtsein einschließenden Unterscheidungen hindurch Gott und Individuum auf konstitutive Art und Weise aufeinander bezogen werden. Diese konstitutive Relation kann freilich nur so zustande kommen und von den ausgeschlossenen Interpretationsweisen des Religionsbegriffs unterschieden bleiben, daß sie sich ihrerseits noch einmal in die Differenz von religiöser Struktur, die als solche wahrheitsfähig ist, und Religionsvollzug, dem Gewißheit eignet, auseinanderlegt. Das ist, auf eine neue Art beschrieben, die Differenz, von der und in der die Religion lebt; aber nicht jede Religion überall und zu aller Zeit auf gleiche Weise.

II. Das System der Philosophie Hermann Cohens und die Religion

1. a) Nach seinen drei Kant-Büchern (Kants Theorie der Erfahrung, Berlin 1871; Kants Begründung der Ethik, Berlin 1877; Kants Begründung der Ästhetik, Berlin 1889) hat Hermann Cohen das System seiner Philosophie im Anschluß an Kant ebenfalls in einem Dreischritt entworfen (Logik der reinen Erkenntnis, Berlin 1902; Ethik des reinen Willens, Berlin 1904; Ästhetik des reinen Gefühls, Berlin 1912). Cohen folgt Kant darin, daß er eine Theorie der Vernunftvermögen entwickelt. Er unterscheidet sich von ihm aber darin, daß er alle Vermögen der Vernunft streng und ausschließlich als Produktionsvermögen faßt, deren Produktivitätscharakter es zu begreifen gilt. Er eliminiert mit dieser Auffassung die bei Kant noch immer festgehaltenen Rahmenbedingungen eines Dings an sich und einer in der transzendentalen Apperzeption verankerten Bewußtseinseinheit. Was daher an Produktionen der Vernunft übrigbleibt, ist die Methode, also dasjenige Geflecht von vernunftproduzierten Anschauungsweisen und Begriffen, Selbstbestimmungsrelationen und Gefühlsregungen, durch das überhaupt jegliche Objektivität zustande kommt.
Man kann denselben Unterschied auch so beschreiben. Für die transzendentale Philosophie Cohens ist nicht das Subjekt von Erkenntnis mit seiner vorgestellten Bewußtseinseinheit der Ausgangspunkt, der Erkenntnistheorie hervorbringt. Sie versteht sich als Reflexion auf die Verfahrensweisen der mathematischen Natur-

wissenschaften, der Rechtswissenschaft und der praktizierten Kunst in der Absicht, die für diese Verfahrensweisen grundlegenden Produktionsvorgänge der Vernunft zu bestimmen.

b) Diese Systemanlage hat natürlich weitreichende Konsequenzen für das Verständnis des Gottesbegriffes und die Einordnung der Religion ins System der Philosophie.

Auf der Grundlage seiner theoretischen »Logik der reinen Erkenntnis« stimmt Cohen im Ergebnis mit Kant darin überein, daß Gott kein Gegenstand der Metaphysik werden kann.

Der Gottesbegriff darf aber auch nicht bloß als Postulat der praktischen Philosophie angesehen werden (vgl. ERW^2, 9. Kap., 428-466). Denn Cohens »Ethik des reinen Willens« gründet ganz darauf, daß sich der Wille ausschließlich auf die durch den körpervermittelten Affekt hervorgerufene Handlung richtet und sie steuern soll; nur in dieser Beziehung wird der Wille als rein bezeichnet. Cohen formuliert auf dieser Basis das Ideal einer Selbstbestimmung, die auch in ihren letzten Voraussetzungen ohne die Annahme des Gottesbegriffes auskommt. Kants Gedanke von Gott als einem vernunftnotwendigen Postulat der Sittlichkeit ist nach der Sicht Cohens einer Subjektauffassung verpflichtet, die ihrerseits noch empiristische Spuren trägt, sofern es beim höchsten Gut, das Gott verbürgt, um die Verknüpfung von Sittlichkeit und Glückseligkeit gehen und damit das Gelingen der Ethik gesichert werden soll. Wenn der Gottesbegriff diesen Doppelcharakter für die Ethik verliert, dann bleibt die Religion durchgängig und in höchstem Maße ambivalent, sofern in ihr neben dem sittlichkeitsgeleiteten Ziel immer auch ein subjektiv-selbstsüchtiges Interesse an Glückseligkeit sich geltend macht.

Jedoch ist diese Negation des Gottesbegriffes als Spitzenbegriff der Wahrheitsgeltung der praktischen Philosophie nicht schon seine Entfernung aus der Philosophie überhaupt. Er ist dann vonnöten, wenn es zur Verwirklichung des als gesollt Gewußten kommt. Aufgrund des vom körpergeleiteten Affekt ausgehenden Handlungsbegriffes kann sich Verwirklichung nämlich nur so vollziehen, daß sie sich zugleich des Materials bedient, das die mathematischen Naturwissenschaften als phänomenale Welt zur Verfügung stellen. Es ist also eine Verknüpfung von theoretischer und praktischer Philosophie nötig, ohne daß sie innersystematisch von einem der beiden Teilbereiche her möglich wäre. In diese Funktion rückt Cohen den Gottesbegriff ein und versieht ihn mit der Auszeichnung, eben und nur an dieser Stelle für den Gewinn von Wahrheit zuständig zu sein, die er im emphatischen Sinne als Übereinstimmung von theoretischer Erkenntnis und praktischem Sollen versteht (ERW^2 89). Es macht die Pointe von Cohens Gottesbegriff im Zusammenhang seines Systems aus, daß die reine Transzendenz Gottes in dieser Stellung vollständig gewahrt bleibt. Er ist nicht Gegenstand der theoretischen Philosophie und auch nicht im postulatorischen Sinne notwendig mit der praktischen verbunden. Er ist gewissermaßen als Klammer über beiden in Anspruch zu nehmen. Wenn aber der Gottesgedanke ausschließlich in dieser Rolle

schlüssig zu behaupten ist, dann bleibt der Religion keine andere Wahl, als völlig in der Ethik aufzugehen. Bestimmt also die Ethik den Wahrheitsbezug der Religion, dann kommt die Religion als historische nur insoweit in den Blick, als in ihr bereits unausdrücklich Schritte zur Verwirklichung der Wahrheit gegangen worden sind.

Gerade um des reinigenden Bezuges auf das Ziel der Sittlichkeit hin ist die Religion von der Kunst zu unterscheiden, so intensiv auch in der Geschichte die Verquickungen zwischen beiden sind. Denn die Kunst stellt das von ihr Gewollte immer als zugleich innerweltlich Realisiertes dar – und diesem Abweg darf eine Religion sich keinesfalls überlassen, wenn sie sich nicht in eine Gott und Welt vermischende Mythologie verlieren will. In dieser kritischen Reinigung besteht der Beitrag der »Ästhetik des reinen Gefühls« für das Problem der Religion.

c) In eine Theorie der produktiven Vernunftvermögen, als die Cohen sein System der Philosophie faßt, gehört der Gottesbegriff nur als transzendente Klammer; Religion hat folglich keinen Wert an sich, sofern ihr vermeinter Gehalt ihr gerade in die Transzendenz entzogen ist. Dieser Sachverhalt gibt einen Blick frei auf die Voraussetzungen, die die Philosophie Cohens implizit in Anspruch nimmt. Näherhin handelt es sich dabei um eine doppelte Überzeugung.

Zum einen wird die Welt als wesentlich von den Wissenschaften bestimmt angenommen. Sie haben die natürliche und die geistig-soziale Welt geformt; sie prägen die maßgeblichen Formen von Erfahrung überhaupt. Die moderne Selbständigkeit der Kunst ist nur die Ratifizierung dieses Sachverhaltes. Der Gottesbegriff und die Religion aber gehören nicht mehr konstitutiv in dieses Gefüge hinein. Nachdem der Gottesgedanke seine theoretische Funktion verloren hatte, ist er inzwischen auch von seiner praktischen Einbindung befreit; er ist, auch aus philosophischen Gründen, völlig transzendent geworden. Die Religion hat, als historische, ihre bindend-versittlichende Kraft eingebüßt. So, wie sie vorhanden ist, steht sie immer in der Gefahr, in mythologisierende Kunstreligion abzugleiten.

Die andere Überzeugung, die man bei Cohen verspüren kann, ist die von der Begreifbarkeit gerade dieser emanzipierten Kunst- und Wissenschaftswelt. Die Philosophie, so meint er, ist durchaus und mit völliger Schlüssigkeit in der Lage, gerade diejenigen Kategorien rein zu erzeugen, die die mathematischen Naturwissenschaften verwenden. Sie kann eine völlig transzendenzfreie Sittlichkeit etablieren. Sie kann der Kunst die Bedingungen ihrer eigenen Autonomie einsichtig machen. Und sie muß deshalb die Religion, die an sich in hohem Maße schwankend ist, auf den Weg ihrer ethischen Wahrheit bringen.

Verselbständigte Wissenschaft und autonome Kunst stehen auf der einen Seite; eine Philosophie, die – weder zur Wissenschaftstheorie herabgestuft noch in die Höhen der Ontologie entschwindend – gerade diese Lage zu begreifen versucht, steht auf der anderen; für die Religion bleibt keine systemtragende Stelle mehr übrig. Wie immer man sich zu der Ausarbeitung des Systems der Philosophie Cohens stellen mag und welche kritischen Einwände möglich sind – diese

Grundannahmen dürften über die Grenzen der Philosophie Cohens hinaus plausibel sein, auch als Beschreibungsrahmen für einen Religionsbegriff im Zeitalter der Religionskritik.

2. Für eine Koexistenz von kantianisch inspiriertem Kritizismus und jüdisch geprägter Frömmigkeit war Cohen seit langem eingetreten. Was hat ihn aber bewogen, nach Abschluß seines »Systems der Philosophie« noch einmal insbesondere den »Begriff der Religion« diesem zuzuordnen? Ich möchte auf eine kulturelle Beobachtung und eine systematische Veranlassung hinweisen. (Zur Diskussion um das Verhältnis von »früher« und »später« Religionsphilosophie Cohens sowie zur Übersicht über BR vgl. Ollig, 230-247; 247-274).

Die kulturelle Beobachtung Cohens besagt, daß es Religion in der Lebenswirklichkeit der Gesellschaft gibt, und daß daher auch ein Begreifen der Religion nötig ist. Wenn es Religion gibt, dann gehört es auch zu ihren eigenen Lebensvollzügen, sich gedanklich selbst zu organisieren und sich dem Gesamtbestand der Kultur auf eine bestimmte Weise zuzuordnen. Nun kann, wie man weiß, die unmittelbar auf die Religionsgemeinschaft bezogene Theologie sehr krude ausfallen; vor allem dann, wenn die kulturelle Integration der Religion nicht selbstverständlich ist, wird eine spezifisch religionsbezogene Theologie zu ganz anderen Ergebnissen führen als die Philosophie. So kommt es dann dazu, daß es auch ein kulturgeleitetes Fremdverstehen gibt, das sich den einzelnen Religionen in ihrer historischen Erscheinungsform widmet: die Religionsgeschichte. Diese aber steht nun ihrerseits in der Gefahr, entweder philosophisch begrifflos zu bleiben oder aber eine religiöse Metaphysik zu betreiben, die dem nötigen kritischen Standard der Philosophie nicht standhält. Gerade für eine Philosophie wie die Cohens, in der methodischer Begriff und Wirklichkeit nicht voneinander zu unterscheiden sind, ist diese Beobachtung einer philosophisch inkompatiblen Selbstdeutung der Religion durch die Theologie und einer philosophisch inkompetenten Fremddeutung durch die Religionsgeschichte eine Herausforderung. »Wo immer das Problem des Begriffs entsteht, da ist nichts anderes die Frage als der Sinn und der Wert eines Ursprünglichen, eines Ewigen, eines über alle Entwicklungsmöglichkeiten Hinausragenden, das nur Prinzip sein kann und Prinzip sein muß, ebensosehr für alle Erforschung der Erfahrung in ihren Tatsachen, wie für alles Erdenken ihrer Probleme.« (BR 5)

Diese Herausforderung kann sie annehmen und einen Begriff der Religion entfalten, weil es, näher besehen, im System der Philosophie selbst eine Schwierigkeit gibt, auf die die Religion zu beziehen ist. Diese Schwierigkeit ergibt sich aus dem Gedanken des transzendenten Gottes, der zugleich für die Ermöglichung von Wahrheit einsteht, ohne daß er selbst in die Welt der Religion eingegangen wäre. Wenn Gott lediglich dieses transzendente Merkmal von Wahrheit ist, dann kann, so gewiß die Vollendung der Sittlichkeit eine unendliche Aufgabe ist, von einer Wirklichkeit der Wahrheit überhaupt nicht gesprochen werden. Wahrheit bleibt dann ein ausschließlich utopischer Begriff.

Es geht dann also darum, noch einmal verallgemeinernd gesprochen, die Religion an der Stelle eines eigenen philosophischen Problems zu verorten und gerade durch diese Einordnung dem Phänomen der Religion Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Auch das ist, so meine ich, eine plausible, über Cohens Philosophie hinausreichende Forderung an eine Rekonstruktion des Religionsbegriffs unter religionskritischen Bedingungen.

3. Wie muß dann der Begriff der Religion im System der Philosophie gebildet werden? »Es darf hier nicht anders vonstatten gehen, als es mit allen Grundmächten der Kultur ergangen ist. Von ihrer Faktizität gehen wir aus und fragen daraufhin nach ihrem Rechte. (...) So ist nun auch das Kulturfaktum der Religion der transzendentalen Frage zu unterstellen.« (BR 8f.) Wird nach Abschluß des Systems – und das heißt: nach Ausschöpfung der produktiven Vernunftvermögen – eine am Phänomen (nicht am Subjekt) orientierte transzendentale Analyse vorgenommen, dann kann man davon nicht eine Erweiterung des Vermögensspielraumes erwarten; also nicht eine am Bewußtsein auszuweisende Selbständigkeit der Religion. Allerdings läßt sich eine Funktionsbeziehung entdecken, die an den in Logik, Ethik und Ästhetik ermittelten Bestand anknüpft, aber auch über ihn hinausführt. Im Sinne dieser Funktionsbeziehung ist Cohens Rede von der »Eigenart« der Religion zu verstehen (BR 10 u.ö.; zum Funktionsbegriff vgl. RV^2 8).

Als ein solcher Funktionsbegriff ist Cohens Leitformel für die Wirklichkeit der Religion anzusehen: Religion vollzieht sich in der und als Korrelation von Gott und Individuum (vgl. die zusammenfassenden Formulierungen BR 92).

Damit ist gemeint, daß weder Gott noch das Individuum noch ihre Beziehung aufeinander, die die Religion ausmacht, als Teile des Systems der Philosophie gelten können. Von der Transzendenz des Gottesbegriffes über das System der Philosophie hinaus war bereits die Rede. Das Individuum als der andere Pol der Beziehung ist ebenfalls von der Art, daß es nicht als für sich bestehendes Element im verallgemeinernden Begriffssystem erhalten sein kann; insofern kommt es als subjektiv-transzendentes Widerlager zum objektiv-transzendenten Begriff Gottes in Betracht. Wenn ein Bild erlaubt ist, könnte man sagen: Gott und Individuum sind gewissermaßen die jenseits des Systems liegenden Ankerpunkte, zwischen denen das engmaschige Netz der methodischen Vernunftproduktionen gespannt ist, das die Wirklichkeit insgesamt erschließt. Ohne daß dem Begriff der Wirklichkeit selbst durch die Religion irgend etwas hinzugefügt würde, wird statt dessen unter dem Titel der Religion ein nichtbeliebiger Umgang mit der Wirklichkeit insgesamt vorgeführt.

Damit rückt freilich das Religionsproblem auf eine andere Stufe. Den scheinbaren Verlust, nichts im System zu sein, macht die Religion wett durch den Erwerb, nun, sozusagen quer zu ihm und durch es hindurch, überall gegenwärtig zu sein. Ist die Religion aber tendenziell präsent, dann ergeben sich auch Chancen dafür, von dieser Anlage des Religionsbegriffes her die Phänomene der Religion auf der

Ebene des Kulturbewußtseins zu identifizieren. In allen Kultursegmenten muß man also die religiösen Vollzüge entdecken können.
Mit seinem Gedanken der Korrelation von Gott und Individuum und dem dazwischen quer verspannten Netz wirklichkeitserschließender Methoden hat Cohen die strukturanalogen kantischen Eckpunkte von Ding an sich und Bewußtseinseinheit auf charakteristische Weise verändert. Die systematische Entfernung Gottes und der Religion aus der Philosophie hat zur späten Folge, daß die Religion die wissenschaftliche Weltauslegung wieder omnipräsent begleitet. Freilich gilt umgekehrt, daß diese Präsenz des Religiösen eben auch nur erreicht werden kann bei völliger Säkularisierung der Wirklichkeit.
Ein entsprechender Unterschied zu Kant entsteht infolge dieser Veränderung auch in anderer Hinsicht. Von der kantischen Strukturbeschreibung wirklichkeitserschließender Subjektivität konnte angenommen werden, daß ihr Vollzug in jedem Akt der Erkenntnis oder in jedem sittlichen Urteil von selbst getätigt wird. Das analoge Verhältnis von Gott und Individuum aber differenziert sich auf eine nicht mehr selbstverständliche Weise in den Dual von Struktur und Vollzug. Wenn man sich nämlich fragt, wie denn Gott und Individuum in Cohens Zentralformel miteinander verbunden werden, dann ergibt sich folgendes. Der transzendente Gott wird im Zusammenhang der Sittlichkeit entdeckt als diejenige Klammer zur natürlichen Welt, die angenommen werden muß, wenn Sittlichkeit als wirklich soll behauptet werden können. Sittlich aktive Subjekte können sich aber auf Gott nur dann und insofern beziehen, wenn und in dem Maße wie sie ihre naturabhängige und selbstsüchtige Besonderheit hinter sich zu lassen bereit und in der Lage sind. Die Frage, die hier aufbricht (und die mit der oben angedeuteten systematischen Schwierigkeit identisch ist), lautet, was denn aus dem nicht- oder untersittlichen »Rest« der sittlichen Person wird. Nach dem naheliegenden Verständnis handelt es sich dabei um eine wegzuarbeitende Fehlbestimmtheit. Die Pointe der Cohenschen Zentralformel für die Religion besteht darin, diese Crux der individuellen Besonderheit im Zusammenhang der Sittlichkeit zur Grundlage zu machen. Individualität wird nicht nur als hindernde Ausgangsbestimmung sittlicher Vollendung angesehen, sondern als selbstberechtigtes Eigensein. Eben diese Zusatz- und Grundannahme folgt aber nicht mehr aus der Strukturbeschreibung, die nur feststellen kann, daß es so etwas geben müsse, wenn denn endliche Sittlichkeit soll erfolgreich sein können. Für die Annahme solcher Individualität als tatsächlich vorhandener ist der Vollzug dieser Struktur nötig: daß sich ein individuelles Subjekt im Stande seiner Unsittlichkeit und ohne sich über diesen Zustand selbst zu täuschen, sich auf den transzendenten Gott bezieht. Daß ein solcher Bezug wirklich ist, kann nach Cohens Auffassung nicht von der Philosophie bestimmt werden; sie hat es aus dem Vorliegen tatsächlicher Religion zu erheben und in seinen Voraussetzungen und Implikationen zu analysieren.

III. Der Begriff der Religion im System der Philosophie Hermann Cohens

1. Cohens philosophische Analyse der Religion fragt unter Voraussetzung des bereits etablierten Systems der Philosophie nach den spezifischen Sichtweisen, die die Religion auf die einzelnen philosophischen Disziplinen hin eröffnet. Dieser Art der transzendentalen Inquisition könnte grundsätzlich jede historische Religion unterworfen werden. Es ist aber nur von denjenigen Religionen eine Erweiterung des gedanklichen Wahrnehmungsmusters zu erwarten, die sich bereits selbst konzentriert haben. In diesem Sinne legt Cohen seiner Untersuchung faktisch allein den religiösen Typus des Monotheismus zugrunde, sofern in diesem sich das Gegenüber von Gott und Mensch am klarsten artikuliert (BR 19). Es ist die Verbindung von Monotheismus und Kritizismus, von der nach Cohens Überzeugung eine Religionsphilosophie zu erwarten ist, die dem wissenschaftlichen Standard entspricht. Den religiösen Schwerpunkten Gott, Mensch und der Frage nach der Gestalt ihrer Beziehung folgt dann auch die Zuordnung des Religionsthemas zu den vorausliegenden Systemteilen.

2. In der Religion gibt es, das ist Cohens erste Beobachtung, ein für die *Logik* als theoretische Philosophie bedeutsames Motiv; die Behauptung der Wahrheit Gottes. Wenn man danach fragt, wie dieses Motiv sich gedanklich aussprechen kann, dann lautet die erste Antwort: Gott ist das Sein, so gewiß das Sein Bedingung der Wahrheit ist. Der Monotheismus verschärft diese Einsicht zur Behauptung der Einzigkeit Gottes, die dann als Einzigkeit des Seins auszusagen ist.

Die Aussage von der Einzigkeit des Seins ist nun aber philosophisch überaus belangvoll. Denn im Begriff der Einheit des Seins sind Gott und Welt noch nicht unterschieden, ist Pantheismus eine mögliche Konsequenz. Durch den Gedanken der Einzigkeit des Seins jedoch wird – unter Maßgabe der Behauptung der Wahrheit Gottes – eben diese Einzigkeit zum Bezugspunkt des Denkens. Das wertet das Denken in ungeheurem Maße auf gegenüber der phänomenal-realen Welt, die nicht länger als ursprünglicher Bezugspunkt ihrer Kategorien angenommen werden muß. Stattdessen stiftet der einzige Gott als einziges Sein die Voraussetzung dafür, daß der methodische Entwurf der Welt durch den Gedanken möglich wird. Diese Beziehung zwischen einzigem Sein und Denken belegt Cohen mit dem Begriff des Geistes. Im Ausgang von dieser Einsicht zieht Cohen eine Traditionslinie von Parmenides über Platon bis zur eigenen, wissenschaftsorientierten Philosophie. Der einzige Gott ist die Voraussetzung für »das echte, reine, seinen Inhalt selbst erzeugende Denken« (BR 29).

3. Das *ethisch* folgenreiche Motiv der Religion ist die Absicht, das Gute und seine Verwirklichung zu fördern; auf dieser Linie vermittelt die Religion der Ethik einen zusätzlichen Impuls, den diese freilich ganz und gar in ihre begriffliche Kontrolle übernehmen kann und muß. Näher besehen ist dieser Impuls ein zweifacher, zum einen an Gott, zum andern am Menschen orientiert.

a) Einmal kann und muß man dem einzigen Gott die Funktion der Erhaltung der Welt zusprechen (BR 51). Die in seiner Weltdifferenz zum Austrag kommende Einzigkeit als Gegenüber des Denkens stiftet für die Vernunft, die ja zugleich auch als ethisches Bewußtsein agiert, einen Bezugspunkt, der vom Bestehen oder Vergehen der Welt unabhängig ist. Insofern sich aber Gott als einziges Sein auf das Dasein der Welt bezieht als dessen Ursprung, ist das Bestehen von Welt weltunabhängig gesichert. Damit ist auch die Voraussetzung für den schießlichen Erfolg der in der Weltzeit ablaufenden Verwirklichungsbemühungen des Guten gegeben. Der religiöse Gottesgedanke des Monotheismus unterstreicht und sichert damit noch einmal die Gottesidee, die im systemtranszendenten Ausgriff über die Ethik bereits philosophisch hervorgebracht war.
b) Der zweite Impuls bezieht sich auf den Menschen, welcher durch die Korrelation mit Gott ein absolutes Individuum wird (BR 92). Wie ist das zu begreifen?
(1) Cohens Ethik beschreibt den Menschen als ein Wesen der Autonomie (ERW^2, 7. Kap., 324-388); der Autonomiegedanke aber schwankt zwischen dem Herkunftspunkt der Selbstgesetzgebung, der naturvermittelten Einzelheit und dem Zielpunkt des Sittengesetzes, der moralkonstituierten Allheit. Eben dieser Gegensatz zwischen Einzelheit und Allheit aber ist, mit der Selbstgesetzgebung selbst entstanden, von ihr auch nicht wieder aufzulösen. Daraus erwächst die »Klage des Individuums, daß es mit all seiner ethischen Anstrengung über dieses Selbstbewußtsein seiner Gebrechlichkeit sich nicht zu erheben vermag.« (BR 59) Nun ist die Frage, von welcher Art dieser phänomenal unbestreitbare Zustand eigentlich ist. Ist der Ort seines Auftretens in der Ethik auch schon der Ort seines Ursprungs?
(2) Konfrontiert man den beschriebenen Zwiespalt mit der Einzigkeit Gottes, so ergibt sich eine tiefere Einsicht. Wenn das humane Bewußtsein in primärer Relation zu dem einzigen Gott steht, dann kann sein sittliches Versagen nicht seiner Zugehörigkeit zur Natur geschuldet sein. Dann ist es kein Naturversagen, sondern ein Selbstversagen. Das heißt, es lassen sich für jeden einzelnen Fall des Versagens wohl äußere Umstände benennen, sie können aber allesamt nicht den Grund des Versagens aufdecken. Oder mit anderen Worten: Der Mensch muß sich als Urheber seiner bösen Taten erkennen, »gleichviel, ob er diese Urheberschaft begreifen kann, oder nicht« (BR 68). In dieser Beziehung zum einzigen Gott aber wird aus dem faktisch Vereinzelten, der über seine bleibende Einzelheit klagt, ein Individuum, das die Verantwortung für seine Partikularität zu tragen hat. Religiös gesprochen: Die Sünde ist der Grund der Individuation.
(3) Aber nicht sie allein. Denn in dieser Konfrontation des Menschen mit dem einzigen Gott, in dem er über die Feststellung seiner Sündhaftigkeit zum Individuum wird, geschieht zugleich noch mehr. So gewiß die Konfrontation ein Akt der Beziehung ist, in dem nicht nur das Bezogene, sondern auch das Beziehende eine Relationsstelle innehat, ist auch der sündige Mensch nicht nichts, sondern in prinzipieller Weise als Individuum festgestellt. Wie immer seine sittliche Verwirklichungsleistung ausfällt, ihr zuvor und von ihr unabhängig ist er als Indivi-

duum anerkannt – und also kann auch der gesamte, als gelungen vorzustellende Verlauf der Umsetzung des Gesollten in die Wirklichkeit die Individualität nicht wieder aufheben. Über die Sittlichkeit hinaus vollbringt die Religion also die Leistung prinzipieller Konstitution von Individualität (BR 61). »Das ist das Neue in der Leistung Gottes: die Erlösung des Individuums.« (BR 63). Die Spitze des Korrelationsgedankens ist da erreicht, wo er in der Form des gründenden Gegenüber des einzigen Gottes zum Menschen als Einzelnem als Konstitutionsgedanke gefaßt wird. Es muß »das Individuum selbst erst zur Erzeugung gekommen sein, auf dessen Entwicklung es immerfort ankommt.« (BR 56)

(4) Allerdings ist und bleibt der Mensch auch nur in diesem ihn gründenden Korrelationsbezug er selbst als Individuum. Es ist Cohen alles daran gelegen, diese Grundspannung zu erhalten, also die Transzendenz Gottes ebenso wie die ausschließliche sittliche Beanspruchung des Menschen. Auch und gerade in der Erlösung gibt es keine »Mithilfe« Gottes beim Tun des Guten. Vielmehr läßt Gott den Menschen als einen solchen entstehen, der tatsächlich sittlich tätig sein kann, auch gegen sein unmittelbares Selbstsein. Jede andere Annahme würde zugleich den Festlegungen der theoretischen wie der praktischen Philosophie widersprechen. Ein weltlicher Gott hätte seine Einzigkeit verloren, die er gerade in der Weltunterschiedenheit bewährt. Und eine nichtautonome Sittlichkeit würde sich als philosophisch nicht stichhaltig erweisen. Das Individuum als »der neue Begriff des Menschen« stellt also »eine homogene Ergänzung des Menschenbegriffes der Ethik: eine Ergänzung als Fortsetzung« dar (BR 58).

(5) Die Entdeckung der prinzipiellen Individualität des Menschen im Vorgang seiner Selbsterkenntnis als Sünder und Erlöster im Gegenüber zum einzigen Gott hat weitreichende Folgen für das weltliche Selbstverständnis des religiösen Menschen und für die Erscheinungs- und Selbstdarstellungsform einer Religion, die diesem Grundsatz entspricht.

Es erwächst zunächst daraus ein neues Verständnis des Leidens (BR 69). Das Leiden ist nicht länger als einschränkende Naturunterworfenheit, sondern als Sündenfolge zu deuten, zu der sich ein Mensch in der Buße bekennt. Zum prinzipiellen Begriff des Individuum gehört, daß es leidet. Und zwar ohne offenbare, endlich beschreibbare und also potentiell abzuschaffende Verursachung. Dieses Leiden ist nun aber nicht nur meines, sondern das aller Individuen – unverschuldet, aber nicht schuldlos. Als das deutlichste Phänomen dieses unverschuldeten Leidens identifiziert Cohen die Armut. Sofern ich aber gerade angesichts der Armen die vorintentionale Schuldbestimmtheit aller Individuen wahrnehme, erwächst daraus das Gefühl des Mitleids, das seinerseits wiederum die Menschenliebe hervorbringt, in der ich mich des Armen annehme. Die Menschenliebe ist insofern Nächstenliebe und Selbstliebe, als ich mich selbst auch als einen weiß, der grundsätzlich vom Armen nicht unterschieden ist. Hier liegt die systematische Wurzel von Cohens Sozialismus-Begriff.

Im Ausgang von der eigenen Individualisierung ergibt sich so eine universelle

Menschenliebe – und ein Aufbau humaner Allheit, der Individualität integriert statt ausschließt (BR 78). Das ist nun aber auch wieder die Form, in der die Religion an die Ethik mit ihrem Allheitsgedanken anschließt und sie, auf ihren eigenen begrifflichen Spuren, weiterbildet.

Darüber hinaus ist die über die eigene Individualisierung gewonnene Menschenliebe der religiös-phänomenale Ort der Gottesliebe (BR 80). Allein die Menschenliebe stellt den Entdeckungszusammenhang für den transzendenten Gott bereit. Auf diese Weise bleibt der methodische Weltzusammenhang ebenso ungebrochen wie auch Gott im Modus seiner Entdeckung strikt transzendent (BR 66).

4. Im Verhältnis zur *Ästhetik* geht es nun darum, daß und wie die als Korrelation von transzendentem Gott und Individuum verstandene Religion so gestaltet und gelebt werden kann, daß gleichwohl die weltüberschreitende Reinheit der Korrelationsbeziehung gewahrt bleibt.

a) Zunächst gilt es eine verlockende Nähe zwischen Religion und Kunst zu sehen und zu begreifen. Sofern Kunstwerke durch die Medien sinnlicher Wirklichkeit hindurch Vollkommenes zum Vorschein und zur Anzeige bringen, kann man in dem notwendigerweise naturüberschreitenden Vollkommenheitsaspekt durchaus ein religiöses Motiv wahrgenommen finden. Jedoch ist es für die Kunst unabdingbar, diese Vollkommenheit immer nur im Ausgang und das heißt unter ständigem Einschluß von Weltwirklichkeit zur Geltung zu bringen. Genau darauf aber muß die begrifflich sich selbst durchsichtige Religion verzichten, wenn sie sich nicht ins mythologische Zwielicht stellen will. Denn weder baut sich der Gottesbegriff in einem Steigerungsverfahren über die Natur hinaus auf, noch läßt sich der Dual von Gott und Mensch überhaupt jemals synthetisieren. »Wenn ich Gott denke, muß ich zugleich den Menschen denken, und ich kann den Menschen nicht denken, ohne zugleich Gott zu denken. Aber ich kann beide nicht nebeneinander denken, so daß ich in dieser Konfiguration etwa eine Art von Kunstwerk erschaffen könnte« (BR 96). Das Wissen um die eigene Differenz von der Kunst gehört in den philosophisch präzisen Begriff der Religion.

Von daher ergibt sich Cohens kritische Distanz zum Christentum, sofern in ihm der Gottesbegriff »nicht nur seine Ausschmückung, sondern auch eine Art von Begründung im ästhetischen Problem«, nämlich in der anschaulichen Zeichnung der Gestalt Jesu Christi, erhalten hat (BR 40). Allerdings »nähert sich der moderne Protestantismus offenbar« einem in Cohens Sinne »reinen Monotheismus«, da in ihm Christus »nur das Vorbild des eigenen Selbst« zu repräsentieren scheint (BR 67); in dem Verständnis freilich, daß er »als der einzige Mensch gedacht« wird, »der die Korrelation mit Gott erschlossen hat« (BR 93). »Das ist der tiefste Sinn der christlichen Mythologie, der sie in Religion verwandelt.« (ebd.)

b) Daß die Religion mit aller ästhetisch sich auslegenden Weltvermitteltheit unvermischbar sei, ist Cohens erste, negative These. Diese Differenzbestimmung macht jedoch auf der anderen Seite eine Beziehung nicht unmöglich, die auch in

die Welt der Gefühle hineinreicht. Nur muß man sie als reine Gefühle verstehen. Davon nennt Cohen zwei Typen.

Das erste religiös reine Gefühl ist das Mitleid, über dessen genetischen Zusammenhang mit dem Individualitätsbewußtsein ja schon gesprochen wurde. Es ist insofern rein, als es auf alle »Bildlichkeit ... verzichtet« (BR 98) und sich damit zugleich universalisiert. Es stellt die gefühlsmäßige Repräsentanz des Bewußtseins dar, daß alle Individuen sich (als schuldige und zur Erlösung berufene) solidarisch miteinander wissen.

Dem Mitleid als einem Gefühl ohne Anschaulichkeit entspricht, in Richtung auf Gott, die Sehnsucht. Weiß das Mitleid um die Armut jeglicher humaner Existenz in ihrem Zwiespalt, so bringt die Sehnsucht die Leere menschlichen Lebens vor Gott in die Präsenz des Empfindens. Sehnsucht, als das andere religiöse Gefühl rein gefaßt, heißt eben: nichts aus sich sein können, sondern alles nur von Gott her (BR 98f.).

Freilich ist diese Sehnsucht, so sehr sie der eigenen vollständigen Bedürftigkeit Ausdruck verleiht, nicht ein zielloses Gefühl. Das zeigt sich im Gebet. Das Gebet ist einerseits die Wahrnehmung der in der Sehnsucht nur unausgesprochen akuten Verbundenheit mit Gott, über die extreme Distanz hinweg. Und damit die Betätigung der in allem Differenzbewußtsein gleichwohl vorhandenen methodischen Ebenbürtigkeit Gottes mit dem Menschen, von der Cohen auch reden kann (BR 135). Es dürfte zum andern, über Cohens Wortlaut in BR hinaus, auch als der Ort angesehen werden können, in dem sich die horizontale Dimension humaner Existenz, wie sich sie im Mitleid meldet, mit der vertikalen, der Beziehung zu Gott, verknüpft. Im Zusammenspiel beider Aspekte kann man sagen: »Die Korrelation von Mensch und Gott *vollzieht sich* im Gebete.« (BR 103, Hervorhebung von mir). In Cohens Lehre vom Gebet mündet also die Auskunft darüber, wie man sich den Vollzug der Korrelation von Gott und Mensch vorstellen soll. Es wird damit die bereits benannte Differenz definitiv etabliert, daß die strukturelle Erarbeitung der Korrelation vom aktualen Vollzug derselben kategorial getrennt bleibt. Das ist auch konsequent. Denn man kann sich den Selbstwerdungsvorgang eines Individuums nicht anders als zugleich selbstvollzogen und strukturbewußt und in dieser Einheit als unableitbar denken.

5. Der Begriff der Religion im System der Philosophie Hermann Cohens zeichnet sich also einerseits durch eine die Philosophie selbst transzendierende Konstitutionsbeziehung zwischen dem einzigen Gott und dem jeweils einzigen Individuum (im universellen Zusammenhang aller Individuen) aus. Dieser Konstitutionsvorgang ist indifferent gegenüber der Methodenwelt von Wissenschaft und Kunst. Gerade diese konstitutive Indifferenz ist freilich andererseits die Eröffnung der Möglichkeit von faktischer Beziehung. Wenn die so beschriebene Religion nicht ortlos werden soll, ist es nun auch noch nötig, diese nachlaufende Integration des religiösen ins allgemeine (methodenerzeugte) Kulturbewußtsein aufzuzeigen. Dieser Aufgabe versucht Cohen gerecht zu werden, indem er das Verhältnis der Reli-

gion zur Psychologie erörtert, unter der er eben dieses nach Prinzipien divergente, aber faktisch kohärente Kulturbewußtsein versteht. Auch das ist ein plausibler Schritt für eine konstruktive Religionsphilosophie, daß sie den Rückanschluß ans erscheinende Bewußtsein und das positive Auftreten der Religion in ihm sucht.

IV. Die Einheit des Kulturbewußtseins

Wenn Cohens Annahme zutrifft, daß die Klärung des Religionsbegriffes eine höhere Klarheit im Wissenschaftsbewußtsein schafft, dann wird man einen genaueren Aufschluß auch über die Einheit des Kulturbewußtseins erwarten dürfen, in dem die Religion als Faktor neben anderen steht. Es entsteht »beinahe ... ein neuer Begriff der Einheit des Bewußtseins.« (BR 109)

1. Die Erörterung des Begriffs der Religion hat die Unverwechselbarkeit und Unvermischbarkeit des Gottesgedankens mit der Welt der Wissenschaften dargetan. Die Offenbarung ist daher nicht ein Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis neben anderen, sondern in ihrer Funktion dem »Apriori der Erkenntnis« zu vergleichen (BR 111). Auf der Ebene wissenschaftlichen Weltbewußtseins ist damit die Religion als Konkurrentin ausgeschaltet. Religiöse Auffassungen können nicht unter Berufung auf ihren Wahrheitsanspruch die Freiheit der Wissenschaft einschränken.

Vielmehr hat umgekehrt zu gelten, daß die Theologie gerade und nur unter Anschluß an die allgemeine wissenschaftliche Methodik ihre eigene Wissenschaftlichkeit behaupten kann. Ihre Eigenart ergibt sich aus den religiösen Quellen und Traditionen, die sie als geschichtliche Entstehungsbasis von Religion zu pflegen und zu untersuchen hat (BR 112).

2. So wenig Gott auf die Ebene des Wissenschaftsbewußtseins gezogen werden kann, so gewiß gehört die Religion nach ihrem subjektiven Angelpunkt, dem Individuum, in den Horizont der als ethische Aufgabe zu begreifenden Kultur. Das Individuum ist eben dasjenige ethische Subjekt, das unter dem Anspruch des Rechthandelns sich mit seiner Natur und seiner gesellschaftlichen Umwelt konfrontiert weiß.

Insofern freilich die Explikation der Religion auch genau über diese ethisch vorgezeichnete Linie erfolgt, kann der Religion selbst ein kulturfördernder Beitrag zugeschrieben werden. Sie trägt, indem sie den Begriff des Individuums auf seine Verantwortlichkeit vor Gott und sein Anerkanntsein durch ihn vertieft, auf ihre Weise zu der Erkenntnis bei, »daß jeder Mensch ... frei ist, sofern er frei sein soll« (BR 199).

Dann gilt aber entsprechend umgekehrt, daß die Individualität (als prinzipiell religionsbegründete) auch als Kulturfaktor wahrgenommen und anerkannt werden muß. Durch die richtige Sicht der Religion wird das Recht des Individuums auf Teilnahme am und Berücksichtigung im Kulturfortschritt festgeschrieben.

Die »Einheit des Kulturbewußtseins ... ist durch die Individualität bedingt.« (BR 119)

3. Nachdem nun der Beitrag der Religion fürs Kulturbewußtsein in Gestalt der reinen Überweltlichkeit Gottes und der strengen Innerweltlichkeit des Individuums ermittelt ist, kommt es schließlich darauf an, auch den Bestand dieser empirisch durch die Kultur hindurchlaufenden Korrelation abzusichern. Cohen tut das, indem er einerseits daran festhält und unterstreicht, daß sich die korrelative Spannung zwischen Gott und Individuum niemals kulturell positivieren kann. »Die Religion darf nicht die Gewißheit des Unendlichen erhalten, während das Unendliche für alle Aufgaben des Geistes immer nur Aufgabe bleibt.« (BR 121f.). Wenn diese Einsicht Bestand haben soll, dann ist freilich das Freiheitsbewußtsein, das die Religion vermittelt, prinzipiell vom Bewußtsein des empirisch gelingenden, glücksorientierten Lebens fernzuhalten. Dann darf die Verwechslung nicht aufkommen, die Befreiung von der Sünde (in der unbedingten Anerkennung der Individualität vor Gott) sei bereits der Anfang einer Befreiung individuellen Lebens auch vom Leid. Vielmehr muß umgekehrt behauptet werden, daß im Leiden »der Höhepunkt menschlicher Kraft und menschlicher Würde« anschaulich wird (BR 129). Nur unter Einschluß dieses Momentes von »Theodicee« (BR 131) läßt sich die kulturelle Vermitteltheit der aufs Individuum konzentrierten Religion denken.

Zugleich aber eröffnet dieser ja nicht unanstößig erscheinende Gedanke eine radikal nichtutopische Sicht der Geschichte. Die zukünftige Minimierung von Leiden, zugunsten derer aktuell Leiden zugefügt werden dürfte, fällt als Leitgedanke fürs geschichtliche Handeln aus. Vielmehr muß damit gerechnet werden, daß jede Zeit ihr Leiden hat, das in der (religiös fundierten) Haltung des Mitleids getragen zu werden verdient. Insofern es aber als Provokation zum Mitleid wirksam wird, trägt es, jenseits aller utopischen Zukunftsträume, zum Sichinnewerden individuellen Lebens bei (BR 131). Ohne daß man deshalb sagen dürfte, das Leiden gehöre irgendwie positiv zur Natur oder auch nur zum Erscheinungsbilde des Menschen: im Aufbau der Freiheit des Menschen durch die Korrelation zu Gott nimmt es ja gerade keine begründende Stellung ein.

4. Versucht man, Cohens Verortung der Religion auf der Ebene der Einheit des Kulturbewußtseins auf seine kulturpraktischen Hintergrundannahmen hin zu deuten, dann ergibt sich ein doppeltes Bild.

Das erste ist eine gesellschaftliche Diagnose. Wissenschaft, sittliche Kultur und Geschichte treten als Repräsentanten dieses Kulturbewußtseins auf. Es dürfte sich um die wichtigsten handeln. Und sie sind allesamt von der Tendenz geprägt, zur Zerstörung des Individuums beizutragen. Ein Widerlager dazu läßt sich nicht mehr im jeweils prinzipienverpflichteten Horizont dieser gesellschaftlichen Bestimmungskräfte selbst ausmachen. Es muß quer zu ihnen etabliert werden, in der durch sie hindurchgreifenden Religion. Die Einheit des Kulturbewußtseins muß selbst neu geformt werden; und nur dadurch ist die Individualität zu retten.

»Die Rettung der Individualität ist ... die eigentliche Aufgabe der Religion« (BR 134).
Auch die Abgrenzung zu dieser zentralen These hat Cohen selbst formuliert: »Die Natur hingegen [und man wird hinzufügen können: auch nicht der humane Umgang mit der Natur] trägt nicht die Einheit des Kulturbewußtseins in sich.« (BR 137) Es ist und bleibt das Wesen des Einzigen Gottes, auf den bezogen diese Einheit sich so gewinnt und erhält, daß sie zugleich als innerweltliche Freiheit leben kann.
Cohens Schreibweise des »Einzigen Gottes« weist nun freilich hin auf die religiöse Grundüberzeugung, von der seine Auffassung mitbestimmt ist. Sie wurzelt bewußt im Judentum; und so läuft auch jeder der Abschnitte über die Einheit des Kulturbewußtseins auf eine (auch gesellschaftliche) Apologie des Judentums hinaus. Sowohl für das Entstehen des reinen Monotheismus als auch für die Integration des Leidens in die Geschichte hat die altbiblische Religion den Grund gelegt (BR 120.126). Sind diese Momente aber unerläßlich zum Gewinn eines einheitlichen und differenzierten Kulturbewußtseins, dann muß auch die Forderung erhoben werden, daß »der Begriff des einzigen Gottes in seiner logischen und ethischen Eindeutigkeit ... zum Mittelpunkt des Religionsunterrichtes innerhalb der Volksschule« zu machen ist (BR 139). Sieht sich Cohen insoweit durchaus mit dem christlichen Glauben in Koalition (BR 138), so verlangt es doch die unerläßliche Pflicht der Treue gegenüber den historischen Erscheinungsformen und Grundlegungsvorgängen der Religion, daß auch die jüdische Religion in die Lage versetzt werde, ihre Theologie wissenschaftlich zu betreiben (das ist jedenfalls die implizite Pointe von BR 113f.).

V. Individualität als Gesetz

1. Mit Hilfe seines Zentralgedankens der Korrelation zwischen dem einzigen Gott und dem Individuum unterscheidet Cohen den Aufbau des Religionsbegriffes vom Aufbau der methodisch organisierten Welt der Wissenschaften und der Kunst. Diese Unterscheidung baut sich in zwei Schritten auf.
Der erste Schritt besagt, daß der Begriff des einzigen Gottes gar nicht und der des Individuums nur als leerer Problemgedanke im System der Philosophie selbst, wie es sich als Methodenlehre für Wissenschaft und Kunst entwirft, enthalten sind. Der zweite Schritt besteht in der Anwendung des transzendental-analytischen Instrumentariums auf die Religion, wie sie sich phänomenal zeigt. Diese Anwendung folgt einer doppelten Einsicht. Einmal nämlich – das ist nun deutlicher zu sehen – kann als Religion nur das anerkannt werden, was nicht auf einen Platz im methodisch umrissenen Gebiet von Wissenschaft und Kunst Anspruch erhebt. Das ist das kritische Prinzip der Anwendung, nach dem weniger entwickelte, also mit dem wissenschaftlichen Weltbild konkurrierende Religionen als untauglich ausgemustert werden müssen, für den Aufbau des Begriffes der Religion von Bedeutung

zu sein. Eben die Methodenanwendung sichert freilich sodann die Rückbeziehbarkeit des philosophisch standfesten Begriffs der Religion auf das zuvor bereits ermittelte Methodengeflecht. Es ist evident, daß diese Rückbeziehung der Grunddifferenz von Religion und Wissenschaft nicht widersprechen kann und will. Es zeigt sich aber, daß die Religion gerade in ihrer Unvermitteltheit einen für die Philosophie selbst wichtigen Beitrag zu Problemen liefert, die außerhalb ihrer Reichweite liegen.

Nach Maßgabe dieser Überlegungen ist also die Stellung sowohl des Gottes- als auch des Individualitätsbegriffs zu verstehen. Der transzendente Gott, von der Religion eingeführt, schafft eine dem theoretischen und praktischen Vermögen gleich unverfügbare, um nichts weniger aber notwendige Verbindung zwischen Wissen und Handeln. Und das Individuum wird beschreibbar als nicht bloß aporetische Kategorie auf dem Felde der Ethik, sondern als bereits berechtigtes und wertvolles Einzelsein, dem die zerstörerischen Züge genommen sind.

Der so gewonnene Religionsbegriff, der fundamental von der Einsicht in die geltungstheoretische Unvermittelbarkeit von Religion und Gesellschaft gezeichnet ist, kann dann freilich in einem zweiten, anwendungsbezogenen Schritt wieder auf die Kultur zurückgelenkt werden. In dieser Anwendungsfunktion wirkt er klärend, reinigend und erhaltend sowohl für das Kulturbewußtsein als auch für den Wert religiöser Überzeugungen. Wenngleich die konstitutive Grundauffassung die der Unvermittelbarkeit ist, so ist doch in der Welt erscheinenden Bewußtseins eine Koexistenz nicht nur möglich, sondern auf allen Seiten wünschenswert.

2. Diese von der Konstitutionsdifferenz ausgehende, aber den gedanklichen Zusammenhang wiederherstellende Fassung des Begriffes der Religion in der Korrelation von Gott und Individuum durch Cohen beschreibt dessen Struktur. Es ist dieser Strukturbeschreibung aber selbst eigentümlich, daß sie auf den Unterschied zum Vollzug dieser Struktur, das heißt zum Sicherkennen als Individuum vor Gott, zuläuft. Den Begriff der Religion kennen, heißt noch nicht: tun, was er beschreibt. Das ist der Unterschied zur Analyse wissenschaftlich-allgemeinen Bewußtseins. Wer dort begrifflich entfaltet findet, wie das Wissen funktioniert, weiß sich in dieser Analyse schon immer selbst beschrieben als einer, der wissenschaftlich tätig ist. Das ist bei der Religion anders. Die Religionsphilosophie kann den Ort von Individualität beschreiben; sich selbst als Individuum verstehen kann nur ein jeder selbst. Es macht den Rang von Cohens Religionsphilosophie aus, daß sie diese Differenz nicht nur nicht verschleift, sondern nachdrücklich präsent hält. Nur mit ihrer Hilfe freilich kann sie sich selbst auch davor bewahren, durch die nachträgliche Konstruktion des Begriffes der Religion das eigene System zu überformen.

Individualität als Gesetz ist daher die Pointe von Cohens Religionsphilosophie. Und zwar in einem doppelten Sinne. Einmal so, daß der Individualitätsbegriff in der von dem Unterschied zur Ethik ausgehenden Zuordnung zu ihr als ein begrifflich exakter in Anspruch genommen und aufgewiesen wird. Von einem

Begriff von Individualität, der sich durch private Introspektion ästhetisch aufbaut, ist Cohens Verständnis weit entfernt. Insofern erfüllt er den Normgesichtspunkt des Gesetzesbegriffes.

Auf der anderen Seite enthält der Gesetzesbegriff selbst die Aufforderung zum entsprechenden Verhalten. Individualität als Gesetz auszugeben, hat nur dann Sinn, wenn diesem Gesetz wirklich Folge geleistet wird. Es ist ein Gesetz, das nur im Modus seiner Erfülltheit es selbst ist; es bleibt von abstrakter Leere, wenn es keine Individuen gibt.

Eben von dieser Doppelschichtigkeit des Individualitätsbegriffes her kommt nun aber wieder – und zuletzt – der Ausgang des Begriffes der Religion von der Erscheinung der Religion ins Spiel. Denn Individualität kann nur dann als Gesetz aufgestellt werden, wenn zugleich nicht nur mit der abstrakten Forderung als einer puren Möglichkeit gerechnet, sondern auch schon ein Weg, eine Richtung zum Vollzug des Gesollten gewußt wird. Von der – nun abermals individuellen – Basis in einer Religion kann und will Cohens Religionsphilosophie nicht absehen und ihre Basis in einem monotheistisch-ethisch interpretierten und idealistisch radikalisierten Judentum ist offensichtlich. Die Frage ist nun, wie sich die beiden Aspekte der zentralen Formel »Individualität als Gesetz« zueinander verhalten: die in die philosophische Verantwortung übernommene (auch) zeitdiagnostische Normativität mit ihrem impliziten Verwirklichungsimpuls und seine religiöse Positivität. An der Zuordnung dieser beiden Glieder entscheidet sich die Reichweite der Aufstellungen Cohens.

3. »Der Mensch ist ... Individuum nur für das Gesetz Gottes (...). Das Gesetz allein macht ihn zum Individuum.« (RV^2 192) Der bekannte Sachverhalt ist hier nicht ohne Grund in religiöser Sprache ausgedrückt. Die Erfüllung der Normativität des Gesetzes nimmt nämlich durchaus noch eine Zusatzannahme in Anspruch. In Cohens eigener Terminologie seines nachgelassenen Werkes »Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums« (Berlin 1918) ist dieser Unterschied in die Begriffe »Individuum« und »Ich« gefaßt. »Individuum war der Mensch in der Erkenntnis seiner eigenen Sünde. Ich aber wird er in der Machtbefugnis, sich selbst [!] ein neues Herz und einen neuen Geist zu schaffen.« (RV^2 226)

Die Pointe der jüdisch-religiösen Fassung des Verwirklichungsaspektes von Individualität besteht also darin, streng darauf zu beharren, daß diese Verwirklichung selbst vollzogen wird. Im Angesicht Gottes, aber ohne seine irgendwie mithelfende Tätigkeit. So wie »Individualität als Gesetz« ein ganz reines Gesetz darstellt, so soll auch der Vollzug ganz und gar rein bleiben. Allerdings ergibt sich mit dieser zunächst schlüssig erscheinenden Auffassung auch ein logisches Problem. So gewiß die Forderung berechtigt ist, das Werden eines Individuums zu sich auf seine eigene Tat zu stellen, so wird doch gerade durch die Ausschließlichkeit dieser Forderung sie selbst in Zweifel gezogen. Denn wenn ihr nach Maßgabe der geforderten Strenge tatsächlich entsprochen wird, so bleibt unklar, woher die Kraft zur Verwirklichung kam. Ob sie etwa einem Vermögen des Individuums entsprungen

ist, das sich noch im Bewußtsein seiner abgründigen Sündhaftigkeit die Kraft für den rettenden Sprung in die geforderte Ganzheit aufbewahrt hat? Dann bleibt aber fraglich, ob diese Macht nicht auch und gerade ohne das individualisierende Sündenbewußtsein aktiv werden könnte. Und umgekehrt, wo sich die Tat, ein Individuum zu werden, nicht ereignet, ist auch nicht zu erkennen, wie sie sich sollte ereignen können. Angesichts der bloßen Forderung kann auch eine Verzweiflung am jemals möglichen Gelingen sich einstellen.

Cohen ist sich dieses Sachverhalts bewußt gewesen. Er hat den ja bereits als Band zwischen einzigem Sein und Denken etablierten Begriff des Geistes noch einmal als Heiligen Geist akzentuiert, um die hier sich öffnende Zweideutigkeit zu vermeiden. Daß sich die individualisierende Korrelation schließlich auch wirklich vollzieht, sei dem Geist als Heiligen Geist verdankt (RV² 116.124f.). Dieser sei aber gänzlich von der Vorstellung einer Vermittlung zu unterscheiden, in den dann doch, auf höherer Ebene, Gott und Mensch eins würden. Allerdings scheint es hier bei einer religiösen Auskunft zu bleiben. Denn wie dieser aktualisierende Geist-Begriff (»die Heiligkeit ist ... nichts anderes als dieses Vollzugsmittel«, RV², 121) von seiner bloß strukturbezeichnenden Einführung unterschieden gedacht werden soll, ist von Cohen nicht mehr geklärt worden. Der religiös sich artikulierende Übergang an der Spitze der gesetzförmigen Individualisierungsforderung bleibt in seiner inneren Struktur opak. Daher wird man, auf Cohens Spuren, schließlich doch mit einer verschwiegenen Identität von kritizistischer Philosophie und positiver (jüdischer) Religion rechnen müssen. Dann ist aber das gesamte Unternehmen, Religion in Weltdifferenz aufzubauen, zum Scheitern verurteilt.

4. Wenn das Programm Sinn haben soll, dann muß die Zuordnung von philosophischer Normativität und religiöser Positivität anders bestimmt werden. Im Falle Cohens zieht das Festhalten an der Positivität, so sehr es der Sache nach nötig ist, auch die Normativität in Zweifel. Anders gesagt: Es ist die Basis seines Judentums, die ihn auf dieser Leere des Überganges zur konkreten Individualität beharren läßt. Bringt man dagegen die Positivität des Christentums als materialen Bezugspunkt für die religionsphilosophische Konzeption, wie sie Cohen entwickelt hat, in Anschlag, dann verändert sich das Bild auf charakteristische Weise. Zunächst bleiben die Strukturen erhalten, vor allem der gesetzförmige Religionsbegriff, der sich an der Individualität orientiert und der im Ausgriff über die Methodik der Wissenschaften und insbesondere im Anschluß an die Ethik gewonnen wird. Ebenso die Unterscheidung von Struktur und Vollzug wie auch die Insistenz auf dem Selbstvollzug des Überganges zur individuellen Existenz. In diesen Hinsichten kann Cohens Entwurf einer Religionsphilosophie als mustergültig angesehen werden.

Der Unterschied zeigt sich an der Spitze des Gedankens. Denn gerade dann, wenn man beides festhalten will: daß der Gewinn von Individualität sich streng auf der Linie des Gesetzes vollzieht und daß er aus dem Gesetz selbst unableitbar ist, darf man diese Unableitbarkeit nicht unbestimmt lassen, sondern muß auch sie noch

einmal auf Gott beziehen. Insofern kann und muß das Christentum religionsgeschichtlich den Anspruch erheben, der konsequente Monotheismus zu sein.
Wie ist nun aber die Bestimmung des Unableitbaren vorzunehmen? Sie kann sich nur an der Individualität Jesu Christi orientieren. Was das heißt, sei abschließend in einigen skizzierenden Strichen umrissen.
Die Individualität Jesu ist, wenn man sich einmal den begrifflichen Vorgaben der Religionsphilosophie Cohens anschließt, nicht so vorzustellen, daß dabei erneut der unter Mythologieverdacht stehende Vermittlungsbegriff bemüht wird, durch den Jesus eine substanzielle Einheit des Göttlichen und Menschlichen zugesprochen wird. Vielmehr ist Jesus so zu denken, daß sein Selbstsein die im Vollzug begriffene Struktur von Individualität darstellt. Er ist daher auch notwendigerweise dieses Individuum, Jesus von Nazareth.
Als solcher ist er, einmal, einer unter vielen Menschen. Sodann aber ist er der Mensch, in dessen individuellem Leben explizit Gott selbst als der in Anspruch genommen wird, der nicht nur die Struktur dieses Lebens, sondern auch seinen Existenzvollzug durchgehend und vollständig bestimmt. Diese Behauptung hat aber zur Folge für Gott selbst, daß er nicht nur einen Pol des Korrelationsgeschehens ausmacht, sondern als Gott in dieser Korrelationsstruktur so präsent ist, daß sie als Struktur zu seinem inneren Leben gehört. Er ist also nicht nur »jenseitig«, sondern auch »inseitig« transzendent – und verliert damit die Einseitigkeit, die ihm als Wesen des Gesetzes immer noch anhaftet.
Damit ist nun aber ein neuer Begriff von Verwirklichung gewonnen. Nicht im Sinne einer Vermischung von Göttlichem und Menschlichem, wie Cohen befürchtet, ist davon zu reden, sondern als Anwesen Gottes im Individuum Jesus. Und aufgrund dieses – notwendigerweise individuellen – Anwesens seiner selbst ist er bei uns und in uns. Auf diese – nachfolgende – Weise vereinigen sich auch bei uns Strukturbestimmtheit und Selbstvollzug. Oder, noch einmal in den Leitbegriffen dieser Überlegungen ausgedrückt: Die selbst noch strukturelle Differenz von Struktur und Vollzug wird im Vollzug überwunden und damit nach- und selbstvollziehbar gemacht.
Im Ausgang von dem solcherart in Christus verwirklichten Gesetz der Individualität läßt sich dann ein Geistbegriff formulieren, der das Bestimmtsein durch seine Individualität mit dem subjektiven Selbstvollzug, ein eigener Mensch zu werden, verbindet. Er enthält, ganz formal gesprochen, folgende Relationsebenen: Geist ist erstens zu denken als die Einheit, die Gott mit sich selbst hat, sofern seine Existenzbestimmung von der Struktur der Korrelation geprägt ist. Er ist zweitens zu denken in dem Verhältnis, das als Einheit zwischen Gott und Jesus besteht, sofern dieser seine Existenz in bezug auf Gott verwirklicht. Er spielt drittens, aufgrund dieser doppelten Einheit Gottes mit sich und Gottes mit Jesus, in der Relation zwischen Jesus und den Menschen. Und schließlich viertens im Leben jedes Menschen, dessen Selbstsein als Individuum von dieser Struktur der Korrelation geprägt ist.

Diese zunächst nur eine Richtung anzeigenden Überlegungen führen über Cohen hinaus; vielleicht auch von ihm weg. Individualität als Gesetz aber dürfte für jede christliche Theologie einen Prüfstein von nicht zu überschätzendem Wert darstellen. Denn Cohens Einsicht führt, unter dem Druck der Religionskritik, die Erörterung des Religionsbegriffes auf eine Ebene, auf der die Alternative von Wahrheit und Gewißheit unterlaufen werden könnte. Auf diese Ebene aufmerksam zu machen, könnte die vornehmste Aufgabe einer Religionsphilosophie im Horizont christlicher Theologie sein.

Literatur

Hermann Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, Berlin 1871, ³Berlin 1918.
Ders.: Kants Begründung der Ethik, Berlin 1877, ²Berlin 1910.
Ders.: Kants Begründung der Ästhetik, Berlin 1889.
derselbe: Logik der reinen Erkenntnis, Berlin 1902, ²Berlin 1904.
Ders.: Ethik des reinen Willens, Berlin 1904, ²Berlin 1907 (zit. ERW²).
Ders.: Ästhetik des reinen Gefühls, Berlin 1912.
Ders.: Der Begriff der Religion im System der Philosophie, Berlin 1915 (zit. BR).
Ders.: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Berlin 1918, ²Berlin 1928 (zit. RV²).

Hans Ludwig Ollig: Religion und Freiheitsglaube. Zur Problematik von Hermann Cohens später Religionsphilosophie (Monographien zur philosophischen Forschung 179), Königstein 1979 (zit. Ollig).