

Gesine Palmer
Berlin

Propheten des Mitleids: Herman Cohens Mitleidsbegriff als Tor zum Stern der Erlösung*

Abstract: *The German-Jewish philosophers Hermann Cohen and Franz Rosenzweig, have – both in their own ways – produced systems of philosophy at a time that was supposed to be the time after systems. With their respective systems they – both in their own ways – transcended the apologetic stance of Jewish thought by placing the Jewishness of their thinking at a methodologically central point for “general philosophy.” However, the link between Cohen’s system and the Star of Redemption, is hard to find. Looking back from the perspective of a “return of religion” in late twentieth century, the essay proposes to see the link between both systems in Cohen’s notion of compassion.*

Key words: *Prophets, Poverty, Compassion, Theodicy, System, Apologetics, Return of Religions.*

35

In seinem Buch „Problem Islam“ beendet mein verehrter Doktorvater Carsten Colpe den Aufsatz *Zu einigen islamischen und westlichen Wert- und Weltvorstellungen* mit den folgenden Sätzen: „Am Kardinalfall der Theokratie könnte exemplarisch diskutiert werden, wo Fremdheitsgefühl in Verwandtschaftsbewußtsein aufgehoben werden kann, und wo es zur Erkenntnis rationalisiert werden muß, daß islamische und westliche Wert- und Weltvorstellungen notwendig verschieden bleiben müssen, dann aber eben so, daß zwischen ihnen Verständigung möglich ist. Das wird sich freilich, wenn überhaupt, nur durch solche Muslime und Bewohner des Westens in Taten umsetzen lassen, die es sich bereits leisten können, mit Kenntnis- und Denkhilfen zu arbeiten. Die viel zu vielen, die noch um ihre nackte Existenz kämpfen, müssen in einen solchen Stand erst versetzt werden.“¹

Diese Sätze sprechen einerseits die einfache Wahrheit aus, die in Cohens Begriff von der messianischen Menschheit gedacht ist und in allen seinen systematischen Werken immer wieder zum Zuge kommt, die einfache Wahrheit, dass für wirklich

* Dieser Text ist die Druckversion eines Gelegenheitsvortrags an der Evangelischen Akademie in Arnoldshain anlässlich einer Tagung über Hermann Cohen und Franz Rosenzweig und ihr Verhältnis zu philosophischen Systemen im Jahr 2007. Er trägt Spuren des Anlasses. Obwohl er sich hauptsächlich mit Cohen und der Frage der Rückkehr der Religionen beschäftigt, gehört er in den Zusammenhang der Debatte um Rosenzweigs gegenwärtige Bedeutung, weil er im Begriff des Mitleids die „weiche Stelle“ in Cohens System aufzeigt, an der eine neue Würdigung Rosenzweigs ihren Anfang nehmen könnte.

1 Colpe 1994: 85.

alle Menschen Bildung „Bestimmung“ ist, dass sie für den sittlichen Fortschritt der Menschheit unerlässlich ist, und dass sie nun einmal für jeden Einzelnen an die Voraussetzung gebunden ist, nicht seine gesamte Energie in den Dienst des Kampfes um die nackte Existenz stellen zu müssen.

36 Der Zusammenhang von Muße und Weisheit war schon den Griechen bekannt. Den Unterschied zwischen ihrer und der hebräischen Tradition setzt Cohen, indem er sagt, die Griechen hätten sich eben damit abgefunden, dass eine solche Erhebung über die Notwendigkeit des Existenzkampfes nur wenigen möglich sei, während der prophetische Monotheismus nichts Geringeres zu fordern lehre als die Beteiligung wirklich aller Menschen an Bildung und Erziehung. Was bei den Griechen beiseite gelegt werde als eine unüberwindbare Differenz, werde also bei den Propheten zum Problem, zum eigentlichen Problem, zur letzten Aufgabe für die Menschen. Und doch ist Cohen so sehr wissenschaftlicher Philosoph seiner und ja auch noch unserer Zeit, dass er die große zweideutige Geste des „Erstnoch“ durchaus reproduziert (in ganz ähnlicher Weise wie Colpe in den zitierten Sätzen). Diese Geste des Erstnoch ist vielleicht die häßlichste Unterseite aller wissenschaftlichen Anstrengungen zur Ethik, selbst da noch, wo diese so klug an das Recht gebunden wird wie bei Cohen oder so sorgfältig von der Religion getrennt wird wie bei Colpe. Sie ist zugleich die häßliche Unterseite jedes Gedankens an Fortschritt, denn sie disqualifiziert die bereits erreichten Stufen einer Entwicklung stets als ein „Nochnicht“. Dagegen beehrte Franz Rosenzweig mit seinem Menschen mit und ohne Palmenzweig auf, dagegen protestiert wohl immer alles, was an sogenannter Existenzphilosophie und ontologischer oder ontologischer Anthropologie gut und richtig ist, dagegen protestiert alle religiöse und wohl auch ein großer Teil der politischen und kulturpessimistischen Reaktion. Denn auch der nur mit Existenzkämpfen beschäftigte Mensch, der bildungsferne, der erschöpfte, der im Rennen ums Brot oder um die Versorgung seiner Kinder das geforderte Arbeitspensum zur Bildung nicht leisten kann, soll und will doch auch Anteil haben an dem, was die gebildeten Aufklärer die „Bestimmung des Menschen“ nannten und – ohne dass sie sich über den Bestimmenden hätten einigen können – durchaus für eine Universalie halten wollten, will Anteil haben an der Freiheit und, wenn er einmal damit angefangen hat, sogar am Selbstdenken. Das, was man Religion nennt, spielte und spielt hier bekanntermaßen eine schillernde Rolle.

Das berühmte „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat auch Religion, wer jene beiden nicht besitzt, der habe Religion“ aus Goethes *Zahmen Xenien* bringt die Sache auf eine nicht unbedeutende weil durchaus doppeldeutige Formel.

Denn einerseits ist Religion hier wie bei den meisten eine unterlegene, aber nützliche Stufe menschlicher Entwicklung, nützlich wohl, weil sie den gemeinen Haufen durch Androhung ewiger Strafen und Ankündigung ewiger Freuden in

irgendeiner Form diszipliniere und zufrieden stelle. Ihr beklagenswert Unnützlich-ches aber, ihr Eifern um Dogmen und die Fesseln, die sie der überlegenen freien wissenschaftlichen und künstlerischen Betätigung der Großen immer wieder anzulegen versucht, dies Unnützliche hat Goethe im ersten Teil des Satzes hübsch durch Kompliment besänftigt: Er scheint den besorgten Verteidigern der Religion gegen jene aufklärerischen Freiheiten zu sagen, dass jeder, der wirklich etwas von Wissenschaft und Kunst versteht, doch Religion schon dabei habe, selbst dann, wenn er die in ihren offiziellen dogmatischen Verlautbarungen gefrorene Sprache so anschlilzt, dass das Eigentliche bestimmter Religionen wegzuschwimmen droht. Die wahre Religion, auch so ein Begriff, den die Aufklärung wieder und wieder gegen die Theologen setzt, sei vielmehr dasjenige, was den Leistungen der Wissenschaft und der Kunst erst ihre Wahrheit geben könne. Religion ist sonach das Höchste an den höchsten Werken der Kultur, und sie ist zugleich das, was auch den Niedrigsten, den Mühseligen und Beladenen, am Höchsten noch am ehesten zugänglich ist.

So weit so schön. Indes: Eine flüchtige Schönheit in der Tat. Solange die Religion sich in dieses ihr modernes Kleid hüllte, war sie jedermann nützlich und hilfreich, manchen sogar unentbehrlich, aber demütig begleitend wie eine Muse, ins Privathaus und einige öffentliche Einrichtungen verbannt, die dem säkularen Staat und seinen Institutionen helfen, auch wohl von ihm Gaben annehmen, aber ihm doch nicht ins Gehege kommen konnte, und wo sie nicht gebraucht wurde, da fand sie sich mehr oder weniger still mit ihrer Rolle ab und wartete, oft vergebens, dass man zu ihr zurückkehrte.

37

Seit der iranischen Revolution 1979 und dem islamischen Aufbruch, der Colpes öffentlichen Äußerungen den Anlaß vorgibt, seit jenem Aufbruch, der von Cohen nicht geahnt, von Rosenzweig aber bei aller Abstraktion sehr deutlich vorausgesagt worden ist, spricht man nun davon, dass die Religion selbst zurückgekehrt sei, allerdings in weniger abstrakter Schönheit oder weniger schöner Abstraktheit: Diese Religion, die nicht mehr auf die Rückkehr der bildungshungrigen Kinder wartet, welche irgendwann schon einsehen werden, wie weise doch war, was die gute alte Religion ihnen zu sagen hatte, sondern selbst auf die Bühne der Politik zurückkehrt, die spricht eine ganz andere Sprache und stellt ein ganz anderes Problem. Im Islam kehrt sie zurück als eine, die sich nicht mehr selbst verschleiern, sondern den irdischen Frauen aufgibt, sich zu verschleiern, und was sie mit der einen Hand den Armen des Ostens an Bildung reicht, das nimmt sie mit der anderen wieder zurück: Wer an religiösen Einrichtungen lernt, der findet die Grenze seiner Wißbegierde nicht erst an der Grenze seiner eigenen gottgegebenen Erkenntnisfähigkeit, sondern meist sehr viel früher an dem, was religiöse Amtsträger für anständig halten. Gerade dies, so scheint es, hat eine gewisse Ausstrahlung, und nun wollen alle anderen Religionen mit ihren spezifischen Aufgabenverteilungen auch wieder auftrumpfen, die immer wieder neu aufgelegt

Affenprozesse in den Vereinigten Staaten sind dafür wohl nur das deutlichste Beispiel. Nur wer trompetet, wird im Kampfgetümmel gehört. Statt im zarten Pianissimo den Großen den letzten Schliff und den Kleinen wenigstens ein Minimum an Erziehung zu geben, scheint Religion in ihren neuen Kampfanzügen den ewig unterlegenen sogenannten Modernisierungsverlierern das Versprechen zu geben, sie könnten sich in eine neue Überlegenheit kämpfen, wenn sie nur fest glauben, dass sie das schon in der Hand haben, was die wahre Religion der Gebildeten gerade als ein Entzogenes zu verstehen lehrte: die Wahrheit über Gott, Welt und Mensch.

38

Hatte man der Religion in der Hochzeit der Moderne noch zugetraut, dass sie Gebildete wie Ungebildete das Warten lehren könne, die Gebildeten das Warten auf das an der Inspiration, das man mit aller technä nicht machen kann, die Ungebildeten das Warten darauf, dass der Fortschritt der Menschheit dereinst auch sie erreicht, und die um die beste Religion Streitenden das Warten bis die tausend mal tausend Jahre vorbei sind, welche in Lessings Natan der Richter als Wartezeit empfiehlt, so sind die Religionen in der sogenannten Postmoderne zum Sprachrohr der Ungeduld geworden und drohen in manchen Fällen ganze Landstriche zu entkultivieren. Darum halte ich es für wichtig, neben allem ebenfalls wichtigen Sprechen über Dialoge und in Dialogen, zunächst einmal das Grundproblem der Rivalität zu benennen, das Problem der Kränkung zu stellen und all die teils fürchterlichen, teils allzu freundlichen Selbstverständlichkeiten, an die wir uns in diesen Zusammenhängen gewöhnt haben, nicht mehr für selbstverständlich zu halten. Unsere Situation ist gegenüber der Situation der Aufklärung und auch gegenüber der Situation in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts sehr anders geworden.

Kulturelle Rivalitäten, Rivalitäten um die Überlegenheit einer Kultur, um die Überlegenheit einer Religion und innerhalb von einzelnen Kulturen um die Rolle, die Religion in ihnen zu spielen habe, begleiten den globalisierten wirtschaftlichen Überlebenskampf, den Menschen gegeneinander in verschiedenen Organisationsformen führen. Ich habe meine religionstheoretischen eigenen Versuche an diesen Themen immer weniger vorbei lenken können. Das ewige Nochnicht der gewöhnlichen Qualifikationsanforderungen läßt mich so wenig los wie andere auch, aber meine Gedanken von vorgestern, die ich oft aus Lebensnot zu lange liegen lassen muß, langweilen mich heute nicht nur, sie werden auch, so scheint mir, manchmal einfach in der Zeit ihres Unausgearbeitet-Herumliegens, zum Teil falscher, zum Teil richtiger, und was ich einmal sagen wollte, bevor ich die Arbeit wieder liegen lassen mußte, verändert sich auch unter dem Einfluß äußerer Dinge. Es ist ein bißchen gegen die wissenschaftliche Etikette, auf Aktuelles einzugehen, der Standardvorwurf ist dann, man schreibe „journalistisch“ oder „selbstgemacht“. Indes, wer Relevantes sagen will, der wird auf Erfahrenes zurückgreifen und sein Denken an der möglichen Verbindung mit seinem Leben wahrhaftig

machen müssen. Die Entscheidung gegen die Etikette wird allerdings erleichtert, wenn man von ihrer peinlichen Einhaltung keinerlei Vorteil mehr zu erwarten hat, weil man auf diesem Gebiet längst durch biographische Umstände zu den immer schon Unterlegenen gehört.

Solches Unterliegen, das mittlerweile sehr viele von uns Gebildeten treffen kann, beförderte zu allen Zeiten immer wieder die Neigung, ruhiges Argumentieren, für das die Zeit und die sogenannten Ressourcen fehlen, auszugleichen durch wildes, überfliegendes, überspringendes Eifern, von dem sich andere Unterlegene häufig ansprechen lassen. Auch dazu kann Religion ein willkommenes Hilfsmittel sein. Die Kränkung, die jeder erleidet, der die Mittel nicht hat, an der allgemeinen Bildung zu partizipieren und auf einem seinem eigenen Drängen entsprechenden Niveau gesellschaftlich mitzusprechen, wird aufgefangen durch die religiöse Vergewisserung, dennoch und vielleicht gerade weil er die Erfahrung des Ausgeschlossenenseins gemacht hat, habe er Teil am Himmelreich, sei er Teil der Gruppe der Erwählten, sei er ausersehen, die anderen, die durch Mangel an Demütigungserfahrung überheblich geworden sind, zu belehren und zu bekehren, in Extremfällen gar mit Gewalt. Damit aber landet man nur in einer weiteren Runde der alten Spirale von Überhebung und Ressentiment, die einen entwickeln sich, die anderen dürfen nicht und wollen es denen, die sich entwickeln dürfen, auch madig machen, aber die verachten dann trotzdem die ressentimentgeladenen Eiferer – bis zur nächsten schlimmen konservativen Revolution.

39

Nun sind aber die beiden Philosophen, die in Arnoldshain mit einer Tagung geehrt wurden, Hermann Cohen und Franz Rosenzweig, gerade nicht für ihr überfliegendes Eifern bekannt, sondern dafür, daß sie auf je verschiedene Weise ganz und gar sowohl deutsche Philosophen als auch fromme Juden waren. Die bürgerliche Unterlegenheit, mit der sie als Juden im Deutschland ihrer Tage zu tun hatten, hat sie nicht veranlaßt, ihr Judentum trotzig aufzustellen und jede Menge Rivalen zu erschlagen. Sie hat sie auch nicht veranlaßt, ihr Judentum aufzugeben oder zu verbergen und in eine Nebenrolle zu demütigen. Cohen und Rosenzweig haben ihre Religion und die mit ihr verbundene Unterlegenheitserfahrung vielmehr auf eine friedliche Weise zum Sprechen gebracht, die heute in den neuen und sehr anders gelagerten Rivalitäten eine ganz eigene Überzeugungskraft hat, von der vielleicht beide ein wenig geahnt haben mögen.

Beispielhaft will ich das an Hermann Cohens Begriff des Mitleids demonstrieren, der mir wie kein anderer zwischen der festen, systematisch konstruierten Gerechtigkeit Cohens und dem verzweifelten Liebespathos Rosenzweigs zu stehen scheint. Es ist vor allem das Mitleid, das dem, was man so Religion nennt, seinen Platz an der Grenze des Ethischen zu geben scheint, und zwar in einer durchaus eigenwilligen Interpretation und sozusagen demokratischen Überbietung des Satzes von Goethe.

Im Januar sollte ich einen Vortrag auf einer Tagung über das Mitleid halten. Zufällig war ich damals, anders als jetzt, relativ gut im Zeitplan. Ich wollte über Cohens Satz „Das Leiden ist wegen des Mitleids vorhanden“ sprechen. Und dann brach mit dem Tsunami und dem allgemeinen Lob der Welle des Mitleids, die dadurch ausgelöst wurde, eine große ungeahnte Aktualität über die ganze Tagung herein, der ich mich nicht entziehen wollte, zumal sich in dem Zusammenhang plötzlich alle Welt für die Theodizeefrage interessierte, um die es auch bei Cohens Theodizee des Mitleids ging. Und so unterlief mir, daß ich meinen Ausführungen über Cohens Begriff des Mitleids eine gleichlange Vorrede voranschickte über die Reden, die in den Medien angesichts der Flutkatastrophe wieder die Frage nach Gottes Gerechtigkeit stellten.

40

Neu war mir dabei der Eindruck, daß offensichtlich deswegen so viel tätiges Mitleid ausgelöst wurde, weil niemand, er wäre denn ein Gott, dafür getadelt werden konnte, daß diese Flutwelle ihren gewaltigen Schaden angerichtet hat. So fragte man die Geistlichen, wie Gott das zulassen könne. Der deutsche Außenminister bemerkte, daß vor dem Tod alle Menschen gleich seien. Dabei stimmte das gar nicht: die Opfer dieser Katastrophe erhielten erheblich mehr Zuwendungen als die Opfer derjenigen Katastrophen, die von Menschen gemacht waren. Der Tsunami entlastete wohl eher die Menschen von dem immer drückender gewordenen Gefühl, alle Katastrophen selbst gemacht zu haben. So entfiel ein Bremsgewicht, und sie konnten geben. Der Tsunami machte eine Theodizee nötig – aber eine Anthropodizee hatte er gegeben. Die Menschen der Geberländer konnten nicht für die Katastrophe getadelt werden, da gaben sie plötzlich und hatten Mitleid mit denen, die sie doch in anderen Zusammenhängen so erbarmungslos sterben lassen, gegen die sie Grenzzäune errichten, um die, wie es dann immer heißt, Wellen von Flüchtlichen, die unsere schönen Gegenden zu überfluten drohen, aufzuhalten? Es gibt also normalerweise eine Art Schuldgefühl, das die Gebefreude bremst, wenn etwa in Afrika, das wir lange ausgebeutet haben und noch ausbeuten, Menschen hungern? Normalerweise erkennt man es nicht gleich. Normalerweise schieben wir es ab mit einer Geste, die sich vielleicht dem stillen Überleben derjenigen Antwort auf die Theodizeefrage verdankt, die Hermann Cohen als die mythische bezeichnet hat: Der Antwort der Freunde Hiobs an den Leidenden, die besagt: Dein Unglück muß einen Grund bei Dir haben. Du mußt an Deinem Leiden selbst schuldig sein. Eine solche Antwort darf man wohl als Abwehr des Affekts des Mitleids in seinem ethischen Anspruch verstehen. Ohne daß es uns dauernd bewußt gewesen zu sein scheint, müssen wir in der Reaktion auf die vielen menschlich verursachten Katastrophen diese „mythische“ Antwort auf die Theodizeefrage für richtig gehalten haben. Unfähig, das durch das Leiden der anderen ausgelöste Gefühl, hier Hilfe zu schulden, zu ertragen, müssen wir ihnen die Schuld an ihrem Leiden zugeschoben haben. Wer leidet, leidet aus eigenem Vertun, sei das nun eine moralische Schuld oder eine Ungeschicklichkeit oder eben einfach die Tatsache, daß er der falschen Sorte Mensch zuzuordnen ist. Wie

in dem Schulhofschimpfwort „du Opfer“ müssen wir das Leiden der Armen als eine Eigenschaft ihnen ankleben, nur so läßt sich wohl das Schuldgefühl abwehren, das einen stolz nach seinem Glück strebenden modernen Menschen beim Anblick fremden Leids anwehen mag. Daß er damit nicht nur griechisch denkt, sondern zugleich der alten bösen dogmatischen Theodizee in die Hände arbeitet, kann er dabei lange vergessen. Die Theodizee, die den geplagten Menschen beschuldigt, wird schon im Hiobbuch der Bibel radikal in Frage gestellt, aber vielleicht ist sie so unsterblich wie menschliche Verblendung, jedenfalls ist sie sowohl bei uns herzlosen Aufgeklärten immer gern am Werke, als auch, wenn ägyptische Imame die Heuschreckenplage als Strafe für das verlotterte säkulare Leben im Land ansehen. Die Frage des Hiob-Buches und die eigentliche Theodizeefrage ist aber gerade die, wieso Gott und die Welt einen unschuldigen Menschen leiden lassen, einen Menschen, der offensichtlich lange zu den bestausgestatteten und auch moralisch zu den besten gehört hatte. Und es braucht schon eine Flutkatastrophe, die gleichermaßen Unschuldige wie Schuldige, Tüchtige wie Untüchtige, reiche Urlauber und arme Kellner getroffen hat, um uns wenigstens im Angesicht des Todes an die menschliche Gleichheit und an die Möglichkeit unschuldigen Leidens zu erinnern. Man staunt sich die Augen blau. Konnte man sich sonst über die Ungleichheit ganz gut beruhigen und die hochfliegende Hoffnung, das einen selbst das Leid schon nicht treffen werde, auf sie gründen, so kann man es nicht mehr angesichts des zufälligen Todes? Die ganze Geschichte macht darauf aufmerksam, daß der Gedanke einer Gleichheit der Menschen, die nicht erst durch Flutwellen und den finsternen Tod verursacht wird, mit jenem schönen Konstrukt der bescheidenen Religion der Aufklärung möglicherweise untergegangen ist. Durch die triumphale Rückkehr der Religionen wird er nicht wieder an das Bewußtsein der westlichen und der östlichen Menschen gebracht werden, so lange die Religionen selbst sich in Herrschaftsrivalitäten untereinander und mit dem sogenannten Säkularismus verzetteln und in auftrumpfendem Beschweidwissen alles niederwalzen, was sich ihnen in den Weg stellt. Auch ein bockiger Säkularismus mit seinen ihm eigenen Verlogenheiten wird dem Gedanken der Gleichheit nicht aufhelfen können, mag er sich noch so sehr bemühen, in den religiösen Aufständen Aufstände der Armen zu sehen.

41

Die Vermittlung zwischen dem Streben der Niedrigsten der verschiedenen Kulturen nach einer überlegenen Religion und dem Innehalten der Höchsten der verschiedenen Kulturen aus einem auch religiös zu nennenden Impuls hat und braucht wohl ein affektives Moment, das Hermann Cohen – zu seiner Zeit äußerst unzeitgemäß – im Mitleid fand.

Dabei wäre für Cohen ein Mitleid, das den Opfern blinder Naturgewalten gilt, aber sich durch das sozial verursachte Elend nicht rühren läßt, kaum mehr als ein träger Affekt, den er in seiner Zusammenfassung der stoischen Geringschätzung des Mitleids mit dem Gähnen vergleicht: „Ich habe Mitleid, wie ich mitgähne,

wenn ein anderer gähnt“.² Das Mitleid, das erst aufkommt, wo man sich von allen Anklagen, die Katastrophe mit verursacht zu haben, erleichtert weiß, ist also ein sehr zurückgebliebenes. Ebenso zurückgeblieben ist aber die Verachtung des Mitleids, die jener schlechten Theodizee des „Selbstschuld“ verhaftet bleibt.

42 Das Besondere an Cohens Arbeit mit dem Begriff des Mitleids ist, so scheint mir, daß bei ihm schließlich das Mitleid noch auf Gott selbst erstreckt wird, der gegen die Anklage der Ungerechtigkeit verteidigt werden muß. Cohen schreibt sozusagen aus einer Position der friedlichen Unterlegenheit heraus, die ihre stillvergnügten Momente des Überlegenheitsgefühls durchaus kennt, die aber so durchgeföhlt ist, daß selbst Gott als einer Rechtfertigung bedürftig angesehen und mitleidig gerettet wird. Wenn Christoph Schulte beobachtet, daß bei Kant die Theodizee mißlingt, bei Cohen aber gelingt, dann liegt das ganz sicher zunächst einmal daran, daß der Neukantianer noch viel radikaler postulativ denkt als Kant selbst. Cohens Theodizee möchte weder für einen etwa existierenden Gott noch für einen etwa so oder so zu definierenden vorfindlichen Menschen irgendetwas beweisen. Sie ist auch, anders als der Satz „Das Leiden ist wegen des Mitleids vorhanden“ erwarten läßt, keine Pathodizee, die das Leiden rechtfertigt – das tut ausdrücklich und programmatisch erst Viktor E. Frankl, der 1950 in seinem „homo patiens“ eine Pathodizee versucht und allen Ernstes und nicht immer schlecht begründet vorschlägt, eigenes und fremdes Leiden sinnvoll zu machen, indem man den Sinn des Leidens erkennt und an ihm den unbewußten Gott ans Bewußtsein bringt. Das also tut Cohen keineswegs. Aber er lenkt die Frage nach dem Leiden der Unschuldigen strikt auf die Menschenwelt zurück und sagt, einen aufklärenden Sinn habe diese Frage nur dann, wenn sie sich gerade auf die von Menschen gemachten Katastrophen richte. Und daß nur der aufklärende Sinn ein Sinn ist, das steht für diesen Philosophen der unterlegenen Religion überhaupt nicht in Frage. Denn nur in der allmählichen Überwindung des sozialen Skandals der Armut (in einem Sinne, der auch die Armut an politischen Rechten und an Bildung einschließt), können die Menschen den Begriff des Menschen und den Gedanken Gottes zur Gerechtigkeit bringen. Sie müssen selbst Gott, genauer ihre Idee von Gott und ihre Idee von sich selbst rechtfertigen – das aber vor einem Gott, von dem sie nur hoffen können, dass er ihnen dabei zur Seite steht. Mitleid wird hier zu einem entscheidenden Grenzbegriff. Das Mitleid, wie Cohen es in seiner Religionsphilosophie denkt, ist so systematisch wichtig für die Idee der Gerechtigkeit und zugleich die im besten Sinne weiche Stelle des Systems, seine Öffnung auf etwas anderes. Es markiert die Grenze zwischen Ethik und Religion, zwischen der affektiven und der vernünftigen Seite der Korrelation zwischen Mensch und Mensch und damit auch in der Bestimmung des Begriffs des Menschen. Am Begriff des Mitleids läßt sich insofern zeigen, daß die Kontinuität zwischen System und Nachlasswerk mindestens im Sinne einer Entwicklung beschrieben werden

2 Cohen 1988: 162.

sollte, bei der ehemals abgelehnte Gedanken zu neuer Anerkennung finden und andere ehemals vehement vorgetragene Gedanken nunmehr sehr zurückhaltend behandelt werden. So schreibt Cohen in der *Ethik*, das Mitleid sei der eigentlich christliche Affekt, in dem das Christentum sich das tragische Problem angeeignet habe (Cohen 1907: 306). Für die wissenschaftliche Begründung der Ethik sei es abzulehnen (Cohen 1907:99) und als Tugend ebenso wenig wie die Mitfreude wegweisend (Cohen 1907: 625). In der *Religion der Vernunft* hingegen ist das Mitleid so wichtig, daß es sogar das Leiden, und zwar das unschuldige Leiden wenn nicht rechtfertigt, so doch erklärt, obzwar in einer ausdrücklich als Paradoxie gekennzeichneten Pointe: „Wenn es von jeher eine Frage der Theodizee bildete, dem physischen Leiden, dem physischen Übel einen Sinn in der Menschenwelt zu geben, so könnte man diesen Sinn vielleicht in der Paradoxie ausdrücken: das Leiden ist wegen des Mitleids vorhanden. So sehr bedarf der Mensch dieses Affektes des Mitleids, daß das Leiden selbst aus diesem Grunde erklärbar wird. Und alle Ethik scheidet sich klar und schneidig von aller Metaphysik mit ihren Abarten an diesem Kreuzwege.“(Cohen 1988: 19). Wie Hartwig Wiedebach und Pierfrancesco Fiorato schlüssig aufgewiesen haben, setzt Cohen die Differenz zwischen Metaphysik und Ethik genau an diesem Punkt: Während Leiden und Tod allgemein als „metaphysische“ Leiden aufgefaßt werden und zu entsprechenden Spekulationen über das Menschenwesen führen können, gewinnt die Ethik den Begriff des Menschen aus dem Machbaren und bestimmt folgerichtig das soziale Leiden als das fürs Denken des Menschen einzig relevante Übel. „Nur das soziale Leiden ist ein geistiges Leiden.“ Denn nur hier ist das „Nochnicht“ schmerzlich gefühlte Realität, nur vor diesem Übel hat die Anstrengung aller menschlichen Mittel einen Sinn, nämlich einen prinzipiell erreichbaren Zweck. Dies hat zur Voraussetzung, daß einerseits, in der Sprache der Ethik, der Begriff des Ich am Begriff des Du hängt, und daß andererseits, in der Sprache der Religion, die Liebe zum Menschen den Anfang machen muß, „weil Gott zwar den Menschen geschaffen hat, den Mitmenschen aber der Mensch sich selbst zu erschaffen hat.“ (Diese Feststellung *radikalisiert*, was im Neuen Testament Luk 10,25-37 mitteilt: Der Nächste ist der, den ich durch mein Handeln dazu mache, und durch mein Handeln an einem anderen werde ich für diesen zum Mitmenschen). Beide Sprachen finden im Begriff des Mitleids zusammen.

43

Dabei leitet nicht ein Affekt des Mitleids mit den Armen die Ethik, sondern die Ethik erfordert, daß die unvernünftige Einrichtung der Welt, die durch die Omnipräsenz von Armut und sozialer Ungleichheit erfahrbar ist, einer vernünftigen Form näher gebracht wird. Der Religion kommt, sofern sie vernünftig, und das heißt an der Ethik orientiert und nicht metaphysisch ist, eine wichtige Aufgabe zu, denn sie „kümmert sich“ um die affektive Seite der Erfahrung des Leidens. Und zwar tut sie das signifikant anders als die Aesthetik. Im Übergang zwischen Cohens *Ethik des reinen Willens* und seiner *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* wird das Mitleid in *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*

von 1915 als die unendliche „Urkraft des Menschenwesens“ bezeichnet, die sich niemals erschöpfen und niemals befriedigt werden kann (Cohen 1996: 98). „Es ist unendliche Kraft, daher unendliches Verlangen. Mit dem Mitleid entsteht der Mensch, erhebt der Mensch sich über die Not des Leides, wie über das Niveau, in dem nur der Schmerz herrscht. Das Leiden ist der Schmerz der Seele, der daher das Mitleid zum Gefolge hat.“³ Dabei ist (und hier betone ich etwas, das bisher nicht so betont wurde) zunächst nicht wichtig, ob es sich um Mitleid mit sich selbst oder Mitleid mit anderen handelt, Cohen veranstaltet keine Olympiaden um die Goldmedaille der Selbstlosigkeit, er ist meist unbeeindruckt ist von selbstlosem Pflichtpathos einerseits und irgendeinem Nietzscheanismus andererseits. Mitleid mit sich selbst ist also erlaubt. Denn sowohl im leidenden Ich als auch im leidenden Mitmenschen ist das Leiden eben die leibliche Bedürftigkeit, der sich im Mitleid die Vernunft zuwendet: „Die Leiblichkeit gehört nun einmal zur Seele des Individuums, und die Seele wird vernachlässigt, wenn die Mühsal des Leibes vernachlässigt wird. Die Humanität erfordert auch die Beachtung des eigenen Leibes.“⁴ Die individuelle Seele und ihr je eigener Leib aber kommen in der Ethik notwendigerweise zu kurz, weil die einzelnen Menschen für die wissenschaftliche Absicherung der Ethik nur Exemplare einer Allheit sein und deswegen in ihrer Singularität gar nicht ausreichend gewürdigt werden können. Die eigentliche Leistung der Religionsphilosophie Cohens ist deswegen auch nicht, daß sie eine Religion rettet, sondern daß sie das Problem der Singularität philosophisch stellt, vor Rosenzweig, Heidegger und Levinas, in einer oft eher unzugänglichen Sprache, aber so, dass sie darüber den ethischen Gedanken der Gleichheit *nicht* aufgibt. Am Monotheismus wird die Einzigkeit Gottes betont, weil er als solcher das Korrelat bildet, aus dem der einzelne Mensch in seiner Einzigkeit begrifflich erzeugt werden kann.⁵ Gegenüber jener blaß abstrakten und etwas herzvergessenen Religiosität, die Goethe den Großen empfiehlt, ist es deshalb bei Cohen der bestimmte Name des einen Gottes, der den einzelnen Menschen zu einem Einzelnen vor diesem Gott macht und – wieder im Mitleid – vor jedem anderen Menschen vom Er zum Du.⁶ Wie Gabriel Motzkin richtig betont hat, verteidigt Cohens Religionsphilosophie damit nicht so sehr Gott und Religion vor dem Gericht der Vernunft, sondern indem sie Religion in Relation zur Vernunft denkt, verteidigt sie mindestens ebenso sehr die Vernunft gegen den aufkommenden halbreligiösen Irrationalismus des beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts.

3 Ebd., selbe Seite (98).

4 Cohen 1988: 22.

5 Vgl. etwa Cohen 1996: 61.

6 Zu Goethe: „Der einzige Gott, Gott als Einziger, Gott das einzige Sein, das ist der Sinn des jüdischen Monotheismus. ‚Erfüll davon dein Herz, so groß es ist.‘ Aber das ist der Unterschied von Goethes Poesie: dass das Judentum nicht sagt: ‚nenn es dann wie du willst‘, sondern dass es auf dem Gedanken besteht und seine Entwicklung und Durchführung anstrebt: ‚sein Name ist einzig.‘“ Cohen 1988: 423.

Auf dieser Linie schlage ich vor, vom System zum Stern weiterzudenken und beide Philosophen, Cohen und Rosenzweig, stark zu machen als Denker, die Mitleid mit dem Denken und Mitleid mit dem, was nicht denken kann und im Denken nicht aufgehen kann, haben. Der Vorzug dieses freundlichen Denkens, dem es relativ gleichgültig ist, ob es nun gerade überlegen oder unterlegen ist, das aber in jedem Fall das Leiden des denkenden Menschen fruchtbar macht fürs Weiterdenken, der Vorzug dieses Denkens gegenüber einem einfachen Weiterstampfen im wissenschaftlichen „Erstnoch“, und sein Vorzug gegenüber den trotzig gegen Vernunft und Wissenschaft auftrumpfenden Gestalten fanatischen Eiferertums ist, dass es der Bildung und der Religion die Zeit läßt, die beide brauchen, wenn sie sich miteinander vertragen und allen Menschen in ihren existentiellen Nöten und über sie hinaus helfen sollen.

Mitleid mit den weniger Gebildeten und dem Unbildbaren in mir ist dann nicht die Honigseite der Verachtung. Es treibt vielmehr sehr vernünftig zur Aktivität in Richtung auf eine Bildung für alle – und es bleibt auf religiöse Weise still im Respekt vor jedem Herzen, das möglicherweise anderes weiß als der Mensch sagen kann.

45

Primljeno: 22. jun 2012.

Prihvaćeno: 30. jun 2012.

References

Cohen, Hermann (1907), *Ethik des reinen Willens*, Berlinz.

Cohen, Hermann (1988), *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* Wiesbaden.

Cohen, Hermann (1996), *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Hildesheim u.a.

Colpe, Carsten (1994), *Problem Islam*, 2. Aufl. Weinheim.

Gezine Palmer

Propovednici saosećanja: Pojam saosećanja kod Hermana Koena kao vrata ka *Zvezdi iskupljenja*

Apstrakt

Nemačko-jevrejski filozofi Herman Koen i Franc Rozencvajg su – svaki na svoj način – produkovali sisteme filozofije u vremenu koje je trebalo da važi kao vreme *posle* sistema. Svojim sistemima su – takođe svaki na svoj način, prevazilazili apologetsko stanovište jevrejske misli uspostavljajući jevrejstvo svoje misli kao centralnu metodsku tačku „opšte filozofije“. Međutim, teško je naći vezu između Koenovog sistema i *Zvezde iskupljenja*. Gledajući unazad, iz perspektive „povratka religije“ u kasnom dvadesetom veku, rad pokušava da neđe vezu između pomenuta dva sistema u Koenovom pojmu saosećanja.

Ključne reči propovednici, siromaštvo, saosećanje, teodikeja, sistem, apologetika, povratak religije.