

Ist das Böse oder nicht vielmehr nur das Gute radikal? Cohens Auseinandersetzung mit der Sündenlehre Kants

Vortrag in Wittenberg am 23.6.2026
von Hans Martin Dober

Es mögen nur Nuancen sein, aber die je unterschiedliche Akzentsetzung in der Bestimmung des moralisch Bösen verweist doch auf andere Orientierungs- und Deutungsmuster bei beiden Autoren. Cohens Spätwerk ist nicht nur ein „Korrolarium“ zu Kants Programm einer Übersetzung der christlich verstandenen biblischen Offenbarungs- in eine reine Vernunftreligion.¹ Vielmehr arbeitet er eigenständig an den *Quellen des Judentums*, um mittels philosophischer Begriffe deren vernünftigen Kern offenzulegen – auf Augenhöhe mit Kants Religionsschrift.

Meine These lautet: Cohen klammert die christlichen Deutungsmuster ein, in deren Rahmen Kant seine Religionsphilosophie entwickelt. Stattdessen gewinnt er seine Orientierung aus der jüdischen Tradition. Der Lehre vom radikal Bösen setzt er eine Lehre vom radikal Guten in der menschlichen Natur entgegen, ohne dem „grandiosen Fehler Rousseaus“² zu verfallen: er anerkennt die stete Versuchung zur Sünde. Ich setze Kants Lehre als bekannt voraus und verzichte deshalb auf dessen Darstellung, um gleich mit Cohens Rezeption zu beginnen.

1. Cohens Rezeption der Lehre vom radikal Bösen in Kants *Begründung der Ethik* (1877)

Auf den letzten Seiten des Spätwerks, und also am Ende seines Denkwegs, wird Kant noch einmal ausdrücklich gewürdigt: die „gemeine Ansicht von dem radikal Bösen im Menschen“, die sie mit einer Erbsünde verwechsle, habe er „ebenso richtig wie tief sinnig idealisiert“.³ Vierzig Jahre früher hatte schon Kants *Begründung der Ethik* (1877) diese „tief sinnige Idealisierung“ nachvollzogen. Sie besteht in einer strikt moralischen Bestimmung des Problems des Bösen, oder (mit Cohens Worten) in einer Bearbeitung des Pflichtbegriffs „für die Religionsphilosophie“.⁴ Vorausgesetzt ist hierbei der metaphysikkritische Kontext von Kants Denken einschließlich der Darstellung des „Misslingens aller [philosophischen] Versuche in der Theodicee“. Cohen zufolge ist die Frage „nach dem Ursprung des Bösen in dem Menschen“ geradezu der Prüfstein dafür, statt der „Vermessenheit“, „das psychische Übel aus der Abschätzung des Weltenplanes erklären zu wollen“, den „*Einen Werth des Lebens*“ darin zu behaupten, dass der Mensch ihn sich selbst „in der Menschheit, in dem Sittengesetze“ gebe.⁵

¹ L. Batnitzky, *How Judaism Became a Religion. An Introduction to Modern Jewish Thought*, Princeton/Oxford 2011, 55.

² H. Cohen, *Ethik des reinen Willens* (21907), Hildesheim u.a. 2008 [=Werke Bd. 7], 302 (=ErW).

³ H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 21929, Nachdruck Wiesbaden 1978 [=RV], 527. Sachlich entsprechend, aber mit anderem Akzent formuliert Cohen in ErW, 303: „Kant hat [...] einen tiefen Punkt in dem sittlichen Bewusstsein aufgeregt, indem er das Vorurteil zerstörte, unter dem die christliche Lehre zu leiden hat“ – als sei der „Widerstreit zwischen den Begriffen des *radikalen Bösen* und der Freiheit“ „unausgleichbar“.

⁴ H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 11877 [=KBE], 297.

⁵ Cohen, KBE, 298 (Hervorhebung im Text). Vgl. dazu I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* [=KdU], § 83 [B 395f.], zit.n. H. Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*. Dritter Teil zu ‚Vom Leben des Geistes‘, München 62021, 41: Der Wert des Lebens kann nicht nur „nach dem geschätzt [... werden], was man genießt“.

Dieser „eine Wert des Lebens“ erschließt sich aber dem Pflichtbegriff⁶ auf dem Weg einer Sublimierung der Bedingungen, die durch „die psychologische Beschaffenheit des Menschen“ (272) gegeben sind. Das „Bewusstsein der Pflicht“ (284) hält die Unlust in Schach, das Sittengesetz zu befolgen,⁷ indem es „die moralische Lust der Creaturen“ in Stellung bringt. Und diese Lust besteht „in der Idee des freien Noumenon, des intelligiblen Ich, welches niemals bloß als Mittel missbraucht werden kann, welches jederzeit zugleich Zweck an sich selbst ist“ (282).

Es ist also die Idee menschlicher Würde, die in höherem Maße erfreut als die Triebkraft des „Eigendünkels“ und „Wohlgefallens an sich selbst“ (280), für die das Sittengesetz als Bürde erscheinen könnte in dem banalen Sinne, dass Moral einfach keinen Spaß mache. Demgegenüber besteht „die höchste, die positivste Lust“ (284) in einer (intellektuellen) Erweiterung der – immer begrenzten – natürlichen Bedingungen. Dazu muss aber die – durch die „subjektive Doppelregung“ der Gefühle der Lust und Unlust bestimmte – empirische „Person“ sich „ihrer eigenen“, und d.h. selbst als human erkannten „Persönlichkeit“ unterwerfen, wie Cohen mit Bezug auf Kant formuliert (282). M.a.W. muss sie sich zu der „Erhabenheit“ aufschwingen, die in der „Idee der Menschheit“ liegt (283).

Auf diese Weise wird durch den Begriff der Pflicht gewissermaßen ein „Hinüberziehen“ aus dem Empirischen⁸ „in die Transzendentalphilosophie“ vollzogen.⁹ Und weil er in diesem Empirischen „wurzelt“,¹⁰ gehört der Begriff der Pflicht der „angewandten Sittenlehre“ an und nicht „dem System der reinen Sittlichkeit“ (285). Er fordert die (subjektive) Ordnung der Maximen, die der Mensch sich selbst geben kann (wenn er denn der Einsicht in die Bedingungen seiner Humanität entspricht) – oder die er verfehlt. So gefasst kommt dem Begriff der Pflicht eine orientierende Funktion mit Blick auf die Frage zu, auf die Kant mit seiner „Ansicht vom radicalen Bösen“ geantwortet hat: „wie es zugehe, dass das Gute sich in der Menschenwelt vollziehe; wie, dass das Böse empirische Thatsache werde“ (297).

In seiner frühen Rezeption sucht Cohen nun diese „Ansicht“ Kants gegen das „totale Missverständnis“ (297) zu verteidigen, dem sie verfallen sei. Ausdrücklich spricht er (auch hier schon) nur die „Erbsünde“ an, mit der „das radicale Böse nicht verwechselt werden“ darf (302). Dieser Terminus christlicher Sündenlehre, problematisiert und differenziert, wie immer er in heutiger Theologie sein mag, deutet auf die – von Cohen nur implizit angesprochene – Problematik hin, die mit diesem „Missverständnis“ verknüpft ist: auf Kants Auseinandersetzung mit dem Sündenverständnis in christlicher Frömmigkeit und Theologie. Den mythischen Ballast der Annahme einer „Erbsünde“ wirft er ab, an Deutungsmustern wie der Adam-Christus-Typologie aber hält er fest, auch wenn er sie den Vorgaben seiner Moralphilosophie entsprechend transformiert.

Vielmehr macht die „moralische Würde des Menschen [... als] Zweck an sich selbst“ das spezifische Humanum der „Menschengattung“ aus, durch die diese sich über die „Tiergattungen“ erhebt (a.a.O., 44).

⁶ „In der Wurzel der Pflicht [...] liegt der einzige Werth des Menschenlebens, derjenige nämlich, den sich Menschen allein selbst geben können“ (Cohen, KBE, 289).

⁷ Schleiermacher zufolge „sei die Unlust der Sittlichkeit zur ‚Begleitung‘ gegeben“ (KBE, 287).

⁸ D.i. an Ort und Stelle die „empirische Psychologie“.

⁹ H.-D. Klein, „Hinüberziehen“. Transzendentalphilosophie und empirische Psychologie, in: H.M. Dober/Chr. Wiese (Hg.), Cohens Psychologie. Annäherungen an ein unvollendetes Projekt, Tübingen 2025, 47–69, hier 48 mit Bezug auf Kant, KdU, Werkausgabe Bd. X, hg.v. W. Weischedel, Frankfurt a.M. 1974, 191 [= B (21793) 113].

¹⁰ Cohen, KBE, 284.

Cohen zeichnet präzise nach, wie Kant dem „Missverständnis“ widersprochen hat, dem seine Lehre verfallen sei. (1.) blieb er habe er bei der *ethischen* (297) Bearbeitung des Problems, ohne dass sich in die Frage „nach dem *Ursprung des Bösen* in dem Menschen“ (298) eine *theoretische* Antwort hätte einschleichen können. Das hätte den „Maximen-Charakter“ der Freiheit verstellt. „Die eigene Art von Causalität“ dieses Freiheits-Verständnisses besteht aber

„darin, dass sie nicht einen ‚Zeitursprung‘, sondern einen ‚Vernunftursprung‘, nicht einen zeitlichen, sondern einen dynamischen Anfang, nicht einen ‚Erklärungsgrund‘, wie Freiheit von Statten gehe, sondern ein regulatives Prinzip, an welchem unsere Handlungen geordnet werden können, bedeute.“ (297)

(2.) Die Unterscheidung von Zeit- und Vernunftursprung leitet die Arbeit am Mythos, die Kant geleistet und die Cohen zu seiner eigenen Sache gemacht hat. Durch seine strikt moralische Behandlung der Frage nach dem Bösen deutet er die Rede von einem „Sündenfall“¹¹ ebenso wie die von Kant vorausgesetzte Adam-Christus-Typologie strikt im Sinne eines Vernunftursprungs – einen Zeitursprung anzunehmen käme einem Rückfall in mythische Vorstellungen gleich. So

„wird nach der Maxime, als einer Art von Gesetz, geforscht. Mithin muss, sofern Eine böse Handlung in der Erfahrung sich begeben hat, eine böse Maxime als vorhanden angenommen werden. Und so kann alsdann gesagt werden, der Mensch sei *von Natur* böse.“ (298)

Dass „der Grund des Bösen nicht in der Natur, als einem ‚Naturtriebe‘, sondern lediglich“ in „einer jenseits der Zeit liegenden ‚Regel [liegen kann], die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d.i. in einer Maxime“, sei „die letzte wohl gemeinte Auskunft über jene theoretische Neugier“ (299) „nach dem *Ursprung des Bösen* in dem Menschen“ (298).

Einen anderen als den – mit dem Pflichtbegriff – gegebenen „subjectiven Grund zur Beschwichtigung der theoretischen Frage“ (299) anerkennt Cohen nicht. Auch die Freiheit kann im Zusammenhang mit dem Problem des Bösen „kein theoretischer Erklärungsgrund“ sein, sondern bedeutet – im Kontext der „angewandten Sittenlehre“ (s.o.) – „lediglich die Weisung [...]: beurteile alle Handlungen des Menschen, [...] als ob sie frei wären“ (297). Eine (theoretische) *Lehre vom unfreien Willen* kann für Cohen keinen Bestand haben – der Wille ist eben nicht (so ein von ihm zitiertes Diktum Luthers) „ein Lasttier, das der Satan reitet“¹² – ; vielmehr ist das Problem auf „die *Wahl* des Bösen“ fokussiert, die „frei erfolgen“ musste.¹³

Die Pointe von Cohens Kantinterpretation scheint mir eben darin zu bestehen, dass Kants Lehre vom radikal Bösen für ein moralisches Bewusstsein nur dann sinnvoll sein kann, wenn sie im Status des „als ob“ interpretiert wird:

„Als ob er frei wäre, muss ich alle Handlungen des Menschen beurteilen; als ob er eine natürliche Verkehrung seiner Triebfedern in einem *peccatum originarium* in seine Maxime aufgenommen hätte, muss

¹¹ Cohen, KBE, 300.

¹² M. Luther, zit.b. Cohen, Einleitung mit kritischem Nachtrag zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus von F.A. Lange, Leipzig 1914, 98. Auf komplizierte „Grundfragen der christlichen Dogmatik“, an Ort und Stelle auf den Begriff des Willens, geht auch die *Ethik des reinen Willens* schon ein: der Wille müsse in diesem Kontext „schon des Bösen wegen, das er schaffen muss, in besondere Kraft und Geltung treten.“ (ErW, 17) Demgegenüber wurde „der Gesichtspunkt des Sokrates, dass Tugend Wissen sei“, zurückgedrängt.

¹³ Cohen, KBE, 298 [Hervorhebung H.M.D.].

ich seine Bösartigkeit beurtheilen: *auf dass er sich bessere*, auf dass die ursprüngliche Anlage zum Guten wiederhergestellt werde [...]“ (302f.).

(3.) Der Idealisierung traditioneller Sündenlehre zum Trotz scheinen nun aber doch Kants eigene Formulierungen die Missverständnisse seiner Lehre begünstigt zu haben. Diese Formulierungen sind seiner Orientierung an christlichen Vorbildern geschuldet. Wenn er von einem „natürlichen Hang des Menschen zum Bösen“¹⁴ handelt, und schärfer noch, dass „der Mensch [...] von Natur böse“ sei,¹⁵ ist eine Verwechselbarkeit mit der „Erbsünde“ nicht auszuschließen. Von ihr ist in der Tradition der Frömmigkeit, und hier nicht zuletzt im evangelischen Liedgut, durchaus die Rede. Ich erinnere nur an die (auch von Bach vertonte) Strophe *Durch Adams Fall ist ganz verderbt / menschlich Natur und Wesen*. Dieses noch 1974 im Gesangbuch belassene Lied mag Kant und möglicherweise auch Cohen bekannt gewesen sein.

(4.) Schließlich leitet die Adam-Christus-Typologie auch Kants Vorstellung eines Kampfes des guten Prinzips mit dem bösen. Einerseits ist, dieser Typologie folgend, die Sünde durch *einen* Menschen in die Welt gekommen, und seither haben alle „in Adam [...] gesündigt“.¹⁶ Wir haben gesehen, wie Cohen diesen Gedanken idealisiert. Andererseits verwandelt sich Kant aber auch die paulinische Lehre von der Erlösung „durch die Gerechtigkeit des Einen“ (Röm 5,18) an: im Rahmen seiner Zeit- und Vernunftursprung unterscheidenden Ethiko-Theologie versteht er Christus als das personifizierte gute Prinzip, das über das böse zu siegen vermöchte, und hält somit ein – problematisches – Verständnis von Röm 5 im Sinne einer theoretischen Antwort auf die ethische Frage in Schach.

Cohen schließt hier an, doch zur Rede von der „Einwohnung“¹⁷ des „bösen Prinzips neben dem guten“ stellt er sich kritisch, könne doch jenem neben diesem kein gleichberechtigter Platz einzuräumen sein.

„Ist etwa der Mensch ein *Adiaphoron*, gut und böse zugleich?“ (298)

Das kann und darf Cohen zufolge nicht sein. Kant selbst habe das mit seiner dreigestuften Differenzierung des „Hangs zum Bösen“ ausgeschlossen (auch wenn das in Spannung zu den oben zitierten Formulierungen steht). Die „dritte Stufe“ der „Bösartigkeit oder Verderbtheit“ charakterisiere diesen „Hang [...] am bestimmtesten. Sie bezeichnet den ‚Hang zur Willkür zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz andern (nicht moralischen) *nachzusetzen*“. Sie kehrt die sittliche Ordnung der Triebfedern um, und kann daher auch ‚Verkehrtheit‘ heißen“ (300). Das aber zeige deutlich genug, dass (wenn man den Menschen nicht zu einem „teuflichen Wesen“ mache)

„der Ursprung des Bösen [...] vielmehr im Guten selbst [liegt], in der moralischen Anlage des Menschen.“ (ebd.)

¹⁴ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [PhB 45], Hamburg 1978 [=RGV], 29 = B 21.

¹⁵ A.a.O., 33 = B 26.

¹⁶ Kant, RGV, 45 = B 45.

¹⁷ Cohen, KBE, 300f.

2. Die Gewichtung biblischer und rabbinischer Bezugsstellen

2.1. Gen 4,7

In Cohens Kantinterpretation sind schon alle Akzente seiner eigenen Lehre von der Sünde gesetzt – als ob diese strikt moralische Interpretation die Unterschiede zwischen einer christlichen und einer jüdischen Sicht auf das Problem verblassen ließe, ja als ob es die jüdische Sicht schon in diesem frühen Text ermöglicht habe, Kant gegen alle Missverständnisse *ad bonam partem* zu verstehen. Die Unterschiede zur christlichen Sicht werden aber im Spätwerk konturiert. Beginnen wir mit *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915). Hier ist es m.E. nicht ohne Belang, dass Cohen Gen 8,21, diese biblische Belegstelle für einen im Menschen liegenden bösen Trieb (jezer hora), zurücksetzt. Stattdessen richtet er sein ganzes Augenmerk auf Gottes Wort an Kain in Gen 4,7:

„Wenn du fromm bist, so kannst du frei den Blick erheben. Bist du aber nicht fromm, so lauert die Sünde vor der Tür, und nach dir hat sie Verlangen; du aber herrsche über sie.“ (Luther-Übersetzung)

Der Verweis auf die Frömmigkeit lässt sich problemlos auf ein Leben in der Korrelation zwischen Mensch und Gott beziehen. Denn der – der ethischen Bestimmung gegenüber – neue Begriff des Menschen in der Korrelation schließt an Cohens Bemerkung an, der Mensch erscheine hier „nicht nur [als] ein Held“, sondern ist mit seiner Schwäche konfrontiert – und das sei „die Geburtsstätte der Religion“.¹⁸

„Die Sünde lagert vor seiner Tür. Das Gleichnis hat Urkraft. Die Sünde wohnt [eben] nicht im Hause des Menschen, wie es der Satz ausdrückt: der Herzenstrieb des Menschen sei böse von seiner Jugend her. Nur vor der Tür, vor seinem Labyrinth lagert sie, als ob sie zum Eintritt in das Menschenhaus einladen und verlocken wollte.“ (ebd.)

Von einer „Sünde, die in mir wohnt“, so Paulus in Röm 7,20, muss also keine Rede sein – ebenso wenig wie von einer „Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten“ bei Kant. Und doch ist

„die Sünde [...] das größte Reizmittel des Menschen; die positiven Reize der Tugenden verblassen dagegen. Und die Sünde übermannt den Menschen, und er verliert durch sie seine Menschenwürde, er wird von der Menschheit Bahn abgelenkt [...]“.¹⁹

Doch aller Anziehungskraft zum Trotz kann der Mensch der Sünde widerstehen, und also (so das Bild) *Herr in seinem eigenen Hause* bleiben. Eine „subjektive Notwendigkeit“²⁰ zum Bösen wird von Cohen bestritten, auch wenn (mit Kant zu sprechen) ein „Hang“ dazu „in jedem, auch dem besten Menschen, voraus[zu]setzen“ sei.

Einige Seiten weiter heißt es (und die frühe Kantinterpretation schimmert als ein Grundmuster durch):

„Wir sagen keineswegs schlechthin, der Mensch sei böse seinem Wesen, seinem Grundtriebe nach [...] Mithin ist radikal im Menschen vielmehr das Gute, das jedoch in das Schlechte entstellt und umgedeutet

¹⁸ H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen 1915 [=BR], 54.

¹⁹ A.a.O., 54f.

²⁰ Cohen, KBE, 299 zit. Kant, RGV, 33 = B 27.

wird. So ist das Bewusstsein der Sündhaftigkeit des Menschen durchaus nicht gleichbedeutend mit der Schlechtigkeit seines Wesens. Vielmehr zeugt das Bewusstsein der Sünde gegen die Schlechtigkeit und für die Wacht des Guten.“²¹

Diesem Guten steht kein *radikal* Böses mehr gegenüber, und die Zweideutigkeit, der Mensch könne „ein Adiaphoron“ sein, „gut und böse zugleich“,²² ist vollends ausgeräumt. Zudem hat sich Cohen von dem Pessimismus frei gemacht, den die „Ansicht von dem radikalen Bösen im Menschen“ (RV, 372) seines Erachtens begründet hat. Er widersteht ihm mit der „messianischen Weltanschauung“ vom „Verschwinden des Bösen“ und der „Erfüllung der Erde mit der Erkenntnis Gottes“ (RV, 319).

2.2. Gen 8,21

In seinem letzten Werk, der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, kommt Cohen dann doch auf die vorher (s.o.) abgeschattete, für die christliche Bearbeitung des Problems maßgebliche Bibelstelle zurück, dass (mit Luther übersetzt) das „Dichten und Trachten“ und (hebräisch) „der Jezer des Herzens des Menschen [...] böse von seiner Jugend an“ ist (Gen 8,21).²³ D.i. auch für Cohen eine „empirische Tatsache“ (s.o.) – mehr könne und solle aber nicht in den Satz hineingelesen werden – etwa dass Gott der „Schöpfer des Bösen“ sein könne (RV, 264 vgl. 24), wie es Jes 45,7 vielleicht nahe legt. Auch wenn „das Problem des Bösen [...] die ganze biblische Literatur durchzieht“ (RV, 330), ist nicht jede der hier sich findenden Auffassungen gleich zu bewerten. Schon in *Kants Begründung der Ethik* wird der (von Schelling in seiner Freiheitsschrift entfaltete) spekulative Gedanke abgewehrt, „das Noumenon [...] hätte] im intelligiblen Jenseits das Böse aus Freiheit in seine Natur aufgenommen“ (KBE, 302).²⁴ Das setzte einen über die moralische Bedeutung hinaus (unzweckmäßig) erweiterten Begriff des *malum* voraus.

Gen 8,21 sei vielmehr im Sinne der sittlichen Dimension der Religion zu interpretieren. „Jezer“ sei mit „Trieb“ missverständlich übersetzt. Sein Sinn sei vielmehr „das Gebild der Gedanken des Herzens“, so dass mit diesem Wort, um es mit Hartwig Wiedebach zu sagen, ein „irrende[r] freie[r] Wille“ gemeint ist.²⁵ Doch auch wenn man einen „Trieb“ „im Menschenherzen“ anerkennt, sind aus diesem „noch andere Bildungskräfte erweckbar“, die „auf den Bildner des Menschenherzens“ verweisen, der in den Menschen „den heiligen Geist“ gelegt habe (RV, 213). Nur unter der Voraussetzung der Korrelation lässt sich sinnvoll davon sprechen, dass „der Ruf“ an den Menschen ergeht, *heilig sein zu sollen wie Gott selbst heilig ist*.²⁶ Diese

²¹ Cohen, BR, 59. Es ist Cohen zufolge eben nicht so (ich zitiere Gunter Wenz), dass der Mensch sich „im Vollzug seiner selbst immer schon in einem gottwidrigen Wirklichkeitszusammenhang vor[findet]“ (G. Wenz, *Sünde. Hamartologische Fallstudien*, Göttingen 2013, 293). Wie Ingolf U. Dalferth auf eine „Wirklichkeit des Bösen“ über seine ethische Bestimmung hinaus sich einzulassen ist Cohen nicht bereit (Ders., *Das Böse. Essay über die Denkform des Unbegreiflichen*, Tübingen 2010).

²² Cohen, KBE, 298.

²³ Vgl. Kant, RGV, 24 = B 14.

²⁴ Vgl. G. Picht, *Über das Böse*, in: Ders., *Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima* Bd. II, Stuttgart 1981, 492: „Gott selbst [...] wäre dann] der von Kant ‚unerforschlich‘ genannte erste Grund des Guten und des Bösen.“

²⁵ H. Wiedebach, Karl Barth über Kants Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft: „Biblische Theologie“ unter dem Einfluss von Hermann Cohen, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 66 (2019) Heft 1, 147–162, hier 161.

²⁶ Cohen, RV, 127 zit. Lev 11,44: „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott.“ Vgl. RV, 239 u.ö.

Voraussetzung trägt das „Grundgebot der Heiligkeit“, zu der „die natürliche Anlage zum Bösen“ einen Widerspruch bildet (RV, 213).²⁷

Ohne die kantische Metaphysik-Kritik einschließlich der Kritik an überlieferten Formen der Theodizee zu revidieren, bewährt sich so für Cohen „die Korrelation von Gott und Mensch als Theodizee“ (BR, 69). Denn die Propheten, an deren Ethik sich der Mensch in der Korrelation orientiert, seien „unbekümmert um die göttliche Gerechtigkeit“ – und also um die Rechtfertigung Gottes – „nur darauf bedacht“ gewesen, „den falschen Schein des Unrechts von der Armut hinwegzunehmen“ (RV, 331). Nicht schuld seien die Armen an ihrem Leid, sondern die Armut sei „der sittliche Defekt der bisherigen Geschichte“ (309). Um ihn zu beheben ist der Mensch aufgerufen, im anderen den Mitmenschen zu entdecken: das Leiden anderer wird zum Anlass für sein Mitleid,²⁸ und dieses konzentriert sich – so das prophetische Grundmotiv – auf das Problem der Armut als „Leiden in seinem politischen, seinem sozialen Kern“.²⁹ Die Korrelation kann also sinnvoll als Theodizee gedacht werden, wenn sie auf die konstitutiv wechselseitige Bezogenheit von menschlicher Verantwortung und göttlicher Liebe bezogen wird, die mit Gerechtigkeit „vereinigt“ ist (RV, 502).³⁰

2.3. Schegaga und der öffentliche Gottesdienst der Versöhnung

Cohens *Lehre vom radikal Guten in der menschlichen Natur*, das durch die Sünde zwar angefochten, nicht aber ganz verstellt werden kann, geht davon aus, dass die Seele, die Gott dem Menschen eingehaucht habe, ursprünglich *rein* ist und all Morgen frisch und neu ihre Reinheit wiederzugewinnen vermag. Dieses im jüdischen Morgengebet³¹ ausgesprochene, schöpfungstheologisch begründete Vertrauen trägt einen anthropologischen Optimismus, der den „Sünden“ keine Chance mehr auf eine dauerhafte Selbst-Gefährdung der menschlichen Würde lässt (vgl. BR, 55), sofern der Umgang mit ihnen in der Korrelation zu Gott geschieht.

Dem trägt Cohen im Spätwerk dadurch Rechnung, dass er die rabbinische Auffassung von der *Schegaga* als ein alternatives Deutungsmuster zum *radikal Bösen* stark macht, über das nach Kant in Anverwandlung der Adam-Christus-Typologie das „gute Prinzip“ zu siegen vermag.³² Ohne auf diesen christlichen Hintergrund angewiesen zu sein, meint *Schegaga*, dass alles unwissentliche Vergehen, alle Verfehlung aus Versehen, der Vergebung fähig ist („denn sie wissen nicht, was sie tun“, könnte man mit Jesu Worten am Kreuz sagen). Diese Auffassung findet sich schon in der mosaischen Gesetzgebung,³³ und wurde von den Rabbinen als Kriterium dafür verwendet, wer zum versöhnenden Opfer zugelassen werden konnte: „Für Sünden, welche in wissentlicher und höhnischer Verletzung des Gesetzes verübt waren, durfte das Opfer [...] nicht zugelassen werden.“³⁴ Die Reichweite dieses Deutungsmusters ist also begrenzt und schließt jedenfalls die Möglichkeit der „teuflischen Bosheit“, aber auch schon die „vorsätzliche

²⁷ Vgl. Cohen, RV, 116. 124f.

²⁸ Pointiert kann Cohen formulieren: „Das Leiden ist wegen des Mitleids vorhanden“ (RV, 19).

²⁹ Cohen, BR, 127.

³⁰ Diese Beziehung ist aber durch den *Zweckbegriff* bestimmt, der ein formales, logisches Verständnis der Korrelation trägt [Nachweis] und die traditionelle Theodizee orientierte, die von der Zweckwidrigkeit naturhistorischer und biographischer Ereignisse im Verhältnis zum guten Sinn der Schöpfung ausging.

³¹ Gebetbuch der Israeliten, Ausgabe Tel Aviv 1979, 8f. Vgl. Cohen, RV, 442f. Das „reine Herz“ (Ps 51,12) wird hier mit der „Mahnung zur Wahrhaftigkeit“ als „die Lösung des Gebetes“ verknüpft, und ist eben so „das höchste Gut des Menschen, das er nur von Gott sich geschenkt glauben darf“.

³² RGV, 99–165 = B 127–222.

³³ Cohen, RV, 146f.

³⁴ Ebd. 232f.

Schuld“³⁵ aus. Doch „alle Sünde des Menschen, sofern sie der Läuterung fähig ist, mithin aus dem Geleise des Menschlichen nicht gänzlich entglitten ist, [... sollte] als Schegaga erkannt werden“ (RV, 233).

Dieses Deutungsmuster ist aber an den jüdischen Gottesdienst gebunden. Denn dass eine Sünde „als unwissentliches Vergehen (Schegaga)“ deklariert wird, kann Sache des seine „Bussarbeit“ (RV, 432 u.ö.) selbst leistenden Menschen nicht sein, würde er doch (so Cohen) „sonst seine Selbsterkenntnis schädigen“ (RV, 234). Daher bedarf es zur Entsühnung der „öffentlichen Instanz“ (RV, 234) der Liturgie des Versöhnungstages. Darauf hat Heinrich Assel hingewiesen.³⁶ Die Teilnahme an der synagogalen Liturgie des Versöhnungstages bewirkt die Entsühnung, lässt aber gerade auf diesem Wege das Individuum zum (vom *ego cogito* unterschiedenen) Ich reifen, das in der Korrelation entsteht und in ihr sich lebendig erhält.³⁷

Somit hat Cohen auch die in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* in den „Parerga“³⁸ verhandelten Sprach-, Ritual- und Symbolformen der „gelebten Religion“ aufgewertet. Denn zu diesen „Nebengeschäften“ gehört vor allem das Gebet im öffentlichen Gottesdienst; im Spätwerk nimmt es eine zentrale Stelle ein.³⁹ Ich komme zum Schluss mit

3. Drei Problemanzeigen über Kant und Cohen hinaus

Erstens bedarf es kaum weiterer Erörterung, dass der beide leitende Fortschrittsoptimismus nach den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts problematisch geworden ist. Die „Fortschrittsannahme“ ist aber in Kants Pflichtbegriff begründet,⁴⁰ dem – Cohens Darstellung zufolge – „was nicht wirklich ist, durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann“, ⁴¹ m.a.W. durch eine als „Autotelie“ interpretierte „Autonomie“ (283), und also durch einen moralischen Begriff, der den Menschen – was immer man sonst über ihn sagen kann – ins Licht der „Idee der Menschheit“ (283) stellt. Wenn man dieses ethische Zentrum nicht preisgeben will, stellt sich die Frage, wie die Fortschrittsannahme zu korrigieren ist, ohne dem Verdacht purer Illusion zu unterliegen.

Wie es scheint, reicht es nicht aus, die Hoffnung auf einen allmählichen Weg vom Schlechteren zum Besseren auf die fortschreitende Entwicklung der Kultur zu gründen, in der Mensch und Gesellschaft sich befinden. Dieses Problembewusstsein schimmert schon in Cohens Spätwerk durch, verknüpft er diese Hoffnung hier doch mit einem Rekurs auf die *Quellen des Judentums* und das sich darauf berufende *religiöse Leben* – und d.i. eine andere Basis als vor allem auf das Faktum des Rechts im Staat zu bauen. Die Reformulierung ethischer Grundfragen im Deutungsmuster der Korrelation zwischen Gott und Mensch⁴² bildet bei Cohen

³⁵ Cohen, KBE, 301.

³⁶ H. Assel, Geheimnis und Sakrament. Die Theologie des göttlichen Namens bei Kant, Cohen und Rosenzweig, Göttingen 2001, 229–231; vgl. Batnitzky, Judaism, 57f.

³⁷ Vgl. RV, 220f.; dazu auch Batnitzky, Judaism, 64.

³⁸ Kant, RGV, 58 = B 63.

³⁹ Die Frage allerdings ist, wie man die *Parerga* bewertet. Man kann in ihnen, ähnlich wie in Cohens Rede von der *Eigenart* der Religion, eine „Nebenordnung“ zur Philosophie sehen (Wiedebach, Barth, Kant, Cohen, 157). Doch in dieser Nebenordnung hat das Gebet bei Cohen einen durchaus anderen Stellenwert als bei Kant. Das gesteht auch Wiedebach zu, indem er bei Cohen die Religion „nicht nur [als] etwas Nicht-Unmögliches“ reflektiert findet, sondern darüber hinaus auch ein „Glaubensbekenntnis“ zu ihr (ebd.).

⁴⁰ Bei Kant ist die „Pflicht“, in Orientierung am Guten „auf die Nachkommenschaft zu wirken“, mit dieser Annahme konnotiert; d.i. auch mit Blick auf seine geschichtsphilosophischen Reflexionen der Fall (H. Arendt, Das Urteilen, 80ff.).

⁴¹ Cohen, KBE, 283f.

⁴² Vgl. dazu I. Kajon, From the Consciousness of Culture to the Uniqueness of God. Unity and Peace of the Soul in Hermann Cohen's *Religion of Reason*, in: Dober/Wiese (Hg.), Cohens Psychologie, 307–330.

jedenfalls (so weit ich sehe) ein Gegengewicht gegen die desillusionierende Erfahrung des Krieges und des Antisemitismus.

Zweitens ging Kant davon aus, „dass nicht von der Moralität, die gute Staatsverfassung, sondern vielmehr, umgekehrt, von der letzteren allererst die gute moralische Bildung eines Volkes zu erwarten ist“. Man könne „ein guter Bürger“ sein, selbst wenn man „nicht ein ‚moralisch-guter Mensch‘ ist“, so Hannah Arendt in ihrer Kant-Interpretation.⁴³ Die „bösen Gedanken“, die privat beim einzelnen weiterbestehen mögen, auch wenn ein „politischer Wandel zum Guten“ stattfindet, sind „definitionsgemäß geheim“ (32f.). Demgegenüber ist mit der Propaganda der Nazis (mit dem Anspruch der Überlegenheit der arischen Rasse, mit dem Antisemitismus und einem imperialen Herrschaftsanspruch) ein „böses Denken“ öffentlich geworden. Das war ein für Kant noch undenkbarer Zustand (vgl. das Zitat 33). Und auch Cohen hat die Frage zwar angesprochen, aber nicht weiter bearbeitet, wie mit dem subjektiv Bösen umzugehen ist, das „aus dem Geleise des Menschlichen [...] gänzlich entglitten ist“ (s.o.). Arendt konnte diesem Problem nicht mehr ausweichen und erweiterte den Begriff des Bösen, indem sie – missverständlich genug – von dessen *Banalität* handelte. In ihren späten Versuchen einer ethischen Bearbeitung geht sie aber auf Kant zurück – als ob sich ein Begriff menschlicher Verantwortung nur festhalten lasse, wenn man das Denken strikt *im Geleise des Menschlichen* hält.⁴⁴

So weit ich sehen kann, hat sie in drei Hinsichten geantwortet: 1. entfaltet sie im Rekurs auf Sokrates⁴⁵ den Begriff eines Denkens, der ohne einen ehrlichen Dialog mit sich selbst keinen Bestand hat. Nota bene entspricht das den Grundüberzeugungen auch von Cohens *Logik der reinen Erkenntnis*. 2. gewinnt sie im Rekurs auf Kants *Kritik der Urteilskraft* den Begriff einer „erweiterten Denkungsart“, die in der Fähigkeit besteht, „vom Standpunkt einer anderen Person aus zu denken“.⁴⁶ Damit hat sie einen Widerstand gegen die *Banalität des Bösen* begründet, das sie im Radiogespräch mit Joachim Fest am Beispiel der Unfähigkeit (und Unwilligkeit) beschrieben hat, „sich je vorzustellen, was eigentlich mit dem anderen ist“.⁴⁷ 3. sucht sie Orientierung an *Beispielen* der Menschlichkeit, die sie im Anschluss an die *Kritik der Urteilskraft* „Gängelwagen der Urteilskraft“ (zit. 118) nennt.⁴⁸

Drittens kann man die Erfahrungen des Totalitarismus und der nationalsozialistischen Herrschaft aber auch zum Anlass einer Revision der Theorie des subjektiv Bösen nehmen (gleich, ob sie bei Kant in enger Fühlung zu den Quellen des Christentums, oder bei Cohen zu denen des Judentums entfaltet worden ist). Für Ingolf Dalferth deutet die „Banalität“ eines Bösen, „das [...] sich [im] Alltäglichen versteckt“ (so formuliert er im Anschluss an Arendt und Susan Neimann), ja das sich „hinter [...] dessen harmlos erscheinendem Mitvollzug“ verberge,

⁴³ H. Arendt, *Das Urteilen*, 30.

⁴⁴ Vgl. dazu ausführlicher: H.M. Dober, *Das Böse bei Hannah Arendt. Variationen zu seinem Begriff bei Kant und Cohen*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* [NZSTh], 2024, 1–24. Digitale Version: <https://doi.org/10.1515/nzsth-2024-0050>

⁴⁵ „Es wäre für mich besser, mit der Menge uneins zu sein, als dass ich, Einer seiend, mit mir selbst nicht übereinstimmen würde“ (Arendt, *Das Urteilen*, 35).

⁴⁶ Arendt, *Das Urteilen*, 115.

⁴⁷ Zit.n. dem Nachwort des Herausgebers zu: H. Blumenberg, *Rigorismus der Wahrheit. ‚Moses der Ägypter‘ und weitere Texte zu Freud und Arendt*. Hg., komm. u. mit einem Nachwort vers. v. Ahlrich Meyer, Berlin 2015, 127.

⁴⁸ Die „erweiterte Denkungsart“ wird auf dem Umweg über das Geschmacksurteil auf den Weg gebracht, das Mitteilbarkeit (und Geselligkeit) voraussetzt. Die Begriffe der *Kritik der praktischen Vernunft* werden auf diese Weise ergänzt. Im Begriff der „Menschheit“ kommen die unterschiedlichen Perspektiven der beiden Kritiken (KpV, KdU) aber auch wieder überein.

auf eine „Wirklichkeit des Bösen“ über seine subjektiven Gestalten hinaus. Man habe sehen können,

„wie schnell und leicht es geht, das Böse *als Böses* zur Triebfeder des Lebens und Handelns zu machen oder werden zu lassen, indem man sich in ein System arbeitsteiliger Täterschaft einbinden lässt, ohne dass das in Gestalt konkreter Absichten und bössartiger Vorsätze geschehen sein müsste, auch wenn es oft genug so geschehen sein mag – all das verweist auf Dimensionen des Bösen, die dessen Beschränkung auf Moralisch-Böses entschieden widersprechen.“⁴⁹

Demgegenüber verbleibt Arendt mit ihrer Schrift *Was heißt persönliche Verantwortung unter einer Diktatur* in der Spur der von Kant getroffene Unterscheidungen. Doch sie musste diese Haltung durch die Anfechtung hindurch bewähren, das Böse als eine „ungeheuerliche Wirklichkeit“⁵⁰ gelten zu lassen, die einer mythischen Schicksalsmacht gleich dem Menschen keine Wahl mehr lässt (so am Ende von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* und mit anderem Akzent auch in der *Vita activa*).⁵¹ In ihren späteren Analysen hat sie sich aber, gewissermaßen im Rückbezug auf die *verborgene Tradition* des Judentums, weiterhin von der „Verpflichtung zu einer ‚Gesamtverantwortung‘“ leiten lassen, die „in der Idee der Menschheit [...] ‚mitenthalten‘“ sei. In diesem Sinne hatte sie 1944/45 in der Schrift *Organisierte Schuld* das „wir“ der allgemeinen Tradition des Menschenrechts auf ein jüdisches „wir“ bezogen, dem „die erste Konzeption der Idee der Menschheit zu danken ist“.⁵²

Auf diesem Hintergrund muss die von Kant vollzogene Reduktion der überlieferten Theorie des *malum* auf die moralische Bedeutung nicht als unzweckmäßig eng erscheinen, und entsprechend die Rückkehr zu einer umfassenden Theorie des *malum* zweckmäßig weit. In diesem Sinne hätte auch Cohen von Arendt als ein *Beispiel* dafür in Anspruch genommen werden können, wie nach dem Zerfall aller ethischer Selbstverständlichkeiten *minima moralia* wiedergewonnen werden können.

⁴⁹ Dalferth, Das Böse, 115.

⁵⁰ H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft [1951], München 1986 [2020], 942.

⁵¹ H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* [engl. 1958, deutsch 1967], München ³2023, 342f.

⁵² H. Arendt, *Organisierte Schuld* [1945], in: Dies., *Die verborgene Tradition*. Acht Essays, 32–45. Frankfurt a.M. 1976, 32–45, hier 45.