

Monotheismus und Menschenliebe

H. Cohens Beitrag zu einer Theorie der Du-Beziehung

VON ROBERT E. MAIER

Cohen gilt als herausragender Vertreter des Marburger Neukantianismus. Die Darstellung seiner Gedanken geschieht hier allerdings nicht in diesem Zusammenhang¹. Seine Theorie der Ich-Du-Beziehung schöpft nämlich aus den Quellen des Judentums (im besonderen des Alten Testaments), denen sich Cohen im Alter wieder vermehrt zugewandt hat.

Die Hauptgesichtspunkte seiner Theorie finden sich in der 1935 von Buber mit einem Vorwort versehenen Aufsatzsammlung „Der Nächste“², sowie in dem nach Cohens Tod erschienenen Alterswerk „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“³. Hier thematisiert das Kapitel „Die Entdeckung des Menschen als Mitmenschen“ die menschliche Beziehung.

1. Der Ursprung der Du-Beziehung im Monotheismus

Den Ausgang dieser Problematik bildet die Antinomie zwischen Religion und Sozialethik, Glauben und Sittlichkeit, Hinordnung des Menschen auf Gott und Hinordnung auf seinen Mitmenschen. Diese Antinomie basiert auf dem Universalitätsanspruch der Religion, der besagt, daß die Vollform der Humanität nur innerhalb der Religion zu erreichen ist. „Denn die Religion, als solche, will den Begriff des Menschen durch die Religion definieren. Nur der von ihr erfüllte, durch sie erzogene, ihr gemäße Mensch ist der wahre Mensch. Es widerspricht eigentlich ihrem Begriffe, den wahren Menschen da anzuerkennen, wo derselbe von ihr nicht geläutert, nicht geheiligt ist.“⁴ Gilt dieser Anspruch der Religion, so ist Hinwendung zu Gott das eigentlich Menschliche, die Beziehung zum menschlichen Du nur sekundär. Es ergibt sich damit eine Vernachlässigung menschlicher Du-Beziehung zugunsten des Glaubens an Gott.

Die Abwertung des Menschlichen gegenüber dem Göttlichen ist einer der Haupteinwände der philosophischen Religionskritik. In diesem Kontext steht das berühmte Wort von Karl Marx Religion sei „das Opium des Volks“⁵. Dies bedeutet, daß das entfremdete Volk seine traurige Situation durch den Rauschzustand der Religion zu ertragen versucht. Es hofft auf ein nicht entfremdetes Jenseits und versäumt, im Diesseits die Entfremdung revolutionär zu überwinden.

Eine Auflösung der Antinomie sieht Cohen in dem vom Judentum herkommenden Monotheismus. Der eine Gott als Schöpfer garantiert die Einheitlichkeit der Schöpfung. Seine Charakterisierung als schaffender Vater macht die Menschen ihm gegenüber zu Kindern und untereinander zu Brüdern und Schwestern. Der gemeinsame Ursprung schafft unter den Menschen Gemeinsamkeit. Sobald einer die Vaterschaft Gottes anerkennt, wird der Andere zu seinem Bruder, unabhängig davon, wie dieser zu Gott sich verhält. Wichtig ist, „daß die Menschen Menschen bleiben, auch wenn sie Gott nicht erkennen. Gott ist ihr Vater, wenn sie auch nicht seine Kinder sein wollen. Die Einheit

¹ Zum Neukantianismus vgl. *H. Cohen*, Kants Theorie der Erfahrung. In: Werke. Bd. 1.1 (*H. Holzhey* Hrsg.), Hildesheim 1987 und *H. Cohen*, Ethik des reinen Willens. In: Werke. Bd. 7 (*H. Holzhey* Hrsg.), Hildesheim 1981.

² Vgl. *H. Cohen*, Der Nächste, Berlin 1935.

³ Vgl. *H. Cohen*, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Darmstadt 1966 (2. Auflage).

⁴ *Cohen*, Der Nächste 11.

⁵ *K. Marx*, Die Frühschriften, (*S. Landsbut* Hrsg.), Stuttgart 1971, 208.

Gottes hat zur innerlich notwendigen Folge den Gedanken von der Kindschaft und Bruderschaft des Menschen.“⁶

Cohen sieht einen folgenschweren Gegensatz zum monotheistischen Judentum im polytheistischen Griechentum. Der Einheit des Göttlichen steht hier eine bunte Vielheit gegenüber, die Auswirkung auf die Menschen ist damit anders. Der Unterschied liegt darin, daß eine Gottheit eine eher einheitliche Norm des Handelns der ihr verbundenen Menschen bewirkt, während viele, noch dazu sich widerstreitende Gottheiten eher verschiedenartige Handlungsweisen bewirken können. „Jede Gottheit hat so das Eigenrecht ihrer Sittlichkeit. Der Monotheismus schafft mit der einen Gottheit auch die eine Sittlichkeit.“⁷

Damit geht von griechischer Kultur eher eine Förderung bunter Vielfältigkeit der verschiedenen Individuen aus; die negative Seite dieser Wirkung wäre übertriebene Ich-haftigkeit, zu starke Betonung individuellen Sonderseins bis hin zu Willkür und Subjektivismus. Nicht umsonst ist der in der Antike wurzelnde vor allem einer Vervollkommnung der Individualität verpflichtete Bildungsbegriff des Neuhumanismus stark am griechischen Menschenbild angelehnt und übernimmt damit auch dessen Vor- und Nachteile⁸. Die Wirkung jüdischer Kultur liegt mehr in Betonung der Solidarität und Gemeinschaftlichkeit aufgrund des gleichen Ursprungs; negative Seiten dieser Kultur wären Gleichmacherei, Aufhebung substantieller Unterschiede zwischen den Menschen, im Extrem Einengung zum grauen Massendasein⁹.

Die allgemeine pädagogische Folgerung der Synthese von Religion und Sozialethik im Monotheismus ist die Einheit von religiöser und sozialer Erziehung. Dies bedeutet zum einen: religiöse Erziehung zum Glauben an den einen Gott ist gleichbedeutend mit sozialer Erziehung zur Menschenliebe. Glaube an den gemeinsamen Vater weckt im Kind das Gefühl der Verbundenheit mit Anderen, die ebenso als Kinder Gottes zu betrachten sind. Religiöse Erziehung zum Monotheismus bereitet damit in früher Kindheit die Basis für ein positives, an Solidarität und Gemeinsamkeit orientiertes Sozialverhalten, während Betonung der Egoität, sowie Gleichgültigkeit mit dem Anderen von vorneherein keine Förderung erfahren, da sie der Brüderlichkeit der Menschen und damit der echten Du-Beziehung nicht gerecht werden. Zum anderen wird soziale Erziehung auf die religiös-transzendente Dimension erweitert. Dies bedeutet, daß der Mensch in wirklicher Menschenliebe teilnimmt an einem humanitären Ideal, das ihn über die Sphäre von Bedingungen und Bedingtwerden, Reiz und Reaktion erhebt. Echte Sozialität eröffnet damit das Göttliche im Menschen.

Die Einheit von religiöser und sozialer Erziehung erlaubt auch keine Flucht in einen

⁶ Cohen, *Der Nächste*, 12. Bei Cohen wird aus der Vaterschaft Gottes gegenüber den Menschen die Brüderlichkeit der Menschen untereinander. Eine Umkehrung dieses Gedankens findet sich bei F. Ebner. Ausgehend von der dialogischen Geistigkeit stößt er auf die Existenz Gottes. „Das Wort in der Aktualität seines Angesprochenwerdens setzt das Du voraus und da dieses im letzten Grunde Gott ist, so heißt das nichts anderes als daß die Existenz des Menschen in ihrer Geistigkeit die Existenz Gottes zur Voraussetzung hat; mit anderen Worten: daß der Mensch von Gott geschaffen wurde“ (F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Regensburg 1921, 26). Allerdings wird dies von Ebner keinesfalls als Gottesbeweis angesehen; „kein Beweis träfe die reale Existenz Gottes, denn er würde in der Icheinsamkeit des menschlichen Lebens und Denkens geführt, also abseits von den Realitäten des geistigen Lebens“ (ebd. 27). Wirkliche geistige Realität eröffnet sich erst in Rede und Antwort von Ich und Du. Indem der Mensch also wirklich spricht, erkennt er nach Ebner im Du des Anderen das Du Gottes, steht damit im Bezug und braucht ihn nicht zu beweisen.

⁷ Cohen, *Religion der Vernunft* 151.

⁸ Zur Kritik am neuhumanistischen Bildungsbegriff und dessen Haupttheoretiker W. v. Humboldt vgl. u. a.: I. Kawohl, Wilhelm v. Humboldt in der Kritik des 20. Jahrhunderts, Ratingen, 1969, 59 ff..

⁹ Zu den verschiedenen Wirkungen von jüdischem Monotheismus und griechischem Polytheismus unter religionskritisch individualistischem Aspekt vgl. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, 524 ff. In: F. Nietzsche, *Werke in sechs Bänden*, (K. Schlechta Hrsg.), Bd. II, München, Wien 1966 (5. Auflage), 435 ff.

der beiden Bereiche, keine Flucht ins religiös Transzendente bei Gleichgültigkeit bzw. Ablehnung gegenüber sozialem Engagement, keine Flucht ins Soziale bei indifferenter bzw. negierter Religiosität.

In ähnlichem Zusammenhang schreibt Martin Buber: „Wer wahrhaft zur Welt ausgeht, geht zu Gott aus.“¹⁰ Die duhafte Hinwendung zur Welt ist gleichbedeutend mit religiöser Verehrung Gottes.

2. Kennzeichen der Du-Beziehung

Die besonderen Kennzeichen der Du-Beziehung im Sinne Cohens sind Mitleid und Feindesliebe.

2.1. Mitleid

Hier ist zunächst der Zusammenhang zwischen Leid und Mitleid zu klären. Anschließend finden sich einige kurze Gedanken zum Adressaten des Mitleids.

2.1.1. Leid und Mitleid

In seinem religiösen Hauptwerk „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ wird von Cohen die Frage nach dem Wesen des menschlichen Leids aufgeworfen. Die Erörterung bewegt sich nicht im Rahmen einer allgemeinen philosophisch-spekulativen Theodizee, sondern nimmt einen überraschend konkreten Charakter an. Gemäß seiner Interpretation des alttestamentarischen Prophetismus sieht Cohen die Manifestation irdischen Leids in der Armut. Er betrachtet die Propheten nicht als Philosophen, welche eine spekulative Metaphysik des Leids betreiben, sondern als konkret eingreifende und damit politische Erneuerer. „Die Propheten ... haben die soziale Einsicht, daß die Armut das große Fragezeichen gegen die göttliche Vorsehung bildet; daß die Armut, nicht der Tod, das wahrhafte Rätsel des Menschenlebens bildet.“¹¹

Die Folge dieser Auffassung ist eine stärkere Betonung menschlicher Aktivität zur vernünftigen Regelung gesellschaftlicher Zustände. Menschliche Vernunft wird auf das gelenkt, was von ihr auch zu bewältigen ist, die metaphysische Spekulation weicht einem sozialen Handeln um des leidenden Anderen willen. Durch die mitleidige Zuwendung verwandelt sich der leidende Andere aus einem Nebenmenschen in einen Mitmenschen, aus dem Er in ein Du. „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 in der Paradoxie ausdrücken: das Leiden ist wegen des Mitleids vorhanden.“¹² Der Zusammenhang zwischen dem physischen Leid und dem Mitleid bedarf einer Erläuterung.

In der Armut wird das physische Leid zu einem Leid des Menschengeschlechts. Da dieses ein sozialer Verband ist, wird das physische Leid zu einem sozialen, das sich als psychisches Unbehagen an der Not des Anderen zeigt. Aus dem ursprünglich physischen Leid der Armut entsteht im sozialen Verband ein psychisches Mitgefühl, ein geistiges Leiden. Dies wird aber von Cohen nicht als bewußtseinsimmanentes, sondern als ein in Einheit mit dem Sozialen auftretendes Phänomen betrachtet. Denn erst das durch soziale Verbundenheit mit dem leidenden Anderen entstehende Unbehagen ist geistiges Leiden. „Nur das soziale Leiden ist ein geistiges Leiden.“¹³ Inbegriff des geistigen und sozialen Leidens ist das Mitleid.

Damit nun der Sinn des physischen Leidens sich im Mitleid erfülle, darf das Leiden nicht auf eine Schuld des Menschen zurückgeführt werden. Denn Schuld setzt immer Selbstverantwortung der Individualität und gibt damit keine wirkliche Veranlassung für Mitleid. „Das Schuldbuch muß vernichtet werden; die soziale Einsicht hat es vernich-

¹⁰ M. Buber, Werke, Bd. 1, Schriften zur Philosophie, München 1962, 142.

¹¹ Cohen, Religion der Vernunft 156.

¹² Ebd. 19.

¹³ Ebd. 158.

tet ... Ich soll den Nebenmenschen in den Mitmenschen verwandeln. Dazu aber kann der Gedanke nicht verhelfen, daß das Leiden der Mehrheit ein Attribut der Mehrheit wegen ihrer Schuld sei.“¹⁴

2.1.2. Der Adressat des Mitleids

Weiterhin ist für die Theorie des Mitleids der Adressat der sozial-geistigen Zuwendung von Wichtigkeit. Bezugnehmend auf die Quelle des Alten Testaments übersetzt Cohen den hierfür wichtigen Begriff „*rea*“ nicht mit „Volksgenosse“, sondern mit „Anderer“ im allgemeinen Sinn¹⁵. Luthers Übersetzung als „der Nächste“ erscheint ihm unpassend, da hierbei die Sozialität des Menschen zu sehr eingengt wird. Um dies zu vermeiden, wird der Begriff auch auf die Fernsten, die Fremden ausgeweitet. In diesem Zusammenhang verweist Cohen auf das Eröffnungsgebet Salomos im Tempel zu Jerusalem, in dem bewußt auch die Fremden als Betende willkommen geheißen werden¹⁶. So wird die zu enge Auffassung von der Nächstenliebe zur allgemeinen Menschenliebe erweitert. Dieser Gedanke hat angesichts der in der Gegenwart vermehrt beobachtbaren Reduzierung der Menschenliebe auf Mitglieder der eigenen ethnischen Gruppe oder Religionsgemeinschaft eine nicht geringe Aktualität.

Da sich Menschenliebe jenseits aller erotischen Exklusivität auf alle Menschen bezieht, sind auch diejenigen eingeschlossen, die dem Liebenden negativ gegenüberstehen. Dies verweist auf einen weiteren für die Darstellung der Ich-Du-Beziehung bei Cohen wichtigen Begriff, den der Feindesliebe.

2.2. Feindesliebe

2.2.1. Die Theorie des Ich

Ein Zugang zur Problematik der Feindesliebe ergibt sich allgemein aus Cohens Theorie des Ich. Hier wird die gedankliche Verwandtschaft zu Kant deutlich. Das Ich in seiner humanen Eigentlichkeit, das ist das sittliche Ich, wird als vernünftiges Ich betrachtet, welches den Zwiespalt zwischen Vernunft und Neigung, Sittlichkeit und Sinnlichkeit eindeutig zugunsten des ersteren überwunden hat. Da die Vernunft Allgemeingültigkeit fordert, so beugt sich das vernünftige Ich den von ihm für allgemeingültig befundenen Maximen und handelt damit sittlich. Eine ethische Betrachtung des Menschen verwandelt dessen subjektives Ich in ein allgemeines Ich der Menschheit. „Die Ethik kommt bei ihrem methodischen Gegensatz zu allem Sinnlichen und allem Empirischen am Menschen zu der gewaltigen Konsequenz, daß sie das Ich des Menschen der Individualität überhaupt zuvörderst entreißt, um diese ihm von einem höheren Gipfelpunkt aus in ... geläuterter Form wiederzugeben. Das Ich des Menschen wird in ihr zum Ich der Menschheit. Und in der Menschheit erst vollzieht sich die wahre Objektivierung, welche das menschliche Objekt ethisch zu sichern vermag.“¹⁷

Die Folge für die Beziehung von Mensch zu Mensch besteht in der Achtung des Anderen, welcher als Träger des moralischen Gesetzes sein Ich zum allgemeinen Ich der Menschheit verwandelt. Da diese spezifisch menschliche Leistung allen Menschen möglich ist, darf keinem Menschen, auch nicht dem Gegner, diese Achtung verweigert werden.

2.2.2. Wesentliche Gesichtspunkte der Feindesliebe

Die besondere Thematisierung der Feindesliebe geschieht in fünf Punkten¹⁸.

Feindesliebe heißt, *dem hassenden Anderen nicht übel zu wollen*, nicht über dessen Unglück zu frohlocken. Denn menschliche Freude darf nicht das isolierte egoistische Ich betreffen, das sich hämisch an der Not des Anderen delectiert. Wirkliche Freude ist

¹⁴ Ebd. 159. Auf die Gefahr dieses Gedankenganges wird noch zu verweisen sein (siehe unten, 4.)

¹⁵ Vgl. Cohen, *Der Nächste* 23.

¹⁶ Vgl. Cohen, *Religion der Vernunft* 139.

¹⁷ Ebd. 15.

¹⁸ Vgl. Cohen, *Der Nächste* 72 ff.

Ausdruck menschlicher Gemeinsamkeit durch die verbindende Mitte von Vernunft und Sittlichkeit, also Ausdruck des zum Ich der Menschheit erweiterten Ich.

Ein weiteres Moment der Feindesliebe ist die *Ablehnung des Rachegedankens*. Denn im Akt der Rache wird der Andere zum Maßstab meines Handelns. Folge ist Verlust der Eigenständigkeit und der Würde. Diese Argumentation ist allerdings m. E. nur richtig, wenn eine normative Form des Menschlichen, ein Ideal der Humanität Geltung besitzt. Denn sonst könnte ja auch ein vertrauendes und sittliches Entgegenkommen des Anderen von mir unter dem Vorwand von Eigenständigkeit und Würdigkeit mit egoistischem Handeln beantwortet werden. Nur das Ideal menschlicher Größe in der Sittlichkeit verhindert dies. Freiheit und Würde des Menschen überwinden dann die in ihnen liegende egoistisch willkürliche Gefahr und erkennen sich um so mehr verwirklicht, je mehr sie sich dem sittlichen Ideal menschlicher Humanität zuwenden. Es zeigt sich also die Notwendigkeit einer logoshaften Seinsorientierung, welche die Freiheit als notwendige Hinordnung zu Höherem begrift. Dieses Höhere ist im Denken von Cohen der eine Gott als Ursprung des Guten.

Bereitschaft zu positiver Hilfeleistung ist ein weiteres Moment der Feindesliebe. Der Mensch durchbricht damit den Zirkel von Handeln und Reagieren in der Rache; er handelt frei und seiner Würde angemessen. Er kommt dem Anderen entgegen, ohne sich von dessen Haltung den Maßstab seines Handelns aufprägen zu lassen.

Das von Cohen als viertes Merkmal der Feindesliebe genannte gibt eine weitere Erläuterung dieser Hilfe, nämlich die *Achtung der Würde des Empfangenden*. In der wirklichen Feindesliebe darf der Hassende nicht durch die Hilfe des Gehaßten erniedrigt werden, indem der Helfende den Anderen seine überlegene Moralität deutlich merken läßt. Als ergänzende Begründung ließe sich sagen: Eine moralische Erniedrigung des Hassenden in der Feindesliebe ist keine wirkliche Zuneigung, sondern eher eine raffinierte Form von Rache. Dem Anderen wird zwar nicht mit gleicher Münze zurückgezahlt, aber er wird von der offensichtlichen Güte des Gehaßten erdrückt. Diesem glückt es, durch Herausstellen der moralischen Überlegenheit den Anderen zu demütigen und ihm damit in sublimierter Form den Haß zurückzugeben. Meines Erachtens schreibt Nietzsche in diesem Sinne: „Und lieber zürnt noch, als daß ihr beschämt! Und wenn euch geflucht wird, so gefällt es mir nicht, daß ihr dann segnen wollt.“¹⁹

Als letzten Punkt zur Feindesliebe nennt Cohen die Pflicht zur Zurechtweisung. Dies kann als ein im engeren Sinn pädagogischer Ansatz seiner Theorie gesehen werden und wird im Folgenden näher ausgeführt.

3. Erzieherisches Einwirken als Sonderform der Du-Beziehung am Beispiel der Zurechtweisung

Erzieherische Einwirkung, die sich dialogisch versteht, ist eine Sonderform der Du-Beziehung, nämlich die einer erzieherisch verantwortlichen Person zu einer zu erziehenden Person. Wichtige Voraussetzung für das Gelingen dieser Beziehung ist die Befähigung zu mündiger und freier Antwort beider Personen. Ohne diese grundsätzliche Befähigung tendierte die „Beziehung“ zu einer Verfügung einer Person über die andere. Eine Du-Beziehung wäre damit nicht mehr möglich²⁰.

3.1. Solidarität mit dem Anderen

Die Pflicht, einen im Irrtum befindlichen Anderen zurechtzuweisen, zeigt eine grundsätzliche Solidarität mit dem Anderen. Der Andere ist nicht einer gleichgültigen Toleranz unterworfen, sondern es herrscht Mitverantwortung eines Ich für ein Du. Die

¹⁹ F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra 330. In: F. Nietzsche, Werke in sechs Bänden, (K. Schlechta Hrsg.), Bd. III, München, Wien 1966 (5. Auflage), 275 ff.

²⁰ Zum Ganzen vgl. R. E. Maier, Pädagogik des Dialogs. Ein historisch-systematischer Beitrag zur Klärung des pädagogischen Verhältnisses bei Nohl, Buber, Rosenzweig und Griesebach, Frankfurt/M. 1992, 285 ff.

Wohltat, die ein Anderer, der gefehlt hat, im Rahmen der Feindesliebe erfährt, muß diesen zur Besserung seines Verhaltens bewegen. Die Wohltat darf nicht zur Bekräftigung des Fehlverhaltens beitragen, indem sie dieses mit äußerlichem Erfolg „belohnt“. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit, eine Wohltat auf ein Fehlverhalten mit einer sittlichen Zurechtweisung zu verbinden. Diese Zurechtweisung fördert das kognitive Verstehen des Fehlverhaltens. Cohen gibt dazu einige gute praktische, auch pädagogisch relevante Hinweise²¹.

3.2. Demütige Haltung der erziehenden Person

Die Grundhaltung der Zurechtweisung sollte die der Demut sein. Cohen meint damit eine erzieherische Haltung, welche Schuld nicht nur isoliert betrachtet, sondern in all ihren mitverantwortlichen Zusammenhängen sieht. Dies bedeutet nicht eine bequeme Abschlebung der Schuld etwa auf die anonyme Instanz der Gesellschaft oder die Mangelhaftigkeit der Schöpfung, sondern die Mitbeachtung aller auslösenden Momente. Indem der erzieherisch Zurechtweisende nicht die volle Last der Schuld auf den Schultern des Einzelnen ablädt, unterstützt er ihn, sich aus Gewissensangst und Selbstvorwürfen zu lösen und hilft ihm damit wieder zu neuem positivem Handeln ohne übermäßige Belastung durch das Geschehen²². „Das ist die wahre Demut, die in dem Unrecht nicht ausschließlich nach dem Sünder späht, sondern die Gesamtheit für die Fehler des Einzelnen mit verantwortlich macht.“²³

3.3. Versachlichung von gut und böse

Der Zusammenhang zum Vorhergehenden ist in etwa folgender: Die erzieherische Demut gibt nicht dem fehlenden Individuum als autonomem Wesen die alleinige Schuld, sondern berücksichtigt auch heteronome Momente. Dies führt dazu, „daß man erkennen und begreifen lernt, in welches Netz von Verführung durch den Zufall der Geburt und den Notstand der sozialen Lage der schwache Mensch in all seiner Stärke verstrickt ist, so daß kein irdisches Auge sehen kann, wo der blinde Zwang für ihn aufhört und seine Freiheit anfängt.“²⁴ Daraus wird ersichtlich, daß im letzten kein Recht besteht, jemanden böse zu nennen. Die Personalifizierung von gut und böse muß damit einer Versachlichung weichen. Nicht mehr *der* Böse wird vom Guten unterschieden, sondern *das* Böse vom Guten. „Indem wir den Bösen verabschieden aus dem Lexikon unseres Gewissens, so allein befreien wir uns von dem Gespenst des Feindes. Und in solcher Demut allein können wir die Zurechtweisung üben, welche die Feindesliebe fordert.“²⁵ Indem die demütige Haltung des Zurechtweisenden eine sichere Erkenntnis des „bösen“ Anderen nicht für möglich hält, wird der feindlich Gesinnte nicht von vorneherein als böse abgestempelt. Eine wohltätige Handlung ihm gegenüber wird somit eher gefördert.

²¹ Vgl. Cohen, *Der Nächste* 77 ff.

²² Cohen streift hier einen Tatbestand, der von Freud psychoanalytisch unter dem Stichwort „Gewissensangst“ durchdacht worden ist. Gewissensangst entsteht aus übertriebener Abhängigkeit des Ich vom Über-Ich. Ausdruck dieser Abhängigkeit ist das Schuldgefühl, das sich in zwei Formen psychischer Krankheit äußern kann, in der Melancholie (das Ich unterwirft sich widerstandslos den Sanktionen des Über-Ich) und in der Zwangsneurose (das Ich sträubt sich dagegen) (vgl. S. Freud, *Das Ich und das Es*, S. 282 ff.. In: S. Freud, *Gesammelte Werke*, A. Freud Hrsg., Bd. 13, Frankfurt/M. 1967, 5. Auflage, 235 ff.). Cohens Rat, die Schuld von Anfang an zu relativieren, kann als guter Hinweis zur Vermeidung übertriebener Gewissensangst gewertet werden. Freilich hat das Gewissen als Kontrollinstanz des Ich auch seine Notwendigkeit, etwa dafür zu sorgen, daß der Mensch sich selbst und seinem höheren Menschsein treu bleibt. Dieser Gesichtspunkt des Über-Ich kommt bei Freud m. E. zu kurz (vgl. F. Seifert, *Tiefenpsychologie*, Düsseldorf, Köln 1955, 58 ff.).

²³ Cohen, *Der Nächste* 78.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

4. Kritische Anmerkungen

Meines Erachtens liegt die Hauptproblematik des Ansatzes von Cohen im Abbau des Gedankens der Schuld für menschliches Leid in seinem theologischen Spätwerk „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“²⁶. Die Berechtigung dieses Abbaus zeigt sich darin, daß der Andere als Schuldiger mir niemals zum Mitmenschen werden kann, er verbleibt ein Nebenmensch. Denn Leid aufgrund einer Schuld ist ein gerechtes Leid, soweit das Maß der Schuld durch das Leid nicht überschritten wird. Es besteht damit kein Grund zum Eingreifen und Mildern. Der Leidende bleibt mit seinem Leid allein als Nebenmensch. Um also den Nebenmenschen in einen Mitmenschen zu verwandeln, darf der Schuldgedanke nicht vorherrschen. Neben Schuld aufgrund von Freiheit muß auch Unschuld aufgrund von Zwang gesehen werden. Denn erst ein gewisses Maß von Unverantwortlichkeit für das Leid eröffnet den Sinn für Mitleid. In seinen pädagogisch relevanten Hinweisen zur sittlichen Zurechtweisung sieht Cohen klar Zwang und Freiheit und damit auch Unschuld und Schuld als zwei Weisen des Menschseins²⁷. Dies scheint aber in seinem theologischen Spätwerk nicht der Fall zu sein, hier heißt es: „Das Schuldbuch muß vernichtet werden.“²⁸ Wird dieser Aufruf als völlige Abschaffung menschlicher Schuld verstanden, so führt er zu einem Abbau von Freiheit und Verantwortung und damit zu einem Abbau menschlicher Würde. Dies bewirkt dann, daß dem Anderen die Möglichkeit, sein Unrecht selbst wieder gut zu machen, seine Schuld durch Leid zu sühnen und damit sein Recht, als Vernünftiger und Verantwortlicher zu handeln, genommen wird.

So betonen z. B. Hegel und Nohl²⁹, in der akzeptierten Strafe, also dem Leid, das verursachtem Unrecht folgt und angenommen wird, liege auch eine Wiedergewinnung von Freiheit, indem der Täter verantwortlich die Folgen der Schuld auf sich nimmt. „Die Strafe kommt als Uebel an den Menschen, als Gewalt, fremde Macht, in der er sich nicht selbst findet, als äußere Nothwendigkeit ... es folgt die Strafe seiner Handlung, aber sie ist ein Anderes, als was er gewollt hat. Erkennt aber der Mensch die Strafe als gerecht, so ist sie die Folge und das Gesetz seines eigenen Willens, welches in seiner Handlung selbst liegt, es ist die Vernünftigkeit seiner Handlung, die an ihn kommt mit dem Schein eines Anderen, er erleidet keine Gewalt, er trägt seine eigene That, fühlt sich frei darin, sein Eigenes kommt an ihn, das Recht, das Vernünftige in seiner That.“³⁰

Kann der Andere seine Schuld durch freie Annahme des Leids als Strafe nicht selbst sühnen, so könnte eintreten, daß er (zum Preis der Aufgabe seiner Verantwortungsfähigkeit) Vehikel für meine Sittlichkeit würde. Damit ich im Akt des Mitleids sittlich zu sein vermag, bedarf ich des leidenden Anderen. Dies ginge natürlich entschieden zu weit. Nicht deshalb kann Schuld als Ursache für Leid abgelehnt werden, damit ich sittlich sein kann, sondern ich kann sittlich sein, wenn der andere leidet und sich nicht selbst zu helfen vermag. Nicht das Leiden ist für das Mitleid da, wie Cohen meint, sondern das Mitleid für das Leiden. Wenn der andere nicht leidet bzw. sich selbst helfen kann, indem er sein Leid als gerechte Sühne für eine Schuld auf sich nimmt, besteht keine sich vom Anderen her legitimierende Veranlassung zu helfendem Mitleid. Das richtige Handeln bestünde dann wohl darin, dem Anderen die eigene Anstrengung nicht abzunehmen.

Man wünscht bei der Lektüre Cohens manchmal, daß die Seite der Eigenheit verbunden mit der Freigabe des Anderen etwas stärker herausgearbeitet würde. Bei Buber ist dieses wichtige Moment des Dialogischen deutlicher herausgestellt, wenn er beispielsweise von einer Urdistanz³¹ oder von der Ablehnung der Auferlegung als der grundsätzlichen Unverfügbarkeit über den Anderen³² spricht.

²⁶ Vgl. *Cohen*, Religion der Vernunft 159.

²⁷ Vgl. *Cohen*, Der Nächste 78.

²⁸ *Cohen*, Religion der Vernunft 159.

²⁹ Vgl. *H. Nohl*, Charakter und Schicksal. Eine pädagogische Menschenkunde, Frankfurt/M. 1949 (4. Auflage), 161 ff.

³⁰ *G. W. F. Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Zweiter Teil. In: *G. W. F. Hegel*, Sämtliche Werke, (*M. Glockner* Hrsg.), Bd. 16, Stuttgart 1965, 3 ff., 25.

³¹ Vgl. *Buber* 411 f.

³² Vgl. ebd. 281.