

# Bibelhermeneutik und dogmatische Theologie nach Kant

Herausgegeben von  
Harald Matern,  
Alexander Heit  
und Enno Edzard Popkes

Mohr Siebeck

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlags

HARALD MATERN, geboren 1982; Studium der Ev. Theologie und Philosophie; 2013 Promotion; seit 2013 Koordinator des SNF-Projekts „Religion. Zur Transformation eines Grundbegriffs europäischer Kultur in der deutschsprachigen protestantischen Theologie (ca. 1830–1914)“ an der Universität Basel.

ALEXANDER HEIT, geboren 1969; Studium der Ev. Theologie; 2005 Promotion; seit 2011 Privatdozent für Systematische Theologie an der Universität Basel; seit 2012 Pfarrer in Herrliberg (ZH).

ENNO EDZARD POPKES, geboren 1969; Studium der Ev. Theologie und Philosophie; 2004 Promotion; 2007 Habilitation; seit 2010 Professor für Geschichte und Archäologie des frühen Christentums an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.

ISBN 978-3-16-153573-4

ISSN 1869-3962 (Dogmatik in der Moderne)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Mohr Siebeck, Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von Nädele in Nehren gebunden.

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlags

## Inhaltsverzeichnis

*Harald Matern, Alexander Heit, Enno Edzard Popkes*  
Bibelhermeneutik und dogmatische Theologie nach Kant.  
Einleitung in den Band ..... 1

### *Teil I:*

#### *Prolegomena: Zur bibelhermeneutischen Theorie und Praxis*

*Hanna Kauhaus*  
Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit.  
Wege der Bibelauslegung nach Kants „Die Religion innerhalb der Grenzen  
der bloßen Vernunft“ und „Der Streit der Fakultäten“ .....35

*Konrad Schmid*  
„Daß du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiß.“  
Kant und der Gott der Bibel.....55

*Matthias Petzoldt*  
Die Bibel verstehen können müssen? Diskussion um Kants Beitrag zu  
einem Begründungsproblem theologischer Erkenntnis .....69

*Pierre Bühler*  
Kants Schrifthermeneutik als Herausforderung in Identitätsprozessen –  
am Beispiel von Paul Ricœurs Hermeneutik des Selbst .....91

### *Teil II:*

#### *Biblische und dogmatische „Motive“ bei Kant*

*Alexander Heit*  
Die Bedeutung des christlichen Rechtfertigungsgedankens für Kants  
Religionsphilosophie ..... 107

*Christine Axt-Piscalar*

Kant zur Bedeutung und Funktion der Kirche und die biblischen  
Anleihen in Kants Ekklesiologie ..... 129

*Arnulf von Scheliha*

Kants Deutung von Judentum und Islam –  
Kant in der Deutung von Judentum und Islam ..... 153

*Harald Matern*

Das absolute Individuum? Anmerkungen zur Christologie Immanuel  
Kants und ihrer Rezeption bei Hermann Cohen und Wilhelm Herrmann .... 173

*Johanna Christine Janowski*

Biblische Spuren und Motive in der Eschatologie I. Kants.  
Eine Skizze..... 221

*Teil III:*

*Zur Rezeptionsgeschichte der kantischen Bibelhermeneutik und  
Religionsphilosophie*

*Harald Matern*

Schriftverständnis und Bibelhermeneutik bei F. D. E. Schleiermacher und A.  
Ritschl. Notizen zur Rezeption der kantischen  
Religionsphilosophie ..... 277

*Enno Edzard Popkes*

Immanuel Kant und die Entwicklungsgeschichte historisch-kritischer  
Exegese. Beobachtungen zu den Werken von Heinrich Eberhard Gottlob  
Paulus, Friedrich Lücke und Johannes Weiß..... 307

*Christof Landmesser*

Spuren der Schrifthermeneutik Immanuel Kants in Rudolf Bultmanns  
Bibelinterpretation..... 325

*Georg Pfleiderer*

Zum (Anti-)Kantianismus protestantischer Ethik im 20. Jahrhundert.  
Eine Fallstudie..... 343

Autorenverzeichnis..... 367

Personenregister ..... 371

Sachregister..... 377

# Das absolute Individuum?

Anmerkungen zur Christologie Immanuel Kants und  
ihrer Rezeption bei Hermann Cohen und Wilhelm Herrmann

*Harald Matern*

## 1. Einleitung

Nach einem Diktum Kants repräsentiert das Christentum in seiner historischen Gestalt ein Doppeltes. Zum einen sei es diejenige Religion, welche ihrem begrifflichen Gehalt nach die höchste Übereinstimmung „mit dem reinsten moralischen Vernunftglauben“<sup>1</sup> erziele. Zum zweiten sei es seiner materialen symbolischen Ausgestaltung nach „die schicklichste Form“ „der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluß auf die Gemüter zu verschaffen“.<sup>2</sup>

Diese doppelte Eigenschaft, die Kant dem Christentum zuspricht, einerseits vernünftig begründete moralische Religion sein zu können, zum anderen den Vernunftglauben durch eine durch Vorstellungen vermittelte motivationale Komponente allererst realisierungsfähig zu gestalten, lässt auf mindestens zwei argumentative Linien der kantischen Religionsphilosophie schließen. Die erste findet ihre vernunfttheoretische Formulierung in der KrV, eine gerechtigkeitstheoretische Ausgestaltung in der KpV und eine kosmologische Form in der KU. Der Gottesgedanke wird auf dieser Linie als theoretische<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> I. KANT, Der Streit der Fakultäten, in: Ders., Gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 7, 1–116 (= Fak.), 9.

<sup>2</sup> A.a.O. 36.

<sup>3</sup> Eine solche Lesart legt sich genau dann nahe, wenn angenommen wird, dass die Einheit der Operatoren des subjektiven Bewusstseins ihrerseits eine Einheit voraussetzt, die zugleich die konstitutive Einheit des Bewusstseins überhaupt wie zugleich die Einheit aller möglichen Objekte desselben ist. Vgl. zum „theoretischen“ Arm der Religionsphilosophie Kants P. BAHR, Darstellung des Undarstellbaren. Religionstheoretische Studien zum Darstellungsbegriff bei A. G. Baumgarten und I. Kant (RPT 9), Tübingen 2004, 181f.; Vgl. auch U. BARTH, Gott als Grenzbegriff der Vernunft, in: Ders., Gott als Projekt der Vernunft, Tübingen 2005, 235–262, sowie DERS., Was ist Religion? ZThK 93 (1996) 538–560.

Folgt man Barth, so könnte sich die Vermutung nahelegen, diese argumentative Linie stelle die eigentliche oder einzige Begründung der kantischen Religionsphilosophie dar.

Notwendigkeit eingeführt, die es ermöglichen soll, die Einheit des subjektiven Bewusstseins zusammen mit einer durch Moralität und Teleologie gestalteten Kultur- und Naturwelt zu denken – ohne dabei das erkenntniskritisch aufgeklärte Verhältnis zu den „Naturwissenschaften“ einseitig zu unterlaufen. Der in diesem Zusammenhang dem Bewusstsein entstehende Gottesbegriff ist rein *formal* bestimmt und ein Produkt der Vernunft selbst.

Die zweite argumentative Linie, die Kant verfolgt, zielt auf die Realisierungsmöglichkeiten von Moralität überhaupt.<sup>4</sup> Sie ergänzt die erste Linie v.a.

---

Eine systematisch fundierende Funktion erhalten diese Gedanken allerdings erst in Fichtes frühen und mittleren Arbeiten zur Wissenschaftslehre. Sie haben erneutes Interesse auch in der anglophonen Kantrezeption hervorgerufen, die exegetisch weniger profund verfährt, als die deutschsprachige, dafür aber ein durchaus geschärftes Problembewusstsein mit sich bringt. Vgl. stellvertretend nur J. S. PRIVETTE, *Must Theology Re-Kant?*, *HeyJ* XL (1999) 166–183. Privette versucht allerdings Kants Metaphysikkritik dadurch zu unterlaufen, dass er eine Strukturanalogie von *phainomena* und *noumena* behauptet, die Rückschlüsse von ersteren auf letztere zuließen („When I say that phenomena reveal noumena I mean simply that when one experiences phenomenal realities one may also be said to experience them in accordance with noumenal realities“, a.a.O. 169; „There is a fundamental continuity between what a thing is toward human subjects and what a thing is or would be in and of itself“, a.a.O. 172). Die Nähe zur Argumentation Rudolf Ottos ist verblüffend (Vgl. dazu H. MATERN, *Rudolf Ottos religionsphilosophischer Gefühlsbegriff*, in: Ders./T. Dietz (Hg.), *Rudolf Otto. Subjekt und Religion*, Zürich 2012, 109–153). Eine so geartete Argumentation lässt sich als benachbart zu einem theologisch-metaphysischen Realismus verstehen, der wiederum Begründungsfragen eigener Art aufwirft und letztlich zu einer Verschiebung des Problems führt.

<sup>4</sup> Vgl. für eine ausführliche Darstellung nur R. LANGTHALER, *Das Vernunft-Gefüge der Ideen des „Übersinnlichen in uns, über uns und nach uns“ als Fundament der Kantischen Religionsphilosophie*, in: Chr. Danz/R. Marszalek (Hg.), *Gott und das Absolute. Studien zur philosophischen Theologie im deutschen Idealismus*, Berlin 2007, 9–70. Langthaler sieht die moraltheoretische Explikation der Theologie bei Kant vor allem als Instrument einer Verständigung des Menschen über sich selbst an, sofern er da ist. Diese quasi-existenzphilosophische Interpretation könnte das Missverständnis nahelegen, der Gottesgedanke resultiere, folgt man Kant, *allein* aus den empirisch gegebenen Schwierigkeiten der Realisierung von Glückseligkeit. Diese werden bei Kant wohl mitbedacht. Sie erhalten aber erst im Neukantianismus konstitutive Bedeutung für die Religionsphilosophie bzw. die Fundamentelethik. Vgl. dazu u. Kap. 3.

Peter Byrne etwa verlegt sich auch darauf, es seien „[e]xperiences of an accesible kind“ und damit letztlich „a mystical strand in Kant’s thought“ (P. BYRNE, *Kant on God*, London 2007, 55) die den Ansatzpunkt für seine Religionsphilosophie bildeten. Das ist m.E. auszuschließen. Es handelt sich durchaus um logische Probleme oder sehr konkret um das Bewusstsein der Schwierigkeit der Realisierung eines sittlichen Ideals, nicht aber um besondere Gefühle o.ä.

Entsprechend, so darf vorgreifend gefolgert werden, hat auch der Gedanke der Erlösung, sofern er im Sinne einer empirischen Effektivität gedacht wird, keine fundierende Funktion für Kants Religionsphilosophie – wohl aber, sofern er systematisch an das Pro-

in inhaltlicher Hinsicht. Dies hat den Zweck der operationalen Wirksamkeit der bereitgestellten Bestimmungen. Sie nimmt ihren Anfang in der Problemexposition in der GMS mit der Frage danach, wie ein Wille überhaupt dazu gelange, dass als Gutes Erkannte auch zu wollen (bzw. sogar wollen zu müssen). Weiter ausgezogen wird diese Linie in der KpV im Rahmen der moralischen Teleologie des sog. kantischen „Gottesbeweises“. Die Religionsschrift schließlich bringt diese Fragestellung, die ich hier die „motivationale“ nennen möchte, zu einem vorläufigen Abschluß, indem sie der Religion – und vor allem dem Christentum – eben die auch im „Streit der Fakultäten“ wieder aufgenommene Funktion zuspricht, Vorstellungen bereitzuhalten, welche der Veranschaulichung abstrakter (moralischer) Ideen dienen und damit allererst die bereits in der GMS im Zusammenhang der Ausführungen zur „Achtung“ eingeführte Problemstellung einer Kausalität der Vernunft auf sich selbst vollumfänglich aufzulösen – und dies so, dass nun auch zwar nicht die Sinnlichkeit als solche, wohl aber die auf die Erzeugung von Gefühlen ausgerichtete reflektierende Urteilskraft im Realisierungszusammenhang der Moral eine fundamentale Rolle zugewiesen bekommt. Der in diesem Zusammenhang aufkommende Gottesgedanke ist konsequenterweise *inhaltlich* bestimmt.

Gegenüber einer vereindeutigenden Lektüre Kants, die klar einer der beiden Linien konstitutiven Charakter für die jeweils andere zuschreibt, möchte ich in meiner Rekonstruktion betonen, dass Kant eine Doppelstrategie verfolgt, die aus einem doppelten Problembewusstsein resultiert. Die auf sich selbst verwiesene Vernunft soll, in ihrem Bedürfnis nach Kritik wie Begründung zugleich ernst genommen werden. Wenn, zweitens, die Praxis der Prüfstein der Theorie sein soll, dann muss das empirische Problem der mangelnden internalen oder externalen Rekompensation von Sittlichkeit zur Frage nach der Möglichkeit von Moralität überhaupt führen. Beide Problemlagen werden in gleicher Weise ernst genommen und im Zusammenhang der Religionsphilosophie bearbeitet. Die damit verbundenen Argumentationslinien kulminieren in Kants „Christologie“.<sup>5</sup> Diese erhält dadurch nicht allein den

---

blem der Ambiguität der Urteilskraft unter Rückverweis auf die Dialektik der spekulativen Vernunft angeschlossen wird.

<sup>5</sup> Von hier aus betrachtet stellt es sich als einseitig dar, wollte man Kants Religionsphilosophie einer „Reduktion der Religion auf Moral“ (G. B. SALA, Die Christologie in Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, Weilheim-Bierbrunn 2000, 12–16) zeihen. Angemessener ist sicherlich, mit Hermann Baum von einem dialektischen Verhältnis von Moral und Religion zu sprechen (H. BAUM, Das dialektische Verhältnis von Moral und Religion bei Kant, in: Ders., Kant: Moral und Religion [Academia Philosophie 41] Sankt Augustin 1998, 47–60), ohne allerdings das Missverständnis nahe legen zu wollen, es handle sich bei „Moral“ und „Religion“ um kommensurable, eigenständige Größen (vgl. a.a.O. 49 u.ö.). Die wichtige Frage nach der Verhältnisbestimmung von Religion und Moral bei Kant kann an dieser Stelle nicht weiter fortgeführt werden. Dazu

Charakter einer Fundamentalanthropologie,<sup>6</sup> sondern kann zugleich als Symbol eines metatheoretischen Problems gelesen werden, der Vereinbarkeit von zwei gleichzeitig verfolgten Begründungsstrategien.

Diese These soll im Folgenden gefestigt werden. Dabei wird (2.1) zunächst die Frage zu stellen sein, in welchem Sinne bei Kant von einer „Christologie“ überhaupt gesprochen werden kann. Daraufhin (2.2) wird die spezifische Ambivalenz der kantischen Christologie beschrieben und auf die oben skizzierte Doppelfunktion der Religion im Zusammenhang der kantischen Philosophie zurückgeführt. Ein weiterer Schritt (2.3) wird daraufhin die Frage nach Kants Zugriff auf die Bibel vor diesem Hintergrund behandeln. Dabei soll nicht Kants Bibelhermeneutik als Ganze ausführlich diskutiert werden. Vielmehr wird die These verfolgt, dass zentrale Elemente derselben durch die Auseinandersetzung mit der Christologie geprägt sind und daher die Christologie als theoretischer Hintergrund und Movens der von Kant vorgeschlagenen Auslegungspraxis zu gelten hat.

Es liegt nahe, für die Untersuchung des Jesusbilds bzw. der Christologie Kants vor allem die Religionsschrift und den „Streit der Fakultäten“ heranzuziehen, denn Kant hat sich in diesen beiden Werken ausführlich mit Jesus/Christus beschäftigt, und dies zudem im Zusammenhang mit die Bibelhermeneutik betreffenden Fragen getan. Dabei kann es nicht ausbleiben, ver-

---

sei nur angemerkt, dass Kant in *Rel.* eine Definition der Religion gibt, die folgendermaßen lautet: „*Religion* ist (subjektiv betrachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten *als* göttlicher Gebote.“ (I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: *Ders., Gesammelte Schriften*, Bd. 6, 1–202, (= *Rel.*), B, 229f.) D.h. „*Religion*“ stellt den Namen für die Verschränkung unterschiedlicher Fragestellungen dar: einer erkenntnistheoretischen, einer genuin moral- bzw. handlungstheoretischen (und damit verbunden einer motivationalen bzw. geltungstheoretischen) sowie einer urteilstheoretischen. Die weiteren Verästelungen der kantischen Bestimmung müssen an anderer Stelle behandelt werden.

<sup>6</sup> Gegen die spätestens seit Feuerbach beständig debattierte „Anthropologisierung“ der Christologie (verbunden mit einer entsprechenden Moralisierung der Anthropologie), als deren letzte Konsequenz die nur quantitative Differenz Jesu zu uns zu gelten habe, wandte sich in jüngerer Zeit unter Rekurs auf Karl Barth I. J. DAVIDSON, *Pondering the Sinlessness of Jesus Christ. Moral Christologies and the Witness of the Scripture*, *IJST* 10 (2008) 4, 372–398. Davidson macht als den Urheber des liberalen Übels Immanuel Kant aus. Die angeprangerte Zirkularität der kantischen Hermeneutik (die, wie sich weiter unten zeigen wird, diesen Vorwurf tatsächlich nicht entkräften kann) wird allerdings von Davidson durch einen zwar elaborierten Supranaturalismus ersetzt, der jedoch das hermeneutische Problem ebenfalls nicht lösen kann. Der Ausgang vom (unhinterfragten) „Glauben“ (a.a.O. 379) und der Rekurs auf die Kategorien der Bibel „itself“ (ebd.) begleitet von der „*submission to, persistence in and proclamation of this strange yet crucially authoritative Word*“ (a.a.O. 381) verlagert das methodisch-exegetische wie zugleich das damit verbundene theologisch-anthropologische (*status corruptionis*; Illuminationslehre) Problem in einen Bereich außerhalb rationaler Argumentationsmöglichkeiten. Denn der „*plain sense of scripture*“ kann kaum erklärbar durch eine Hermeneutik erschlossen werden, die sich fundamentalanthropologischen Reflexionen verweigert.



weisend auch auf frühere Schriften zuzugreifen, da die Kants Bibelhermeneutik und Jesusbild prägenden vernunfttheoretischen Voraussetzungen an anderer Stelle grundgelegt wurden.

Ein weiteres Kapitel (3.) widmet sich der Frage nach der Nachwirkung der kantischen Überlegungen zur Christologie. Dabei dient die Auseinandersetzung zwischen Wilhelm Herrmann und Hermann Cohen nicht nur der Veranschaulichung der (3.1) historischen Abhängigkeit und (3.2) Modernisierungsfähigkeit der kantischen Christologie, sondern zugleich (3.3) als exemplarischer Beleg für die eingangs präsentierte These vom Zusammenhang der Ambivalenzen der kantischen Christologie mit seiner doppelten Argumentationsstrategie im Rahmen der Religionsphilosophie. Herrmann und Cohen greifen, wie sich zeigen wird, jeweils vornehmlich eine der beiden skizzierten Argumentationslinien auf – und kehren sie im akademischen Disput gegen den jeweiligen Kontrahenten.

## 2. Christologie bei Immanuel Kant

Die Frage danach, ob und inwiefern Kant eine „Christologie“ entwickelt – und von welcher systematischen Relevanz diese im Rahmen seiner Religionsphilosophie ist, wird sich mit der spezifischen erkenntnistheoretischen wie zugleich pragmatischen Frage auseinandersetzen müssen, was es bedeutet, das ein theoretisch Unerkennbares und Unvermittelbares dennoch von unmittelbarer praktischer Relevanz sein soll – und zwar für alle gleichermaßen.

### 2.1 „Christologie“? *Jesus zwischen Vorbild und Urbild*

Bevor weiter von Kants Christologie gesprochen wird, soll deutlich gemacht werden, ob – und wenn ja in welcher Hinsicht – von einer kantischen Christologie überhaupt legitimerweise gesprochen werden kann.

Dabei sind zwei Fragen zugleich im Blick. Zum einen wird gezeigt werden müssen, worin nach Kant die spezifische Bedeutung Jesu besteht, die ihn vor anderen Menschen in der Weise auszeichnet, dass von ihm als vom „Christus“ gesprochen werden kann. Zum zweiten muss geprüft werden, welche der üblicherweise zur Christologie gerechneten dogmatischen Lehrstücke Kant aufnimmt und in welcher Weise. Als klassische oder übliche Bestände der Christologie können dabei die Lehre von Person und Werk Jesu Christi gelten. Zur ersten zählt fundamental die Zweinaturenlehre, weiter die Lehrstücke von Naturen- und Idiomenkommunikation. Zur zweiten gehören die Lehrstücke von den Ämtern oder *officiis* Jesu (das prophetische, priesterliche und königliche Amt). Dabei ist es in diesem Zusammenhang nicht von Interesse,

ob Kant eine spezifische Dogmatik vor Augen hat, gegen die oder an die er sich wendet – zumal der Duktus der Schrift selbst dies nicht nahelegt.<sup>7</sup>

Die Bedeutung Jesu besteht nach Kant einerseits darin, dass er „als moralischer Lehrer zu Menschen überhaupt“<sup>8</sup> spreche. Hier nimmt Kant die Lehre vom *officium propheticum* in moraltheoretischer Anverwandlung auf.<sup>9</sup> Jesus ist der „Lehrer des Evangelii“.<sup>10</sup> Als dieser Lehrer ist Jesus zugleich der „Stifter der reinen Kirche“.<sup>11</sup> Die „reine Kirche“ ist, nach Kants Vorstellung, der in der historischen Religion des Christentums enthaltene und innerhalb der Institution Kirche gleichsam subkutan präsente reine Vernunftglaube.<sup>12</sup>

Die zweite Funktion oder Bedeutung Jesu sieht Kant darin, dass in ihm allein „dasjenige, was die *Menschheit* in der Idee zu einer Würde erhebt, die man am *Menschen*, als Gegenstände der Erfahrung, nicht vermuten sollte“<sup>13</sup> zur Anschauung komme, nämlich die vollständige Realisierung der „Überlegenheit des *übersinnlichen* Menschen in uns über den *sinnlichen*“.<sup>14</sup> Solche Realisierung des „Ideal[s] der moralischen Vollkommenheit“<sup>15</sup> verweist nach Kant auf das „Urbild [...] der sittlichen Gesinnung“.<sup>16</sup> Das

„Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit (mithin einer moralischen Vollkommenheit, so wie sie an einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist) können wir uns nun nicht anders denken, als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute in größtmöglichem Umfange um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die

---

<sup>7</sup> So schreibt Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der Religionsschrift, in affirmativer Aufnahme einer Formulierung aus einer Rezension, diese sei gemeint als „Beantwortung der mir von mir selbst vorgelegten Frage: ‚wie ist das kirchliche System der Dogmatik in seinen Begriffen und Lehrsätzen nach reiner (theor. und prakt.) Vernunft möglich?‘“ (Rel. B XXV). D.h., es geht um eine vernunfttheoretisch „geläuterte“ Version der allgemein-kirchlichen (protestantischen) Dogmatik bzw. um deren religionsphilosophische Grundlegung, nicht aber um die Auseinandersetzung mit einem spezifischen Dogmatik-Entwurf. (An dieser Stelle kann zudem nicht rekonstruiert werden, welche Entwürfe zur Dogmatik Kant bei Abfassung der Religionsschrift vorlagen, vgl. zu möglichen Quellen G. B. SALA, *Die Christologie*, 19–21 unter Verweis auf J. BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants in der ‚Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘* mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Hamburg 1938).

<sup>8</sup> Fak. 53.

<sup>9</sup> Diese ist allerdings selbst wieder voraussetzungsreich, wie sich im Zusammenhang der Erörterung der Urbildchristologie zeigen wird.

<sup>10</sup> Rel. B 191.

<sup>11</sup> A.a.O. B 277 (Anm.).

<sup>12</sup> Das Thema der Ekklesiologie kann an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden.

<sup>13</sup> Fak. 58.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Rel. B 74.

<sup>16</sup> Ebd.

größtmöglichen Anfechtungen dennoch überwindend sich vorstellt.<sup>17</sup> Jesus wird damit zum „Urbild der Nachfolge“.<sup>18</sup>

Kants theoretische Bezugnahme auf Jesus erschöpft sich folglich nicht darin, diesen einfach als sittlichen Lehrer und vorbildlichen Menschen anzusprechen. Vielmehr – und dies ist der systematische Ort einer Rede von „Christologie“ bei Kant – wird Jesus selbst als sinnenfälliges Symbol des Übersinnlichen angesprochen.<sup>19</sup> In diesem Zusammenhang führt Kant eine Auseinandersetzung zum einen mit der Zweinaturenlehre, zum anderen mit dem Lehrstück vom *officium sacerdotale*.

In welcher Weise die Rede vom „Urbild“ zu verstehen ist, wird weiter unten erläutert. Zunächst zur Vorstellung Jesu als sittlichem Lehrer.

### 2.1.1 Der sittliche Lehrer und Aufklärer

Als sittlicher Lehrer, so Kants Auslegung, habe Jesus seine Hörschaft zu einem moralischen Lebenswandel angehalten, welcher der vernünftigen Forderung des Sittengesetzes gemäß ist. Mt 25,35–40 deutet Kant als Beispiel für diese Lehre. Die „Wohltätigkeit an Dürftigen, aus bloßen Bewegungsgründen der Pflicht“<sup>20</sup> stelle deren eigentlichen Inhalt dar, und auch die Hoffnung auf eine „Belohnung in der künftigen Welt“ werde von Jesus gerade „nicht zur Triebfeder der Handlungen, sondern nur (als seelenerhebende Vorstellung der Vollendung der göttlichen Güte und Weisheit in Führung des menschlichen Geschlechts) zum Objekt der reinsten Verehrung und des größten moralischen Wohlgefallens für eine die Bestimmung des Menschen im ganzen beurteilende Vernunft“<sup>21</sup> gemacht. Die Gebote Jesu sind sämtlich von der Art der „moralischen Gesetze“. So deutet Kant die Aussage Mt 11,30 vom „sanften Joch“. Denn dort, „wo die Pflicht, die jedermann obliegt, als von ihm selbst, und durch seine eigene Vernunft ihm auferlegt, betrachtet werden kann“ und „ein jeder die Notwendigkeit ihrer Befolgung von selbst einsieht, mithin ihm dadurch nichts aufgedrungen wird“,<sup>22</sup> sei auch die Möglichkeit der Erfüllbar-

---

<sup>17</sup> Rel. B 75.

<sup>18</sup> A.a.O. B 246.

<sup>19</sup> Jeffrey S. Privette betont die fundamentale Bedeutung der Figur Jesu für das Verständnis der Theoriekomposition in Kants Religionsphilosophie (J. S. PRIVETTE, *Must Theology Re-Kant?*, 174). Allerdings verlegt er sich vor diesem Hintergrund auf die Behauptung, an Jesus könne man demnach, qua Analogieschluss, materiale (ontologische) Bestimmungen Gottes ablesen. Die Begründung, die Kant für inhaltliche Bestimmungen des Gottesgedankens gibt ist aber moraltheoretisch – es ist die gleiche Begründung, die die entmythologisierende Interpretation der Figur Jesu als Realisierung der Idee der Menschheit zulässt.

<sup>20</sup> Rel. B 244f.

<sup>21</sup> A.a.O. B 245.

<sup>22</sup> A.a.O. B 277, Anm.

keit der Gebote sowie des individuellen Willens zur Erfüllung mit denselben gegeben.

Aus der Verkündigung Jesu lässt sich demnach sowohl die vernunftgemäße Moral entnehmen, als auch eine „vollständige Religion“,<sup>23</sup> die im Wesentlichen auf der vernünftigen Verehrung einer Vorstellung beruht. Dabei wird „Religion“ in Kants Sinn nicht als statutarischer, sondern als Vernunftglauben verstanden; die von Jesus verkündigte Religion müsse sowohl vernunftgemäß als auch allgemein verständlich sein.

Der Inhalt der von Jesus verkündigten Moral wird von Kant exemplarisch anhand einiger Beispiele analysiert. Diese können für die vorliegende Studie zugleich als Exempel seiner Bibelhermeneutik gelten. Besagte Lehren werden von Kant eingeführt als „zweifelsfreie Urkunden einer Religion überhaupt“. Dabei bezieht sich das „zweifelsfrei“ nicht auf die historische Authentizität der Lehren, sondern auf deren Vernunftgemäßheit: „[E]s mag mit der Geschichte stehen wie es wolle (denn in der Idee selbst liegt schon der hinreichende Grund zur Annahme)“.<sup>24</sup> Nur „Vernunftlehren [...] sind es allein, die sich selbst beweisen, und auf denen also die Beglaubigung der anderen vorzüglich beruhen muß“.<sup>25</sup> In ähnlicher Weise traktiert Kant die Frage nach der Historizität der Berichte über das Leben Jesu (vgl. u. zum „Urbild“). Dabei handelt es sich im Wesentlichen um Abschnitte aus der Bergpredigt.

So wird Mt 5,20–48 von Kant folgendermaßen zusammengefasst: „Zuerst will er [Jesus], daß nicht die Beobachtung äußerer bürgerlicher oder statutarischer Kirchenpflichten, sondern nur die reine moralische Herzensgesinnung den Menschen Gott wohlgefällig machen könne“. Indem Kant diese Zusammenfassung seiner Traktierung der Lehren Jesu einleitend voranstellt, macht er noch einmal exemplarisch deutlich, dass aller Inhalt, der in o.g. Sinne für „zweifelsfrei“ gelten können soll, genau dem Kriterium entsprechen können muss, dass bereits in der GMS als Fundament der kantischen Ethik aufgestellt wurde (die Unterscheidung von Moralität und Legalität). Dieses Kriterium identifiziert Kant schließlich mit dem sog. Doppelgebot der Liebe (Mt 22,37–40), dessen beide Teile er als „*allgemeine*“ und „*besondere*“ Regel identifiziert. Dabei ist die Nähe der kantischen Interpretation dieses Doppelgebots zu den in der GMS formulierten Grundsätzen seiner Ethik (Autonomieprinzip, Unterscheidung von Legalität und Moralität, Verallgemeinerungsprinzip) deutlich: „[T]ue deine Pflicht aus keiner anderen Triebfeder, als der unmittelbaren Wertschätzung derselben, d.i. liebe Gott (den Gesetzgeber aller Pflichten) über alles [...] [L]iebe einen jeden als dich selbst, d.i. befördere ihr Wohl

---

<sup>23</sup> Rel. B 245.

<sup>24</sup> A.a.O. B 239.

<sup>25</sup> Ebd.

aus unmittelbarem, nicht von eigennützigem Triebfedern abgeleitetem Wohlwollen.“<sup>26</sup>

Diese „Vorschriften der Heiligkeit“ sind demnach die Leitprinzipien der „Ethik Jesu“ im Sinne Kants. Entsprechend ist seine Interpretation der Matthäusapokalypse (Mt 25): Die Vergeltung der sittlichen Anstrengung im künftigen Leben falle unterschiedlich aus, je nachdem, ob subjektives Interesse oder Gottesliebe und das daraus folgende Wohlwollen die handlungsleitenden Prinzipien gewesen sind.<sup>27</sup>

Zugleich wendet sich Kant mit diesen Ausführungen gegen eine supranaturale Fassung des Gnadenhandelns Gottes im Zusammenhang der Rechtfertigung, welche ihren Zusammenhang mit einem moralischen Lebenswandel (wenn auch nur als deren Konsequenz) verschwimmen lässt.

Kant hegt sogar die Ansicht, dass mit dem Tod Jesu am Kreuz zugleich das „Fehlgeschlagen einer sehr guten reinmoralischen Absicht des Meisters“ zu konstatieren sei,

„nämlich noch bei seinem Leben durch Stürzung des alle moralische Gesinnung verdrängenden Ceremonialglaubens und des Ansehens der Priester desselben, eine öffentliche Revolution (in der Religion) zu bewirken [...]; von welcher freilich auch noch jetzt bedauert werden kann, daß sie nicht gelungen ist; die aber doch nicht vereitelt, sondern, nach seinem Tode, in ein sich ihm stillen, aber unter viel Leiden ausbreitenden Religionsumänderung übergegangen ist.“<sup>28</sup>

Diesen wirkungsgeschichtlich gedachten Prozess zu befördern muss als eines der Anliegen Kants angesehen werden – womit eine weitere christologische Pointe seiner Religionsphilosophie herausgestellt ist.

In diesem Zusammenhang bringt Kant eine Wendung zur „Hermeneutik Jesu“, d.h. zu den Prinzipien seiner Aneignung der Schriften der Tora. Wenn

<sup>26</sup> Rel. B 243. In den 1970er Jahren entspann sich eine Diskussion um das Verhältnis von „goldener Regel“ und kategorischem Imperativ. S. B. THOMAS (Jesus and Kant. A Problem in Reconciling Two Different Points of View, *Mind* 79 [1970], 188–199) votierte für eine Identifikation beider als je unterschiedlicher, aber kompensatorischer Formulierungen eines grundlegenden Axioms. Dabei sei das kompensatorische in der spirituellen Untermauerung der Notwendigkeit des kategorischen Imperativs, bzw. der Operationalisierung eines spirituellen Gebots zu suchen. Dagegen verwies P. A. CARMICHAEL (Kant and Jesus, *PPR* 33 [1973] 3, 412–416) auf die Differenzen zwischen kantischer Ethik und „goldener Regel“. Diese liegen auch tatsächlich auf der Hand. Allerdings haben sich beide Autoren nicht darauf verlegt, die Rezeption der „Ethik Jesu“ bei Kant zu rekonstruieren, sondern stellen gleichsam System gegen System, wobei die Differenzen zwischen biblischer Überlieferung und rationaler Form eines ethischen Systems dergestalt unter den Tisch fallen, dass die hermeneutische Flughöhe, die bei Kant erreicht wird in der Debatte um Jesuanismus Kants oder Kantianismus Jesu selbst wieder verloren geht.

<sup>27</sup> Vgl. Rel. B 243–245. Zur Frage nach einer kantischen Eschatologie vgl. den Beitrag von Chr. Janowski in diesem Band.

<sup>28</sup> Rel. B 112. Vgl. auch Fak. 40. Hier spricht Kant von Jesu „fehlgeschlagene[r] Absicht [...], die Juden noch bei seinem Leben zur wahren Religion zu bringen“.

nämlich in der Predigt Jesu „Berufungen auf ältere (mosaische) Gesetzgebung und Vorbildung, als ob sie ihm zur Bestätigung dienen sollten, vorkommen, so sind diese nicht für die Wahrheit der gedachten Lehren selbst, sondern nur zur Introdution unter Leuten, die gänzlich und blind am Alten hingen, gegeben worden“.<sup>29</sup> D.h., Kant vertritt das Akkommodationsprinzip so, als ob Jesus selbst absichtlich die „Religionslehre“ als den eigentlichen inhaltlichen Kern seiner Predigt in einem „den damaligen Vorurteilen sich bequemenden Vortrag“<sup>30</sup> gekleidet habe. Damit wird Jesus, als sittlicher Lehrer, selbst zum Aufklärer erklärt.

Dieser Interpretation entsprechen auch Kants Ausführungen zu Jesu Äußerungen zum Gebet. Der „*Geist des Gebets*“, so Kant, sei „ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unserem Tun und Lassen wohlgefällig zu sein, d.i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben“.<sup>31</sup> Der faktische sprachliche Vollzug des Gebets „kann höchstens nur den Wert eines Mittels zu wiederholter Belebung jener Gesinnung ins uns selbst bei sich führen“.<sup>32</sup> Damit wird allerdings das Gebet als performativer Akt hingestellt, als ein „Wunsch, der, wenn er ernstlich (tätig) ist, seinen Gegenstand (ein Gott wohlgefälliger Mensch werden) selbst hervorbringt.“<sup>33</sup> Demgemäß können auch nur die Gesinnung betreffende Inhalte eigentlicher Inhalt des Gebets sein. Das ist nach Kant auch der Inhalt der Lehre Jesu vom Gebet, welche sich „ganz vortrefflich in einer Formel ausgedrückt“<sup>34</sup> im Vaterunser finde.<sup>35</sup>

Schließlich, und dies ist wohl eine wesentliche Pointe der Darstellung Jesu als sittlicher Lehrer durch Kant, gilt das Primat der Praxis nicht nur für die moraltheoretische Auslegungsperspektive der Hermeneutik, sondern zugleich auch als wesentlicher Gehalt der Predigt Jesu selbst: Nicht ein Fürwahrhalten oder Verehren der Gebote Gottes stehe im Vordergrund der Lehre Jesu, sondern die Aufforderung, „sie zu beobachten“.<sup>36</sup> „[A]lles kommt in der Religion

---

<sup>29</sup> Rel. B 246.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> A.a.O. B 302.

<sup>32</sup> A.a.O. B 302f.

<sup>33</sup> A.a.O. B 304, Anm.

<sup>34</sup> A.a.O. B 303, Anm.

<sup>35</sup> Der moraltheoretische Vorbehalt, das Vaterunser enthalte „nichts als den Vorsatz zum guten Lebenswandel“ (a.a.O. B 304, Anm.) führt allerdings in diesem Fall zu einiger fast amüsant anmutenden Erklärungsnot hinsichtlich der Bitte um das tägliche Brot: „Selbst der Wunsch des Erhaltungsmittels unserer Existenz (des Brotes) für einen Tag, da er ausdrücklich nicht auf die Fortdauer derselben gerichtet ist, sondern die Wirkung eines bloß tierisch gefühlten Bedürfnisses, ist mehr ein Bekenntnis dessen, was die *Natur* in uns will, als eine besonders überlegte Bitte dessen, was der Mensch *will*: dergleichen die um das Brot auf den anderen Tag sein würde; welche hier deutlich genug ausgeschlossen wird.“ (a.a.O. B 304, Anm.).

<sup>36</sup> A.a.O. B 312.

aufs Thun an“,<sup>37</sup> kann Kant denn auch präzisierend im „Streit der Fakultäten“ formulieren. Die Forderungen Jesu, seien klare Handlungsaufforderungen, die „sich auch in *Taten* beweisen sollen“.<sup>38</sup> Dies ist deswegen interessant, weil Kants Ethik häufig als reine „Gesinnungsethik“ dargestellt wird, die keine oder nur eine unzureichende Beachtung der Handlungsfolgen gegenüber der Handlungsintention und -motivation beinhalte. Es legt sich die Vermutung nahe, dass Kant sich entweder eine besondere Funktion der Religion im Zusammenhang der Moral (abgesehen von ihrer „Vehikel“-funktion) denkt – oder aber, dass er in seinen Spätschriften zu einem Umdenken gegenüber den früheren Entwürfen gelangt ist.

Die Schriftstellen Mt 5,15 und Mt 7,16 werden von Kant in dieser Hinsicht als Beleg dafür genommen, dass die „wahre *Religionsgesinnung*“ allein in der Verbindung von „*Frömmigkeit*“, d.h. der „Verehrung des göttlichen Gesetzes“<sup>39</sup> mit „*Tugend* (der Anwendung eigener Kräfte zur Beobachtung der von ihm verehrten Pflicht)“<sup>40</sup> bestehen könne – und dass der letzteren hierin der Primat gebühre – und dass es demgemäß „der rechte Weg sei, [...] von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten“.<sup>41</sup>

Um überhaupt die Hoffnung auf die göttliche Gnade vernünftig rechtfertigen zu können, bedarf es der eigenen Anstrengung. Dies gilt ebenso für die von Jesus verkündigte Gottesherrschaft: „Der Lehrer des Evangeliums hat seinen Jüngern das Reich Gottes auf Erden nur von der herrlichen, seelenerhebenden, moralischen Seite, nämlich der Würdigkeit, Bürger eines göttlichen Staats zu sein, gezeigt.“<sup>42</sup> Um allerdings, und dies ist dann der systematische Ort der Rechtfertigungslehre (im Rahmen des *officium sacerdotale*) in Kants Konzeption der Religionsphilosophie, angesichts der Einsicht in die immer nur unvollständige Bestimmtheit des eigenen Willens durch das Sittengesetz, dennoch die sittliche Anstrengung unternehmen *wollen* zu können, benötigt der Mensch das Wissen um die zumindest prinzipielle Möglichkeit, einen heiligen Willen zu realisieren. Die Rechtfertigungslehre ist im zweiten Teil der Christologie Kants verankert, der Urbildchristologie.

---

<sup>37</sup> Fak. 41.

<sup>38</sup> Rel. B 241.

<sup>39</sup> A.a.O. B 313.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> A.a.O. B 314.

<sup>42</sup> A.a.O. B 203. „Würdigkeit“ ist auch nach der „Kritik der praktischen Vernunft“ der wesentliche Gegenstand der Morallehre: Sie ist „nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich *machen*, sondern wie wir der Glückseligkeit *würdig* werden sollen. Nur denn, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maße teilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein.“, I. KANT, Kritik der praktischen Vernunft, in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 5, 1–164 (= KpV), B 234.

### 2.1.2 Das „Urbild der Nachfolge“<sup>43</sup>

Es gibt, wie gesehen, in der kantischen Konzeption Jesu ein Nebeneinander von Vor- und Urbildchristologie, welches sich auf die religionsphilosophische Aneignung der theologischen Lehre von Person und Werk Jesu verteilt. Wie schon im Zusammenhang der religionsphilosophischen Transformation der Lehre vom *officium propheticum* (s.o. zum sittlichen Lehrer), werden alle Bestandteile der Lehre vom *officium sacerdotale* moraltheoretisch transformiert. Das *officium regium* wird *wirkungsgeschichtlich* interpretiert. Beides hat anthropologisch-hermeneutische Gründe.

Jesus als Urbild wird von Kant dargestellt als

„eine Person, deren Weisheit noch reiner als die der bisherigen Philosophen, wie vom Himmel herabgekommen war, und die sich selbst, was ihre Lehren und Beispiel betraf, zwar als wahren Menschen, aber doch als einen Gesandten solchen Ursprungs ankündigte, der in ursprünglicher Unschuld in dem Vertrage, den das übrige Menschengeschlecht [...] mit dem bösen Prinzip eingegangen, nicht mit begriffen war“.<sup>44</sup>

Diejenigen Anteile, die im Rahmen der Zweinaturenlehre traditionell auf die Seite der göttlichen Natur Jesu geschlagen werden, verweist Kant demnach in den Bereich der *Vorstellung*. Die Sündlosigkeit bzw. „Unschuld“ Jesu, und damit auch die Jungfrauengeburt,<sup>45</sup> gehören hierher, nicht aber die „Weisheit“ Jesu, welche zur Grundlage der Vernunftgemäßheit seiner Lehre wird.

Der Kreuzestod Jesu wird von Kant, auf der Grundlage der Hintergrundnarration über den Kampf des guten gegen das böse Prinzip, ebenfalls auf dieser Linie interpretiert. Zwar sei Jesus der Natur nach in diesem Kampf unterlegen. Die moraltheoretische Interpretation jedoch kommt zu einem anderen Schluss. Kant führt effektive und forensische Rechtfertigungslehre zusammen, in dem er die Urbildchristologie mit einer wirkungsgeschichtlichen Interpretation (vorbildlichen) versieht. Der Tod Jesu am Kreuz wird so verstanden als

„die Darstellung des guten Prinzips, nämlich der Menschheit, in ihrer moralischen Vollkommenheit, als Beispiel der Nachfolge für jedermann. Die Vorstellung desselben sollte und konnte auch für seine, ja sie kann für jede Zeit vom größten Einflusse auf menschliche

---

<sup>43</sup> Rel. B 246.

<sup>44</sup> A.a.O. B 109.

<sup>45</sup> Die Jungfrauengeburt stellt Kant als „eine Idee der, sich zu einem schwer zu erklärenden und doch auch nicht abzuleugnenden moralischen Instinkt, bequemen Vernunft“ (Ebd., Anm.) dar. Angesichts der mit dieser Idee verbundenen theoretischen Vorstellungen schließt Kant ironisch: „Wozu aber alle diese Theorie, dafür oder dawider, wenn es für das Praktische genug ist, jene Idee, als *Symbol* der sich selbst über die Versuchung zum Bösen erhebenden (diesem siegreich widerstehenden) Menschheit, uns *zum Muster vorzustellen?*“ (A.a.O. B 110, Anm., Hervorheb. HM).



Gemüter sein; [...] d.i. durch das Beispiel desselben (in der moralischen Idee) eröffnet er die Pforte der Freiheit für jedermann“.<sup>46</sup>

Dabei ist es von größter Relevanz, dass der von Kant fokussierte „Einfluss“ nicht supranaturalistisch gedacht werden soll. Es gibt nach Kant keine spezifisch religiösen Gefühle, die einen übernatürlichen Ursprung hätten. „Den unmittelbaren Einfluß der Gottheit als einer solchen *fühlen* wollen ist, weil die Idee von dieser bloß in der Vernunft liegt, eine sich selbst widersprechende Anmaßung.“<sup>47</sup> D.h., der Einfluss oder die Wirkung der Vorstellung Jesu besteht allein in der Aktivierung einer ohnehin im Rezipienten, sofern er Vernunftwesen ist, vorhandenen Idee; es ist eine Wirksamkeit der Vernunft auf sich selbst bzw. auf das „Gemüt“.<sup>48</sup>

Die Vorstellung der Realisierung der moralischen Vollkommenheit der Menschheit in einer Person führt sowohl die Vorstellung von einem gnädigen

---

<sup>46</sup> Rel. B 112f. Eine anspruchsvollere Rekonstruktion der kantischen Religionsphilosophie der Religionsschrift findet sich bei N. JACOBS, Kant's Prototypical Theology. Transcendental Incarnation as a Rational Foundation for God-Talk, in: Chr. L. Firestone/S. R. Palmquist (Hg.), Kant and the New Philosophy of Religion (Indiana series in the philosophy of religion), Bloomington 2006, 124–140. Bei Jacobs kommt, anders als in den anderen zitierten anglophonen Beiträgen, auch die Urbildchristologie Kants in ihrer moraltheoretisch begründenden Funktion zum Tragen. Allerdings unterscheidet auch Jacobs nicht scharf genug zwischen Idee und Ideal, d.h. der Idee der Menschheit und ihrer exemplarischen Realisierung in der Vorstellung der Person Jesu. Diese Deutung führt dazu, dass Jacobs Jesus nicht als Individualisierung der Idee der Sittlichkeit versteht, sondern gleichsam als existierenden reinen Begriff. Jesus als Idee der „humanity embodies the very antithesis of our morally corrupt nature“ (a.a.O. 132). Eine solche Gegenüberstellung von Jesus und moralisch korrupter Menschheit führt dazu, dass die von Kant systemarchitektonisch angestrebte *motivationale* Wirkung der Vorstellung Jesu zugunsten einer stärker kosmologisch orientierten Lesart unterschlagen wird: „If the world is meaningful, then it will be because of the existence of perfect humanity“ (ebd. 132, Anm. 29). Diese sinntheoretische Wendung, ineins mit der satisfaktionstheologischen Vorstellung à la Anselm, dass „only his perfect moral constitution serves as the sufficient, eternal object of divine pleasure“ (a.a.O. 135) stellt eine einseitige Lektüre der doppelläufigen Argumentationsstrategie Kants dar. Die Christologie Kants beansprucht gerade das Zusammenwirken beider in der Religion: der *Vernunftidee* vollkommener Sittlichkeit sowie deren *Vorstellung* als *exemplarisch realisiert* in einer Person. Dabei hat Jacobs im Übrigen Recht, wenn er da-rauf verweist, dass Kant sich tatsächlich gegen die Annahme der Notwendigkeit der faktischen historischen Existenz Jesu wendet (a.a.O. 134).

<sup>47</sup> Fak. 58.

<sup>48</sup> Demgemäß kann es weder eine Form supranaturaler Vernunftkenntnis geben, noch die Appräsentation einer supranaturalen Wirkung als solcher im Subjekt. „Gefühle sind nicht Erkenntnisse, und bezeichnen also auch kein Geheimnis, und da das letztere auf Vernunft Beziehung hat, aber doch nicht allgemein mitgeteilt werden kann: so wird (wenn je ein solches ist) jeder es nur in seiner eigenen Vernunft aufzusuchen haben.“, Rel. B 208. Erst in der Rezeption hat die kantische Religionsphilosophie Positivierungen erfahren (vgl. u. Kap. 3).

Richter als auch diejenige von der Möglichkeit der moralischen Güte überhaupt mit sich. Beide Vorstellungen zusammen, sofern sie als „Beispiel der Nachfolge“ verstanden werden, ergeben die Wirkung des Kreuzestodes Jesu, die als motivationale Wirkung auf das „Gemüt“<sup>49</sup> des einzelnen in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner moralischen Leistungsfähigkeit steht: „[W]ir können sicher nicht anders hoffen, der Zueignung selbst eines fremden genugtuenden Verdienstes, und so der Seligkeit teilhaftig zu werden, als wenn wir uns dazu durch unsere Bestrebung in Befolgung jeder Menschenpflicht qualifizieren“.<sup>50</sup> Dabei wird die forensische Rechtfertigungslehre zu einer aus theoretischen Gründen notwendigen Vorstellung, welche den Effekt der Wirkung der Vorstellung des Kreuzestodes auf den einzelnen sicherstellen soll. „Denn die Annehmung des ersten Requisites zur Seligmachung, nämlich des Glaubens an eine stellvertretende Genugtuung, ist allenfalls bloß für den theoretischen Begriff notwendig; wir können die Entsündigung uns nicht anders *begreiflich machen*.“<sup>51</sup>

Auch die Lehre von der *communicatio idiomatum* wird folgerichtig in den skizzierten Rahmen der kantischen Interpretation von Christologie und Rechtfertigungslehre eingefügt: Die Intention der biblischen Texte (d.h. hier vor allem der Evangelien) ziele darauf, „auf den Geist Christi [hinzuweisen], um ihn, so wie er ihn in Lehre und Beispiel bewies, zu dem unsrigen zu machen, oder vielmehr, da er mit der ursprünglichen moralischen Anlage schon in uns liegt, ihm nur Raum zu verschaffen.“<sup>52</sup>

Kant unterscheidet zudem zwischen Urbild und Exemplar. Der biblische Jesus gilt als „*Beispiel*“<sup>53</sup>, d.h. als Realisierung des Ideals, nicht aber als das Urbild selber, welches „nirgend anders als in unserer Vernunft zu suchen“<sup>54</sup> sei. Diese Unterscheidung ist fundamental für das Verständnis der Christologie Kants. Sie gehört allerdings zugleich zu den fundamentalen Ambivalenzen, die diese mit sich bringt. Kant will die „Versinnlichung einer reinen Vernunftidee“ deutlich unterschieden wissen von der „Vorstellung eines

---

<sup>49</sup> Vgl. sehr deutlich in Fak. 43 zur Interpretation der „Gnade“ und der Wirkung des „Beispiels“ Jesu im Zusammenhang der Rechtfertigung: „Die Sünde nämlich (die Bösartigkeit in der menschlichen Natur) hat das Strafgesetz [...] notwendig gemacht, die Gnade aber (d.i. die durch den Glauben an die ursprüngliche Anlage zum Guten in uns und die durch das Beispiel der Gott wohlgefälligen Menschheit an dem Sohne Gottes lebendig werdende Hoffnung der Entwicklung dieses Guten) kann und soll in uns (als Freien) noch mächtiger werden, wenn wir sie nur in uns wirken, d.h. die Gesinnungen eines jenem heil. Beispiel ähnlichen Lebenswandels tätig werden lassen.“

<sup>50</sup> Rel. B 173.

<sup>51</sup> A.a.O. B 172.

<sup>52</sup> Fak., 59.

<sup>53</sup> Rel. B 79.

<sup>54</sup> Ebd.

Gegenstandes der Sinne“ d.h. „das Abstraktum der Menschheit“,<sup>55</sup> von der Vorstellung eines individuellen Menschen. Das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit, bzw. der Begriff derselben, wird in der Vorstellung Jesu schematisch oder analogisch realisiert, nicht aber mit diesem identifiziert,<sup>56</sup> wenngleich einige Textpassagen insbesondere aus der Religionsschrift dies nahelegen scheinen. Mit dieser Unterscheidung wird die Christologie allerdings auf die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Individuum und Begriff zugespitzt<sup>57</sup> – denn die Vorstellung Jesu *als* ein Mensch muss dennoch solcherart sein, dass sie diejenige Wirkung entfaltet, die Kant ihr unterstellt. Dafür wiederum muss sie einen hohen Grad der Übereinstimmung mit dem Begriff der Menschheit aufweisen, um zumindest, als Schema, diesen Begriff im Rezipienten gleichsam anzuregen bzw. zu aktivieren. Dies wiederum ist die Voraussetzung für die wirkungsgeschichtliche Interpretation der Rechtfertigungslehre und der Ekklesiologie.

Zugleich bedeuten die skizzierten Voraussetzungen der mit Kants Jesusbild verbundenen hermeneutischen Erwägungen auch, dass Kant seiner Lektüre der Bibel bzw. der christlichen Tradition eine Anthropologie zugrundelegt, welche *de facto* eine christologische Interpretation des Lehrstücks *de homine* darstellt. Dies hat ebenfalls nicht vornehmlich ontologische Gründe, sondern hermeneutische: Ein Verstehen der Botschaft Jesu, der „vollständige[n] Religion, die allen Menschen durch ihre Vernunft faßlich und überzeugend vorgelegt werden kann“,<sup>58</sup> ist nur dann möglich, wenn es dafür keiner Annahmen bedarf, die selbst der Vernunft widerstreiten würden:<sup>59</sup> „[D]er Gott in uns selbst ist der Ausleger.“<sup>60</sup> Kant führt, so gesehen, das Lehrstück von der göttlichen Natur Jesu, auf seine eigene Vernunftkonzeption zurück. Einzig das Vernünftig-Moralische in Jesus kann, nach Maßstäben der Vernunft (d.h. in moralisch-praktischer Hinsicht), als „göttlich“ angenommen werden.

„[W]enn dieser Gottmensch nicht als die in Gott von Ewigkeit her liegende Idee der Menschheit in ihrer ganzen ihm wohlgefälligen moralischen Vollkommenheit [...], sondern als die in einem wirklichen Menschen leibhaftig wohnende und als zweite Natur in ihm wirkende Gottheit vorgestellt wird: so ist aus diesem Geheimnisse gar nichts Prakti-

---

<sup>55</sup> Rel. A 51, Anm.

<sup>56</sup> So jedoch G. B. SALA, Die Christologie, 30.

<sup>57</sup> Diese Fragestellung wird, unter etwas anderen Vorzeichen, die Auseinandersetzung von Wilhelm Herrmann und Hermann Cohen bestimmen, vgl. u. Kap. 3.

<sup>58</sup> Rel. B 245.

<sup>59</sup> Vgl. auch Fak. 48. Damit öffnet Kant allerdings einer Kritik seiner Konzeption den Weg, welche die Voraussetzungen dieser Hermeneutik als *petitio principii* darstellen könnte.

<sup>60</sup> Ebd.

sches für uns zu machen, weil wir doch von uns nicht verlangen können, daß wir es einem Gotte gleich tun sollen, er also in so fern kein Beispiel für uns werden kann“.<sup>61</sup>

Entscheidend ist allerdings nicht allein diese Unterscheidung, sondern vielmehr, dass es sich bei diesem Vorbild der Realisierung des Urbilds um eine *Vorstellung* handelt. Und zwar um die Vorstellung eines vollkommenen Menschen. Nur unter dieser Prämisse greift Kant auch die Zweinaturenlehre auf – und unterläuft damit deren ontologische Dimension, indem er ganz auf ihre Pragmatik abhebt.

Es kann daher für Kant in Sachen der Religion keinesfalls um einen „Geschichtsglauben“;<sup>62</sup> etwa um die faktische historische Realität Jesu *als des Christus* gehen.<sup>63</sup> Diese Frage ist für seine Konzeption Jesu auch völlig belanglos. Denn die Realitätsform, welche die Relevanz Jesu auch für einen moralischen Glauben ausweist, ist praktischer Natur: „Diese Idee hat ihre Realität in praktischer Beziehung vollständig in sich selbst. Denn sie liegt in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft. Wir *sollen* ihr gemäß sein, und wir müssen es auch *können*.“<sup>64</sup> Wir bedürfen zwar der historischen Vorstel-

<sup>61</sup> Fak. 39.

<sup>62</sup> Rel. B 193.

<sup>63</sup> Claus Dierksmeier schreibt im Kontext einer ähnlichen Fragestellung von einer „episodischen“ im Unterscheid zu einer „konstitutiven“ Christologie. Dierksmeier betont, dass Kant „letzteres weit von sich wies“ (C. DIERKSMEIER, Das Noumenon Religion. Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants [KS/EH 133], Berlin 1998, 92), d.h. die Idee, dass der historische Jesus eine konstitutive heilsgeschichtliche Funktion so ausübte, dass sein (unverwechselbares) Auftreten als heilsgeschichtlich notwendig angesehen werden müsste. Kant gehe mit der Formulierung einer symbolischen Christologie deutlich einen Mittelweg zwischen beiden Modellen.

Zu einer grundlegend anderen Position gelangt Alexander Heit. Er begründet die Notwendigkeit der Annahme der historischen Realität Jesu als des Christus mit vernunfttheoretischen Erwägungen, die eine starke Betonung des Erbsündegegensatzes einschließen. Der Mensch ist aufgrund der Korruptiertheit seines Willens von sich aus gar nicht in der Lage, die seine Versöhnung implizierende Vorstellung des schuldlosen Menschen als *kausative* zu erzeugen. „Die Idee von der Übertragung der Schuld kann nicht aus der Vernunft genetisiert werden, sondern stellt sich kontingent in der Geschichte ein und kann deshalb als Offenbarung Gottes verstanden werden. Sie dient der Durchsetzung des Zwecks praktischer Vernunft, obgleich sie sich zu dieser zunächst antinomisch verhält. Unter der Voraussetzung, dass der Offenbarer der Versöhnungsidee auch der Versöhner selbst ist, ist der Versöhner nicht bloß eine Vorstellung, den die Phantasie sich machen kann, sondern notwendig eine historische Persönlichkeit.“ (A. HEIT, Versöhnte Vernunft. Eine Studie zur systematischen Bedeutung des Rechtfertigungsgedankens für Kants Religionsphilosophie [FSÖTh 115], Göttingen 2006, 189).

Nach der hier vertretenen Auffassung hat die kantische Religionsphilosophie diese „historische“ oder „positive“ Wende erst in der Kant-Rezeption v.a. der Ritschlschule erfahren (teilweise unter Einbezug schleiermacherscher Gedanken). Vgl. dazu u. Kap. 3 meiner Darstellung.

<sup>64</sup> Rel. B 76.

lung Jesu als einer Person, nicht aber des Nachweises der Realität seiner Existenz.

Wohlgemerkt: Der Mensch Jesus kommt bei Kant als Figuration der *Realisierung* einer Idee in den Blick, d.h. als Ideal, als *Symbolisierung* einer Idee, nicht als die Idee selbst.<sup>65</sup> Kant betont demnach neben der „göttlichen Natur“, die er in der vollständig guten Gesinnung Jesu ansiedelt, zugleich dessen vollständige Menschlichkeit – was auch impliziert, dass „wir nicht Ursache haben, an ihm etwas anderes, als einen natürlich gezeugten Menschen anzunehmen“.<sup>66</sup> (Die Lehre von der Jungfrauengeburt hat ja – neben allen religionsgeschichtlichen Parallelen – vor allem den Zweck, die Sündlosigkeit Jesu behaupten zu können.) Kants Betonung der Menschlichkeit Jesu liegt vollständig auf der Linie der motivationalen Funktion seiner Christologie. Die Figur Jesu dient als „Beweis der Tunlichkeit und Erreichbarkeit eines so reinen und hohen moralischen Guts für uns“<sup>67</sup> und soll gerade aus diesem Grund nicht als „übermenschlich“<sup>68</sup> gedacht werden, da in diesem Fall jeder Ansporn zur Nachahmung bzw. zur Nachfolge<sup>69</sup> von vornherein daran schei-

---

<sup>65</sup> Ähnlich wie Claus Dierksmeier geht auch Petra Bahr davon aus, dass Kants Christologie darstellungstheoretische Implikationen hat, welche ein Grundproblem seiner Religionsphilosophie auf den Punkt bringen. Allerdings stellt Bahrs Bearbeitung des Darstellungsproblems auf einen schleiermachersch gefärbten Darstellungsbegriff ab, der nicht mit dem kantischen Symbolbegriff verwechselt werden darf.

<sup>66</sup> Rel. B 79.

<sup>67</sup> A.a.O. B 81.

<sup>68</sup> A.a.O. B 80.

<sup>69</sup> Daniel Whistler hat jüngst auf den historischen Kontext der Nachahmungskonzeption Kants verwiesen. D. WHISTLER, Kants imitatio Christi, IJPR 67 (2010) 17–39, zum historischen Kontext der Konzeption Kants vgl. v.a. 19–23. Die historischen Ausführungen dienen vor allem dazu, zwischen der „Nachäffung“ („aping“) und der echten oder „hermeneutischen“ („hermeneutic“) „Nachahmung“ („imitation“) zu unterscheiden – welche letztere für Kant das positive Modell individueller Aneignung moralischer Prinzipien abgebe. Dass diese Aneignung durch die Vorstellung einer historischen Person vermittelt werden *müsse* sei eine besondere Pointe der Christologie Kants (a.a.O., 27), die dieser, mit der Betonung der Suisuffizienz der Vernunftidee, zugleich wieder torpediere (ebd.). Allerdings geht Whistler nicht auf die Unterscheidung zwischen Vor- und Urbild ein – was ihm ermöglichen würde, diejenigen Ambivalenzen, die er in Kants ethischen Werken hinsichtlich der Bedeutung von Beispielen oder Exempeln konstatiert, auf den Begriff zu bringen und den anthropologisch-moraltheoretischen Begründungszusammenhang der Christologie Kants solcherart einzuholen. Whistler verlegt sich allein und vollumfänglich auf den Inhalt der Lehre Christi (vgl. a.a.O. 31), d.h., theologisch gesprochen, auf das *officium propheticum* und unterschlägt damit auch den rechtfertigungstheoretischen Einschlag der Christologie Kants.

D. WITSCHEN (Kants Moraltheologie. Ethische Zugänge zur Religion [StdM 41], Münster 2009) spricht sich im Hinblick auf Kant mit Recht dafür aus, nicht „Nachahmung“, sondern „Nachfolge“ als die exakte Beschreibung des Resultats der Wirkung der Vorstellung Jesu auf das individuelle Gemüt zu verwenden. Alles individuelle Handeln muss als

tern müsste, dass die Realisierung des sittlichen Ideals für „menschliche“ Menschen als unvollziehbar zu gelten hätte.

In diesem Zusammenhang ist es vor allem die Frage nach der Heilsaneignung bzw. der Rechtfertigung (im Rahmen des *officium sacerdotale*), welcher Kant besondere Aufmerksamkeit zuteilwerden lässt. Zwar habe nämlich die in Jesus anschaulich gewordene vollständige Moralität unter menschlichen Bedingungen eine motivationale Wirkung auf den Rezipienten: „Eine solche Gesinnung, mit allen, um des Weltbesten willen, übernommenen Leiden, in dem Ideale der Menschheit gedacht, ist nun für alle Menschen zu allen Zeiten und in allen Welten, vor der obersten Gerechtigkeit vollgültig.“<sup>70</sup> Allerdings ist weder die vollständige Aneignung einer solchen Gesinnung noch die Realisierung derselben in ihr entsprechenden Handlungen vollumfänglich möglich. Die Gerechtigkeit Jesu bleibt dem Menschen *iustitia aliena*, selbst dann, wenn er seine Gesinnung derjenigen Jesu bzw. dem Urbild, „wie er es tun soll, ähnlich macht“.<sup>71</sup> Diese *Ähnlichkeit* ist als Progress unendlicher Annäherung zu verstehen, sofern die Gemäßheit von eigenem Willen und sittlicher Forderung nie vollumfänglich erreicht werden kann.<sup>72</sup> Wohl gemerkt: Auch die Rede von einer *iustitia aliena* soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese ebenfalls in den Bereich der Vorstellung gehört und nur in dieser Weise ihre, wie auch immer geartete Wirkung, ausübt.

Die motivationale Kraft der Figur Jesu erklärt Kant durch eine verschachtelte rezeptionsästhetische Konzeption: Jesus ist in seiner Verkündigung und seinen Taten (in seinem „exemplarischen Lebenswandel“) Symbol oder Analogie des Urbildes vollkommener Moralität, welches wiederum der allgemeinen (und damit auch der subjektiven) Vernunft inhäriert. Um dieses zu „aktivieren“ bzw. ihm handlungspraktische Relevanz zu verleihen, bedürfe es aber einer Anschauung desselben. „Wir bedürfen, um uns übersinnliche Beschaffenheiten faßlich zu machen, immer einer gewissen Analogie mit Naturwe-

---

Individualisierung der Idee reiner Sittlichkeit gelten, welche selbst wiederum zwar in der Person Jesu (als Ideal) angeschaut werden kann, nicht jedoch einfach dekontextualisiert „nachgeahmt“ werden soll (vgl. a.a.O. 57–65, zu Jesus v.a. 63–65). Neben diesen erhellenden Ausführungen ist es erstaunlich, dass Witschen ebenfalls nicht auf die Unterscheidung von Urbild und Vorbild im Zusammenhang der kantischen Christologie eingeht – welche ja allererst die Begründung für die Möglichkeit der auch von Witschen betonten motivationalen Wirkung des „Beispiels“ (bzw. in der Terminologie Witschens: des „Exempels“) Jesu liefert.

<sup>70</sup> Rel. B 83.

<sup>71</sup> Ebd.

<sup>72</sup> In der KpV beschreibt Kant die (optimale) moralische Entwicklung, d.i.: die Heiligung des Menschen als unendlichen Progress (was ihm Anlass zum Postulat der Unsterblichkeit der Seele gibt), vgl. KpV, B 219–223. Vgl. auch Rel. B 306, Anm.

Eine erhellende Darstellung der kantischen Nachfolge- bzw. Heiligungskonzeption als „Annahme des Handlungsprinzips Christi“ findet sich bei A. HEIT, Versöhnte Vernunft, 180–195, hier: 194.

sen“.<sup>73</sup> Jesus steht hier demgemäß für die in der Form der Vorstellung anschaulich gewordene Freiheit in ihrer reinst möglich gewordenen Form.<sup>74</sup> Die Rede von der „Analogie“ ist deshalb vonnöten, weil auch die vollständig realisierte Freiheit selbst wiederum den Grund ihrer Handlungen nur durch die Handlungen selbst, nicht aber als solchen anschaulich machen kann.<sup>75</sup> Die schematische oder analogische Christologie verweist also in systematischer Perspektive auf die Frage nach der Verbindung von Erkenntnis- und Handlungstheorie, lässt aber die Frage nach der logischen Priorität von Anschauung oder Ideal unbeantwortet (vgl. u. 2.2).

Kants Christologie ist mithin doppelläufig. Neben der Konzeption Jesu als des sittlichen Lehrers und Vorbildes tritt die Vorstellung, er sei zugleich, als der Christus, die Realisierung des Ideals der Menschheit und damit als Analogon zum „Urbilde“ sittlicher Vollkommenheit anzusprechen. Metatheoretisch betrachtet, d.h. in Hinblick auf die Systemarchitektur der kantischen Religionsphilosophie, streift die Christologie ein handlungstheoretisches Problem (Handlungsmotivation) und verbindet es mit einer erkenntnistheoretischen Grundlagenfrage, die um das Verhältnis von Vernunftideal, Schema und Begriff kreist. Die Christologie Kants kann geradezu als Prüfstein seiner Vernunftkonzeption gelesen werden. Die Lehre von der Person Christi ist selbst als moralisierte Fundamentalanthropologie zu verstehen.

## 2.2 *Ambivalenzen der kantischen Christologie*

Kants Christologie (im oben skizzierten Sinn) ist durch eine grundlegende Ambivalenz gekennzeichnet, welche mit seiner doppelläufigen Argumentationsstrategie hinsichtlich der Religion zusammenhängt. Im analogischen Verständnis Jesu ist eine interne Spannung angelegt. Diese lässt ahnen, dass das erkenntnis- und handlungstheoretische Problem der Realisierung von Moralität möglicherweise hier nur einer Scheinlösung zugeführt wurde.

Ein erstes Moment der Ambivalenz findet sich auf der Ebene der Unterscheidung von Ur- und Vorbild. Die Figur Jesu, so wie sie überliefert wird, soll zugleich als Beispiel und insofern Ansporn für den einzelnen Gläubigen

---

<sup>73</sup> Rel. B 81, Anm. Interessanterweise spielt Kant in diesem Zusammenhang selbst auf das wissenschaftssystematisch ähnlich gelagerte Problem des „Lebens“ an, das er in der KU vor dem Hintergrund seiner Ausführungen zum Organismus behandelt hatte. Vgl. a.a.O. B 82f., Anm.

<sup>74</sup> Im Hintergrund steht das bereits in der „Kritik der reinen Vernunft“ formulierte erkenntnistheoretische Problem, das Kant in der „Dritten Antinomie“ keiner einseitigen Lösung hat zuführen wollen.

<sup>75</sup> Kant führt, in Bezug auf den Gottesgedanken, weiter aus: „Dies ist der Schematism der Analogie (zur Erläuterung), den wir nicht entbehren können. Diesen aber in einen Schematism der Objektbestimmung (zur Erweiterung unseres Erkenntnisses) zu verwandeln ist Anthropomorphism [...].“ Rel. B 82, Anm.

gelten, wie auch auf ein in dessen eigener Vernunft angelegtes Urbild verweisen. Dies bedeutet zum einen, dass die Vernunfttätigkeit eines Anlasses bedarf, bestimmte Ideale überhaupt denken zu wollen. Damit wird das („motivationale“) Problem von der handlungs- auf die vernunfttheoretische Ebene allerdings nur verschoben. Denn welchen Gewinn bietet das Argument, dass das Wollen des Guten eines Ansporns bedürfe, dass dieser Ansporn aber letztlich erst dort gefunden werden kann, wo sich der logische Ursprung des Problems findet? Dies würde bedeuten, dass es grundsätzlich einer Anschauung der Freiheit bedürfte um überhaupt moralisch sein wollen zu können. Dies aber wiederum steht der kantischen Annahme der Suisuffizienz der (praktischen) Vernunft entgegen. Das Problem liegt, theologisch gesprochen, auf der hamartologischen Ebene: Ist das Böse dergestalt radikal zu denken, dass es die Suisuffizienz der Vernunft korrumpiert?

Mit dieser Problematik ist eine weitere Fragestellung verbunden: Wie kann ein historisches Individuum zugleich Exemplar in dem Sinne sein, dass es als vollumfängliche Realisierung eines Begriffs, nicht aber als dessen Individualisierung beschrieben wird? Kant löst diese Frage indem er die Problematik der Realität des historischen Individuums Jesus in den Bereich der Handlungstheorie verschiebt.

Dieselbe Ambivalenz findet sich, demnach, zugespitzt, auf der vernunfttheoretischen Ebene. Wenn es nicht die Vernunft selbst ist, die diese Anschauung erzeugt, müsste grundsätzlich ihre Spontaneität in Frage gestellt werden – anderenfalls bedürfte es keiner historischen Religion. Damit ist die kantische These von der Zusammenstimmung von Christentum und Vernunftreligion im Zusammenhang der Christologie auf doppelte Weise unterlaufen worden: 1) Es scheint geradezu so, als ob es das „Vorbild“ sei, das das „Urbild“ allererst erzeuge. 2) Dies stellt die Spontaneität der Vernunft – ungeachtet der Ausführungen zur notwendigen Anschaulichkeit des Vernunftideals – grundsätzlich in Frage, damit zusammenhängend aber auch die kantische Konzeption der Autonomie. Wiederum kann die Frage an die Hamartologie zurückverwiesen und gefragt werden, welcher systematische Status Kants Lehre von der Radikalität des Bösen zukommt.

Führt man sich die skizzierten Überlegungen vor dem Hintergrund der weiter oben ausgewiesenen zwei groben Argumentationsstränge der kantischen Religionsphilosophie vor Augen, so wird deutlich, dass diese zwar in der „Christologie“ kulminieren – die kantische allein moraltheoretische Konzeption der „Christologie“ aber wiederum nicht das leistet, was sie in diesem Zusammenhang eigentlich müsste: Die Verbindung beider Stränge zu einem Ganzen. Vielmehr bleibt eine doppelte Spannung bestehen – was darauf verweist, dass es zumindest der Annahme eines Dritten (zwischen theoretischer und praktischer Vernunft) bedarf, um dieser Spannung theoretisch Herr zu werden. Diese Funktion müsste nach Kants Konzeption der Gottesgedanke übernehmen, welcher als Grund der Spontaneität der Vernunft überhaupt



diese einerseits im Zusammenhang der Frage nach der Realisierung von Moralität unabhängig von sinnlichen Anschauungen halten müsste – und zum anderen solcherart formuliert werden, dass Spontaneität immer schon als eine ihrerseits bestimmte Spontaneität gedacht würde. Damit aber wäre die kantische Trennung von Verstand und Vernunft unterlaufen, da eine *Kausalität* für den Gottesgedanken angenommen werden müsste – welcher selbst nicht in den Bereich der Verstandeserkenntnis fällt. Eine *contradictio in adjecto*.

### 2.3 „Der Gott in uns selbst ist der Ausleger“<sup>76</sup> – Kants Umgang mit der Bibel vor dem Hintergrund seiner Christologie

Die biblischen Texte, vor allem diejenigen des Neuen Testaments, sind nach Kant Dokumente des (historischen) Kirchenglaubens. Dieser steht als solcher zunächst in keiner notwendigen Beziehung zur moralischen Vernunftreligion. Da dennoch, wie oben angedeutet, das Anliegen Kants darin besteht, die Zusammenbestehbarkeit des Christentums und der moralischen Religion denkerisch nachzuweisen, bedarf es einer Auslegungspraxis, die eine solche Verhältnisbestimmung unterstützt und damit nicht allein die Zusammenbestehbarkeit sondern zugleich die Zusammengehörigkeit allererst erweist – und zwar so erweist, dass die historische Religion als Realisierung einer Idee bzw. als Illustration derselben anschaulich wird. Resultate derselben wurden bereits angedeutet, aber auch die damit verbundenen Ambivalenzen.

Die Bibel müsse, so Kant, „nach Vernunftbegriffen praktisch ausgelegt werden“ – „[e]ben darum, weil jenes Buch als göttliche Offenbarung angenommen wird“.<sup>77</sup> Die Divinität des Textgehaltes könne allein „durch Begriffe unserer Vernunft, so ferne sie reinmoralisch und hiemit untrüglich sind, erkannt werden.“<sup>78</sup> Daraus folgt für die konkrete Auslegungspraxis, dass wenn man die in den biblischen Texten enthaltene „Vorstellungsart von ihrer mystischen Hülle entkleidet, sie (ihr Geist und Vernunftsinne) für alle Welt, zu aller Zeit praktisch gültig und verbindlich gewesen, weil sie jedem Menschen nahe genug liegt, um hierüber seine Pflicht zu erkennen. Dieser Sinn besteht darin, daß es schlechterdings kein Heil für die Menschen gebe, als in innigster Aufnehmung echter sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung“.<sup>79</sup>

Es geht Kant allerdings nicht vor allem um die moralische Transformation der historischen Religion. Dennoch sollen die Möglichkeiten der Vereinbarkeit von historischer Religion und Vernunftglauben ausgelotet werden. Darin liegt der Grund für die moral- bzw. vernunfttheoretische Formulierung der hermeneutischen Grundsätze. Zugleich wird damit nicht allein die Möglichkeit der Vernunftgemäßheit des Christentums aufgezeigt, sondern das Grund-

---

<sup>76</sup> Fak. 48.

<sup>77</sup> A.a.O. 46.

<sup>78</sup> A.a.O. 48.

<sup>79</sup> Rel. B 114f.

dokument dieses Kirchenglaubens auf seine Funktionalität hin geprüft. So kann Kant zur Frage nach der Inspiration der Schrift (im Zusammenhang der Wunderkritik i.A.) lakonisch und mit einer gewissen Ironie äußern:

„Es mag also sein, daß die Person des Lehrers der alleinigen für alle Welten gültigen Religion ein Geheimnis, daß seine Erscheinung auf Erden, so wie seine Entrückung von derselben, daß sein tatenvolles Leben und Leiden lauter Wunder, ja gar, daß die Geschichte, welche die Erzählung aller jener Wunder beglaubigen soll, selbst auch ein Wunder (übernatürliche Offenbarung) sei: so können wir sie insgesamt auf ihrem Werte beruhen lassen, ja auch die Hülle noch ehren, welche gedient hat, eine Lehre, deren Beglaubigung auf einer Urkunde beruht, die unauslöschlich in jeder Seele aufbehalten ist, und keiner Wunder bedarf, öffentlich in Gang zu bringen; wenn wir nur, den Gebrauch dieser historischen Nachrichten betreffend, es nicht zum Religionsstücke machen, daß das Wissen, Glauben und Bekennen derselben für sich etwas sei, wodurch wir uns Gott wohlgefällig machen können.“<sup>80</sup>

D.h., der Maßstab für die Auslegung der Schrift liegt nicht allein in der theoretischen Sphäre, auch nicht ausschließlich in der praktischen, was die Inhalte betrifft. Sondern es geht für Kant auch um die moraltheoretische Fundierung der Hermeneutik selbst, d.h. die Überprüfung der Auslegung selbst, sofern sie Gegenstand bzw. Inhalt der Religion sein soll, auf ihre funktionale Valenz für die Sittlichkeit. Erst damit wird die Bibelhermeneutik zur Methode im eigentlichen Sinn. Was an der Christologie beobachtbar ist (nämlich der Vorrang der moralischen Funktionalität) soll für die Hermeneutik im Ganzen gelten. Die Christologie bringt damit die Grundsätze der kantischen Hermeneutik exemplarisch zum Ausdruck. Es darf sogar davon gesprochen werden, dass sie sie leitet.

Die von Kant angestrebte Zusammenstimbarkeit von historischem Christentum und moralischer Vernunftreligion (oder von Kirchen- und Religionsglauben) wird, in systematisch-theologischer Perspektive, dadurch erreicht, dass die Lehre vom *testimonium spiritui sancti internum* in Kants Konzeption kritisch aufgeklärter praktischer Vernunft überführt wird (d.h. eine vernunfttheoretische Anverwandlung des Lehrstücks *de illuminatione* darstellt). Damit wird, will man so sprechen, die subjektive Vernunft divinisiert – oder aber der göttliche Wille rationalisiert. Beide Lesarten verweisen wiederum auf Kants Konzeption der Christologie. Die genannte theoretische Verschiebung ist allein dann möglich, wenn angenommen wird, dass der göttliche Wille (a) durch einen Menschen sprachlich formuliert werden kann; dass (b) diese sprachliche Formulierung oder Verkündigung einen rationalen Gehalt hat – und dass dieser (c) daher auch mit der auslegenden Vernunft in der gleichen Weise erfasst werden könne, wie ursprünglich intendiert. Jesus als der Christus ist dabei Symbol der Einheit von göttlicher und menschlicher Vernunft.

---

<sup>80</sup> Rel. B 117f.

Vor diesem Hintergrund versteht Kant dann auch die biblischen Berichte von Auferstehung und Himmelfahrt als bloßen „Anhang“, der seinem tatsächlichen Inhalt gemäß, seiner „historischen Würdigung unbeschadet, zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft nicht benutzt werden“<sup>81</sup> dürfe. Kant denkt sie hingegen zugleich „als Vernunftideen“, die „den Anfang eines anderen Lebens und Eingang in den Sitz der Seligkeit, d.h. die Gemeinschaft mit allen Guten“<sup>82</sup> bedeuten. Auferstehung und Entrückung gelten damit als „vorgestellt“.<sup>83</sup>

Das durch die genannte Verschiebung erzielte Auslegungsprinzip führt demnach dazu, dass alle selbst nicht unmittelbar moralisch relevanten Textstücke (d.h. hier, alle nicht Lebenswandel und Verkündigung betreffenden) auf ihre Übereinstimmung mit solchen „Vernunftideen“ hin geprüft werden, die einer praktisch-vernünftigen Interpretation und damit auch „moralischen seelenbessernden“<sup>84</sup> Wirkung dienlich sein können. „Es gibt also keine Norm des Kirchenglaubens, als die Schrift, und keinen anderen Ausleger desselben, als reine *Vernunftreligion* und *Schriftgelehrsamkeit* (welche das Historische derselben angeht), von welchen der erstere allein *authentisch* und für alle Welt gültig, der zweite aber nur *doktrinal* ist [...]“.<sup>85</sup>

Demgemäß führt Kant die Stelle Mt 28,20 einer wirkungsgeschichtlichen Interpretation zu: Die Gegenwart Christi bis zum Ende der Zeiten wird als Gegenwart „Kraft der Erinnerung“<sup>86</sup> interpretiert.

Diejenigen Lehrstücke, die Kant für die Diskussion benutzt, sind unmittelbar mit der Christologie zusammenhängende Lehrbestände. Daher ist davon auszugehen, dass die Auseinandersetzung mit der Christologie ganz wesentlich Kants gesamte Schrifthermeneutik bestimmt (zumal die Figur Jesu auch außerhalb der Religionsschrift eine bedeutsame Rolle für Kants Moralphilosophie spielt), sofern sie die materiale Basis für die theoretische Diskussion der Auslegungspraxis abgibt. Die oben skizzierten „Ambivalenzen“ der kantischen Christologie finden hier ihren metatheoretischen Kondensationspunkt in Form einer „merkwürdige[n] Antinomie der menschlichen Vernunft mit ihr selbst“.<sup>87</sup>

---

<sup>81</sup> Rel. B 191f., Anm.

<sup>82</sup> Ebd.

<sup>83</sup> A.a.O. B 193.

<sup>84</sup> Ebd.

<sup>85</sup> A.a.O. B 166.

<sup>86</sup> A.a.O. B 193.

<sup>87</sup> A.a.O. B 169.

### 3. Nachwirkung der kantischen Christologie – ihre Rezeption bei Wilhelm Herrmann und Hermann Cohen

Wir haben gesehen, dass die Christologie Kants nicht nur seine Bibelauslegung exemplarisch auf den Punkt bringt, sondern zugleich seine Verhältnisbestimmung von historischer Religion und Vernunftglauben unterstreicht: Erstere hat, nach dieser Lesart, lediglich illustrierenden Charakter – wenn gleich es für eine vernünftig legitimierbare Religion unabdingbare Voraussetzung sein muss, auch diese Idee (das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschen) zu veranschaulichen. Insofern muss Kant das Christentum als diejenige Religion gelten, welche am leichtesten mit dem geforderten Vernunftglauben vereinbar ist, während es zugleich (zumindest theoretisch) nicht notwendig die Figur Jesu (und damit nicht das Christentum) sein müsste, welches diese Rolle übernimmt.

#### 3.1 Neukantianismus – Suche nach Evidenz

Die als „Neukantianismus“ bezeichnete philosophische Strömung<sup>88</sup> hat im deutschsprachigen Bereich zwei lokale Wurzeln und damit auch zwei unterschiedliche *foci*. Während der südwestdeutsche Neukantianismus v.a. das Problem des Historismus bearbeitete und sich daher auf Geschichtstheorie und Hermeneutik verlegte, fokussierte der Marburger Neukantianismus Probleme der Logik und Wissenschaftssystematik.

Für beide Schulen gilt, dass sie zum einen unter dem durch den Historismus erzeugten Druck auf geisteswissenschaftliche Begründungszusammenhänge stehen, zum anderen in einer gewissen Frontstellung gegenüber der zunehmenden empirischen Ausrichtung vieler Wissenschaftsdisziplinen, allen voran Psychologie und Biologie, die auf ihre Weise nicht allein die Begründungslogiken sondern zugleich auch klassische Themenbestände von Philosophie und Theologie infrage stellten.

Insofern gilt zugleich für beide Schulen, dass gegenüber der kantischen wie der nach Kant einsetzenden idealistischen Philosophie, ein doppeltes Bedürfnis nach Begründung *und* Konkretisierung von „geisteswissenschaftlicher“ Methode und Themenbeständen zugleich besteht.

Dieses Bedürfnis nach neuer Begründung und Konkretisierung geht einher mit dem Versuch, den durch die Umwälzungen in anderen Wissenschaftsdisziplinen entstandenen Problemdruck methodisch zu integrieren. Dies geschieht genau an derjenigen Systemstelle, an welcher der Problemdruck am größten ist, nämlich im Zusammenhang der Frage nach unmittelbarer Evidenz. Diese wird nun zwar wie bei Kant und auch im deutschen Idealismus,

---

<sup>88</sup> Vgl. zum Neukantianismus etwa H. HOLZHEY, Der Neukantianismus, in: A. Hügli/P. Lübecke (Hg.), Philosophie im 20. Jahrhundert, Bd. 1, Reinbek 1992, 19ff.

am Ort des Selbstbewusstseins aufgesucht – allerdings nicht mehr im positiven Sinne. Das Selbstbewusstsein als Evidenzbewusstsein wird, anders als bei Kant (und auch, in gewisser Hinsicht, bei Schleiermacher), in Frage gestellt.

So nimmt etwa Wilhelm Herrmann seinen Ausgang beim Bewusstsein des Scheiterns des Vollzugs von Sittlichkeit und Hermann Cohen bei der Erfahrung von menschlichem Leid. In ähnlicher Weise wird auch noch Emanuel Hirsch den Ausgang seiner Theoriebildung beim „Wahrheitsbewusstsein“ als einem zweifelnden finden.

In den affirmativ-religionsphilosophisch orientierten Theorien wird dabei der Religion u.a. die fundamentale Rolle zugesprochen, das negative Evidenzbewusstsein abzufedern, zu kompensieren oder aufzulösen. In diesem Zusammenhang wird die Auseinandersetzung um Christologie oder Messianismus bei Herrmann und Cohen im Folgenden betrachtet.

### 3.2 Konkretisierung als Modernisierung? Erlebnis vs. Mitleid

Die im Zusammenhang der Modernisierung religionsphilosophischer Theoriebildung aufkommenden Konkretisierungsbedürfnisse<sup>89</sup> spiegeln sich bei Herrmann und Cohen in unterschiedlichen Facetten ihrer jeweiligen Theoriebildung. Exemplarisch sei hier der Gefühlsbegriff genannt. Während noch bei Schleiermacher das Gefühl im Zusammenhang einer transzendentalphilosophisch ausgerichteten Theorie des Bewusstseins angesiedelt war, geht es bei Herrmann und Cohen um konkrete Gefühle konkreter Individuen. Allerdings ist zu beachten, dass, während bei Herrmann das empirische Individuum, das

---

<sup>89</sup> Vgl. zur Betonung der Positivität der Gemeinde bzw. der individuellen religiösen Erfahrung bei A. Ritschl und W. Herrmann A. HEIT, Versöhnte Vernunft, 241–252. H. TIMM, Theorie und Praxis in der Theologie Ritschls und Herrmanns. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kulturprotestantismus (SEE 1), Gütersloh 1967, hat darauf hingewiesen, dass es durchaus in Herrmanns Interesse lag – gegenüber seinem Lehrer Ritschl, den er, ungeachtet dessen Kantrezeption, zum Lager der orthodox-dogmatischen Interessierten schlagen konnte –, nicht nur systeminterne Konkretisierungen vorzunehmen, sondern die Konkretisierung zum Prinzip des theologischen Systems selbst zu erheben, womit sich nicht mehr eine Dogmatik, sondern, in Transformation des Schleiermacherschen Prinzips der „Glaubenslehre“, ein „System der Persönlichkeit“ (a.a.O. 151 u.ö.) ergebe. Diese individualitätstheoretische Engführung im Bereich der Begründungslogik der Theologie habe, so Timm, den Wegfall der sozialetischen Pointe der Ritschlschen Theologie zur Folge.

Um eine solche wiederum geht es Cohen, wenn er, wie sich unten zeigen wird, durchaus in Aufnahme der durch Herrmann angemahnten Konkretisierungen, seine Ethiktheologie schließlich ihren Ausgang bei konkreten Situationen von *Intersubjektivität* ansetzen und in einer Konzeption des *Staates* münden lässt, während Herrmanns Begründungslogik bei der Wahrheit des Individuums ansetzt und die daraus resultierende Gemeinschaftskonzeption der Logik seiner Konstitution nach als Kollektivbewusstsein formuliert.

sich im Gefühl selbst vorstellig wird, theoriekonstitutiven Rang erhält, Cohen gerade darauf bedacht ist, empirische Momente aus dem Zusammenhang der Konstitutionslogik seines theoretischen Systems auszuschneiden.<sup>90</sup>

Ungeachtet dieser Differenz, welche der jeweils unterschiedlich fokussierten Kantrezeption geschuldet ist, markiert die Religion bei beiden, Herrmann wie Cohen, denjenigen systematischen Ort, an welchem die Frage nach dem Realisierungszusammenhang von Sittlichkeit gestellt wird. Dabei gehen Herrmann und Cohen jeweils von einer negativen Evidenzerfahrung des Individuums aus,<sup>91</sup> die sie in ihrer Religionstheorie bearbeiten. Diese negative Evidenz ist zudem auf der „empirischen“ Ebene angesiedelt. Während Kant davon ausging, dass es zumindest für die Vernunft in ihrer kritischen Selbstbesinnung unmittelbar evidente Bestände geben können müsse, so wird dies bei Herrmann und Cohen zwar nicht angezweifelt. Dennoch geht der Selbstbesinnung des Individuums die konkrete Erfahrung des sittlichen Scheiterns (Herrmann) oder des Leids bzw. der Sündigkeit (Cohen) voran. Bei beiden ist es diese Erfahrung, die allererst die systematische Notwendigkeit von Religion begründet; außerdem muss diese Erfahrung jeweils kompensiert werden – durch ein konkretes (religiöses oder religionsaffines) Gefühl, welches diejenige *Gewissheit* vermitteln soll, die dann wiederum zur Möglichkeit sittlicher Äußerung des individuellen Subjekts begründet.

Bei Herrmann wird dieses Gefühl als „Erlebnis“ von einer besonderen Intensität beschrieben, das in der individuellen „Begegnung“ mit Jesus auftrete. Cohen wiederum kapriziert sich auf das „Mitleid“, das in der Begegnung mit dem leidenden anderen Menschen das religiös-moralische Urphänomen darstelle. Während Herrmann, in Konkretisierung des schleiermacherschen Ansatzes, durchaus über Kant hinausgeht (der spezifisch religiöse Gefühle, sofern diese als „übernatürlich“ angesehen werden sollten, ablehnte), so bleibt Cohen in dieser Hinsicht auf der Linie Kants – allerdings zuungunsten der Vorstellung einer Realisierung der Idee der Menschheit in einer konkreten Person.

Der Frage, ob es sich bei den jew. Entwürfen um eine Vereindeutigung der Ambivalenzen der kantischen Christologie handelt – oder um deren Auflösung in eine der möglichen Richtungen, soll im Folgenden im Durchgang

---

<sup>90</sup> Vgl. D. KORSCH, Hermann Cohen und die protestantische Theologie seiner Zeit, in: Ders., *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, Tübingen 1996, 41–73, 44f.

<sup>91</sup> Dies liegt, folgt man K. HUIZING, *Das jüdische Apriori. Die Bedeutung der Religionsphilosophie Cohens für den jüdisch-christlichen Dialog*, NZStH 37 (1995) 75–95, auf der Linie des durch Cohen initiierten „neuen Denkens“. Dabei stellt dieser Ausgangspunkt keinesfalls eine Abrogation der Notwendigkeit transzendentalphilosophischer Grundlegung des Wissenschaftssystems dar, sondern vielmehr den Versuch, Religion als Faktum gelebter Kultur an die theoretisch eingekreiste reine Transzendenz des einzigen Gottes mit begrifflichen Mitteln anzuschmiegen. Dafür stehen der Erfahrungsbezug wie auch die Korrelation von einzigem Gott und menschlichem Individuum.

durch die konkrete Auseinandersetzung Herrmanns mit Cohen nachgegangen werden.

*3.3 Vereindeutigung oder Vereinseitigung? Die Transformation der Ambivalenzen der kantischen Christologie in ihrer Bedeutung für die Bestimmung des Gegenstandes der Religionsphilosophie:  
Wilhelm Herrmanns Auseinandersetzung mit Hermann Cohen*

Die Auseinandersetzung Wilhelm Herrmanns mit Hermann Cohen in der zweiten Dekade des 20. Jahrhunderts stellt ein aufschlussreiches Beispiel für die Aneignung und Transformation der Christologie Immanuel Kants – bzw. der in diesem Zusammenhang verhandelten Fragestellung nach der Realisierungsmöglichkeit der Moral dar. Die skizzierten Ambivalenzen (s.o. 2.2) werden, so meine These, in dieser Auseinandersetzung auf den Begriff gebracht – insofern nämlich, als Herrmann und Cohen jeweils einen Strang der in der Christologie mündenden Religionsphilosophie Kants aufgreifen und einer systematischen Ausformulierung zuführen: Herrmann diejenige Seite, die von der Problematik individueller Motivation zur Sittlichkeit ausgeht, Cohen die andere, welche den Gottesgedanken zunächst als Grenzbegriff der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt postulieren konnte. Damit ist gemeint, dass Herrmann von der Problematik der Konstitution moralischer Subjektivität überhaupt ausgeht, während Cohens Ansatz beim Gottesgedanken anhebt und diesen als Begründungsmoment der absoluten Geltung des moralischen Sollens in Stellung bringt.<sup>92</sup> Allerdings kann bei Cohen nicht von einer „Christologie“ i.e.S. gesprochen werden, wenngleich seine Auseinandersetzung mit Herrmann fundamental um das Thema der Christologie kreist. Dennoch nimmt Cohen in seinen religionsphilosophischen Schriften diejenige Problematik auf, welche im Rahmen der Religionsphilosophie Kants im Zusammenhang der Christologie erörtert wird (und zu besagten Ambivalenzen führt).

Dabei werden beide Tendenzen (die moraltheoretisch-motivationale sowie die gewissheitstheoretische) in einer Auseinandersetzung um den Individualitätsbegriff zusammengeführt, die exemplarisch die Modernisierungsmöglichkeiten der kantischen Christologie realisiert. Herrmann geht vom Begriff des menschlichen Individuums aus, um über die Christologie die Relevanz der individuellen Gottesbeziehung für die Realisierung von Moralität zu sichern. Diese besteht nach Herrmann vor allem, wie bei Kant, in der Befähigung zur Moralität; dennoch wird sie, anders als bei Kant, durch ein *empirisches Gefühl* vermittelt. Cohen wiederum geht vom numerischen Begriff der Einheit Gottes aus um gerade durch die Sicherstellung seiner Einzigkeit (und/als reine Transzendenz) eine humanistische Ethik zu entwickeln, in welcher

---

<sup>92</sup> Vgl. D. KORSCHE, Hermann Cohen und die protestantische Theologie seiner Zeit, 56.

ebenfalls das Gefühl, hier als *Mitleid*, eine fundamentale Rolle spielt. In beiden Fällen handelt es sich bei der Fundamentalstellung des Gefühlsbegriffs um eine Transformation des kantischen „Achtungs“- Theorems, welches den systematischen Ort der Religionsphilosophie im Zusammenhang der Moraltheorie anzeigt: Die Christologie Kants greift an eben diesem Punkt an.<sup>93</sup>

Dabei steht, auch bei Kant, theologisch gesprochen, die Frage nach der Möglichkeit individueller Erlösung, d.h. der Heilsaneignung, im Vordergrund der Auseinandersetzung um die Christologie. Denn es ist die Restitution des korrumpierten Subjekts, die in allen drei Fällen die Bearbeitung der Fragestellung leitet. Aber eben so, dass es Kant v.a. um die (Re-)Aktivierung eines Vermögens des Subjekts zu tun ist (das Wissen um die Realisierungsmöglichkeit von und d.h. auch: die Gewissheit individueller Befähigung zur Moralität), während es Herrmann um die Konstitution von Gewissheit überhaupt aus motivationalen Gründen geht und bei Cohen eine eschatologische Konzeption von Gemeinschaft die Einsicht in die Möglichkeit und Notwendigkeit von Moralität zur Kompensation der unvollständigen Individuen bedingt.

Die Auseinandersetzung mit Hermann Cohen durchzieht das Herrmannsche Werk von Beginn an.<sup>94</sup> Zahlreiche Anmerkungen finden sich bereits im Frühwerk „Die Religion im Unterschied vom Welterkennen und von der Sittlichkeit“. Die Auseinandersetzung Herrmanns mit dem Marburger Neukantianismus Paul Natorps und Hermann Cohens ist von anderer Seite ausführlicher aufgearbeitet worden.<sup>95</sup> Verschiedene Punkte dieser Auseinandersetzung konvergieren in der Frage nach Konstitution, Bedeutung und Funktion der Konzeption des Individuums für Religion und Ethik. Ich beschränke mich hier auf die Frage nach Christologie und Messianismus.<sup>96</sup>

Die Untersuchung wird, aus Gründen der Darstellbarkeit, anhand später Schriften Herrmanns und Cohens geführt. Zunächst wird der Hintergrund der

<sup>93</sup> Die hier vorgenommene Fokussierung auf den Gefühlsbegriff soll nicht übersehen machen, dass Cohens Individualitätsbegriff in der Korrelation von Gott und Individuum seine *Begründung* erfährt – während das hier fokussierte Mitleid den *Entdeckungszusammenhang* der Idee der Menschheit und endlicher Individualität zugleich darstellt. Vgl. ähnlich K. HUIZING, *Das jüdische Apriori*, 80f.

<sup>94</sup> Für einen guten Überblick über die Auseinandersetzung, der v.a. auch die historischen Umstände ins Blickfeld rückt, vgl. M. E. J. ZANK, *Between dialogue and disputation. Wilhelm Herrmann and Hermann Cohen on Ethics, Religion and the Self*, in: G. Linde u.a. (Hg.), *Theologie zwischen Pragmatismus und Existenzdenken. Festschrift für Hermann Deuser zum 60. Geburtstag, Marburg 2006*, 131–148.

<sup>95</sup> Vgl. etwa R. MOGK, *Die Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens. Wilhelm Herrmanns Kant-Rezeption in Auseinandersetzung mit den Marburger Neukantianern* (TBT 106), Berlin 2000.

<sup>96</sup> B. W. Sockness hat die Auseinandersetzung Troeltschs mit Herrmann (der hier nicht nachgegangen werden kann) mit Fokus u.a. auf der Christologie einer eingehenden Untersuchung zugeführt, DERS., *Against False Apologetics. Wilhelm Herrmann and Ernst Troeltsch in Conflict* (BHTh 105), Tübingen 1998, vgl. v.a. 170–186.



Herrmannschen Religionstheorie skizziert, daraufhin die Position Cohens verdeutlicht und schließlich auf die Kritik Herrmanns an Cohen eingegangen.

Für das Spätwerk Herrmanns gilt allgemein, dass die Religionstheorie eine neue Färbung gewinnt. Diese resultiert daraus, dass der Gedanke der „Wahrheit“ des Individuums, welche sich an der Gewissheit eines individuellen „Lebens“ bzw. eines individuellen „Selbst“ zeige, in den Vordergrund rückt. Demgegenüber galt für die frühe Schaffensperiode, dass die Abgrenzung der Religion von Ethik und Metaphysik auf der Grundlage des Wertempfindens im Mittelpunkt stand, während im Mittelteil des Werks zum einen der Begriff der Geschichte, zum zweiten derjenige der Überwindung der sittlichen Not durch Religion, beide vermittelt durch die Christologie, das Zentrum der Auseinandersetzung bildeten.<sup>97</sup>

Herrmann hat sich in einigen Aufsätzen explizit der Auseinandersetzung mit Cohen gewidmet. Dazu zählen „Herrmann Cohens Ethik“ (1907), „Die Auffassung der Religion in Cohens und Natorps Ethik“ (1909) sowie „Der Begriff der Religion nach Hermann Cohen“ (1916). Zudem hat Herrmann in der 5. Auflage seiner „Ethik“ (1913) einen neuen Paragraphen (§ 18: Sittlichkeit und Religion) eingefügt, der ebenfalls u.a. der Auseinandersetzung mit Cohen geschuldet ist.<sup>98</sup>

Cohen wiederum ist in der 2. Auflage seiner „Ethik des reinen Willens“ (1907) an einigen Stellen explizit auf Anwürfe Herrmanns eingegangen und hat sich in einigen Schriften ausdrücklich der Verhältnisbestimmung von Religion und Ethik gewidmet. Diese sind „Ethik und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhange“ (1904), „Religion und Sittlichkeit“ (1907) sowie „Der Begriff der Religion im System der Philosophie“ (1915).

Cohen und Herrmann stimmen darin überein, dass sie ihre Religionstheorie explizit auf der Grundlage der kantischen Vernunftkritik und Religionsphilosophie entwickeln.<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> Vgl. W. GREIVE, *Der Grund des Glaubens. Die Christologie Wilhelm Herrmanns* (FSÖTh 36), Göttingen 1997, 35–38 gibt einen Überblick über die unterschiedlichen Bewertungen der Stellung der Christologie in Herrmanns Werk. An dieser Stelle kann dem allgemein konstatierten Bedeutungsgefälle der Christologie vom Früh- zum Spätwerk (vgl. so etwa auch J. WEINHARDT, *Wilhelm Herrmanns Stellung in der Ritschlschen Schule* [BHTh 97], Tübingen 1996, 228–235, vgl. auch 253–268) nicht nachgegangen werden. Zugleich muss der Gültigkeit dieser These zumindest insofern widersprochen werden, als in der Auseinandersetzung Herrmanns mit Cohen die Christologie einen wesentlichen Bezugspunkt darstellt.

<sup>98</sup> Vgl. W. HERRMANN, *Ethik*, Tübingen<sup>5</sup> 1913, 88.

<sup>99</sup> Bei aller Kritik hat sich Herrmann stets die Hochachtung vor der Leistung Cohens bewahrt. Vgl. nur W. HERRMANN, *Neu gestellte Aufgaben der evangelischen Theologie* (1912), in: Ders., *Schriften zur Grundlegung der Theologie. Teil II. Mit Anmerkungen und Registern* hg. von Peter Fischer-Appelt, München 1967, 258–281, 258: „Cohen ist nicht nur durch seinen treuen Fleiß der Lehrer aller geworden, denen es um das Erbe *Kants* zu tun ist. Er hat auch in der Fülle neuer Probleme, die er als Systematiker auf dem Wege

Für Herrmann ist dabei v.a. die Abgrenzung der Religion von Erkenntnistheorie bzw. Logik wichtig.<sup>100</sup> Zum zweiten setzt er die Entwicklung seiner Theorie des religiösen Erlebens im Verhältnis zur Sittlichkeit im Zusammenhang der Konstitutionslogik der Freiheit an. Sittliche Freiheit bedarf zu ihrer Konstitution zum einen der durch das Bewusstsein der Erlösung bedingten Anschauung seiner selbst als eines Freien.<sup>101</sup> Zum zweiten, um die Einheitlichkeit des Handelns (und damit die Anschauung seiner selbst als eines „Ganzen“) zu garantieren, eines obersten Zweckgedankens, der als schlechthin gut erkannt wird. Als dieser Gedanke fungiert bei Herrmann eine Konzeption des Reiches Gottes, welches als Gemeinschaft sittlicher Subjekte ein „Organismus der Freiheit“ sein soll, dessen Binnenstruktur durch das Materialprinzip der Gottes- und Nächstenliebe bestimmt wird. Die Aneignung desselben als obersten sittlichen Zweck des individuellen Handelns ist der fundamentale Vollzug sittlicher Freiheit. Drittens bedarf der einheitliche Vollzug der Freiheit eines mit sich durch die Zeit identischen Subjekts. Dieses wird durch das religiöse Erlebnis konstituiert.<sup>102</sup> Das religiöse Erlebnis selber wird als intersubjektiver Prozess beschrieben, für dessen erlösende Wirkung die Lebendigkeit des Gegenübers konstitutiv ist. Diese Lebendigkeit wird mit

---

*Kants* gefunden hat, sich und anderen die Mittel verschafft, um die unvergängliche Größe der Leistung *Kants* und ihre zeitliche Beschränktheit neu zu würdigen.“

<sup>100</sup> Vgl. auch W. HERRMANN, *Neu gestellte Aufgaben*, 259: „Neben der Wissenschaft *Kants* ist nur eine Religion möglich, die in sich selbst einen von aller wissenschaftlichen Erkenntnis unabhängigen Grund ihrer Zuversicht gewinnen, aber zugleich die Selbständigkeit der wissenschaftlichen Arbeit als unantastbar anerkennen will. [...] Die Unendlichkeit des Wirklichen, das durch dieses Denken gestaltet wird, können wir nicht erschöpfen, und seiner Gesetzmäßigkeit können wir uns nicht entziehen.“

<sup>101</sup> Herrmann spricht im Spätwerk auch vom „Ursprung des Gedankens der Freiheit aus dem Glauben“ (W. HERRMANN, *Der Widerspruch im religiösen Denken und seine Bedeutung für das Leben der Religion* (1911), in: Ders., *Schriften zur Grundlegung II*, 233–246, 238).

<sup>102</sup> Herrmann kommt in seinen späteren Schriften dazu, vom Erlebnis eines quasisubstanziellen „Selbst“ zu sprechen, vgl. W. HERRMANN, *Hermann Cohens Ethik* (1907), in: Ders.: *Schriften zur Grundlegung II*, 88–113, 99: Es sei einem sittlichen „Menschen bereits die innere Selbständigkeit zuzuschreiben, auf die sein Wollen sich richtet. Dieses Wollen kann nur als in sich selbst anfängend gedacht werden. [...] [D]ie Gesetzgebung des Willens [kann nicht] ohne das Selbst gedacht werden.“ Diese Sätze sind gegen Cohen gerichtet, der nach Herrmanns Darstellung „das Selbst nur als Aufgabe“ (a.a.O. 99), d.h. als Zweck und zugleich epiphänomenales Produkt des Vollzugs der Autonomie denkt. Weiter hinten führt Herrmann diesen Gedanken fort: „[D]as Selbst, um dessen Wahrheit es sich [in der Religion, HM] handelt, ist doch ein anderes als das Selbst der Aufgabe. Es ist das eigene aus sich selber quellende Leben, dessen sich der Mensch bewusst zu sein meint. Er weiß wohl, daß er für die Wahrheit dieser Vorstellung in dem Willen zu einem unabhängigen Handeln eintreten soll, aber er setzt dabei das eigene Selbst als das in der Handlung wirkende Subjekt voraus.“ (A.a.O., 107) „Die wirkliche Religion bedeutet immer die individuelle Lebendigkeit eines bestimmten Menschen“ (A.a.O. 109).

den Begriffen „Macht“ oder „Autorität“ beschrieben und ist derart konzipiert, dass (hier) in der Anschauung Jesu die personhafte liebende Gottheit begegnet und in der Vermittlung vollständiger Gewissheit seiner Selbst dem Individuum die Überwindung seiner selbst ermöglicht. Dabei löst Herrmann die Frage nach der Historizität Jesu, durchaus im Anschluss an Kant, wirkungsgeschichtlich in eine Konzeption der „Geschichtlichkeit“ auf.<sup>103</sup>

Dadurch bindet Herrmann die Realität des Selbst, welche er als Voraussetzung der Realisierung von Sittlichkeit denkt, an die Realität des subjektiven Erlebens.<sup>104</sup> In der Religion wird das Selbsterleben in der Begegnung mit Jesus zum absolut Realen gesteigert und dem Selbst dadurch absolute Qualität zuteil. Dadurch werden sittliche Kraft und Motivation zugleich vermittelt.<sup>105</sup> Gegenüber Kant stellt Herrmann nicht allein die Motivation zur Sittlichkeit sondern zugleich die sittliche Befähigung des Individuums (welche in dessen Identität wurzelt) in Frage. Dies ist der systematische Ort des Zusammenhangs von Sittlichkeit und Religion. Verknüpft werden beide durch die Christologie.

An dieser Konzeption hängt für Herrmann zugleich die Eigenständigkeit und auch die Wahrheit der Religion,<sup>106</sup> während für Cohen die Religion der Auflösung in die Ethik bedürfe, um wahrhaft zu werden.<sup>107</sup>

Herrmann unterfüttert seine Konzeption des Wahrhaftigwerdens individuellen Lebens offenbarungstheoretisch: Im individuell Erlebten, das eine zweifellose Wirklichkeit anzeigt, „offenbart sich uns Gott“.<sup>108</sup> Die „reine“ oder

<sup>103</sup> Vgl. nur W. HERRMANN, *Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens*, in: Ders., *Schriften zur Grundlegung der Theologie*. Teil 1. Mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Peter Fischer-Appelt, München 1966, 149–185, 172 u.ö.

<sup>104</sup> Vgl. DERS., *Hermann Cohens Ethik*, 107: „Es ist das eigene aus sich selber quellende Leben, dessen sich der Mensch bewusst zu sein meint. Er weiß wohl, daß er für die Wahrheit dieser Vorstellung in dem Willen zu einem unabhängigen Handeln eintreten soll, aber er setzt dabei das eigene Selbst als das in der Handlung wirkende Subjekt voraus.“

<sup>105</sup> Vgl. so auch R. MOGK, *Die Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens*, 323–325. Mogk thematisiert die Rolle der individuellen Anschauung Jesu für die Konstitution eines einheitlichen sittlichen Subjekts als einen „erste Lösungsvariante“ Herrmanns. Aufgrund des zusammenfassenden Charakters meiner Darstellung kann der Denkweg Herrmanns hier nicht in allen Einzelheiten nachvollzogen werden.

<sup>106</sup> Religion ist „überall, wo sie entsteht, das Wahrhaftigwerden des individuellen Lebens in einem einzelnen Menschen“; ihr geht es um die „innere Lebendigkeit des einzelnen Menschen“, W. HERRMANN, *Hermann Cohens Ethik*, 105.

<sup>107</sup> Vgl. a.a.O. 103.

<sup>108</sup> A.a.O. 109. Zur Spezifik der herrmannschen Offenbarungskonzeption vgl. E. MARTIKAINEN, *Religion als Werterlebnis*. Die praktische Begründung der Dogmatik bei Wilhelm Herrmann (FSÖTh 99), Göttingen 2002, 133–152. Dabei legt Martikainen Wert auf die Feststellung, dass Herrmann sich trotz der individualistischen Engführung seines Offenbarungsbegriffs auf die allgemeine Vermittelbarkeit des Gehalts der Offenbarung verlegt (a.a.O. 135), welcher, wie oben gezeigt, die Persönlichkeit Jesu in ihrer befähigend-

„freie [...] Hingabe“ an dieselbe konstituiert individuelle Freiheit solcherart, dass sie als Individualisierung absoluter Freiheit der Sittlichkeit fähig ist.

Die Sittlichkeit ist, nach Herrmanns Konstruktion, der Religion temporal vor-, logisch aber nachgeordnet. Es ist das Scheitern der suisuffizienten vernunftgemäßen Praxis, welches das Bedürfnis nach Erlösung, mithin nach Begründung der Freiheit hervorruft. Autonome Sittlichkeit ist demnach der „Weg zur Religion“, welche letztere „wahrhafte“ bzw. theonome Sittlichkeit allererst ermöglicht.

Hermann Cohen entwickelt in den genannten Schriften ein anderes Modell. Ähnlich wie Herrmann geht Cohen von der konstitutiven Zusammengehörigkeit von religiöser Praxis und Sittlichkeit aus. Die „Befestigung der Sittlichkeit“ sei „Sinn und Zweck alles Gottesdienstes“.<sup>109</sup> Daher seien auch Religionstheorie und Ethik substantiell zusammengehörig. In der Religionsphilosophie spreche sich „das Wesen des Judentums“<sup>110</sup> aus. Daher seien es „die allgemeinen logischen und ethischen Probleme, mit denen die dogmatische Formulierung der wissenschaftlichen Grundbegriffe sich auseinanderzusetzen, sich zu verweben hat“.<sup>111</sup> Anders als Herrmann strebt Cohen folglich die philosophische Begründung der Religion selbst an. „Alle sittlichen Ideen der Weltgeschichte muss sie in ihren religiösen Ideen entdecken und wiedergewinnen“.<sup>112</sup>

Eine der fundamentalen Differenzen zwischen Judentum und Christentum sieht Cohen „in der Gottesidee“.<sup>113</sup> Diese Differenz ist deswegen fundamental, weil nach Cohen „die Religion den sittlichen Begriff des Menschen aus seinem Verhältnis zum Begriffe Gottes herzuleiten hat [...]“.<sup>114</sup> In dieser Hinsicht sei der „Widerspruch zwischen Judentum und Christentum unveröhnlich“<sup>115</sup> und zwar vor allem deshalb, weil allererst die absolute Transzendenz Gottes „die Immanenz der Sittlichkeit des Menschen“<sup>116</sup> in ihrer Autonomie begründen könne. Werde die Transzendenz Gottes nicht radikal betont, so würde der Grund menschlicher Sittlichkeit der historischen Relativität anheimfallen. Ein Gottesbild, das diese radikale Transzendenz betone, sei im

---

motivationalen Wirkung darstellt. Jene Wirkung, d.h. die Geltung des Gehalts der Offenbarung erfolgt allerdings durch individuelle Aneignung und kann nicht mehr über die allgemeine Form der Sätze weder der Historiker noch der Metaphysik erreicht werden.

<sup>109</sup> H. COHEN, *Ethik und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhange*, Berlin 1904, 10.

<sup>110</sup> A.a.O. 11, i.O. gesperrt.

<sup>111</sup> A.a.O. 12.

<sup>112</sup> Ebd.

<sup>113</sup> A.a.O. 4, i.O. gesperrt.

<sup>114</sup> A.a.O. 12, i.O. gesperrt.

<sup>115</sup> A.a.O. 14.

<sup>116</sup> A.a.O. 15, i.O. gesperrt.

„Jungbrunnen der prophetischen Gotteslehre“<sup>117</sup> gegeben. Gerade diese Gottesidee stehe „in einem lebendigen Zusammenhange mit der reinen wissenschaftlichen Ethik“<sup>118</sup>, welche dieser überdies notwendig bedürfe.<sup>119</sup> Und nicht nur das: „Die Religion wird abgelöst durch die Wissenschaft“<sup>120</sup>, zumindest im Hinblick auf etwa kosmologische Orientierungsleistungen und die Naturerkenntnis. Indem Cohen die Ethik an die Logik zurückbindet,<sup>121</sup> verwehrt er sich solchen Positionen, die in einer religiös fundierten Sittlichkeit eine Steigerung der Ethik erkennen wollen. Cohen beharrt auf der Autonomie und Suisuffizienz der philosophischen Ethik gegenüber der „Parole, die heute Lärm schlägt: daß es ohne Religion keine wahre Sittlichkeit gebe“<sup>122</sup>.

Ein Spezifikum der prophetischen Gottesidee sei, dass sie allein „sittliche Attribute“<sup>123</sup> von Gott aussage (d.h. keine ontologischen Aussagen über sein Wesen trifft, sondern auf Gottes *Handeln* fokussiert). Die Bedeutung des spezifisch monotheistischen Gottesgedankens der Prophetie liege darin, dass der als einheitlich gedachte Gott zugleich die Einheit des individuellen Subjekts wie auch die Einheit der Menschheit begründet. Sofern der eine Gott als einheitlicher Grund des Handelns wie auch der Gemeinschaft erscheint (und demnach auch „das Wesen Gottes als das *Urbild der Sittlichkeit*“<sup>124</sup> zu gelten habe) stellt nach Cohen die Entstehung des Monotheismus zugleich die Herkunft von Sittlichkeit und Religion (im Unterschied zum Mythos) dar.

Wesentlich für das Verständnis des Monotheismus sei aber gerade nicht die individuelle Gottesbeziehung, sondern vielmehr „das Verhältnis des Ich zu Mitmenschen“<sup>125</sup>. Der Weg des Einzelnen zu Gott wird durch die menschliche Gemeinschaft vermittelt. Damit verbindet Cohen den Gedanken, dass das sittlich Gute nicht ein Wesensattribut Gottes sein könne – sondern gerade durch die Transzendenz Gottes das Gute als (mögliches) Prädikat des Menschen ausgewiesen werde. Die Beziehung des sittlich Guten zur Gottesvorstellung bestehe allein darin, dass nach der Vorstellung der Prophetie das Gute von Gott den Menschen angewiesen, offenbart worden sei.

---

<sup>117</sup> H. COHEN, Ethik und Religionsphilosophie, 16.

<sup>118</sup> A.a.O. 19.

<sup>119</sup> Dem Gottesbegriff sind zahlreiche Abschnitte sowie ein größeres Kapitel in Cohens „Ethik des reinen Willens“ (1904) gewidmet.

<sup>120</sup> H. COHEN, Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie, Berlin 1907, 10.

<sup>121</sup> „Es darf aber keine Ethik ohne Logik geben, also ohne die Logik der mathematischen Naturwissenschaft“, a.a.O. 21.

<sup>122</sup> A.a.O. 19. Ob dieser Anwurf direkt auf Herrmann gemünzt ist, ist an dieser Stelle nicht zu erkennen; jedenfalls trifft er ihn.

<sup>123</sup> H. COHEN, Ethik und Religionsphilosophie, 20.

<sup>124</sup> H. COHEN, Religion und Sittlichkeit, 41.

<sup>125</sup> A.a.O. 32, i.O. gesperrt.

Gott könne demnach nicht „die Kraft, aus welcher der Mensch seine Sittlichkeit schöpfen kann“ bezeichnen, „sondern lediglich das Musterbild, die *Vorzeichnung*, nach welcher er seine Handlungen einzurichten hat.“<sup>126</sup>

Wir sehen sehr deutlich, dass Cohen diejenigen Attribute, die bei Kant auf den Zusammenhang des Urbilds der Sittlichkeit und Jesus als dessen exemplarische Realisierung bezogen werden, auf den *Gottesgedanken* überträgt.

Gegenüber dem absolut transzendenten Gott der Prophetie, dessen Offenbarung des Guten auf die Gemeinschaft der Menschen untereinander ziele, konstatiert Cohen ein „Vorwalten des Mythos in der christlichen Gottesidee“.<sup>127</sup> Dieses äußere sich am stärksten in den Lehrstücken der Trinität und der Christologie.<sup>128</sup> Mythologisch sind demnach alle Konzeptionen von Gott zu nennen, welche auf die Vermittlung Gottes mit der Welt oder auf „ein *unmittelbares Verhältnis zwischen Mensch und Gott*“<sup>129</sup> zielen. Ein solches, christologisch vermitteltes Verhältnis, kann nach Cohen nicht mehr als eine Tautologie darstellen: „*Die Unmittelbarkeit soll nämlich den Mittler einschließen*“.<sup>130</sup>

Allein eine Religion, welche die vollständige Einheit und Transzendenz der Gottheit wahre, könne, so Cohen, die „*Idee der Menschheit*“<sup>131</sup> als Leitprinzip der Sittlichkeit so etablieren, dass Einheit und Inklusion, d.h. die Gemeinschaft als oberstes Materialprinzip der Pflicht fungierten. Allerdings hat dieser Gedanke bereits bei Schleiermacher eine Modifikation erfahren, welche Herrmann noch ausbaut: Gegenüber einer Konzeption undifferenzierter Einheit betonte Schleiermacher die Identität des höchsten Gutes als in sich unendlich differenzierte Totalität. Während dies bei Schleiermacher auf der Grundlage einer idealistischen Geschichtskonzeption entwickelt wurde, welche Geschichte als Entwicklung und Vervollkommnung des Geistes verstand, ist bei Herrmann dieser Gedanke ebenfalls leitend, aber unter anderen Vorzeichen. Auch Herrmanns Konzeption des höchsten Gutes zielt auf einen Begriff der Gemeinschaft, dessen Einheitsprinzip unendliche Differenz in sich schließt, d.i. die Differenz des Endlichen.

Cohen betont den Immanenzcharakter der menschlichen Sittlichkeit auch indem er die konstitutive Funktion des Vollzugs der Sittlichkeit herausstellt: „*Die Sittlichkeit kann nur und ausschließlich durch unsere eigene Handlung unsere Wirklichkeit werden.*“<sup>132</sup> Gerade damit ist ein wesentlicher Unterschied zu Herrmann bezeichnet. Zwar betont auch dieser den Vollzugscharak-

<sup>126</sup> H. COHEN, Religion und Sittlichkeit, 43, Hervorh. i.O. gesperrt.

<sup>127</sup> A.a.O. 38.

<sup>128</sup> Vgl. a.a.O. 44: „*Die Menschwerdung Gottes bedeutet das Gottwerden des Menschen.*“ (Hervorh. i.O. gesperrt).

<sup>129</sup> A.a.O. Hervorh. i.O. gesperrt.

<sup>130</sup> A.a.O. 46.

<sup>131</sup> A.a.O. 48, Hervorh. i.O. gesperrt.

<sup>132</sup> A.a.O. 46, Hervorh. i. O. gesperrt.

ter des Sittlichen als dessen Realität. Dennoch ist nach Herrmann die Logik des Vollzugs der autonomen Sittlichkeit immer zugleich die Logik ihres Scheiterns.

Allerdings baut auch Cohens Konzeption individueller Subjektivität auf eine Konzeption negativer Evidenz. Diese wird von Cohen vor allem in seiner späten religionstheoretischen Schrift „Der Begriff der Religion im System der Philosophie“ herausgearbeitet.

### 3.3.1 Mitleid und Liebe

Die Grundkonstitution des Menschen ist demnach das Leid, das beständig nach seiner Auflösung drängt und sich in sittlicher Tätigkeit als Befreiungshandeln äußern soll. Leid ist ein allgemeines Prädikat des individuellen Lebens, welche, als „*Tatsache* des allgemeinen Menschenleids“<sup>133</sup> die Individuen aufeinander bezieht. Der sozialpolitische Inbegriff des Leids ist derjenige der Armut. Armut bedeutet unschuldiges Leiden und „Demut [...] ist die Tugend des Armen, *das Kennzeichen des echten Menschenleids*“.<sup>134</sup>

In der Begegnung mit dem anderen Leidenden erkennt der Mensch sich selbst. Der andere „*gehört in mein Selbstbewusstsein*; und zwar nicht allein theoretisch, sondern vor allem *praktisch*“.<sup>135</sup> Das religiöse Individuum konstituiert sich nicht, wie bei Herrmann, durch ein intersubjektives Geschehen zwischen diesem selbst und Jesus. Vielmehr ist es bei Cohen die Begegnung mit dem anderen Sünder, welche individuelles Selbstbewusstsein konstituiert. Die Konstitution von Individualität wird, wie bei Herrmann, von einem Gefühl begleitet. „[M]it dieser Erkenntnis [der Identität mit dem Anderen im Leiden, HM] regt sich zugleich ein *heftiges Gefühl* der Beziehung, *wie theoretisch des einen Ich zum anderen Ich, so praktisch des eigenen Gefühls zu dem Leide des Armen*. Das Leid bleibt *theoretische Erfahrung*: es *verwandelt sich in einen Affekt*. So entsteht das *Mitleid* [...]“.<sup>136</sup>

Das Mitleid konstituiert aber nicht den empirischen Anteil der eigenen Individualität. Es ist Bewusstsein des Ich als unterschiedenen von einem anderen Ich. Diese praktische Besonderung des Ich wird durch die Beziehung zu Gott zur Einzigkeit qualifiziert. „Die Korrelation ist nicht schlechthin Wechselverhältnis, sondern Gott wird ihr Schwerpunkt. [...] Der Natur und dem Menschen gegenüber ist er daher der Einzige. Aber aus dem Systembegriffe des Menschen heraus allein begründet sich seine Einzigkeit.“<sup>137</sup> Das menschliche Individuum ist demnach, worauf bereits verwiesen wurde, Glied in einer

---

<sup>133</sup> H. COHEN, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Berlin 1915, 70, Hervorh. i.O. gesperrt.

<sup>134</sup> A.a.O. 74, Hervorh. i.O. gesperrt.

<sup>135</sup> A.a.O. 76, Hervorh. i.O. gesperrt.

<sup>136</sup> Ebd.

<sup>137</sup> A.a.O. 137.

asymmetrischen Relation zum Absoluten. Endliche Individualität wird vom Gottesbegriff her gedacht, wenngleich durch den anderen Menschen vermittelt.

Sofern am Andern das Individuum das Allgemeine seiner selbst und des Anderen erkennt, und sich zugleich in dieser Allgemeinheit auf das unendlich Andere Gottes bezogen weiß, d.h. Identität und Differenz übereinstimmen, so konstituiert sich nicht nur Individualität in dieser Beziehung sondern auch das Verbindende der Individuen, nämlich „die Entdeckung des Individuums am leidenden Menschen, und [...] [die] Entdeckung seiner Korrelation mit Gott“.<sup>138</sup> „Das Mitleid verklärt sich zur Menschenliebe“.<sup>139</sup>

Die Liebe in der Religion, als Beziehung des Menschen zu Gott, entspricht nach Cohen dem Verhältnis von Erkenntnis und Sein in der Logik.<sup>140</sup> Damit ist sie unterschieden von der ästhetischen Menschenliebe, welche ihrerseits auf die Natur des Menschen<sup>141</sup> und damit v.a. auf seinen Leib<sup>142</sup> ziele, während die religiöse „Urkraft der Menschenliebe“<sup>143</sup> dessen Seele und damit „streng genommen, nur diese soziale *Idee vom Menschen*“<sup>144</sup> zum Inhalt habe. Zugleich nimmt vom Mitleid mit dem Individuum im Andern die „*Sehnsucht nach Gott*“<sup>145</sup> ihren Ausgang.

Die Menschenliebe wird dadurch mit der Gottesliebe vermittelt, dass die Prädikate des menschlichen Individuums, Armut und Leiden, auf die Messiaskonzeption übertragen werden.<sup>146</sup> Diese Vermittlung vollzieht sich „unter mehrfachen Deutungen“.<sup>147</sup> Mitleid und Liebe sind für Cohen, in dieser individuell-allgemeinen Form begriffen, die praktischen Distinktionskriterien von Religion und Sittlichkeit. Zugleich ist Liebe die Weise, wie Gott sein Verhältnis zum menschlichen Individuum gestaltet.<sup>148</sup>

### 3.3.2 *Messianismus vs. Christologie*

Hatte Cohen an der Christologie die Individualisierung der Gottheit und damit die Verunmöglichung einer über das Individuum in seinem unmittelbaren Verhältnis zu derselben hinausreichenden Ethik kritisiert, so stellt für ihn der

---

<sup>138</sup> H. COHEN, Begriff der Religion, 94.

<sup>139</sup> A.a.O. 76.

<sup>140</sup> Vgl. a.a.O. 45.

<sup>141</sup> Vgl. a.a.O. 86.

<sup>142</sup> Vgl. a.a.O. 90.

<sup>143</sup> A.a.O. 40.

<sup>144</sup> A.a.O. 82, Hervorh. i.O. gesperrt.

<sup>145</sup> A.a.O. 99, Hervorh. i.O. gesperrt.

<sup>146</sup> Vgl. a.a.O. 127–130.

<sup>147</sup> A.a.O. 89.

<sup>148</sup> Vgl. a.a.O. 80.



Messiasgedanke in zweifacher Hinsicht<sup>149</sup> eine Überwindung dieses Problems dar. Einerseits verkörpert der Gedanke des Messias den Begriff der Menschheit vollumfänglich und ermögliche damit erst eine universale Erlösungsvorstellung: „Der Messias [...] ist der Erlöser der Menschheit und nur dadurch kann und will er es für das Individuum bedeuten.“<sup>150</sup> Cohen löst den Messiasgedanken daher von allen Vorstellungen nationaler oder ethnischer Einschränkung ab, die diesem anhaften könnten. Die Prophetie erfindet demnach nicht nur den Monotheismus i.S. eines universalen Gottesgedanken, sondern sie schafft auch eine universalistische Konzeption der Sittlichkeit.

Zum zweiten gelange im „Bild des *messianischen Zeitalters*“<sup>151</sup> eine erweiterte Vorstellung von Geschichte in den Bereich der Handlungstheorie. Denn der „*Zukunftsbegriff*“<sup>152</sup> der im Bild des Messias mit dem Gedanken der Menschheit verknüpft werde, ermögliche die „*Hoffnung*“<sup>153</sup> auf die Realisierung der Idee der Menschheit als „*Zielgedanke[n] einer neuen Richtung der Sittlichkeit*“.<sup>154</sup>

Damit wendet sich Cohen gegen eine Christologie, welche in der Menschwerdung der Gottheit das Prinzip der Geschichte in der Vergangenheit verortet. Die Kategorie der Individualität, die „*Einzigkeit*“<sup>155</sup> eines Menschen, sei nicht zum Geschichtsprinzip geeignet. Zudem widerstreite die die Beziehung „*zwischen dem einzigen Menschen und allen anderen Menschen*“<sup>156</sup> dem ethischen Prinzip der Autonomie. Die Kritik Cohens an einer individualitätstheoretischen Begründung der Ethik zielt schließlich auf die Vermischung der kantischen Unterscheidung von empirischem und transzendentalen Subjekt. Der Begriff des Individuums werde „an das tierische Leben des Organismus“<sup>157</sup> gekoppelt – und damit die Sinnlichkeit selbst zum sittlichen Prinzip erhoben.

Allerdings steht auch Herrmanns Konzeption der Christologie durch ihre erlebnistheoretische Aktualisierung, welche gerade an die Individualisierung der Gottheit gebunden ist, einer historischen Relativierung des Geschichtsprinzips entgegen. Doch steht die Konzeption des Individuums Jesus, der den einzelnen Menschen zur Sittlichkeit befreit, d.h., die theonome Konstitution

---

<sup>149</sup> Für eine etwas ausführlichere Darstellung des Konzepts des Messianismus bei Cohen vgl. P. A. SCHMID, La portée universelle du judaïsme chez Hermann Cohen, RHR 221 (2004), 4, 421–443, 428–431. In meiner Darstellung fokussiere ich auf die für die Auseinandersetzung mit Herrmann relevanten Aspekte.

<sup>150</sup> H. COHEN, Religion und Sittlichkeit, 51, Hervorh. i.O. gesperrt.

<sup>151</sup> A.a.O. 50, Hervorh. i.O. gesperrt.

<sup>152</sup> Ebd.

<sup>153</sup> A.a.O. 51, Hervorh. i.O. gesperrt.

<sup>154</sup> Ebd.

<sup>155</sup> A.a.O. 66.

<sup>156</sup> Ebd., Hervorh. i.O. gesperrt.

<sup>157</sup> A.a.O. 71.

menschlicher Freiheit, tatsächlich der Vorstellung einer suisuffizienten Autonomie entgegen. Allerdings bedeutet dies keinesfalls, dass das individuelle, zumal sinnliche Leben selber ethisches Prinzip wird. Vielmehr steht die „Selbstverleugnung“ im Zentrum von Herrmanns Ethik. Die handlungstheoretische Funktion der messianischen Zukunft (als Einheitsprinzip der Handlung wie der Gemeinschaft und als Zweckursache der Geschichte) schließlich ist bei Herrmann in der Konzeption des Reiches Gottes verortet.

Cohen sieht als positive sittliche Funktion der Christologie denn auch v.a. auf die Vorstellung des „ewigen Leben[s]“<sup>158</sup>, welche aber nur „eine Vorstufe [...] für das Reich der Geister, als das Schema der Verfassung sittlicher Wesen“<sup>159</sup> bilde. Dennoch bleibe die christliche Konzeption des Reiches Gottes, bedingt durch die Individualisierung der Gottesidee und deren unmittelbare Vermittlung mit dem menschlichen Individuum an die Beschränkungen desselben gebunden – wohingegen die messianische Konzeption „die Menschheit“<sup>160</sup> zum Leitprinzip des Reiches der Zukunft erhebe. Allein diese vermöge, eine über das Individuum hinausreichende Gemeinschaftskonzeption zu garantieren. Sonach müsse auch „die Einsicht sich endlich Bahn brechen, daß das sittliche Individuum von der Allheit der Menschheit her stammt; nicht umgekehrt“.<sup>161</sup> Freiheit und „Selbst“ des Individuums müssten demnach immer als ausständig, „als Aufgabe“<sup>162</sup> gedacht werden.

In seiner Spätschrift „Der Begriff der Religion im System der Philosophie“ von 1915 betont Cohen die „Einzigkeit“<sup>163</sup> Gottes als einzig legitimen Ausgangspunkt für eine Konzeption auch des menschlichen Individuums. Diese Schrift für die vorliegende Fragestellung von besonderer Relevanz, da Cohen hier seinerseits „den systematischen Begriff der Religion in dem Begriffe des Individuums zu begründen“<sup>164</sup> sich vornimmt. Cohen entfaltet seinen Begriff der Individualität, auf der Grundlage der bereits 1907 getätigten Äußerungen, vom Begriff Gottes her, und zwar im Durchgang durch alle Teile des Systems. Der so entwickelte Individualitätsbegriff fokussiert auf die Einzigkeit Gottes sowie dessen radikale Transzendenz. Zugleich leitet Cohen (neu gegenüber den vorherigen Schriften) den Gedanken der individuellen Erlösung vom Begriff des Mitleids her. Damit kommt auch der Mensch als Individuum in den Blick – und zwar als ein solches, das durch eine intersubjektive Relation konstituiert wird: Im Mitleid für den anderen Menschen vervollständigt sich der Mensch.<sup>165</sup> Zugleich scheint im leidenden Anderen der Be-

---

<sup>158</sup> H. COHEN, Religion und Sittlichkeit, 52, Hervorh. i.O. gesperrt.

<sup>159</sup> Ebd.

<sup>160</sup> A.a.O. 53.

<sup>161</sup> A.a.O. 59, Hervorh. i.O. gesperrt.

<sup>162</sup> Ebd.

<sup>163</sup> H. COHEN, Begriff der Religion, 4.23 u.ö.

<sup>164</sup> A.a.O. V.

<sup>165</sup> Vgl. a.a.O., 76ff.87 u.ö.

griff der Menschheit wie auch derjenige des Messias auf. Die so gewonnene Theorie der Individualität erlaubt es, das Individuum in einem Allgemeinen zu begründen, das zugleich mit dem Absoluten vermittelt ist (allerdings nicht so, dass das Absolute sich in einem einzigen Menschen konkretisierte).

Die Entwicklung seiner Theorie des Messianismus kann also durchaus als Reminiszenz an die in der Auseinandersetzung mit Herrmann um die Christologie bewusst gewordenen Mängel an Konkretheit gelesen werden<sup>166</sup> – eine Konkretheit, die Cohens Konzeption wieder näher an die kantische Perspektive heranrückt, dass es zur Realisierung von Sittlichkeit doch notwendig sei, die Idee der Menschheit in einem Individuum exemplarisch vorstellig zu machen. Allerdings steht bei Cohen die Perspektive konkreter Intersubjektivität im Vordergrund.<sup>167</sup> Zugleich steht, ähnlich wie bei Herrmann, eine negative Evidenzerfahrung im Zusammenhang der Konstitution individueller Subjektivität Pate für die Entwicklung einer genuin religionsphilosophischen Theorie individueller Befähigung zur Moralität.

Daher mündet Cohens Messianismus in eine Konzeption konkreter Gemeinschaftlichkeit, die das vermitteln soll, was bei Kant die individuelle Erlösung darstellt. Nach Cohen ist die Einheit der Menschheit ausständig. Der Messianismus vermittelt die Hoffnung auf ihre zukünftige Realisierung.<sup>168</sup> Die Form dieser Realisierung wird als „*Staatenbund [...] der Völker*“<sup>169</sup> gedacht.

Die endzeitliche Gemeinschaft als politische Konzeption definiert zugleich Cohens Begriff der Individualität: „Das *Individuum* ist im günstigsten Falle

<sup>166</sup> Ähnlich M. E. J. ZANK, *Between Dialogue and Disputation*, 133, 136 u.ö. Zank legt seinen Fokus auf die „persönliche“ Note der Auseinandersetzung, m.a.W., Herrmanns Beharren darauf, die Auseinandersetzung nicht allein auf systematischer Ebene zu führen, sondern der Frage nach der persönlichen Religiosität einen gewichtigen Rang einzuräumen. Diese Perspektive stellt m.E. v.a. in historischer Hinsicht einen großen Gewinn dar, kann jedoch in meiner Darstellung nicht weiter verfolgt werden, da die Frage nach der Rezeption eines kantischen Problemzusammenhangs hier das Verbleiben auf der systematischen Ebene nahelegt. Zugleich halte ich die Gegenüberstellung von Herrmann als „Existenztheologen“ und Cohen als Systematiker für überspitzt; sie übergeht die wissenschafts-systematische Leistungskraft v.a. des Herrmannschen Ansatzes, der nicht in erster Linie als Ausdruck erweckungsbewegter Religiosität fokussiert werden sollte. Vielmehr hat die Frage nach der individuellen Religiosität, die auch Zank in den Vordergrund rückt (a.a.O. 138f. 148 u.ö.) ihrerseits durchaus theoriekonstitutive Motive.

<sup>167</sup> Aus diesem Grund wurde Cohen an unterschiedlicher Stelle als Mitbegründer der dialogischen „Ich und Du“-Philosophie bezeichnet, so etwa R. SCHAEFFLER, *Die Vernunft und das Wort. Zum Religionsverständnis bei Hermann Cohen und Franz Rosenzweig*, ZThK 78 (1981) 57–89. Diese Zuordnung hat ihre Geltung ungeachtet der vernunft- bzw. logostheoretischen Überlegungen die Schaeffler anstellt, und die im Folgenden nicht geteilt werden.

<sup>168</sup> Vgl. H. COHEN, *Begriff der Religion*, 33.

<sup>169</sup> A.a.O. 35, Hervorh. i.O. gesperrt.

ein Exemplar der *Mehrheit*, der es in *Familie*, *Stand* und *Volk* angehört. Der Mensch aber kann auch nur ein *echtes* Individuum werden kraft der *Allheit*, die ihm im *Staate* zuwächst. Er soll sein isoliertes Individuum abstreifen lernen und sein wahres Selbst in der Allheit finden, die der Staat ihm erschließt. Sein empirisches Ich [...]. er soll es überwinden und sich emporheben zu der Allheit, die ihm nicht eine leere Abstraktion bleibt [...].<sup>170</sup>

Es geht Cohen also durchaus um eine absolute Begründung individueller Subjektivität. Diese aber resultiert aufgrund seines von Hermanns wesentlich unterschiedenen Gottesbegriffs nicht in der Relation auf *ein* Individuum, das in sich selbst die Idee der Menschheit exemplarisch realisierte, sondern auf eine (potentielle) Totalität von Individuen, innerhalb welcher erst diese Idee ihrer Intension nach realisierbar wird. Allerdings gilt auch hier: Das Individuum müsse „*doch auch in der Allheit Individuum bleiben*; zwar ein solches der Allheit, nicht des Egoismus.“<sup>171</sup> D.h., Cohen sieht in der ethischen Hinordnung des Einzelnen auf den Staat nicht die „*Vernichtung des Individuums*.“<sup>172</sup> sondern dessen Vervollständigung und Stabilisierung. Genau hierin sieht Cohen die Funktion der Religion.

Cohens Konzeption des Staates betrifft unmittelbar seine Verhältnisbestimmung von Religion und Sittlichkeit. Denn es stellt für Cohen eine gewisse Schwierigkeit dar, einen Mittelterminus zwischen empirischer Individualität und begrifflicher Abstraktion zu finden: „Freilich darf das Individuum keine isolierte Selbständigkeit im sinnlichen konkreten Sinne werden. Freilich darf ihm das Anrecht der *Persönlichkeit* in letzter Instanz nur immer seine höchste *Aufgabe* bedeuten. Andererseits aber darf die menschliche Person doch nicht schlechthin in die Menschheit sich auflösen.“<sup>173</sup>

Die Lösung stellt sich im Konzept des „*sittliche[n] Individuum[s]*“ dar, „*das einerseits von der Allheit ermahnt, zugleich aber von den Mehrheiten, denen es angehört, zum Verharren in der Individualität angespornt wird*.“<sup>174</sup> An anderer Stelle spricht Cohen auch von dem „Ausgang der Besonderheit in das *Individuum*“.<sup>175</sup> In der Religion wird der Mensch „*absolutes Individuum*“.<sup>176</sup> „Diese Individualität aber erst macht den Menschen wahrhaft zum Menschen, nicht nur zur Abstraktion eines Menschenbegriffs.“<sup>177</sup> Dies ist für Cohen der Individualitätsbegriff der Religion, der „*neue Begriff des Men-*

<sup>170</sup> H. COHEN, Begriff der Religion, 52, Hervorh. i.O. gesperrt.

<sup>171</sup> A.a.O. 56.

<sup>172</sup> A.a.O.: 53, Hervorh. i.O. gesperrt. Eine solche Kritik hatte etwa Kierkegaard an Hegel geübt.

<sup>173</sup> A.a.O. 57. Hervorh. i. O. gesperrt.

<sup>174</sup> Ebd.

<sup>175</sup> A.a.O. 83, Hervorh. i.O. gesperrt.

<sup>176</sup> A.a.O. 84.

<sup>177</sup> A.a.O. 92.

*schen als eine homogene Ergänzung des Menschenbegriffes der Ethik: eine Ergänzung als Fortsetzung.*<sup>178</sup>

Die Religion steht demnach in einer „Blutsgemeinschaft mit der Ethik“.<sup>179</sup> Die Konstitution sittlicher Individualität bedarf der Religion, um dem Menschen die Möglichkeit der Realisierung von Sittlichkeit vor Augen zu führen – als Hoffnung auf eine endzeitliche, absolute Form von Gemeinschaft.

Hierin besteht ein wesentlicher Unterschied zu Herrmann: Herrmann stellt auf die Erlösung als Begründung der Möglichkeit der Realisierung von Sittlichkeit in der Gegenwart ab. Religion hat bei Herrmann demnach eine motivationale und befähigende Funktion. Dies gilt zwar in gewisser Weise auch für Cohen, allerdings so, dass Religion nicht die Befähigung, sondern v.a. die Motivation zur Sittlichkeit enthält: Das individuelle Selbstbewusstsein negativer Evidenz wird durch Religion nicht in ein positives transformiert, sondern sein negativer Charakter bleibt erhalten und wird allein durch die „Hoffnung“ auf seine Erlösung gelindert: „[U]naufhörlich muss das Selbst die Aufgabe bleiben, welche die Aufgabe des Sittengesetzes in sich enthält“.<sup>180</sup>

In der Religion konstituiert sich demnach das ethische Subjekt als Individuum solcherart, dass es sich seiner eigenen Sündhaftigkeit bewusst wird. Dies geschieht, indem es sich als in Relation zu Gott begreift und seine eigene Individualität in Relation zur absoluten Individualität Gottes. Damit ist Kants Konzeption der Hoffnung auf eine jenseitige Rekompensation für den Einzelnen direkt in die Konzeption eines endzeitlichen Staats transformiert.<sup>181</sup>

„Das ist das Neue in der Leistung Gottes: die Erlösung des Individuums.“<sup>182</sup> Erlösung des Individuums vollzieht sich nun aber gerade nicht, wie bei Herrmann, als dessen sittliche Befreiung, d.h. als Konstitution von Einheit und Freiheit des endlichen Menschen. Vielmehr betont Cohen: „So wenig die Erlösung ein *Gnadengeschenk* Gottes sein kann, ebenso wenig kann sie das Produkt seiner *Mitwirkung* bei der sittlichen Arbeit sein.“<sup>183</sup> Gott wird als das „Ziel“<sup>184</sup> des sittlichen Strebens anvisiert und zugleich „als das Wahrzeichen

<sup>178</sup> H. COHEN, Begriff der Religion, 58, Hervorh. i. O. gesperrt.

<sup>179</sup> A.a.O. 34.

<sup>180</sup> A.a.O. 59, Hervorh. i.O. gesperrt.

<sup>181</sup> Vgl. W. S. DIETRICH, The Function of the Idea of Messianic Mankind in Hermann Cohen's Later Thought, JAAR (XLVIII/2) 245–258, weist ebenfalls auf den Zusammenhang zwischen Gottesgedanken und Staatskonzeption hin. Dabei begründet jener die Einheit dieses, wobei der Terminus der Menschheit selbst als unterbestimmtes Medium fungiert. Diese Feststellung geht über den bloßen Korrelationsgedanken insofern hinaus, als in der Trias Gott, Staat, Menschheit die jeweiligen Binnenvermittlungsformen (Individuum, Intersubjektivität u.ä.) bereits mitgedacht sind. Der Gewinn liegt mithin darin, Entdeckungs- und Begründungslogik zusammen zu denken.

<sup>182</sup> H. COHEN, Begriff der Religion, 63, Hervorh. i.O. gesperrt.

<sup>183</sup> Ebd.

<sup>184</sup> Ebd.

gedacht, das die Befreiung von der Sünde bewirkt“.<sup>185</sup> Zwar erlangt der Mensch „Gewißheit“,<sup>186</sup> dass das Ziel der sittlichen Arbeit erreichbar sei. Und zwar das Ziel des individuellen sittlichen Strebens, nicht allein der Sittlichkeit im Allgemeinen.<sup>187</sup> Dennoch gilt: „[D]ie sittliche Arbeit des Menschen bleibt die unerlässliche, die unaufhörliche Voraussetzung.“<sup>188</sup> Das Bewusstsein der Erlösung kann demnach allein als „Zuversicht“<sup>189</sup> auf das „Ziel der Gnade“<sup>190</sup> sich äußern, während die sittliche Befreiung dem Menschen allein obliege.

„Die Transzendenz Gottes bedeutet die Suffizienz des Menschen für die Behauptung seines Menschentums.“<sup>191</sup> Hingegen mache das Christentum sich des Synergismus, der Vermenschlichung Gottes und der Vermischung von Erlösung und Befreiung schuldig.<sup>192</sup>

In der 1907 erschienenen Schrift „Hermann Cohens Ethik“, setzt Wilhelm Herrmann seine Kritikpunkte an der Religionstheorie Cohens auseinander.<sup>193</sup>

Herrmann geht, anders als Cohen, davon aus, dass das Selbst, als sittliche Autonomie bereits im natürlichen, d.h. empirischen Subjekt angelegt gedacht werden müsse – und zwar aus dem Grund, dass alles Wollen „in sich selbst anfangend“<sup>194</sup> sei.<sup>195</sup> Das empirische Subjekt wird sich nach Herrmann im Bewusstsein sittlicher *Schuld* selbst vorstellig – und zwar als ein solches, dessen Realität insofern evident ist, als das Schuldbewusstsein der Indikator für das „in uns werdende Selbst“<sup>196</sup> ist.

Einen zweiten Punkt der Auseinandersetzung, der ebenfalls individualitätstheoretisch relevant ist, bildet die Frage der Intersubjektivität als Begründungs- und Vollendungszusammenhang der Individualität. Nach Herrmann steht fest: „[Z]u dem Selbst gehört der andere. [...] Er ist in der Richtung auf Gemeinsamkeit des Wollens gewinnen und behaupten wir ein Selbst. [...] Er [der Mensch, HM] unterdrückt die Vorstellung, daß sie Sachen seien und macht die Menschen zu Wesen, die ihm gleich sind und in deren Gemein-

<sup>185</sup> H. COHEN, Begriff der Religion, 64.

<sup>186</sup> Ebd.

<sup>187</sup> Vgl. a.a.O. 116: „Die Bedeutung Gottes besteht nunmehr in dieser persönlichen Bürgerschaft, nicht mehr nur in der menschheitlichen überhaupt.“ Hervorh. i.O. gesperrt.

<sup>188</sup> A.a.O. 63. Vgl. a.a.O. 115.

<sup>189</sup> A.a.O. 65.

<sup>190</sup> Ebd.

<sup>191</sup> A.a.O. 66, Hervorh. i.O. gesperrt.

<sup>192</sup> Vgl. ebd.

<sup>193</sup> Vgl. W. HERRMANN, Hermann Cohens Ethik, 103, Anm. Cohen geht in der 1907 erschienenen zweiten Auflage der „Ethik des reinen Willens“ an mehreren Stellen auf Herrmanns Kritikpunkte ein, vgl. die entspr. Anm. P. Fischer-Appelts, a.a.O. 88.

<sup>194</sup> A.a.O. 99.

<sup>195</sup> Vgl. zum Begriff des „Selbst“ als einem Fokus der Auseinandersetzung Herrmanns mit Cohen auch M. E. J. ZANK, Between Dialogue and Dispute, 142–148.

<sup>196</sup> W. HERRMANN, Hermann Cohens Ethik, 100.

schaft er selbst ein wahrhaftiges Wollen erreichen kann.<sup>197</sup> Solche Intersubjektivität bedarf für Herrmann selbst wiederum einer absoluten Begründung, welche aus der individualitätskonstitutiven Begegnung mit Jesus herrührt,<sup>198</sup> die zugleich als individuelle Offenbarung der Liebe Gottes bewusst wird.

Allerdings könne das individuelle Erleben „kein[en] Anspruch auf Allgemeingültigkeit“<sup>199</sup> erheben. Die Gültigkeit des Erlebens, seine Wahrheit, wird in der „Verbindung mit einer uns selbst zweifellosen Wirklichkeit“<sup>200</sup> begründet, d.h. in einem unmittelbaren Evidenzbewusstsein des eigenen Erlebens.

Herrmann pointiert (in „Die Auffassung der Religion in Cohens und Natorps Ethik“ von 1909) zum einen seinen Individualitätsbegriff:

In der Religion werde „ein unübertragbar Individuelles mit dem Allgemeingültigen verbunden“,<sup>201</sup> aber so, dass es sich „um die Anwendung des Allgemeingültigen auf ein Besonderes handeln kann, das ihm beständig als ein Besonderes gegenwärtig bleibt.“<sup>202</sup> Hier wird einmal mehr deutlich, dass Herrmann Individualität vom empirischen Subjekt bzw. hier begrifflich formuliert: dem Besonderen her denkt, nicht vom Allgemeinen, wie Cohen.

Das Bewusstsein des eigenen Lebens, das in der Religion thematisch werde, begründe „unsere individuelle Existenz“.<sup>203</sup> D.h. in Cohens späterer Terminologie gesprochen: Das Dasein gewinnt Autonomie gegenüber dem Sein.

Offenbarungstheoretisch gewendet bedeutet dies, dass die Genese des Gottesgedankens nicht aus der praktischen Vernunft allein erklärt werden könne. Gerade der „Gedanke [...] eines lebendigen Gottes“<sup>204</sup> bedürfe er Rückbindung an individuelles Leben.

Wilhelm Herrmann hat 1916 mit einer kurzen Würdigung auf die Spätschrift Cohens reagiert, „Der Begriff der Religion nach Hermann Cohen“, in welcher er noch einmal die wesentlichen Unterschiede und Übereinstimmungen formuliert.

Herrmann sieht seine eigene Konzeption der Ergänzungsbedürftigkeit der Sittlichkeit durch die Religion in Cohens Spätwerk bestätigt.<sup>205</sup> Dabei bildet

<sup>197</sup> W. HERRMANN, Hermann Cohens Ethik, 93.

<sup>198</sup> Vgl. a.a.O. 110f.

<sup>199</sup> A.a.O. 107.

<sup>200</sup> A.a.O. 108.

<sup>201</sup> W. HERRMANN, Die Auffassung der Religion in Cohens und Natorps Ethik, in: Ders., Gesammelte Aufsätze, hg. von Friedrich Wilhelm Schmidt, Tübingen 1923, 377–405, 383.

<sup>202</sup> A.a.O., 386.

<sup>203</sup> A.a.O. 387.

<sup>204</sup> A.a.O. 394.

<sup>205</sup> Vgl. W. HERRMANN, Der Begriff der Religion nach Hermann Cohen (1916), in: Ders., Schriften zur Grundlegung II, 318–323, 318: „Er hält nun nicht bloß Religion ohne

die Konzeption der Erlösung einen zentralen Punkt der Auseinandersetzung. Wie oben gezeigt, behauptete Cohen die Autonomie der Sittlichkeit auch angesichts des Bewusstseins der Erlösung und unterschied die sittliche Befreiung, die das Individuum selbst zu leisten habe, von der Erlösung, die allein als Hoffnung oder Zuversicht auf die Möglichkeit der Erfüllung der sittlichen Aufgabe dem Individuum zugänglich sei. Herrmann hingegen hatte die Wiedergeburt und die Bekehrung so voneinander unterschieden, dass erstere eine fundamentale Veränderung des Selbstbewusstseins herstelle, die allererst die Bekehrung, als neu motivierte sittliche Betätigung ermögliche. Herrmann findet sich in der Konzeption Cohens zu unrecht kritisiert: „An dem Gedanken der Erlösung hebt er mit Recht die Paradoxie hervor, daß Gott allein der Erlöser sein soll, daß aber nur ein solcher Mensch erlöst wird, der sich selbst in unablässiger Arbeit von der Sünde lösen will. *Cohen* meint nun, das werde von uns verkannt.“<sup>206</sup>

Ungeachtet des sachlichen Unterschieds, der darin besteht, dass nach Herrmann die Wiedergeburt den Menschen „durch Gottes Gnade in eine neue Existenz versetzt“<sup>207</sup> und damit zumindest logisch die Voraussetzung gelingender Sittlichkeit ist, während bei Cohen die Gnade Gottes allein erhofft werden kann, aber immer als ausständig gelten muss, meint Herrmann, die Differenz zu Cohen „von der gemeinsamen Grundlage aus in anderer Weise“<sup>208</sup> formulieren zu müssen.

Obwohl nämlich Cohen durchaus die Individualität der Erlösung betone, beantworte er nicht die Frage, „wie denn der sündige Mensch dessen innererde, daß er als Individuum durch den Gott gerettet wird, der gerade ihm seine Sünden vergibt.“<sup>209</sup> Wir haben gesehen, dass Cohen die Konstitution religiöser Individualität an das Mitleid bindet. Durch die Übertragung der Prädikate des Leidens und der Armut auf den Messias wird im Mitleid mit dem anderen Menschen die solcherart konstituierte Individualität als absolute qualifiziert. Herrmanns Kritik ist, wie sich zeigen wird, grundlegend bestimmt durch die schon oben erwähnte Differenz in der logischen Struktur des jeweils vorausgesetzten Begriffs von Individualität. Herrmann zeigt diese Differenz am Begriff der Offenbarung auf. Offenbarung ist nach Herrmann ein intersubjektives Geschehen, das dem geschichtlichen menschlichen Individuum widerfährt, wodurch die Erkenntnis der sittlichen Schuld bzw. Sünde bewirkt wird und der Prozess von Wiedergeburt und Bekehrung eingeleitet. Cohen betone zwar die konstitutive Beziehung des Individuums zu Gott.

---

Sittlichkeit für unwahr, sondern auch Sittlichkeit ohne Religion für unfähig, die Not zu überwinden, die aus der sittlichen Arbeit selbst erwächst und sie zersetzt.“

<sup>206</sup> W. HERRMANN, Begriff der Religion nach Cohen, 319.

<sup>207</sup> Ebd.

<sup>208</sup> Ebd.

<sup>209</sup> A.a.O. 320.



„Wenn wir aber nach diesem Gott fragen, verweist er uns auf die Offenbarung, die vorzeiten einem anderen gegeben sei. Damit läßt sich aber der Mensch nicht abfinden, der durch seine Sündenerkenntnis ganz auf sich selbst gestellt ist.“<sup>210</sup> Dieser nämlich bedürfe der „Erfahrungen eines Wirkens, auf die wir selbst uns besinnen können, weil sie dem nur uns anschaulichen Bereich unseres eigenen Lebens angehören“.<sup>211</sup>

Damit greift Herrmann zugleich, als einen zweiten Aspekt seiner individualitätstheoretisch orientierten Kritik an Cohen, den bei diesem in wissenschaftssystematischer Perspektive formulierten Zusammenhang der Religion mit Logik und Ethik auf – und damit ein Zentralanliegen seiner früheren Kritik an Cohen. „Die Gotteserkenntnis, die uns diese Befreiung verschaffen soll, stammt nicht aus der Logik und Ethik. Sie ist keine Schöpfung des Denkens, die sich als rein vor der kritischen Frage der Vernunft ausweisen könnte oder müsste. Sie ist nicht eine allgemeingültige oder beweisbare Erkenntnis, sondern der wehrlose Ausdruck individuellen Erlebens.“<sup>212</sup>

Herrmann lässt in der Fortführung dieser Kritik außer Acht, dass Cohen in seinem Spätwerk die Religion durchaus nicht mehr in Logik und Ethik begründet wissen will, sondern vielmehr dieser selbst eine fundierende Funktion für die reinen Bewusstseinsfunktionen zuweist. Allerdings weist Herrmanns Kritik dennoch auf eine zentrale Differenz zwischen seinem und Cohens Entwurf hin, welcher wiederum individualitätstheoretische Relevanz aufweist. Herrmanns Begründung der Individualität weist ein irrationales Moment auf, das weder begrifflicher Erkenntnis noch rationaler Explikation zugänglich ist. Cohen beharrt dagegen auf der Prävalenz der Logik und Ethik vor der Religion insofern, als er dieser selbst einen Ort innerhalb des Systems der Philosophie zuweisen will, nicht aber vor oder außerhalb desselben. Die fundierende Funktion der Religion für die reinen Bewusstseinsvollzüge ist demnach immer als rational explikable Fundierung gedacht. Dem entspricht, dass Cohen seinen Individualitätsbegriff von der Seite des Gottes- wie des Menschheitsbegriffs her konstruiert, während Herrmann ihn von der Seite des empirischen Individuums und dessen Biographie her denkt. Die Konsequenzen dieser individualitätstheoretischen Differenz lassen sich an der jeweiligen Konzeption der idealen Gemeinschaft ablesen: Herrmanns Reich Gottes stellt als Organismus der Freiheit (eingedenk seines biographisch fundierten Freiheitsbegriffs) das Zusammenspiel nicht ineinander auflösbarer (weil absolut in ihrer Identität konstituierter) Individuen dar. Cohens endzeitlicher Völkerbund ist dagegen an der ethischen Konzeption des Staates angelehnt, welcher als Begriff der Einheit der Individuen deren Identität garantiert. Zwar soll die Religion das Beharren der Individualität für Cohen garantieren. Diese indivi-

---

<sup>210</sup> W. HERRMANN, Begriff der Religion nach Cohen, 321.

<sup>211</sup> A.a.O. 322.

<sup>212</sup> Ebd.

dualitätskonservierende Funktion ist aber allein als motivationaler Aspekt der Handlungstheorie (nämlich als Aufdauerstellung der Selbsterkenntnis als Sünder) konzipiert – welcher sich dort erübrigen würde, wo die immanent unerfüllbare sittliche Aufgabe an ihr Ziel, die Gnade Gottes, gelangt wäre.

#### 4. Zusammenfassung und Schluss

Die Frage nach Messianismus oder Christologie, die in der Auseinandersetzung Herrmanns und Cohens bearbeitet wird, lässt sich vor dem Hintergrund der Christologie Kants folgendermaßen zusammenfassen: Herrmann kapriziert sich auf die motivationale Fragestellung, d.h. auf die individuelle Befähigung zur Sittlichkeit. Dabei greift er denjenigen Aspekt der Christologie Kants auf, der bei diesem auf die (Re-)Aktivierung eines ohnehin in der subjektiven Vernunft angelegten „Faktums“ zielt. Die Vorstellung der exemplarischen Realisierung der Idee der Menschheit in einem Individuum dient der Einsicht in die Möglichkeit der Realisierung von Sittlichkeit. Herrmann verlegt diese Fragestellung auf die Ebene individueller, empirischer Gewissheit: Die in einem Erlebnis *sui generis* (nämlich der Begegnung mit Jesus) begründete Selbstgewissheit kompensiert die Erfahrung des sittlichen Scheiterns und stellt zugleich die motivationalen Ressourcen zur Realisierung von Sittlichkeit zur Verfügung. Die Fragestellung fokussiert mithin auf das individuelle „*Können*“. Damit erhält die Christologie, näher die Erlösungslehre, eine fundierende Funktion für die Realisierung von Sittlichkeit und die daraus resultierende Gemeinschaftskonzeption besteht, von der Logik ihrer Konstitution her betrachtet, in der (durchaus kantischen) Herrschaft Christi über die „Gemüter“ der Menschen. D.h., der Vollzug und die (immanente) Realisierung dieser Form von Gemeinschaft fußen auf dem Gedanken *präsentischer* Erlösung, des menschlichen Individuums, welcher wiederum an die Christologie gebunden ist.

Cohen wiederum geht in seinem Spätwerk ebenfalls von der Notwendigkeit der Kompensation negativer Selbstevidenz aus. Allerdings bedarf es zu dieser Kompensation keines Erlebnisses *sui generis*. Zudem kann Gott nicht als Individuum von der Art eines Menschen gedacht werden. Mithin gibt es keine Form *präsentischer* Erlösung. Gott als Individuum im Sinne der „Einzigkeit“ zu denken verhindert gerade, ihn als Mensch zu denken. Dadurch rückt die individuelle Begegnung mit anderen Menschen, die aber gerade nicht Gott sind und auch nicht als Realisate der Idee der Menschheit gedacht werden können, in den Vordergrund. Diese anderen Menschen sind aufgrund ihrer Unvollständigkeit, d.h. ihres Leids, Anlass zur Sittlichkeit. Der motivationale Aspekt der Christologie Kants wird hier ganz auf die rein humane Intersubjektivität verlegt. Die Möglichkeit individueller Realisierung von Sittlichkeit wiederum wird in der Hoffnung auf eine *eschatologische* Erlö-

sung begründet. Diese besteht in der kompensatorischen Einheit der Totalität der Menschheit. Diese eschatologische Realisierung der Idee der Menschheit bleibt, als oberster Zweckgedanke, beständiger Anlass zum sittlichen *Sollen*, das demgemäß im Vordergrund steht. Dieses Sollen wiederum wird durch die Transzendenz Gottes, nicht dessen Immanenz, begründet.

Die Auseinandersetzung Herrmanns und Cohens wurde auf dem Hintergrund der Frage nach der modernisierenden Bearbeitbarkeit der Christologie Kants aufgeworfen. Anhand der skizzierten Positionen lassen sich folgende Punkte als von bleibender Relevanz ausmachen.

1) Unter dem Titel der Christologie wird zweierlei verhandelt. Zum einen die Frage nach den Realisierungsmöglichkeiten von Moralität angesichts des Gegensatzes von Sollen und Sein im Zusammenhang empirischer Individualität. Zum zweiten und daran anschließend die Frage, ob, und wenn ja, wie Gott als Individuum so denkbar sei, dass endliche Individualität dadurch einerseits in ihrer Fähigkeit zur Moralität fundiert, andererseits die absolute Geltung der Forderung nach einheitlicher moralischer Subjektivität gewährleistet ist.

2) Dadurch erhält die Frage nach individueller Versöhnung und Erlösung zentralen Stellenwert. Unter diesem Titel wird fortan die Frage der Konstitution eines einheitlichen moralischen Subjekts verhandelt sowie zugleich dessen Selbstbewusstsein auf seine Evidenz hin befragt. Dabei ist die Reihenfolge von Versöhnung und Erlösung von unmittelbarer Relevanz, sofern sie den Mitwirkungsspielraum des Individuums im Zusammenhang der Konstitution einheitlicher sittlicher Subjektivität bezeichnet.

3) Die Engführung von Religion und Sittlichkeit im 19. und frühen 20. Jahrhundert bringt unmittelbar bibelhermeneutische Konsequenzen mit sich. Wenn nämlich die (moralische) Christologie in doppelter Hinsicht individualitätstheoretische Fragestellungen in sich birgt, so wird auch der Lektüre der Bibel eine individualitätstheoretische Engführung in doppelter Hinsicht beigebracht: zum einen fokussiert auf das Individuum Christus, zum anderen auf das Auslegungssubjekt. Die Verhältnisbestimmung von individueller Hermeneutik und Auslegungsgemeinschaft tritt damit selbst als moralisches und Geltungsproblem in den Raum der Religionstheorie ein.

4) Die Frage nach dem „Verstehen Jesu“, oder auch Gottes, bestimmt auch die Fragestellung nach der Möglichkeit einer biblisch fundierten Ethik. Der kantische Ansatz und dessen Transformation bei Herrmann und Cohen kann in diesem Zusammenhang als exemplarische Formulierung eines hermeneutischen Problems gelten, das auch heute von wesentlicher Relevanz ist: Ist es die vernunftgeleitete Hermeneutik, die unseren Umgang mit der Bibel leiten soll – oder vielmehr die Ästhetik individuellen religiösen Erlebens? Ist es die Begegnung mit dem konkreten anderen Menschen, die unseren Zugriff auf die Bibel leiten soll, oder ist es vordergründig die individuelle Gotteserfahrung?

5) Die Art und Weise, wie hermeneutische Prinzipien im Zusammenhang der Christologie verhandelt werden verweist damit vor allem darauf, dass im Zusammenhang moderner theologischer Theoriebildung die Christologie zugleich von einer Fundamentalanthropologie begleitet werden muss, welche nicht nur unsere Formen religiöser Wissensgenerierung beschreibt, sondern diese zugleich auf ihre Rationalisierungsfähigkeiten sowie die Möglichkeiten ihrer Operationalisierung, ob in ästhetischer oder ethischer Hinsicht, befragt. Dies zu leisten ist eines der wesentlichen Verdienste Immanuel Kants, aber auch Herrmanns und Cohens, im Bemühen um eine zum wissenschaftlichen Diskurs auch mit anderen Disziplinen befähigte Theologie. Dieses Verdienst sollte, ungeachtet möglicher Kritikpunkte und Einwände, seiner Intention wie auch der Komplexität seiner Realisierung nach weiter als vorbildlich gelten.