

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-22-40>

EDN: EKLZMM

Wissenschaftlicher Artikel / Научная статья / Research Article

Natorp und Cohen im Gespräch über das Religionsproblem der Moderne

Hans Martin Dober✉

Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Tübingen, Deutschland

✉hmdober@gmx.de

Zusammenfassung. In dieser Studie wird Paul Natorps Schrift "Religion in den Grenzen der Humanität" (2.Aufl. 1908) als eine Bearbeitung des Problems der Religion in der Moderne interpretiert, die die Impulse von Kant und Schleiermacher aufgreift und transformiert. Fünf Aspekte dieses Problems, die bereits in Schleiermachers „Reden über die Religion“ (1799) präsent waren, werden im Diskurs des Marburger Neukantianismus noch einmal zum Gegenstand der Betrachtung, nun im Licht des kollegialen wissenschaftlichen Austauschs Natorps mit Hermann Cohen und Wilhelm Herrmann. Eine der hier gefundenen Antworten weist voraus auf Hans Blumenbergs „Matthäuspassion“ (1988). Dessen Spätwerk am Ende des 20. Jahrhunderts lässt sich im Horizont dieser früheren Diskurse zu seinem Beginn als eine Variante der musikalisch-dramatischen Aufnahme existenzieller und religiöser Grundfragen in einer vom Wandel geprägten Gesamtkultur lesen.

Schlüsselwörter: Gefühl, Individualität, Matthäuspassion, Modernität, Neukantianismus, Religion

Informationen zu Interessenkonflikten. Der Autor erklärt, dass kein Interessenkonflikt besteht.

Der Artikel wurde am 29. August 2024 eingereicht

Der Artikel wurde am 15. November 2024 angenommen

Zitierweise: Dober HM. Natorp und Cohen im Gespräch über das Religionsproblem der Moderne. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(1):22–40. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-22-40>

Наторп и Коген о проблеме религии в современности

Х.М. Добер✉

Тюбингенский университет, Тюбинген, Германия

✉hmdober@gmx.de

Аннотация. В данном исследовании труд Пауля Наторпа «Религия в пределах человечности» интерпретируется как трактовка проблемы религии в современности,

© Dober H.M., 2025



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

которая вбирает в себя и трансформирует импульсы Канта и Шлейермахера. Пять аспектов этой проблемы, которые уже присутствовали в «Речах о религии» Шлейермахера, вновь становятся предметом дальнейшей обработки в среде неокантианского дискурса в Марбурге, включая встречи с Германом Когеном и Вильгельмом Херрманом. Один из найденных здесь ответов указывает на «Страсти по Матфею» Ганса Блюменберга. Позднее произведение конца XX в. может быть прочитано в горизонте этих ранних дискурсов в его начале как вариант музыкально-драматического обращения к экзистенциальным и религиозным фундаментальным вопросам в общей культуре, подверженной изменениям.

Ключевые слова: эмоция, индивидуальность, Страсти по Матфею, современность, неокантианство, религия

Информация о конфликте интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:

Статья поступила 29.08.2024

Статья принята к публикации 15.11.2024

Для цитирования: *Dober H.M.* Natorp und Cohen im Gespräch über das Religionsproblem der Moderne // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 1. С. 22–40. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-22-40>

Natorp and Cohen on the Problem of Religion in Modernity

Hans Martin Dober✉

University of Tübingen, Tübingen, Germany

✉hmdober@gmx.de

Abstract. In this study Paul Natorp's writing *Religion within the Limits of Humanity* is interpreted as a treatment of the problem of religion in modernity, which takes up and transforms the impulses of Kant and Schleiermacher. Five aspects of this problem, which were already present in Schleiermacher's *Speeches on religion*, are once again a subject of further processing in the medium of the Neo-Kantian discourse in Marburg including encounters with Hermann Cohen and Wilhelm Herrmann. One of the answers found here points ahead to Hans Blumenberg's *St. Matthew Passion*. The latter's late work at the end of the 20th century can be read within the horizon of these earlier discourses at its beginning as a variation of a musico-dramatic treatment of existential and religious fundamental questions in a general culture affected to change.

Keywords: emotion, individuality, St. Matthew Passion, modernity, neo-Kantianism, religion

Information about the conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 29.08.2024

The article was accepted on 15.11.2024

For citation: Dober HM. Natorp und Cohen im Gespräch über das Religionsproblem der Moderne. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(1):22–40. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-22-40>

Natorps Religionsschrift baut auf Kants und Schleiermachers Beiträgen zum Religionsproblem der Moderne auf und führt sie produktiv weiter.¹ Auch die die Transformationsprozesse der überlieferten Religion thematisierende Soziologie nimmt er in den Blick.² Wie im Folgenden gezeigt wird, ist Natorp eingebunden in ein literarisches „Gespräch“ mit seinem philosophischen Mentor Hermann Cohen und dem systematischen Theologen Wilhelm Herrmann in Marburg [3–5]. Die gegenseitige Wahrnehmung der Gedankenentwicklung dieser drei Kollegen ist ein relevanter Faktor für die Weiterarbeit am Religionsproblem gewesen. In diesem Beitrag muss ich mich allerdings weitgehend auf Natorp und Cohen beschränken.

I. Kant und das Verhältnis der Ethik zur Religion (bzw. der Religion zur Ethik)

Kant hatte im Gesamtzusammenhang seines Denkens nach der Kritik der Metaphysik in der theoretischen Philosophie dem bleibenden „Bedürfnis der Vernunft, vom Bedingten zum Unbedingten aufzusteigen“ [6] (Bd. VI, A 197), im Bereich der praktischen neue Nahrung gegeben. Seine *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* wirkte sich auch auf sein Verständnis der Religion aus, deren sittlichen Kern er in einer bislang ungekannten Konsequenz offengelegt hat. [7] Nach der Reformation und den konfessionell geprägten Religionskriegen des 17. Jahrhunderts hat er das Religionsproblem der Moderne insofern in eine maßgebliche Form gefasst, als er auf die – für das Zeitalter der Aufklärung so charakteristische – Frage nach einer allgemeinen Vernunftreligion, der alle Parteien zustimmen können, auf höchstem philosophischen Niveau seine Antwort gab.

Folgte man seinem groß angelegtem Übersetzungsprogramm der historischen Offenbarungs- in eine reine Vernunftreligion, so konnte man allerdings meinen, Religion erfülle ihren Sinn und Zweck vor allem in der Ethik, die sie schon immer begünstigt und auf den Weg gebracht hatte. Hermann Cohen hatte „bis etwa zum Jahr 1914“ dieser Auffassung mit der Devise „Auflösung der Religion in Ethik“ einen prägnanten Ausdruck verliehen. [8. S. 151] Und Natorp hat dieser „ausschließlichen Zurückführung der Religion auf die Sittlichkeit“ [9. S. 117], wie sie für ihn in Cohens „kleiner, mehr populär gehaltenen Schrift“ *Religion und Sittlichkeit* (1907) mit Händen zu greifen war, kritisch widersprochen: das „Wesen Gottes“ im „Wesen der menschlichen Sittlichkeit“ zu erblicken, scheine „eine

¹ Meine Interpretationsperspektive setzt die Akzente anders als Ulrich Sieg [1. S. 274ff.], der diese Schrift – dem Titel entsprechend mit gutem Recht – in den Zusammenhang mit Natorps Arbeit an der „Sozialpädagogik“ gestellt hat.

² Natorp stand im Austausch mit Ferdinand Tönnies [1. S. 250, 276, 280, 283] und gehörte zum „Ausschuss“ der 1909 gegründeten „Deutschen Gesellschaft für Soziologie“ [2. S. 293].

schlechte Rettung Gottes“ zu sein. Sie mache „ihn nur zu einem anderen Namen für etwas, das ohne diesen Namen genauso bestände“ [9. S. 118]. Die Cohen selbstverständlich bekannten „Propheten- und Psalmenworte“ stünden zu dieser Auffassung in einem offensichtlichen Gegensatz, handelten sie doch „unzweideutig“ von „Gott [...] als Kraft, die zum Guten hilft, ihm den Sieg schafft in unseren Herzen und in der Welt.“ [9. S. 118]

Um sich des Sinns der Religion zu vergewissern, müsse ihr Subjekt neu bestimmt werden: „zuletzt sind wir Individuen, fühlende Menschen, nicht bloße Erkenntnissubjekte, Willenssubjekte, ‚Vernunftwesen‘ überhaupt“ [9. S. 43]. Und insofern eine konstitutiv auf das „Gefühl“ bezogene Religion zu einer „Zuversicht“ ver helfe, die „in unmittelbarer Erfahrung gegründet“ sei [9. S. 24], leiste sie „auch in sittlicher Hinsicht etwas Besonderes, das nicht ebenso durch eine der Religion entfremdete Sittlichkeit geleistet wird.“ [9. S. 24] Die Arbeit am Religionsproblem der Moderne fordert also, über Kant hinauszugehen, ohne den „sittlichen Kern“ der Religion zu relativieren.

II. Schleiermachers religionstheoretisches Modernisierungsprogramm als Vorlage für die Marburger Religionsdiskurse

Die (wenn man so will: neukantianische) Sorge um den sittlichen Kern der Religion und ihren Erhalt ist aber nur *ein* Aspekt der Natorp'schen Religionsschrift. Dass er das Gefühl als „Wurzel der Religion“ [9. S. 86] versteht, um deren „Humanität“ zu fassen, ist ein anderer, der über Kant hinaus auf Schleiermachers religionstheoretisches Modernisierungsprogramm verweist. Dessen von Ulrich Barth mit Bezug auf die *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) herausgearbeiteten Grundzüge finden sich bei Natorp exemplarisch realisiert [10]. Das ist im Folgenden zu zeigen. Zugleich werden diese Grundzüge jeweils auf die kritischen Bemerkungen Cohens bezogen.

1.1. Die Selbständigkeit der Religion

Der erste Grundzug des von Barth so genannten „religionstheoretischen Modernisierungsprogramms“ besteht in der Forderung nach Selbständigkeit der Religion im Unterschied zu Metaphysik und Wissenschaft, Politik und Moral [und trägt] jenem gesamtgesellschaftlichen Prozess Rechnung [...], den man [...] als soziale Ausdifferenzierung bezeichnet [10. S. 288].

Natorp begründet – wie schon Schleiermacher – die Selbständigkeit der Religion im „Gefühl“, das er als „eine eigene Grundgestalt des Bewusstseins“ bestimmt (9. S. 44). Eine derart selbständig begründete Religion sperrt sich der Auflösung in Ethik und trägt doch zur Lebensführung in ethischer Verantwortung bei. Sie ist unabhängig von politischer Instrumentalisierung zu denken und wirkt sich doch eben in dieser Unabhängigkeit – entspringend aus dem „Quell“ des Gefühls, „aus dem sowohl eine Erkenntnis als eine Willensrichtung als ein

künstlerisches Gestalten fließt“ [9. S. 27f.] – auf die Gestaltung des Lebens bis in die politischen Verhältnisse aus. Die „soziale Ausdifferenzierung“ ist bei Natorp auf die unabhängige Begründung und Legitimität von Religion zu beziehen, nicht aber steht sie ihren Wirkungen auf die Gesellschaft im Weg. Diese zeigen sich bei ihm etwa in der Forderung einer Transformation der kirchlichen Religionsgestalten und eines interkonfessionellen Religionsunterrichts.³

1.2. Und ihre „Eigenart“

Cohen hat in *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915) auf die Kritik geantwortet, die Natorp im *Nachwort* zur 2. Auflage der Religionschrift (1908) geübt hatte (vgl. Abs. I]. Es sei zwar zuzugestehen, dass Schleiermacher (und respektive auch Natorp, der ihm darin folge) „durch die Hineinziehung der Religion in das Bewusstsein einen Fortschritt über Kant vollzogen“ habe [11. S. 94]. Das sei über den Begriff des Gefühls geschehen, das von der Seite des Individuums aus als ein „unmittelbares Bewusstsein“ gedacht werde [11. S. 95]. Schleiermacher habe auf diese Weise einen Weg gewiesen, der „Gefahr“ zu begegnen, mit der „Kants Charakteristik der Religion“ als „Ethiko-Theologie“ verbunden sei, „dass die Religion in Ethik aufgeht und ihre Eigenart verliert.“ [11. S. 94]⁴

In dieser Hinsicht gibt Cohen Natorp recht. Auch er bestimmt seinen Religionsbegriff unabhängig von einem *metaphysischen Deutungsrahmen* und von *politischer Einflussnahme*. In so enger wie kritischer Bezugnahme auf Logik, Ethik, Ästhetik und (die angekündigte, aber nicht mehr geschriebene) systematische Psychologie bestimmt er den Begriff der Religion so, dass das System der Philosophie in seiner eigenen Geltung nicht in Frage gestellt werden kann. Eine Unterordnung der Wissenschaft unter die Religion ist ebenso ausgeschlossen wie die Einflussnahme der Religion auf die Freiheit der Forschung. Doch die „Eigenart“ der Religion wird auch gegen ihre Bestreitung von Seiten der Wissenschaft behauptet [11].

Es sei aber „ein zweideutiger Vorzug“, die *Selbständigkeit* der Religion wie Natorp um den Preis der „*Unmittelbarkeit* des Gefühls“ sichern zu wollen, müsse „diese Art des Bewusstseins“ doch von einer „Unbestimmtheit“ bleiben, „die keinen anderen objektiven Inhalt hat als nur sich selbst, ihre eigene Tätigkeit, ihr eigenes subjektives Verhalten“. [11. S. 95] (Hervorhebung H.M.D.). Natorp schließe hier an Schleiermachers *Reden* und an dessen *Glaubenslehre* an, in der „das Gefühl zu einer absoluten Abhängigkeit verwandelt wird.“ [11. S. 95].

Zwar sei es ein „an sich tieferreligiöser Gedanke“, im „unmittelbaren Leben der Seele“ die Religion zu begründen [11. S. 121]. Für Cohen wird aber erst in der *Korrelation* „das Leben der Seele auf die Schweben mit dem Sein Gottes“ gespannt

³ Vgl. seine „Sozialpädagogischen Folgerungen“ [9. S. 62ff., 69–74].

⁴ Nota bene bleibe aber in dieser Bestimmung Kants auch der „Wert“ der „Ethiko-Theologie“ bestehen.

[11. S. 122]. So gewinnt das gestaltlose Chaos eines *ozeanischen Gefühls* Gestalt, das Natorp in innerweltlichen Metaphern des Unendlichen beschreibt als ein „in sich grenzenloses und gestaltloses Wogen und Bewegen“, das „aller Gestaltung eines Objekts vorausgeht und zugrundeliegt“ [9. S. 33, 87].⁵ So wird aber auch das Unendliche, dieser Begriff, der bei Schleiermacher und Natorp die Grenze zwischen Religion und Ästhetik überbrücken soll,⁶ aus der Theorie der Religion ausgeschlossen. [14. S. 129f.] In der Korrelation mit Gott verliert das „Leben der Seele“ seine Unmittelbarkeit: sie wird aus sich herausgerufen zur Verantwortlichkeit und richtet sich auf Gott aus, dieses Andere bzw. diesen Anderen der Seele. So gewinnt die Religion ihre *Eigenart* auch dem ästhetischen Erleben gegenüber [14. S. 130]. Natorp, der von dieser „Grundbedingung“ eines monotheistisch präzisierten [11. S. 120] Verständnisses von Religion absehe, gehe „allein von der Ausdeutung des menschlichen Bewusstseins aus“, vertiefe sich „in diese“ und könne „in dieser Vertiefung sich nicht genügen [...], um nur für die höchste Selbständigkeit der Religion das menschliche Bewusstsein auszuschöpfen.“ So aber bleibe es „eben immer nur letztlich beim Leben der Seele, als der endlichen Menschenseele.“ [11. S. 122].

2.1. Das religiöse Erleben als Anfrage an die überlieferten Glaubensgestalten

Der zweite Grundzug von Schleiermachers religionstheoretischem Modernisierungsprogramm lautet: „Die Rückführung der religiösen Sprache und der theologischen Begriffsbildung auf das fromme Gefühl bedeutete eine grundsätzliche Entdogmatisierung von Glaubensüberzeugungen zugunsten der Spontaneität religiösen Erlebens“. [10. S. 288].

Im Gefühl „die gesuchte Grundlage der Religion im menschlichen Bewusstsein“ zu setzen [9. S. 27, 47],⁷ schafft bei Natorp (wie vorher schon bei Schleiermacher) Distanz zu allen Aussagen, die man über religiöse Belange in theoretischer oder praktischer, und auch in ästhetischer Hinsicht treffen kann. „Erkenntnis, Wille, ästhetische Phantasie sind im Vergleich“ mit diesem „eigentlichen Selbstsein der Seele“ „nur *Äußerungen*; das Gefühl umfasst

⁵ Cohen hat sich in seinen Notizen zur Religionsschrift auf diese Stelle bezogen. Das „gefühlshafte, grenzen- und gestaltlose Wogen und Weben der Seele“ [9. S. 87] laufe auf einen „pantheistischen Begriff der Einheit“ hinaus, den er so keineswegs anerkennen könne. „Cohen macht demgegenüber die Transzendenz Gottes geltend.“ [3. S. 342f.; 12. S. 100] (Notizen Cohens während seiner Lektüre Natorps). Die von Helmut Holzhey zuerst publizierten Notizen sind von Hartwig Wiedebach in den Supplementa 1 zu Cohens Werken kritisch ediert worden. Im Folgenden wird aus den Supplementa zitiert.

⁶ Schleiermacher hatte in der 2. Rede gefordert, „nur der Punkt“ müsse gefunden werden, von dem aus die Beziehung des Menschen zum Unendlichen „entdeckt“ werden könne [13. S. 65f.], und das sei eben die Religion als „Anschauung und Gefühl“ [13. S. 50] bzw. „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ [13. S. 52f.].

⁷ Natorp spricht auch vom Gefühl als dem „Mutterschoß alles Bewusstseins“ [9. S. 35].

sie gewissermaßen mit oder fasst sie in sich als ihrer letzten Wurzel zusammen.“ [9. S. 27].

Weil diese Äußerungen in einer eigentümlichen Relativität zu ihrem „Gefühlsgrunde“ stehen, der sie als „haltbar und berechtigt“ erscheinen lässt [9. S. 49], könne „die ganze überlieferte Religion gleichsam in einen Schmelztiegel geworfen werden, aus dem sie nur in völlig erneuerter Gestalt wieder hervorgehen kann“ [9. S. 54, 69]. Eine „Umwandlung“ der Glaubensvorstellungen zum Symbol sei zu vollziehen [9. S. 57], und das könne bevorzugt im Medium der Kunst geschehen, die „zur Reinigung und Begrenzung der Religion“ mithilfe [9. S. 49]. Natorps Religionsschrift tritt entschieden für die *Entdogmatisierung von Glaubensüberzeugungen* ein,⁸ wurzelt aber, was die zitierten Symbolisierungen betrifft, durchaus in der biblischen Tradition.

2.2. Die Kontrolle und Gestaltung des religiösen Gefühls durch die Richtungen des Bewusstseins

Wie Cohen ist aber auch Natorp bemüht, „alle Richtungen des Kulturbewusstseins“, die Erkenntnis, den Willen und das Gefühl also, „durchgängig“ zu vermitteln [11. S. 121]. Deshalb besteht Natorps Beitrag zum Religionsproblem der Moderne auch in einer kritischen Prüfung des religionstheoretischen Modernisierungsprogramms der *Reden* Schleiermachers in Orientierung am neukantianisch ausgearbeiteten System der Philosophie.

So bleibt die *Spontaneität religiösen Erlebens*, wie sie aus dem „Wogen und Bewegen“ des Gefühls quillt, bei Natorp angewiesen auf die objektivierende Kraft der Kunst, der Ethik und der Logik, um sich ihrer selbst bewusst zu werden und um sich anderen mitzuteilen. Denn als „subjektive Gegenseite“ zu Erkenntnis, Wille und ästhetischer Gestaltung vertritt das Erleben keine „eigene Art der Objektsetzung“ [9. S. 44]. Das noch gestaltlose Gefühl bedarf der Gestaltung. Und insofern es Tendenzen eines „Überwucherns“ [9. S. 42] über sich hinaus entwickelt, wird es auch in seine Schranken gewiesen. Es besteht bei Natorp eine Wechselbeziehung zwischen der Begründungsfunktion, die dem religiösen Gefühl für die Einheit des Subjekts zukommt, und der gestaltenden wie der kontrollierenden Funktion, die Erkenntnis, Wille und Formgebung auf die aus- und übergreifenden Tendenzen dieses Gefühls ausüben. Deshalb entscheidet auch „über die Echtheit des Gefühls [...] nicht mehr das Gefühl selbst, sondern [es entscheiden] die gesetzmäßigen Gestaltungen des Bewusstseins: Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst.“ [9. S. 47].

Natorp erblickt ein Problem darin, dass das mit Schleiermacher auf das Unendliche bezogene Gefühl, von dem er selbst ausgeht [9. S. 36], in seinem „Enthusiasmus“ auf Logik, Ethik und Ästhetik übergreifen könne. So stehe es in

⁸ Er kann sich eine Kirche vorstellen, die „ihre Mitglieder an ein formuliertes Glaubensbekenntnis ausdrücklich nicht ... [bindet]“ [5. S. 70]. Herrmann steht demgegenüber für „eine Kirche, die Knochen hat und sich nicht in ein undogmatisches Christentum auflösen will“ [11. S. 54].

der Gefahr, „sich eine eigene Glaubenswelt [zu schaffen], die keinem Gebote der Logik gehorcht; eine felsenfeste Gewissheit, die keine Kritik duldet“ [9. S. 42].⁹ Das Gefühl könne kein „Erkenntnisgrund“ sein, ebenso wenig, wie es allein schon das immer auf ein „Endliches“ bezogene Handeln zu orientieren vermöge. Deshalb bedürfe es stets seiner Reinigung durch „Erkenntnis und Willensdisziplin“ [9. S. 40], wie auch die künstlerische Phantasie immer auf die endliche, konkrete Gestalt des Kunstwerks bezogen werden müsse. Am gefährlichsten werde die Tendenz des Enthusiasmus „in der Religion durch ihre bewusste, entschlossene *Transzendenz*, durch die [...] [das Gefühl], kraft seines unendlichen Inhalts, Erkenntnis und Sittlichkeit in ihrer endlichen Beschränktheit zu überbieten sich berechtigt, ja verpflichtet glaubt.“ [9. S. 42; Hervorhebung i.O.] Die „Schrannen des Menschentums“ vermag es aber „nicht wirklich zu übersteigen“ [9. S. 45].

2.3. Die Prägnanz des religiösen Gefühls bei Cohen und die überlieferte Form der Religion

Auch mit Blick auf die Dimension des Erlebnisses macht Cohen Natorp (und Schleiermacher) gegenüber mit seinem religionsphilosophischen Grundgedanken einen Unterschied geltend: die Korrelation gibt dem *religiösen Erleben* Richtung und Struktur, und in ihr gewinnen die *überlieferten Formen* Sinn und Bedeutung. Wenn man unter dieser Voraussetzung das Erleben aufs Gefühl bezieht und nach der Gestalt fragt (s. Abs. 1.2.), die „das religiöse Gefühl“ bei Cohen gewinnt, so wird es in *Der Begriff der Religion* zuerst „als *Mitleid* erkannt: als Entdeckung des Individuums am leidenden Menschen, und als Entdeckung seiner Korrelation mit Gott, die gleichsam durch dieses Leiden und Mitleiden gefügt wird“ [11. S. 94] (Hervorhebung H.M.D.). Das so bestimmte religiöse Gefühl widerspreche einer Vermischung mit dem ästhetischen schon deswegen, weil dem „Knecht Gottes“ in Jesaja 53 ein „Mangel an ästhetischen Reizen“ eigne [11. S. 131]. Zur Schärfung dieses Unterschieds bedürfe es eines Rückgangs auf die Quellen der überlieferten jüdischen und der christlichen Religion, die sich – eben unter der Voraussetzung angemessener Unterscheidung – an einer „durchgängigen Vermittlung mit allen Richtungen des Kulturbewusstseins“ [11. S. 121] zu orientieren haben (und diese Vermittlung entspricht, wie gesehen, ganz dem Anspruch auch Natorps).

Die zweite Gestalt des religiösen Gefühls ist Cohen zufolge aber die *Sehnsucht*, wie sie in den Psalmen zu einem vielfältigen, lebendigen Ausdruck gekommen ist. Kraft ihrer streckt sich der Mensch auf Gott hin aus wie ein Hirsch, der nach frischem Wasser lechzt (Ps 42,2).¹⁰ Ohne Metapher gesprochen richtet

⁹ „Es soll eben nichts mehr auf Rechnung des religiösen Gefühls zugelassen werden, was nicht auch vor der Kritik der menschlichen Vernunft, der theoretischen wie praktischen und selbst ästhetischen besteht.“ [9. S. 54].

¹⁰ Nota bene verknüpft diese Metapher das *Bedürfnis* zu trinken mit dem *Begehren*, das jedes Bedürfnis übersteigt, und so erst den Begriff der Sehnsucht erfüllt: vgl. dazu [16. S. 77–85] (zu Lévinas).

sich diese psychische Kraft der Sehnsucht aus in eine Ferne, die zwar unerreichbar bleibt, sich aber trotzdem annähern lässt. Sie wird von Cohen bestimmt als das „Verlangen nach einem Wesen außer dem Menschen, aber für den Menschen“ [11. S. 138].¹¹ Und dieses Wesen ruft den Menschen zu einer Verantwortung, die aus dem Mitleid erwächst. Natorp hat diesen Zusammenhang in seinem Exzerpt zu *Der Begriff der Religion* klar erfasst: „Das Mitleid mit dem Menschen ist die Sehnsucht nach Gott“, heißt es da [3. S. 125].

3.1. Die Individualisierung von Religion

Der dritte Grundzug von Schleiermachers religionstheoretischem Modernisierungsprogramm wird von Barth folgendermaßen zusammengefasst: „Die durch die erkenntnistheoretische Subjektivierung begründete Abkopplung der Erlebnisform religiöser Erfahrung von der Frage der objektiven Geltung ihrer Symbole begründete die Bejahung der Individualisierung von Religion bei gleichzeitiger Anerkennung als eines universellen Elements der *conditio humana*“ [10. S. 288].

Natorp verwandelt sich auch diese Bestimmung auf seine spezifische Weise an, insofern die Entdeckung des Individuums in seinem – mit Franz Rosenzweig zu sprechen – „metaethischen“ Charakter zu den Grundeinsichten seiner Religionsschrift gehört. Die religiöse Bestimmung der Individualität erschöpft sich nicht darin, dass sie im Gegenüber zum Allgemeinen verbleibt, sei es, dass sie bloß als dessen „Fall“ angesehen wird, sei es, dass sie vom elementar humanen und für alle genuine Religion wesentlichen Gemeinschaftsbezug meint absehen zu können, so dass sie sich als Privatangelegenheit in einer „Isolierkammer“ [9. S. 23] abschottete.

Im Gegenteil ist es für Natorp *ein universelles Element der conditio humana*, dass die „lebendige innere Teilnahme des Einzelnen [...] an menschlicher Gemeinschaft“ auf „die harmonische Entfaltung der menschlichen Kräfte im einzelnen Menschen“ konstitutiv bezogen ist. [9. S. 1] Um nun diese „harmonische Entfaltung“ näher zu bestimmen, unterscheidet Natorp auch terminologisch einen – gewissermaßen abstrakten – Individualismus von dem, was er (so der Neologismus) „Individuität“ nennt: in ihr vertritt das Gefühl „den inneren Zusammenhalt, die unteilbare Einheit des Bewusstseinslebens“ und bringt „die Subjektivität als solche zum bestimmtesten, inhaltsvollsten Ausdruck, dessen sie fähig ist.“ [9. S. 45] Die durch das religiöse Gefühl bestimmte Individualität wirkt so auf die Richtungen des Kulturbewusstseins ein, dass dessen Erkenntnis, Wille und künstlerische Phantasie persönlich zugeordnet werden können auch hinsichtlich des inneren Gleichgewichts, in dem diese Richtungen des Bewusstseins gehalten werden. Bei Natorp meint Individuität auch „die ungebrochene Einheit aller seelischen Funktionen“ [9. S. 51].

¹¹ Darin stimmt Cohen mit Herrmann überein, für den ebenfalls das „Verlangen nach Gott“ der psychische Faktor ist, der den „Glauben“ ermöglicht [15. S. 75].

Im *Nachwort* (1908) hat er dargelegt, wie die Funktion der Religion, den Weg zur „vollen Beziehung auf das Individuum“ zu erschließen [9. S. 123], sich auch auf Cohens Frage nach der „Realität des Sittlichen“ [9. S. 121] auswirkt. Wenn es gilt, dass „an der Wahrheit und Wirklichkeit der sittlichen Idee der Menschheit ‚kein Zweifel [dürfe] aufsteigen können‘“ [9. S. 121],¹² dann müsse man fragen, wie die „Eigenheit [sic] der Religion“ zur Erfüllung dieser „ewigen Aufgabe“ beitragen könne. Natorps Antwort lautet: Das „seelische Erleben“ müsse „jeden Augenblick [...] vollen Anteil an dieser Ewigkeit, dieser Verewigung“ gewinnen [9. S. 121].¹³ So könne der „subjektive Gewissheitsgrund“ [9. S. 123] für ein Festhalten an der sittlichen Idee gefestigt werden.

3.2. Die Entdeckung des Individuums in der Korrelation des Menschen mit Gott

Ob Natorp oder Herrmann den größeren Anteil daran gehabt haben, dass Cohen „das Individuum als Geschenk der Religion“ entdeckt hat, ist hier nicht zu entscheiden. [8. S. 153] Auf Herrmann aber kommt *Der Begriff der Religion* ausdrücklich da zu sprechen, wo „jener Rest des Individuums, der als Sauerteig für die Allheit, für ihre Entwicklung und Durchführung in ihr selbst immer erhalten bleiben muss“ [11. S. 56], in religiöser Hinsicht nähere Bestimmung erfährt. Cohen gesteht zu, „dass ‚das Selbst für den Menschen‘ nicht bloß eine unendliche Aufgabe bedeuten könne“ [8. S. 154] mit Bezug auf [18. S. 214]. Vgl. auch [14. S. 123]. Mit seiner Frage, was dem Menschen denn fehle, „wenn er nur Menschheit ist“ [11. S. 52], konstatiert er einen „Mangel“ im „ethischen Begriff des Menschen“, nicht angemessen fassen zu können, „wie er seine persönlichen Drangsale, seine Krankheiten, seine sittlichen Nöte und Schwächen bewältigen soll.“ [8. S. 154] Diesem Mangel hilft für ihn die Religion *aus den Quellen des Judentums* auf. Denn im biblischen Prophetismus – und hier insbesondere bei Ezechiel (Kap. 18)¹⁴ – ist zu sehen, wie die Erkenntnis der *Sünde*, als „eigene Sündhaftigkeit“, das Individuum in religiöser Hinsicht unverwechselbar zu sich selbst kommen lässt: zu einem bestimmten, mit seinem Namen benannten Menschen, der in der Korrelation zu Gott, bei dem Versöhnung ist, unvertretbar und wahrhaftig zu seiner Fehlbarkeit steht, ohne dass dies zerstörerische Wirkungen auf sein Selbstbild haben müsste.

Die mit Cohen im Deutungsmuster der Korrelation präzierte *Individualisierung* der Religion gewinnt über die „Selbsterkenntnis der Sünde“ hinaus aber auch durch die Entdeckung des anderen als des Mitmenschen im Mitleid (s.o.) und auf einer nächsten Stufe in der Übernahme des Leidens durch den

¹² Mit Bezug auf Cohen, *Religion und Sittlichkeit* (1907). Vgl. [17. S. 408–412].

¹³ Auf diese spezifische Funktion der Religion habe schon Schleiermacher mit dem berühmten Schlusssatz der 2. Rede *Über die Religion* hingewiesen [9. S. 121] zit. [13. S. 133]: „Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion.“

¹⁴ Jeremia und Ezechiel haben „an der Selbsterkenntnis der Sünde das Individuum erst zur Entdeckung“ gebracht [11. S. 56].

Gottesknecht als „Stellvertreter der Menschheit“ [11. S. 130] eine Dimension, in der das mit Natorp und Herrmann geführte christlich-jüdische Gespräch Annäherungen *in* den Differenzen ermöglicht, die von keinem dieser Teilnehmer gezeugnet werden (s.u.).

4.1. Pluralisierung als Kehrseite der Individualisierung der Religion

Der vierte Grundzug des Modernisierungsprogramms hängt eng mit dem dritten zusammen: „Die Verschränkung von humaner Allgemeinheit und aktueller Individualisierung von Religion enthält die innere Begründung der Notwendigkeit und Legitimität des religiösen Pluralismus; Pluralismusoffenheit bildet ein Wesensmoment der religiösen Einstellung selber“ [10. S. 288f.].

In der Tat: Wenn sowohl das Gefühl wie auch dessen Ausdruck individuell sind, dann ist die Verallgemeinerbarkeit auf der Seite der Objektivierungen nicht selbstverständlich (sondern nur auf dem Weg einer Setzung) gegeben. M.a.W. sind auch die Objektivierungen als Ausdruck eines individuellen Gefühls nur noch plural zu denken.

Natorp erfüllt diese Bestimmung insofern, als seine Ablösung von traditioneller Kirchlichkeit (die mit einer Ablösung von der biblischen Tradition nicht verwechselt werden darf) mit einer Öffnung für Formen von Gemeinschaft überhaupt einhergeht, in denen sich dann das religiöse Gefühl auswirken mag oder auch nicht. Die Bildung, die bei Luther und danach als Aufgabe kirchlicher Praxis begriffen wurde, tritt bei ihm in den weiteren Kontext des „Volkes“ bzw. der Gesellschaft ein [9. S. 73f.]. Sein Engagement für die Jugendbewegung wird in diesem Sinne als „Frucht der sittlichen Erneuerung menschlicher Gemeinschaft“ [1. S. 282] angesehen werden können.¹⁵ Dass aber die „neue Religion“, die der Briefpartner Paul de Lagarde „dem deutschen Reich [...] geben“ wollte [1. S. 159, 347], mit „Antisemitismus [...] [als] innerem Motiv“ [19. S. 176] zusammengehen konnte, mag Natorp sich z.Zt. dieses Briefwechsels im Jahr 1879 nicht vorgestellt haben [1. S. 347]. Seit er „die verheerende Wirkung dieser Ideologie im Umfeld Cohens gesehen hatte“, war sie für ihn „als Weltanschauung komplett indiskutabel“ [1. S. 424 Anm.].

Cohen, der im Jahr 1888 mit Lagarde eine Auseinandersetzung vor einem Marburger Gericht zu führen hatte [1. S. 155f.], wird sich der Ambivalenzen und Gefahren einer derart „neuen Religion“ nur zu bewusst gewesen sein.¹⁶ Pluralismusoffen ist aber auch er gewesen, insofern er mit Natorps und Herrmanns

¹⁵ Zu Natorps „Engagement in der Jugendbewegung“ vgl. [1. S. 418–424].

¹⁶ Niklaus Peter hat anhand von Lagardes *Über das verhältnis des deutschen staates zu theologie kirche und religion. Ein versuch nicht-theologen zu orientieren* (Göttingen 1873) gezeigt, wie dieser Autor „seine nationale Religion auf ein vom Christentum gereinigtes Evangelium stützen“ wollte [19. S. 177]. Zu diesem Zweck hat er „den Zusammenhang der Kirche mit der alttestamentlichen Tradition“ bestritten und Jesus „von seinen jüdischen Wurzeln abzuschneiden“ versucht [19. S. 176].

religionstheoretischen Positionen als christlich geprägten in einen Diskurs trat, um – von ihnen angeregt – an seiner eigenen Position weiterzuarbeiten. Vice versa sind diese Gesprächspartner aber auch auf Cohens jüdischen Hintergrund eingegangen und haben sich mit ihm auseinandergesetzt.

4.2. Die Begrenzung des Pluralismus durch Cohens Monotheismus

Den prinzipiellen Unterschied zu Natorps Religionstheorie hat Cohen am „Begriff des einzigen Gottes“ festgemacht, der „für alle Entwicklung der Religion [...] der unveränderliche Schwerpunkt bleiben“ müsse [11. S. 120]. Die „Abweichung vom reinen Monotheismus [...], durch welche das Christentum sein historisches Recht erworben und behauptet hat“, wirkt sich – so wird man interpretieren dürfen – auch bei Natorp aus, insofern dessen Ausgang bei einem innerseelischen *ozeanischen Gefühl* sich jeglichem *Transzendenzbezug* versagt. Der ist aber mit dem Begriff Gottes in Cohens „Korrelation“ mitgesetzt [14. S. 128]. So bestätigt sich in der Auseinandersetzung mit Natorp die Einschätzung Cohens, „dass das Christentum wegen der Bedeutung der *Idee Christi*, als der *Idee der Menschheit*, mehr die Autonomie der Sittlichkeit vorbereitet habe, als es die Entwicklung der Religion im Prinzip des Monotheismus gefördert habe.“ [11. S. 120].

Demgegenüber musste Herrmanns Schrift *Die Wirklichkeit Gottes* (1914) als eine Ausnahme von dieser Regel erscheinen. Cohen findet hier seinen eigenen Grundgedanken der Korrelation angelegt, suche Herrmann doch „aus der Wirklichkeit sittlicher Erfahrungen und Erlebnisse an den Menschen [...] die Wirklichkeit Gottes zu erweisen.“ Dafür gibt aber der „israelische Monotheismus“ das historische Urbild ab, erwachse doch hier „der Gedanke des Einen allmächtigen Gottes allein aus den Erfahrungen [...], die dem sittlichen Verkehr mit Menschen angehören.“ [11. S. 124] zit. [20. S. 43, 16].¹⁷ Das lasse sich, so Cohen, nicht nur „in seiner geschichtlichen Richtigkeit für die Propheten Israels“ nachweisen (s.o.), sondern auch mit Blick auf „die Folgerung, die daraus für die Einheit des Bewusstseins gezogen wird.“ Auch für Herrmann stellt „die zuerst in dem israelitischen Monotheismus erschienene Religion [...] allein die Einheit des Bewusstseins im Menschen dar“ [11. S. 124] (zit. Herrmann).¹⁸ Darin besteht ihre „Eigenart“ – sich dieser Einsicht angenähert zu haben, weiß Cohen bei Herrmann durchaus zu würdigen. Und doch stellt er diesen aus den Quellen des Judentums zu bildenden Religionsbegriff dem „Rätsel von der Erscheinung des Christentums

¹⁷ Das korrelative Moment bei Herrmann wird aber durchbrochen durch die Bild-Abbild-Theorie, in deren Deutungsrahmen Herrmann die Gegenwart Jesu Christi *auch* zu denken versucht [15. S. 81, 83f.].

¹⁸ Nicht nur mit Bezug auf Ex 20,3 („du sollst nicht andere Götter haben neben mir“), sondern auch auf Dtn 6,4ff. stellt Herrmann seine Suche nach der Wirklichkeit Gottes in die alttestamentliche Tradition des Monotheismus: Wer dem 1. Gebot folge, merke „auch sogleich, wie sich unsere in der Welt verlassene Seele nach diesem Einen ausstreckt, das sie allein mit allen ihren Kräften lieben kann“ [20. S. 49].

innerhalb der Entwicklung des Monotheismus“ gegenüber, hierbei auf seine spätere Interpretation des Gottesknechts vorausblickend.

„Das Christentum hat nicht nur das Bewusstsein der *Sünde*, das Jeremia und Ezechiel besonders ergründet haben, zu dem Problem der *Erlösung* weitergeführt; nicht nur als den Erben der Sünde hat es den Menschen gefasst, sondern auch als den *Träger des Erdenleids*“ [11. S. 125] (Hervorhebung i.O.).¹⁹

5. Symbolische Kommunikation

Schließlich findet auch „die Deinstitutionalisierung der traditionellen Organisationsstruktur religiöser Gemeinschaften als öffentlicher Heilsanstalten zugunsten von Sozialsystemen symbolischer Kommunikation“ [10. S. 288f.], dieser fünfte Grundzug des Modernisierungsprogramms, in der *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität* die beste Bestätigung. Inwiefern Natorp auch diese Bestimmung erfüllt, ist durch das Vorhergehende schon deutlich genug herausgestellt worden. Zum einen hat er den Weg für eine symbolische Kommunikation auch außerhalb von institutionalisierten Formen und kirchlichen Orten frei gemacht. Zum anderen macht die entdogmatisierende Tendenz seines Religionsdiskurses an den zentralen Lehren der Kirche nicht Halt. So geht er (1.) bei aller Anknüpfung an den die Religion gründenden Gefühlsbegriff mit seiner Kritik der Christologie über Schleiermacher hinaus. (2.) wird der ihn prägende Bezug zur biblischen Tradition in der christlichen Anverwandlung der Gottesknechtslieder des zweiten Jesaja auf eine spezifische Weise bedeutsam. Es ist, als habe Cohen darauf geantwortet, als er in seinem Spätwerk mit Blick auf das in der Passionsgeschichte der Evangelien figurierte Leiden Korrespondenzen zwischen christlicher Überlieferung und jüdischer Tradition zugestanden hat.

Diese sowohl bei Natorp als auch bei Cohen sich findenden Impulse zu einer Erneuerung des christlich-jüdischen Gesprächs lassen sich schließlich (3.) an dem „ungeheuren Drama der *Matthäuspassion*“ [9. S. 61] (Hervorhebung H.M.D.) einer Bewährungsprobe unterziehen. Hier ist der von Natorp zur Erneuerung der Religion anvisierte Weg vom „Dogma“ zur „sinbildenden Kraft“ [9. S. 60] vollzogen. Dieses barocke, die moderne Situation in gewisser Weise vorwegnehmende Kunstwerk (das einzige *nota bene*, das Natorp in der Religionschrift zitiert) ist zwar in biblischer Überlieferung verwurzelt, hat aber eine derart transformierte Gestalt, dass an ihr eine gesamt kulturelle Wirksamkeit über das spezifische kirchliche Handeln hinaus verifiziert werden kann.

III. Natorps Beitrag zum Religionsproblem der Moderne

An den eben genannten drei Beispielen soll abschließend gezeigt werden, wie Natorp die Vorlage des Schleiermacher'schen Modernisierungsprogramms auf eine

¹⁹ Man darf allerdings nicht übersehen, wie problematisch Cohen die christliche Sündenlehre geblieben ist [7. S. 182–191].

spezifische Weise konkretisiert, und wie sich diese Konkretion mit Cohen im Gespräch halten lässt.

1. Christologie innerhalb der Grenzen der Humanität

Es ist die Sorge um den „sittlichen Kern der religiösen Anschauungen“ [9. S. 57], die Natorps Kritik der Christologie motiviert. „Sittlich wie theoretisch, vollends ästhetisch unerträglich“ sei die „Sonderstellung“ Christi als „dieses Einzigen, das ihm zugeschriebene einzigartige Verhältnis zum himmlischen Vater“. Mensch habe er sein müssen, „gerade um in seiner Person die Versöhnung der Menschheit mit der Gottheit darstellen zu können“. Wenn man davon ausgehe, dass „die mythologische Stufe der Religion“ im Christentum durch den „rein sittlichen Sinn des Rechtfertigungsgedankens“ überwunden sei, dann brauche es die Vorstellung von der „Vergöttlichung des Menschen Jesu“ ebenso wenig mehr wie „das ganz unverständliche, ja verstandeswidrige Prinzip der stellvertretenden Genugtuung“ [9. S. 58]. Der Rechtfertigungsgedanke habe diesen sei's mythischen, sei's metaphysischen Ballast abgeworfen, und halte das „Glücksbedürfnis des Individuums“ gewissermaßen in Schach, diese „egoistische Frage“ nach der Seligkeit, die ihr Recht nur darin haben könne, dass „allein im Wollen des Guten die wahre Glückseligkeit gesucht werden darf“ [9. S. 57].

Man wird diese voraussetzungsvollen Überlegungen so interpretieren dürfen, dass es zwar ganz auf den Menschen ankomme, dessen Verantwortung (schon bei Kant) durch keine die Schranken der Vernunft verkennende Theodizee zu begrenzen ist. [7] Doch der Mensch, wie sehr er auch vermöge seines Gefühls des Unendlichen die Grenzen seiner endlichen Existenz zu überschreiten sucht, vermag der Endlichkeit nicht zu entfliehen – und dazu gehören für Natorp seine Gebrechlichkeit, Fehlbarkeit und die Anfechtbarkeit seiner Hoffnungen. Deshalb bedarf er der „Zuversicht, dass das sittliche Ideal nicht illusorisch ist“ [9. S. 56]. Diese aber erfährt Stärkung im Vertrauen auf den Gott, der wie ein Vater sein Kind annimmt [9. S. 57] – Natorp hält an dem genuin christlichen Gedanken fest, dass „Gott [...] die Liebe“ ist [9. S. 18]. Und im Licht dieses Gedankens wird die Rechtfertigung verstehbar als Handeln eines „gnädigen Gottes“, das den Menschen in Stand setzt, durch Schwäche, Zweifel und manches Scheitern hindurch an der sittlichen Aufgabe festzuhalten.

Natorps Bemerkungen zur Christologie machen aber nicht nur das Wechselverhältnis von Gebot und Gnade an der Menschlichkeit Jesu exemplarisch. Christus „vertrat die Menschheit“ auch in dem Sinn, den die Gottesknechtslieder des 2. Jesaja [9. S. 15] der Humanität gegeben haben: „Für [...] [die Menschheit] lebte, litt und starb er; er trug unsere Krankheit, lud auf sich unsere Schmerzen, die Strafe lag auf ihm, auf dass wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt“ [9. S. 18].

Zwar habe durch die Identifikation des Gottesknechts mit Christus „die Erhöhung der Menschheit zur Gottheit“ in seiner Person stattgefunden. Doch

dadurch, dass „das Gottesreich auf Erden in den Herzen der Menschen, in der Liebe des Menschen zum Menschen“ begründet wurde, sei die „Transzendenz“ in der Christologie „im Grunde wieder aufgehoben“ in einer Religion, „der es möglich ist, ihren Gott geradezu durch die Gemeinschaft zu definieren, durch keine andere Gemeinschaft als die wir Menschen untereinander haben.“ [9. S. 18] Es ist also nicht nur „dieser Einzige“ (s.o.), der (mit Cohen zu sprechen) in einem *korrelativen* Verhältnis zu Gott als dem himmlischen Vater steht. Sondern jeder Mensch sei im Licht der christlichen Symbolik zur sittlichen Aufgabe ebenso wie zum Vertrauen auf die Vergebung des gnädigen Gottes gerufen.

2. Der Gottesknecht

Es ist, als stellte Cohens eigene Würdigung des „53. Kapitel des Jesaja“ als des „größten Wunders des Alten Testaments“ [11. S. 128] eine Antwort auf diese Transformation der Christologie im Licht der *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität* dar. Die Unterschiede zwischen der christlichen und der jüdischen Auslegung dieses Kapitels werden allerdings von Cohen vorausgesetzt. So bedeute der überlieferten Christologie folgend „dieser Knecht Jahves den Messias immerhin auch nur als eine Einzelperson, in deren Zeichnung das Bild Christi eintrat.“ „Den alten jüdischen Erklärern“ folgend vertrete er aber „das Volk Israel“. Und da im Zuge der Auslegungsgeschichte eine „Einschränkung des Volkes auf die ‚Frommen‘ in ihm“ stattgefunden habe, ist der diese repräsentierende „Rest Israels“ zum „Träger der israelitischen Frömmigkeit [...] [und] der geschichtliche Bürge der Sittlichkeit“ geworden [11. S. 126].

Auf dieser Linie sei die „tragische Auffassung von dem Leiden der Armen, der Frommen“ entstanden und zum „Gedanken von dem stellvertretenden Leiden“ geworden [11. S. 129]. Gehe man (wie Natorp auch) auf die ursprüngliche Fassung dieses Gottesknechtsliedes zurück, erinnere „kein Wort an den [in der Christologie des Mittelalters vertretenen] Gedanken, dass die Strafgerechtigkeit Gottes durch diese stellvertretende Genugtuung befriedigt werden sollte.“ Das Leiden bilde „eine Stellvertretung [...] nur für die Menschen, denen das Leiden gebührt, denen es aber von dem Knechte Gottes abgenommen wird.“ [11. S. 129] So werde er „zum Stellvertreter der Menschheit“ [11. S. 130], und das entspricht durchaus der Auslegung Natorps.

Cohen ist am Ende der *Religion der Vernunft* noch einmal auf die konstatierte Differenz, aber auch auf die Nähe in der jüdischen und christlichen Auslegung des Gottesknechts zurückgekommen, und man wird ergänzen dürfen: wie sie ihm bei Natorp begegnet war. Hier liege ein „Rätsel der intimsten Geistesgeschichte“ vor, das in der Verschränkung der – „der messianischen Phantasie des zweiten Jesaja“ nachgebildeten – „Passionsgeschichte“, und der in diesem „poetischen Urbilde“ vorgebildeten „Geschichte vom Reste Israels“ besteht. Angesichts dieser asymmetrischen Analogie erscheine es als „eine Ironie der Geschichte [...] dass die mit dem Tode besiegelte Lebensgeschichte Jesu Christi die hauptsächliche

Differenz zwischen Christentum und Judentum bilden soll.“ Denn geht man von den Gottesknechtsliedern aus, so sei „tatsächlich die Geschichte Christi die Geschichte Israels“. [21. S. 508] Der von der christlichen Gemeinde als Christus bekannte Jude Jesus (so ließe sich interpretieren) habe die Tradition des „Rests Israels“ derart aktualisiert, dass der hier entstandene Gedanke der Stellvertretung der Menschheit im Leiden zu der Botschaft hat werden können, die aller Welt bekannt gemacht worden ist. Die Vertreter des Christentums müssten allerdings von jüdischer Seite daran erinnert werden, dass die Förderung des „Prinzips des Monotheismus“ [11. S. 120] von *diesem* Verständnis der Passion abhängt.

3. Mitleid, Sehnsucht und Trost in der Matthäuspassion

Die christlich anverwandelte, ursprünglich aber jüdische Tradition des Gottesknechts lebt in J.S. Bachs *Matthäuspassion* fort.²⁰ Hier finden sich *innerhalb der Grenzen der Humanität* die im Alten wie im Neuen Testament (und entsprechend bei Juden und Christen) überlieferten Objektivationen des religiösen Gefühls zu einem Symbol „des Leidens [...] [als] Höhepunkt menschlicher Kraft und menschlicher Würde“ [11. S. 129] geläutert, das eben in *dieser* Form eine Breitenwirkung auf die allgemeine Kultur hat entfalten können.

„Der Gläubige [begibt sich in der Rezeption dieses Werkes] mit seinem Empfinden auf den Boden reiner Menschlichkeit und [...] der Ungläubige [versenkt sich] mit ihm in die verborgensten Tiefen religiöser Anschauung“ [9. S. 61], um es mit Natorp zu sagen. Sein Zitat der *Matthäuspassion* soll abschließend mit Hilfe von Cohen so interpretiert werden, dass das religiöse Gefühl hier auf das ästhetische einwirkt, ohne dass es zu problematischen Vermischungen beider kommen müsste. Über das Gespräch zwischen beiden hinaus steht ein kurzer Ausblick auf die spätere Arbeit von Hans Blumenberg über dieses Bach'sche Werk.

In seiner *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912) hat Cohen der *Matthäuspassion* eine Besprechung gewidmet. „An der neuen religiösen Kraft [in diesem Werk] vermochte sich auch eine neue musikalische Kraft zu entfalten; aber eine *Eigenkraft*, die nur in der Einheit des Menschen ihre Verbindung mit jener hat, nicht aber in dem Bibelworte selbst ihre zureichende Ursache“ [22. S. 160].

Sachlich nimmt das einen zentralen Aspekt der späteren Deutung Blumenbergs vorweg: „Was der Text, wie es scheint, nicht beieinander halten kann, homogenisiert die Musik, die keine Logik wider sich haben kann.“ [23. S. 46] Die Musik rettet den „impliziten Hörer“ „vor der historischen Vernunft“ [23. S. 46], aber auch vor der „Peinlichkeit“ in der „Interferenz der [von Bach gebrauchten] Metaphern“ [23. S. 60].

Mit seiner den „musikalischen Wert“ in einer gewissen Unabhängigkeit vom „Glaubenswert des Textes“ haltenden Interpretation [22. S. 161] geht Cohen schon einen Schritt über Natorp hinaus. Denn nicht mehr nur die Reinigung der religiösen Vorstellung von dogmatischem Anspruch steht nun im Fokus [9. S. 61], sondern

²⁰ Vgl. etwa den „Schlusschor des ersten Teils“ [22. S. 161].

die Einbeziehung des Mediums Ton in den „Schmelztiegel“ [9. S. 54] der Umformungen. Der Musik eignet keine „objektivierende“ Kraft wie der Sprache, da sie keinen Referenten wie das Wort hat. Aber als eine gestaltete Form der Kunst vermag sie durchaus, und das zumal in der Kombination von Ton und Wort im Bach'schen Werk, im Rezipienten Resonanz hervorzurufen.

Durch das *ästhetische Gefühl* vorbereitet, eröffnet diese Resonanz nun einen Klang-Raum der Deutung, in den auch das *religiöse* hineinspielen kann, ohne mit dem ästhetischen zu verschmelzen. Das *Mitleid* nämlich, in dem das religiöse Gefühl bei Cohen seine erste Bestimmung gefunden hat, wird auf eine doppelte Weise in der Figuration Christi als des leidenden Gottesknechts wachgerufen: zum einen leidet er infolge *seines* Mitleids mit den anderen stellvertretend für die Menschheit, zum anderen ruft eben die Darstellung dieses Leidens auch Mitleid bei den Rezipienten hervor. Das religiöse Gefühl durchdringt hier das ästhetische, das Cohen als „Liebe zum Menschen in seiner Natur“ bestimmt hatte. [22. S. 182, 209, 224] Denn angesichts des leidenden Christus muss diese ästhetische Liebe sich zum Mitleid wandeln, war er doch seinerseits „ohne Gestalt und ohne Schönheit, dass wir ihn ansehen möchten, und ohne Ansehen, dass wir Lust an ihm hätten“ [11. S. 131] (zit. Jes 53,2).²¹ Indem nun aber *diese* Wandlung vollzogen wird, tritt der Rezipient der Passion in die Position des Mitmenschen ein, die die Erlösung nicht mehr ohne weiteres an den „Einen“ delegieren kann [9. S. 18, 57f.], sondern der sich angesichts des dargestellten Leidens selbst in die Verantwortung gerufen weiß. Ein derart geregelter Grenzverkehr zwischen Religion und Ästhetik ermöglicht ein Neuverstehen der „Passion Christi“ in Urteil und Gefühl, „ganz anders [...] als dies heute noch angenommen wird“, so Cohen [22. S. 161].

Kann aber die Ästhetik, in deren Medium das religiöse Gefühl sich (wie eben gezeigt) begünstigend auf die sittliche Aufgabe auswirkt, auch dessen andere Bestimmung der *Sehnsucht* präzisieren? In der Tat hat Cohen die Lyrik der Psalmen als die ästhetische Form ausgezeichnet, in der auch dieses religiöse Gefühl sich zum Ausdruck bringen kann. So könnte man den Psalm 22, den Jesus in der Passion nach Matthäus am Kreuz zitiert – und hier zumal den Vers 2 *Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?* –, in der für die Gottesbeziehung nach Cohen spezifischen Spannung zwischen Ferne und Nähe²² im Sinne eines Ausdrucks der Sehnsucht verstehen: *Ich schreie, aber meine Hilfe ist ferne*.

Auch so antwortet die *Matthäuspassion* auf die „tiefe Dissonanz des menschlichen Daseins“ [9. S. 42], wie sie durch Leiden und Schmerz, Gebrechlichkeit und Fehlbarkeit hervorgerufen wird. Und die Musik selbst weist einen möglichen, im Ausgang von Natorps Religionstheorie und im

²¹ Man kann es als ein Zeichen für Natorps (von Cohen kritisch gesehenen) Anschluss an Schleiermacher lesen, dass dieser für Cohens strenge Unterscheidung des religiösen vom ästhetischen Gefühl relevante „Mangel [des Gottesknechts] an ästhetischen Reizen“ [11. S. 131] in Natorps Zitat auf das Gottesknechtslied fehlt [9. S. 18].

²² Vgl. zur Entsprechung von Lyrik und Psalmgebet [21. S. 434f., 188f.] und den Spitzensatz: „Das Gebet [ist] die Sehnsucht nach Gott“ [21. S. 435].

weiterführenden Gespräch mit Cohen begründeten Weg, auch mit diesen Aspekten der *conditio humana* so umzugehen, dass dem Trostbedürftigen Trost widerfährt. Dieser bei Cohen angelegte [11. S. 54f., 75, 78], wenngleich noch hinter der Sehnsucht zurückstehende Gedanke ist später von Blumenberg ausgeführt worden. Ihm zufolge lässt die Musik das in den Texten dargestellte Leiden als ein „Unerträgliche[s] ertragen“ [23. S. 50]. Sie hebt die Frage nach dem *Warum* in Jesu Schrei am Kreuz auf – und dieser Schrei ist „nichts anderes als die Negation jeder Dogmatik, jedes Docketismus, jedes Inkarnationsrealismus“ [23. S. 220]. Im Gefühl, das die Musik erschließt, wird der Hörer der Bach’schen Passion Blumenberg zufolge, aller Gottverlassenheit zum Trotz, „zum Weinen entlassen“. Mehr brauche es nicht, „um [...] getröstet zu sein“. [23. S. 236] An dem „Schlusschor des ganzen Werkes“, auf den Blumenberg sich hier bezieht, macht auch Cohen schon die „ergreifende, überwältigende Kraft“ fest, die „heute das Fundament des musikalischen Gefühls“ in diesem Werk bildet [22. S. 161].

References

- [1] Sieg U. *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994.
- [2] Graf FW. *Ernst Troeltsch. Theologe im Welthorizont*. München: C.H. Beck; 2022.
- [3] Holzhey H. *Cohen und Natorp*. 2 Bde. Bd. 1. Basel/Stuttgart: Schwabe; 1986.
- [4] Korsch D. Hermann Cohen und Wilhelm Herrmann. In: *Dialektische Theologie nach Karl Barth*. Tübingen: Mohr Siebeck; 1996. S. 56–60.
- [5] Fischer-Appelt P. Wilhelm Herrmann und Hermann Cohen. Der frühe Diskurs um die Selbstwerdung des Menschen. In: Dober HM, Morgenstern M, hg. *Religion aus den Quellen der Vernunft. Hermann Cohen und das evangelische Christentum*. Tübingen: Mohr Siebeck; 2012. S. 116–128.
- [6] Kant I. *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Bd. I–XXIII. Berlin; 1900ff.
- [7] Dober HM. Das Böse bei Kant und Cohen. Von der Wechselbeziehung zwischen Theodizee und Anthropodizee. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. 2024;76(3):176–191. <https://doi.org/10.1163/15700739-07603005>
- [8] Holzhey H. Hermann Cohen und der Glaube an Jesus Christus. In: Dober HM, Morgenstern M, hg. *Religion aus den Quellen der Vernunft. Hermann Cohen und das evangelische Christentum*. Tübingen: Mohr Siebeck; 2012. S. 147–161.
- [9] Natorp P. *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik*. Tübingen: J.C.B. Mohr; 1894.
- [10] Barth U. Die Religionstheorie der ‚Reden‘. Schleiermachers theologisches Modernisierungsprogramm. In: *Aufgeklärter Protestantismus*. Tübingen: Mohr Siebeck; 2004. S. 259–289.
- [11] Cohen H. *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Bd. 1. Giessen: A. Töpelmann; 1915.
- [12] Cohen H. *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Bd. 2. Giessen: A. Töpelmann; 1915.
- [13] Schleiermacher F. *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Berlin: Johann Friedrich Unger; 1799.
- [14] Cohen H. *Reflexionen und Notizen*. Wiedebach H, hg. Hildesheim; 2003.

- [15] Herrmann W. Der geschichtliche Christus und der Grund unseres Glaubens. In: Korsch D, hg. *Die Wirklichkeit Gottes und die Geschichtlichkeit Jesu Christi*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt; 2023. S. 51–100.
- [16] Martin GM. *Sehnsucht leben. Erfahrungen und Konzepte*. Stuttgart; 2022.
- [17] Cohen H. *Ethik des reinen Willens*. Berlin: B. Cassirer; 1907.
- [18] Fischer-Appelt P. Die Auffassung der Religion in Cohens und Natorps Ethik. In: *Schriften zur Grundlegung der Theologie*. Teil II. München; 1967. S. 206–232.
- [19] Niklaus P. *Im Schatten der Modernität. Franz Overbecks Weg zur „Christlichkeit unserer heutigen Theologie“*. Stuttgart; 1989.
- [20] Korsch D. hg. *Die Wirklichkeit Gottes*. In: *Die Wirklichkeit Gottes und die Geschichtlichkeit Jesu Christi*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt; 2023. S. 12–50.
- [21] Cohen H. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Frankfurt a.M.; 1929.
- [22] Cohen H. *Ästhetik des reinen Gefühls*. Bd. 2. Berlin: B. Cassirer; 1912.
- [23] Blumenberg H. *Matthäuspasion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp; 1988.

Über den Autor:

Dober Hans Martin – Dr. Phil., Apl. Prof. Praktische Theologie, Evang.-theol. Fakultät, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, 12 Liebermeisterstraße, Tübingen, 72076, Deutschland. E-mail: hmdober@gmx.de

Сведения об авторе:

Добер Ханс Мартин – доктор философии, внештатный профессор практического богословия, факультет протестантской теологии, Тюбингенский университет, Германия, 76131, Тюбинген, Либермайстерштрассе, д. 12. E-mail: hmdober@gmx.de

About the author:

Dober Hans Martin – Dr. Phil., Associate Professor Practical Theology, Protestant Faculty, University of Tübingen, 12 Liebermeisterstraße, Tübingen, 72076, Germany. E-mail: hmdober@gmx.de