

Die Gestalt des Gottesknechtes bei Hermann Cohen

Michael Fieger

Professor für Alttestamentliche Wissenschaft und Hebräisch an der Theologischen Hochschule Chur, Schweiz. Herausgeber der Vulgata Tusculum Deutsch und Co-Leiter des Vulgate Institute

michael.fieger@thchur.ch  120145340

 <https://orcid.org/0000-0002-8220-3383>

Martina Roesner

Professorin für Philosophie und Philosophiegeschichte an der Theologischen Hochschule Chur, Schweiz

martina.roesner@thchur.ch  1023035324

 <https://orcid.org/0000-0003-1130-0116>

ZUSAMMENFASSUNG • In seinem Spätwerk *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919) deutet der Marburger Neukantianer Hermann Cohen die Gestalt des leidenden Gottesknechts in Jesaja 53 in einer Weise, die dem Wortlaut des biblischen Textes widerspricht. Obwohl im hebräischen Text wie auch in der Septuaginta und der Vulgata ausdrücklich die Rede davon ist, dass der Gottesknecht die Sünden der anderen auf sich nimmt, bestreitet Cohen diesen Gedanken der stellvertretenden Sühne unter Verweis auf das kantische Prinzip der Nichtvertretbarkeit der ethischen Verantwortung für das eigene Handeln. Darüber hinaus entwickelt er den Gedanken, dass der Messias ganz generell keine konkrete Person, sondern nur eine Idee sei, die sich im Laufe der Geschichte durch die immer umfassendere Umsetzung eines ethischen Menschheitsideals verwirklicht.

SCHLAGWORTE • Hermann Cohen – Neukantianismus – Messianismus – Jesaja 53 – leidender Gottesknecht – stellvertretende Sühne – Geschichtsphilosophie

ABSTRACT • In his late work *Religion of Reason Out of the Sources of Judaism* (1919), Hermann Cohen, the founder of the Marburg school of Neo-Kantianism, interprets the figure of the Suffering Servant (Isaiah 53) in a way that contradicts the letter of the biblical text. Although the Hebrew text as well as the LXX and the Vulgate clearly express the thought that the Suffering Servant carries the sins of others, Cohen criticizes this idea of vicarious atonement in the name of Kantian ethics, where ethical responsibility for one's actions can never be delegated. Moreover, he develops the thesis that the messiah is in no way, shape or form a concrete person but just an idea that realizes itself through a gradual historical progress towards the ideal of an ethical humanity.

KEYWORDS • Hermann Cohen – Neo-Kantianism – messianism – Isaiah 53 – Suffering Servant – vicarious atonement – philosophy of history

Es ist allgemein bekannt, dass sich im jüdisch-christlichen Dialog an der Frage der Messianität Jesu die Geister scheiden. Eine ebenso interessante wie nuancierte Erörterung dieser Problematik aus jüdischer Sicht findet sich im posthum erschienenen Spätwerk des Marburger Neukantianers Hermann Cohen mit dem Titel *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Das dreizehnte Kapitel dieses Buches trägt die Überschrift „Die Idee des Messias und die Menschheit“. Darin entwickelt Cohen eine eigenwillige Interpretation des Messiasgedankens, die seiner kantianisch geprägten Auffassung von der Stellung der Religion im System der Philosophie entspringt.¹ Es ist eine allgemein bekannte Tatsache, dass die Vorstellung von der Gestalt des Messias im Laufe der über 3000-jährigen Geschichte des Judentums tiefgehende Wandlungen erfahren hat, da diese Figur teils als religiöse, teils als politische Erscheinung verstanden wurde.² Unstrittig war jedoch über lange Zeit hinweg, dass mit dem Messias in jedem Falle eine konkrete, historische Person gemeint war. Einen ersten Bruch mit dieser Auffassung markiert bereits die auf Raschi zurückgehende Identifikation des leidenden Gottesknechts mit dem Volk Israel. Diese Interpretation war von dem Bestreben motiviert, der christlichen Gleichsetzung des Gottesknechts mit Jesus Christus den Boden zu entziehen.³

In der jüdischen Reformtheologie des 19. Jahrhunderts kommt es diesbezüglich zu einem weiteren Umbruch im Messiasverständnis. Im Zuge der fortschreitenden bürgerlichen Emanzipation der Juden im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert war es nicht nur, wie bei Raschi, zu einer Entpersonalisierung, sondern auch zu einer Entpolitisierung der Messiasvorstellung gekommen. Der Messias wurde nun überhaupt nicht mehr als konkreter geschichtlicher Akteur verstanden, denn an die Stelle einer für die Zukunft erhofften Wiederherstellung der staatlichen Integrität des jüdischen Volkes im Zeichen einer theokratischen Ordnung tritt nunmehr die Hoffnung auf eine durch die messianische Mission der Juden zu verwirklichende Erlösung der gesamten Menschheit und die Durchsetzung universaler Gerechtigkeit.⁴ Dieses Abrücken von einer national verstandenen jüdischen Partikularidentität war eine gemeinsame Grundüberzeugung der liberalen jüdischen Theologie des 19. Jahrhunderts, die sich eine weitgehende Inkulturation des Judentums und seiner religiösen Praxis in die jeweilige Gesellschaft auf die Fahnen geschrieben hatte.

¹ Cohens Deutung des Verhältnisses von Ethik bzw. praktischer Vernunft einerseits und Religion andererseits hat sich im Laufe seiner Denkentwicklung durchaus verändert. Hatte er in seiner *Ethik des reinen Willens* aus dem Jahr 1904 die Religion noch – ganz im Sinne Kants – als unselbständige, pädagogisch orientierte Ausprägungsform der praktischen Vernunft betrachtet, so gesteht er ihr 1915 in seinem Buch *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* bereits eine Eigenart zu, die sich nicht einfach auf eine rein philosophische Ethik reduzieren lässt. Sein posthum erschienenen Spätwerk *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* hält zwar an der These fest, dass der Kern der Religion ethischer Natur ist, arbeitet aber noch klarer das positive Spezifikum des jüdisch-biblischen Glaubens heraus, das in der durch ethisches Handeln geschaffenen Korrelation des *einzig* Gottes zur *einen* Menschheit besteht.

² Vgl. George Y. Kohler, „Einleitung: Die Wiederentdeckung des Messianismus in der jüdischen Reformtheologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts“, in: Ders. (Hrsg.), *Der jüdische Messianismus im Zeitalter der Emanzipation. Reinterpretationen zwischen davidischem Königtum und endzeitlichem Sozialismus*, Berlin: De Gruyter 2014, 1–91, vor allem 51–55.

³ Vgl. Kohler, „Einleitung“, 17.

⁴ Vgl. Kohler, „Einleitung“, 15–19.

Cohens Religionsphilosophie steht eindeutig in der Tradition dieser liberalen jüdischen Theologie seiner Zeit mit ihrer Betonung einer universalisierenden, überpersönlichen Messiasvorstellung. So betont Cohen, dass der Messias keinesfalls als innerweltliche Erscheinung vorgestellt werden dürfe, sondern nur eine Chiffre für ein bestimmtes heilsgeschichtliches Zeitalter darstelle. Diesbezüglich führt er aus:

Die Idealität des Messias, seine Bedeutung als Idee, bezeugt sich in der Überwindung der Person des Messias und in der Auflösung des Sinnbilds in den reinen Gedanken der Zeit, in dem Begriffe des *Zeitalters*. Die Zeit wird Zukunft und nur Zukunft. Vergangenheit und Gegenwart versinken in dieser Zeit der Zukunft. Dieser Rückgang in die Zeit ist die reinste Idealisierung. Alles Dasein verschwindet vor diesem Standpunkt der Idee. Das Dasein des Menschen hebt sich auf in dieses Sein der Zukunft. So entsteht für das Menschenleben und das Völkerleben der Gedanke der *Geschichte*.⁵

Cohen gibt zwar unumwunden zu, dass die Gestalt des Messias (im wörtlichen Sinne des „Gesalbten“) in der vorexilischen Zeit mit dem Priester, König und Propheten identifiziert wurde. Dennoch vertritt er die These, dass bereits in biblischer Zeit eine gewisse Sublimierung des Messiasgedankens stattgefunden habe, bei der nicht so sehr die Person als solche, sondern das von ihr inaugurierte Zeitalter das eigentlich Bedeutsame gewesen sei. Bereits in einem früheren Text aus dem Jahr 1898 mit dem Titel „Die Messiasidee im Judentum“ hatte Cohen dargelegt, dass schon in der Verkündigung der Propheten „[d]er Gesalbte [...] zur Idee einer geschichtlichen Periode des Menschengeschlechts idealisiert [wird].“⁶ Diese Interpretation der alttestamentlichen Entwicklung des Messiasgedankens ist von dem Bestreben getragen, Cohens eigener Deutung des Messias als einer bloßen Idee im kantischen Sinne ein biblisches Fundament zu geben. Bekanntlich bezeichnet der Begriff der „Idee“ im Sinne Kants eine unbegriffliche Totalität, die für die Vernunft eine lediglich regulative, aber keine gegenständlich-konstitutive Funktion hat.⁷ Mit anderen Worten: Der Inhalt einer Idee kann grundsätzlich nie als innerweltlicher Gegenstand angetroffen werden, sondern dient gleichsam als ein im Unendlichen liegender Fluchtpunkt, an dem sich die Vernunft zu orientieren hat. Dementsprechend kann Cohen folgern, dass grundsätzlich keine historische Person mit dem Messias identifiziert werden darf. Auch wenn Cohen die zeitgenössische protestantische Theologie sehr wohl wahrgenommen und rezipiert hat⁸ und stets bestrebt war, seine gedankliche Auseinandersetzung mit dem Christentum in respektvoller und fairer Weise zu führen, formuliert er im Zusammenhang mit seiner Deutung der Messiasidee doch eine unverhohlene Kritik an der christlichen Gleichsetzung des Gottesknechts mit dem Messias einerseits und der Identifikation des Messias mit der Person Jesu Christi andererseits.

⁵ Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie*, Wiesbaden: Marix Verlag 2008, 311 (Hervorhebungen im Original).

⁶ Hermann Cohen, „Die Messiasidee im Judentum“, in: Kohler (Hrsg.), *Der jüdische Messianismus im Zeitalter der Emanzipation*, 287–304, hier 290.

⁷ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 312–338 / B 368–396.

⁸ Vgl. die in der alphabetischen Aufstellung der Hermann-Cohen-Bibliothek aufgeführten Titel Nr. 33, 140, 141, 489, 490, 499, 711, 723 und 781–783, in: Hartwig Wiedebach, *Die Hermann-Cohen-Bibliothek* (Hermann Cohen Werke, Supplementa 2), Hildesheim: Olms 2000, 61. 80. 144f. 184. 186. 196.

Die Gründe für Cohens Ablehnung der christologischen Deutung von Jesaja 53 sind vielschichtig und werden von ihm teils mit biblischen, teils mit philosophisch-ethischen Argumenten gestützt.

In der traditionellen christlichen Deutung wird der Messias mit dem leidenden Gottesknecht aus Jesaja 53 identifiziert, der die Sünden aller anderen Menschen auf sich nimmt. Es liegt auf der Hand, dass diese Interpretation besonders geeignet ist, um in der Person Jesu Christi sowie in seinem Opfertod am Kreuz die Erfüllung dieser Verheißung zu sehen. Doch Cohen bestreitet diese Interpretation gleich in doppelter Hinsicht. Zum einen betont er, dass in Jesaja 53 das Wort „Messias“ überhaupt nicht erwähnt wird, und zum anderen vertritt er die Auffassung, dass der Gottesknecht in jedem Falle niemals die Sündenschuld, sondern nur das als Strafe für die Sünden verhängte Leiden seiner Mitmenschen stellvertretend auf sich nehmen könne. Er schreibt mit nicht zu überbietender Deutlichkeit:

Die *christologische* Deutung des Gottesknechtes hat dadurch den Geschichtsbegriff überhaupt verfehlt, dass sie den Stellvertreter des Leidens zum Stellvertreter der Schuld gemacht hat. Einen solchen gibt es nicht und kann es nicht geben, sofern die Ethik die methodische Norm der Religion bleibt. Die Schuld kann nur Gott allein auf sich nehmen. Dies ist die Liebe seiner Gerechtigkeit. Aber das Idealbild des Menschen würde entstellt durch die Übernahme der Schuld, welche zugleich die Entlastung des Menschen von der Schuld wäre. Der Mensch jedoch kann von seinem Schuldbewusstsein nicht entlastet werden. Es kann daher nicht ein Idealbild des Menschen sein, welches vom Menschen die Aufgabe abtrennte, die er niemals sich abnehmen lassen kann.⁹

Cohens Kritik an der christlichen Deutung des leidenden Gottesknechts, die diesen mit dem Messias und zugleich mit Christus identifiziert, beruht zum einen auf seiner Grundannahme, dass der Messias zwar das Ideal des Menschseins verkörpert, aber prinzipiell kein Gottmensch sein kann. Anders als nach christlicher Auffassung steht der Messias bei Cohen *ausschließlich* auf der Seite der Menschheit und ist daher kein Vermittler zwischen Gott und Mensch.¹⁰ Cohen schreibt:

Die Sündenvergebung kann nicht das Werk des Messias werden, denn sie ist das alleinige Werk des einzigen Gottes. [...] Die beiden Aufgaben des Messias: die ideale Sittlichkeit und die Einheit der Menschheit, sie vereinigen sich sonach in der Idee des Messias, der nicht immanent sein kann in Gott, weil er vielmehr immanent sein muss im Menschen. Und „nicht ein Mensch ist Gott“. Gott und Mensch bilden keine Identität, sondern Korrelation.¹¹

Diese Ablehnung der christlichen Deutung des Gottesknechtes ist zum einen dadurch motiviert, dass der Begriff des „Gottmenschens“ eine substantielle Einheit zwischen Gott und Mensch suggeriert, die Cohen aus grundsätzlichen, theoretischen Gründen ablehnen muss. Darüber hinaus kritisiert er aber auch die Vorstellung einer stellvertretenden Übernahme der Schuld für alle Menschen, da dies in seinen Augen das Grundprinzip der Sittlichkeit untergraben würde, nämlich die unveräußerlich eigene, persönliche Übernahme der Schuld durch jeden einzelnen Menschen.¹² Diese Position ist, wie man leicht erkennen kann, seiner neukantianischen Prägung geschuldet.

⁹ Cohen, *Religion der Vernunft*, 328 f.

¹⁰ Vgl. Cohen, *Religion der Vernunft*, 318.

¹¹ Cohen, *Religion der Vernunft*, 318.

¹² Vgl. zu dieser komplexen philosophisch-theologischen Problematik Bernd Janowski, „Er trug unsere Sünden. Jes 53 und die Dramatik der Stellvertretung“, in: Ders. und Peter Stuhlmacher (Hrsg.), *Der leidende Gottesknecht: Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte mit einer Bibliographie zu Jesaja 53*, Tübingen: Mohr-Siebeck 2020, 27–48, hier 28–31.

In seiner *Religionsschrift* lehnt Immanuel Kant eine stellvertretende Übernahme der moralischen Schuld nämlich mit der Begründung ab, dass es sich um

keine *transmissibele* Verbindlichkeit [handele], die etwa, wie eine Geldschuld (bei der es dem Gläubiger einerlei ist, ob der Schuldner selbst oder ein anderer für ihn bezahlt), auf einen anderen übertragen werden kann, sondern die allerpersönlichste, nämlich die Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige, er mag auch noch so großmütig sein, sie für jenen übernehmen zu wollen, tragen kann.¹³

Auch für den Juden Cohen ist also letztlich das kantische Prinzip der Sittlichkeit und der individuellen Verantwortung die oberste hermeneutische Norm für die Auslegung jener biblischen Texte, in denen der leidende Gottesknecht und dessen stellvertretende Rolle erwähnt werden. Dieses philosophische Apriori führt dazu, dass Cohen bei seiner Interpretation von Jesaja 53 bewusst diejenigen Verse ausklammert, die seiner Deutung widersprechen könnten. Zum einen wird der leidende Gottesknecht in diesem Kapitel nirgendwo ausdrücklich mit dem Messias identifiziert. Zum anderen widerspricht der Wortlaut der Verse Jesaja 53,4.10.12 aber auch Cohens Interpretation, der zufolge der Gottesknecht nur das Leiden, nicht aber die Schuld aller Menschen stellvertretend auf sich nehmen könne. In Jesaja 53 ist nämlich nicht nur von einer „Übernahme des Leidens und der Schmerzen“ die Rede, sondern auch von einer „Übernahme der Schuld“ durch den Gottesknecht, allerdings in unterschiedlichen Versen: Während in Jesaja 53,4 in der Tat nur die „Krankheiten und Schmerzen“ erwähnt werden, die der Gottesknecht stellvertretend für alle anderen Menschen auf sich nimmt, sprechen Jesaja 53,10 und 53,12 hingegen sehr wohl davon, dass der Gottesknecht „die Schuld der vielen auf sich nimmt“:

Vulgata

4 vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros ipse portavit et nos putavimus eum quasi leprosum et percussum a Deo et humiliatum

10 et Dominus voluit conterere eum in infirmitate si posuerit pro peccato animam suam videbit semen longevum et voluntas Domini in manu eius dirigetur

12 ideo dispertiam ei plurimos et fortium dividet spolia pro eo quod tradidit in morte animam suam et cum sceleratis reputatus est et ipse peccatum multorum tulit et pro transgressoribus rogavit

Masoretischer Text

4 אִכֵּן חֲלִינּוּ הוּא נָשָׂא וּמְכַאֲבֵינוּ סְבָלָם וְאִנְחָנוּ חֲשִׁבְנָהּ נִגְוַע מִכָּה אֱלֹהִים וּמַעֲנָה:

10 וַיְהוֹה סִפָּץ דָּכְאוֹ הַחֲלִי אִם־תִּשִׂים אִשָּׁם נִפְשׁוֹ יִרְאֶה זָרַע יִאֲרִיף יָמִים וְחִפְץ יְהוָה בְּיָדוֹ יִצְלַח:

12 לָכֵן אֲחַלֵּק־לוֹ בְּרָבִים וְאֶת־עֲצוּמִים יַחֲלַק שְׁלָל תַּחַת אִשָּׁר הָעֵרָה לְמֹת נִפְשׁוֹ וְאֶת־פְּשָׁעִים נִמְנָה וְהוּא חֲטָא־רָבִים נָשָׂא וְלִפְשָׁעִים יִפְגִּיעַ:

¹³ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin: Reimer 1907, 72 (AA VI).

Septuaginta

4 οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται,
καὶ ἡμεῖς ἐλογισάμεθα αὐτὸν εἶναι ἐν πόνῳ καὶ ἐν πληγῇ καὶ ἐν κακώσει.

10 καὶ κύριος βούλεται καθαρῖσαι αὐτὸν τῆς πληγῆς·
ἐὰν δώτε περὶ ἁμαρτίας, ἡ ψυχὴ ὑμῶν ὄψεται σπέρμα μακρόβιον·
καὶ βούλεται κύριος ἀφελεῖν

12 διὰ τοῦτο αὐτὸς κληρονομήσει πολλοὺς καὶ τῶν ἰσχυρῶν μεριεῖ σκύλα,
ἀνθ' ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ, καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη·
καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη.

Obwohl selbst der hebräische Text ganz eindeutig dem Gottesknecht die stellvertretende Übernahme der Sündenschuld zuspricht, bestreitet Cohen diese Möglichkeit aus Gründen, die nicht religiös-biblischer, sondern rein philosophischer Natur sind. Anders, als Cohen dies behauptet hatte, ist in Jesaja 53 für das stellvertretende Tragen der Schuld keineswegs erforderlich, dass die betreffende Person ein gottmenschliches Wesen ist. Wohl steht der Gottesknecht in einer besonders engen Beziehung zu Gott, besitzt aber – anders, als dies die christliche Theologie von Christus lehrt – keine göttliche Natur. Es wird somit deutlich, dass Cohens Kritik an der christlichen Deutung von Jesaja 53 sich aus zwei verschiedenen Quellen speist: Gegen die Gottheit Christi bringt er Argumente vor, die dem jüdischen Glauben und dessen Überzeugung von der radikalen Transzendenz und Einzigkeit Gottes entstammen. Gegen die biblisch eindeutig bezeugte Aussage, dass der Gottesknecht die Schuld stellvertretend für andere auf sich nimmt (Jesaja 53,12: *ipse peccatum multorum tulit*), argumentiert er hingegen mit dem ausschließlich philosophischen, genauer gesagt kantischen Kriterium der Sittlichkeit, das auf dem Prinzip einer unveräußerlichen persönlichen Verantwortung für die ethische Qualität der eigenen Handlungen beruht.

Da Cohen die These der stellvertretenden Übernahme der Schuld so vehement ablehnt, obwohl dies selbst aus Sicht der jüdischen Theologie nicht unbedingt nötig wäre, liegt der Schluss nahe, dass es ihm nicht nur darum geht, die Identifikation des Gottesknechtes mit der Person Jesu Christi zu widerlegen. Anders als Raschi sieht Cohen nämlich auch die messianische Rolle des jüdischen Volkes nicht ausschließlich darin begründet, dass dieses die Folgen der fremden Sünden – nämlich Leid und Schmerz – auf sich nimmt. Vielmehr betrachtet er die besondere Rolle des Judentums in einem positiven, zukunftsorientierten Licht, da es die geschichtliche Entwicklung der gesamten Menschheit in Richtung auf das Ideal universaler Gerechtigkeit aktiv vorantreiben soll.¹⁴ Dieses Gedankenmotiv ist wiederum weniger kantischer als vielmehr hegelianischer Provenienz, denn der Gedanke einer messianischen Mission des Judentums zum Zweck der progressiven Verbreitung der Idee eines ethischen Monotheismus in der gesamten Menschheit erinnert unverkennbar an die hegelsche Dialektik, die auf die immer weiter fortschreitende Realisierung des absoluten Geistes in der Geschichte hinausläuft. Wie man sieht,

¹⁴ Vgl. Cohen, *Religion der Vernunft*, 323–333.

ist Hermann Cohen in der jüdischen Religionsphilosophie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts also keine singuläre Gestalt, sondern steht mit seinem geschichtsmessianischen Entwurf unverkennbar in der nachkantischen und nachidealistischen Tradition dessen, was George Kohler als das „theologische[] Denken[] des akkulturierten westeuropäischen Judentums“¹⁵ bezeichnet.

¹⁵ Kohler, „Einleitung“, 43.