

Zur Möglichkeit von Christusbildern in jüdischer Perspektive

Eine Deutung von Chagalls Grünem Christus im Horizont
von Hermann Cohens Ästhetik und Religionsphilosophie*

Hans Martin Dober

Christusbilder im Horizont von Fragen der Christologie

Die Frage nach der Möglichkeit von Christusbildern wird sich nicht bearbeiten lassen, ohne die Fragen der Christologie mit zu bedenken, mit denen Cohen sich über die Jahrzehnte auseinandergesetzt hat:¹ Die christliche Personalisierung der Erlösungsidee schien ihm im

* Ich freue mich über die weitgehende Übereinstimmung mit Ezio Gamba, der unabhängig von meiner eigenen Bemühung und zeitgleich seinerseits über dieses Thema gearbeitet hat (EZIO GAMBA, *The Artistic Representation of Jesus in Hermann Cohen's Aesthetics*, in: *RUDN Journal of Philosophy* 25 [2021], 404–419). Der wichtigste Unterschied in unseren Rezeptionen scheint mir die Auslegung der frühen Belegstelle zur Christologie in KBÄ zu sein (s. u. Anm. 10). Während Gamba hier die wohlwollende Wertung der erst in der Kulturgeschichte des Christentums möglich gewordenen Darstellung des „Ideals des Menschen“ betont (KBÄ, 19), welche dann im späteren Werk einer kritischeren Sicht weicht, scheint mir diese hier schon angelegt zu sein.

¹ Schon Wilhelm Herrmann hat die Kritik Cohens aufgenommen: WILHELM HERRMANN, *Die Auffassung der Religion in Cohens und Natorps Ethik*, in: *Schriften zur Grundlegung der Theologie*, Teil II. Mit Anmerkungen und Registern hg. v. PETER FISCHER-APPELT, München 1967, 206–232. So weit ich sehen kann, hat sich dann erst Helmut Holzhey wieder mit Cohens Sicht auf den christlichen Glauben auseinandergesetzt (HELMUT HOLZHEY, *Hermann Cohen und der Glaube an Jesus Christus*, in: HANS MARTIN DOBER/MATTHIAS MORGENSTERN [Hg.], *Religion aus den Quellen der Vernunft. Hermann Cohen und das evangelische Christentum*, Tübingen 2012, 147–161). Neuerdings ist Heinrich Assel in einen Diskurs über diese „denkbar profundeste Christologie-Skepsis überhaupt“ getreten, der sich über sein dreibändiges Werk zur Sache erstreckt (HEINRICH ASSEL, *Elementare Christologie*, Bd. 1–3, Gütersloh 2020, hier: Bd. 1, 66). Er bezieht Franz Rosenzweig und Emmanuel Lévinas mit ein und hält die in jüdischer Religionsphilosophie ausgebildeten „Konzepte

religionsgeschichtlichen Vergleich deutlich genug eine Erbschaft des Mythos zu sein, mit dem sich kritisch ins Benehmen zu setzen er im systematischen Werk und in der späten Religionsphilosophie zu seiner Aufgabe gemacht hat.² Alle Religion wurzelt im Mythos, vermag sich ihm aber im Zuge der kritischen Neuinterpretation seiner symbolischen Formen zu entwinden.³ An Cohens steter Bemühung, die mythischen Anteile der Religion in Sachgehalte zu übersetzen, die vor der allgemeinen Vernunft Bestand haben können, hängt seine Rechenschaft vom ethischen Monotheismus, als welchen er das Judentum in seinem Kern versteht.

Man wird Cohens Perspektive auf den christlichen Glauben als Apologie des „prophetischen Monotheismus“ in einer vom Christentum dominierten europäischen Kultur verstehen dürfen.⁴ In dieser Perspektive treten Aspekte ins Licht, die von einem christlich sozialisierten Bewusstsein leicht abgeschattet werden: dass die individualisierende Hypostasierung der Idee der Erlösung an antike und moderne Heldenvorstellungen erinnert⁵ und der Glaube an die Erlösung des Individuums in Mythologie zurückzufallen droht,⁶ dass die Vorstellung eines Mittlers zwischen Himmel und Erde die direkte Gottesbeziehung verkompliziert und, wenn

von Menschwerdung Gottes und Inkarnation des Menschen [...] für höchst fruchtbare ‚Hypothesen‘ in präzise jenem Sinn von Kritik (der Religion) der Vernunft, den Kant formuliert“ (Bd. 3, 18 mit Bezug auf IMMANUEL KANT, Kritik der reinen Vernunft, AA3). Vgl. a. a. O., insbesondere Bd. 3, §§34f.

² Drei Teile des Systems der Philosophie liegen vor, ein vierter, immer wieder angekündigter, die Psychologie, ist nie geschrieben worden: HERMANN COHEN, Logik der reinen Erkenntnis [1902], Berlin (B. Cassirer 1914) = Werke Bd. 6, hg. v. HERMANN-COHEN-ARCHIV am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von HELMUT HOLZHEY/HARTWIG WIEDEBACH, Hildesheim/Zürich/New York, NY 1977ff. (im Folgenden: LrE); HERMANN COHEN, Ethik des reinen Willens [1904] = Werke Bd. 7 (im Folgenden: ErW); HERMANN COHEN, Ästhetik des reinen Gefühls, 2 Bd., Berlin (B. Cassirer) 1912 = Werke Bd. 8 und 9 (im Folgenden: ÄrG I und II). Die Religionsphilosophie findet sich in zwei Werken entfaltet: HERMANN COHEN, Der Begriff der Religion im System der Philosophie [1915], Saarbrücken [Nachdruck Dr. Müller] 2006 (im Folgenden: BR) und HERMANN COHEN, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Bruno Strauß, Frankfurt a. M. (Kaufmann), 1929, Nachdruck Wiesbaden (Fourier) 1978 (im Folgenden: RV).

³ COHEN, ErW (s. Anm. 2), 332. 364 u. ö. COHEN, BR (s. Anm. 2), 6. 65. 124 u. ö. COHEN, RV (s. Anm. 2), 196f. 221. 288. 345f. u. ö.

⁴ HOLZHEY, Glaube (s. Anm. 1), 157. MICHAEL ZANK, Jüdische Religionsphilosophie als Apologie des Mosaismus, Tübingen 2016.

⁵ Vgl. das Osterlied „Auf, auf mein Herz, mit Freuden“, Strophe 2: „... ist Christus wieder frei / und ruft Victoria, / schwingt fröhlich hier und da / sein Fähnlein als ein Held, / der Feld und Mut behält.“ (EG 112,2)

⁶ Es bleibe im Christentum „der Zusammenhang mit dem Mythos, dass es sich im letzten Grunde immer doch um das Schicksal des Individuums handelt, um dessen ewiges Heil oder seine ewige Verdammnis.“ Das aber sei ein „Interesse am Schicksal, welches der Ethik durchaus widerstreitet, welches dem Mythos angehört und der Religion nur verbleibt, sofern sie in der Mythologie stecken

der künstlerische Genius – wie in der Romantik – sich selbst diese Mittlerrolle zuschreibt, die Differenz zwischen Mensch und Gott nivelliert,⁷ und dass „der religiöse Grundgedanke“ des Christentums durchaus tragische, „der Kunst entlehnte“ Züge trägt.⁸ *Ecce homo: seht diesen tragischen Menschen*, verstrickt und verfangen in ungünstigen Umständen, die er selbst zu einem gewissen Grad mit hervorgerufen hat (Joh 19,5).

Die für das Christentum charakteristische Individualisierung der Erlösungsidee ist für den späteren Cohen aber zum Anlass geworden, über die tragische Interpretation der Passion hinauszugehen und einen Ansatzpunkt zur Verwandlung ihres mythischen Moments in Religion in den Blick zu nehmen. Denn die Tragödie denkt

„ihren leidenden Helden gerade nicht als Individuum [...], sondern vielmehr als Sproß seiner Ahnen. *Christus* dagegen wird [...] als *Individuum* gedacht [...] weil er in seinem Leide [...] den Menschen darstellen soll; den Menschen, dessen Individualität mit Gott allein verknüpft ist. Das ist der tiefe Sinn der christlichen Mythologie, der sie in Religion verwandelt.“⁹

Doch das ist eine späte Entwicklung, die Cohens Skepsis differenziert, aber nicht aufhebt. In der Nähe des Christentums zur Kunst hat er eine Gefährdung von dessen monotheistischem Moment erblickt. So heißt es in Kants „Begründung der Ästhetik“ (1889):

„Schon in dem Hauptgedanken des Christentums [liegt] die Verwandtschaft mit der Kunst, die Tendenz zur Kunst. Die Idee der Menschwerdung Gottes fordert die Kunst heraus. Die Dogmatik fragt lange, ohne befriedigende Antwort zu geben: *cur Deus homo?* Die Kunst gibt die homogene, die innerlich zugehörige, die das dogmatische Urteil ergänzende Antwort. Indem sie den Menschen in Idealisierung darstellt, während die An-

bleibt.“ (COHEN, ErW [s. Anm. 2], 47; vgl. COHEN, BR [s. Anm. 2], 138 [zum „Verlangen nach Unsterblichkeit“].)

⁷ Ein Beispiel dafür findet sich bei Friedrich Schlegel, der sich nicht damit zufrieden gibt, dass nur Christus das Mittleramt zukomme. Potentiell könne jeder künstlerisch begabte Mensch zum Mittler werden, zu einem solchen, „der Göttliches in sich wahrnimmt, und sich selbst vernichtend Preis gibt, um dieses Göttliche zu verkündigen, mitzuteilen, und darzustellen allen Menschen in Sitten und Thaten, in Worten und Werken. Erfolgt dieser Trieb nicht, so war das Wahrgenommene nicht göttlich oder nicht eigen. Vermitteln und Vermitteltwerden ist das ganze höhere Leben des Menschen, und jeder Künstler ist Mittler für alle übrigen“ (FRIEDRICH SCHLEGEL, *Ideen* 44, zit. nach MYRIAM BIENENSTOCK, Hermann Cohens Heine und der Kampf um Spinoza, in: Heine-Jahrbuch 49 [2010], 192–200, hier: 195).

⁸ COHEN, BR (s. Anm. 2), 93; COHEN, ErW (s. Anm. 2), 306f.

⁹ COHEN, BR (s. Anm. 2), 93.

tike die Götter idealisiert, so vereinigt sich die christliche Kunst mit dem christlichen Glauben, mit der religiösen Literatur in dem Bestreben der Weltgeschichte: den Gegensatz von Transzendenz und Immanenz auszugleichen und aufzuheben. Was Goethe mit Bezug auf Winckelmanns Heidentum von dem Zeus des Phidias sagt, ‚der Gott war zum Menschen geworden, um den Menschen zum Gott zu erheben‘ – dasselbe sagt Irenäus zur Begründung des Christentums.“¹⁰

Im Bereich der Kunst war die hier beschriebene Tendenz zur *Apotheisierung* möglich geworden durch die Darstellung der Schönheit und Erhabenheit in dem einen Individuum Christi – und als Vorbild für die Rezipienten. Dieser problematischen Tendenz sucht Cohen dadurch zu begegnen, dass er das Christentum daran erinnert, seinerseits eine monotheistische Religion zu sein (s. u.).¹¹

Das Problem der Idealisierung

Die zitierte Stelle präludiert Cohens späteren Interpretationen von Christusbildern in der „*Ästhetik des reinen Gefühls*“ (1912). Noch 30 Jahre später sind sie ihm beispielhaft für die Idealisierung des Menschen, die – aus der antiken Skulptur hinreichend bekannt – nun im Kontext der Kulturgeschichte des Christentums bezogen auf dieses *eine* Individuum zur Darstellung kommen, beginnend mit dessen Geburt, endend mit dessen Tod. Lionardos Darstellungen sind ihm „Idealbild[er] verklärter Schönheit“¹², wie überhaupt „Christus und Maria [...] als Musterbilder vollendeter Schönheit“¹³ gezeigt werden, die sich an antiken Vorbildern

¹⁰ HERMANN COHEN, *Kants Begründung der Ästhetik*, Berlin 1889, 18f. (im Folgenden: KBÄ) mit Bezug auf ADOLF VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, 432 (Hervorhebung im Original) = ADOLF VON HARNACK, *Dogmengeschichte*, Tübingen 1914, 120. Später wird Cohen von der Christologie „nebst ihrem gesamten ästhetischen Apparate in der Geburt und dem Leiden Christi“ handeln (COHEN, BR [s. Anm. 2], 40).

¹¹ Wenn man nach Beispielen für eine solche Apotheisierung sucht, ließe sich auf keinen Geringeren als Hegel verweisen. So hat Jürgen Habermas als eine Tendenz von dessen Geistphilosophie ausgemacht, die „unchristliche Lesart“ ermöglicht zu haben (die nota bene auch eine durch und durch unjüdische Lesart ist), dass „die Kehrseite der Menschwerdung Gottes [...] die *Vergöttlichung des Menschen*“ sei, „auch wenn diese, nur dem Ansichsein, der Substantialität nach [erkannt wird], so dass diese Endlichkeit, Schwäche, dies Anderssein [des Menschen] dieser substantiellen Einheit beider keinen Eintrag tut“ (JÜRGEN HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie II. Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin 2020, 503).

¹² COHEN, ÄtG II (s. Anm. 2), 337.

¹³ A. a. O., 53.

orientieren. Im Christus auf dem Mosaikbild im Grabhaus der Galla Placidia in Ravenna etwa erkennt er die Züge Apollons.¹⁴

In seiner „*Ästhetik*“ liegt Cohen nun aber alles daran, die Darstellungen Christi – oft in seinem Verhältnis zu Maria¹⁵ – strikt als Werke genuiner Kunst, nicht aber der Religion zu versteinern. Kritisch gegenüber dem romantischen Geist der ihm zeitgenössischen Kultur¹⁶ wehrt er jeglicher „Vermischung von Ästhetik und Religion“, ist sie ihm doch „so verwirrend, dass man sich gar nicht genug darin tun kann, den Unterschied klarzustellen“.¹⁷ Diese strikte Unterscheidung vermisst Cohen bei Schleiermacher.

„Es darf nicht bezweifelt werden, dass er durch die Hineinziehung der Religion in das Bewusstsein einen Fortschritt über Kant vollzogen hat [...] Indem nun Schleiermacher in das Bewusstsein des Menschen die Religion einhob, brachte er sie in die Koordination zu Erkenntnis und Philosophie.“¹⁸

Doch durch seine Vermischung des religiösen mit dem ästhetischen Gefühl habe Schleiermacher dem Pantheismus Tür und Tor geöffnet. „Die Zauber [...], mit denen der Pantheismus zu allen Zeiten Geist und Gemüt der Menschheit bestrickt hat“¹⁹ – und man mag hier vielleicht mehr noch an Hegel als an Schleiermacher denken²⁰ –, wirken sich für Cohen aber besonders deutlich in der Christologie aus, ist doch der mythologische „Gedanke des Gottmenschen“ seinerseits schon pantheistisch.²¹ In der Christologie „geht der Mythos mit dem Pantheismus zusammen“.²² Indem Cohen nun das seelische Potential des Gefühls nicht zuerst der Religion vorbehält, sondern der Ästhetik – in seinem System der Philosophie ist es an die Produktion und Rezeption von Werken der Kunst „vergeben“²³ –, hat er die Frage der Idealisierung aufgenommen und einen ästhetischen Weg des Umgangs mit den durch sie aufgeworfenen Problemen erschlossen. Cohen erkennt zwar an, dass die Christusbilder „das Bedürfnis der Transzendenz [zu] befriedigen“ suchen. Doch mit den Mitteln seiner Ästhetik zeigt

¹⁴ A. a. O., 328.

¹⁵ Vgl. etwa „Raffaels Zyklus der Madonnen“ (COHEN, *ÄrG I* [s. Anm. 2], 301f.; COHEN, *ÄrG II* [s. Anm. 2], 53).

¹⁶ Vgl. schon COHEN, *KBÄ* (s. Anm. 2), 338ff.

¹⁷ COHEN, *ÄrG I* (s. Anm. 2), 266; vgl. COHEN, *BR* (s. Anm. 2), Kap. 4.

¹⁸ COHEN, *BR* (s. Anm. 2), 94f.

¹⁹ COHEN, *ErW* (s. Anm. 2), 457.

²⁰ S. Anm. 11.

²¹ COHEN, *ErW* (s. Anm. 2), 304.

²² A. a. O., 303.

²³ COHEN, *BR* (s. Anm. 2), 41.

er, wie hierbei „das Prinzip der Idee“ so gefasst werden kann, dass „es die Schranken kritischer Diskretion einhält“.²⁴

Die Ideale des Schönen und Erhabenen sichtbar zu machen in Bildern gilt ihm als die hervorragende Aufgabe der Kunst. Und Idealisierung ist ein elementarer Aspekt der Liebe,²⁵ die sich also auch auf Christusbildern zum Ausdruck bringt. Für Cohen ist es aber eine entscheidende Frage, wie sich – entsprechend der platonischen Stufenfolge – das in der erotischen Erfahrung gründende menschliche Lieben zur religiösen Liebe verhält. Es liegt zwar „viel Vorbereitung zur religiösen Liebe in der Kunst“, aber das „ästhetische Bewusstsein“ und das religiöse „sind nicht dasselbe“.²⁶

Wer beide vermischt, bereitet fehlgeleiteter Idealisierung den Weg wie etwa dem Missverständnis, dass Bilder sich anbeten ließen. Doch auch im Bereich der Ästhetik als solcher bedarf die Idealisierung einer kritischen Reflexion. Der Spannung, in der die menschliche Erfahrung zwischen Ideal und Wirklichkeit spielt, begegnet Cohen nun dadurch, dass er ein spezifisch ästhetisches Potential zur *Humanisierung* des Menschen offenlegt. Auf diese Weise antwortet er auf die Ambivalenzen eines sich in Idealisierungen äußernden Liebens, kann doch das Ideal, unverzichtbar für den Menschen, der sich (auch in ethischer Hinsicht) in seiner Humanität gewinnen will, zugleich eine Gewalt ausüben dadurch, dass es die Wirklichkeit abwertet. Diese Gewalt wird durch den Humor abgemildert. An welchem Maler (oder Künstler) auch immer er die These von der Idealisierung verifiziert – und er hält daran durchaus fest –, sei es an Leonardo, Michelangelo, Raffael oder anderen: in seiner „*Ästhetik*“ etabliert Cohen den Humor als ein Gegengewicht gegen die Macht der Ideale des Schönen und Erhabenen.²⁷ Die Gewalt, die das Ideal ausüben kann, wird durch den Humor in Schach gehalten, indem er gewissermaßen mit einem bekannten Schlager aus den frühen 1930er Jahren singt „bei mir bistu shein“.²⁸

Auf vielfältige Weise weist Cohen an den Werken der Kunst im christlichen Europa eine Tendenz zu *dieser* Humanisierung im Licht der Konstellation von Schönerm, Erhabenen und Humor nach. In ästhetischer Hinsicht trägt sie zur Bildung des Gefühls der Liebe zum Menschen in seiner Natur bei,²⁹ so dass man sagen muss: es ist eben nicht nur die Idee, die der

²⁴ HERMANN COHEN, Einleitung mit kritischem Nachtrag zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus von Friedrich Albert Lange, Leipzig 1914, 107. vgl. a. a. O., 110f.

²⁵ Vgl. COHEN, RV (s. Anm. 2), 185.

²⁶ COHEN, BR (s. Anm. 2), 87.

²⁷ S. Anm. 15. Vgl. COHEN, ÄRG II (s. Anm. 2), 355; COHEN, ÄRG I (s. Anm. 2), 303f. (zu Raffaels Portrait von Papst Leo X.).

²⁸ Der Text wurde 1932 für ein jüdisches Musical geschrieben. Bekannt geworden ist er dann seit 1938 durch die Andrew Sisters (vgl. WIKIPEDIA, Bei Mir Bistu Shein, URL: https://de.wikipedia.org/wiki/Bei_Mir_Bistu_Shein, Zugriff am 20.07.2019).

²⁹ „Das reine Gefühl ist die reine Liebe zur Natur des Menschen, die ein Teil ist von der allgemeinen Natur [...] Ohne diese Liebe wäre die Kunst nicht entstanden, und ohne sie kann sie nicht fortgeführt werden. Sie ist die Urkraft der Kunst“ (COHEN, ÄRG I [s. Anm. 2], 182f.).

Mensch lieben kann,³⁰ sondern die Liebe bildet sich durch den Humor zur Anerkennung der Wirklichkeit. Das Medium dafür ist die Kunst, die nichts als Kunst sein will, emanzipiert von kirchlicher Kontrolle wie von religiösem Anspruch. Im Rahmen seiner systematischen – von der Religion strikt unterschiedenen – Ästhetik hat Cohen seine Antwort auf die Frage gegeben, die das die „Menschwerdung Gottes“ bekennende Christentum an die Kunst gestellt hatte: der „Gottmensch“ könne zwar nicht dargestellt werden, aber die Idealisierung des Menschen sei durchaus ein wesentliches Element der Kunst, die ihrerseits einen Umgang mit den eben dadurch hervorgerufenen Problemen gefunden habe.

Unter ästhetischen Gesichtspunkten betrachtet wäre Christus für Cohen also darstellbar als der ganz menschliche Mensch, der in seiner Person wie im Verhältnis zu den anderen das spannungsvolle Verhältnis von Ideal und Wirklichkeit zu einem gewissermaßen harmonischen Ausgleich gebracht hätte. In plastischer Kunst und in der Malerei wäre er darstellbar als die „verkörperte Subjektivität“,³¹ für die „der Leib des Menschen der Leib seiner Seele ist und [...] die Seele des Menschen die Seele seines Leibes [...]“,³² nicht aber als ein „Gottmensch“.³³ Insofern Christusbilder strikt ästhetischen Kriterien unterliegen, können sie als Kunstwerke, für deren Deutung die Ästhetik zuständig ist, Jesus in seiner ganzen Menschlichkeit zur Darstellung bringen: seine Geburt, Szenen aus seinem Leben und schließlich sein Leiden und Sterben, und in all dem seine Korrelation zu Gott. Darstellbar wäre „das irdische Sein Jesu“, das „nur die Beziehung Jesu zu Gott dem Vater erkennen lässt und insofern das Geheimnis seiner personalen Identität [sc. sein Sein als Person des Sohnes ...] verbirgt“.³⁴

³⁰ COHEN, RV (s. Anm. 2), 185.

³¹ THOMAS FUCHS, Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie, Berlin 2020.

³² HERMANN COHEN, Die dramatische Idee in Mozarts Operntexten [1916], in: HERMANN COHEN, Werke Bd. 17, bearb. u. eingel. v. HARTWIG WIEDEBACH, Hildesheim/Zürich/New York, NY 2002, 29.

³³ Vgl. COHEN, ErW (s. Anm. 2), 304. „Mag der Begriff des Menschen durch [...] die christliche Plastik] höher werden; könnte es selbst möglich sein, dass der Begriff Gottes durch sie höher würde, all dies würde vielleicht die Religion angehen, aber nicht die Ästhetik des reinen Gefühls. Diese hat es nicht mit Gott zu tun, so wenig als mit den Göttern. Denn die Götter sind nur Menschenideale, mithin nur Menschen. Und nur mit dem Menschen will sie es zu tun haben, und zwar mit der Einheit seiner Natur, mit deren Einheit in Leib und Seele. Haben die Götter, oder hat etwa auch Gott ebenfalls einen Leib, wie der Mensch? Kann er also, als Gott, in die Einheit der Natur des Menschen aufgenommen, in sie einverleibt werden?“ (COHEN, ÄrG II [s. Anm. 2], 290.)

³⁴ ASSEL, Christologie (s. Anm. 1), Bd. 3, 234 zit. Eberhard Jüngel. Ein „trinitarischer Begriff von Person“, die „personale Identität als ‚Ek-sistenz vom Andern her‘“ (A. a. O., 233.), d. h. vom Vater her, ist Cohen (und mit ihm anderen jüdischen Religionsphilosophen) nicht erschwinglich. Das „eschatisch Einzelne und historisch Singuläre“ Jesu „als Offenbarung Gottes (Sein im Kommen)“ zu denken, ja als „hermeneutisch notwendiges wie kontingentes Ereignis im Sein und Kommen Gottes zu sich“ (A. a. O., 235.), wäre ihm eine nicht statthafte Metaphysik gewesen.

Die Arbeit am Mythos im Licht ethischer Vernunftreligion

Der ästhetischen Perspektive auf die Möglichkeit von Christusbildern korrespondiert nun in Cohens Auseinandersetzung mit dem Christentum eine ethische, die von mindestens ebenso großer Tragweite für sein Verhältnis zu dieser *anderen* Religion ist. Im Zuge des Berliner Antisemitismusstreits hat Cohen in seiner Antwort an Heinrich von Treitschke die Idee einer an ihren ethischen Früchten zu messenden reinen Vernunftreligion vertreten, die für ein Gespräch zwischen Juden und Christen eine tragfähigere Basis sein könnte als die Behauptung der Fremdheit von „Nationalreligionen“, auf die Treitschke die „Judenfrage“ hatte reduzieren wollen.³⁵ In seinem „Bekenntnis in der Judenfrage“ (1880) rechnet Cohen „den ‚israelitischen Monotheismus‘ gerade zu jener von Treitschke für deutsche Christen anvisierten ‚reineren Form des Christentums‘“, ja als „deren Kern“.³⁶ Hier deutet sich das Programm des religionsphilosophischen Spätwerks an, den „Anteil“ der Religion „an der philosophischen Begründung der drei Kulturgebiete des wissenschaftlichen, moralischen und ästhetischen Bewusstseins“³⁷ in einem System der Philosophie zu ermitteln, ohne dabei deren „Eigenart“ preiszugeben. Die *Religion der Vernunft* wird als ein unabhängiges Gegenüber verstanden, das aber mit Logik, Ethik und Ästhetik in reger Wechselbeziehung steht, insofern diese ihrerseits an der Interpretation der historischen Quellen mitwirken.

Zwar ist das Judentum das historische Ursprungsphänomen einer derart mit sich selbst im Gespräch befindlichen Religion, aber dem Christentum wird – nun in einer ethischen Perspektive – zugestanden, seinerseits durch die christologische „Humanisierung Gottes“ eine „Humanisierung der Religion“ begünstigt zu haben, ohne die „der von Kant geprägte Begriff der Autonomie als der freien Unterwerfung des Willens unter die praktische Gesetzgebung der Vernunft geschichtlich [nicht] verständlich“ würde.³⁸ Diese ethiko-theologische Interpretation habe einen Kern jüdischen Selbstverständnisses auf den Punkt gebracht, weshalb Cohen schreiben kann: „Diese Art Christentum haben wir modernen Israeliten alle, wir mögen es wissen oder nicht.“³⁹ Zugleich seien aber mit Blick auf den im Sittengesetz aktualisierten „Kern des alten Prophetengottes“ auch „alle Christen Israeliten“.⁴⁰ Ein auf seine ethische Bedeutung

³⁵ HEINRICH VON TREITSCHKE, Noch einige Bemerkungen zur Judenfrage, in: Preußische Jahrbücher 45 (1880), 85–95, abgedruckt in: WALTER BOEHLICH (Hg.), Der Berliner Antisemitismusstreit, Frankfurt a. M. 1965, 77–90.

³⁶ HOLZHEY, Glaube (s. Anm. 1), 150.

³⁷ HOLZHEY, Glaube (s. Anm. 1), 154.

³⁸ HOLZHEY, Glaube (s. Anm. 1), 150f.

³⁹ Zit. nach HOLZHEY, Glaube (s. Anm. 1), 151.

⁴⁰ Ebd.

zugespitzter Monotheismus könne als ein gemeinsamer idealer Gehalt anerkannt werden, wenn beide – Juden wie Christen – beständig am Mythos arbeiteten, mit dem ihre religiösen Traditionen verwoben sind.

Im Spätwerk wird es dann heißen, dass das Christentum zwar „durch die Abweichungen vom reinen Monotheismus [...] sein historisches Recht erworben und behauptet“ habe. Und das bestehe (Kant folgend) darin, dass es „wegen der Bedeutung der *Idee Christi*, als der *Idee der Menschheit*, mehr die Autonomie der Sittlichkeit vorbereitet [...], als es die Entwicklung der Religion im Prinzip des Monotheismus gefördert habe. Für die Entwicklung der Religion [aber] bleibt der prophetische Monotheismus der Wegweiser der Menschheit“⁴¹. Unter diesem Gesichtspunkt sei zu fordern, dass „auch für das Christentum der Schwerpunkt der Religion im reinen Monotheismus“ liegen müsse.⁴²

Das hätte zur Konsequenz, dass „dem Begriffe des einzigen Gottes gegenüber der Begriff Christi nur ein sekundärer Begriff sein kann“⁴³. Denn dass dieser „Gottmensch“ zum „Musterbild einer Person“ geworden sei, habe „in der engeren ethischen Kultur“ das religiöse Verständnis der Erlösung und „das populäre sittliche Bewusstsein“ in einer Ambivalenz geprägt, die erst Kant geklärt habe, „indem er dem ‚Heiligen des Evangeliums‘ das Urbild der Sittlichkeit in die Seele gab“⁴⁴. Ambivalent aber bleibe eine Freiheit, die nicht in der Autonomie ihr Selbstbewusstsein gewinnt, sondern mit Blick auf das „Musterbild“ des „Gottmenschen“. Das „Nacherleben eines anderen vorbildlichen Lebens“ werde dann „zur unerlässlichen Bedingung der menschlichen Sittlichkeit gemacht“,⁴⁵ und ein heteronomes Moment schleiche sich in die Begründung der Ethik ein.⁴⁶

⁴¹ COHEN, BR (s. Anm. 2), 120 (Hervorhebung im Original).

⁴² A. a. O., 115 Michelangelo habe auf dem Deckengemälde in der Sixtinischen Kapelle gezeigt, wie in Rückbesinnung auf die biblischen Propheten ein „Portraitbild des Menschengeschlechts“ gegeben werden kann, ohne „die Verbindung des alten Bundes mit dem neuen“ eigens hervorzuheben (COHEN, ÄRG II [s. Anm. 2], 357). Die Darstellung der Propheten bringt deren „Menschenliebe“ zur Ansicht und erweitert in ihren Visionen die Verheißungen an Israel, indem sie „die Menschheit [...] als] das auserwählte Volk Gottes“ (A. a. O., 358) zur Darstellung bringen. So habe Michelangelo einen wichtigen Schritt zur Interpretation des Christentums als einer Religion des ethischen Monotheismus vollzogen.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ COHEN, ErW (s. Anm. 2), 304.

⁴⁵ HOLZHEY, Glaube (s. Anm. 1), 152.

⁴⁶ Die Rettung der Freiheit aus dieser Ambivalenz habe allerdings schon Luther vorbereitet, indem er „seinen Glauben [...] als Freiheit“ erkannte und ihn „als Freiheit bezeichnet“ hat. Damit erfüllte er zwar noch nicht „den ethischen Begriff der Freiheit“, aber „im geschichtlichen Sinne [...] ist die Entwicklung der ethischen Bedeutung der Freiheit an diese Freiheit des Glaubens gebunden, welche die Reformation herbeigeführt hat“ (COHEN, ErW [s. Anm. 2], 301).

Grenzen der Ethik und der Ästhetik

Eine Zeit lang hat Cohen selbst gemeint, dass in Fortführung kantischer Religionsphilosophie die Religion sich einmal in Ethik könnte aufheben lassen. Doch es wird nicht zuletzt der Kritik Wilhelm Herrmanns zuzuschreiben sein,⁴⁷ dass Cohen sowohl zu einem neuen Verständnis des „Selbst des Menschen“ als auch Gottes gelangte: dieser ist ihm im Spätwerk nicht mehr nur eine – Kants Postulatenlehre ähnliche, nicht aber mit einem Postulat identische – „Idee“⁴⁸, sondern ein Gegenüber in der Korrelation, in der auch jener, der Mensch, nicht dadurch ausreichend bestimmt ist, eine unter dem ethischen Anspruch stehende „unendliche Aufgabe“ erfüllen zu sollen. Mit Rosenzweig zu sprechen tritt nun das „metaethische“ Selbst des Menschen in den Blick.

Dieses ist (1.) fähig zur Sehnsucht nach dem ganz Anderen, wie sich im Anklang an den späten Horkheimer sagen ließe,⁴⁹ der Sehnsucht, die sich vor allem in der Sprache der Psalmen als einer lyrischen Kunstform zum Ausdruck bringt und in diesem Ausdruck den Mythos verwindet, in dem auch alle Kunst wurzelt.⁵⁰ (2.) ist das „metaethische Selbst“ fähig zur Selbsteinsicht in die eigene Sünde und zu einer entsprechenden „Bußarbeit“⁵¹, wodurch es seine „absolute“ Individualität überhaupt erst gewinnt, um dann „im Hinblick auf Gott“ Versöhnung zu erfahren, wie auch einen anerkennenden Umgang mit der eigenen Begrenztheit und Sterblichkeit.⁵² Das führt (3.) zur Annahme des Leidens als eines – von Schuld genau zu unterscheidenden – *signum humanum* im Deutungsmuster des Gottesknechtlieds des 2. Jesaja. So wird der tragische Sinn des *Ecce homo* transzendiert: *seht diesen Menschen, der sein Leiden trägt, und damit die Stelle aller anderen vertritt*.⁵³ Alle drei Aspekte werden von Cohen als Beitrag der *Religion der Vernunft* zur kulturellen Selbstverständigung des Menschen gewürdigt, die – wie gesagt – zuerst und grundlegend im System der Philosophie ihre Reflexion und Rechtfertigung erhält.

⁴⁷ Vgl. HOLZHEY, Glaube (s. Anm. 1), 151–153.

⁴⁸ COHEN, ErW (s. Anm. 2), 428–466.

⁴⁹ MAX HORKHEIMER, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior, Hamburg 1970.

⁵⁰ COHEN, ErW (s. Anm. 2), 57f. 109–111. u. ö. COHEN ÄrG I (s. Anm. 2), 120. 223. 367–369. 371f. u. ö.

⁵¹ COHEN, RV (s. Anm. 2), 208–275.

⁵² A. a. O., 438. 463.

⁵³ Dieser Sinn des *Ecce homo* geht, wie auch schon der tragische, über den gewissermaßen existentiellen hinaus, der sich folgendermaßen fassen ließe: *seht diesen sterblichen Menschen*, dessen Körper der Verwesung überlassen ist, und der nach den Worten des Psalmisten wieder zu Staub werden muss (Ps 22,16; 103,14; 104,29).

Das Problem der Symbolisierung

Ohne Zweifel ist Jesus ein Mensch gewesen, der in der Korrelation zu Gott lebte und in ihr sein ganzes, ungeteiltes, ja sein wahres Menschsein gewann. In dieser Beziehung ist er „durch Gott“ zum Individuum in umfassendem – nicht nur ethischem, sondern auch metaethischem – Sinne geworden.⁵⁴ Lässt sich die Korrelation zu Gott, in der Jesus lebte, dieses geistige Geschehen, das nur in der Sprache des Gebets objektivierbar ist, auf einem Bild sichtbar machen? Reichen dafür die Zeichen der Frömmigkeit, die auf die jüdische Gebetspraxis verweisen, schon aus – Tefillin, Kippa, Gebetsmantel? Könnte man sich Jesus vorstellen wie den Juden in der für die Orthodoxie typischen Kleidung, der die Torarolle in den Armen hält, doch zugleich hält sie ihn (wie es Chagall auf einem Bild gemalt hat)?

Cohen hat diese Frage im Spätwerk als Problem der *Symbolisierung* thematisiert. Unter dem Gesichtspunkt der „Vergesellschaftung“ mit dem jüdischen Monotheismus⁵⁵ tritt dieses Problem nun im Kontext einer (auch im Christentum möglichen) *Religion der Vernunft* dem ästhetischen Gesichtspunkt der *Idealisierung* als Antwort auf die „Idee der Menschwerdung Gottes“⁵⁶ an die Seite. Das Problem „christlicher Symbolik“⁵⁷ erblickt Cohen aber darin, dass hier ein Mensch nicht etwa nur die Korrelation mit Gott, sondern Gott selbst symbolisieren soll: „Die beste Idealisierung kann die Trinität, kann die Gottheit Christi nur als Symbol erkennbar machen. Alle Symbolik aber, welche den Begriff Gottes selbst betrifft, ist ein Hemmnis der Wahrheit.“⁵⁸

Mit dieser strikten Grenzziehung ist jedoch der Möglichkeit der Symbolisierung überhaupt nicht widersprochen. Denn „der Mensch, das Volk darf Symbol werden, nur nicht der einzige Gott.“⁵⁹ Ein Christusbild, das den leidenden Jesus in der „Symbolik des Gottesknechts“⁶⁰ zur Darstellung bringt, ist also durchaus möglich, wenn hierbei christologische Deutungen nicht die jüdischen überblenden, die in Israel ein Symbol der Menschheit sehen.⁶¹ Solche Überblendung würde „den Stellvertreter des Leidens zum Stellvertreter der Schuld“ machen. Doch „einen sol-

⁵⁴ vgl. COHEN, BR (s. Anm. 2), 92.

⁵⁵ Die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters hatte dem Christentum (wie auch dem Islam) „das Verdienst zuerkannt, den Monotheismus unter den Völkern zu verbreiten.“ In der christlichen Trinität – und also auch in der Christologie – haben sie „nicht schlechthin [die] Aufhebung des Monotheismus erkannt, sondern diese als Assoziation, als Vergesellschaftung [...] bezeichnet“ (COHEN, RV [s. Anm. 2], 280).

⁵⁶ COHEN, KBÄ (s. Anm. 10), 18.

⁵⁷ COHEN, RV (s. Anm. 2), 484.

⁵⁸ A. a. O., 485.

⁵⁹ A. a. O., 487.

⁶⁰ A. a. O., 313.

⁶¹ A. a. O., 173. 295. 487.

chen 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 werden⁶², das die Voraussetzung seiner „Bußarbeit“ bildet, die ihn in der Korrelation zu Gott allerdings zur Versöhnung mit ihm zu führen vermag.⁶³

Setzt man diese Kritik der „christologischen Deutung des Gottesknechts“ voraus, wird ein Verständnis der Passion Christi als des Menschen Jesus möglich, in dem Israel als Symbol repräsentiert ist. Das christliche Liedgut hat von diesem Verständnis eine Spur bewahrt in dem Satz „Schöpfer wie kommst du uns Menschen so nah“. Doch die Frage ist, ob die Nähe Gottes als „mein Gut“ (Ps 73,28)⁶⁴ an das Bekenntnis „Gottheit und Menschheit vereinen sich beide“ gebunden werden muss – oder ob nicht die Korrelation zwischen Gott und Mensch, wie das Gebet sie realisiert, schon ausreicht, um ein „Grund ewiger Freude“ zu sein.⁶⁵ In der Korrelation ist der Mensch stets unterwegs, ein „wahrer Mensch“ (Luther) zu werden, wie es andererseits darauf ankommt, an der wahren Gottheit Gottes festzuhalten.⁶⁶ Es kann in dieser Beziehung, wie Cohen sie fasst, immer nur um eine *Annäherung* an Gott gehen, die die Differenz wahrt. Das Beispiel – und Bild – Christi als eines Menschen in diesem Verhältnis der Nähe zu Gott würde den Völkern den Weg ebnen, in die Korrelation zu Gott einzutreten, die von der Vereinigung mit ihm streng zu unterscheiden ist.⁶⁷ Denn die Korrelation darf nicht zur Identität „verschumpfen“.⁶⁸

Der Gottesknecht

Als ein unverzichtbarer Aspekt der Menschlichkeit des Menschen Jesu kann seine Passion also durchaus Gegenstand von Bildern werden. Weniger in der Ästhetik als vielmehr in der späteren Religionsphilosophie hat sich Cohen auf das Leiden als ein *signum humanum* eingelassen, das im Gottesknechtlied des zweiten Jesaja seinen maßgeblichen Ausdruck gefunden hat. Das

⁶² A. a. O., 308.

⁶³ vgl. COHEN, RV (s. Anm. 2), 308ff. 252ff.

⁶⁴ vgl. A. a. O., 189. 248. 375.

⁶⁵ „Jesus ist kommen, Grund ewiger Freude“ (Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelische Landeskirche in Württemberg, Stuttgart 1996, Nr. 66).

⁶⁶ „Wahr' Mensch und wahrer Gott, / hilft uns aus allem Leide, / rettet von Sünd und Tod“ heißt es in der 3. Strophe des Weihnachtliedes „Es ist ein Ros entsprungen“ (Evangelisches Gesangbuch Nr. 30).

⁶⁷ vgl. Cohen, RV (s. Anm. 2), 190f.

⁶⁸ A. a. O., 127.

Idealbild der Menschlichkeit, das Jesaja 53 zeichnet, steht in „Gegensatz zum ästhetischen Menschen-Ideale“: der Knecht Gottes ist „nicht nur durch alle Arten physischen Leidens gezeichnet [...], sondern auch durch seinen Mangel an ästhetischen Reizen“.⁶⁹ Doch eben so kommt „das Leiden [als ...] der Höhepunkt menschlicher Kraft und menschlicher Würde“⁷⁰ in den Blick:

„Was wäre alle Geisteswürde des Menschen ohne die Dornenkrone des Leidens! Das gezeigt zu haben sei der spezifische Beitrag Jesajas zur „Einheit des Bewusstseins“, die darzulegen Aufgabe der systematischen Philosophie ist: sie „wäre lückenhaft, wenn sie dieses Strahles, ja dieses Brennpunktes ihrer Kraft ermangeln würde.“⁷¹

Doch bei der Darstellung des Leidens ist Vorsicht geboten. Die Metapher der „Dornenkrone“ deutet zwar darauf hin, in wie starkem Maße die Motivik von Christusbildern in Cohens Erwägungen zum Leiden hineinspielt. Vermittelt über Passionsbilder ist das Gottesknechtslied als ein „Wunder des Alten Testaments“⁷² allen Völkern bekannt geworden. Aber das Leiden sollte nicht (wie in Schopenhauers Pessimismus, mit dem Cohen sich immer wieder kritisch auseinandergesetzt hat) „zur Hauptsache [...] in Charakterbildern des Menschen“ gemacht werden: „Der leidende Christus ist nur eine Seite des Menschen. Der arbeitende Faust“, die durch ihn symbolisierte „Überwindung des Leidens gibt dem Idealbilde der Menschheit seine Vollendung“.⁷³ Nicht „das Leiden [ist ...] der letzte Sinn des Lebens. Die Erlösung allein ist dieser Sinn. Und die Korrelation von Mensch und Gott findet ihre höchste Bewährung darin, dass Mensch und Gott zusammenwirken, um das Werk der Erlösung zu vollbringen.“⁷⁴

Die gebotene Vorsicht in der Darstellung des Leidens schreibt Cohen nun aber gerade dem Christentum ins Stammbuch, und er tut das angesichts des „Leidens Israels“⁷⁵, des jüdischen Volkes, das „wie ein Hiob [...] durch die Weltgeschichte“ geht. In jüdischer Deutung wird das Leiden aber „als Mittel“ verstanden: seine „Anerkennung [...] soll zur Erreichung der Erlösung führen.“ Eben diese Einsicht scheint Cohen „in anderen Glaubenssystemen“, und gemeint ist vor allem das Christentum, nicht durchgehalten zu sein, wird hier doch „das Leiden nicht als Mittel verstanden [...], sondern als Zweckvollendung. Daher ist der Gedanke möglich geworden, das Göttliche selbst im Leide, im menschlichen Leide darzustellen. Wenngleich aber die

⁶⁹ Cohen, BR (s. Anm. 2), 131.

⁷⁰ A. a. O., 129.

⁷¹ A. a. O., 131.

⁷² A. a. O., 128.

⁷³ A. a. O., 133.

⁷⁴ COHEN, RV (s. Anm. 2), 268.

⁷⁵ A. a. O., 267.

Erlösung der Menschen als Zweck dem Leiden neben- und übergeordnet wird, so muss daher doch der Erlöser selbst dieses Leiden auf sich nehmen. Und dadurch wird und bleibt es ein Zweck. Ohnehin wohnt ein bestechender Reiz dem Gedanken inne, dass das Leiden ein göttlicher Selbstzweck sei. Aber dieser Gedanke ist falsch. Selbstzweck kann nur die Sittlichkeit selbst, kann nur die Korrelation von Gott und Mensch sein.⁷⁶

Den Fehler erblickt Cohen also in einer Verwechslung von Sittlichkeit und Religion einerseits, der er mit seiner systematischen Philosophie begegnet, und in einem unzulänglichen Begriff von Religion andererseits. Dieser aber steht und fällt mit der Methode der Korrelation, welche „das Leben der Seele auf die Schweben mit dem Sein Gottes“ spannt,⁷⁷ der Seele, die (dem Wortlaut der Psalmen folgend) nach Gott verlangt. In diesem Verlangen aber „besteht die Religion. In dem Verlangen nach einem Wesen außer dem Menschen, aber für den Menschen besteht sie.“⁷⁸

Chagalls „grüner Christus“ im Fraumünster Zürich

Welche Folgerungen lassen sich aus Cohens Betrachtung des Problems des Leidens ziehen (und welche hat er selbst gezogen)? Auf Passionsbildern leidet Christus als ein Individuum. Das entspricht der Einsicht Cohens, dass „die Individualität [...] erst [...] den Menschen wahrhaft zum Menschen“ macht.⁷⁹ Doch Christus ist keineswegs „der *einzig*e Mensch [...], der die Korrelation mit Gott erschlossen hat“⁸⁰, wie die theologische Lehre es will. Er ist geboren von einer jüdischen Mutter und insofern auch als „Symbol“ Israels⁸¹ zu verstehen. Ein Christusbild, das das Leiden des Gottesknechts zur Darstellung bringt, und der kritischen Perspektive Cohens standhalten will, müsste zum einen ohne den theologischen Ballast von Erbsündenlehre⁸² und Genugtuung Gottes durch den Opfertod am Kreuz auskommen.⁸³ Zum andern müsste es Christus eingebettet zeigen in die Geschichte Israels als Geschichte des Judentums – so wie Marc Chagall das auf den Glasfenstern im Altarraum des Fraumünsters in Zürich gelungen ist. Hier ist es ernst genommen, wie genau „nach dieser hochpoetischen Vision [des Jesaja] die Passionsgeschichte Christi verfasst worden ist“.⁸⁴

⁷⁶ A. a. O., 268.

⁷⁷ Cohen, BR (s. Anm. 2), 122.

⁷⁸ A. a. O., 138.

⁷⁹ A. a. O., 92.

⁸⁰ A. a. O., 93.

⁸¹ COHEN, RV (s. Anm. 2), 267.

⁸² vgl. a. a. O., 118. 212. 501.

⁸³ vgl. COHEN, BR (s. Anm. 2), 129.

⁸⁴ COHEN, RV (s. Anm. 2), 334. In Orientierung an Cohen nehme ich eine durchaus andere Deutungsperspektive ein als INGRID RIEDEL, die die Farb- und Motivsymbolik auf diesen Glasfenstern mit

Cohen nennt es „eine Ironie der Geschichte, die schlechterdings nicht ihresgleichen hat, dass die mit dem Tode besiegelte Lebensgeschichte Jesu Christi die hauptsächlichliche Differenz zwischen Christentum und Judentum bilden soll. Wie diese Passionsgeschichte nachgebildet ist nach der messianischen Phantasie des zweiten Jesaja, so ist in dieser, wie jetzt allgemein anerkannt ist, vorgebildet die Geschichte vom Reste Israels. Und so ist nach dem poetischen Urbilde tatsächlich die Geschichte Christi die Geschichte Israels.“ Ein „Rätsel der intimsten Geistesgeschichte“ sei das, das „die Geschichtsphilosophie künftiger Jahrhunderte [...] zu betrachten und zu begründen haben“ werde.⁸⁵ Es bedurfte nur der individuellen Lebenszeit eines Chagall, um diese Vision Cohens im ästhetischen Medium, in einem Christusbild einzulösen.

Abb. 08: MARC CHAGALL, fünfteiliger Fensterzyklus im Chor des Fraumünsters, Prophetenfenster, 9,8 x 0,95 m (Nordseite), Jakobsfenster, 9,25 x 0,98 m (Ostseite links), Christusfenster, 11,2 x 1,3 m (Ostseite Mitte), Zionsfenster, 9,25 x 1,0 m (Ostseite rechts), Gesetzesfenster, 9,7 x 0,96 m (Südseite), 1965–1970, Zürich, Fraumünster, © VG Bild-Kunst, Bonn 2021.

C. G. Jungs Tiefenpsychologie und der Darstellung der jüdischen Mystik durch Gershom Scholem interpretiert (INGRID RIEDEL, Marc Chagalls grüner Christus. Ein ganzheitliches Gottesbild – Wiederentdeckung der weiblichen Aspekte Gottes, Olten/Freiburg 1988).

⁸⁵ COHEN, RV (s. Anm. 2), 508.

Abb. 09: MARC CHAGALL, Christusfenster (Detail) des fünfteiligen Fensterzyklus im Chor des Fraumünsters, 1965–1970, 11,2 x 1,3 m, Zürich, Fraumünster, © VG Bild-Kunst, Bonn 2021.

Abb. 10: MARC CHAGALL, Jakobsfenster (Detail) des fünfteiligen Fensterzyklus im Chor des Fraumünsters, 1965–1970, 9,25 x 0,98 m, Zürich, Fraumünster, © VG Bild-Kunst, Bonn 2021.

Im Zürcher Fraumünster ist das Christus- zwischen dem Jakobsfenster auf der linken, und dem Zionsfenster auf der rechten Seite eingebettet, zwischen der Sehnsucht des träumenden Stammvaters und den Gebeten des Königs David in der lyrischen Form der Psalmen: im Grün des Christusfensters sind die dominanten Farben Blau (links) und Gelb (rechts) zu einer eigenen Farbe gemischt. Rot ist das Prophetenfenster links außen (auch das Rot ist auf dem Christusbild präsent), blau das Gesetzesfenster rechts außen mit Jesaja, der die Friedensbotschaft empfängt (Jes 11 u. 2). Blickt man von den äußeren Fenstern auf die Mitte bzw. nimmt man die Perspektive der Propheten auf das Kreuz Christi ein, so lässt sich mit Cohen interpretieren: Wie „der leidende Knecht Gottes [...] zum Stellvertreter der Menschheit“ geworden ist,⁸⁶ so auch Christus zum Vertreter der Menschheit. Diese Interpretation legt sich nahe, da dem Gottesknecht bei Chagall kein eigenes Bild gewidmet ist außer in der Darstellung Christi. Sie wird umrahmt durch die prophetischen Weissagungen im Bild des Esels (Mt 21,5 zit. Sach 9,9); der Bezug auf den Gottesknecht ist durch Mt 12,15–21 (zit. Jes 42,1–4) gegeben.⁸⁷

Christus hat auch mit Blick auf sein Gottesverhältnis zum Vertreter der Menschheit werden können, weil er in der Geschichte Israels wurzelt wie der Baum, aus dem im Christusfenster Maria mit dem Jesuskind herauswächst. Dieses Gottesverhältnis ist für Cohen aber – auch mit Blick auf die Christologie – nur nach der Methode der Korrelation angemessen zu denken,⁸⁸ für die Chagall mit dem Kampf Jakobs am Jabbok eine treffende Veranschaulichung ins Bild gesetzt hat, schließt diese biblische Szene doch mit den Worten des „Gottesstreiters“ „ich lasse dich nicht, du segnest mich denn“ (Gen 32,27b). In der Konsequenz des kritischen Potentials der Korrelation lässt Cohen „keinen Mittler zwischen Gott und Mensch und keinerlei Deutung und Idealisierung eines solchen für die lebendige Religion zu“.⁸⁹ Denn wie Jakob rang auch Christus in Gethsemane mit Gott, hierbei ganz er selbst. Entsprechend gewinnen auch die, die ihm nachfolgen, sich selbst in gelebter Korrelation zu diesem „Wesen außer dem Menschen, [das] aber für den Menschen“ ist.⁹⁰ Auch für Cohen also ist „die *Idee Christi* nur als die *Idee der Menschheit*“ zu deuten. Doch das an Kant und der Cohen zeitgenössischen Theologie⁹¹ gebildete ethische Verständnis ist nun erweitert durch die am Gottesknechtslied gewonnenen Einsichten.

⁸⁶ COHEN, BR (s. Anm. 2), 130.

⁸⁷ Vgl. IRMGARD VOGELSANGER-DE ROCHE, Marc Chagalls Fraumünsterfenster in Zürich. Entstehung – Bildbeschreibung – Deutung, Zürich 1975, 12.

⁸⁸ vgl. COHEN, BR (s. Anm. 2), 60.

⁸⁹ A. a. O., 115 (Hervorhebung im Original).

⁹⁰ A. a. O., 138.

⁹¹ A. a. O., 115.