

Die Opposition gegen den Pantheismus in der protestantischen Theologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts

Walter Sparr

1. Cohens „Pantheismus“ – ein ideengeschichtliches Problem

Wenn Hermann Cohen der Religionsphilosophie als eigentliche Aufgabe zuweist, den „in der Unterscheidung beruhenden Zusammenhang des Menschen mit Gott“¹ zu denken, so muss sie den Kontrast in dieser Korrelation vor allem gegen die moderne, pantheistische Versuchung seiner Nivellierung herausstellen. Schon in der Einleitung zur *Religion der Vernunft* macht Cohen den Pantheismus und die Mystik – in Cohens Perspektive bedeuten beide Phänomene dasselbe – als das vom „reinen Monotheismus“ ganz und gar Ausgeschlossene namhaft. Denn dieser, der jüdische Monotheismus, kann Religion und Sittlichkeit schlechthin nicht trennen, weil die Religion an den Grenzen der Ethik, das sind die Menschheit und das Individuum, auftritt. Daher richtet der Monotheismus aus den Quellen des Judentums „vom Einzigen Gotte den Blick auf die einheitliche Menschheit und auf das Individuum in seiner Einzigkeit“. Der Pantheismus aber „unterhält die Skepsis an dem sogenannten Dasein Gottes“ und leistet so der Trennung der Sittlichkeit von der Religion Vorschub.²

Die Kontradistinktion von Monotheismus und Pantheismus wird in mehreren Kapiteln der *Religion der Vernunft* bekräftigt. So sieht das Kapitel I über „Die Einzigkeit Gottes“ in der religiösen Verwandlung des Neutums „Sein“ Gottes in die „Person“ Gott jeden Pantheismus ausgeschlossen, der dem gegenüber überhaupt nicht Religion ist, sondern nur ontolo-

¹ BR, 140. Helmut Holzhey hat darauf hingewiesen, dass damit der Zusammenhang des Menschen mit Gott als solcher in der Schweben gehalten wird, so dass Cohens Religionsphilosophie metaphysik- und religionskritisch zugleich geprägt ist, *Helmut Holzhey: Gott und Seele. Zum Verhältnis von Metaphysikkritik und Religionsphilosophie bei Hermann Cohen*, in: HCPHR, 85–104.

² RV, 38.

gistisch irregeleiteter Anthropomorphismus.³ Das II. Kapitel (Der Bilderdienst) wendet sich gegen die pantheistische, d.h. ästhetische Idealisierung der Natur; Kapitel III (Die Schöpfung) stilisiert den Pantheismus als eine Negation der Einzigkeit Gottes; einer Einzigkeit, der gewiss eine Beziehung auf die Welt immanent ist, die aber in keiner Weise erlaubt, das Sein Gottes ins Werden der Welt hineinzuziehen. Kapitel IV und VII bestimmen den Begriff der Offenbarung als die Vereinigung Gottes und des Menschen, bestehend in der unendlichen Aufgabe der Heiligkeit. Diesem monotheistischen Verständnis des heiligen Geistes als Vollzugsglied der Korrelation von Gott und Mensch kontrastiert Cohen scharf den pantheistischen Missbrauch, d.h. die Beanspruchung des heiligen Geistes über die Sittlichkeit hinaus.⁴ Unzweideutig auch setzt Cohen den messianischen Seelenbegriff der sittlichen Unendlichkeit der pantheistischen Weltseele entgegen und die als sittliche Weltordnung verstandene Weltregierung Gottes der pantheistischen Entwicklungsidee.⁵

Der harsche Widerspruch der *Religion der Vernunft* gegen „Pantheismus“ stellt dem Leser religionsphilosophische Argumente für den jüdischen Monotheismus zur Verfügung, aber nur ex negativo. Cohen lässt ihn im Blick auf Selbstverständnis des „Pantheismus“ im Stich, und durch den Verweis auf den gegen Maimonides polemisierenden Spinoza als „die Quelle [...] zu einem fundamentalen Missverständnisses der jüdischen Religion“⁶ wird das polemische Bild keineswegs gedeckt. Dass es Cohen um mehr und auch anderes geht, zeigen Bemerkungen wie die, dass das „populäre Bewußtsein [...] vom Monismus wie, von der Naturpoesie her, vom Pantheismus angekränkt“ sei, ja dass „der Pantheismus das moderne Unterbewußtsein untergräbt“.⁷ Sprachlich und sachlich platziert sich Cohen damit in den Kontexte der Debatte des beginnenden 20. Jahrhunderts um „Mystik“ und „Pantheismus“ als eine, wie man meinte, von der neuzeitlich-theistischen Metaphysik und vom idealistischen Christentum unbelastete, aus der „Krise der Moderne“ herausführende „Weltanschauung“. An dem lebensreformerisch, zivilisations- und christentumskritisch agierenden „Weltanschauungskampf“ haben sich viele protestantische Theologen beteiligt, auch aus der Albrecht Ritschl nachfolgenden neukantianischen

³ RV, 48, 52; „der Kampf gegen den Anthropomorphismus als die Seele der jüdischen Religionsbildung“ (48).

⁴ RV, 83f., 122f. „Im heiligen Geiste kommt daher die höchste Konsequenz der Korrelation zum Austrag: die Indifferenz der Gotteserkenntnis und der Erkenntnis des Sittlichen. Sittliche Erkenntnis und Naturerkentnis fallen nicht zusammen, wie der Pantheismus in diesem Irrtum wurzelt“ (126). Vgl. auch Kap. XII (Der Versöhnungstag), bes. 260.

⁵ RV, 375f., 460; weitere Elemente der pantheistischen Symbolik: 484f.

⁶ ...und der Abwertung der Judentums durch Kant! (RV, 385f., vgl. 406f.)

⁷ RV, 38.

Schule.⁸ Handelt es sich hier um eine ähnliche Frontstellung wie bei Cohen, vielleicht gar um Bundesgenossenschaft, vergleichbar der im „Kulturkrieg“?

Eine wohl nicht nur semantische Nähe lässt der deutliche Wandel in Cohens Gebrauch des Terminus „Pantheismus“ erwarten, der neuestens bemerkt worden ist.⁹ Eine hoch signifikante Verschiebung im Verständnis und in der Wertung von „Pantheismus“ gegenüber dem Votum der nachkantischen Generation lässt sich auch in der protestantischen Theologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts feststellen – allerdings vor dem Hintergrund des Votums nicht nur für „Monotheismus“, sondern zugleich für „Theismus“. Das im Umfeld der *Religion der Vernunft* Cohens lexikalisch verdichtete Ergebnis jener Verschiebung möchte ich zunächst vorstellen.

2. „Theismus“ versus „Pantheismus“

Die beiden ausführlichen Artikel „Pantheismus“ und „Theismus“ in dem seit 1909 ganz neu erscheinenden, der religionsgeschichtlichen Schule nahestehenden Handwörterbuch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG) erschienen 1913. Sie stammen vom selben Verfasser, dem aus der Herrnhuter Brüdergemeinde kommenden Theophil Steinmann, Herausgeber der Zeitschrift „Religion und Geisteskultur“ und Mitherausgeber der bis heute publizierten „Zeitschrift für Theologie und Kirche“. Die doppelte Autorschaft ist nicht zufällig, denn Steinmann baut historisch, philosophisch und theologisch einen symmetrischen Kontrast zweier wesentlich verschiedener Gestalten von Religion auf – um klarzustellen, welche die christliche ist.¹⁰ Der von dem bedeutenden Alttestamentler Hugo Greßmann verfasste Artikel „Monotheismus und Polytheismus“ beschränkt sich auf eine religionsgeschichtliche Darstellung.¹¹

Als Grundzug des Pantheismus stellt Steinmann vor allem die Allwirksamkeit und die Unpersönlichkeit des Göttlichen in vielfältigen Formen heraus, unterscheidet aber deutlich den philosophischen und den religiö-

⁸ Vgl. *Volker Drehsen/Walter Sparr*, Die Moderne: Kulturkrise und Konstruktionsgeist, 11–29; *Michael Moxter*, Art. Welt/Weltanschauung/Weltbild III/1, 548ff.; *Reinhard Hempelmann*, Art. Welt/Weltanschauung/ Weltbild III/2, 556–561; *Wolfgang Braungart/Manfred Koch* (Hg.), Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden, II: um 1900. Zur „deutsch-jüdische Symbiose“ vgl. *Jens Malte Fischer*, Jahrhundertdämmerung. *Barbara Beßlich*, Wege in den ‚Kulturkrieg‘. Zivilisationskritik in Deutschland 1890–1914, 331–337.

⁹ *Myriam Bienenstock*, Hermann Cohen sur le panthéisme. Sens et usages du terme dans sa réception de Spinoza.

¹⁰ *Theophil Steinmann*, Art. Pantheismus. *Ders.*: Art. Theismus, 2. Systematisch.

¹¹ *Hugo Greßmann*, Art. Monotheismus und Polytheismus, religionsgeschichtlich.

sen, den Polytheismus überwindenden Pantheismus. Der philosophische sei eine Weltanschauung, die in der gegenwärtigen Kulturepoche stark zur Immanenz neige, der religiöse aber sei nicht bloß dies, sondern eine Praxis, in welcher sich der Mensch „ganz zum jenseitigen Gottesleben erhebt“, sei also, wie die Mystik, immer transzendent und an sich quietistisch. Steinmann negiert die aktuell behauptete Überlegenheit des Pantheismus über den christlichen Gottesglauben, kann aber auch verstehen, dass man der „pantheistischen Frömmigkeit“ und „Stimmung“ hohen religiösen Wert als Ausschaltung des egozentrischen Urinstinkts und des Anthropomorphismus religiöser Vorstellungen zuschreibt. Gleichwohl bestreitet er, dass die christliche Frömmigkeit einen „pantheistischen Einschlag“ vertrage: „Theismus und Pantheismus schließen sich aus.“¹²

Steinmann definiert den „Theismus“ sowohl negativ durch den Gegensatz zu „Deismus“ und „Pantheismus“ als auch positiv durch eine „geistige Persönlichkeitsidee“, die er aber von dem „mythologisierenden Anthropomorphismus“ getrennt sehen will, der dieser Anschauung von ihrer polytheistischen Vorgeschichte noch anhänge. Vom Monotheismus hebt er ihn ab nur im Akzent auf der „Persönlichkeit“ Gottes. Das Neue des Theismus sei die Gewissheit eines dem Weltsein bewusst gegenüber tretenden Zielwillens, eines „souveränen sittlichen Willens über die Welt“. Dieses Neue trat laut Steinmann im jüdischen Prophetismus ein, den der christliche Theismus fortführe – nur werde im letzteren nicht ein auf das Volk gehender Gesetzeswille geglaubt, sondern ein „alle Fülle des individuellen Einzeldaseins umspannender Heilswille“. Dieser Heilswille impliziere eine, wenn auch nur ferne Gleichartigkeit und die Wechselbeziehung zwischen der göttlichen und der menschlichen, ebenfalls als spontane Lebendigkeit verfassten Persönlichkeit.¹³

Wie für den christlichen Theismus Gottes „Volloffenbarung“ nicht schon in dem liegt, was ist, sondern in dem, „was sein soll und sein wird“, verlegt er das menschliche Gottesverhältnis aus den natürlichen Lebensinteressen ganz ins Geistige. Er lässt daher, durchaus anders als der Pantheismus, Gott und Menschenwelt deutlicher auseinander treten, ist andererseits aber in einem nicht naiven Sinne anthropozentrisch. Nicht naiv ist er auch in der These, dass die Wertschätzung der Einzelmenschen und seines inneren Eigenlebens im Zusammenhang des Willenszieles Gott steht, einer Welt vollendeter Einzelnen in Gemeinschaft mit Gott und untereinander. Steinmann hält diese anthropozentrische Weltdeutung auch philosophisch für plausibler als die konkurrierende pantheistische. Denn diese kann eine Weltteleologie des Fortschritts auch zu geistigen Werten konzipieren, nicht

¹² Steinmann, Art. Pantheismus (Anm. 10), 1123, 1121, 1125. Steinmann greift auch Analysen Wilhelm Diltheys und Heinrich Scholz' auf.

¹³ Steinmann: Art. Theismus (Anm. 10), 1168.

aber einen Weltprozess, „als dessen eigentliche Blüte geistig-persönliches Leben als individuelles erscheint.“¹⁴

Man kann wohl sagen, dass der christliche Theologe Steinmann in der Negation des um teleologische und theogonische Formen („verkappte Theismen“) bereinigten Pantheismus und in seiner Affirmation eines strikt sittlichen Theismus, das den jüdischen Prophetismus auf die Menschheit und auf den Einzelmenschen entgrenzt, dem jüdischen Religionsphilosophen nahe steht. Andererseits billigt er dem Pantheismus „hohen religiösen Wert“ für die Korrektur von Egozentrismus und Anthropomorphismus zu, implizit aber sogar im Blick auf aktuelle fromme Bedürfnisse, auf die pantheistische „Stimmung“.

Dieser zweideutige Befund spiegelt eine seit dem Ende des 19. Jahrhunderts sich schnell verändernde kulturelle Situation, in der schon Friedrich Nietzsche den „Niedergang des europäischen Theismus“ konstatierte, obwohl der „religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist“.¹⁵ Der bloß noch weltanschaulich zu postulierenden Theismus konnte diesen nicht befriedigen, und den mehr oder weniger pantheistischen neureligiösen Strömungen der Zeit oder der pantheistisch popularisierten Naturphilosophie der Evolution hatte die Theologie umso weniger entgegen zu setzen, als in ihr selbst der essentialistische Begriff „Theismus“ religionsgeschichtlich destruiert¹⁶ und der normative Begriff christlicher Frömmigkeit religionspsychologisch distanziert wurde.¹⁷ Selbst in der eher konservativen 3. Auflage der *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* führt der von dem Leipziger Philosophen Max Heinze verfasste Artikel „Theismus“ die Unbestimmtheit des Begriffs in einem ausführlichen historischen Überblick vor Augen, der von Ralph Cudworth bis Rudolph Hermann Lotze und dem Zeitgenossen Hermann Siebeck reicht. Nichtsdestoweniger (und obwohl konzediert ist, dass die Annahme eines persönlichen, mit ethischen Prädikaten ausgestatteten Gottes keine wissenschaftliche Gültigkeit beanspruchen kann), schließt der Autor aus den „gemütlichen Bedürfnisse(n)“ der religiösen Menschen: „Der fromme Mensch, der mit seinem Gott in Verkehr stehen will, wird demnach auf Grund des Glaubens dem Theismus huldigen.“¹⁸ Derselbe Autor hatte im Artikel „Pantheismus“ erklärt,

¹⁴ Ebd. 1170, 1173, 1176. Vgl. *Ders.*, Die lebendige Persönlichkeit Gottes, seine Immanenz und Transzendenz als religiöses Erlebnis.

¹⁵ *F. Nietzsche*: Jenseits von Gut und Böse, Aph. 53; vgl. *Ulrich Dierse*, Art. Theismus, 1056.

¹⁶ Auf den Babel-Bibel-Streit bezieht sich RV, 180.

¹⁷ Vgl. *Gerd Lüdemann/ Alf Özen*, Art. Religionsgeschichtliche Schule. *Karl Hoheisel*, Art. Religionspsychologie I, 2f.

¹⁸ *M. Heinze*, Art. Theismus, 586–594, Zit. 594f.

„daß unsere Weltanschauung ohne pantheistische Elemente nicht wird gebildet werden können, wenn auch der reine Pantheismus schwer aufrecht zu halten sein wird. Sogar das religiöse, auch das christliche, Bewusstsein, wenn es irgendwie tiefer ist, wird sich ihnen nicht ganz entziehen könne und dürfen.“¹⁹

3. „Pantheismus“ im 19. Jahrhundert

Die Unsicherheit in der Stellung zum Pantheismus, die repräsentative protestantische Lexika des frühen 20. Jahrhunderts charakterisiert, resultierte nicht nur aus der Unübersichtlichkeit der religionskulturellen Pluralisierung ihrer Zeit, sondern auch aus einer Herkunftsgeschichte, die erheblich komplizierter war, als es ihre normative Kontrastierung von „Theismus“ und „Pantheismus“ wahrhaben wollte.²⁰ Dieser Kontrast war vielmehr erst das Ergebnis längerer Bemühungen, die durchaus pantheisierende Modifikation des christlichen Monotheismus im frühen 19. Jahrhundert zu korrigieren; eine Modifikation, die ihrerseits die rationalistische Reduktion des (trinitarischen) Monotheismus auf metaphysischen Unitarismus zu überwinden gedachte. Diese Kritik des Rationalismus blieb etwa in Gestalt von Friedrich Schleiermacher und Georg Wilhelm Friedrich Hegel im 19. Jahrhundert noch lange präsent, wenn auch nicht im systematischen Anspruch und in allen pantheistischen Tendenzen. Diese aber vollends auszuschließen, war die Absicht der Stilisierung des Christentums als „Theismus“.

Seit dem Pantheismusstreit, der Diskussion um Spinoza in den 1780er Jahren, hatte sich die Unterscheidung des (moralischen) Pantheismus vom (amoralischen) Atheismus durchgesetzt, befördert vor allem durch Johann Gottfried Herder.²¹ Moses Mendelssohn hatte sich der Taxierung Gotthold Ephraim Lessings als (atheistischer) Spinozist durch Friedrich Heinrich Jacobi widersetzt und führte zugunsten des Freundes die Möglichkeit eines moralisch verträglichen, „geläuterten“ oder „verfeinerten Pantheismus“ ins Feld.²² Dem spinozistischen *Deus sive natura* wurde überdies eine gewisse

¹⁹ M. Heinze, Art. Pantheismus, Zit. 641.

²⁰ Vgl. dagegen die Kritik des Theismus und seine relative Rechtfertigung in einem pluralistischen Zeitalter bei Ingolf U. Dalferth, Art. Theismus.

²¹ Vgl. Winfried Schröder, Art. Pantheismus, 60. Cohen rechnete Herder das Verdienst zu, den „Geist der Menschheit“ schon in den frühesten Urkunden des Alten Testaments, d.h. den „Messianismus im Prinzip des Monotheismus“ erkannt zu haben, RV, 282.

²² Moses Mendelssohn, Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes, auch in: Jubiläumsausgabe III/2, Stuttgart 1974, bes. 123f.133. Cohen bezieht sich darauf, dass Mendelssohn den Begriff des Judentums dadurch verdunkle, dass er es auf Gesetzesreligion einschränke und dass er es zwar in der Linie Ibn Dauds („Gegner des Pantheismus“) und Maimonides’ „der Kultur und der Vernunftreligion erschloss“, aber es auch „an das biblisch-rabbinische Joch festband“, RV, 415, 417.

Berechtigung zugesprochen im Blick auf die Notwendigkeit eines nicht rationalistisch oder mechanistisch reduzierten Verhältnisses des Menschen zur Natur. Einflussreich trat dafür der von Cohen so hoch geschätzte Johann Wolfgang Goethe ein, z.B. mit der Maxime: „Wir sind naturforschend Pantheisten, dichtend Polytheisten, sittlich Monotheisten“.²³ Nicht weniger bewirkte auch die Annahme einer „Weltseele“ in romantischen Konzepten der Natur, v.a. die Naturphilosophie Friedrich Wilhelm Joseph Schellings, der den Pantheismus Spinozas denn auch explizit vor dem fatalistischen Missverständnis in Schutz nahm, er identifiziere die Dinge der Welt mit Gott.²⁴

Friedrich Schleiermachers *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* von 1799 (die der Theologe und Religionswissenschaftler Rudolf Otto 1899 erneute edierte) stellte ohne Berührungsangst den Pantheismus und sein Gegenstück, den „Personalismus“, als eine in den positiven Religionen auftretende Weise vor, „das Universum, indem es im Endlichen angeschaut wird, zugleich als Individuum zu denken“.²⁵ Auch wenn er den, wie er später sagte, „materialistischen Pantheismus“ wegen seiner mangelhaften Unterscheidung zwischen Gott und Welt ablehnte, war und blieb Schleiermacher überzeugt, dass die „pantheistische Denkungsart“ eine „nothwendige Ergänzung der Personification Gottes“ sei. Auch noch die Glaubenslehre von 1821 vertrat die These, „daß die Frömmigkeit eines Pantheisten völlig dieselbe sein kann wie die eines Monotheisten“, und die Umgestaltung der überlieferten Lehre von der Schöpfung in dieser Dogmatik trägt jener Möglichkeit durchaus Rechnung.²⁶ Freilich war Schleiermachers Wirkung im 19. Jahrhundert im Blick auf diesen seinerzeit bereits schon strittigen Punkt begrenzt, selbst in seinem Wirkungsbereich. So begründete Richard Rothe, sichtlich auch Hegel bemühend, den prozessualen Charakter der Schöpfung als Natur und als Kultur im Sein Gottes als einer „absoluten Person“.²⁷

Eine Instanz der relativen Schätzung des Pantheismus war dann auch Hegels Philosophie des absoluten Geistes, die sich erklärtermaßen auf den „Standpunkt des Spinozismus“ stellt, die freilich die bewegungslose Abstraktheit der spinozistischen Substanz durch das Moment der dialekti-

²³ Johann Wolfgang Goethe, *Maximen und Reflexionen*, 807; eine Zusammenstellung zum Pantheismus aus den Sprüchen in Reimen und Prosa findet sich bei Emanuel Hirsch, *Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit*, 131–141.

²⁴ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809).

²⁵ D. E. Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion*, Berlin 1799, 256–258, Zit. 258; Berlin/New York 1999, 170.

²⁶ F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, § 8 Zusatz 2.

²⁷ Richard Rothe, *Theologische Ethik* (1845–1848), Bd. I, § 34f.

schen Entwicklung, der Tätigkeit, Geistigkeit, konkreter Individualität korrigiert bzw. Gott als Geist, d.h. trinitarisch annimmt. Daher platziert Hegel den Pantheismus, der die „wesentliche Unterscheidung des Geistes“ vollzieht und Gott als absolute Macht weiß, jedoch das Besondere nur als Akzidentelles ansieht und die „Freiheit des Fürsichbestehens“ noch nicht anerkennt, als ein geschichtliches Phänomen des Fortschritts von der Naturreligion zur Religion der Freiheit.²⁸ Dem folgend enthält Karl Rosenkranz' theologische Enzyklopädie im spekulativen Teil eine „theogonische Phänomenologie“, deren Dialektik den pantheistischen oder „physikotheistischen“ Satz „Die Natur ist Gott“ als Durchgangsmoment zwischen dem Satz „Der Logos ist Gott“ und dem „pneumatheistischen“ Satz „Der Geist ist Gott“ aufhebt.²⁹

Das bekannte Diktum Heinrich Heines aus den 1830er Jahren, Goethe sei ein Pantheist, und der Pantheismus sei die „verborgene Religion Deutschlands“³⁰, dürfte die Lage pointiert, aber nicht überhaupt falsch charakterisiert haben. Doch wurden Heines politisch-revolutionäre Erwartungen an die Pantheisten enttäuscht, und die religiöse Ambivalenz des „modernen Pantheismus“ trat bei den Junghegelianern offen zutage. Zwar entsprach der Pantheismus-Vorwurf nicht ihrem Selbstverständnis, aber sie konnten ihn als Übergangsstadium zwischen Theismus und Atheismus zu ihrer Vorgeschichte rechnen.³¹ Auch die Dogmenkritik David Friedrich Strauß' kam zu dem Ergebnis, dass die überlieferte Annahme eines persönlichen Gottes entweder nur im menschlichen Subjekt wahr sei oder als „Allpersönlichkeit“ gedacht werden müsse – Strauß selbst entschied sich am Ende für das, was Schleiermacher „materialistischen Pantheismus“ genannt hatte.³² Selbst ein liberaler, doch kirchlich engagierter Theologe wie Alois Emanuel Biedermann musste die junghegelianische Theologie gegen den Vorwurf des Pantheismus verteidigen; zwar lehnte er diesen ab als für die Wechselbeziehung von Gott und Mensch unzureichend, aber er wandte den Personbegriff nicht auf Gott an, weil die Idee Gottes als des absoluten Geistes diesen Begriff hinter sich lasse.³³

²⁸ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Zit. 165; Ders., Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Zit. 302.

²⁹ K. Rosenkranz, Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften, 23–26, 37.

³⁰ H. Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (1834), 2. Buch, 571.

³¹ So etwa Ludwig Feuerbach, Vorläufige Thesen zu Reformation der Philosophie (1842), 243.

³² D. F. Strauß, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft. Bd. 1, § 33: Von der Persönlichkeit Gottes; Zit. 524; Ders.: Der alte und der neue Glaube (1872), §§ 36–39.

³³ A. E. Biedermann, Unsere junghegelianische Weltanschauung oder der so genannte neueste Pantheismus; Ders., Christliche Dogmatik.

4. Die Stilisierung des Christentums als „Theismus“

Schon die erste historisch-genetische Darstellung des Pantheismus durch Gottlob Benjamin Jäsche zielte auf die Feststellung, dass der moderne Idealismus, der die alte kosmotheistische Lehre vom „Ein und Alles“ fortsetze, den Zusammenhang von Absolutheit und Persönlichkeit Gottes nicht begründen könne.³⁴ Im Lauf des 19. Jahrhunderts setzte sich in mehreren Formen – spekulativ und panentheistisch³⁵, weltanschaulich, positivistisch – die theologische Reaktion auf die pantheistisch tendierende Modernisierung des Christentums durch: die Bestimmung des Christentums als „Theismus“ im symmetrischen Gegensatz zum „Pantheismus“. Die damit verbundene Stilisierung auch des Pantheismus, nämlich als defizitäre, regressive Form der Gottesbeziehung bzw. als a-moralische Deformation des Gottesbegriffs war ein Vorgang, der für die positiven Aspekte der Beziehung Cohens zur protestantischen Theologie seiner Zeit wichtig gewesen sein dürfte.

Die theistische Interpretation des evangelischen Christentums in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wusste sich meist ganz selbstverständlich in voller Übereinstimmung mit der religiösen Praxis, vor allem mit der im Gebet realen Beziehung zu Gott als einem persönlich ansprechbaren „Du“. Viele restaurativ gesonnene, in der Regel zugleich erwecklich geprägte Theologen begnügten sich mit dieser pragmatischen Rede von der „Persönlichkeit Gottes“, ohne deren problematisches Verhältnis zur Annahme dreier „Personen Gottes“ ernstlich zu reflektieren. Vor allem in apologetischer Absicht wurde die Rede vom „persönlichen Gott“ seit der Mitte des 19. Jahrhunderts unter dem Titel „Theismus“ stark gemacht; ein Titel, der seit der Kantschen Begriffsunterscheidung zwischen „Deismus“ und „Theismus“ den Glauben an einen lebendigen, d.h. mit menschlichen Personen in Beziehung stehenden und handelnden Gott bedeutete, der aber keine größere Rolle spielte.³⁶

Die nun prominente Verwendung des Begriffes „Theismus“ für die dem „Pantheismus“ entgegengesetzte Weltanschauung bewahrte zunächst noch das Bewusstsein, dass es sich dabei nicht um einen theologischen, sondern um einen philosophischen Begriff handelte, der seine Bedeutung in der Auseinandersetzung mit der nachkantischen Spekulation gewonnen hatte,

³⁴ G. B. Jäsche, Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem spekulativen und praktischen Gehalt und Wert.

³⁵ Vgl. John Macquarrie, Art. Pantheismus, 614f.; Klaus-M. Kodalle, Gewissheit als absolutes Wahrheitsereignis. Das Konzept der „Wesensschau“ in der Metaphysik Karl Christian Friedrich Krauses; Stefan Groß, Die Metaphysik Karl Christian Friedrich Krauses in ihrem Verhältnis zu Religion, Ethik und Ästhetik.

³⁶ Vgl. U. Dierse (Anm. 15), 1055f.

d.h. in der Kritik der pantheistischen Tendenzen Schellings und Hegels – eine Kritik, die sich jedoch nicht auf den Deismus Kants oder gar Johann Friedrich Herbart zurückziehen und jegliche Immanenz Gottes in der Welt leugnen wollte. Eine solche „Vermittlung zwischen Pantheismus und Deismus“ stellt der einschlägige, von Hermann Ulrici verfasste Artikel in der „Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“ dar, der im Jahr 1862 erschien.³⁷

Der Autor geht davon aus, dass es „Gebet und Anbetung in rein pantheistischem Sinne nicht geben kann“, und legt dar, dass der pantheistische Gott, dessen Determinismus alle Moralität aufhebe, „im Grunde kein Gott“ sei, nämlich kein „Gott für mich“; umgekehrt hebe die deistische Scheidung von Gott und Welt, die diese zur Grenze und Schranke Gottes macht, eine unendliche, absolute Wesenheit Gottes auf. Beidem setzt Ulrici das 1833 von Christian Hermann Weiße und 1835 von Immanuel Hermann Fichte formulierte theistische Programm und dessen Ausarbeitung auf protestantischer (K.P. Fischer, I.U. Wirth, H.M. Chalybäus, H. Schwarz) sowie katholischer Seite (A. Günther) entgegen. Dieses Programm wurde auch in der von Ulrici mitgetragenen, seit 1837 erscheinenden *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie* (seit 1847: *und philosophische Kritik*) verbreitet.³⁸ Dieser „ethische Theismus“ oder auch „konkrete Monismus“, dem man August Neander oder Richard Rothe zurechnen könnte, bestimmte Gott als absolutes Selbstbewusstsein, d.h. als vollkommenes Denken und freies Wollen des Guten, in keiner Weise erst noch werdend, sondern schlechthin vollendet und ewige Realität. Diese objektive Gottesidee wird als spekulativer Gehalt des christlichen Gottesglaubens verstanden und mit der erstaunlichen Formel der „dreieinigen Persönlichkeit“ als spezifisch christlicher Gottesbegriff ausgegeben.³⁹

Bemerkenswert ist hier auch, dass sich der Autor gegen den „naturalistischen“, d.h. theo-kosmogonischen Theismus Schellings oder Franz von Baaders abgrenzt, und gleichwohl seiner Erfahrungsorientierung gemäß einräumt, dass viele Menschen „trotz ihres pantheistischen Gottesbegriffs wahrhaft fromme Menschen sind und von Herzen beten können“; und dies, weil der pantheistische Gottesbegriff in der religiösen Gefühlserregung „unwillkürlich und unbewußt in den theistischen übergeht.“ Ulrici ist überzeugt, dass der Theismus den religiösen Forderungen des Pantheismus gerecht werde, denn er unterscheide sich von diesem nur durch die Annahme

³⁷ H. Ulrici, Art. Theismus; *Ders.*, Gott und die Natur.

³⁸ Chr. H. Weiße, Über die Idee der Gottheit; *Ders.*, Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums; I. H. Fichte, Über die Bedingungen eines spekulativen Theismus; *Ders.*, Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung.

³⁹ H. Ulrici (Anm. 37), 694–704, Zit. 699.

einer von der bedingten und werdenden Welt unterschiedenen, also absoluten Subjektivität des ewigen göttlichen Geistes.⁴⁰

Die Darstellung des Pantheismus, die derselbe H. Ulrici im Bd. 11 der *Realenzyklopädie* 1859 folgen ließ, sieht das Christentum wegen seines Glaubens an die Schöpfung aus dem Nichts geschützt gegen jegliche pantheistische Vermengung Gottes und der Welt, unterstellt ihm aber auch nicht deistischen Dualismus. Das Christentum stelle vielmehr die Einigung mit Gott als Zielpunkt alles Werdens in der Welt hin, und dem entsprechend habe der philosophische Gedanke die Welt als Entwicklung zu diesem Zielpunkt hin zu fassen. Nicht der anmaßende menschliche Weisheitsdünkel sei die letzte Quelle der pantheistischen Weltanschauung, bemerkt Ulrici besonders gegen den erwecklich-biblizistischen August Tholuck; dem „religiösen Pantheismus“, der vom eleatischen und spinozistischen All-Einen weit entfernt sei, schwebte vielmehr „die Gottheit stets als Gegenstand der Anbetung“ vor, auch wenn der „Pantheismus des Gefühls und der Phantasie“ sich schließlich zum „Pantheismus des Begriffs“ ab- und aufklären müsse.⁴¹

Dieses wohl letzte Votum für die christliche Vermittlung von Pantheismus und Deismus in einem spekulativen Theismus dokumentiert zum einen die Verschiebung des „Pantheismus“ vom Begriff zum religiös-weltanschaulichen Schlagwort, das die nächsten Jahrzehnte beherrscht und auch bei Cohen gemeint ist. Zum andern macht das Votum deutlich, dass der spekulative Theismus seiner Grundlagen nicht mehr sicher war und frömmigkeitspraktisch und religionsgeschichtlich eingebettet werden mußte. In der Tat hielt er sich nicht mehr lange, sondern wurde seit den 1870er Jahren von der metaphysikkritischen Theologie Albrecht Ritschls und seiner Schule demontiert – was den Pantheismusbegriff jedoch vollends auf seine weltanschauliche Positivität zurückwarf. Der Ritschl'sche Offenbarungspositivismus spielte damit der Stilisierung des Christentums in die Hände, die sich jetzt im konservativ-konfessionellen Protestantismus herausbildete: die zur theistischen Weltanschauung im Gegensatz nicht nur zum „Pantheismus“, sondern auch zum „Materialismus“ und überhaupt zur „modernen Weltanschauung“.

⁴⁰ A.a.O., 692 Anm., 703f. (S. 703 ist statt „theistische“ fälschlich „deistische Weltanschauung“ gedruckt.)

⁴¹ H. Ulrici, Art. Pantheismus, Zit. 71. Zu Tholuck vgl. Gunther Wenz, *Erweckte Theologie*. Friedrich August Gottreu Tholuck.

5. Das Christentum als „theistische Weltanschauung“

Die Ersetzung der obsolet gewordenen idealistischen Metaphysik durch den inneren Rückzug auf positive Gottesoffenbarung einerseits, durch die nach außen gerichtete apologetische Erklärung des christlichen Gottesglaubens als theistischer Weltanschauung andererseits war ein Vorgang, der die protestantische Theologie des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts in hohem Maß prägte und sie tiefgreifend umgestaltete. Die apologetische Ausrichtung ist die wichtigste Voraussetzung für den Umgang mit dem, was nun „Pantheismus“ (und „Mystik“) hieß.

Ein Charakteristikum der theistischen Apologetik war es, die subjektiven Überzeugungen eines konservativen Gottesbildes unmittelbar und ohne philosophische Vermittlungsschritte als „Weltanschauung“ zu formulieren. Damit gewann paradoxerweise ein moderner, erst von Immanuel Kant, religionsphilosophisch von Friedrich Schleiermacher eingeführter Allgemeinbegriff eine bedeutende Rolle: Er übernahm die Funktionsstelle der Metaphysik, schien aber frei von den aporetischen Aspekten ihres Anspruches auf Homogenität und Universalität. Aber so schien es nur, denn dieses Schlagwort war aus dem kategorialen Zusammenhang, in dem er bei Kant und Schleiermacher sinnvoll war, herausgerissen und machte daher die kategoriale Differenz von Theologie und Philosophie, von Glauben und Wissen fast beliebig manipulierbar.⁴²

In apologetischer Absicht traten zahlreiche Theologen in den, wie es bald allgemein hieß, „Kampf der Weltanschauungen“ ein, einen Kampf, den auch Cohen als „unaufhörlichen Widerstreit“ gelegentlich anspricht, um den „schweren Sinn“ der von ihm gestellten Frage zu markieren.⁴³ Da jene Kombattanten auf kategoriale Reflexionen glauben verzichten zu sollen, wurde die genealogische Logik der gegebenen Weltanschauungen zum vorentscheidenden Kriterium der Wahrheit. Sie konstruierten daher eine Verfallsgeschichte vom aufklärerischen Rationalismus über den notwendigerweise folgenden idealistischen Pantheismus zum Materialismus, in den, wie an Feuerbach sichtbar, der Pantheismus übergehen musste. Diese Darlegung der modernen „Entwicklung des negativen Geistes“ lässt sich besonders klar bei dem Leipziger Theologen Christoph Ernst Luthardt beobachten, dessen erfolgreiche, 1864 und 1867 vor bürgerlichem Publikum gehaltenen apologetischen Vorträge, in vier Bänden gedruckt, bis zum Ende des Jahrhunderts vierzehn Auflagen erreichten.⁴⁴

⁴² Vgl. *Horst Thomé*, Art. Weltanschauung; *Walter Sparm*, Art. Weltanschauung.

⁴³ RV, 242; Cohen notiert hier eine Entwicklung zum Skeptizismus und Agnostizismus.

⁴⁴ *Chr. E. Luthardt*, Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christentums, Bd. 1, 1–17, Zit. 9. Vgl. *Martin Laube*, Art. Luthardt, Christoph Ernst, 558.

Luthardt geht davon aus, dass das Christentum nicht nur eine Heilslehre, sondern auch eine „völlig neue Weltanschauung“ ist.⁴⁵ An Blaise Pascal(!) anknüpfend, notiert er die jedermann erkennbare Widersprüchlichkeit des menschlichen Daseins in den wichtigsten Aspekten und eröffnet den Kampf der christlichen, „entschieden theistisch(en)“ mit der jetzt herrschenden teils, teils mehr idealistischen („edler“), teils mehr materialistischen („vulgärer“) „kosmischen Weltanschauung“ um die Herrschaft über den modernen Geist. Dieser Kampf ist für Luthardt von „eminenter praktische(r) Bedeutung“, für den Einzelnen, aber ebenso für die europäische Menschheit, die nämlich mit der freien Presse, dem Dampf und der Telegraphie „in eine neue Kulturperiode eingetreten“ sei.⁴⁶

Luthardt basiert die christliche Weltanschauung auf die seines Erachtens allgemeine, jedem sittlichen Bewusstsein unabweisliche Gewissheit, dass Gott ist – denn „nichts ist uns gewisser als das Gewissen“⁴⁷ – und versteht dies als Gewissheit des „persönlichen Gottes“. Denn das innerste Wesen Gottes sei in Jesus Christus „für uns“ erschlossen nicht nur als Macht alles Seins, nicht nur als Heiliger, sondern als Liebe. Dies leugnet der Pantheismus, wie Luthardt an der Abfolge von Spinoza, Schelling und Hegel abliest, was er aber auch in die allgemeine Denkweise übergegangen sieht. Er bestreitet zwar nicht, dass dem Pantheismus „ein großer Gedanke und ein erhabenes Gefühl“ zugrunde liegt, das Gefühl von der Einheit des Seins als Gesamtleben und von der Verwandtschaft zwischen Geist und Natur.⁴⁸ Aber praktisch vernichte der Pantheismus die Religion, denn der Pantheist „kann nicht Gott gegenüberreten und zu ihm sprechen: Du!“ . Das widerspreche aber der Vernunft, die die Persönlichkeit des Absoluten(!) fordert, dem Gewissen, das Gerechtigkeit fordert, und es widerspreche der Forderung des Herzens, das sich zur Hingebung, zu Glauben, Lieben, Hoffen, zur Seligkeit geschaffen weiß.

Diese anthropologischen Postulate unterlaufen allerdings die anfängliche christologische Begründung. Luthardt sagt zwar: „Die Liebe in Gott

⁴⁵ Die neue christliche Weltanschauung sieht Luthardt in der Aeropagrede (Apg 17,21–31) und in Röm 1–11 entworfen! A.a.O., 221, Anm. 3.

⁴⁶ „Denn es ist ein Gegensatz der Lebensrichtungen, ob man die Welt für das hält was uns ein Genüge thut, oder den lebendigen persönlichen Gott.“ (A.a.O., 17); vgl. 114. Für die philosophische Frage bezieht sich Luthardt auf *G. Weißenborn*, Vorlesungen über Pantheismus und Theismus.

⁴⁷ Für die „Gottesidee“ rekurriert Luthardt auf Cartesius(!), für das sittliche „Postulat“ Gottes auf Kant (Luthardt, a.a.O., 39f.).

⁴⁸ A.a.O., 43–46, Zit. 46. Im Vortrag über die Welterschöpfung, der sich v.a. gegen den Materialismus die Notwendigkeit der Welt als eine Tat der allmächtigen göttlichen Freiheit (reine Schöpfung „aus Nichts“) erklärt, wird der Pantheismus der Hegelschen Schule mit dem Hinweis darauf abgestraft, dass der Übergang von der Idee in die Wirklichkeit nur in einem *salto mortale* möglich sei (65).

erfordert den persönlichen Gott“, aber dies, weil die Liebe des Menschen zu Gott „ein persönliches Verhältnis“ ist: „Wer Mensch sagt, der muß auch Gott sagen, und wer Gott sagt, der muß auch den persönlichen Gott bekennen; wer sagt: Ich bin, der muß auch sagen: Du bist.“⁴⁹ Angesichts dieses Kataraktes verwundert es nicht, dass Luthardts Vortrag über den siegreichen Gang des Christentums in der Geschichte dessen universelle Stellung als „Zeitalter der Humanität“, der Anerkennung des „Recht(s) der menschlichen Persönlichkeit“ folgert; und dass der folgende Vortrag über die „Person Jesu Christi“ mit dem Satz vorbereitet wird: „Das Christentum aber beweist [!] Jesum Christum“.⁵⁰

6. Ethischer Theismus in der Schule Albrecht Ritschls

Die andere, in den 1870er Jahren einsetzende, für Cohens Beziehung zur protestantischen Theologie überhaupt wichtige Entwicklung resultierte aus der Wirksamkeit A. Ritschls.⁵¹ In seiner Schule wurde zwar nicht der Begriff „religiöse Weltanschauung“ aufgegeben, aber er wurde von allen Erkenntnisansprüchen der Metaphysik getrennt und lediglich im Horizont des „positiv“ gegebenen christlichen Glaubens gebraucht. Wilhelm Herrmann formulierte dann 1876 programmatisch, dass für Fragen des metaphysischen Welterkennens nach den allgemeinen Formen alles Seins und Geschehens es gleichgültig sei, in welchem Verhältnis die Dinge der Welt „zu den Zielen unseres Willens, zu unserem Wohl und Wehe stehen. Umgekehrt kommt in der religiösen Weltanschauung alles darauf an.“ Das bedeutete methodisch den Verzicht auf „Seinsurteile“ zugunsten von religiösen „Werturteilen“; das konnte bald neukantianisch unterlegt werden. Topisch bedeutete diese Weltanschauung die vollständige Abtrennung der sittlichen Sphäre von kosmologischen Fragestellungen bzw. die ausschließliche Korrelation von Religion und persönlicher Sittlichkeit. Denn mit allem, was er befürchtet, hofft und erstrebt, „befindet sich der persönliche Menscheng Geist in einem unaufhörlichen Widerstreit mit der Natur.“⁵²

⁴⁹ A.a.O., 46–50, Zit. 46, 50. Später spricht Luthardt das Gebet als wesentliche Lebensäußerung „der“ Religion an, der aber der Glaube als „unmittelbare Sache des inneren Lebens“ vorgeordnet wird (a.a.O., 101–108, Zit. 102).

⁵⁰ A.a.O., 168–184, Zit. 180, 184. Später hat Luthardt nochmals Vorträge über „Die modernen Weltanschauungen und ihre praktischen Konsequenzen“ publiziert (Leipzig 1880, ⁴1908), in denen er am modernen Pantheismus auch die Rückkehr zum antiken Staatsabsolutismus (!) kritisiert, 122–128.

⁵¹ A. Ritschl, *Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr*. Vgl. Rolf Schäfer, Art. Ritschl, Albrecht/ Ritschlsche Schule, in: TRE 29 (1998), 220–238.

⁵² W. Herrmann, *Die Metaphysik in der Theologie*, 8f.; *Ders.*, *Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Eine Grundlegung der systematischen*

Die Ablösung der religiösen Weltanschauung von der Metaphysik als ontologischer und kosmologischer Vernunft, die Korrelation von Religion und anti-eudämonistisch pointierter Sittlichkeit und die Stellung des Reiches Gottes als religiöse Idee und sittlicher Grundgedanke rückte Herrmanns Theologie und Cohens Religionsphilosophie in nächste Nähe.⁵³ Von der Herausforderung des philosophischen Pantheismus wurde die Theologie vollständig entlastet; seine religionspraktischen Phänomene wurden in Kontradistinktion zum Christentum gesetzt und konnten im übrigen der neuen Religionswissenschaft überlassen werden. Wie religiöser Pantheismus wurde auch religiöse Mystik, auch die Mystik des protestantischen Pietismus, als schwärmerische Verfehlung des religiösen Gottesverhältnisses missbilligt.⁵⁴ Diese Beziehung realisiert sich vielmehr in einem Gottvertrauen, dessen „Sprachform“, um es auch mit Cohen zu sagen, das Gebet ist⁵⁵; Ritschl hatte formuliert: Das Gebet ist die „am meisten geistige Form der Gottesverehrung“, in der sich der „Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes“ ausdrückt, d.h. die „christliche Weltanschauung“.⁵⁶ Cohen fokussiert Sinn und Inhalt des Monotheismus ähnlich in der Weltregierung Gottes als der im messianischen Gottesreich sich vollendenden „Zwecksetzung und Zweckerfüllung der Welt“ – was den Monotheismus vom Pantheismus eben trenne.⁵⁷

Im Kapitel der RV über das „Problem der göttlichen Liebe“ erwähnt Cohen, dass eine neuere Phase in der protestantischen Theologie die Wirklichkeit Gottes aus der Wirklichkeit sittlicher Menschen herleite, „welche die Propheten unter ihren Zeitgenossen erlebt haben müssen“. Dieses Lob für geschichtliche und psychologische Kontextualisierung wird jedoch relativiert durch den Tadel, dass dies vom reinen Monotheismus, der Idee Gottes als ethischer Realität, ablenke und vielmehr, und hierfür wird W. Herrmann nun namentlich genannt, die Wirklichkeit Christi außer Zweifel stellen soll – was „die Verehrung für einen menschartig gedachten Gott“ verständlich machen könne, nicht aber „das Gebot der Liebe zum einzigen

Theologie. Vgl. *Dietrich Korsch*, Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein, 74–144, bes. 75f., 97–100; *Falk Wagner*, Theologischer Neukantianismus. Wilhelm Herrmann.

⁵³ „Die Religion soll Eigenart haben, aber ihre Selbständigkeit würde eine falsche sein, wenn sie sich nicht vorab mit der Ethik sich zu vereinbaren und sich ihr einzugliedern hätte.“ (RV, 187)

⁵⁴ *W. Herrmann*, Der Verkehr des Christen mit Gott, 14ff.

⁵⁵ RV, 378f., 431ff.; zum Gebet als Inbegriff des menschlichen Verkehrs mit Gott *W. Herrmann* (Anm. 54), 165ff.

⁵⁶ *A. Ritschl*, Unterricht in der christlichen Religion, § 60; entsprechend § 78.

⁵⁷ RV, 460, auch 307.

Gott“.⁵⁸ Damit ist der tiefe, unüberwindliche Graben zwischen dem reinen, ethischen Monotheismus im Sinn Cohens und dem markiert, was er als Anthropomorphismus im Christentum kritisiert: Das Individuum erlebe sich als mit dem „inneren Leben Jesu“ verbunden, ohne aber sein Ich in der Korrelation mit dem Anderen, dem Du, als zum Mitleid und zur Humanität herausgefordert bestimmt und diese Bestimmung als aus der Korrelation von Gott und Mensch erzeugt zu begreifen. Eine solche Markierung müsste allerdings in der weiteren Analyse der Beziehung zwischen Herrmann und Cohen verifiziert werden.⁵⁹ Cohen geht in RV, trotz seiner *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912), nicht ein auf die theologische Korrelation von „religiöser Erfahrung“ oder „Erlebnis“ (nicht als theologisches Prinzip, sondern als geistgewirktes Gefühl) und sittlichem „Gewissen“, die der neukantianische Dogmatiker Julius Kaftan zeitgleich artikulierte.⁶⁰

Die eingangs gestellte Frage, ob Cohen und die protestantische neukantianische Theologie eine gemeinsame Frontstellung gegen den Pantheismus verbindet, kann ich nur zögerlich bejahen. Beide Seiten haben das Problem, dass „Pantheismus“ ein spezifisch kontextuelles, weltanschauliches Phänomen geworden war, nicht befriedigend abgeklärt. Hätten sie das im Gespräch getan, so hätte sich ihre harsche Abweisung des Pantheismus und der Mystik wohl differenzierter dargestellt, und Gemeinsamkeiten und Unterschiede in ihrem Verständnis des (Mono-)Theismus wären neu beleuchtet worden. Die Chancen für ein dichtereres Gespräch verschloss jedoch nicht nur der Tod Cohens, sondern, fast muss man sagen: ironischerweise, auch die „theozentrische“ Wendung der protestantischen Theologie unmittelbar danach in der von Karl Barth ausgehenden „Theologie der Krisis“. Denn sie brach nicht nur radikal mit allen neukantianischen Begründungsfiguren, die Barths Lehrer W. Herrmann verkörperte, sondern auch mit dem Theozentrismus, den Cohens Religionsphilosophie vertrat – Barth hatte in Marburg auch Cohen gehört...

⁵⁸ RV, 185, vgl. aber 280. Zur „innere(n) Bindung an Jesus im sittlichen Verständnis seiner sittlichen Gedanken“, d.h. sittlicher Gerechtigkeit und Liebe vgl. *Wilhelm Herrmann*, Die sittlichen Weisungen Jesu, 28ff.

⁵⁹ Cohens Kritik dieses „Erlebnisses“ (RV, 477); aber „religiöses Erleben der Gesetze“ (415f.); zur „Gottesliebe“ (433ff.); vgl. *Michael E. J. Zank*: Between Dialogue and Disputation: Wilhelm Herrmann and Hermann Cohen on Ethics, Religion, and the Self.

⁶⁰ Vgl. *J. Kaftan*, Kant, Philosoph des Protestantismus; *Ders.*, Philosophie des Protestantismus. Zur „geistigen Religion“ (ebd. 195ff.), zum weltanschaulichen Hintergrund (die Tatsache des Geistes als Ausgangspunkt der „Weltanschauung“, im Unterschied zur naturalistischen), 116ff. Vgl. *Christina Constanza*, Einübung in die Ewigkeit. Julius Kaftans eschatologische Theologie und Ethik; zum historischen Zusammenhang vgl. *Friedrich Wilhelm Graf*, Protestantische Theologie in der Gesellschaft des Kaiserreiches, bes. 77ff.

Der von liberalen Theologen als „fideistisch“ beklagte Rückzug der Theologie von allen philosophischen Verbindlichkeiten schied mit den anderen Verwischungen des unendlichen Abstandes von Mensch und Gott auch die modischen Pantheismen völlig aus; er machte aber auch die kategoriale Explikation eines christlichen Gottesbegriffs gegenstandslos. Wo sie noch mitgeführt wurde, spricht die Ersetzung der „anthropozentrischen“ Charakterisierung des Theismus durch eine „theozentrische“, wie sie der Autor beider, im wesentlichen gleich lautenden RGG-Artikel von 1913 bzw. 1931 vorgenommen hatte, gegen sich selbst.⁶¹ Denn, wie etwa Emil Brunner in seiner Religionsphilosophie evangelischer Theologie von 1927 ausführte, vernünftigerweise ist „Gott als wirklicher, persönlicher, als der ‚lebendige Gott‘ keine Denkmöglichkeit“, so dass es „keine andere Gotteserkenntnis als die paradoxe des Glaubens (gibt).“⁶² In diesem Kontext wundert es einen nicht mehr, dass Karl Bornhausen, Schüler W. Herrmanns und E. Troeltschs, im selben Jahr meint sagen zu müssen, dass Cohens „kritisch-rationalistischer Versuch, Religion in Wissenschaft zu überführen“, bereits jetzt der Geschichte angehöre. Ein solches Urteil dürfte in heutiger Sicht⁶³ seinerseits schon der Geschichte angehören...

⁶¹ So *Theophil Steinmann*, Art. Theismus II. Systematisch, hier 1093; vgl. *Ders.*, Art. Theismus (Anm. 10), 1172.

⁶² *E. Brunner*, Religionsphilosophie evangelischer Theologie, 35, 47; „von der Offenbarung aus gibt es nicht nur für die Vernunft Rätsel; das größte Rätsel ist vielmehr der vernünftige Mensch selbst [...]“ (48).

⁶³ Vgl. *K. Bornhausen*, Art. Cohen, Hermann, 1704; *D. Korsch*, Dialektische Theologie nach Karl Barth, 41–73: Hermann Cohen und die protestantische Theologie.