

**Religion aus den Quellen der Vernunft  
Hermann Cohen und das evangelische  
Christentum**

herausgegeben von  
Hans Martin Dober und Matthias Morgenstern

Tübingen  
Mohr Siebeck 2012

# Der heilige Geist bei Hermann Cohen

*Hartwig Wiedebach*

## I.

Der heilige Geist, *ruach ha-kodesch*, ist eine auf den ersten Blick eher unauffällige Quelle des Judentums. In der hebräischen Bibel erscheint er nur dreimal. In Talmud und Midrasch gibt es ihn zwar häufiger, aber, um gleich von Hermann Cohen zu sprechen, was er von dort aufnimmt, betrifft nur eine von mehreren Auslegungen. Bei den von ihm geschätzten jüdischen Philosophen des Mittelalters wiederum, v.a. bei Maimonides, spielt der heilige Geist eine eher marginale Rolle. Trotzdem stellt ihn Cohen an eine zentrale Stelle. Er hat ihm einen eingehenden Aufsatz sowie ein Kapitel in der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* gewidmet, und auch sonst erscheint der heilige Geist in pointierten Einzelbemerkungen.

Gründet diese Aufmerksamkeit in einer Auseinandersetzung mit dem Christentum? Der *christliche* Heilige Geist erfüllt aus Cohens Sicht eine Vermittlungsfunktion zwischen Gott und Mensch. Dergleichen lehnt er ab. Er erörtert das mehrfach in bezug auf Philo von Alexandrien, dessen Logos-Gedanken er in Anlehnung an Harnack eng mit der christlichen Dogmengeschichte verknüpft. Der trinitarische Heilige Geist ist ein hypostasierter Vermittlungsgedanke, eine „Materialisierung und Personifikation des Logos“ (RV, 116). Die Dreifaltigkeit insgesamt erscheint „als eine gleichsam materielle Verbindung von Kräften, die alsdann zu Personen werden“, kurz: sie nimmt „den Charakter einer Gemeinschaft an. Und unter diesem Bilde kann es alsdann geschehen, daß die Aufgaben der Gemeinschaft eingeteilt werden, und es kann sich dann auch ereignen, daß die Heiligkeit zu einer Spezialaufgabe eines besonderen Faktors dieser Gemeinschaft gemacht wird“ (116f.). Das ist indes trotz großen geschichtlichen Einflusses kein vom Prinzip her schwieriges Problem für Cohen. Vielheit innerhalb Gottes und Substantialisierung des Geistes sind in seinem kritischen Idealismus von vornherein ausgeschlossen und bedürfen keiner langen Erörterung. Die Trinitätslehre ist eine „Entgleisung des Hellenismus“ (116). Was also ist der heilige Geist für Cohen?

Sein Ansatz liegt bei der hebräischen Bibel und beim Gebetbuch. Wir beginnen mit der Bibel. Dort gibt es, wie gesagt, drei Erwähnungen. Die ersten beiden sind Jes 63,10.11. Es geht um „die Tage der Vorzeit“ und die Sünden der Israeliten vor Gott: „Sie aber widerstrebten ihm und betrübten seinen heiligen Geist“ (10). Aus dieser Zerknirschung keimt ein sehnsüchtiges Erinnern an Mose: „Wo ist, der in ihre Mitte legte seinen heiligen Geist?“ (11).<sup>1</sup> So erscheint also hier zweimal der heilige Geist, und zwar beidemal in der Formulierung „sein heiliger Geist“: es ist Gottes Geist. – Gerade deshalb aber spielen diese Verse für Cohen fast keine Rolle, denn sie tragen zu seinem Gottesbegriff nichts bei. „Die Jesaja-Stellen [...] beweisen, daß der Geist der Heiligkeit kein prinzipiell neues Moment in den Geist Gottes bringt“ („Der heilige Geist“ [DhG], KS V, 440). Interessant wird es erst, wenn der heilige Geist zu einem Moment des Menschen wird. Das geschieht in Ps 51,13.

David hat im Krieg gegen die Ammoniter seinen Offizier Uria in den Tod geschickt, nachdem er sich dessen Frau bemächtigt hatte (2 Sam 11, 2–27). Seine spätere Reue und Buße ist Inhalt von Ps 51. Der für Cohen zentrale Vers 13 lautet: „Verwirf mich nicht von Deinem Angesicht, und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir“ (אַל-תִּשְׁלִיכֵנִי מִלְּפָנֶיךָ וְרוּחַ קְדֹשְׁךָ אַל-). (תִּקַּח מִמֶּנִּי). Auch hier spricht das hebräische Suffix (End-*kaf*) den heiligen Geist (רוּחַ קְדֹשְׁךָ) zwar dem Du Gottes zu. Aber es ist klar, daß er ebenso dem Menschen zukommt – sonst könnte er ihm nicht genommen werden. Diese indirekte Aussage über einen heiligen Geist *Gottes*, der dem *Menschen* zukommt, führt Cohen zu der These: Der „heilige Geist, von Gott dem Menschen gegeben, bildet den unzerstörbaren Charakter des Menschen“ (DhG 456). Damit stehen wir mit einem Schlag in der Spannung zwischen Glaube und Philosophie, denn in Cohens *System der Philosophie* ist ein „unzerstörbarer Charakter“ ausgeschlossen.

Die *Logik der reinen Erkenntnis*, als methodische Grundlegung des *Systems*, blickt am Ende einiger Kapitel auf die kommenden Systemteile voraus, z.B. auf die *Ethik des reinen Willens*. Da heißt es u.a.: Das ethische Subjekt, „als Grundlage der Sittlichkeit, darf nicht eine absolute Natur, einen Charakter indelebilis darstellen“ (LrE, 253f.). Nur wenn das ethische Subjekt *nicht* als absolute Natur gedacht werde, könne es „den Geist bedeuten“:

„Das Subjekt, als Geist, bedeutet die Anlage, die Disposition, also die Relation zur Moralität. So ist das Korrelat des Subjekts die sittliche Handlung. Sie ist ihm nicht inhärent; so wenig sie ein Akzidens zu ihm ist. Sie bezeichnet das Korrelat, in dem das Subjekt sich als Geist betätigt, vollzieht; sich als Geist erzeugt“ (254).

---

<sup>1</sup> Cohen, „Der heilige Geist“ (1915), KS V, 453f.; RV, 117 mit Hinweis auf Raschi. [Vgl. Anm. 37 im Beitrag von M. Morgenstern in diesem Band, Anm. d. Hg.]

Der „Geist“ ist hier ein genauer Gegenbegriff zum „character indelebilis“. Er benennt die je neu zu vollziehende Korrelation zwischen dem Subjekt und dem ethischem Geschehen, d.h. der Handlung. Zwar nennt Cohen ihn eine „Anlage“, eine „Disposition“, aber das bedeutet keine (z.B. anthropologische) Eigenschaft, die (vor)gegeben wäre. Der „Geist“ ist das zum Begriff der sittlichen Handlung gesuchte transzendente Prinzip. Er ist die als Bedingung der Möglichkeit entdeckte Voraussetzung zur Realisierung einer solchen Handlung. Und nicht einmal die sittliche Handlung selbst ist ein empirisch Gegebenes, sondern – Cohens *Ethik* ist die Grundlegung einer reinen Rechtswissenschaft – eine Norm zur Beurteilung von Gerechtigkeitsfragen. Als „character indelebilis“ würde der Geist zu einer „absoluten Natur“ substantialisiert werden, d.h. ein metaphysischer Begriff. „Geist“ ist im System Cohens der genaue Ausschluss von Metaphysik, spricht: die exakte Un-Möglichkeit eines character indelebilis. Wir stehen also vor einem Gegensatz: einerseits einem religiösen heiligen Geist als character indelebilis, andererseits einem systematischen Geist, der einen solchen Charakter genau ausschließt. Gibt es ein Nebeneinander der beiden? Oder macht ihr Gegensatz das jeweils Entgegenstehende zu etwas Falschem und damit Ausgeschlossenem?

Bleiben wir noch beim System. Da kommt es nun auch zu einer vielsagenden Verknüpfung zwischen Geist und Vernunft. Der Geist ist, es klang soeben an,

„in der Bedeutung der menschliche Geist, daß er der Geist der methodischen Erkenntnis ist, der Erkenntnismethoden der Wissenschaft. Der Geist der wissenschaftlichen Erkenntnis ist das Wahrzeichen der menschlichen *Vernunft*“.<sup>2</sup>

„Logik und Ethik“ sind seine „beiden Kraftquellen“; sie „bewirken die Einheit des Geistes“. In ihnen „entfaltet sich das Schatzkästlein der menschlichen Seele, der Seele des Geistes“.<sup>3</sup> Auch diese Geistseele ist kein metaphysischer Substanzbegriff, sondern hängt an der kritischen Distanz zur Metaphysik. Und, so heißt es noch 1916, nun direkt mit Bezug auf den *heiligen Geist*:

„Dies bleibt der Mangel der Religion, daß sie nicht grundsätzlich der Methodik der Wissenschaft sich unterzieht, daß sie zwar den menschlichen Geist als den von Gott eingesetzten ‚heiligen Geist‘ erkennt, dennoch aber vor der Gleichsetzung der Wissenschaft mit der göttlichen Erkenntnis des Sittlichen Scheu trägt“.<sup>4</sup>

Diese Betonung der Wissenschaft fällt auf, denn in „Der heilige Geist“, ein Jahr zuvor, hatte Cohen sie eher reserviert beurteilt: „Das Interesse, dem

---

<sup>2</sup> Cohen, „Die Geisteswissenschaften und die Philosophie“ (1913), KS V, 30, Hervorhebung H.W.

<sup>3</sup> „Die Geisteswissenschaften“, KS V, 31.

<sup>4</sup> Cohen, „Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten“, KS V, 314.

der heilige Geist als *Vermittler*, nicht als *Vereiniger* sich dienstbar macht, ist das eigentliche Interesse der spezifisch und absolut wissenschaftlichen Welt“ (DhG 461). Diese wissenschaftliche Welt kann „die Differenz zwischen Gott und Mensch durchaus nicht ertragen und daher auch die Bekenner der *Einzigkeit* Gottes im letzten Grunde gar nicht begreifen“ (ebd.). Das Problem der Wissenschaft ist also: „Vermittlung“ statt „Vereinigung“. „Vereinigung“ hieße, so müssen wir die Stelle lesen, ein Bekennen der Einzigkeit Gottes bei voller Anerkennung seiner Unvergleichbarkeit; „Vermittlung“ dagegen heißt ein die Differenz verschleifendes Vermischen von Gott und Mensch. Für die Wissenschaft kann der heilige Geist nur ein Vermittlungsbegriff sein. Eben das ist ihre Schwäche. Daher braucht ein Mensch, der seinen Glauben nicht vom Denken abspaltet, eine Vernunft, die keine Wissenschaft ist und – da auch Philosophie nach Cohen wissenschaftlich verfährt – keine Philosophie. Cohen ruft sich diese nicht wissenschaftliche und nicht philosophische Vernunft *aus den Quellen des Judentums* in Erinnerung. Ihre konkrete Gestalt ist Religion: Sie begründet eine *Religion der Vernunft*. Folglich heißt es in dem ihr gewidmeten Buch: „Die Vernunft erschöpft sich nicht in Wissenschaft und Philosophie“ (RV, 8). Cohens religiöses Denken und die *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* sind keine Philosophie. Trotzdem strebt dieses Buch die Verbindung zur Philosophie in jeder Zeile an. Der Spalt zwischen Philosophie und Religion wird haarfein. Es ist ein Spalt zwischen zwei Stilformen. Der Spannungsbegriff „heiliger Geist“ ist sein Symptom.

## II.

Heiligkeit ist zunächst ein Gottesattribut. Nach Maimonides, dem sich Cohen in der theoretischen Theologie überwiegend anschließt, sind Wesensattribute Gottes nicht zu denken. Trotzdem gibt es Gotteserkenntnis, nämlich ethisch. Man kann Gott, ohne von seinem Wesen an und für sich etwas auszusagen, über „Attribute der Handlung“<sup>5</sup> ansprechen, d.h. über die Wirkung, die es hat, wenn der Mensch ihn als Urbild seines Sollens annimmt. In diesem Sinn ist er heilig: „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott“ (Lev 19, 2).<sup>6</sup> Die konkrete Benennung solcher Attribute findet Cohen in den „Dreizehn Eigenschaften“, die der Talmud aus den beiden Versen Ex 34, 6–7 herausliest.<sup>7</sup> „Barmherzig und gnädig, langmütig und groß an Liebe und Treue. Er bewahrt die Liebe bis ins tausendste Ge-

<sup>5</sup> Maimonides, *Führer der Unschlüssigen* I, 54. Vgl. Cohen, „Charakteristik der Ethik Maimnais“, KS IV, 203 f.; RV, 109–115.

<sup>6</sup> Zit. in „Der heilige Geist“, KS V, 440 und 448; RV, 111 u.ö.

<sup>7</sup> Vgl. *Babylonischer Talmud*, Traktat Rosch ha-Schana 17b.

schlecht, er vergibt das Vergehen, die Missetat und die Sünde. Und er läßt nicht ungestraft“ – so lautet Cohens Übersetzung (RV, 109). Die letzte Bestimmung „er läßt nicht ungestraft“ (וְנִקָּה לֹא יִנְקָה) wird in den *Selichot*-Gebeten der Hohen Feiertage (durch Weglassen der negativen Schlußwendung) modifiziert zu „er macht rein“ (וְנִקָּה), nach Cohen eine „Tat der tiefsten Frömmigkeit und der innigsten Menschenliebe, die vor keiner Verletzung des Buchstabens an den heiligsten Worten der Offenbarung zurückschrickt“ (RV, 259). Diese Bindung der Heiligkeit an eine Ethik der Menschenliebe überträgt sich auf den Geist: „Der heilige Geist begrenzt das Gebiet des Geistes auf die Heiligkeit, auf die Sittlichkeit“ (DhG 459).

Interessant aber wird es, wie gesagt, für Cohen erst dort, wo der heilige Geist Gott *und* dem Menschen zukommt. Er repräsentiert in dieser Doppelzuschreibung, wie an Lev 19, 2 („Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich“) bereits erkennbar, eine Differenz. Die „Attribute der Handlung“ lassen eine für Menschen nie erreichbare Einheit von „Liebe und Gerechtigkeit“ erkennen (RV, 109); eben deshalb sind sie Gottesattribute. Sie werden für den Menschen zu moralischen Forderungen. Das bedeutet: Die *formale* Bestimmung der Heiligkeit ist bei Gott und Mensch gleich. Nur ist beim Menschen „auf das Sollen der Nachdruck zu legen, während bei Gott der Begriff durch seine Definition *erfüllt* ist“ (DhG, 338; Hervorhebung H.W.). Die Heiligkeit des Menschen verharrt „in der Schweben der Aufgabe“ (RV, 129). Für einen Kantianer und Denker menschlicher Selbstgesetzgebung folgt daraus: Heiligkeit ist die Aufgabe der Selbstheiligung. „Ihr sollt selbst euch heiligen, und ihr werdet heilig sein“ (Lev 11,44).<sup>8</sup> Aber diese Selbstheiligung „entspricht nur der Verleihung der Heiligkeit durch Gott“. Das ist „nicht etwa die Übertragung eines Heilstückes [...], sondern nur die Anforderung dieser Selbstheiligung“ (DhG, 453). Heiligkeit ist das Geschenk einer Aufgabe.

Kommen wir auf die Frage der im engeren Sinn *rabbinischen* Quellen. Sie läßt sich vor dem Hintergrund des soeben Ausgeführten rasch abhandeln. Cohen zitiert nur Rabbinica, die seine eigene Systematik stützen. Zum Beispiel das Buch *Sifra*, einen antiken Midrasch zu Leviticus. Dort heißt es zur Selbstheiligung aus Lev 11,44: אֵינוֹ אֵלָּא קְדוּשַׁת כָּל הַמִּצְוֹת [...] זו, „Das ist nichts anders als die Heiligung aller Gebote“.<sup>9</sup> Cohen sieht sich bestätigt: Selbstheiligung ist ein Vollzug praktischer Gebote. – Sodann führt er die, wie er sagt „Tugendlehre des Talmud“ an. Er erwähnt ver-

<sup>8</sup> „Der heilige Geist“, KS V, 452 f.; RV, 120 f. u.ö.

<sup>9</sup> *Sifra* Qedoschim zu Lev 20,7 (aber hier mit Bezug auf Lev 11,44); vgl. „Der heilige Geist“, KS V, 453. Cohen zitiert *Sifra* ohne genaue Stellenangabe: זו קְדוּשַׁת מִצְוֹת (,Das ist eine Heiligung der Gebote‘). Seine Formulierung ist genau nicht zu ermitteln; am nächsten kommt das o.g. Zitat.

schieden geordnete Aufstellungen von Tugenden (*Midot*). Für „durchschlagend aber“ hält er vor allem eine dieser Tugenden, nämlich

„die Bestimmung: ‚die Heiligkeit bringt zum heiligen Geist‘. Nicht etwa der heilige Geist bewirkt die Heiligkeit, sondern die sittliche Tätigkeit des Menschen [...] kann erst zur Stufe des heiligen Geistes, als einer Eigenschaft des menschlichen Charakters, emporführen“ (RV, 125f.).<sup>10</sup>

Schließlich vergleicht Cohen den heiligen Geist auch mit „der absonderlichen Lagerung (שכינה [Schechina]), durch welche das Sein Gottes sinnbildlich dargestellt“ werde (DhG 463). Hierzu passt z.B. die *Tosefta*, Traktat Menachot 7.8: תשרה שכינה על מעשה ידיכם, „auf dem Tun eurer Hände wird die Schechina ruhen“.<sup>11</sup> Etwas ähnliches (allerdings ohne Nennung der Schechina) findet er im Midrasch *Tanna debe Elijahu*:

„Ich rufe als Zeugen Himmel und Erde dafür an: es sei ein Israelit oder ein Heide, ein Mann oder ein Weib, ein Sklave oder eine Magd –in allen nur ruht [שורה] nach den Handlungen eines Menschen der heilige Geist auf ihm“ (DhG 463).<sup>12</sup>

Diese Stellen zur „Lagerung“ bzw. Schechina liest Cohen also ebenfalls als Bestätigung seiner ethischen Auslegung von Heiligkeit und Geist. Die Bedeutung indes, die das „Ruhens“ oder die Schechina in der jüdischen Mystik erhalten haben, taucht bei ihm nicht auf, höchstwahrscheinlich wegen der sich darin andeutenden Tendenz zur Hypostasierung.

Was Cohen ebenfalls ignoriert, ist die breite Tradition, den heiligen Geist als Quelle prophetischer Inspiration zu verstehen, auf den Punkt gebracht in dem talmudischen Satz: „Mit dem Tode der letzten Propheten Haggai, Zecharia und Maleachi wich der heilige Geist von Israel“.<sup>13</sup> Auch die dem entsprechende philosophische Tradition, etwa bei Philo von Alexandrien,<sup>14</sup> oder sogar bei Maimonides, der den heiligen Geist als zweite von acht Stufen der Prophetie bestimmt,<sup>15</sup> spielt bei Cohen keine Rolle. Das mag mit daran liegen, dass auch Spinoza, für den späten Cohen ein Verräter am Judentum,<sup>16</sup> die prophetische Einbildungskraft mit dem heili-

<sup>10</sup> Cohen zitiert die *Mischna*, Traktat Sota 9.15: קדושה מביאה לידי רוה הקדש. Die zweite Aufstellung, die er heranzieht, ist im *Babylon. Talmud*, Traktat Avoda Sara 20b; vgl. RV, 471. Vgl. allgemein zu den Aufstellungen auch *Wilhelm Bacher*, *Die Agada der Tannaiten*, 496f. über Pinchas ben Jaïr. Allerdings erörtert Cohen die zweite Stelle nicht eigens in Bezug auf den heiligen Geist.

<sup>11</sup> *Tosefta*, Ausg. Zuckermann. ND Jerusalem (Wahrmann Books) 1963, 522.

<sup>12</sup> Von *Cohen* hebr. zit. aus: Seder Eliahu rabba und Seder Eliahu zuta (*Tanna d'be Eliahu*), hg. von Meïr Friedmann. Wien, Achiasaf (Warschau) 1902, Kap. 10, 48. – Vgl. leicht verändert auch RV, 125.

<sup>13</sup> *Babylonischer Talmud*, Traktat Joma 9b (Übers. Goldschmidt).

<sup>14</sup> *Philo von Alexandrien*: *De specialibus legibus* 4.49.

<sup>15</sup> *Maimonides*, *Führer der Unschlüssigen* II, 45.

<sup>16</sup> Vgl. *Cohen*, „Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum“ (1915), KS V, 410 f.

gen Geist gleichsetzt, und dass er die Apostel Jesu, die den Heiligen Geist bei dessen Taufe herabsteigen sahen, „unterschiedslos zusammenstellt mit den Propheten“.<sup>17</sup> Und schließlich deutet der von Cohen meistkritisierte neuere protestantische Bibelübersetzer Emil Kautzsch den heiligen Geist aus Ps 51, 13 ebenfalls als „Geist der Prophetie“.<sup>18</sup>

Die für Cohen zentrale Stelle aus der jüdischen Tradition, die all diesen nicht konformen Deutungen die Spitze abbricht, ist ein Satz im Bibelkommentar des Abraham Ibn Esra. In dessen Einleitung zu Genesis heißt es: „המלאך בין אדם ובין אלוהין הוא שכלו“, „Der Mittler [Bote] zwischen dem Menschen und seinem Gott ist seine [des Menschen] Vernunft“ (vgl. DhG 480). Der Bote bzw. Engel – so die wörtliche Bedeutung des Wortes מלאך –, der traditionelle Überbringer einer prophetischen Mitteilung also, ist demzufolge kein an den Menschen herantretendes Wesen, sondern die Vernunft des Menschen. Durch diesen Satz – Cohen möchte ihn geradezu „den Folgesatz zum ‚Höre Israel‘ nennen“ (!)<sup>19</sup> – sind die Probleme einer hypostasierten Schechina oder einer prophetischen Spezialinspiration erledigt. Der heilige Geist ist „in jeden Menschen“ gelegt, „nicht nur in den Propheten“ (DhG 455). Er „ist ebensosehr des Menschen Geist, wie Gottes Geist. [...] Daher ist der menschliche Geist ein heiliger Geist“ (480).

### III.

Der heilige Geist ist nun terminologisch abgegrenzt. Was aber ist seine genaue Funktion im Vernunftgeschehen des Menschen bzw. Gottes? Diese Funktion möchte ich mit zwei Begriffen bezeichnen: 1) *Evidenz* der Vernunft und 2) *Performanz* der Vernunft. Cohens erster Schritt ist, den hebräischen Ausdruck für „der heilige Geist“ im Deutschen syntaktisch zu reproduzieren. Er übersetzt רוח הקודש (einen sog. *status constructus*) durch zwei Substantive, die er nach gängiger Praxis als Genitiv miteinander verbindet: „der Geist der Heiligkeit“ (DhG 439). So wird schon sprachlich, unabhängig davon, ob der Genitiv subjektiv oder objektiv konnotiert ist, die funktionale Beziehung zwischen Geist und Heiligkeit spürbar. Ps 51, 13 geht noch einen Schritt weiter. Der Doppelausdruck erhält ein End-*kaf* als Suffix (רוח קודשך) und wird dadurch „der Geist *deiner* Heiligkeit“ (457). Das macht ihn zu einer Anrede an Gott. Die Sprachform des ganzen Psalms umschließt ihn: Es ist das Gebet eines Sünders, der Versöhnung

<sup>17</sup> Ebd. 360 und 362 (zit.).

<sup>18</sup> Vgl. Die Heilige Schrift des Alten Testaments, hg. und übers. von Emil Kautzsch. 3. Aufl., Tübingen, Mohr (Siebeck), Bd. 2, 1910, 158; zit. in „Der heilige Geist“, KS V, 455. [Vgl. Anm. 16 im Beitrag von M. Morgenstern in diesem Band, Anm. d. Hg.]

<sup>19</sup> Cohen, „Charakteristik der Ethik Maimunis“, KS IV, 224.

erseht. Damit haben wir die funktionale Umgebung des heiligen Geistes: Er kommt „nur am Problem der Sünde“ und „nur in der Lyrik des Psalms zur Entdeckung“ (RV, 124). Beide Momente, Sünde und Lyrik gehören zusammen. Das führt uns zu der neben der Bibel zweiten Sprachquelle Cohens: dem jüdischen Gebetbuch, hier im engeren Sinn dem *Machsor* zum Versöhnungstag.

Der Rückgang auf die liturgische Agenda ist wichtig, weil ein synagogentreuer Jude den Vers kaum in genau der Formulierung betet, die die Bibel überliefert. Der liturgische Ort des Satzes ist in den *Selichot*-Gebeten. Deren Agenda nimmt eine Änderung vor. Der Beginn von Ps 51, 13 lautet im Gottesdienst nicht „verwirf *mich* nicht“, sondern „verwirf *uns* nicht“ (אל תשליכנו), und am Ende heißt es nicht „nimm nicht von *mir*“, sondern „nimm nicht von *uns*“ (אל תקח ממנו). Eben diese Formulierung zitiert Cohen in einer nachgelassenen Reflexionen zum heiligen Geist: אל תשליכנו „Verwirf uns nicht von deinem Angesicht [und den Geist deiner Heiligkeit] nimm nicht von uns“.<sup>20</sup> Das Ich wird durch ein Wir ersetzt: „Das Volk, als die Gemeinde, entspricht dem Ich der Psalmen, dieser Grundform des Gebets“ (RV, 450). Cohens Theorie des heiligen Geistes folgt, so meine These, einer Gebetserfahrung der gottesdienstlichen Gemeinde am Jom Kippur. Ein isoliert auftretendes Individuum, und sei es das bedeutendste, z.B. Mose, bleibt eine „Intervention [...] gegen die Unmittelbarkeit Gottes mit Israel“ (RV, 88).<sup>21</sup> Dagegen setzt das kollektive Wir am Versöhnungstag die Vernunft der Religion in Kraft: „Der heilige Geist [...] vollzieht die Korrelation zwischen Gott und Mensch zur Evidenz“ (RV, 120). Seine Funktion ist nun bestimmt. Er ist ein Setzen der Evidenz dessen, dass „auch die Sünde [...] diesen Glaubensgrund des Menschen nicht aufheben“ kann.<sup>22</sup>

Das Bekennen der Sünde ist nach Cohen eine Verzweiflung an der menschlichen Vernunft selbst und damit die tiefste Krise des Bewusstseins, ja der Philosophie. Folglich kann, wenn jetzt noch eine Stütze gefunden werden soll, diese Stütze nicht aus der Philosophie kommen, sondern nur aus dem Gemeindegottesdienst. Nur die liturgische Evidenzerfahrung ermöglicht den Satz, der heilige Geist als „der Grund der menschlichen Sittlichkeit“ liege „letztlich nur in Gott, aber er ist nun sein [des Menschen] character indelebilis“.<sup>23</sup> Hier fällt nun jener metaphysische Ausdruck, und Cohen kann ihn verwenden, weil er ihn zuvor der Philoso-

<sup>20</sup> Cohen, Reflexionen und Notizen, Werke, Suppl. 1, S. 102, Blatt 126 und Anm. 4. Die Handschrift ist beim ו in ממנו nicht ganz eindeutig. Trotzdem rechtfertigt der unzweideutige Beginn des Zitats m.E. den hier gezogenen Schluß.

<sup>21</sup> Vgl. H. Wiedebach, Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen, 275.

<sup>22</sup> Reflexionen und Notizen, Blatt 126.

<sup>23</sup> Ebd.

phie entwendet hat. Der *character indelebilis* bezeichnet eine Evidenzerfahrung, die identisch ist mit der Performanz des Sprechens, dem Vollzug des versöhnenden Betens in der Gemeinde. Im Sprechakt des Betens ist die Evidenz der Vernunft. – Genau das bringt jedoch die Einheit zwischen denkender und glaubender Vernunft in Gefahr. Daher müssen wir an dieser Stelle größter Entfernung vom System der Philosophie erneut auf das System zurückblicken. Wo kommt es der liturgischen Vernunftvidenz am nächsten?

#### IV.

Der heilige Geist ist zwar ein Erkennen, aber sein Vollzugsmodus ist ein fühlendes Sprechen. Das lenkt den Blick auf Cohens Sprachphilosophie. Deren Programm ist es, Fühlen und Begriffsdenken in eine Relation zueinander zu setzen. Es gilt, das Begriffsdenken für die sprachliche Performanz der Evidenz zu öffnen. Der methodische Ort im System ist die *Ästhetik des reinen Gefühls* von 1912. Hier liegt der Grund, weswegen Cohen vor diesem Buch keine *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* schreiben konnte. Er brauchte das ästhetisch-sprachwissenschaftliche Instrumentarium, um die biblischen, rabbinischen und liturgischen Quellen des Judentums in ihrer vernünftigen Evidenz erklingen lassen zu können. Zu jedem früheren Zeitpunkt mussten Cohens jüdische Quellenuntersuchungen dem System gegenüber extern bleiben, so etwa seine Aufsätze zum Messianismus oder zur Versöhnungsfrage aus den 1890er Jahren. Nun er über seine Ästhetik das Sprechen in Begriffen vom Fühlen her aufgeschlüsselt hat, kann er auch das hebräische Gebet begrifflich deuten.

Das Psalmgebet ist von der Form her poetisch. Es organisiert eine Welt von Gefühlen, zu der jedes im Sprechen erklingende Wort beiträgt. Von dieser Assoziation sprachlicher Begleitgefühle her nimmt die religiöse Vernunft Gestalt an. Die Grundlagen einer solchen Assoziation hat Cohen in seinen frühen Aufsätzen formuliert. Sein Ansatz liegt darin, dass prinzipiell jeder Gedanke mit einem Fühlen einhergeht. Das gilt sogar für den abstraktesten Begriff, etwa den des Widerspruchs. Man könne, so wird Lotze zitiert, einen Widerspruch nicht denken, ohne „eine Spur von der Bitterkeit des Hasses [...] hineinzulegen“.<sup>24</sup> Nur, und das ist für die systematische Methodologie entscheidend, muss das Gefühl zunächst zurückgedrängt werden, damit ein erkenntnislogischer Begriff objektiver Gültigkeit hervortreten kann. Diese objektive Seite des Erkennens gilt es in

---

<sup>24</sup> *Rudolf Hermann Lotze*, *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, 254, zit. von Cohen: „Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins“ (1869), KS I, 411.

Reinheit zu begreifen und zu sichern. Ist das jedoch geleistet, so kann nun auch die andere Seite begriffen werden, nämlich wie die Poesie das Verhältnis umkehrt und ein Sprechen vollzieht, welches nur vom Gefühl bestimmt wird.<sup>25</sup>

Ihre entscheidende poetische Operation ist die sogenannte Vergleichung: Der Satz „Achill ist ein Löwe“ ist deshalb nicht unsinnig, weil sich „Achill“ und „Löwe“ in dem Gefühl der Kraft und des Mutes gleichen, das sie beim Sprechen mit sich führen. Auf dieses Gefühl allein stützt sich die Vergleichung. So kann ein Wort zur Erläuterung des anderen dienen, ohne einen biologischen Widerspruch auszusprechen. Die reinste Form dessen ist die Lyrik. Cohens umfangreiche Arbeiten über „Mythologische Vorstellungen von Gott und Mensch psychologisch entwickelt“ und „Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins“ von 1868/69<sup>26</sup> sind dieser Theorie der Vergleichung gewidmet. Damals war ihm die kritische Erkenntnislogik noch nicht als der Prüfstein objektiver Geltungsbestimmung aufgegangen. Daher widmete er die Folgejahre ab 1870, in denen er sich die kritisch transzendente Reflexion erarbeitete, vor allem dieser Geltungsfrage. Die poetologische Seite seines Denkens trat auf längere Zeit in den Hintergrund.

Nach Wiederentdeckung der Poetologie in der Arbeit an der *Ästhetik des reinen Gefühls* (seit etwa 1908) war nun auch der Weg zu einem Sprachdenken des Glaubens frei. Seit 1909 lautet Cohens theologisches Programm: „die Einzigkeit Gottes so zu denken, wie sie gefühlt werden muß“. Und er nennt als Gewährsmann den wichtigsten Lehrer seiner Jugend: „Hier liegen die Quellen des *Steinthal*schen Geistes, aus denen er das jüdische Denken und Fühlen einheitlich mit der Psychologie der Sprache tief und nachhaltig befruchtet hat“.<sup>27</sup> Gleich das erste konkrete Beispiel ist die göttliche Einzigkeit im wichtigsten Satz des täglichen Gottesdienstes, im *Schema' Jisra'el* (Dtn 6,4: „Höre Israel, der Herr unser Gott, der Herr ist *einzig* [hebr. *'echad*]“): „Man muß *Echad* verstehen, in seinem ganzen sprachlichen Klima verstehen“,<sup>28</sup> um diesem „einzig“ in Begriffen nachdenken zu können. Die gefühlte Unvergleichbarkeit und Unausprechbarkeit Gottes, verbunden mit der ethischen Verbindlichkeit, die von ihm ausgeht, in Begriffe fassen zu wollen, ist Cohens Wagnis der letzten Jahre.

<sup>25</sup> Vgl. Cohens Unterscheidung zweier „innerer Sprachformen“ in ÄRG I, 382f.

<sup>26</sup> KS I, 271–343 und 345–463.

<sup>27</sup> *Cohen*, „Religiöse Postulate“ (erw. Fassung 1909), KS IV, 158. Die erste Fassung von 1907 enthält weder diesen Hinweis noch ein Plädoyer für die hebräische Sprache (s.u.).

<sup>28</sup> Ebd.

Dieses Wagnis meint er, wenn er seit seiner Programmschrift *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915) von einer „Eigenart“ der Religion spricht.<sup>29</sup> Um des Sprachfühlers willen muss das religiöse Denken ein Kommentar traditioneller Quellen werden. Es belauscht die Vernunft im Sprachgestus dieser Quellen. Und so erklärt Cohen genau seit diesem Jahr 1909 – was er vorher nicht tat – die hebräische Gebetsprache zum Zentrum des jüdischen Gottesdienstes.<sup>30</sup> Religiöse Begriffe sind Gefühlsworte von systematischem Gehalt. Wohl gemerkt: von systematischem *Gehalt* und nicht etwa mit systematischem *Inhalt*, denn zum Inhalt gehört, dass der Begriff innerhalb eines Zusammenhangs logischer Bestimmungen Gültigkeit hat. Inhalt verleiht ihm also nur die durchgeführte Systematik der Philosophie, nicht die Sprachvernunft der Religion. In Gefühlsworten einen systematischen Gehalt wahrzunehmen, ist so gesehen ein Versprechen auf eine Einheit der Vernunft, die nicht logisch begründet werden kann. Wenn also ein religiöser Gedanke trotzdem *inhaltlich* dargestellt und gesichert werden soll, so muss er ein Echo im Kosmos des Systems finden. Eine *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* schreiben, heißt folglich: Es auf Gefühlskundgebungen hin wagen und sie zu analogen Begriffen des Systems in Resonanz setzen. Wo das glückt, entstehen tragfähige Metaphern.

Im liturgisch geformten Ps 51, 13 ist רוּחַ קֹדֶשׁךָ, „der Geist Deiner Heiligkeit“, ein Ausdruck, der dem Menschen, der ihn im Verband der Gemeinde spricht, ein Gefühl von Unzerstörbarkeit trotz seiner Sündhaftigkeit vermittelt. Der „character indelebilis“ ist, in der Sprache der Philosophie gebildet, dasjenige Wort, das zu diesem Gefühl in Resonanz steht. Resonanz ist also kein Wegfall aller Spannung und keine umgreifende Harmonie: Der character indelebilis kann und darf innerhalb des Systems der Philosophie nicht konstruiert werden. Trotzdem ist er im religiösen Sprachdenken eine erlaubte Metapher.

---

<sup>29</sup> BR, 10 und passim.

<sup>30</sup> Vgl. „Religiöse Postulate“ (1909), KS IV, 158; bes. auch RV, 451–457 (dort auch das Beispiel des *'echad*, 457).