Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 69 (2022)

Heft: 1

Artikel: Psychosomatische Psalmen-Ethik : Hermann Cohen und Hajim Steinthals Sprachwissenschaft

Autor: Wiedebach, Hartwig

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1047476

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

HARTWIG WIEDEBACH

Psychosomatische Psalmen-Ethik
Hermann Cohen und Hajim Steinthals Sprachwissenschaft[1]

I.

„Psalmen-Ethik" heißt hier nicht, aus den Psalmen Verhaltensdiagnosen oder Imperative zu extrahieren. Sie ist vielmehr die Lehre von einer Wirkung der Psalmen als Gebet. Psalmen verändern das Verhältnis des Menschen zu sich selbst und damit die Art seines Tuns in der Welt. Das ist an eine Voraussetzung gebunden. Der Betende muss zu einem gewissen Grad wissen, worum es geht, sprich: was er im Beten erwartet oder hofft. Das Ziel ist eine bestimmte Form von Frieden. Diese Form resultiert aus einer Frage bzw. Sehnsucht, auf die sie antwortet. Quelle des Fragens ist das mit unserem leib-seelischen Menschsein verbundene Erleiden der Sünde. Der Friede gewinnt seine Form also aus dem Wissen um die Sünde. Wo es seinen eigenen Ernst begreift, wird es zur Sehnsucht und sucht Aussprache im Gebet. Psalmen-Ethik lehrt den Übergang zwischen Sehnsucht und Friede im Psalmgebet. Ich orientiere mich an dem jüdischen Philosophen Hermann Cohen. In der sprachwissenschaftlichen Phänomenologie des betenden Sprechens folgte er bis zuletzt seinem frühen Mentor Hajim Steinthal.[2]

Im Titel nenne ich diese Ethik „psychosomatisch". Das ist üblicherweise ein medizinischer Begriff. Hier ersetzt er nur den zu Cohens Zeit üblichen Begriff „Psychophysik". Damit meinte man zumeist eine Wissenschaft, die psychische Erscheinungen, vorwiegend Empfindungen, nach physikalisch-messtechnischen Gesichtspunkten behandelt. Davon ist hier nicht die Rede; daher „psychosomatisch".

Gottfried Wilhelm Leibniz hat das Verhältnis zwischen Psyche und Soma in den 1690er Jahren schematisch auf drei Formen gebracht. Demnach sind Leib und Seele bzw. Bewusstsein zwei jeweils in sich bewegte Entitä-

[1] Ausarbeitung eines Vortrages am Alfried Krupp-Kolleg, Greifswald. Ich danke Prof. Günter Bader (Bonn/Gomadingen) für seine kritische Durchsicht des Manuskripts.

[2] Den in der Literatur genannten Vornamen „Heymann" (oder andere Namensvarianten) hat weder Steinthal selbst verwendet, noch ist er amtlich bestätigt. Briefe an vertraute Personen unterschrieb er mit „Chajim"; in Publikationen verwendete er ausnahmslos die Initiale „H.". Offizielle Dokumente der Lehranstalt/Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin (wo er lehrte) sowie der zeitgenössische Bibliothekskatalog der Kaiser Wilhelm-Universität geben den Vornamen mit „Hajim" an.

ten.[3] Zum Zweck allgemeiner Verständlichkeit verwendet Leibniz, wie andere vor ihm, das Bild zweier synchron laufender Uhren: Tritt bei einer Uhr ein bestimmtes Ereignis ein, so korrespondiert dem ein ebenso bestimmtes Ereignis bei der anderen. Einer Willensvorstellung auf der seelischen Seite beispielsweise korrespondiert eine leibliche Bewegung; einem Schlag auf den Leib korrespondiert ein seelisches Schmerzempfinden. Das geht bis zur Deutung eines ganzen Menschenlebens als eine unser Tun und Erleiden durchziehende Geschichte leib-seelischer Korrespondenz. Entscheidend ist: Über den Gedanken der Korrespondenz als solcher kommen wir in der Naturerkenntnis nicht hinaus. Wir können die beiden Bewegungsformen nicht durch eine Art Mechanik verknüpfen. Wie also ist die Korrespondenz näher auszulegen?

Die erste Lösung ist, dass beide Uhren an einer gemeinsamen Aufhängung befestigt sind, so dass es zu einer Resonanz kommt. Die gemeinsame Schwingung kann ein synchrones Laufen einleiten und stabilisieren. Leibniz' Vorbild war eine Beobachtung an konkreten Uhren durch Christiaan Huygens. Zur Deutung der Korrespondenz scheidet das jedoch aus. Man kann Leib und Seele nicht in einer dritten, sie verbindenden Physis verankert denken, denn die müsste, um Resonanz zu vermitteln, den beiden ersten je für sich hinreichend gleichartig sein, eine Art hölzernes Eisen also.

Die zweite Lösung ist, eine der Uhren zugrunde zu legen und die andere immer dann, wenn sie von der ersten abweicht, nachzustellen. Das bedeutet metaphysisch gelesen die Annahme eines *Deus ex machina*, der wiederholt eingreift, d.h. je nach Erfordernis Beistand *(assistance)* leistet. Das wäre nach Leibniz indes eine allzu schlichte Variante von Occasionalismus und widerspräche der Würde der Vernunft (und Gottes).

Die dritte, von Leibniz bevorzugte, Lösung nimmt an, dass beide Uhren fehler- und abweichungsfrei laufen. Jede Assistenz erübrigt sich. Einmal hergestellt, herrscht „prästabilierte Harmonie". Sogar die ersten beiden Lösungen können hier ihr Recht finden. Es ist „geradeso, als ob" zwischen Leib und Seele „ein gegenseitiger Einfluß bestände, oder als ob Gott stets noch neben seiner allgemeinen Mitwirkung im einzelnen Hand anlegte".[4]

Nun hat die kritische Philosophie einer solchen optimistischen Psycho-Somatik den Boden entzogen. Lässt sich die Korrespondenz zwischen Leib und Seele trotzdem deuten? Gustav Theodor Fechner hat Mitte des 19. Jahrhunderts einen Vorschlag gemacht: „Leibniz hat eine Ansicht vergessen, und zwar die einfachstmögliche"; die Uhren könnten nämlich „auch har-

[3] Vgl. LEIBNIZ: *Zur prästabilierten Harmonie*, in: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, übers. Arthur Buchenau, hg. Ernst Cassirer. Hamburg: Meiner 1996, Bd. 2, 459–461 (vgl. *Die philosophischen Schriften von G.E. Leibniz*, hg. von G.I. Gerhardt. Hildesheim: Olms 1996, Bd. 4, 500–503); sodann Leibniz' Antworten auf Pierre Bayles Artikel „Rorarius" in dessen philosophischem Wörterbuch sowie der Briefwechsel mit Burcher de Volder (*Hauptschriften*, ebd., 462–533).

[4] BUCHENAU/CASSIRER: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, 460.

monisch mit einander gehen, ja gar niemals aus einander gehen, weil sie gar nicht zwei verschiedene Uhren sind".[5] Es ist eine Frage des Standpunktes: „Was dem äusserlich stehenden Beobachter als die organische Uhr [...] oder als ihr wichtigster und wesentlichster Theil erscheint, erscheint ihr selbst innerlich ganz anders als ihr eigener Geist mit dem Gange der Empfindungen, Trieben und Gedanken".[6]

Ich lasse offen, ob Leibniz diese vierte Lösung tatsächlich vergessen hat. Für uns hat sie eine eigene Bedeutung. Das wird deutlich, wenn man den Blick dorthin richtet, wo a priori ein psychosomatisches Geschehen waltet: auf die artikulierte Sprache. Hier steht keine von Mathematik geleitete Mechanik im Vordergrund. Wer jetzt noch ein Uhrengleichnis wagen wollte, könnte zunächst noch mit Fechner sagen: Die beiden Uhren scheinen im Grunde nur zwei zu sein, sind aber in Wahrheit nur eine. Genauer: Sie beruhen auf einem gemeinsamen Grund, der sich in zwei aufeinander abgestimmten Gestaltungen zur Erscheinung bringt. Spätestens hier beginnt dann der eigene Weg, eine, wenn man so will, fünfte Lösung Man beobachtet die Korrespondenz zwischen Leib und Seele am menschlichen Sprechen und versucht in dessen Auslegung, einen Blick auf ihren Ursprung zu werfen.

Diese Deutung prägte eine sprach- und religionsphilosophische Tradition, zu der in einem wesentlichen Teil seines Denkens auch Hermann Cohen gehört. Wichtige Vorläufer waren Johann Gottfried Herder, Wilhelm von Humboldt und Hajim Steinthal. Auch Leibniz hat hierfür Grundlagen formuliert. In Cohens Religionsphilosophie wird daraus eine Psalmenethik von eigener Art. Er begründet das Verhältnis zwischen Mensch und Gott sprach-psychosomatisch. Im liturgischen Beten wird das konkret.

II.

Hermann Cohen (1842–1918) erwarb die Grundlagen allgemein-westlicher sowie jüdischer Bildung bei seinem Vater, Lehrer der israelitischen Schule in Coswig (Anhalt) und Vorbeter *(Chasan)* der jüdischen Gemeinde. In der synagogalen Gebetswelt wuchs Hermann Cohen auf. Sie hat ihn tief beeinflusst. 1857, im Alter von 15 Jahren, bezog er das später berühmte Rabbinerseminar „Fraenckel'scher Stiftung" in Breslau. Er brach die Ausbildung 1861 ab und wechselte an die Universitäten Breslau, dann Berlin, um Philosophie zu studieren. In Berlin kam er in Verbindung mit Hajim Steinthal und Moritz Lazarus. In deren *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* erschienen seine ersten größeren Arbeiten. Bekannt wurde er durch mehrere Monographien über Immanuel Kant. Zwischen 1902 und 1912

[5] FECHNER, Gustav Theodor: *Elemente der Psychophysik,* Theil 1. Leipzig: Breitkopf und Härtel 1860, 5.

[6] Ebd.

legte er drei Teile eines vierteilig konzipierten Systems der Philosophie vor: *Logik der reinen Erkenntnis* (1902, 1914²), *Ethik des reinen Willens* (1904, 1907²) und *Ästhetik des reinen Gefühls* (2 Bände, 1912).

Für uns entscheidend ist die *Ästhetik des reinen Gefühls*. Während der Vorarbeiten zu diesem dritten Systemteil begann Cohen mit einer neuen Auslegung gottesdienstlicher Sprache. Erst jetzt führte er sein System der Philosophie und sein religiöses Denken tatsächlich zusammen. Schlüsselbedeutung haben die Aufsätze „Religiöse Postulate" (2. Fassung 1909), „Über den ästhetischen Wert unserer religiösen Bildung" (wahrscheinlich 1911/12) und „Die Lyrik der Psalmen" (1914).[7] Ein weiterer Schritt ist das Buch *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* von 1915. Die Summe aber zieht seine posthum 1919 publizierte, 1929 verbessert edierte *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*.

Cohens Wertschätzung psychosomatischer Betrachtungen zeigt eine Äußerung von 1911. Demnach liegt „bis heute der Schwerpunkt aller philosophischen Interessen [!]" bei „den Fragen des Bewußtseins im Verhältnis zur biologischen Materie".[8] Betrachten wir die vorliegenden Teile seines *Systems der Philosophie* von dieser pointierten Aussage her: Dann erscheint die *Logik* als theoretische Vorbereitung für die Erkenntnis dieses Verhältnisses. Die *Ethik* erörtert anschließend praktische Normen für den bewussten Menschen in seiner leiblichen Existenz unter den Forderungen des Sollens. Aber erst die *Ästhetik* betrachtet das Verhältnis zwischen Bewusstsein und biologischer Materie als Quelle konkreter Einzelgestalten. Erst hier tritt an die Stelle von Bewusstsein und biologischer Materie das Verhältnis von Seele und Leib. Es geht einerseits um die Verinnerlichung leiblicher Verhältnisse, anderseits um die äußere Darstellung des innerlichen Menschen. Sucht man aber nach der persönlichen, ein Leben prägenden und erhaltenden Bewährung dieses Verhältnisses, so gelangt man zu Fragen der Religion. Das geht an die Grenze der Philosophie, denn der Ort dieses Fragens und Antwortens ist der Gottesdienst.

Bestimmen wir den systematischen Ort der Ästhetik etwas genauer. Cohen legt großen Wert auf ihre „Vorbedingungen" (*ÄrG*[9] I 79-82). Gemeit sind Logik und Ethik. Philosophie beginnt nicht mit ästhetischen Fragen. Stattdessen gilt: „Wir fangen mit dem Denken an" (*LrE*[10] 13). Daher beginnt es auch nicht mit der Ethik, obwohl sie seit Sokrates das einheitstiftende „Zentrum der Philosophie" ist (*ErW*[11] 1). Denken als Akteur und zugleich

[7] COHEN: *Religiöse Postulate*, in: *Werke*, hg. von Helmut Holzhey u.a. Hildesheim u.a.: Olms, 1977ff., Bd. 15, 133–160; *Über den ästhetischen Wert...*, in: *Werke* 16, 199–235 (dort noch falsch datiert); *Die Lyrik der Psalmen*, in: *Werke* 16, 163–198.

[8] COHEN: *Über die Bedeutung einer philosophischen Jugendschrift Ludwig Philippsons (1911)*, in: *Werke* 15, 599.

[9] Vgl. COHEN: *Ästhetik des reinen Gefühls* (2 Bände 1912), *Werke* 8/9 [im Folgenden *ÄrG*].

[10] COHEN: *Logik der reinen Erkenntnis* (1914²), *Werke* 6 [im Folgenden *LrE*].

[11] COHEN: *Ethik des reinen Willens* (1907²), *Werke* 7 [im Folgenden *ErW*].

Gegenstand erzeugt Logik. Bestimmtheit gewinnt es durch eine besondere Disziplin im Urteilen über Dinge. Dazu will Cohen diejenige Forschung in ihren Prinzipien erfassen, die nichts anderes sucht als ein begründetes, sich rechtfertigendes Wissen von seienden Gegenständen. Das ist für ihn die mathematische Naturwissenschaft. Deren Erzeuger, nun also das Denken als reine Erkenntnis, hat nichts zu tun mit einem fühlenden, erlebenden oder irgendetwas setzenden „Ich" und auch nichts mit einem personhaften, wollenden „Selbst".

Vom Letzteren handelt die Ethik. Es geht um den Menschen, sein Sollen, Wollen und Handeln. Auch dabei formt sich kein „Ich", und nur in zweiter Linie braucht es empirische Psychologie oder Physiologie. Daher gewinnt Ethik ihre Prinzipien auch nicht aus der Affektivität des Menschen, obwohl Affekte wichtig sind. Cohens Ethik begründet staatliche Rechts- und Gerechtigkeitsverhältnisse. Sie gestalten neben dem Sein der Natur ein „Sein des Sollens" (*ErW* 13). Zu einem ethischen Selbstbewusstsein gelangt ein Mensch nur durch die kritische Anteilnahme an einem sozialen Rechtsstaat.

Was bisher zu kurz kam, ist das Gefühl. Ihm widmet sich die Ästhetik. Cohen fragt nach einem seiner selbst sicheren, in feinen Gestalten ausgeformten und Beständigkeit verbürgenden Gefühl. Er findet es in der Kunst. Nun rücken Leib und Seele ins Visier. Ästhetik spricht von der „Natur des Menschen" (*ÄrG* I 191). Das ist eine Natur, die den Menschen in beiden „Vorbedingungen" umfasst: in Sollen und Wollen, d.h. rechtsethisch, wie auch als natürlichen Organismus, d.h. erkenntnislogisch. Für Letzteres stützt sich die Kunst auf anatomisches, ja allgemein biologisches Wissen bis hin zu Abstammungstypologien. Sie bezieht auch die „Umwelt" (214f.) ein, etwa in der Landschaftsmalerei: Man braucht keinen Menschen abzubilden und malt trotzdem sein Gleichnis. Der Betrachter erfühlt sich in der Landschaft selbst. In der Kunst wird das „Ich wirkliches Ereignis" (199).

Aber das Gefühl bleibt Schein. Es ist zwar rein, offenbart aber kein Sein. Es hat über das Ereignis hinaus keinen Bestand. Es mit der Geltung von Sein zu belasten, wäre widersprüchlich. Grund hierfür ist, dass sich seine beiden Vorbedingungen zeitlogisch unterscheiden. Ethisch erhält der Mensch eine Aufgabe, die ihn kategorisch an die Zukunft bindet: das Ideal einer unendlichen „Verwirklichung" des Sittlichen (*ErW* 408–411). Dem müssen die anderen Zeitdimensionen weichen. „Alles kommt auf die Emanzipation von Vergangenheit und Gegenwart" an (281). Folglich sind „sittliche Begriffe" auch keine „Tatsache der Wirklichkeit" (393). Beharrte man hier trotzdem auf Wirklichkeit, so würde man „nur Naturwesen in den Menschen und in den Völkern der Geschichte" sehen (426).

Anders die Erkenntnislogik. Schon Kant habe, so Cohen, auf dem Weg zu seinen Grundsätzen des reinen Verstandes auf „alles Erfordernis und alles Mass der Wirklichkeit" geachtet (*ErW* 392f.). Darin folgt ihm die *Lo-*

gik der reinen Erkenntnis.[12] Zwar spielt die Zukunft weiterhin ihre grundlegende Rolle. Aber die Wirklichkeit als gegenwärtige wird diesmal nicht bestritten. Es ist sogar die Zukunft selbst, die das Gegenwärtige zur Erscheinung bringt. Reines Denken ist Antizipation: der Ausblick auf eine andere, erweiterte Wirklichkeit der Erkenntnis, analog zum Vorgang des Zählens. Gerade der Ausblick auf Zukunft konkretisiert rückwärts die Wirklichkeit der Gegenwart.[13]

Die zeitlogische Nuancenverschiebung zwischen Logik und Ethik im Verhältnis zur Wirklichkeit verhindert, dass wir das reine Gefühlsgebilde als ein Sein deuten dürften. Der Mensch ist biologischer Organismus einerseits, sollendes und wollendes Wesen anderseits. Sein Zeitgefühl ist asynchron. Er schwebt zwischen natürlicher Wirklichkeit und ethischer Verwirklichung. Damit entfällt die Objektivität; es gibt in der Kunst keine Gesetze. Was aber wird aus dem Menschen, wenn er die Kunsthalle oder den Konzertsaal verlässt? Er bleibt übrig, nach Abklingen der ästhetischen Gestimmtheit ein Bodensatz bloßer Asynchronie. Gerade das soeben erlebte Gefühlsglück führt sein Ich in die Krise. Er leidet.

Jedoch auch in der Negation des Gefühlsglücks bleiben dessen Vorbedingungen gültig. Für Cohen wird vor allem der ethische Anteil wichtig. Denn dessen juristische Form bewirkt, dass sich der Mensch seine Asynchronie selbst zurechnet. Er selbst ist ihre Quelle. Die das ästhetische Gefühlsglück ablösende Krise mündet in die Frage der Schuld. Um Einzelvergehen wie Diebstahl, Lüge usw. geht es nicht. Es ist Schuld aus untilgbarer Asynchronie im leib-seelischen Dasein. Die Kunst handelt davon in der Tragödie: Ein Mensch macht sich qua Mensch schuldig. Er kann das nicht vermeiden und bezahlt mit dem Tod.

III.

Gibt es einen Umgang mit der Schuld, der nicht mit dem Tod bezahlt wird, den ein Mensch also erstens erlebt und zweitens überlebt? Das führt zur Religion, denn es braucht ein neues Sprechen und Tun. Unaufhaltsam drängt die geschichtliche Erfahrung in den Vordergrund, und davon kann ein Mensch nur erzählen. Geschichtliches Sprechen und Tun ist Bezeugen. Wer das vor dem Hintergrund eines monotheistischen Glaubens tut, bekundet ein ererbtes Gotteswissen. Wer das auch dann noch tut, wenn es ernst wird, legt Bekenntnis ab. All das zusammengenommen verwandelt die Schuld in Sünde. Denn nun wird der tragischen Krise und Schuld mit einem eigenen Trotz entgegengetreten. Es ist das Wagnis weiterzusprechen, obwohl die Todesstrafe gewiss scheint: ohne Verschleierung der Ausweglosigkeit und doch im Vertrauen, aus ihr herausgehoben, erlöst zu wer-

[12] Vgl. bes. *LrE* 454–501.

[13] Vgl. zur Antizipation *LrE*, 144–174: „Das Urteil der Mehrheit".

den. Daher wechselt der Begriff. Was die Schuld nicht sein kann, ist nun die Sünde: ein Erleben und darin ein Überleben der *conditio humana*. Die Sünde birgt die Hoffnung, die das philosophische System als scharf bezeichnete Leerstelle offenließ. Cohen tut diesen Schritt: Er bekennt seine monotheistische Erfahrung und spricht als Jude.

Judentum ist für Cohen eine „Nationalität" (*RV*[14] 421–423). Das ist der Gegenbegriff zu einer Staatsnation. Nationalitäten kann es zwar innerhalb eines Staates geben; sie definieren ihn jedoch nicht. Dahinter steht eine bestimmte Geschichtsauffassung. Das antike jüdische Staatsvolk war, vorbereitet durch die Erfahrung des babylonischen Exils, mit der politischen Vernichtung und der Tempelzerstörung im Jahr 70 zu einer staatslosen Nationalität, einer Gemeinde geworden: „Die Gemeinde hat den Staat ersetzt" (449).[15] Damit änderte sich der Gottesdienst. Die Juden standen vor der Überlebensfrage nach einem neuen Zentrum. Schon in Babylon, nun aber sogar in Palästina selbst, entfiel der an Jerusalem gebundene physische Opferdienst. Ließ sich das Zentrum rein spirituell definieren? Einen Wortgottesdienst, der sich hierfür anbot, gab es schon.

Für die Sündenfrage hieß das: Kann der Wortgottesdienst einem Gerichtshof ähnlich Entsündigung bzw. Versöhnung *(kippur)* gewähren so wie vorher der zwischen Priester und Volk spielende Opfervollzug? Das Opfer musste aus einem geographisch exklusiv gebundenen manuellen Tun in das Sprechgeschehen einer überall gültigen Liturgie verwandelt werden. Das war eine der Leistungen des im engeren Sinn talmudischen Zeitalters nach 70. Naturgemäß blieben viele Gebetsformeln nahezu unverändert. Was sich vor allem änderte, war das, was wir noch als „innere Sprachform" kennenlernen werden. Es betrifft in besonderer Weise das physische bzw. physiologische Moment des Betens. Es geht, wie gesagt, um den Ort. Der einzige Ort, den wir trotz aller Bewegtheit immer mit uns tragen, ist der Leib und mit ihm unser Inneres. Hierhin also ist das Zentrum zu verlegen. Sowohl das Jerusalemer Tempel-Opfer als auch das synagogale Gebet sind physische Ereignisse. Nun jedoch wird das Geschehen verinnerlicht. Cohen trat als Kind in diesen sprachlichen Leib- und Seelengottesdienst ein. Als Sohn eines Gemeindekantors lebte er sozusagen an der Quelle.

Das Ergebnis ist, knapp gefasst, folgendes: Die Liturgie der hebräischen Gemeinde bestätigt den in Asynchronie befangenen Menschen trotzdem als eine lebendige Einheit in gegenwärtiger Wirklichkeit. Durch Wiederholung und Rhythmik gibt sie diesem „trotzdem" Dauer. Der Bund des Vol-

[14] COHEN: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 2. Auflage. Frankfurt: Kauffmann 1929 [im Folgenden *RV*].

[15] Zur spirituellen Bedeutung des Exils vgl. COHEN: *Die Messiasidee* (ca. 1892), in: *Jüdische Schriften*, 3 Bände. Berlin: Schwetschke u. Sohn 1924, Bd. 1, 129f.; und die Wellhausen-Exzerpte in DERS.: *Reflexionen und Notizen*, in: *Werke*, Suppl. 1, 145–149, Blätter 148 und 149. – Vgl. VF.: *The National Element in Hermann Cohen's Philosophy and Religion*. Leiden: Brill 2012, part 5: „Nationality as Community", 167–236.

kes mit Gott ist kein Vertrag, sondern ein Treueversprechen. Treue stiftet Kontinuität.[16] Versöhntheit ist so eine kontinuierliche Neuschöpfung der Einheit; sie wird dem Menschen zur zweiten Natur. Zuletzt verliert die darunterliegende erschreckende Bewegtheit ihr Beängstigendes: Die Pole Sünde und Versöhnung treten aus der Erscheinung. Es kommt zur Ruhe des Friedens, von dem Cohens *Religion der Vernunft* im letzten Kapitel spricht. Dieser Friede ist nicht wissenschaftlich oder philosophisch begründet. „Die Vernunft erschöpft sich nicht in Wissenschaft und Philosophie" (RV 8). Es waltet eine Vernunft „eigener Art".[17] Im Gottesdienst wird sie evident, im Sprachdenken religiöser Theorie findet sie ihre Auslegung. Ihre Basis fand Cohen bei dem Sprachwissenschaftler Hajim Steinthal, seinem Mentor etwa seit 1864/65, gegen Ende der Berliner Studienzeit.

Der für uns wichtigste Begriff ist die von Johann Friedrich Herbart modifiziert übernommene „Apperzeption". Steinthal nennt sie eine „Anschauung der Anschauung".[18] Sprechen ist demnach ein Reflex. Steinthal denkt uns als Wesen mit Anschauungen von Dingen sowohl außer als auch in uns, physisch sowie seelisch. Wenn eine Anschauung auffällig hervortritt, kommt es zu einem Reflex: Wir stoßen einen Laut aus. Wo sich das wiederholt, assoziieren sich Anschauung und Laut. Schließlich weckt sogar umgekehrt das Ausstoßen oder Hören des Lautes die ursprüngliche Anschauung: Konditionierung als eine erste Spur von Gedächtnis.

Im zweiten Schritt treten wir dieser Konditionierung insgesamt gegenüber. Wir nehmen Distanz und betrachten seinerseits den Reflex zwischen Anschauung und Laut: eine „Anschauung der Anschauung". Und auch diese reflektierte Anschauung veranlasst uns zu einem Reflexlaut. Die in ihr versammelten Einzelmomente bündeln sich an einem akustischen Zeichen: ein lautmalerisches Klangbild, sprachwissenschaftlich „Onomatopoie". Sie ist nach Steinthal das Urphänomen der Sprache. Auch diese Klangbilder nehmen durch Wiederholung und Konditionierung Gedächtnisform an. Aber das ist diesmal mehr als bloße Speicherung. Anschauung der Anschauung erzeugt ein Bewusstsein des Eigenen als des Inneren. Mit ihm beginnt ein Weg der Erweiterung und Vertiefung des sprachlichen Ausdrucks. Der Reflex wird zur Reflexion, das Gedächtnis zur Erinnerung.

[16] Vgl. COHEN: *Gottvertrauen* (1916), in: *Werke* 17, 345–352; sowie *RV*, 509–514: Kap. „Treue".

[17] Der Begriff religiöser „Eigenart" erscheint, noch unspezifisch, in COHEN: *Der Stil der Propheten* (1901), in: *Jüdische Schriften*, Bd. 2, 265; terminologisch ausgeformt in DERS.: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915), in: *Werke* 10, passim, bes. 9f. und 124; vgl. DERS.: *Reflexionen und Notizen*, 71, Blatt 72.

[18] Vgl. STEINTHAL, H.: *Grammatik, Logik und Psychologie, ihre Prinzipien und ihr Verhältnis zueinander*. Berlin: Dümmler 1855, bes. 295–313; VF./WINKELMANN, Annette: *Chajim H. Steinthal: Sprachwissenschaftler und Philosoph im 19. Jahrhundert*. Leiden: Brill 2002, 100–104. – Die neueste mir bekannte Arbeit: EDGAR, Scott: *Völkerpsychology and the Origins of Cohen's Antipsychology*, in: HOPOS. The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science 10 (2020), 254–273.

Ein Beispiel: Steinthal berichtet von einem anderthalbjährigen Mädchen.[19] Er hat es auf dem Arm und sie blicken durchs Fenster auf ein Flussufer, wo Männer Fässer rollen. Das Fenster ist geschlossen. Man hört die Fässer nicht, trotzdem stößt das Kind einen Laut aus, etwa „lululu". Am Folgetag, beim selben Anblick, wird daraus „bulululu". Zwei Wochen später poltern im Haus Holzstangen herunter; das Mädchen erschrickt und erzählt anschließend: „bulululu". Bei rollenden Geldmünzen sagt es „dullrullul". Zwar kennt das Mädchen schon das Wort „Ball", verwendet es aber noch nicht für Kugeln, sondern für medizinische Pillen. Aber mit zunehmendem Sprechvermögen rücken „bulululu" und „Ball" aneinander heran, und auch das Wort „rollen" erschließt sich dem Kind. Sein onomatopoetisches Lautbilden von der einen Seite begegnet dem kulturgeschichtlichen Erbe der (deutschen) Alltagssprache von der anderen. Den Lauten des Kindes assoziieren sich von der Sprachgemeinschaft geteilte allgemeine Motive und formen die Vorstellung eines Dinges mit bestimmten Eigenschaften. So nimmt die „selbstthätige Entwicklung des Denkens" ihren Anfang. Der Klang „Ball" ist nun ein Wort für das vollendet Rollende, ein nur als rollend denkbarer Gegenstand. „Vollendet Rollen" aber bleibt seine „innere Sprachform": „das dem Laute mit der Wahrnehmung gemeinsame Gefühlsmoment".[20] Unser Leib wirkt daran mit. Er prägt sowohl das Wahrnehmen (Augen, Ohren usw.) als auch das Lautbilden (Lunge, Kehlkopf, Mund usw.). Die innere Sprachform „ist eine psycho-physische Tatsache".[21]

IV.

Zurück zu Cohens Gefühlstheorie. Von ihr her gesehen ist Philosophie insgesamt ein Sprachgeschehen und folglich mit Gefühl verbunden. Allerdings nimmt sie zu ihren „Denk-" oder „Willens-Gefühlen" – Cohen spricht auch von „Annexen"[22] – je nach Thema und Methode verschiedene Haltungen ein. In *Logik* und *Ethik* ist das Gefühl genau nicht, oder, in der Ethik, nur indirekt Thema. Wer in diesen Bereichen spricht, vermittelt zwar auch Sprachgefühl. Aber es ist ein sich selbst widerstrebendes Fühlen: Negation des Gefühls wird hier Sprachgefühl. Objektivierung ist das Ziel.[23] Die

[19] Vgl. STEINTHAL, H.: *Abriss der Sprachwissenschaft*, Teil I, 2. Auflage. Berlin: Dümmler 1881, 382f.; zu Cohens Ex. der ersten Aufl. 1871 mit zahlreichen Anstreichungen COHEN: *Werke*, Suppl. 2: *Die Hermann-Cohen-Bibliothek*, 192 (Nr. 758).

[20] *Abriss* I, 392f.

[21] *Abriss* I, 380f. – Von Seiten des hier nicht erörterten *Lesens* (statt Sprechens) vgl. zur psycho-physischen Dimension v.a. BADER, Günter: *Lesekunst. Eine Theologie des Lesens*. Tübingen: Mohr Siebeck 2019, bes. 202–210. Leider erhielt ich von dem außergewöhnlichen Buch erst nach Abschluß des vorliegenden Textes Kenntnis.

[22] „Denkgefühl"; „Willensgefühl" z.B. *ErW*, 195; *ÄrG* I, 366; „Annex" z.B. *ErW*, 195–197; *ÄrG* I, 143–145.

[23] In der Ethik spitzt sich dieses Sich-Selbst-Widerstreben zu, da es zur Artikulation des ethischen Willens der Sprache und ihres Gefühls bedarf: „*ohne Sprache kein Wollen*" (ErW

Begriffsworte streben vom Gefühl weg. Ihre innere Sprachform ist ein stetes Erzeugen und Reinigen von Erkenntnis und Wille nach gültigen Gesetzen. In Logik und Ethik sind sowohl Gegenstand als auch philosophische Grundlegung Wissenschaft: Oberstes Gebot ist die Rechtfertigung (*logon didonai*).

Anders die *Ästhetik*. Ihr Gegenstand ist nicht Wissenschaft, sondern Kunst. Das Verhältnis zu Gefühlsannexen kehrt sich um. Zwar gibt es auch in der Kunst Dinge, Gegenstände, Begriffsworte, Verhaltensweisen, Physik und Mathematik. Aber die Kunst sucht nicht deren Objektivierung, sondern nutzt sie um der ihnen anhängenden Gefühle willen. Sie blickt, so Cohen, auf das Innere: Gefühlsgestaltung ist „Verinnerlichung" (*ÄrG* I 379–387). Dinge, Proportionen, Begriffe, Worte usw. kommen in Kunstwerken vor, um Gefühle in ihrer Verschiedenheit auszudrücken, ihnen gleichnishaft Form zu geben. Ein Beispiel Steinthals, von Cohen übernommen, ist Psalm 19,6: Der Sonnenball geht auf, „wie ein Bräutigam hervorgeht aus seinem Brautgemache / Er freut sich, wie ein Held, zu durchlaufen die Bahn" (370). Sonnenball, Bräutigam und Held haben objektiv nichts gemein, gehen aber alle mit dem Gefühl der Freude einher. Sie lassen sich daher poetisch verknüpfen, ohne Anstoß zu erregen. Das unbegriffliche Gefühl auf den Begriff zu bringen, ist anschließend Aufgabe des Hermeneuten und Kommentators. Sie ist gelöst, wenn er gut begründet sagen kann, der Vers sei Ausdruck der Freude.

Das Verfahren erreicht seine höchste Stufe bei einem Gefühl, das keinem Objekt anhängt. Das gilt für die skizzierte Asynchronie: Wir erfahren uns als gegenwärtig wirkliche Lebewesen einerseits und unter dem Sollensgesetz reiner Zukunft und Entwirklichung der Gegenwart stehend anderseits. Folglich gehört die Asynchronie weder in den Objektbereich der Logik noch in den der Ethik. Nun umfassen aber diese beiden Disziplinen vollständig alle Möglichkeiten, etwas zu objektivieren. Folglich ist die Asynchronie nicht objektivierbar und ebenso nicht die an sie geknüpfte Schuld. Sie sind in der Welt der Gegenstände heimatlos. Allenfalls als Gefühl mögen sie fassbar sein, d.h. in der Kunst mit ihrem Blick auf die Natur des Menschen im Ganzen, aber auch die ist kein Objekt. Es kommt zur Kunst des Tragischen. Philosophie bringt deren Gefühl auf den Begriff. Sie mündet in die erwähnte Frage, wie wir die Asynchronie nicht nur erleben, sondern auch überleben.[24] Die Antwort ist religiös. Sie führt zum Begriff der Sünde. Von dort leitet sie auf das Ereignis der Versöhnung. Versöhnung als Gefühl jedoch ist Friede.

193). Vgl. FIORATO, Pierfrancesco: *Cohens Theorie der Sprachhandlung im Kontext*, in: VF./ASSEL, Heinrich (Hrsg.): *Cohen im Kontext*. Tübingen: Mohr Siebeck 2021, 245–261, bes. 251f. und 257–259.

[24] Ein in der Kunst selbst liegender Antwortversuch ist nach Cohen die *moderne* Tragödie, idealtypisch bei Shakespeare (*ÄrG* II 86–93). Das *juristische* Sündenproblem (s.u.) ist jedoch durch reine Kunst nicht lösbar.

Das der Asynchronie anhängende Gefühl ist Sehnsucht nach dem Einklang unserer zeitlichen Dissonanz. Die Kunstform der Sehnsucht wiederum ist nach Hermann Cohen die Lyrik.[25] Wenn wir ein Liebesgedicht sprechen, spricht die Sehnsucht nach einem geliebten Menschen, aber, wohlgemerkt, ohne „Erfüllung in der Umarmung" (*ÄrG* II 27). Nur in der Sehnsucht hat Lyrik Einstimmung mit sich selbst und Schönheit. Vereinigung der Liebenden würde das reine Gefühl verhindern. Lyrische Sehnsucht ist in sich befriedet. Sie blickt über die Grenze des fühlenden Selbst hinaus und bleibt doch innerhalb seiner Schranke. Das Gedicht spricht mit nur einem Zentrum, kennt aber zwei. Bei dieser „dualen Einheit" bleibt es (47).

Das ist auch die Form der Psalmen (36). Sie sprechend erfühlen, ist bei Cohen Beten. Ein „Zwiegespräch muß das Gebet sein", heißt es in der *Religion der Vernunft*, aber ein lyrisches: „Das lyrische Bekenntnis muß im Dialog den Monolog singen" (*RV* 432, 450).[26] Diese Struktur wird nun in die Synagoge versetzt: Der Gemeindegottesdienst insgesamt ist ein lyrisches Ereignis. Daher braucht er Komposition, Metrik, Agenda. Sein Zentrum ist das Versöhnungsgebet: Menschen mit Sündenwissen stehen vor Gott und ersehnen Versöhnung. Ausgeschlossen ist, ein von Gott ausgehendes Tun zu erwarten. Allein der lyrische Status der Gemeinde „vor Gott" (*RV* 256) stiftet Versöhnung. Und wie in der Onomatopoie des Einzelnen der Leib mitwirkt, so nun die Leiblichkeit der Gemeinde. Wie ist dieser Leib anwesend?

V.

„Verinnerlichung des Naturstoffs des Leibes" war die Formel der Ästhetik (*ÄrG* II 45). Goethes Wendung „Meine Eingeweide brennen" ist für Cohen ein Beispiel. Hier haben sogar, so meint er, über Luther vermittelt, Jeremia und die Psalmen stilbildend gewirkt.[27] Ich lasse dahingestellt, ob er Goethe nach der Bibel oder eher die Bibel nach Goethe auffasst. Die „brennenden Eingeweide" passen – mit viel Toleranz – allenfalls zu zwei Stellen aus den Klageliedern (*Kgl* 1,20. 2,11). Die Psalmen sowie das Buch Jeremia enthalten, entgegen der *Religion der Vernunft*, nicht genau diese Formulierung, wenn auch ähnliche, von denen Cohen in *Die Lyrik der Psalmen* einige anführt.[28]

[25] Vgl. BADER, Günter: *Psalterspiel. Skizze einer Theologie des Psalters.* Tübingen: Mohr Siebeck 2009, bes. 351–354; VF.: *The National Element* (s. Anm. 15), bes. 160–166.

[26] Vgl. DOBER, Hans Martin: *Die Vernunft im Gebet*, in: DERS./MORGENSTERN, Matthias (Hgg.): *Religion aus den Quellen der Vernunft. Hermann Cohen und das Evangelische Christentum.* Tübingen: Mohr-Siebeck 2012, bes. 208–217.

[27] Vgl. z.B. *ÄrG* II, 36, 188; *RV*, 174, 247f.; bei Goethe u.a. Mignons Lied in *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, Buch 4, Kap. 11 (Weimarer Ausgabe, I. Abt, Bd. 22, 67).

[28] *Die Lyrik der Psalmen*, in: *Werke* 16, 185–187.

Aber auch mit Toleranz ist das noch kein tragfähiger Hinweis auf einen Sprachleib. Wir müssen einen Schritt weitergehen: zu Cohens Bewertung der hebräischen Gebetssprache. Sie ist die Brücke zu diesem Leib. Allerdings ist Vorsicht geboten. Es genügt nicht, dass die Teilnehmer der hebräischen Liturgie eine leibliche Gemeinschaft fühlen. Das allein wäre Schwärmerei. Das Sündenproblem ist härter: Es verlangt Objektivität. Die Versöhnung muss über den ästhetischen Schein hinaus ein Sein gestalten. Nun ist Cohens monotheistischer Gebetsstatus notwendig lyrisch. Also brauchen wir eine Rückkoppelung vom Gefühl an eine objektive Erkenntnisform. Sie liegt im juristischen Charakter der Versöhnung.

Versöhnung heißt bei Cohen – dem Kantischen „quid iuris?" folgend – Selbstrechtfertigung. Sie entspringt weder einer angeborenen Eigenschaft noch einer göttlichen Veranstaltung. Versöhnung ist ein autarker Akt des Menschen. Wie geht das, wo wir doch in der Asynchronie die Basis für sichere Urteile und damit unsere Autarkie zu verlieren drohen? Cohen greift auf seine Theorie des juristischen Strafprozesses in der *Ethik des reinen Willens* zurück. Der Kern ist folgender: Einen Verbrecher zu bestrafen ist weder Vergeltung noch Abschreckung. Es geht darum, den Täter, der in Gegensatz zum staatlichen Gemeinwesen getreten ist, erneut in dessen moralischen Energiehaushalt aufzunehmen.[29] Hierzu stellt das Gericht erstens den Tatbestand fest und verhängt zweitens eine Strafe. Das Dritte bleibt dem Verurteilten überlassen: Er möge sich selbst als schuldig entdecken und die Strafe anerkennen. Tut er das, so gibt es den Verbrecher nicht mehr. „Mit der Abbüssung der Strafe vollzieht sich ein Subjektswechsel. Das Subjekt des Verbrechers wird abgetan; das sittliche Selbstbewusstsein wird wiedergewonnen" (*ErW* 378).

Ähnlich die Sünde. Der Mensch muss entdecken, dass seine Unversöhntheit auf etwas der juristischen Schuld Vergleichbares in ihm zurückweist. Der Unterschied ist: Das staatliche Gerichtsurteil beruht auf einem begründeten Wissen über Quelle, Motivation und Verlaufsweg der Tat – wozu gegebenenfalls auch das Wissen gehört, dass Teilaspekte unaufgeklärt bleiben. Der religiöse Versöhnungsprozess dagegen beruht auf einer Verfehlung, deren Quelle, Motivation und Verlaufsweg prinzipiell nicht aufzudecken sind. Die jüdische Versöhnungslehre verlangt zwar, dass vor dem Jom Kippur alle wissentlichen Verfehlungen, vor allem gegenüber anderen Menschen, im direkten Austausch bereinigt werden. Dann aber kommt erst das Wichtigste zum Vorschein, nämlich das darüber hinaus gehende „*unwissentliche* Vergehen" (hebr. *schegaga*, *RV* 232ff.). Hier liegt die Schranke der staatlichen Gerichtsbarkeit. Vor ihr kann nicht um Rechtfertigung nachgesucht werden, wenn das Menschsein selbst in Anklage steht.

[29] Vgl. VF.: *Physiology of the Pure Will: Concepts of Moral Energy*, in: GIBBS, R. (ed.): *Hermann Cohen's Ethics*. Leiden: Brill 2006, 85–103.

So braucht es ein anderes Forum: die gottesdienstliche Gemeinde. In ihr sind Ankläger, Angeklagter und Richter eine und dieselbe Person, sowohl kollektiv als auch individuell. Im hebräischen *Widui* des Versöhnungstages, dessen Liturgie Hermann Cohen teilweise zu leiten verstand, bekennt sich der Mensch sündig. Dies geschieht nicht stumm oder in privaten Ich-Formulierungen, sondern öffentlich mit festgelegten Wir-Formeln. Aber das ist nicht die an objektivierten Einzelverbrechen orientierte Sprache der staatlichen Prozessordnung, sondern die eines monologischen Dialogs nach Maßgabe der Liebeslyrik. Hier wird lyrische Poesie im strengen Sinn religiös; eine gefühlte Korrelation zwischen Gott und Mensch.

Die Sehnsucht richtet sich auf Gott; und wie im Gedicht gibt sich die liturgische Gemeinde selbst Antwort. Gleich nach dem Eingangsgebet *Kol Nidre* erklingt erstmals die biblische „Devise des Versöhnungstages" (*RV* 253): „Es werde verziehen der ganzen Gemeinde Israels und dem Fremdling, der unter ihnen weilt: denn dem ganzen Volke gilt die Schegaga [unwissentliche Sünde]".[30] Der Prozess wird eröffnet und geschlossen in einem. Es ist ein durchgehender Rhythmus von Selbstanklage und Versöhnungszuspruch, räumlich gesprochen: von Ferne und Nähe zu Gott. Psalm 73,28: „Die Nähe Gottes ist mein Gut", ist Cohens Lieblingsvers (*RV* 189 u.ö.). So wird das öffentlich-lyrische Gericht zur Selbstannäherung *(hitkarbut)* des Menschen an Gott (*RV* 364).[31] Der Weg zur Versöhnung bleibt allein der des Menschen. Er ist es, der sprechend handelt, an keiner Stelle Gott. „Es bedarf daher keinerlei *Veranstaltung* im Wesen Gottes für die Sündenvergebung. Schöpfung und Offenbarung sind die zulänglichen Vorbedingungen; sie erschaffen beide den heiligen Geist des Menschen" (*RV* 249). Im Heiligen Geist liegt Cohens Antwort auf die Aporie, dass zwar einerseits Gott die Sünde „vergibt", anderseits aber der Mensch die Kraft zur „Selbstheiligung" (*RV* 241 u.ö.) besitzt. Nun „wird es zum prägnanten Stil der Psalmen, den guten Gott gleichzusetzen mit dem verzeihenden" (*RV* 244).

VI.

Was also ist der Heilige Geist? Für Cohen ist er unzweifelhaft ein Vernunftbegriff des Menschseins, ja eine Bezeichnung für die Evidenz der Vernunft selbst. Aber er kann dies nur sein, weil die Vernunft aus einer Quelle gespeist wird, die über die Grenze der menschlichen Autarkie hinausliegt.

Sehen wir zu. Vor dem Hintergrund kantischer Disziplin wird niemand glauben, dass ein lyrisches Sprechen als solches die Versöhnung leistet. Und

[30] Num 15,26; Übers. Cohens in: *Die Versöhnungsidee* (ca. 1890-95), in: *Jüdische Schriften* I, 134; dazu ZANK, Michael: *The idea of atonement in the philosophy of Hermann Cohen.* Providence: Brown Judaic Studies 2000, bes. 107–113. – Zur „Devise des Versöhnungstages" vgl. auch COHEN: *Reflexionen und Notizen*, in: *Werke*, Suppl. 1, bes. 28 und 37 (Blätter 26 und 37).

[31] Auch *Charakteristik der Ethik Maimunis* (1908), in: *Werke* 15, 228.

natürlich hat Cohen niemals ein Goethe-Gedicht oder eine Gerichtstragödie mit diesem Anspruch belastet. Dennoch geschieht es in der Liturgie. Der Grund, warum hier die Versöhnung gilt, liegt im Hebräischen. Als Gebetssprache ist es die „Sprache des Heiligtums" *(leschon ha-qodesch)*.[32] Als Heiligtum aber gelten Cohen die „Lobgesänge Israels": „Die Vergeistigung, welche der Psalm hervorbringt, indem er an die Stelle von Zion und Jerusalem die Lobgesänge Israels setzt, knüpft er an die Heiligkeit an: ‚und du, Heiliger, wohnst in den Lobgesängen Israels' [Ps 22,4]" (*RV* 114). Diese Heiligkeit aber „umfasst" sowohl die juristische Strafgerechtigkeit als auch die Sehnsuchts-Liebe; „sie macht die Liebe der Gerechtigkeit gleichartig" (114). So verleiht die Psalmenliturgie dem lyrischen Ich juristische Geltung. Liebe und Gerechtigkeit, die Gegenpole im Ideal des Menschseins, kommen in seiner inneren Sprachform zusammen. Die Offenbarung, die Cohen nicht als eine einmal geschehene „Gabe der Tora", sondern als eine dynamisch weitergeführte „Gebung" auffasste,[33] ist in dieser Hinsicht ein immer neues Sprechen-Können der „Sprache des Heiligtums".

Damit wird der Sprachleib der Gemeinde fassbar. Denn auch im Wortgottesdienst ist die innere Sprachform eine „psycho-physische Tatsache".[34] Wer mit vollem Wissen und Fühlen in sein Lautgeschehen eintritt und es mit hervorbringt, wird in die Onomatopoie hineingezogen. Er erfährt eine Koinzidenz von leiblicher Lautbildung und gemeinschaftlicher Sprachüberlieferung, ähnlich dem Kind, das lernt, was ein „Ball" ist. Diese Koinzidenz ist Cohens Quelle der „Nationalität", des jüdischen Volkes, in das hinein man, wie er oft sagt, „geboren" wird.[35] Das ist zwar auch ein Abstammen von jüdischen Eltern, aber vor allem ist es eine sprachphysiologische Evidenz.

Cohens Ausdruck für diese Evidenz ist der „Heilige Geist". Er kommt „nur am Problem der Sünde und auch nur in der Lyrik des Psalms zur Entdeckung" (*RV* 124).[36] Die wichtigste Stelle ist Psalm 51,12.13. Der Psalm wird eingeleitet mit den Worten: „Ein Psalm Davids, als der Prophet Nathan zu ihm kam, nachdem er zu Batseba eingegangen war" (*RV* 118).[37] Gemeint ist folgende Situation: König David führt einen schwierigen Krieg. Er ist zu Hause. Vom Dach seines Hauses sieht er gegenüber eine schöne Frau, Batseba. Er macht sie sich zueigen. Ihren Mann, Uria, schickt er in ein gefähr-

[32] COHEN: *Zionismus und Religion* (1916), in: *Werke* 16, 219.

[33] COHEN: *Einheit und Einzigkeit Gottes III. Die Offenbarung* (1918), im: *Werke* 17, 640.

[34] STEINTHAL: *Abriss der Sprachwissenschaft*, Anm. 21, s.o.

[35] Einige Belege aus einem beliebig gegriffenen Band: *Werke* 15, 109, 362, 353. Zum „Nationalgeist" der Quellen vgl. *RV*, 28.

[36] Vgl. VF.: *Der heilige Geist bei Hermann Cohen*, in: DOBER/MORGENSTERN (Hgg.): *Religion aus den Quellen der Vernunft*, bes. 35–38.

[37] Vgl. COHEN: *Der heilige Geist* (1915), in: *Werke* 16, 454. – Cohen folgt i.d.R., wo er nicht selbst übersetzt, einer revidierten Lutherbibel, woran ich anknüpfe. – Zum Folgenden vgl. 2 Sam 11–12.

liches Gefecht, wo dieser fällt. Batseba, bereits von David schwanger, wird Witwe. Er heiratet sie und hält die Sache für erledigt. Da kommt Nathan und erzählt ihm gleichnishaft eine andere, ähnliche Geschichte. David fordert für den Täter empört die Todesstrafe. Damit spricht er sich selbst das Urteil. Als er das erkennt, tut er Buße. Die lyrische Fassung seines Gebets ist Psalm 51.

David bittet: „Sei mir gnädig nach deiner Güte und tilge meine Sünden nach deiner großen Barmherzigkeit. Wasche mich wohl von meiner Missetat, und reinige mich von meiner Sünde" (V. 3f.). Die Verse 12 und 13 leiten zur Versöhnung über. Cohen übersetzt: „Erschaffe mir, Gott, ein reines Herz und erneuere in mir einen gegründeten Geist. Verwirf mich nicht von deinem Angesicht und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir (אל-תשליכני מלפניך ורוח קדשך אל-תקח ממני V. 13)".[38] Hier erscheint der Heilige Geist. Und die Gewähr der Versöhnung, die Evidenz, dass diese Lyrik den Erfolg in sich trägt, spricht Vers 19 aus: „Die Schlachtopfer Gottes sind der zerbrochene Geist. Das zerbrochene und niedergedrückte Herz, Gott, Du wirst es nicht verachten" (*RV* 249).

In diesem Satz ist die Verinnerlichung des alten Opfergottesdienstes in den Gebetsgottesdienst vorgeprägt. Die Verse finden sich teilweise in den *Slichot*, den Gebeten um Verzeihung v.a. zwischen Neujahr und Versöhnungstag. Aber die Gemeinde spricht sie nicht in der Ich-Form des Psalms, sondern in der Wir-Form. Der Beginn von Psalm 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). Diese liturgische Fassung zitiert Cohen in einer nachgelassenen Reflexion: אל תשליכנו מלפניך [ורוח קודשך] אל תקח ממנו („Verwirf uns nicht von deinem Angesicht [und deinen heiligen Geist] nimm nicht von uns").[39] – „Das Volk als die Gemeinde", so die Konsequenz in der *Religion der Vernunft*, „entspricht dem Ich der Psalmen, dieser Grundform des Gebets" (*RV* 450). „Der Heilige Geist, von Gott den Menschen gegeben", „bildet den unzerstörbaren Charakter im Menschen".[40] Dieses Unzerstörbare ist der im Psalmgebet gestiftete Friede.

[38] COHEN: *Der heilige Geist*, 455; vgl. RV, 119.

[39] COHEN: *Reflexionen und Notizen*, in: *Werke*, Suppl. 1, 102, Blatt 126 mit Anm. 4.

[40] COHEN: *Der heilige Geist*, 456.

Zusammenfassung
„Psalmen-Ethik" ist in diesem Essay kein Lehrextrakt aus Textinterpretationen. Es geht um die Wirkung des Psalmen-Gebets auf den Menschen. In liturgischem Gebrauch sind Psalmen gesprochene Lyrik, ein leib-seelisches Ereignis für den Einzelnen und die Gemeinde. Der Blick geht auf Gott und auf die an und von ihm ersehnte Neuorganisation ethischer Vernunft angesichts unserer allzu menschlichen Befangenheit. – Systematischer Ansatzpunkt sind die jüdische Philosophie Hermann Cohens und die Sprachwissenschaft Hajim Steinthals.

Abstract
In this essay, the "ethics of the Psalms" is not an extract of some sort culled from textual interpretation. Central here is the impact of the psalms on the human being during prayer. In their use in liturgy, psalms are a mode of spoken lyrical poetry, a physical and mental event for the individual and the praying congregation. The gaze is directed toward God and the reorganization of ethical Reason desired in and by Him in the face of our all-too-human partiality. – The systematic starting point is Hermann Cohen's Jewish philosophy and Hajim Steinthal's linguistics.