

Nachträglich, grundlegend

Der Kommentar als Denkform
der jüdischen Moderne
von Hermann Cohen bis Jacques Derrida

Herausgegeben von
Andreas B. Kilcher und
Liliane Weissberg

SONDERDRUCK



WALLSTEIN VERLAG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Wallstein Verlag, Göttingen 2018

www.wallstein-verlag.de

vom Verlag gesetzt aus der Stempel Garamond

Druck: Hubert & Co, Göttingen

ISBN: 978-3-8353-3369-7

Die ›Eigenart‹ des Kommentars – Hermann Cohen

»Eigenart des Kommentars« verstehe ich auf zweierlei Weise. Erstens geht es um die Eigenart einer allgemeinen Stilform. Wir finden sie in Rechtstraditionen verschiedener Kulturen, in der Literaturwissenschaft, in der Theologie usw. Zweitens ist »Eigenart« ein spezifischer Terminus bei Hermann Cohen. Er benennt die Besonderheit des religiösen Fühlens, Sprechens und Denkens im Unterschied zur systemorientierten Philosophie.¹ Auch das hat zwar einen allgemeinen Sinn, der etwa auch das Christentum einschließen soll, aber wo es konkret wird, spricht: wo Hermann Cohen die Religion nachdenkend, nachsprechend, nachfühlend auf den Begriff bringen will, gibt es nur noch Judentum. Hier liegt das Provokative und Reizvolle dieses rückhaltlos bekennenden Denkens. Cohens »Eigenart« ist der Allgemeinbegriff für etwas Nicht-Allgemeines. »Eigenart des Kommentars« wird unter dieser Perspektive zur Besonderheit des jüdischen Kommentars. Cohens Anstrengung geht darauf, beide »Eigenarten«, die allgemein kulturelle und die speziell jüdische, zu verknüpfen.

I.

Lateinisch heißt »commentari« zunächst nur »etwas überdenken, Betrachtungen anstellen, etwas besprechen«. Das »commentarium« ist ein »Abriss, ein Protokoll, eine Denkwürdigkeit«, z. B. auch in Form von »Memoiren«. Damit in Beziehung steht das »discurrere«, das »Auseinanderlaufen«, ein »in alle Richtungen ausstreuendes Gespräch«.² Kommentar ist Mündlichkeit.

1 Cohen: Der Begriff der Religion im System der Philosophie, S. 3 u. passim.

2 Krajewski/Vismann: Kommentar, Code und Kodifikation, S. 7.

Die Sache wird komplizierter, wenn das »commentari« auf eine Quelle bezogen wird. Es wird dadurch zu dem, was wir heute fast ausschließlich unter Kommentar verstehen. Jetzt geht es wesentlich darum, »einem fremden Gedankengang zu folgen«.³ Noch immer bleibt zwar die Bewegung des Kommentars selbst wesentlich mündlich, aber sie erlangt dadurch, dass sie sich einer Quelle gegenüberstellt, eine kodifizierende Qualität. Was kodifiziert wird, ist eben diese Quelle. Gibt es darüber hinaus eine Institution, die die Quelle per Dekret sanktioniert, so wird das durch den Akt des Kommentierens seinerseits zugespitzt, ja bewahrheitet. Der Kommentar, egal wie freizügig seine Gedankenführung sein mag, bedeutet als Vollzug eine zunehmende Fixierung der Quelle. Die »Digesten« des Justitianischen Rechtswesens gingen aus einem frei gesprächsförmigen »commentari« hervor, wurden aber schließlich durch königlichen Erlass fixiert. Von nun an war das Kommentieren nur bestimmten Personen und bei bestimmten Sachverhalten gestattet.

Was wird aus dem Kommentar, wenn die Zeit vergeht? Mündlichkeit bedeutet Vergänglichkeit. Der Kommentar behält dieses Moment auch dann, wenn er schriftlich aufgezeichnet wird. Das kann sich bis ins ausgesprochen Kurzlebige steigern. Viele juristische Kommentare werden heute fortlaufend neu publiziert. Man bewahrt sie als Lose-Blatt-Sammlung auf, und beim Erhalt einer neuen Sendung wird die alte weggeworfen, die Vergänglichkeit mithin unmittelbar exekutiert. Anders die Fälle, wo die Vergänglichkeit durch eine eigene Darstellungsform selbst Dauer erlangt. Das gilt z. B. für die einen jüdischen Quellentext umrankenden Kommentare. Sie behalten als Teile einer sich wandelnden Tradition das Moment der Vergänglichkeit und sind doch fixiert. Durch dieses Doppelwesen aus Dauer und Vergänglichkeit entsteht etwas Neues: Der heute lebende Kommentator kann mit seinen Vorgängern in ein Gespräch eintreten. Das festgehaltene Vergängliche wird seinerseits in einer Bewegung vergänglichen Tuns kommentiert. Auf das Vergängliche fällt ein Abglanz der Unvergänglichkeit, der von der allen gemeinsamen Quelle ausgeht. Die Spannung zwischen Dauer und Vergänglichkeit wird ihrerseits fixiert und zum Gesetz einer fortlaufenden Simultaneität.

Das wiederum setzt eine Edition voraus. Gegenwart des Vergangenen braucht Veranstaltung. Da zu jedem Zeitpunkt die meisten Kommentatoren verstorben sind, erzwang der Tod die Fixierung ihres Wer-

3 Freudenthal: Interkultureller Kommentar als Methode systematischen Philosophierens bei Salomon Maimon, S. 536.

kes in Schriftform. Was aber konkret aufbewahrt wurde und in welcher Form, entschied und entscheidet immer wieder ein Editor. Er ist die Person, die zwischen die Quelle, den vergangenen Kommentar und den jeweils heutigen Kommentator eintritt, und die dem letzteren das Material vorlegt. Nur so kann dieser das Gespräch mit den Vorgängern aufnehmen. Und oft entscheidet der Editor sogar über die Erscheinungsform der Quelle selbst, ja mitunter – als Redaktor – über ihren Inhalt. Das Editionsgeschäft wird daher nicht selten institutionell verankert und kontrolliert, wo sich eine schriftlich-mündliche Kultur ihrer Geschichte bewusst ist.

Die jüdische Tradition kennt den auf diese Stufe geführten Kommentar im Wesentlichen in zweierlei Form. Zum einen als Text in strenger Bindung an den Duktus der Quelle: als interlinear, marginal und andernorts eingefügte Zusätze mit direkter Referenz auf Quellzitate. Zum andern als abgelöste Abhandlung ohne strenge Bindung an den Duktus der Quelle, aber mit thematischem Bezug. Eine typische Stilform ist dann eine durch die Quelle inspirierte, sachbezogen organisierte Systematik. Kommentare in diesem Sinn stellen sich der Quelle selbstständig gegenüber. Die Doppelung führt entsprechend zu zwei verschiedenen Formen des Lernens: einerseits ein Studium, bei dem die simultane Co-Lektüre der Quelle im Vordergrund steht, andererseits ein Studium, bei dem der Bezug auf die Quelle zwar bewusst bleibt, der unmittelbare Vergleich einzelner Passagen aber zeitweise in den Hintergrund tritt. Dass sich die beiden Formen vielfach mischen, liegt auf der Hand.

Einige Beispiele: *Midraschim* sind Bibelkommentare im überwiegend dukтусbezogenen Sinn, d. h. ihre Lektüre bedarf der simultanen Co-Lektüre des Bibeltextes. Die nach Sachgebieten organisierte Gesetzessammlung der *Mischna* dagegen löst sich weitgehend vom Duktus der Thora, obwohl sie von dort ihr Material bezieht. Die *Gemara* der beiden Talmudim wiederum nimmt den Duktus der *Mischna* zum Anlass ihres Kommentierens, knüpft daran aber häufig thematisch weitausgreifende Erörterungen. Maimonides' *Mischne Tora* sodann folgt – sofern man sie trotz der Aussage, man brauche (abgesehen von der Thora) »kein anderes Buch zu lesen« und »kenne aus ihm die gesamte mündliche Lehre«,⁴ als Kommentar zur talmudischen Tradition versteht – thematischen Prinzipien, um den Stoff der bis dato vorliegenden halachischen Quellen zu systematisieren. In der Philosophie findet sich die Zweiteilung ebenfalls. Freudenthal hat hervorgehoben,

4 Maimonides: *Mischne Thora*, Buch 1: *Sefer ha-Mad'a*, S. 15.

dass Salomon Maimon den Kommentar, der die strenge Ko-Lektüre der Quelle verlangt, zum philosophischen Stilmittel gemacht habe.⁵ Die meisten Philosophen wählen dagegen den anderen, vom Duktus gelösten Typ des Kommentierens, so auch Hermann Cohen.

II.

Cohen hat zahlreiche systematische Kommentarschriften hinterlassen. Die am intensivsten bearbeiteten Quellen waren über viele Jahre Platon und Kant. Nur ein einziges Mal hat er sich unmittelbar dem Duktus seiner Quelle verpflichtet, nämlich in dem als Einführung gedachten *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft* (1907). In der Einleitung heißt es:

Wie die Probleme, die Begriffe, die Gedanken [...] mit denen der Vorgänger zusammenhängen, wie weit sie dem Autor bekannt geworden seien, was er Anderen entlehnt oder [...] ihnen entgegnet hat, das alles müßte ein idealer Kommentar aufdecken.⁶

Zugleich aber müsste er

unumgänglich auf Schritt und Tritt die sachliche Erörterung der allgemeinen Probleme offenhalten, und dadurch würde er wiederum von der Vergangenheit vor Kant auf die nach Kant und in die Gegenwart hineingeführt.⁷

Der Kommentar erfüllt seine Aufgabe also nur, wenn er die Zeit vor Kant mit der Zeit nach Kant bis in die Gegenwart hinein verknüpft.

Wo das fehlt, haben wir nach Cohen nur eine Ansammlung von Fußnoten. Es »genügt nicht«, den »Wortlaut der Begriffe und ihrer Beziehungen« zu kennen; »man muß vielmehr« – und nun folgt eine musikalische Metapher –

gleichsam die persönliche Kontrapunktik dieser Gedanken durchschauen und handhaben. Man kann aber das Innerste dieser Motive und ihrer Verarbeitung nur verstehen, wenn man eigenen Anteil an seinem Geiste fassen und behaupten will.⁸

5 Freudenthal: Interkultureller Kommentar, S. 536f.

6 Cohen: Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft, S. III.

7 Ebd., S. III.

8 Ebd., S. IV.

Der Kommentator als Person ist in die Probleme, die er kommentiert, geradezu musikalisch involviert; sie gehen ihn etwas an, sind ihm ernst. Der Kommentar ist ein Darlegen dieses Ernstes, er transponiert die in der Quelle komponierten Motive in die Gegenwärtigkeit einer aktuell gültigen Sprache. Es ist das Grundprinzip von Cohens Philosophie: den »eigenen Anteil« am Geist der Quelle als allgemeines Problem des Denkens darzulegen, Geschichte und Systematik zu verbinden.

Dazu gehört allerdings »die Meinung [...], daß in diesem Buche [hier die *Kritik der reinen Vernunft*] ein einheitlicher Geist waltet«. Diesen einheitlichen Geist erstrebt der Kommentar. Er beruht mithin auf einer Überzeugung. Und die kann nicht sein, in der Quelle walte etwa ein »Schwanken und Tappen nach Seitenwegen, welche von dem großen Wegweiser ablenken« (S. V). Natürlich gibt es in jedem philosophischen Buch querlaufende Tendenzen, ja Widersprüche. Aber sie machen nicht irre an jenem Geist der Einheit, jener »persönlichen Kontrapunktik«, die der Kommentator mit seinem Herzen – darauf komme ich noch – »durchschau[t] und handhab[t]«. Der Kommentar wagt es auf eine Wegleitung zu dem die Quelle prägenden und formenden Geist hin. Daraus folgt die interessante, hier aber nicht weiter verfolgte Frage, wann es eine solche Wegleitung überhaupt braucht. Es ließen sich Fälle denken, wo der Kommentar entbehrlich scheint, aber auch andere, wo er mit der Quelle in eins zusammenfließt. Das rührt an den Unterschied zwischen exoterischer und esoterischer Literatur. Denn im letzteren Fall ist der Kommentar möglicherweise der überhaupt einzige Weg, jenen einheitlichen Geist auch nur zu ahnen.

Nun zu den jüdischen Quellen. Cohen hat 1888 im Zusammenhang eines in Marburg spielenden Antisemitismus-Prozesses ein Gerichtsgutachten über »Die Nächstenliebe im Talmud« verfasst.⁹ Dort äußert er sich auch allgemein zum *Talmud*. Dessen textlicher Hauptteil ist die bereits erwähnte *Gemara*, ein Kommentar zu dem älteren Gesetzeskodex der *Mischna*. Aus ihr werden Passagen zitiert, an deren Wortlaut die *Gemara* ansetzt. Der Kommentar besteht überwiegend darin, im Anschluss an die Rabbinen der *Mischna* (Tannaiten) die Auffassungen neuerer Autoritäten (Amoräer) zu spezifischen Fragen darzulegen. Das geschieht in der Regel durch protokollartige Aufstellungen; abschließende Entscheidungen fehlen dann. Diese scheinbare Unabgeschlossenheit findet sich bereits in der *Mischna*. Daher schreibt Cohen über die *Gemara*:

9 Cohen: Die Nächstenliebe im Talmud.

Die Ansichten der Mischnalehrer sollen maßgebend sein, obwohl sie einmal der sachlichen Erläuterung und Erweiterung bedürfen, ferner aber selbst im Streit entstanden sind und oft in demselben schwebend bleiben.¹⁰

Obwohl also die Quelle ein vielfach in Meinungen, Differenzen, Widersprüchen spielendes Gesprächsprotokoll darstellt, hat sie Autorität.

Die Gemara-Lehrer stellen sich nicht ebenbürtig den Mischna-Lehrern zur Seite, sondern machen sich von ihnen, die doch unter einander selbst nicht gleichwerthig sind, ihrerseits abhängig.¹¹

Wie kann unter solchen Bedingungen, wo die Quelle ein Bild der Verworrenheit bietet, die der Kommentar, statt zu klären, eher noch zu steigern scheint, der einheitliche Geist hervortreten? Es gibt nur eine Möglichkeit: Wer den *Talmud* studiert, muss selbst in dieses Gespräch eintreten. Nur wer an den Problemen mit- und weiterarbeitet und auf diese Weise gegenwärtig in die persönliche Kontrapunktik, in das Gesprächsgeschehen hineingezogen wird, gewinnt »lebendige Vertrautheit mit der talmudischen Dialektik«. Der Sinn eines Ausspruchs, einer im Talmud vorgetragenen Auffassung ist nicht dogmatisch zu fixieren; er liegt ausschließlich in der »Dialektik über den Sinn einer Discussion« beziehungsweise »eines derselben angehörigen Ausspruchs« als solcher.¹²

III.

Das wird anders, wenn sich nun der professionelle Philosoph der Sache annimmt und eine *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* zu erörtern beginnt. Schon der Buchtitel ist ein Kommentar-Programm: Aus den Quellen des Judentums soll die Religion der Vernunft erhoben werden. Wie geschieht das? Meine These ist, dass in diesem Buch etwas von Cohens eigener Diskussionserfahrung – er lebte seit dem Unterricht bei seinem Vater, dem gelehrten Synagogenkantor, bis zum Verlassen des Breslauer Rabbinerseminars im 18. Lebensjahr mit dem *Talmud* – in eine systematische Sprache übersetzt werden sollte. Cohen hielt das für notwendig, obwohl er um den damit verbundenen Verlust jener Offenheit des Gesprächs, des frei

¹⁰ Ebd., S. 153.

¹¹ Ebd., S. 153.

¹² Ebd., S. 156.

fluktuierenden Elements wusste. Natürlich ist System nicht gleich System. Spezifische Formen von Systematik mögen bestimmte Fenster für Beweglichkeiten gezielt offenhalten und andere vielleicht erst eröffnen. Dies aber ist von nun an selbst eine systematische Frage und kein Gesprächsvollzug mehr. Prima facie gilt: Die extreme Beweglichkeit des *Talmud* im Themenzugriff, sein Unterlassen abschließender Entscheidungen, die Stilvielfalt seiner Argumentation sind in einer systematischen Erörterung nicht einzufangen.

Diesen Preis zu entrichten, war Cohen entschlossen, weil er in der Systematik einen noch höheren Gewinn sah. Er wollte zwischen der sprechenden, liturgischen und diskutierenden Religionserfahrung auf der einen Seite und dem System auf der anderen Seite eine Verbindung herstellen. Für ihn waren in der Moderne sowohl der »Fortbestand« als auch die »Fortentwicklung« des Judentums »durch seine philosophische Begründung bedingt«.¹³ In einer Epoche, die keiner menschlichen Gemeinschaft Anteil an der Kultur gibt, ohne sie in allgemeine Probleme der Erkenntnis, der Ethik, der Gefühlskultur zu verstricken, können (auch) die Juden kein isoliertes Leben führen. Daher bedarf es der im strengen Sinn *jüdischen Philosophie*, sprich: einer Religion der Vernunft, die im modernen Kulturbewusstsein Bestand hat, und die sich dennoch unmittelbar aus den in ihrer Kontrapunktik erlauschten Quellen des Judentums speist. Wie aber lässt sich Unmittelbarkeit systematisch herstellen?

Cohens wichtigstes Instrument stammt aus der Romantik, was man nicht erwartet, wenn man seine häufige Polemik gegen deren restaurative Tendenzen für die ganze Sache nimmt. Es ist die neuere Philologie, die er vor allem bei Jacob Bernays, Zacharias Frankel und Heinrich Graetz in Breslau, später bei August Böckh in Berlin kennengelernt und in ihrer theoretischen Gestalt bei Chajim Steinthal und Moritz Lazarus studiert hatte. Paradigmatisch ist Steinthals Äußerung: »Wo der Philologe seine Aufgabe völlig gelöst hat, da ist sein Verständnis nicht nur kein blosses Ereignis [...], sondern da ist es eine *Schöpfung*«.¹⁴ Philologie wird hier »Kommentar« ganz in Cohens Sinn, ein deutendes Geschehen, das den einheitlichen Geist der Quelle in seiner »persönlichen Kontrapunktik« erlauscht und neu zum Erklingen bringt.

13 Cohen: Die Errichtung von Lehrstühlen für Ethik und Religionsphilosophie an den jüdisch-theologischen Lehranstalten, S. 115.

14 Steinthal: Die Arten und Formen der Interpretation, S. 542, zit. in Lessing: H. Steinthals Beitrag zur Hermeneutik, S. 60.

Nehmen wir den Begriff »Vernunft« selbst. Er ist zunächst der Inbegriff von Cohens *System der Philosophie*. Dieses System entfaltet selbstständige Richtungen des Kulturbewusstseins in Logik, Ethik, Ästhetik und, zwar ungeschrieben, aber bis zuletzt geplant, in einer enzyklopädischen Psychologie. In der Religion – und d. h.: außerhalb des Systems – waltet ebenfalls Vernunft, aber sie ist hier mehr als Philosophie oder Wissenschaft. Die Religion hat, so heißt es im großen Spätwerk, »ihren Anteil an der Vernunft«, aber: »dies bedeutet: die Vernunft erschöpft sich nicht in Wissenschaft und Philosophie«. ¹⁵ Eine nicht nur philosophisch-wissenschaftliche Religionsvernunft soll in strenge Beziehung zur System-Vernunft der Philosophie und zur Wissenschaft gesetzt werden.

Der Schlüsselbegriff ist »Offenbarung«: »Die Offenbarung ist die Schöpfung der Vernunft«. ¹⁶ Das bedeutet: Die Offenbarung nachzuvollziehen ist das religiöse Mittel, durch das wir den anderen, auch im System leitenden Grundbegriff, sprich: die Vernunft in ihrem Werden erlauschen können. Wenn das gelingt, ist die Verbindung zwischen dem philosophischen System und der religiösen Erfahrung hergestellt. Der Philosoph wird also von seiner Seite her über das Offenbaren der Vernunft eine Meditation anstellen, wonach sie nicht statisch in die Geschichte eingesetzt ist, sondern konstant neu geschieht. Denn, so Cohen, der hebräische Terminus für die Offenbarung: *Matan Tora*, bezeichnet kein »Objekt«; *Matan* ist »nicht *Matana*. Es müßte also übersetzt werden dürfen, wenn dieser Wortgebrauch üblich wäre: die Gebe, nämlich die Gebung«. Offenbarung und folglich Vernunft sind »ein Sich-Geben Gottes, wie er sich in allem gibt, was von ihm ausgeht«. ¹⁷ Die jüdischen Quellen sind dieses Sich-Geben über dem Kontrapunkt »Gott«. Sie sind das »Material [...], in dessen geschichtlicher Selbsterzeugung die problematische Vernunft, die Religion der Vernunft sich erzeugen und bewahrheiten soll«. ¹⁸ In diese Autopoiesis der Vernunft tritt der Kommentator ein. Er nimmt Anteil und erschafft, einerseits als religiös Studierender und sprechend Fühlender, andererseits als philosophischer Begriffskomponist, die Vernunft seinerseits nach. Er wird zum Medium der Offenbarung.

Am Anfang aber steht ein Gegensatz. Der philosophische Kommentator bewegt sich auf zwei Sprachebenen. Die philosophische

¹⁵ Cohen: Religion der Vernunft, S. 8.

¹⁶ Ebd., S. 84.

¹⁷ Cohen: Einheit und Einzigkeit Gottes III, S. 640.

¹⁸ Cohen: Religion der Vernunft, S. 5.

Sprache ist nicht die der Religion. Trotzdem soll eine Verbindung möglich werden. Das ergab sich für Cohen erst seit seiner Arbeit an der *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912). In mehreren früheren Arbeiten, so auch in der *Ethik des reinen Willens* (1904) war die Verbindung zwar schon in Teilelementen durchgeführt, etwa im Kapitel zur Gottesidee, dann vor allem in dem Aufsatz zur *Charakteristik der Ethik Maimonis* (1908). Was jedoch fehlte, war eine Theorie des sprachlichen und künstlerischen Fühlens, um die beiden so verschiedenen Gebiete miteinander zu verknüpfen. Daran arbeitete Cohen erst seit etwa 1908/09. Sein sprachwissenschaftliches Instrumentarium stammte von Herder, Humboldt und Steinthal. Das Ergebnis sieht, knapp gefasst, so aus.

Wir finden Sprachgestalten: Worte, Begriffe, Sätze einerseits in der Religion, anderseits in der Philosophie. All diesen Gestaltungen hängen Gefühle an. Schon 1869 hatte Cohen Rudolf Hermann Lotze zitiert:

Auch der Gedankenlauf, selbst der abstracteste, ist von Gefühlen beständig durchzogen. Nicht einmal den trockenen Satz der Identität oder den rein logischen Begriff der Verschiedenheit oder des Widerspruchs sind wir zu denken im Stande, ohne jenen mit einem wohlthuenden Gefühl der Einheit zu begleiten, in diesen dagegen eine Spur von der Bitterkeit des Hasses und des Widerstrebens zweier Elemente hineinzulegen.¹⁹

Denken ist ein leidenschaftliches Geschäft. Allerdings muss sein Gefühlsmoment in der objektivierenden Erkenntnislogik diszipliniert, ja zurückgedrängt und abgespalten werden.

Die Ästhetik dagegen holt es wieder hervor. Sie sucht die Gefühle, die mit dem Denken einhergehen, und hält sie fest. Im Unterschied zur objektivierenden Erkenntnis liest sie das Denken und Wollen vom Fühlen her. Ihr Ziel ist die hin- und herschweifende Vergleichen zwischen verschiedenen Sprechweisen und Sprachbildungen. Sie sucht die anhängenden Gefühle auf und fragt, ob es jenseits der Sachinhalte und Differenzen Ähnlichkeit, ja Gleichheit gibt. So macht sie verständlich, dass Dinge, die auf der objektivierenden Sachebene nichts miteinander zu tun haben, dennoch poetisch verknüpft werden, ohne Anstoß zu erregen. Diese Einsicht war Cohen in den 1860er-Jahren aufgegangen, und er knüpft ein halbes Jahrhundert später nahtlos daran

19 Lotze: *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, S. 254, zit. in Cohen: *Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins*, S. 411. Vgl. zu den »Denkgefühlen«: *Ethik des reinen Willens*, S. 195 u. ö.; und: *Ästhetik des reinen Gefühls*, Bd. 1, S. 362ff.

an. Ein Lieblingsbeispiel ist Ps 19,6: Der Sonnenball geht auf, »wie ein Bräutigam hervorgeht aus seinem Brautgemache / Er freut sich, wie ein Held, zu durchlaufen die Bahn«. ²⁰ Sachlich haben Sonnenball, Bräutigam und Held wenig gemein. Aber allen drei hängt das Gefühl der Freude an, und so lassen sich die Worte zu einem poetischen Ausdruck assoziieren. Hier liegt die Aufgabe des Kommentators, denn er ist es, der das Verbindungsgefühl zu benennen hat, z. B. die Freude. Er entdeckt am Gefühlsannex der äußeren Wortformen die Vergleichbarkeit und leiht ihrer Eigentümlichkeit den angemessenen Begriff.

IV.

Dieses Verfahren wendet Cohen seit 1909, als er erstmals ausdrücklich den Wert der hebräischen Gebetssprache betont, ²¹ auf Thora und Liturgie an. Denken wir an das *Schm'a Jisra'el* (Dt 6,4). Cohen übersetzt es so: »Höre Israel, der Ewige unser Gott, der Ewige ist einzig.« ²² Der philosophische Akzent liegt auf dem letzten Wort: »einzig«, hebräisch *'echad*. Was der hebräisch Betende hier lautwerden lässt, rückt die Verdeutschung durch »einzig« unmittelbar an die philosophische Terminologie heran. Es ist der theoretische Begriff »Einzigkeit«, der, obwohl der Liturgie selbst fremd, dennoch, weil im Gefühlsannex dem *'echad* vergleichbar, in Resonanz dazu tritt. »Man muß«, so Cohen 1909, »das *Echad* verstehen, in seinem ganzen sprachlichen Klima verstehen, um die Einzigkeit Gottes so zu denken, wie sie gefühlt werden muß«. ²³ Denn wenn das Fühlen des *'echad* die philosophische Begriffssprache zum Klingen bringt, dann wird es in der Folge möglich, diese Sprache ihrerseits systematisch zu erweitern. Denn die »Einzigkeit« liegt in der Philosophie ja schon bereit. Sie benennt dort – so Cohen in seiner *Logik* – vor allem Unvergleichbarkeit: Was einzig ist, ist in letzter Konsequenz nicht eines neben vielen, sondern steht außerhalb der Zählbarkeit. ²⁴

²⁰ Cohen: Ästhetik des reinen Gefühls, Bd. I, S. 370; vgl.: Die Lyrik der Psalmen, S. 178; zum Folgenden Wiedebach: Stufen zu einer religiösen Metaphorik, S. 306ff.

²¹ Cohen: Religiöse Postulate, S. 155–160 (Zusatz gegenüber der Erstfassung 1907).

²² Cohen: Religion der Vernunft, S. 36. Ähnlich in: Der Prophetismus und die Soziologie, S. 507.

²³ Cohen: Religiöse Postulate, S. 158.

²⁴ Cohen: Logik der reinen Erkenntnis (1902), S. 474, 170.

Nun aber kommt von Thora und Liturgie her die Ergänzung: der Name Gottes. Denn Thora und Liturgie kennen Gott nicht, wie seit je die Philosophie, nur als Begriff, sondern vor allem mit seinem *Namen*, auch wenn er nicht ausgesprochen wird. Er steht dem Leser und Beter geschrieben vor Augen. Mit diesem Schrift-Namen und seinem *'echad* verknüpft das Resonanzempfinden des Philosophen das Begriffswort »einzig«. Die Resonanz bereichert die philosophische »Einzigkeit«. Sie gibt ihr einen neuen Inhalt. So kommt es zu der positiven Feststellung, dass der namentliche Gott der Bibel, der »Einzige«, keine physischen Attribute hat, denn die stammen immer aus dem Reich des Vergleichbaren. Für diese Einsicht ist die Gebetserfahrung konstitutiv. Der *positive* Gehalt jener negativen Theologie liegt nämlich darin, dass Gott erkannt wird als der, der *ist*, ja der sogar – wie Cohen die Selbstbenennung Gottes im brennenden Dornbusch (Ex 3,14) auslegt – »*allein* das Sein« ist.²⁵ Das zu sagen, wäre einem kantischen Philosophen, der alle aus Attributionen abgeleiteten Gottesbeweise kritisch zurückweisen muss, sonst unmöglich. Nur Thorastudium und Liturgie erlauben es dem *jüdischen* Denker Cohen, das Wort »Gott« positiv durch »Einzigkeit« zu bestimmen. Es scheint paradox: Gerade die gefühlte, an den hebräischen Gottesnamen geknüpfte *Un-Vergleichbarkeit*, die im Annex des Begriffswortes »Einzigkeit« ihr Echo findet und nun, der liturgischen Aussage nach-denkend, dem Gottesbegriff assoziiert wird, ist Quelle der Vergleichung. So entdeckt der philosophische Kommentator die »Einzigkeit« als begriffliche Metapher eines religiösen Gefühls. Über die »Eigenart« dieser Metaphorik hinaus ist kein theoretisches Sprechen von Gott möglich und notwendig.

Ein Meisterstück dessen sah Cohen im *Buch der Herzenspflichten* von Bachja Ibn Pakuda (2. Hälfte 11. Jh.). Ein leibliches Organ rückt ins Zentrum: das Herz, zum einen als inneres Organ, zum andern als Organ des Inneren, ja der Verinnerlichung. Nichts anderes ist die Ausgangsbasis in Cohens *Ästhetik des reinen Gefühls*:

Das *Menschenherz* in allen seinen Tiefen und mit allen seinen Falten muß ihm [dem Künstler] ein offenes Buch sein; das Menschenherz auch im Herz der Völker, in der Geschichte der Völker, in der Geschichte des Menschengeschlechts, in allen Formen und Wandlungen der sittlichen Begriffe und Verhältnisse.²⁶

25 Cohen: Religion der Vernunft, S. 48.

26 Cohen: Ästhetik des reinen Gefühls, Bd. 1, S. 224.

Auch dem jüdischen Kommentator ist das Herz seiner Quellen »ein offenes Buch«; er versetzt sein eigenes Herz dazu in Resonanz. Die gefühlstheoretischen Schlüsselbegriffe sind »Vergleichung« und »Verinnerlichung«.²⁷ Über sie vermittelt, benennt das »Herz« die unmittelbare Einheit von Gefühl und Begriffsarbeit.

Bachja hatte auf einen Satz aus dem täglichen Morgengebet zurückgegriffen, der direkt vor dem »Höre Israel« gesprochen wird. Diesen Satz zitiert auch Cohen: »Einige unsere Herzen (*we-jached levavenu*), zu lieben und zu ehrfürchten deinen Namen«.²⁸ Und er übernimmt von Bachja den zentralen Ausdruck: Während der Beter diese Bitte spreche, geschehe die »Einigung des Herzens in der Einigung Gottes«.²⁹ »Einigung« aber ist ein Vollzug, und so steht in der hebräischen Fassung dieses Bachja-Satzes³⁰ folglich nicht *'echad* (»einzig«), sondern *jichud* (»Einigung«, vielleicht genauer noch: »Einzigung«), eine (wie schon im Morgengebet: *jached*), dynamisierende Verbform (*pi'el*). Diese »Einigung Gottes«, das traditionell viel erörterte *jichud ha-Schem* bedeutet, so Cohens Konsequenz, »die Erkenntnis und das Bekenntnis seiner Einheit; in ihnen vollzieht sich für das religiöse Bewußtsein die Einigung und in ihr die Einheit Gottes selbst«.³¹

Hier, wie sonst selten bei Cohen, bemerkt man die Nähe zu einem mystischen Empfinden und Denken. Zugespitzt gesagt: Die Einigung des (Menschen)Herzens als Motor der Einigung Gottes zu setzen, kann als mystischer Kommentar der liturgischen Performanz gelesen werden. Cohen wusste das: »Wir haben«, so heißt es zu Beginn des letzten Drittels seiner *Religion der Vernunft*, »überall gesehen, wie die jüdische Glaubenslehre diese Grenze [zur Mystik] berührt«. Aber »Berühren« heißt zugleich, dass er die Grenze nie »überschreitet. Die Differenz von Gott und Mensch soll immer gewahrt und rein und genau eingehalten werden« (RV 390). Es kann keine Vereinigung von Gott und Mensch geben; auch äußerste Annäherung erzeugt nicht Identität, sondern hält Abstand.

27 Ebd., S. 379.

28 Nach Ps 86,11, zit. in Cohen: Der Nächste, S. 75; vgl.: Die Einheit des Herzens bei Bachja, S. 419f.

29 Cohen: Die Einheit des Herzens bei Bachja, S. 421.

30 Cohen las das ursprünglich arabische Lehrbuch der Herzenspflichten in der hebr./dt. Fassung von Jehuda Ibn Tibbon und Max Emanuel Stern (Wien, Schmidbauer und Holzwarth 1853), der zit. Satz: S. 356. Seine deutschen Formulierungen bildete er allerdings von Ibn Tibbon her selbst. Vgl.: Die Einheit des Herzens bei Bachja, S. 419f., Anm. 1.

31 Cohen: Die Einheit des Herzens bei Bachja, S. 422.

Blicken wir, um Cohens Selbstannäherung in ein Bild zu bringen, auf ein Analogon der römischen Rechtstradition. Dort galt der bis ins Mittelalter fortwirkende Grundsatz: »Dicitur rex habere omnia iura in scrinio pectoris suo«:³² »Es heißt, der König trage alle Gesetze in seinem Schrein des Herzens«. Der römische Kodex offenbart die im Herzensschrein des Königs ruhenden Gesetze. Das verleiht ihm die Würde der Unveränderlichkeit, obwohl berufene Juristen ihn seinerseits kommentieren können und dürfen. Für den Kommentator im Stil Cohens heißt das: Der König ist Gott, sein Herz ist in der Thora; das Herz dessen, der sie lernt, ist in der jüdischen Philosophie. Diese aber bleibt, wie jeder Kommentar, mündliche Lehre.³³ Sie behält das Moment der Vergänglichkeit, auch wenn sie an der unvergänglichen Selbsterzeugung der Quellen teilhat.

»Mündlichkeit« des Kommentars bedeutet Offenheit der Systems. In religiöser Hinsicht ist das die Entscheidung, auf mystische Vereinigungsversuche zu verzichten. So wichtig die Einigung des lernenden und betenden Herzens sogar für *jichud haSchem*, die Einigung Gottes ist, so tritt doch nie Identität ein, sondern nur eine »Korrelation zwischen der Einheit des Herzens und der Einheit Gottes«.³⁴ Die ›Eigenart‹ des Kommentars ist Herzensbildung, eine Vertiefung einerseits der Philosophie durch religiöses Fühlen, anderseits der Religion durch philosophische Begrifflichkeit.

Bibliografie

- Bachja Ibn Pakuda: Lehrbuch der Herzenspflichten, hebr./dt. hg. von Max Emanuel Stern, Wien 1853.
- Cohen, Hermann: »Die Nächstenliebe im Talmud. Ein Gutachten dem königlichen Landgerichte zu Marburg erstattet«, in: Jüdische Schriften, Bd. 1, hg. von Bruno Strauß, Berlin 1924, S. 145-174.
- : »Die Errichtung von Lehrstühlen für Ethik und Religionsphilosophie an den jüdisch-theologischen Lehranstalten«, in: Jüdische Schriften, Bd. 2, hg. von Bruno Strauß, Berlin 1924, S. 108-125.
- : Logik der reinen Erkenntnis, hg. von Helmut Holzhey u. a., Hildesheim 1977 (Werke, Bd. 6).
- : Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft, hg. von Helmut Holzhey u. a., Hildesheim 1978 (Werke, Bd. 4).

32 Schneider: Der König im Text. Autorität in Recht und Literatur, S. 49.

33 Vgl. Fiorato: Ungeschriebenes Gesetz und schriftliche Lehre, bes. S. 289-292.

34 Cohen: Die Einheit des Herzens bei Bachja, S. 427.

- : Ethik des reinen Willens, hg. von Helmut Holzhey u. a., Hildesheim 1981 (Werke, Bd. 7).
- : Ästhetik des reinen Gefühls, 2 Bände, hg. von Helmut Holzhey u. a., Hildesheim 1982 (Werke, Bde. 8 und 9).
- : Der Begriff der Religion im System der Philosophie, hg. von Helmut Holzhey u. a., Hildesheim 1996 (Werke, Bd. 10).
- : »Der Nächste. Bibelexegese und Literaturgeschichte«, in: Kleinere Schriften V. 1913–1915, hg. von Helmut Holzhey u. a., Hildesheim 1997 (Werke, Bd. 16), S. 51–76.
- : »Die Lyrik der Psalmen«, in: Kleinere Schriften V. 1913–1915, hg. von Helmut Holzhey u. a., Hildesheim 1997 (Werke, Bd. 16), S. 163–198.
- : »Religiöse Postulate«, in: Kleinere Schriften IV. 1907–1912, hg. von Helmut Holzhey u. a., Hildesheim 2009 (Werke, Bd. 15), S. 155–160.
- : »Die Einheit des Herzens bei Bachja«, in: Kleinere Schriften IV. 1907–1912, hg. von Helmut Holzhey u. a., Hildesheim 2009 (Werke, Bd. 15), S. 415–428.
- : »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins«, in: Kleinere Schriften I. 1865–1869, hg. von Helmut Holzhey u. a., Hildesheim 2012 (Werke, Bd. 12), S. 345–463.
- : »Der Prophetismus und die Soziologie«, in: Kleinere Schriften VI. 1916–1918, hg. von Helmut Holzhey u. a., Hildesheim 2012 (Werke, Bd. 17), S. 503–510.
- : »Einheit und Einzigkeit Gottes III. Die Offenbarung«, in: Kleinere Schriften VI. 1916–1918, hg. von Helmut Holzhey u. a., Hildesheim 2012 (Werke, Bd. 17), S. 637–644.
- : Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Wiesbaden 1978.
- Fiorato, Pierfrancesco: »Ungeschriebenes Gesetz und schriftliche Lehre. Hermann Cohen über den Palimpsest der Vernunft«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 59, 2011, S. 283–293.
- Freudenthal, Gideon: »Interkultureller Kommentar als Methode systematischen Philosophierens bei Salomon Maimon«, in: Aschkenas 18/19, 2008/9, S. 529–544.
- Krajewski, Markus / Cornelia Vismann: »Kommentar, Code und Kodifikation«, in: Zeitschrift für Ideengeschichte 3, 2009, S. 5–16.
- Lessing, Hans-Ulrich: »H. Steinthals Beitrag zur Hermeneutik«, in: Chajim H. Steinthal. Sprachwissenschaftler und Philosoph im 19. Jahrhundert, hg. von Hartwig Wiedebach und Annette Winkelmann, Leiden/Boston 2002, S. 50–63.
- Lotze, Rudolf Hermann: Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele, Leipzig 1852.
- Maimonides: Mischne Tora, Buch 1: Sefer ha-Mad'a, hg. von Mordecai D. Rabinowitz, 7. Aufl., Jerusalem 1980/81.
- Schneider, Manfred: »Der König im Text. Autorität in Recht und Literatur«, in: Zeitschrift für Ideengeschichte 3, 2009, S. 48–63.
- Steinthal, H.: »Die Arten und Formen der Interpretation«, in: Kleine sprachtheoretische Schriften, hg. von Waltraud Bumann, Hildesheim 1970, S. 532–542.

Wiedebach, Hartwig: »Stufen zu einer religiösen Metaphorik. Der ›andere‹ Cohen in Skizzen eines Editors«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 59, 2011, S. 295-309.