

Es handelt sich um eine *Zweitveröffentlichung im Green Open Access*

ISBN: 978-3-16-151951-2

## Name und Idee des einzigen Gottes

*Heinrich Assel*

Name und Idee des einzigen Gottes, in: M. Morgenstern; H.-M. Dober (Hg.), *Religion aus den Quellen der Vernunft. Hermann Cohen und das evangelische Christentum*, RPT 65, Tübingen 2012, 162–175.

### **Zitation nach *Chicago Manual of Style*:**

“Name und Idee des einzigen Gottes.” In *Religion aus den Quellen der Vernunft. Hermann Cohen und das evangelische Christentum*, hg. v. Matthias Morgenstern u. Hans-Martin Dober, 162–175. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2012.

**Herausgeber:** Matthias Morgenstern u. Hans-Martin Dober

**Verlag:** Mohr-Siebeck

**Erscheinungsort:** Tübingen

**Erscheinungsjahr:** 2012

**Seitenzahl:** 14

## Name und Idee des einzigen Gottes

Heinrich Assel

### 1. Andacht und Wahrheit des Gebets

Im Zentrum von Hermann Cohens *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, im 12. Kapitel, werden bestimmte Elemente der Liturgie des Neujahrs- und Versöhnungstages zum Paradigma der Korrelation, die der Geist der Heiligkeit ist. Die bis dahin methodisch Schritt für Schritt erzeugte Korrelation göttlicher Einzigkeit und messianischer Konsubjektivität aus Mitleid und Liebe samt der – mit Franz Rosenzweig zu reden – ‚allzeiterneuerten Geburt der menschlichen Seele‘ (S, 174–209)<sup>1</sup> als messianisches Ich in Erlösung, Versöhnung und Selbstheiligung geht an dieser Stelle ins genuine Darstellungsmedium der Religion über: das Gebet der Gemeinde.

Die zentrale Stellung der ‚Versöhnung‘ des Versöhnungstages (*Kappara*, Bedeckung, Reinigung), die Rationalität der *Kappara* wird am Beispiel des Schuldbekennnisses und der Vergebungsbitte (*Widduj* und *Selicha*) exponiert. Der öffentliche Gottesdienst erlangt die Geltung eines irreduzibel vernunftkulturellen Instituts.

Liturgische Zeichen jüdischen Gottesdienstes bilden – wie bekannt – einen zentralen genetischen Entdeckungszusammenhang für Cohens Religionsphilosophie. In systematischer Darstellung setzt ihre Exposition aber die entfaltete Korrelation voraus. Durch diese Darstellung behauptet Cohen die Einheit der Vernunft als Geist in der *Idee* des einzigen Gottes als Wahrheit und das *messianische Volk* als ‚Symbol der messianischen Menschheit‘ (RV, 295.487). Das Verdienst der Väter bilde den „theodiceischen Leitgedanken der Geschichte“ (RV, 373).

Es wirkt wie eine innerjüdische Antwort auf diesen *Messianismus*, wenn Emmanuel Lévinas formuliert:

<sup>1</sup> Stellenangaben der im Haupttext zitierten Schriften Rosenzweigs erfolgen unter folgenden Sigeln: *F. Rosenzweig*, Briefe und Tagebücher, Haag 1979 (= BT); *Der Stern der Erlösung*, Haag 1976 (= S); *Zweistromland*. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken, Haag 1984 (= Z).

„Heutzutage Jude sein wollen heißt [...], noch bevor man an Moses und die Propheten glaubt, das Recht haben, zu meinen, daß die Bedeutung eines Werkes vom Willen her, der es gewollt hat, wahrer ist als von der Totalität, in die es sich einfügen läßt.“<sup>2</sup>

Ist also nicht schon der *Messianismus* Cohens, sondern das von Franz Rosenzweig namhaft gemachte eschatologische Urteil über die Geschichte der älteste ‚Anspruch‘ Israels?<sup>3</sup>

„Israels Ewigkeit ist [...] seine Unabhängigkeit von der Geschichte und seine Fähigkeit, die Menschen als jederzeit reif für das Gericht zu betrachten, ohne daß sie das Ende der Geschichte mit seinem angeblich abschließenden Sinn abwarten müßten.“<sup>4</sup>

Doch solch plakative Kritik trifft Cohen nicht wirklich. Später, im Kapitel 17 der *Religionsschrift*, nennt Cohen das Gebet der Gemeinde „die Grundform, die Grundtat der Religion“ (RV, 443), „gleichsam die Vernunftsprache der Gemeinde“ (RV, 451). Gebet ist die Sprachbewegung der Andacht, in welcher der Augenblick messianischer Liebe verewigt wird in der lyrischen Sehnsucht der Psalmen:

„Die Gelegenheit wird (sc. in dieser Sprachbewegung der Sehnsucht) verewigt, und so wird die Wirklichkeit selbst zu einer unendlichen Ferne.“ (RV, 434) Diese unendliche Ferne ist ‚die Nähe Gottes‘: „die Liebe ist Sehnsucht nach dem Wesen, welches nicht in sinnenartiger Wirklichkeit gegenwärtig ist, noch sein darf, sofern es ersehnt wird [...] Denn Gott kann niemals Wirklichkeit werden für die Liebe des Menschen. Das Suchen ist der Selbstzweck des religiösen Gemütes. [...] Der Psalm ist die legitime Stilform des Gebetes, weil er die Stilform der religiösen Liebe, der Liebe zu Gott geworden ist.“ (RV, 435) Und weiter: „Die Seele vereinigt die beiden Personen des Dialogs; denn die Seele ist an sich von Gott gegeben, mithin nicht ausschließlich die Menschenseele. So kann sie Gott suchen und zu Gott und mit Gott sprechen.“ (RV, 450)

Offenbar ist diese Andacht des Gebets *darin* „der Wille der Religion“ (RV, 463), dass sie die messianische Tugend der Wahrhaftigkeit als Sprachbewegung dieser Seele vollzieht. Die Andacht des Gebets kann wahrhaftig sein, ohne dass wir das Gebet selbst schon wahr, wahrheitsdefinit nennen könnten, endgültig und unbestreitbar wahr. Ist Sehnsucht der Andacht also ein ‚Resonanzphänomen‘<sup>5</sup>? Das Gebet ersehnt immer noch größere Nähe

<sup>2</sup> E. Lévinas, *Zwischen zwei Welten*. Der Weg Franz Rosenzweigs, 63.

<sup>3</sup> A.a.O., 60f.: „Dieser älteste Anspruch ist der Anspruch des Judentums, gesondert in der politischen Geschichte der Welt zu existieren. Es ist der Anspruch, diese Geschichte zu beurteilen, das heißt den Ereignissen gegenüber, welche innere Logik sie auch immer verbindet, eine Unabhängigkeit zu bewahren, es ist der Anspruch ein ewiges Volk zu sein.“

<sup>4</sup> E. Lévinas, *Franz Rosenzweig*. Ein modernes jüdisches Denken, 120f.

<sup>5</sup> Vgl. zu diesem treffenden Begriff den Beitrag von Hartwig Wiedebach in diesem Band. Für wichtige Hinweise zu den zeitgenössischen sprachphilosophischen Hintergründen Cohens danke ich H. Wiedebach: *Ders.*, *Stufen zu einer religiösen Metaphorik*. Der ‚andere‘ Cohen in Skizzen eines Editors; sowie: Dieter Adelman, *Sprachwissenschaft*

im Geist und also größere Wahrhaftigkeit im Nennen, im bestimmten jüdischen Nennen, bei noch so unendlicher Zukünftigkeit und Ferne des Einzigens und seines einzigen Namens. Das Schlussgebet des täglichen jüdischen Gottesdienstes (*Alenu*) ist denn auch bei Cohen zitiert, wenn auch weniger paradigmatisch als bei Rosenzweig: „an jenem Tag wird ER der Einzige sein und sein Name der einzige“ (nach Sach 14,9).

Das Gebet als Andacht des Willens, der dies gewollt hat, kann *insofern* wahrer sein als von der Totalität her, in die es sich einfügen möchte, ja die es erzwingen möchte, und sei dies auch der theodiceische Sinn der Geschichte. Cohens Theorie des Gebets ist durchaus eine Gratwanderung zwischen einer messianischen Geschichtstheologie und einer eschatologischen Exposition der Grenze des Nennens im jüdischen Gebet. Man kann nicht sagen, dass Cohens Analyse des jüdischen Gebets der Gefahr, in der Bitte um das Reich Gottes dieses als Totalität eines theodiceischen Sinns der Geschichte erzwingen zu wollen, nicht erliegt. Die Kritik daran zu wiederholen, ist aber umso überflüssiger, als Franz Rosenzweigs Kritik im 3. Teil des *Sterns der Erlösung* triftig ist.<sup>6</sup>

Von Interesse ist vielmehr, dass Cohen der zeitgenössischen evangelischen Theologie damit eine fruchtbare Aporie stellt: Was meint Wahrheit Gottes, wenn das Nennen des christlichen Gebets aus der Religion der Vernunft notwendig zu eliminieren ist, aber wahrheitsverwandt bleibt und sich als kontingente Grenze der Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums meldet – und sei es nur als fremder, trinitarischer Name Gottes? Was meint Wahrheit, wenn das Nennen des jüdischen Gebets aus der Religion der Vernunft notwendig zu eliminieren ist, aber wahrheitsverwandt bleibt und sich als kontingente Grenze der Religion der Vernunft aus den Quellen des Christentums meldet – und sei es nur als fremder Name Gottes? Diese Aporie der *Wahrheit* des Wortes ‚Gott‘, zuvor des Namens ‚Gott‘, stellt Cohen der zeitgenössischen christlichen, evangelischen Theologie.

## 2. Einzigkeit: Idee und Name

Wo in Cohens *Religion der Vernunft* wird das *Sch<sup>e</sup>ma Jisrael* – als zentrales Element des täglichen jüdischen Gottesdienstes (am Morgen und Abend) – und das *Jichud Haschem* – als Schlussgebet des Versöhnungs-

und Religionsphilosophie bei H. Steintal, 269–276; *Ders.*, Nachtrag zu „H. Steintal und Hermann Cohen“, 309–316.

<sup>6</sup> S. 295–330. Meine Interpretation dazu findet sich in: *H. Assel*, Geheimnis und Sakrament. Die Theologie des göttlichen Namens bei Kant, Cohen und Rosenzweig, 333–345.346–360.

tags – analysiert? An mindestens drei Orten! Zunächst in der logischen Analyse der Einzigkeit Gottes und seines einzigen Seins im Kapitel 1 (RV, 47–57). Sodann erneut im Kapitel 9 über das Problem der religiösen Liebe. Die besondere ‚Prägnanz‘ der Sprache der religiösen Liebe, das ‚Wunder der Liebe‘, das den Nebenmenschen zum Mitmenschen verwandelt (RV, 169f.) – eine bei Cohen seltene, hyperbolische Rede – geht in der ethischen Analyse nicht auf.<sup>7</sup> In einem dritten Anlauf wird im Kapitel 11 und 12 über Versöhnungsbegriff und Versöhnungstag die Einheit von Liebe und Gerechtigkeit als Geheimnis der Einzigkeit nicht begriffen, sondern exponiert:

„die Verbindung zwischen Gerechtigkeit und Liebe bei Gott ist das Geheimnis seines Wesens. Wir haben nur diese als seine Attribute zu erkennen. Die Einheit dieser Attribute ist das Wesen, ist die Substanz Gottes. Wir würden das Wesen Gottes begreifen können, wenn wir die Verbindung begreifen könnten, welche in der Einheit Gottes zwischen Gerechtigkeit und Liebe sich ewig vollzieht.“ (RV, 258)

Die Topik begriffener Unbegreiflichkeit<sup>8</sup> zeigt an, dass erst damit das *Faktum* der Religion der Vernunft vollständig exponiert ist. Vergebung, Selbstreinigung, Erlösung werden entlang der *Selichot* der großen Festtage hermeneutisch exponiert, ohne dass Vergebung als einheitlicher Begriff erzeugt wird.<sup>9</sup>

„Gott macht rein, unschuldig“: „[...] dieser Satz ist das höchste Triumphlied dieser Tage. [...] Der Mensch wird neu geboren. Er empfängt von neuem den heiligen Geist, den Geist der Heiligkeit [...]“ (RV, 260).

Erst damit ist das Widmungsmotto des Buchs, Rabbi Akibas Sentenz (aus Joma 85b<sup>10</sup>) als Geheimnis exponiert:

„Kein Mensch reinigt euch; und auch kein Mensch, der zugleich ein Gott sein soll. Kein Sohn Gottes soll euch reinigen, sondern euer Vater allein. Und auch vor keinem anderen Mittelwesen sollt ihr euch reinigen, sondern nur wenn Gott der einzige und alleinige Zielpunkt eurer Selbstreinigung ist, nur dann kann sie vollbracht werden. [...] Gott ist der Einzige, weil vor ihm der Mensch allein sich selbst zu läutern vermag.“ (RV, 261)

Cohens logische und ethische Analysen des *Sch<sup>e</sup>ma Jisrael* und *Jichud* präzisieren die Korrelation, die Zweckbeziehung zwischen Gott und Mensch,

<sup>7</sup> Vgl. hierzu die überzeugende Interpretation von: *Helmut Holzhey*, Vernunft in der Religion – Religion in der Kultur. Hermann Cohens kritische Kulturphilosophie aus den Quellen des Judentums, 35f.

<sup>8</sup> *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Textausgabe Bd. 4, 463.

<sup>9</sup> „Und dieser Satz ist das höchste Triumphlied dieser Tage. [...] Der Mensch wird neu geboren. Er empfängt von neuem den heiligen Geist, den Geist der Heiligkeit, den der göttliche Geist in den menschlichen Geist einpflanzt [...] Der Geist der Heiligkeit ist von dem Zweifel an seiner Unversehrtheit befreit. Und so kann der Mensch von neuem streben und irren.“ (RV, 260)

<sup>10</sup> Zur Rektifizierung: Z, 212.

die für ihre Exposition grundlegend ist.<sup>11</sup> Sie zeigen allerdings auch pointiert die Spannung, den Konflikt zwischen dem Element ‚Idee‘ und dem Element ‚Name‘. Die grundlegende *Idee der Einzigkeit* fordert das *Nennen und Bekennen des göttlichen Namens* in religiösen Zeichen. Die Logik der monotheistischen Idee driftet, möglicherweise auch über die Intention ihres Autors hinaus, zu so etwas wie einer religionshermeneutischen Analyse des Nennens als ‚Resonanzphänomen‘, der Grundtat des Gebets.<sup>12</sup>

Zugleich kämpft Cohen um reine Erkenntnis des Einzigens als Idee in anthropomorphen Namen und Attributen Gottes. Das lässt sich nicht einfach als Platonismus abtun. Es ist eher ein Kampf um Reinheit des Nennens des einzigen Namens in platonischer Rüstung.<sup>13</sup> Der göttliche Name erfordert Kritik des Nennens, eine Kritik – die je nach dem Ort im systematischen Zusammenhang – logische oder ethische Mittel anwendet. An Götternamen – dazu kann im Gebrauch auch das Tetragramm werden –, an negativen und positiven göttlichen Attributen, die wie göttliche Namen verwendet werden: ‚Ewiger‘, ‚König‘, ‚der Liebende‘, ‚der Gerechte‘, der Gute‘ vollzieht Cohen diese Kritik. Oder er lässt den Leser nachvollziehen, wie im ‚Stilwunder‘ kanonischer Texte, z.B. in Ex 3, ‚Vernunft im Ursinn‘ sich vollzieht.

In dieser explorativen Kritik zeigt sich – mit einem Begriff von Lévinas – die Alternanz der Vernunft bei Cohen. Die Philosophie der Religion versteht Gründe, welche die logische und ethische Vernunft nicht kennt, ohne dass diese Gründe dem Herzen zuzuschreiben wären. Der Sinn, den die Philosophie mit Hilfe dieser logischen und ethischen Formen sehen lässt, macht sich von den Formen frei und kommt so zur Sprache, als ob diese Formen sich gerade nicht in dem festsetzen, was sie sehen lassen und zur

<sup>11</sup> ‚Korrelation‘ ist Grundlegung und Zwecksetzung im wissenschaftlichen Urteil: „Die Korrelation ist eine wissenschaftliche Grundform [...] des Urteils. Ihr allgemeiner Name ist der des Zwecks. Wo eine Begriffsbildung angestellt wird, da wird eine Zwecksetzung aufgestellt. Eine Zweckbeziehung ist es, die wir zwischen Gott und Mensch, wie zwischen Gott und Natur ansetzen. Wenn wir fragten, wie wir zu dieser Korrelation von Gott und Mensch kommen, so ist die Antwort: so verfährt das Urteil in der Zwecksetzung, welche ihre allgemeine Form in der Begriffsbildung überhaupt hat.“ (BR, 47, vgl. LrE, 358–360)

<sup>12</sup> ‚Logik‘ bedeutet bei Cohen reine, sprach- und vorstellungstranszendente Ursprungslogik. Mit der triftigen Kritik der Kantschen ‚Repräsentation‘ und ‚Synthesis‘ (LrE, 25–28) geht allerdings Kants transzendente Relation von Vernunft und Sprache verloren. Die ‚Logik der reinen Erkenntnis‘ war daher schon zu ihrer Zeit überholt: Freges, Russells und bald schon Wittgensteins formalsemantisch und satztheoretisch ansetzende Logik trat an ihre Stelle (H. Scholz, Abriß der Geschichte der Logik, 47–69). Erst sie bereiten wirksam die ‚unterirdische Drift‘ zur logischen Analyse der natürlichen Sprache vor (M. Dummett, Ursprünge der analytischen Philosophie, 14–23).

<sup>13</sup> G. Krüger, Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens, 227–283.

Sprache bringen. „In einer unvermeidlichen *Alternanz* kommt und geht das Denken zwischen diesen beiden Möglichkeiten.“<sup>14</sup>

### 3. Alternanz: Einsicht und Leidenschaft

Ich möchte das eben Gesagte an den Grundlegungskapiteln der *Religion der Vernunft* erläutern, insbesondere am Kapitel: „Die Einzigkeit Gottes“ (RV, 41–57). Mit dem Anfang, dem Grundlegungskapitel über die Einzigkeit Gottes, ist vieles vorentschieden.

‚Einzigkeit‘ ist die monotheistische *Grundlegungsidee*. Das *Schéma Jisrael* bekenne und erkenne nur eine Art von Sein und nur ein einziges Sein: „Gott ist dieses einzige Sein“ (RV, 48). Diese Einzigkeit vollzieht sich als funktionale *Korrelation*. Einzigkeit Gottes „stellt gleichsam die Funktion dar, in welcher diese Substanz sich vollzieht“ (RV, 48). Daher gilt: „Gott erkennen heißt: Gott bekennen“ (RV, 58). Erst im Bekenntnis wird „*Gottesverehrung* zur eigentümlichen Gotteserkenntnis“ (RV, 59), zur Liebe Gottes.

Dieses Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes wird *grundgelegt* im Vernunftakt, durch den die Idee der Einzigkeit erzeugt wird. Im Vernunftakt bringt sich die Idee der Idee selbst zur Erkenntnis und vollbringt faktitiv ihre Einigung (vgl. RV, 48). Indem die Idee der Einzigkeit faktitiv ihre Einigung vollbringt, verschwinde alles andere Sein und werde „zum Nichts“ dieses einzigen Seins (RV, 48). Zwei für Cohens Urteilslogik genuine logische Operationsmittel werden dazu geltend gemacht: die Privatität (nicht: Negativität) des jeweiligen Nichtseins (expliziert an der logischen Partikel μή); und das unendliche Urteil, das aus jeweiliger, relativer Unbestimmtheit (Privation), bestimmten Geltungswert, bestimmte Realität erzeuge (vgl. LrE, 86f.).<sup>15</sup> Die Idee der Einzigkeit wird nicht durch negierte affirmative, sondern durch negierte privative Begriffe bestimmt. Nicht als ontologischer, sondern als logischer Grund der Bewegung gilt die Idee der Einzigkeit.

In den Kapiteln 3–5 werden daraus die Begriffe der *Schöpfung* und *Offenbarung* entfaltet:

<sup>14</sup> E. Lévinas, Wenn Gott ins Denken einfällt, 270f.

<sup>15</sup> Beide Operationsmittel setzen die fundamentale Cohensche Kritik an Kants Realitäts- und Existenzbegriff und an Kants Zweistämmigkeit der Erkenntnis voraus. Zur Interpretation: H. Holzhey, Ursprung und Einheit. Die Geschichte der ‚Marburger Schule‘ als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens, Teil 1; J. Stolzenberg, Oberster Grundsatz und Ursprung in Hermann Cohens theoretischer Philosophie, 76–94. Daran anschließend: J. F. Lohmann, Karl Barth und der Neukantianismus, 67–117.

„Die Schöpfung ist kein heterogener Begriff in oder zu seinem Sein, sondern dies gerade bedeutet sein Sein als Einzigkeit: daß das Werden in ihm mitgedacht ist, mithin aus ihm hervorgehen, aus seinem Begriffe hergeleitet werden muß.“ (RV, 74)

„Werden“ wird damit nicht ins Sein Gottes verlegt. Vielmehr gilt Sein als hinlänglicher, korrelativer Ursprung des Werdens.

„Diese Hinlänglichkeit der Ursache aber erschöpft sich in ihrer logischen Bedeutung, und sie wird entstellt durch die Übertragung der logischen Bedeutung auf einen materiellen Hergang.“ (RV, 74)

So konstatiert Cohen:

„Aus diesem Begriffe heraus, aus der Einheit dieser Begriffe des einzigen Seins und des unendlichen, privativen Ursprungs findet das gedankliche Problem der Schöpfung seine vollständige Lösung [...] Die positive Bestimmung Gottes liegt in denjenigen negativen Attributen, welche nicht die Positivität, sondern die Privation ausschließen.“ (RV, 75f.)

Der andere Begriff, der als Korrelat des unendlichen *Ursprungs* zur Definition gebracht wird, ist die Schöpfung als Offenbarung, verstanden als Schöpfung des Menschen in der Vernunft: der Heilige Geist. Dies geschieht entlang einer charakteristischen Interpretation von Dtn 30,11–14: „Denn nahe ist dir das Wort (des Gebots) sehr, in deinem Munde und deinem Herzen, es zu tun.“ (RV, 94) Dazu Cohen:

„Im Herzen des Menschen und in der Sprachvernunft ist ‚das Wort‘, wie hier das Gebot genannt wird, enthalten. Im Herzen und in der eigensten Kraft des Menschen, welche die Sprache darstellt, wird die Offenbarung hier begründet.“ (RV, 94)<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Das ‚nahe Wort‘ von Dtn 30,11–14 ist „Geist“ (RV, 94). Mit dieser Identifikation gelingt es, die andere Seite der Korrelation zu konstruieren: „wo Gott schafft, da entfaltet sich sein einziges Sein als die Grundlage für das Werden, welches kraft dieses Seins Grund und Bedeutung erlangt [...] Auch von Gott aus betrachtet, ist die Vernunft die Bedingung, vermöge welcher Gott in Korrelation treten kann zum Menschen. Und diese Korrelation ist begründet in dem Begriffe des einzigen Seins. Denn dieses bedeutet die Voraussetzung zum Werden. Wie das Sein daher die Voraussetzung der Grundlage ist, so ist das Werden für die Entfaltung der Grundlage die Voraussetzung, also der Mensch. Diese gegenseitige Bedingtheit vertritt die Korrelation [...] In der Erkenntnis des Menschen von Gott tritt gemäß der Korrelation die Reziprozität ein. Es ist, als ob das Sein Gottes erst in der Erkenntnis des Menschen aktuell würde. So gewaltig setzt sich die Korrelation ins Werk. Der Mensch ist nicht mehr nur das Geschöpf Gottes, sondern seine Vernunft macht ihn kraft seiner Erkenntnis und für dieselbe gleichsam wenigstens subjektiv zum Entdecker Gottes. So wird es verständlich, wie der Geist zum Grundbegriffe der Religion wird, zum Vermittlungsbegriffe zwischen Gott und Mensch, zum vollziehenden Begriffe der Korrelation [...] *Gott ist einzig, dies bedeutet jetzt: Gott ist Geist.*“ (RV, 102f.) Die christologiekritische Pointe ist unübersehbar: *Heiliger Geist* steht für *logische* Korrelation, welche christologische Vermittlung substituiert. „Nur die Korrelation hält die Vereinigung in den Schranken der Abstraktion. Die Vereinigung ist keinerlei sachliche Verbindung. Gott und Mensch müssen getrennt bleiben, sofern sie vereinigt werden sollen.“ (RV, 122)

Dieser Begriff des *Geistes als Sprachvernunft* bildet die Grundlegung für den Begriff des Gebets als Vernunftsprache der Religion, mit dem ich eingangs einsetzte.

Sein Auftauchen bei Cohen veranlasst Rosenzweig zum lakonischen Urteil:

„Die Vernunft, die im [sc. erzeugungslogischen] System *Voraussetzung* ist, wird hier wirklich geschaffene, *offenbarte* Vernunft. Cohen selbst würde sich entsetzen, wenn wir ihm diese Folgerung auf den Kopf zusagten.“ (Z, 226)

Nun, das ist – wie oft bei Rosenzweig – eine überpointierte Beschreibung der Alternanz der Vernunft.

Elaborierter und in der zeitgenössischen evangelischen Theologie wirkamer ist die Kritik Gerhard Krügers, des Tübinger Philosophen, am Marburger Platonismus. Sie erfasst, was ich Alternanz nenne: Einsicht in die Idee des Einzigens vollzieht sich als bedürftige, erotische Leidenschaft; und nur als leidenschaftliche Einsicht ist sie *zugleich* Erzeugungsgrund dieser Idee.

„Ein und dasselbe Mathema – auch die Hypothese des Einen – ‚wird‘ etwas, was es vorher nicht war: das reine Eine, das im ‚Parmenides‘ ‚zuerst‘ nur Eines und deshalb gar nichts Anderes war [...], wird ‚dann‘ vieles Andere und vor allem auch Seiendes [...] Wo der Eros führt, der stets der Körperstufe bedarf [...], da kann dieses ‚Geschehen‘ und seine ‚Zeit‘ nur in ‚Erinnerung‘ an das Geschehen des Sinnlich-Zeitlichen verstanden werden. Daher wird im ‚Parmenides‘ der ausgezeichnete Augenblick des Umschlags [...] der Begriffe ineinander ausdrücklich untersucht.“<sup>17</sup>

Der ausgezeichnete Augenblick des Umschlags (*μεταβολή*) der Begriffe wird in den genannten Kapiteln durch Cohen durchaus untersucht. Der dreifache Anlauf Cohens erinnert diesen einen Augenblick: die logische Analyse des Umschlags von Einzigkeit als Idee in den Namen Gottes; die ethische Analyse der prägnanten Sprache der Liebe im *Höre Israel*; und die religionshermeneutische Exposition des *Jichud Haschem* in den Gebeten des Versöhnungstags. Doch auch wenn man die gesamte systematische Entfaltung überblickt, so bleibt dieser ausgezeichnete Augenblick des Umschlags und die Alternanz von Einsicht und Leidenschaft unvollständig

<sup>17</sup> G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*, 277. Die Dialektik des platonischen *nous* und *eros* in der hypothesis-anhypothesis-Dialektik hat Gerhard Krüger gegen den Marburger Platonismus geltend gemacht: „Dem dämonisch gespannten Wesen des Eros, kraft dessen er zugleich sterblich und unsterblich ist, entspricht eine Spannung im Wesen seines Gegenstandes: die Idee ist *zugleich* ‚sterblicher‘ Begriff und *göttlich Seiendes*“ (ebd., 223). „Die *Dialektik*, die sich mit der ‚Gemeinschaft‘ der Ideen befaßt, sieht, wie sich die Hypothesen aufheben, weil jede einzelne zwar als sie selbst mit Notwendigkeit in ‚Einem‘, nämlich in sich selbst, bleibt, als das Eine eines Anderen aber [...] von etwas Fremdem getroffen wird, das ihrem eigenen Wesen widerspricht [...]“ (ebd., 276f.).

bestimmt – und dies schon im grundlegenden ersten Kapitel der *Religion der Vernunft*. Der Problemtitel für diese Unbestimmtheit lautet: ‚Name und Negativität‘<sup>18</sup>.

#### 4. Beispiel Ex 3,1–15: Der Name des Einzigen als ‚Vernunft im Ursinn des Wortes‘

Dass das einzige Sein logisch zum einzig *Seienden*, zur *Person*, wird, um sich an der Vernunft zu vollziehen, begründet, warum die *Idee* einzigen Seins sich als *Name*, darstellt.

„Unter allen Stilwundern der mosaischen Bücher, ist vielleicht doch das größte der Bericht über die *erste* Entstehung des Monotheismus. Am brennenden Dornbusch ereignet sich die erste Offenbarung dieses Gottes des Seins.“ (RV, 49)

Das einzige Sein wird als ‚ICH BIN‘ vom Dornbusch epiphan (Ex 3,14f.).

„So sollst du den Israeliten sagen, der ‚ich bin‘ hat mich zu euch gesandt‘. Also nicht Jahwe habe Mose gesandt, sondern in dieser Zeitform der ersten Person soll Mose auf die Frage der Israeliten nach dem Namen seines Gottes diesen Namen benennen. So bestimmt wird das Sein als dasjenige benannt, was in dem Namen die Person Gottes bezeichnen soll. Wenn das noch nicht Philosophie ist, so ist es sicherlich doch Vernunft in dem Ursinn dieses Wortes.“ (RV, 50)

Das Singuläre dieses ‚Namens‘ sei die Unterscheidung des einzigen Seins vom sinnlich-mythischen Dasein mythischer Götter. Zweckgrund dieses Anfangsschritts ist der „*Kampf gegen den Anthropomorphismus*“ und gegen den Pantheismus, die „*Seele der jüdischen Religionsbildung*“ (RV, 48). Der Einzige wird mit göttlichen, religionshistorisch gesehen mythischen Name: *jhwh*, *el shaddaj* nennbar, eben indem jedes mythisch-unmittelbare Nennen durch den Namenssatz ICH BIN ausgeschlossen wird! Er wird Person, ohne anthropomorphe Eigenschaften zu haben. Der Begriff ‚Person‘ wird vielmehr zur logischen Anweisung, ‚Gott‘ nur negierte private Eigenschaften zu präzisieren. Der Einzige ist also keineswegs der ‚Lebendige‘. Er ist die unendliche Grenze von Leben und Tod: „ER tötet und macht lebendig“ (1 Sam 2,6)!

Dass das Stilwunder des Textes von Ex 3 Sprachvernunft im Ursinn des Wortes sei, wird von Cohen behauptet (RV, 50). Es wird *namenslogisch* aber kaum weiter erläutert.

So kommt es, dass Cohen den *Namen Gottes* in den Folgeanalysen immer wieder auf irritierende Weise durch die *Idee Gottes* substituiert. Zum

<sup>18</sup> Zur Ausführung dieser These: H. Assel, Name und Negativität. Der göttliche Name als selbstbezügliches Zeichen bei Franz Rosenzweig.

Beispiel in seiner ethischen Analyse religiöser Liebe. Nur als Idee könne Gott wahrhaft geliebt werden:

„Die realisierende Kraft der Idee wird nirgends so deutlich, wie an der Liebe zur Idee. *Wie kann man eine Idee lieben?* Darauf ist zu antworten: Wie kann man etwas anderes lieben als eine Idee? Liebt man doch sogar in der sinnlichen Liebe nur die idealisierte Person, nur die Idee der Person.“ (RV, 185)

Doch in den späteren toraethischen und gebetsrhetorischen Analysen kehrt der *Name Gottes* wieder:

„Alle deine Handlungen seien zum Namen Gottes‘ [...] Der Name Gottes, das ist das einzige Ziel der menschlichen Handlung [...] Der Name Gottes ist gleichbedeutend mit dem Gottesreiche.“ (RV, 402f.; vgl. RV, 507)

Wie der Name Organ der Reinigung durch den Einzigen im Geist ist, so ist das Bekenntnis des Namens, z.B. in den Gnadennamen der *Selichot*, Organ der Selbstheiligung vor dem Einzigen im Geist. Heiligung des Namens wird zum Inbegriff des Gesetzeswerks.

Angesichts dieser Ambiguität Cohens schon im grundlegenden Anfangskapitel der RV nimmt es nicht wunder, dass in Ernst Cassirers Theorie der symbolischen Formen die mögliche Sprachvernunft mythischer Götternamen und ihre Prägnanzmodifikationen erneut thematisch werden. Noch fundamentaler ist jene Bearbeitung, die Franz Rosenzweig dieser Fragen in seinem letzten Aufsatz ‚*Der Ewige*‘. *Mendelssohn und der Gottesname* von 1929 (Z, 801–815) widmet. Er ist – wie ich probeweise vorschlage – die erneute Auseinandersetzung mit Cohens Grundlegungskapitel über die Einzigkeit Gottes und das ‚Stilwunder‘ der Namensepiphanie von Ex 3. Hier wird namenslogisch ausgeführt, was Cohen andeutet: Sprachvernunft im Ursinn des Wortes meint in Ex 3 nicht: etymologische Semantisierung des mythisch-opaken Götternamens JHWH. Im Gegenteil: „Die historisch und theologisch von Anfang an am Namen JHWH haftende *Opakheit* bildet wohl ein Element seiner Sonderstellung und der Betonung der Namensoffenbarung.“<sup>19</sup> Was von Eigennamen generell gilt, das gilt von diesem Göttereigennamen potenziert: Eigennamen bedeuten nicht. Sie vertreten vielmehr *genuin individuelle, außersprachliche Existenz* in der Sprache, im Satz als *semantische Lücke*.<sup>20</sup> Am mythischen Göttereigennamen JHWH, gerade in seiner Opakheit und Sonderstellung, vollzieht sich die Sprachkraft der Wandlung und Neubildung, sofern mit dem ICH BIN diese Vertreter-Funktion am Namen des Tetragramms selbst transparent wird. Der Name vertritt ‚den einzig Seienden‘, ‚Ich als Person‘ – wie schon Cohen behauptet. Vernunft im Ursinn Cohens ist dies, weil mit die-

<sup>19</sup> F. Hartenstein, Personalität Gottes im Alten Testament, 32.

<sup>20</sup> Vgl. E. Tugendhat, Existence in Space and Time, in: *Ders.*, Philosophische Aufsätze, 87; vgl. *Ders.*, Heideggers Seinsfrage, a.a.O., 126–128.

sem Namen ICH BIN keine ontologische Behauptung aufgestellt wird – die aporetisch bliebe. Vielmehr wird in einer Prägnanzmodifikation und Horizonteröffnung die grundlegende Korrelation der Offenbarung eröffnet als reale Relation der Nähe – gleichsam von Person zu Person. Diese reale Relation gleichsam von Person zu Person, von ICH BIN zu MOSE!, ist nicht mehr anthropomorph-mythisch. Dem mythischen Bewusstsein widerfährt eine Differenzierung und Horizonteröffnung, die sich zugleich mit einem Rückgang in seinen Grund verbindet. Der Namenssatz ICH BIN ist Vernunft im Ursinn, sofern er als unendliches Urteil interpretierbar ist: Es enthält gleichsam die Anweisung, das System der Raumzeitstellen möglicher individueller Existenz zu durchlaufen und eben darin das *Ich des Einzigen* außerhalb dieser Sphäre zu setzen – als *Grenze* dieser Sphäre, durch die sie als *Nähe* symbolisierbar wird. Der ICH BIN wird im göttlichen Namen nicht transzendenzrealistisch verfestigt. Im nahen Namen vollzieht sich die Sprachvernunft des Geistes, die im Menschen als Ruf mit Namen gehört wird: MOSE! Dieser Ruf mit Namen umreißt den Ort der Nähe, den der Mensch aus Staub und Asche im Namen Gottes einnimmt, wenn er antwortet: Hier bin ich! „Mose! Mose! Er sprach: Da bin ich.“ (Ex 3,4).

Rosenzweig besetzt Cohens missverstehbare Rede vom ‚einzig Seienden‘ um.

„Gott nennt sich nicht den Seienden, sondern [...] dir Gegenwärtigen, bei dir Anwesenden oder vielmehr zu dir Kommenden. Denn das hebräische ‚*hyh*‘ [orig. in Hebräisch] ist ja nicht wie das indogermanische ‚sein‘ seinem Wesen nach Kopula, also statisch, sondern ein Wort des Werdens, Eintretens, Geschehens.“ (BT, 1161)

Es eröffnet den Horizont des göttlichen Kommens ins Da und Jetzt des epiphanen Augenblicks, in die „lebendiggewordene Zeit“ (Z, 815) der Nähe Gottes:

Die „Sehnsucht nach seiner [sc. Gottes] Ewigkeit vergeht dem Menschen, der Gottes Gegenwärtigwerden in dieser Weltzeit erfährt und erhofft. [...] Vor der lebendiggewordenen Zeit lernt das Verlangen des Menschen nach Ewigkeit zu schweigen“ (Z, 815).

Den Umschlag mythischer Unmittelbarkeit in die Nähe des Offenbarungsaugenblicks nennt Rosenzweig den „vollen Spannungswert seiner theologischen Ladung“, mit der der göttliche Name „am Dornbusch gefüllt worden war“ (Z, 813):

„der Name als eine Kraft der Wandlung und Neubildung [...] Zeugnis eines Augenblicks der Offenbarung, der sich nun dem Leser in tausend Augenblicken der Erkenntnis wiederholt und erneuert.“ (Z, 814)

Nun, hier wäre vieles zu explizieren, z.B. die Frage nach dem Verhältnis von Name und Metapher als rhetorische Metapher und als semiotisches

Basisphänomen.<sup>21</sup> Mit Rosenzweigs letztem Aufsatz haben wir so etwas wie eine Theologie des göttlichen Namens vor uns. Cohens Grundlegungskapitel über die Einzigkeit, den Namen und die Person Gottes wird in dieser Theologie in bestimmten Hinsichten vollständiger bestimmt, aber fundamental umgeformt. Der Charakter dieser Theologie des Namens, die von Hermann Cohen über Ernst Cassirer bis Franz Rosenzweig reicht, lässt sich in den geläufigen Charakteren zeitgleicher evangelischer Theologien nicht mehr abbilden.

Karl Barths Begriff von Theologie in seinem Buch *Fides quaerens intellectum* (1931), sein Programm, die Notwendigkeit der Faktizität von Offenbarung dogmatisch zu erzeugen<sup>22</sup>, seine trinitarische Wort-Theologie (1932/1940)<sup>23</sup> und seine späte Interpretation des Vaterunsers in der Ethik der Versöhnung (1959–1961)<sup>24</sup> stellen *eine* mögliche Antwort evangelischer Theologie dar, die an Hermann Cohen anknüpft. Die Wirkung Cohens reicht bei Barth über die Phase der dialektischen Theologie des zweiten Römerbriefs weit hinaus. Doch Barths Antwort ist keineswegs die einzige, auch nicht die gelungenste, wenn auch die wirksamste. Das habe ich an anderer Stelle zu begründen versucht. Barth wiederholt charakteristische Schwierigkeiten, die sich schon bei Cohen studieren lassen.<sup>25</sup>

Das Inkommensurable vergrößert sich, wenn wir von Cohen zu Rosenzweig weiter gehen. Nach meiner Einschätzung ist Cohens und Rosenzweigs Theologie des Namens unter den Zeitgenossen Barths am ehesten beim Neutestamentler Ernst Lohmeyer aufgenommen, z.B. in seiner klassischen Interpretation des *Vaterunsers* oder des *christologischen Hymnus* von Phil 2.<sup>26</sup>

Wer über diese Wirkung hinaus fragt, wird sich den unterschiedlichen Versionen ‚negativer Theologie‘ in Ingolf Dalferths *hermeneutischer Religionsphilosophie* und in Günter Baders *Die Emergenz des Namens* zuwenden müssen.<sup>27</sup>

<sup>21</sup> Zur Explikation verweise ich auf den neuesten Gesamtkommentar: N. Schmahel, Das Tetragramm als Sprachfigur. Ein Kommentar zur Franz Rosenzweigs letztem Aufsatz.

<sup>22</sup> K. Barth, *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms [1931], 75–102 (Der Name).

<sup>23</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I*, 1 [1932], 320–352 (§ 8.2 Die Wurzel der Trinitätslehre); *Ders.*, *Kirchliche Dogmatik II*, 1 [1940], 1–67 (§ 25 Die Erkenntnis Gottes in ihrem Vollzug).

<sup>24</sup> K. Barth, *Das christliche Leben*. Die *Kirchliche Dogmatik IV*, 4, 180–346 (§ 77 Eifer um die Ehre Gottes), v.a. 254–282 (Geheiligt werde dein Name!).

<sup>25</sup> H. Assel, *Eliminierter Name*. Unendlichkeit Gottes zwischen Trinität und Tetragramm.

<sup>26</sup> E. Lohmeyer, *Das Vater-unser* [1946]. *Ders.*, *Der Brief an die Philipper* [1930], 90–99.

<sup>27</sup> I. U. Dalferth, *Die Wirklichkeit des Möglichen*. *Hermeneutische Religionsphilosophie*, 531–547. G. Bader, *Die Emergenz des Namens*, 278–320.

## 5. Schlussbemerkung: Hermeneutische Orte von Versöhnung und kappara

Das schlechthin Unvereinbare der Versöhnung im und vor dem Namen des Einzigen (*Kappara*, Bedeckung, Reinigung) und der Versöhnung im Namen ‚Jesus Christus‘ zu erweisen, um Christologie aus der ‚Religion der Vernunft‘ zu eliminieren, ist eine Pointe der Religionsphilosophie Hermann Cohens.<sup>28</sup> Diese Unvernunft der Christologie, gemessen an der Logik der *Kappara*, setzt bestimmte zeitgenössische, evangelische Christologien voraus. Auf deren spezifische Gestalt und Problematik konzentriert sich Cohens Kritik.

Die Differenz in der namenstheologischen Grundlegung zwischen Cohen und Rosenzweig setzt sich aber fort im verschiedenen Verständnis von Versöhnung. Wie Cohen entfaltet auch Rosenzweig sein Verständnis von Versöhnung entlang des Kerngebets jüdischer Schuldbekennnisse und Vergebungsbitten (*Selichot*): die Verkündigung der dreizehn Eigenschaften Gottes (nach Ex 34,6f.), *Selicha*.

Wenn aber Cohen der Religionsschrift den Makarismus Akibas voranstellt, der die wahre Einzigkeit des versöhnenden Gottes im Ausschluss des Mittlers preist, so betont Rosenzweig über Cohen hinaus: *Selicha* bedarf keines Mittlers, wohl aber der bestimmten Festzeit, der Tage von Rosch ha-Schana bis Jom Kippur. Es gilt an dem Tag, an dem Gericht und Erlösung in der Zeit vorweg genommen wird. Die *Zeit*, die Stunde und der Tag der Versöhnung durch ihn und vor ihm, sind offenbar entscheidend für die Geltung von *Selicha*!<sup>29</sup>

An diesem Punkt führt Rosenzweig die Explikation der *Kappara* einen entscheidenden Schritt weiter: Ausdrücklich bestimmt wird jetzt – mit einem Begriff von Ernst Fuchs – der hermeneutische Ort<sup>30</sup> der *Kappara*: ‚vor dem Namen‘ bedeutet ‚in Abraham‘. Der hermeneutische Ort des Hörens und des gültigen Nennens des Namens ist ‚Abraham‘. Die Geltung des Namens ‚in Abraham‘ unterscheidet sich von derjenigen ‚in Christus‘ (entgegen Röm 4,1–25).

Die Anerkennung differenter Geltungsbereiche, differenter hermeneutischer Orte der Versöhnung eröffnet Rosenzweig eine Ahnung, dass Christologie noch andere Gestalten annehmen kann als diejenigen, die Cohen kritisch eliminierte:

<sup>28</sup> Rosenzweig tradiert diese *esoterische* Pointe und ein Logion Cohens (aus einem unpublizierten Nachlass-Aufsatz) über die Gottessohnschaft Jesu: es habe „noch niemand daran geglaubt [...], in neunzehnhundert Jahren noch niemand!!!“ (BT, 447, 22.9.1917).

<sup>29</sup> mAv 4,17: „Eine Stunde der Reue und guter Taten in dieser Welt ist mehr wert als das ganze Leben in der kommenden Welt“.

<sup>30</sup> E. Fuchs, Hermeneutik, 111.

Die Bindung (*Akeda*) Isaaks bildet den Rechtsgrund des Gebets an den Vater um Gebot und Belehrung; das Kreuz Christi bildet den Rechtsgrund des Gebets an den Vater, der Gotteskindschaft und Miterbenschaft mit Christus (Röm 8,1–17). Der entscheidende Unterschied im Hören und Bekennen – so Franz Rosenzweig an Eugen Rosenstock – gründe in „Moriah“ und „Golgatha“ (BT, 284). Nicht durch einen wie immer verstandenen dogmatischen oder geschichtlichen Mittler, sondern am so umschriebenen hermeneutischen Ort des Kreuzes, ‚in Christus‘, ‚durch den Geist‘ ‚versöhnt ‚der Vater‘.

Die eschatologische Reichweite des göttlichen Namens sei so zu bestimmen, dass er am doppelten Ort seiner Geltung, im unvereinbaren und unentscheidbaren Widerspruch, doch zur dialogischen Hoffnung anleitet. Die Differenz der Bewährung – das Sein-in-Abraham, der Glaube-in-Christus – zeigt das Geheimnis des göttlichen Namens an, ohne dass dieser schon wahrheitsdefinit zu sagen und zu nennen wäre.

Pointiert, wie stets, formuliert Rosenzweig das ‚nach Cohen‘ unerledigte und neu gestellte Problem der Christologie:

„Er [Cohen] ist doch eben der richtige alte Jude und hätte im Verhör mit Jesus bei der kritischen Stelle auch seine Kleider zerrissen und gerufen: ‚was bedarf es weiter Zeugnis!‘ [Mt 26,65]. Das hätte ich [Rosenzweig] wohl auch getan, aber gefragt hätte ich noch weiter.“ (BT, 447)<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Für kritische Hinweise zur neueren, US-amerikanischen Debatte um die Triftigkeit von Rosenzweigs Cohen-Interpretation (Steven Kepnes, 2007; Benjamin Pollock, 2009 u.a.) danke ich Michael Zank.