

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in: Pierfrancesco Fiorato / Peter A. Schmid (ed.), „*Ich bestreite den Hass im Menschenherzen*“. Zu Hermann Cohens Begriff des grundlosen Hasses. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Hans-Martin Dober

Die kathartische Funktion des Gebets

in: Pierfrancesco Fiorato / Peter A. Schmid (ed.), „*Ich bestreite den Hass im Menschenherzen*“. Zu Hermann Cohens Begriff des grundlosen Hasses, pp. 129–143

Schwabe: Basel 2015 (Schwabe Reflexe 40)

Published in accordance with the policy of Schwabe Verlag.

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Pierfrancesco Fiorato / Peter A. Schmid (ed.), „*Ich bestreite den Hass im Menschenherzen*“. Zu Hermann Cohens Begriff des grundlosen Hasses, erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Hans-Martin Dober

Die kathartische Funktion des Gebets

in: Pierfrancesco Fiorato / Peter A. Schmid (Hg.), „*Ich bestreite den Hass im Menschenherzen*“. Zu Hermann Cohens Begriff des grundlosen Hasses, S. 129–143

Schwabe: Basel 2015 (Schwabe Reflexe 40)

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Regelung des Schwabe Verlags publiziert.

Ihr IxTheo-Team

Die kathartische Funktion des Gebets

Hans Martin Dober

Nach wie vor beten viele Menschen weltweit. Mit Hermann Cohen gesprochen ist das Gebet eine «Weltsprache der Menschheit».¹ Das Gebet in Zeiten einer erneuerten Aufmerksamkeit auf die Religion wie der unseren – gewissermaßen in zweiter Naivität – für etwas Selbstverständliches zu nehmen, übergeht aber das Schillernde, Mehrdeutige dieses Phänomens. Dieses Problematische ist im Gebetskapitel des Spätwerks präsent, aber kaum explizit.² Wie Kant und Freud, diese Klassiker der Kritik, eindrücklich dargetan haben, kann das Privatgebet wahnhaft, zwanghaft und mit magischer Intention aufgeladen sein. Und das öffentliche Gebet rückt in die Nähe zu anderen Phänomenen der Massenpsychologie. Redliche Theorie wird die Kritik einbeziehen, um dem Phänomen in einem komplexen Deutungsrahmen, der über den von Kant und Freud hinausgehen wird, einigermaßen gerecht zu werden.

Nun ist die allgemeine Theorie des Gebets das eine, die Frage nach seiner Funktion im Umgang mit negativen Affekten wie dem Hass ein anderes. Man kann mit Blick auf massenpsychologische Phänomene der Gegenwart der Meinung sein, das Gebet leiste dem «grundlosen Hass» keinen Widerstand, sondern könne ebenso gut zu dessen Ausdruck werden. Die Medien führen uns immer wieder gewaltsame Ausschreitungen nach öffentlichen Gebeten vor Augen. Je nachdem, welchen Deutungsansatz man hier in Anschlag bringt, wird man zu unterschiedlichen Bewertungen und Ergebnissen kommen. Ich denke, dass man mit Cohen tatsächlich das Gebet als eine Form des Widerstands gegen den «grundlosen Hass» verteidigen kann. Und das sowohl dann, wenn man mit ihm der Meinung ist, dass der elementare Affekt der Neid ist, mit dem der Hass sich «verwickelt»,³ als auch dann, wenn man mit Moses Mendelssohn den Akzent auf die Schwäche des Menschen verschiebt. Der hatte in seinem Buch *Jerusalem* geschrieben: «Es gehört Nachsinnen dazu, wenn wir begreifen sollen, dass Hass und Rachsucht, Neid und Grausamkeit, im Grunde nichts anderes als Schwachheit, lediglich Wirkungen der Furcht sind.»⁴

Die Voraussetzung zur Verteidigung des Gebets ist eine Theorie, die in vielem an Kant anschließt, sich von dessen Betrachtung des Gebets in den «Parerga», d.h. den «Nebengeschäften» der Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft, aber auf charakteristische Weise unterscheidet, eine Theorie auch, die der Gebetspraxis andere Aspekte abgewinnt, als Freud ihr in seiner psychoanalytischen Perspektive auf die Entwicklung menschlicher Kultur zugestehen wollte. Ich gebe eine kurze Skizze dieser beiden kritischen Perspektiven, um auf diesem Hintergrund die Eigenart von Cohens Verständnis des Gebets herauszuarbeiten.

¹ Hermann Cohen: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [21929]. Nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Bruno Strauß (Wiesbaden 1978 [Nachdruck der 1966 bei Melzer in Darmstadt erschienenen Ausgabe]) 352 [folgend abgekürzt: RV].

² An einer Stelle heißt es: «Wenn alle anderen Zwecke des Gebetes zu bestreiten wären», so bliebe der der «Mahnung zur Wahrhaftigkeit» «unzweifelhaft» (RV, 442).

³ Hermann Cohen: *Ethik des reinen Willens* (Hildesheim, Zürich, New York 72008) 548 [folgend abgekürzt: ErW].

⁴ Moses Mendelssohn: *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (Hamburg 2005) 122.

1. Das Gebet als «Gnadenmittel»

Unter der Leitung eines «reflektierenden Glaubens»⁵ wird das Gebet bei Kant als ein «Gnadenmittel» zum Gegenstand der Betrachtung. Es gehört zu den Formen der Religionspraxis, die der «sittlichen Religion» (Cohen) nicht wesentlich sind und auf die sie vielleicht auch verzichten könnte. In dieser Perspektive ist schon der Begriff eines «Gnadenmittels» problematisch, und das sowohl hinsichtlich der Idee der *Gnade*, die Kant «überschwenglich» scheint (RGV, 217), als auch hinsichtlich eines *Mittels*, das der Mensch «in seiner Gewalt» hätte, «um damit eine bestimmte Absicht zu bewirken» (RGV, 217). Nicht durch solche «Zwischenursachen» vermag der Mensch sich «des himmlischen Beistandes würdig» zu erweisen (RGV, 217), sondern einzig durch eine rechte Gesinnung – «der Gesinnung der Beobachtung aller wahren Pflichten als göttlicher Gebote» (RGV, 218).

Die sog. «Gnadenmittel», zu denen außer dem Gebet auch das Kirchengehen und die Sakramente gerechnet werden, gehören zum «Gottesdienst», wie er «gemeinlich so benannt wird» (RGV, 218), zum Gottesdienst als Ritual, könnte man sagen, von dem Kant den «wahren (moralischen) Dienst Gottes» unterscheidet, der «ein Dienst des Herzens (im Geist und in der Wahrheit)» ist (RGV, 217f.). Seine kritische Sicht alles ritualisierten Handelns und alles «Statutarischen» in der Religion ist hier vorausgesetzt. Das Hauptproblem des Gebets ist aber auch für Kant der vermutete Zweck der Wunscherfüllung, wie er schon im archaischen «Fetischglauben» (RGV, 219) gesetzt ist. So steht der Gebetsglaube im Verdacht, auf einem «schwärmerischen Wahn» zu beruhen, «der bloß zum Gefühl gehört» (RGV, 220).

2. Das Gebet als magische Praxis

Freud führt die bei Kant angelegte kultur- und religionsgeschichtliche Erklärung weit aus, um den Charakter des Gebets als einer magischen Praxis, als «Zauberkraft»,⁶ als eines Wahns und einer halluzinatorischen «Wunschbefriedigung» (StA IX, 372) zu erweisen. Von einer *funktionalen* Bestimmung zur Bildung des moralischen Bewusstseins und der Gesinnung, die bei Kant durchaus leitend ist, hat er allerdings gründlich Abstand genommen. Sein Deutungsrahmen ist nicht eine moralisch interpretierte Religion, sondern ein Modell von Entwicklungsstufen der menschlichen Kultur, wie er es im III. Kapitel von *Totem und Tabu* (1912/13) ausführt, das mit «Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken» überschrieben ist.⁷

«Im animistischen Stadium schreibt der Mensch sich selbst die Allmacht zu; im religiösen hat er sie den Göttern abgetreten, aber nicht ernstlich auf sie verzichtet, denn er behält sich vor, die Götter durch mannigfache Beeinflussungen nach seinen Wünschen zu lenken. In der wissenschaftlichen Weltanschauung ist kein Raum mehr für die Allmacht des Menschen, er hat sich zu seiner Kleinheit bekannt und sich resigniert dem Tode wie allen anderen Naturnotwendigkeiten unterworfen.» (StA IX, 376)

In diesem Modell der Entwicklung von «Denksystemen» bzw. «Weltanschauungen» tritt das Gebet auf der untersten, animistischen Stufe zuerst auf, kehrt dann auf der mittleren religiösen

⁵ Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Hamburg 1978) 58 [abgekürzt: RGV].

⁶ Sigmund Freud: Studienausgabe, hg.v. A. Mitscherlich; A. Richards; A. & J. Strachey (Frankfurt a.M. 1982 [zitiert: StA und Bandzahl]) hier: StA IX, 373.

⁷ Dieses Modell ist dem Auguste Comtes ähnlich (vgl. Paul Ricoeur: Die Interpretation [1965]. Ein Versuch über Freud [Frankfurt a.M. 1993] 245).

Stufe wieder, um auf der wissenschaftlichen zu verschwinden (StA IX, 366, vgl. 376). Ob diese nüchtern-selbstkritische Haltung der wissenschaftlichen Weltanschauung schon aufgeklärt genug über sich selbst ist, sei hier dahingestellt. Doch Freud vermag zu zeigen, dass der Animismus, diese «Lehre von den Seelenvorstellungen, im weiteren die von geistigen Wesen überhaupt» (364), vorausgesetzt werden muss, um Zauberei und Magie zu verstehen – diese Kunst, «die Geister zu beeinflussen» und diese Technik, Geister zu zwingen, etwa dadurch, dass «man sich seines Namens bemächtigt» (367). Nicht ohne Plausibilität sind die hier aufgezeigten Analogien: Bei von Schuldgefühlen geplagten Zwangsneurotikern könne man das Prinzip der «Allmacht der Gedanken» leicht wiedererkennen: «nur das intensiv Gedachte, mit Affekt Vorgestellte ist bei ihnen wirksam, dessen Übereinstimmung mit der äußeren Realität aber nebensächlich» (375). Zudem sind «die primären Zwangshandlungen dieser Neurotiker [...] eigentlich durchaus magischer Natur.»⁸ Dass aber im Phänomen des Gebets alle drei Aspekte vereint sein sollen – die Beeinflussung der Geister, die Ausübung magischen Zwangs und eine neurotische Befindlichkeit der Seele –, ist eine perspektivische Sicht des Verdachts auf ein Phänomen, das mehr zu sehen gibt, wenn man den Standpunkt (und mit ihm die Perspektive) verändert.

3. Die Vernunft des Gebets auf dem Hintergrund der Kritik bei Kant und Freud

Auf dem Hintergrund dieser beiden kritischen Perspektiven ist es schon vielsagend, dass Cohen vom Gebet in einem Kapitel seiner *Religion der Vernunft* handelt. Es ist ihm keine durch Moral zu substituierende oder durch Wissenschaft zu überholende, sondern eine genuine Religionspraxis. Beide aber, Wissenschaft und Moral, müssen von der Theorie in Dienst genommen werden, die die Vernunft des Gebets zu verantworten unternimmt. In diesem Sinne hat Cohen die religionsgeschichtliche Frage integriert, die sich bis in die Sphäre des Mythos erstreckt, der – so Freud – «auf animistischen Voraussetzungen ruht» (StA IX, 366). Cohen liest die *Quellen des Judentums*, beginnend mit dem *Tanach*, als Zeugnis der geschichtlichen Entwicklung einer Religion, die auf dem Weg dahin ist, vernünftig zu werden. Religionsgeschichtlich betrachtet ersetzt das Gebet das Opfer.⁹ Insgesamt ist Cohens eigene Interpretation als ein «Streben [zu verstehen], die Religion zu verbessern» (ErW, 587).

In diesem Sinne schließt er an Kant an, wenn er schreibt: «Nur die Vernunftreligion ist sittliche Religion, und nur die sittliche Religion ist wahrhafte und wahre Religion» (RV, 156). Aber Cohen beschränkt die Funktion der Religion nicht darauf, zur Bildung moralischer Gesinnung beim jungen Menschen und zu ihrer Erhaltung beim älteren beizutragen, wenn die Vernunft schwach wird. Vielmehr bedarf die Tugendlehre der *Ethik* der Stütze durch das Gebet. Im Spätwerk wird seine Bildungsfunktion auf eine Arbeit des Ichs an sich selbst zugespitzt, die in der «Bußarbeit» (RV, 432) ihr Modell hat, darüber aber auch hinausgeht. Diese Arbeit, durch die das Selbst sich immer wieder neu gewinnt, muss vom Menschen vollzogen werden, jedoch *in Korrelation mit Gott*.

⁸ Freud: StA IX 375. An anderer Stelle wird die Analogie magischer Praktiken, zu denen Freud selbstverständlich das Gebet zählt, zu den Zwangshandlungen von Neurotikern in die religionskritische These zusammengefasst, «die Zwangsneurose [sei] als pathologisches Gegenstück zur Religionsbildung aufzufassen, die Neurose als eine individuelle Religiosität, die Religion als eine universelle Zwangsneurose zu bezeichnen.» (StA VII, 21 [Zwangshandlungen und Religionsübungen (1907)])

⁹ Cohen: RV, 458 vgl. 431. Vgl. dazu Édouard Robberechts: Das Opfer des Opfers bei Hermann Cohen, in: H.M. Dober; M. Morgenstern (Hg.): Religion aus den Quellen der Vernunft. Hermann Cohen und das evangelische Christentum (Tübingen 2012) 39–52.

Damit ist die entscheidende Differenz zu Kant benannt: im «Hinblick auf Gott» (RV, 432) muss die eigene Sünde eingesehen werden, und vor Gott muss die Umkehr stattfinden, damit Versöhnung durch ihn erlangt werden kann. Die religiöse Selbsterkenntnis des Menschen ist an diesen «Hinblick auf Gott» gebunden und für Cohens Verständnis der «Religion der Vernunft» konstitutiv. D.i. ein *substantieller*, und nicht mehr nur ein *funktionaler* Aspekt seiner Religionstheorie.¹⁰ Der von Cohen benannte, auf einer bestimmten Praxis beruhende «Hinblick auf Gott» muss nicht mehr als eine psychische Projektion gedacht werden, die – so Kant – dem Verdacht unterliegt, der Beter habe «eine kleine Anwandlung von Wahnsinn» (RGV, 221), wenn er als ein Aspekt des Handelns im Medium der Sprache verstanden wird. Das Gebet als «Sprache der Korrelation des Menschen mit Gott» (RV, 462) hat Wirklichkeit über die illusorische Projektion des Subjekts hinaus. Und die Sprache bindet das Gebet an die konkrete Praxis der Synagoge, auf der Cohens Theorie des Gebets beruht. Nota bene ist diese Praxis auch konstitutiv für den «Hinblick auf Gott».

Der substantielle Aspekt von Cohens Theorie der Religion begründet die kathartische Funktion des Gebets. Und im Verständnis dieser Funktion lässt sich dann auch der Unterschied zu Freuds Verständnis näher konturieren. Dieser Unterschied hat viele Facetten und betrifft die methodische Anlage des Denkens beider, die Wertung psychischer Grundbegriffe wie auch die Beurteilung des Gottesgedankens. *Erstens* steht dem transzendentalen, kritischen Idealismus Cohens methodisch eine empirisch begründete Theorie der Seele und der Kultur Freuds gegenüber, die die klassische These von der Vorherrschaft des Bewusstseins und die Stellung des Ichs als «Herr im eigenen Hause» bestreitet.¹¹ Das Bewusstsein ist Freud nur ein Epiphänomen, das gewissermaßen über den Tiefen des Unbewussten schwebt, und dem Ideal oder gar einem solchen gedanklichen Wesen wie der Idee kommt in seinem Theorierahmen nur eine abgeleitete Bedeutung zu.

Und während Cohen *zweitens* kaum eine Gelegenheit versäumt, den «Eudämonismus» abzuwehren, ist für Freud das Lustprinzip die anerkannte Elementarkraft der Seele – bis in die höchsten Formen der Sublimierung (jedenfalls bevor er 1920 von einem *Jenseits des Lustprinzips* handelte). Der Mensch ist ihm «ein ‘unermüdlicher Lustsucher’». ¹² Doch bei aller Kritik eines Glücksstrebens an der sittlichen Bestimmung des Menschen vorbei gesteht auch Cohen der Sehnsucht eine tragende Bedeutung für das Gebet zu. Als «idealisiertes Moment des Affektes» ist sie der «psychologische Faktor» (RV, 434), der sich in der Lyrik überhaupt und insbesondere in den Psalmen auswirkt. Insofern es der Sehnsucht des Herzens Sprache verleiht, speist sich das Gebet als «Grundkraft der religiösen Idealisierung» (RV, 463) auch bei Cohen aus den «Elementarkräften» (Freud) der Seele. Doch im Vollzug des Gebets erfahren diese eine Läuterung.

Was schließlich *drittens* die Korrelation mit Gott als Teil des Wirklichkeitsverständnisses betrifft, so hatte Freud Differenzierungen des auf der Stufe des Animismus angelegten Gottesgedankens auf der religiösen zwar anerkannt, ihn aber auf der wissenschaftlichen für entbehrlich gehalten. Zudem hat er die kathartische Funktion, die Cohen

¹⁰ An einem anderen Ort habe ich diese Unterscheidung mit Blick auf die klassischen Religionstheorien von Kant, Schleiermacher und Hegel durchgeführt. Vgl. H.M. Dober: „Reflektierender Glaube“. Die Vernunft der Religion in klassischen Positionen (Würzburg 2011).

¹¹ Vgl. H.M. Dober: Seelsorge bei Luther, Schleiermacher und nach Freud (Leipzig 2008) 122–124. Vgl. Ders.: „Reflektierender Glaube“, 138–165.

¹² Freud: StA IV, 120 [Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten].

dem Gebet ausdrücklich attestiert, in die *Selbstreflexion* des Menschen säkularisiert, die im *setting* zwischen Patient und Therapeut, Analytiker und Analysand angeregt und korrigiert wird. Nicht mehr *im Hinblick auf Gott* findet die Arbeit an der eigenen Seele bei Freud statt, sondern in einem Prozess der Selbsterkenntnis, der durch die Hebammenkunst des analytisch arbeitenden Therapeuten geleitet wird. Demgegenüber heißt es bei Cohen: «Der Schacht des eigenen Inneren muss ausgegraben werden, wenn das Ich in einer neuen freien Selbständigkeit und Reinheit erstehen soll. Dazu wird aber das Zwiegespräch mit Gott notwendig. Und dieses Zwiegespräch bildet den Monolog des Gebets.» (RV, 433)

Über die Selbstwahrnehmung und -erkenntnis hinaus hat das (in religiöser Substanz begründete) Gebet bei Cohen die Funktion der Reinigung des Seelenlebens, und d.h. der Erneuerung des Selbstverhältnisses, wenn er schreibt: im Vollzug dieser Praxis könne sich der Mensch «seiner Endlichkeit mit allen ihren Schlacken und Ängsten entlasten» (RV, 463). So dient das Gebet der Stärkung des «sittlichen Ichs», das aller Erfahrung nach «von Zerstreuungen, Konflikten und Widersprüchen durchbrochen [ist], die es fortwährend mit Spaltung und Zersplitterung bedrohen» (RV, 440; vgl. 492). Doch die Gebetspraxis als ein auf Dauer gestelltes seelisches Reinigungsbad geht noch über den ethischen Zweck hinaus, den etwa die Tugenden zur sittlichen Orientierung des Individuums erfüllen.¹³ Der *individuelle* Aspekt des religiösen Charakters des Gebets besteht in einer Katharsis des Selbst, durch die hindurch immer wieder neu dessen *Einheit* gewonnen wird. So bestätigt das Gebet die metaethische Qualität des Individuums, die die Einleitung zum Spätwerk forderte (RV, 18). Der *allgemeine* Aspekt des religiösen Charakters besteht aber in der Erlösung – und nicht zuletzt der Erlösung vom grundlosen Hass –, auf die die das Gebet insgesamt tragende Sehnsucht sich richtet.

4. Die spezifische Differenz des Gebets zu meditativer Sammlung, Witz und Humor
Cohen schärft den Blick für die religiöse Bestimmtheit des Gebets noch, indem er nach der spezifischen Differenz zur meditativen Sammlung des Selbst fragt. Was fügt das Gebet der «Zurückziehung auf sich selbst» hinzu, derer auch das sittliche Selbst bedarf, um nicht dem «Taumel der Eindrücke» zu erliegen (RV, 432)? Dass das Gebet die Gedanken sammelt und auf das Wesentliche einstellt, ist noch nicht spezifisch religiös. Auch in einer formalen Selbstreflexivität ist das Wesen des Gebets noch nicht erkannt. Und der Gesichtspunkt der Selbstdistanzierung, wiewohl ein Moment des Gebets, lässt sich auch am Humor verifizieren, von dem Cohen in der *Ethik* und in der *Ästhetik* handelt. Der Unterschied wird sich nur auf der substantiellen Basis von Cohens Religionsbegriff bestimmen lassen, die auf der Korrelation mit Gott als Grundform des Gebets beruht.

Wie verhalten sich Gebet und Humor zueinander? Ich gehe kurz auf diese Frage ein, weil nur durch klare Unterscheidung der These von der funktionalen Äquivalenz beider (und also der Substituierbarkeit des Gebets durch den Humor) widersprochen werden kann. Dem Spätwerk zufolge ist der Humor eine Frucht des Friedens als religiöser Tugend. Als Frucht setzt er allerdings den Baum und die Wurzel voraus, um gedeihen zu können. Dieses Verhältnis gewinnt in dem Maße an Plausibilität, in dem man den Unterschied zwischen Witz und Humor in den Blick nimmt. Im Witz können sich Aggressionen zum Ausdruck bringen. Seine von

¹³ Die *Ethik des reinen Willens* hatte auf das Problem, dass «alles durcheinander [gehen könne] in meinem Willen und meinen Handlungen» (Cohen: ErW, 521) mit der Tugendlehre geantwortet.

Freud beschriebene Verfremdungs-, Verschiebungs-, und Verdichtungstechnik kann dem Neid, der Habsucht, ja dem Hass dienen, wenn sich die Tendenz zum Angriff gegen andere ausmachen lässt.

Demgegenüber hat der Humor mit der Stärke, der Stärkung des Ichs im Konflikt zwischen Wunsch, Ideal und Wirklichkeit zu tun. Mit Hilfe des Humors kann sich ein starkes Ich gegen negative Affekte behaupten, die dann keine Macht über das Ich gewinnen (vgl. StA IV, 215f.). In Freuds Terminologie gesagt: Im Humor triumphiert die «Unverletzlichkeit des Ichs».¹⁴ Dieses muss sich aber, mit Cohen zu sprechen, als *Einheit* erfahren haben. Und die Suche nach der Einheit ist bei Cohen von der nach der *Wahrheit* untrennbar. Demgegenüber fragt der Witz nicht danach, ob der in ihm zum Ausdruck gebrachte Gedanke berechtigt ist oder nicht.¹⁵ Eben darum geht es aber der Wahrhaftigkeit als dem Rückgrat des Gebets.¹⁶

Im Vergleich zum zynischen oder bloß stellenden Witz setzt der Humor Katharsis voraus, und als kathartische Form ist er an der Tugend der Wahrhaftigkeit orientiert. Das lässt sich durch die Begriffe der Ästhetik belegen, die den Humor als «ein Moment des Schönen» bestimmen.¹⁷ Vermöge des Humors wird das Ideal des Schönen (wie das des Erhabenen) *menschlich*, und das Menschliche in seiner Endlichkeit, auch durch die Fehlbarkeit hindurch, *wahr*. Auch in der Frömmigkeit geht es elementar um die Wahrheit des Menschlichen (s.o. Anm. 2). Und insofern ist sie mit dem Humor zutiefst verwandt. Cohen denkt diese Verwandtschaft als eine Herkunftsbeziehung, wenn er schreibt: Der in Gebetspraxis erneuerte Friede «erhielt [dem Juden] immer den ästhetischen Humor» (RV, 530).

Doch diese Verwandten können sich auseinander leben. Wenn sie aber miteinander in Kontakt bleiben, werden sie sich wechselseitig zugutekommen. Freud zufolge beruht der Humor auf einem psychischen «Abwehrvorgang», ist also ein «Fluchtreflex» hinsichtlich entstehender Unlust (vgl. StA IV, 217). Auch so verstanden muss er allerdings von dem Frieden der Seele unterschieden bleiben, in den das Gebet führen kann. Denn das Gebet wehrt nicht ab, was das Ich bedroht, es flieht auch nicht davor, sondern verwindet es. Möglich ist das in der Korrelation mit Gott als Grundform des Gebets.

5. Die Quellen des Judentums als Spuren zur kathartischen Funktion des Gebets

Durchweg wirkt es sich aus, dass Cohens Theorie des Gebets auf einer bestimmten Praxis beruht. Darauf weisen seine Zitate aus dem *Siddur* ebenso hin wie die methodische Entscheidung, im festgelegten Wortlaut der Psalmen den Königsweg zur Erkenntnis des Gebets

¹⁴ «Das Großartige [des Humors] liegt offenbar im Triumph des Narzissmus, in der siegreich behaupteten Unverletzlichkeit des Ichs. Das Ich verweigert es, sich durch die Veranlassungen aus der Realität kränken, zum Leiden nötigen zu lassen, es beharrt dabei, dass ihm die Traumen der Außenwelt nicht nahegehen können, ja es zeigt, dass sie ihm nur Anlässe zu Lustgewinn sind [...] Der Humor ist nicht resigniert, er ist trotzig» (Der Humor, in: Freud: StA IV, 278).

¹⁵ Vgl. Freud: StA IV, 24.

¹⁶ D.i. in Anlehnung an folgende Sätze aus dem Spätwerk formuliert: «Wahrheit begründet Wahrhaftigkeit. Und Wahrhaftigkeit ist das Rückgrat des sittlichen Menschen.» (RV, 485) In dieser Hinsicht hat die Religion eine der Ethik dienende Funktion. Wahrhaftigkeit, das «Fundament der Frömmigkeit» (RV, 490), ist der Wegweiser auch der Katharsis.

¹⁷ Hermann Cohen: Ästhetik des reinen Gefühls Bd. 1 (Hildesheim, Zürich, New York 2005) 274f. Vgl. für eine einlässliche Analyse: Andrea Poma: Humour in Religion: Peace and Contentment, in: Ders.: Yearning for form and other essays on Hermann Cohen's thought (Dordrecht 2006) 203–225. Auf die in der Ästhetik entwickelten Bestimmungen baut auch das Spätwerk auf: «Wie sich sonst mit dem Erhabenen der Humor zur Schönheit verbindet, so hat er sich hier [in den jüdischen Ghettos] verschlungen mit der Tragik, um dem jüdischen Gemüte Rückhalt zu verleihen und Einheit zu erringen» (RV, 530).

(vgl. RV, 486) zu suchen. Mit anderen lyrischen Formen wie des «griechischen», oder «babylonischen Hymnus» (432) ist es nicht zu verwechseln. Während dies «Siegespreislieder», «Heldengesänge» seien, ist am Psalm – und hier insbesondere am Bußpsalm – zu sehen, dass «das Ich selbst, das Subjekt [...] zum Objekt» wird (433). Psalm 51, 12–14 gibt hierfür ein sprechendes Beispiel, wo es heißt: «Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz und gib mir einen neuen, beständigen Geist.»¹⁸ Damit ist eine innere Differenzierung des Selbst angesprochen, die das Loblied noch nicht kennt. An die Stelle der Selbstreflexion in dem Sinn, dass das Ich sich an seinem Anspruch und der gelungenen oder misslungenen Realisation spiegelt, ist hier ein in Korrelation zu Gott mehrteiliges, mit sich im Gespräch befindliches Selbst getreten, bestehend aus Ich, Herz, Geist. Weiter heißt es: «Verwirf mich nicht von deinem Angesicht, und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir. Erfreue mich wieder mit deiner Hilfe, und mit einem willigen Geist rüste mich aus.» Diese Bitten belassen es nicht bei einer Selbsterkenntnis, die bekanntlich der erste Weg zur Besserung ist. Sie machen sich in gewisser Weise abhängig von Gott, in Korrelation zu dem allein die *Einigung des Menschenherzens* gelingen kann, eine Einigung, die sich als *Gründung* vollzieht (443).

Diese Bitten des Gebets sind mit einem ethischen Bedürfnis verknüpft. Das Selbstvertrauen, dessen das sittliche Selbst bedarf, um handeln zu können, findet sich hier eingebettet in ein «Vertrauen», in die «Zuversicht auf den guten Gott, der, als solcher, der Gott der Versöhnung und der Erlösung ist.» (RV, 432) Dieses Vertrauen ist «Ankergrund», den der Beter «umklammer[t], um nicht in Verzweiflung und Selbstaufgabe zugrunde zu gehen.» (RV, 436) Anhand der zitierten Psalmstelle lässt sich die kathartische als spezifisch religiöse Funktion des Gebets belegen. Sie findet sich zwar auch schon in der ethischen Regulation negativer Affekte wie des Neides angelegt, die sich an der Tugend der Bescheidenheit orientiert (ErW, 548). Man könnte das befreiende Lachen oder das verwindende Lächeln hinzufügen, das der Humor hervorbringt. In der Perspektive Freuds reicht das hin – es führt nichts darüber hinaus. Anders verhält es sich in Cohens Spätwerk. In spezifischer Differenz führt hier die Katharsis zur Einigung des Herzens aus seinen «Zerstreuungen, Konflikten, Widersprüchen», um die das jüdische Morgengebet *Einige unsere Herzen* (RV, 440) mit Bezug auf Psalm 86, 11 bittet.¹⁹

Zugleich rührt die «Einigung» des Selbst aber auch an «das höchste Problem der systematischen Philosophie» (RV, 440). Im komplexen Zusammenhang der Lebenserfahrung trägt das Gebet zur Einigung nicht nur in den Konflikten des Handelns, des Scheiterns, des Neuanfangens bei, sondern auch im Hinblick auf die Einheit der Erkenntnis, sofern diese vom erkennenden Subjekt abhängig ist. Die Religion bewährt hier ihre Vernunft dadurch, dass sie einem Bedürfnis der Erkenntnis entspricht. Sie vermag das, indem sie in der Praxis des Gebets das geeinigte Herz des Menschen dem Glauben an den einen und einzigen Gott korreliert.

6. Das Gebet befriedet den «grundlosen Hass»

Mit Blick auf die Bearbeitung des «grundlosen Hasses», der auf Neid und Ressentiment aufsitzen kann, ist die kathartische Funktion des Gebets hervorzuheben. Es ist davon auszugehen, dass die Versuchung zur Verwicklung der genannten negativen Affekte mit dem

¹⁸ Ich folge der Übersetzung Martin Luthers.

¹⁹ Luther übersetzt: «Weise mir, Herr, deinen Weg, dass ich wandle in deiner Wahrheit; erhalte mein Herz bei dem einen, dass ich deinen Namen fürchte.» (Ps 86, 11) Die Gottesfurcht (dasjenige, was nicht in Gottes, sondern in des Menschen Hand ist [vgl. RV, 444]) weist hier den Weg zur «Einigung des Herzens».

Hass dem Menschen eigen bleibt, so lange er sich mit anderen zu messen hat und gemessen wird.²⁰ Wenn das stimmt, bleibt der eigentlich «grundlose Hass» eine Option für die verwundete Seele.

Für dieses menschlich, allzu menschliche Problem der Seele kann es wohl keine theoretische, sondern nur eine praktische Lösung geben. Und die Lösung wird ethisch wie religiös in einer immer wieder ansetzenden Bearbeitung des Problems bestehen, die die kritische Unterscheidung von Neid und Hass erneuert. Die Schwäche des Ichs besteht in der Furcht, äußert sich im Neid und kann sich im Hass «verfestigen», «verhärten» (ErW, 548). Nicht nur als ein Reflexionsmedium vermag das sprachlich festgelegte Gebet diese Schwäche des Ichs in Stärke umzukehren. Über die Selbsteinsicht hinaus geschieht das durch Reinigung und Einigung des Herzens, die auf den Spuren von Psalm 51 (s.o.) als eine Neukonstitution in der Korrelation mit Gott zu denken ist. Aufgrund seines religiösen Charakters findet das Gebet in der Erkenntnis seine Erfüllung, dass der Hass grundlos ist.²¹ Denn als «Sprache der Korrelation des Menschen mit Gott» (RV, 462) bringt es die durch die Kunst schon vorbereitete «Entwicklung der religiösen Menschenliebe» zur Vollendung.²² Diese besteht letztlich in dem Frieden, den der Beter für seine Seele findet. Doch er findet ihn nur durch Anfechtungen hindurch.

Eine für die Überwindung des nach Cohen psychologisch, ethisch und religiös grundlosen Hasses besonders sprechende Stelle sticht aus der Interpretation einer Bitte des jüdischen «Frühgebets» hervor, nicht «in die Hände der Versuchung und Verachtung» zu kommen (RV, 444).²³ Die Verachtung sei «eine besonders gefährliche Verlockung der Versuchung». Man kann die Verachtung anderer in den Blick nehmen, die zum Hass führt. Hierauf spricht auch Mendelssohn an, wenn er schreibt: «Ach! Gott bewahre mein Herz vor menschenfeindlichen Gedanken! Sie können bei dieser traurigen Betrachtung [der gegen die Juden erhobenen Vorwürfe, sie hielten die Eide nicht] gar leicht über Hand nehmen.»²⁴ Mehr noch hat Cohen aber «die Illusion der Verachtung [im Blick], in die wir bei den Menschen geraten»: sie sei «die schwerste Gefahr der eigenen Wahrhaftigkeit und Selbständigkeit» (RV, 445). Auch hier ist es ein ethisches Problem, das in der Religion wiederkehrt. «Der Mensch muss auf sich selbst halten, und darf getrost etwas von sich selbst halten. So lange er diesen Selbstwert zu schätzen versteht, kann er die Gefahren des Neides bestehen.» (ErW, 549) Das starke, selbständige Ich vermag das Verhältnis zu den anderen zu regulieren, wenn es sich denn

²⁰ «Die Habsucht erweckt den Neid, und Habsucht und Neid spiegeln dem Menschen das Scheinbild vor, das man als eine Seelenkraft ausgibt und daher als solche zu beglaubigen vermeint. Aller Haß ist eitel und grundlos. Aller Haß ist nichts als Illusion, als Umdeutung und Beschönigung der menschlichen Gemeinheit, welche die Habsucht und die Selbstsucht und deren Affekt, der Neid bilden.» (RV, 523) Auch ethisch ist der Neid «absolut unwürdig. Er entwürdigt, er vereitelt das Selbstbewusstsein; er gibt ihm die Eitelkeit zum Inhalt.» (ErW, 548)«

²¹ Vgl. JS III, 65ff.

²² Hermann Cohen: Der Begriff der Religion im System der Philosophie (Gießen 1915 [Reprint Verlag Dr. Müller 2006]) 87. Vgl. RV, 525: «Das religiöse Bewußtsein benutzt ebenso reichlich das ästhetische, wie das ethische Bewußtsein [...] Es ist die Liebe zur Natur des Menschen, welche bei einem Ausdruck ihrer Reinheit [...] im Antlitz des Menschen zur Ausstrahlung kommt.» Vermittelt über die «Rührung» nimmt das Gebet den Impuls der Menschenliebe auf und überträgt ihn auf alles, was Menschenantlitz trägt.

²³ RV, 444f. mit Bezug auf: Gebetbuch der Israeliten (vgl. etwa die Ausgabe Tel Aviv 1979, 8f.). Auch wenn Franz Rosenzweig recht zu geben ist, dass «die Sprache des jüdischen Gebets [...] unübersetzbar» ist (Ders.: Kleinere Schriften, Berlin 1937, 58), sei als Spur zu besserem Verständnis Cohens Übersetzung zitiert: «Es sei dir wohlgefällig, Ewiger unser Gott und Gott unserer Väter, dass du uns gewöhnst an deine Lehre und uns anhängen lässt deinen Geboten, und dass du uns nicht kommen lässt, weder in die Hände der Sünde, noch in die der Vergehung und der Schuld, noch in die Hände der Versuchung und Verachtung.» (RV, 444)

²⁴ Mendelssohn: Jerusalem (s. Anm. 4), 70.

die Orientierung an Gottes «Lehre» und «Gebot» allzeit erneuert. Doch diese Fähigkeit ist angefochten in dem Maße, in dem das Ich der «Illusion der Verachtung» erliegt und also anfällig geworden ist für das Ressentiment. «Um die Befreiung von diesen Versuchungen» bittet der jüdische Beter des Morgengebets, und der christliche seinen Gott, wenn er das Vaterunser betet.²⁵ Über die Wahrhaftigkeit hinaus unterstützt das Gebet die Tugend der Bescheidenheit, die in «Selbstachtung» ebenso besteht wie in der «Achtung des Andern» (ErW, 550), und insofern «Macht [hat] gegen den Neid» (ErW, 548).²⁶ Doch diese unterstützende Funktion erschöpft die Bedeutung des Gebets noch nicht. Die durch individuelle Katharsis immer wieder neu zu gewinnende Einigung führt über die Handlungsorientierung hinaus zum Frieden der Seele, die ihre Ruhe findet in Gott. Darin bewährt sich die auf (allgemeine) Erlösung ausgerichtete religiöse Funktion des Gebets über die ethische hinaus. «Es gibt keinen Hass, wo der Friede sein Zelt im Herzen aufgeschlagen hat. ‘Das Zelt des Friedens’ [aber] ist [...] ein Terminus des Gebets» (RV, 523), und – so werden wir interpretieren dürfen – der Seelenfriede seine Frucht.

In seiner Verteidigung des Gebets als einer religiösen Sprachhandlung, die auch in ihren ritualisierten Formen Vernunft hat, vertraut Cohen auf die Bedeutung des festgelegten Gebets. Aufgrund dieser Semantik kann es ein geistiges Potential mobilisieren, das stark genug ist, dem «grundlosen Hass» zu widerstehen, kräftig genug auch gegen die möglichen Degenerationen der Gebetspraxis selbst, sei dies bloßes Wunschenken, das sich zudem auf den Irrglauben einer «Allmacht der Gedanken» stützt, sei dies der Versuch magischer Einflussnahme auf das eigene Schicksal.²⁷

²⁵ Vgl. dazu auch das «Schlussgebet der Schémone Esre», des 18-Bitten-Gebets, auf das das Vaterunser nachweislich aufbaut: «Mein Gott, wahre meine Zunge vor Bösem und meine Lippen, Hinterlist zu reden, und gegenüber denen, die mir fluchen, schweige meine Seele. Und meine Seele, wie Staub sei sie allen. Öffne mein Herz deiner Lehre, und deinen Geboten jage nach meine Seele» (RV, 458). Cohen kommentiert: «In solcher Demut schließt das Hauptgebet. Die Seele schweige gegen Verfluchungen und sie sei Staub gegen Jedermann. Auf diese Demut wird die Hoffnung auf Gottes Beistand gegründet.» (ebd.)

²⁶ Die *Bescheidenheit* führt «zugleich zu einer gemessenen Schätzung des eigenen Wertes und Verdienstes in der geistigen Arbeit» (ErW, 534); nicht nur in der Selbsteinschätzung des Individuums, sondern auch im Verhältnis der Völker zueinander ist Bescheidenheit als «politische Grundtugend» gefragt (543). In jeder Hinsicht müsse man die Mitte halten zwischen «Prahlerie» und «Selbsterniedrigung», was «keine leichte Sache» sei. Offensichtlich begünstigt die «Illusion der Verachtung» die Selbsterniedrigung. Um mit dieser Gefahr umzugehen, wird in der *Ethik* der Humor empfohlen. Auch im Humor setzt das Ich sich gegen die Illusion seiner Verachtung durch (s.o. Anm. 14).

²⁷ Aufgrund seiner geistigen Potenz traut Cohen dieser Sprachform etwas zu, was bei Victor von Weizsäcker unter den Vorbehalt der Skepsis gestellt ist. In den 1955 unter dem Titel *Menschenführung* neu herausgegebenen Vorlesungen des Jahres 1925 schreibt er in Interpretation der Ödipussage: «Die Vitalregungen des Hasses [können] durch geistige Inhalte nicht ohne weiteres überwunden werden, sondern solche Vitalregungen kehren in ihren geistigen Umformungen wieder, wie die Häupter der lernäischen Schlange» (Viktor v. Weizsäcker: *Menschenführung*. Nach ihren biologischen und metaphysischen Grundlagen betrachtet [Göttingen 1990] 49).