

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

<https://doi.org/10.1628/978-3-16-160011-1>

## Martin Luthers und Hermann Cohens Kommentare zu Ps 51

*Heinrich Assel*

Martin Luthers und Hermann Cohens Kommentare zu Ps 51, in: Hans-Christoph Askani; Michael Grandjean (Hg.), *Luther und die Philosophie. Streit ohne Ende?*, HuTh 82, Tübingen 2021, 231–249.

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

“Martin Luthers und Hermann Cohens Kommentare zu Ps 51.” In *Luther und die Philosophie. Streit ohne Ende?*, hg. v. Hans-Christoph Askani u. Michael Grandjean, Tübingen: Mohr-Siebeck, 2021, 231–249.

**Herausgeber:** Hans-Christoph Askani und Michel Grandjean

**Verlag:** Mohr-Siebeck

**Erscheinungsort:** Tübingen

**Erscheinungsjahr:** 2021

**Seitenzahl:** 19

# Martin Luthers und Hermann Cohens Kommentare zu Ps 51

*Heinrich Assel*

Im November 1883 – es jährte sich der 400. Geburtstag Luthers am 10. November – wandte sich in Marburg ein katholischer Kollege ratsuchend an Hermann Cohen, den philosophischen Kopf des Marburger Neukantianismus und des liberalen deutschen Judentums: ‚Wie halte *er* es mit der Teilnahme an der Lutherfeier der Universität?‘ Franz Rosenzweig überliefert in der Einleitung zu den *Jüdischen Schriften* Cohens von 1924 die kaustische Antwort Cohens: ‚Wenn *ich* nicht hinginge, wer sollte dann hingehen!‘<sup>1</sup>

Die Anekdote sagt Wesentliches über Cohens Verhältnis zu Luther. Mag es für die Marburger Protestanten gute Gründe gegeben haben, Luther zu feiern<sup>2</sup> – Cohen hatte triftigere. In der Cohen-Forschung wird Cohens Reformationstheorem viel und differenziert diskutiert<sup>3</sup>, in der Luther-Forschung viel zu wenig und in der Regel reduziert auf das Thema ‚Luthers Judenschriften und Antisemitismus-Genese‘.<sup>4</sup> Nun wird zwar die Antwort des Marburger Philosophen von Rosenzweig *ideenhistorisch und ideenpolitisch* im weiteren Kontext

---

<sup>1</sup> ROSENZWEIG, FRANZ, Einleitung, in: Hermann Cohen, *Jüdische Schriften*, Bd. 1: *Ethische und religiöse Grundfragen, mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig*, hg. v. Bruno Strauss, Berlin: Schwetschke 1924, XIII–LXIV, XXIX.

<sup>2</sup> BRIEGER, THEODOR, *Luther und sein Werk. Festrede bei der Luther-Feier der Universität Marburg am 10. November 1883 in der lutherischen Pfarrkirche gehalten*, Marburg: Elwert 1883.

<sup>3</sup> Cohens Reformationsverständnis ist ein Aspekt seiner Theorie der Nationalität. Die systematisch eindringlichste Darstellung ist daher: WIEDEBACH, HARTWIG, *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen* (Europaea Memoria. Studien und Texte zur Geschichte der europäischen Ideen I,6), Hildesheim u. a.: Olms 1997. WIESE, CHRISTIAN, ‚Auch uns sei sein Andenken heilig!‘ Symbolisierung, Idealisierung und Kritik in der jüdischen Lutherrezeption des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Hans Medick/Peer Schmidt (Hg.), *Luther zwischen den Kulturen: Zeitgenossenschaft – Weltwirkung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, 214–259.

<sup>4</sup> Auch dort, wo Luthers Judenschriften rezeptionshistorisch differenzierter untersucht werden, wird Cohens Luther-Theorem in seiner kulturphilosophischen Begründung reduktiv wahrgenommen, zumal wenn ausschließlich Cohens später Zeitschriftenartikel ‚Zu Martin Luthers Gedächtnis‘ (1917, s. Anm. 11) im Blick ist: ‚In diesem Artikel wird der ‚deutsche Luther‘ mit dem ‚Aufklärer Luther‘ in eigener Weise verbunden – nämlich so, daß er zum eigentlich jüdischen Luther wird.‘ (WENDEBOURG, DOROTHEA, *Jüdisches Luthergedenken im 19. Jahrhundert*, in: Markus Witte/Tanja Pilger (Hg.), *Mazel Tov. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Christentum und Judentum, Festschrift anlässlich des 50. Geburtstages des Instituts Kirche und Judentum* (Studien zu Kirche und Israel. Neue Folge 1), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, 195–213, 208.

des Berliner Antisemitismusstreits 1879 bis 1881<sup>5</sup> und in der unmittelbaren Situation der berüchtigten Luther-Rede Heinrich von Treitschkes am 7. November 1883<sup>6</sup> lokalisiert. In der *Einleitung* zu den *Jüdischen Schriften* Cohens ist sie ein Mosaikstein in Rosenzweigs so kenntnisreicher wie suggestiver These von Cohens ‚Umkehr und Heimkehr‘ ins Judentum, einsetzend mit Cohens *Ein Bekenntnis in der Judenfrage* (1880)<sup>7</sup> und gipfelnd in seiner *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (posthum 1918).<sup>8</sup> Nicht dieser ideenhistorische und ideenpolitische Aspekt der Reformationstheorie Cohens soll aber im Folgenden im Zentrum stehen. Ob und inwieweit die Genese von Lutherrenaissance und jüdischer Renaissance nach 1917 auch aus Fernwirkungen des Berliner Antisemitismusstreits und aus Cohens Rolle darin zu erklären ist, diese Frage sei hier ausgeklammert.<sup>9</sup>

Unter diesem Aspekt müsste nämlich Hermann Cohens *Zu Martin Luthers Gedächtnis* vom 25. Oktober 1917 (400-jähriges Jubiläum der Reformation) ins Zentrum rücken. In einer ‚sonnenklaren Abfolge von Prinzipien‘ rekapituliert einer der letzten Aufsätze des Philosophen die wichtigsten kulturphilosophischen Faktoren seines reifen Urteils über Luther als dem Faktum einer ‚reineren Form des Christentums‘: die Durchbildung des deutschen Sprachgeistes mit dem Sprachgeist der hebräischen Bibel, der deutschen Lyrik durch die Lyrik des Psalters; das *sola gratia* des Rechtfertigungsglaubens, das eine mythische, gottmenschliche Mittler-Figur überflüssig mache und den *Christus humilis* als ‚Gebild‘ des messianischen Armen verehere;<sup>10</sup> das königliche Priestertum aller Gläubenden als mosaisches Ideal des heiligen Volks, das bei Luther auch das ethische Konzept des Staats und des Staatsvolks begründe; der Begriff eines Staatsvolks aus zwei Nationalitäten, der deutschen und jüdischen Nationalität.<sup>11</sup>

<sup>5</sup> Der „Berliner Antisemitismusstreit“. Kommentierte Quellenedition, im Auftrag des Zentrums für Antisemitismusforschung bearbeitet von Karsten Krieger, 2 Teile, München: Saur 2003, Einleitung, Bd. I, X. Zu ergänzen durch: BOEHLICH, WALTER, *Der Berliner Antisemitismus-Streit*, Frankfurt/M.: Insel 1988.

<sup>6</sup> TREITSCHKE, HEINRICH VON, *Luther und die Deutsche Nation. Vortrag, gehalten in Darmstadt am 7. November 1883*, Berlin: Reimer 1883.

<sup>7</sup> COHEN, HERMANN, *Ein Bekenntnis in der Judenfrage* (1880), in: DERS., *Jüdische Schriften*, Bd. 2: *Zur jüdischen Zeitgeschichte, mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig*, hg. v. Bruno Strauss, Berlin: Schwetschke 1924, 73–94.

<sup>8</sup> COHEN, HERMANN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, hg. v. Bruno Strauss, Frankfurt/M.: Kaufmann 1929 (zitiert als RV) = ND Wiesbaden: Fourier 1978.

<sup>9</sup> Dazu: ASSEL, HEINRICH: *Cohen und die Luther-Renaissance*, in: Assel, Heinrich; Wiedebach, Hartwig, *Cohen im Kontext. Beiträge anlässlich seines hundertsten Todestages*, Tübingen: Mohr Siebeck 2021 (im Erscheinen).

<sup>10</sup> Dieses Motiv erst in COHEN, HERMANN, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915), in: *Werke*, Bd. 10, hg. v. Helmut Holzhey, eingeleitet v. Andrea Poma, Hildesheim u. a.: Olms 1996, 89–99. Zur Analyse: ASSEL, HEINRICH, *Elementare Christologie*, Bd. 2: *Der gegenwärtig erinnerte Jesus*, Gütersloh: Gütersloher 2020, 354–360.

<sup>11</sup> „Die deutsche Reformation ist für Cohen das Ereignis, durch welches ethische Politik real möglich und ihr Ideal geschichtsmächtig wurde. Ebensovienig wie es mehrere Ethiken

So verdanken wir es denn in einer ganz sonnenklaren Abfolge der Prinzipien unserem großen Luther, daß wir als *deutsche Juden, dem deutschen Staate uns angehörig fühlen*, seinen Pflichten und Rechten untertan, seine Leiden und seine Hoffnungen in unserem Herzen tragend mit *derselben Innigkeit*, mit der wir für unser Seelenheil sorgen, für den Fortbestand unseres heiligen Glaubens [...]. Der moderne Staatsbegriff, der dem Staate die sittliche Souveränität gegenüber der Kirche verliehen hat, ist der eigentliche Befreier des modernen Judentums geworden. Auch als deutsche Staatsbürger, und für das hauptsächlichliche Interesse, das der moderne Jude mit Recht an seiner politischen Gleichberechtigung nimmt, hat er Martin Luther als Urheber des modernen Staatsgedankens zu feiern und eine unvergängliche innige Dankbarkeit seinem Andenken zu weihen.<sup>12</sup>

Das Verhältnis *Luther und Cohen* ist die ideenhistorische Schauseite des Kampfes um den öffentlichen Gebrauch Luthers. Die systematische Kehrseite besteht in Cohens genuin kulturphilosophischem Urteil: Luther als *Faktum der Kultur*, in dem zwei gegensätzliche Nationalitäten als Fakta der Kultur in Verbindung treten, wobei diese Verbindung aus der Konsequenz des systematischen Kulturbewusstseins *sensu Cohen* nicht zu erzeugen, aber als Faktum vorauszusetzen ist. Es ist Luthers Übersetzung der hebräischen Psalmen ins Deutsche, die für Cohen *einen* der Faktoren darstellen, die Luther zum *Faktum einer nationalen Kultur aus zwei Nationalitäten* machen, weil seine Übersetzung der Psalmen die ‚Kultursynthese‘ der inneren Sprachform der reinen deutschen Lyrik und der Lyrik der hebräischen Psalmen darstelle. Diese faktische Kultursynthese ist aus der Ästhetik des reinen Gefühls<sup>13</sup> und ihrer Poetik des Lyrischen nicht zu erzeugen, aber in ihr vorausgesetzt.<sup>14</sup> Cohens Ästhetik und Psalter-Poetik wurde jüngst in einigen hervorragenden Spezialstudien überzeugend thematisiert.<sup>15</sup>

---

gibt, ebensowenig gibt es mehrere Ursprungsorte für ethische Politik: Das reformatorische Deutschtum ist daher für Cohen einzig.“ (WIEDEBACH, *Nationalität* [wie Anm. 3], 310, s. aber auch 312: Mystifikation deutscher Nationalität.)

<sup>12</sup> COHEN, HERMANN, Zu Martin Luthers Gedächtnis. Streiflichter über jüdische Religion und Wissenschaft 19, in: Neue Jüdische Monatshefte. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West 2 (1917/18), Heft 2 vom 25.10.1917, 45–49, in: DERS., *Kleinere Schriften*, in: *Werke*, Bd. 17, Hildesheim u. a.: Olms 2002, 531–540, 539f. (Schluss).

<sup>13</sup> COHEN, HERMANN, *System der Philosophie 3. Ästhetik des reinen Gefühls* 2, in: *Werke*, Bd. 9, Hildesheim u. a.: Olms 2005, 22–41, v. a. 39f.

<sup>14</sup> Das kulturphilosophische, ästhetische und poetologische Theorem zum hebräischen und deutschen Psalter in seinem systematischen Zusammenhang dargestellt bei: WIEDEBACH, *Nationalität*, 215–218.

<sup>15</sup> BADER, GÜNTER, *Psalterenspiel. Skizze einer Theologie des Psalters* (HUTH 54), Tübingen: Mohr Siebeck 2009, v. a. 344–353 (zum Lyrik-Begriff Cohens); WIEDEBACH, HARTWIG, Stufen zu einer religiösen Metaphorik. Der ‚andere‘ Cohen in Skizzen eines Editors, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 59 (2011), 295–309; ADELMANN, DIETER, Sprachwissenschaft und Religionsphilosophie bei H. Steinthal, sowie: Nachtrag zu „H. Steinthal und Hermann Cohen“, in: DERS., *„Reinige dein Denken“*. Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen, aus dem Nachlaß, hg. v. Gorge K. Hasselhoff, Würzburg: Königshausen & Neumann 2010, 269–276.309–316.

Das Kapitel *Luther und Cohen* ist im Buch *Luther und die Philosophie* und im Hauptteil *Luther und der Kantianismus* solange nicht seinem Rang gemäß geschrieben, solange nicht das Gesamtgefüge der ideenhistorischen und systemphilosophischen Faktoren einbezogen ist, die den jüdischen Religionsphilosophen Cohen zu seinem frühen und zu seinem reifen Urteil über Luther bestimmten. Um die Konstellation *Luther/Cohen* kritisch zu würdigen, ist es schließlich unabdingbar, auch das eigene historische und systematische Urteil über diese Epoche der Geschichte der Theologie und Philosophie einzusetzen. Der vorliegende Aufsatz wird zur *systematischen Gesamtbeurteilung* in diesen drei Dimensionen ein bestimmtes, bisher nicht untersuchtes Beispiel beitragen, das vor dem eingangs skizzierten Hintergrund besonders triftig zu sein verspricht: Die Kommentierung von Ps 51. Luther und Cohen sind herausragende neuzeitliche Kommentatoren des 51. Psalms. Ihre jeweiligen Kommentare sind werkgenetisch und systematisch unstrittig von exemplarischer Bedeutung. Bei Luther ist dies seine *Enarratio Psalmi 51* (1532), bei Cohen seine Abhandlung *Der heilige Geist* (1915).<sup>16</sup> Diese beiden Kommentare zu Psalm 51 stehen untereinander in keinem ideen- und rezeptionshistorischen Zusammenhang. Das erlaubt es, sich vollständig auf ihre systematische Konfrontation zu konzentrieren.

Das ‚und‘ zwischen Luther und Cohen, zwischen Luther und der Philosophie wird sofort problematisch werden. Die postulierte kultur- und nationalitätenphilosophische, psalterpoetische Synthese von Luthers deutschem Psalter und Cohens hebräischem Buch der Psalmen kontrastiert in den Kommentaren zu Ps 51 mit der Fremdheit, ja Inkommensurabilität zwischen Luthers theologischem Kommentar und Cohens religionsphilosophischem Kommentar. Ist es

<sup>16</sup> Die Kommentare Luthers und Cohens liegen v.a. in folgenden Quellentexten vor: LUTHER, *Enarratio Psalmi 51* (1532), WA 40/II, 313–470 (zitiert wird in der Regel nach der Handschrift; wenn nach dem von Veit Dietrich herausgegebenen Drucktext, so wird dies vermerkt); frühere Kommentierungen finden sich v.a. in den *Dictata super Psalterium* (1513–1515), WA 3, 284–293 u. WA 55/I, 394–401 und in der *Auslegung der sieben Bußpsalmen* (1517), WA 1, 184–194, aber auch im Römerbriefkommentar WA 56, 209–267 (zu Röm 3). Den werkgenetischen Rang der *Enarratio* unter Einbezug der Frühkommentare erweist: BRUSH, JACK E., *Gotteseerkenntnis und Selbsterkenntnis. Luthers Verständnis des 51. Psalms* (HUTH 36), Tübingen: Mohr Siebeck 1997, 84–125.126–236; COHEN, HERMANN, *Der heilige Geist* (1915) (zitiert als: DhG), in: *Jüdische Schriften*, Bd. 3, hg. v. Bruno Strauss, Berlin: Schwetschke 1924, 176–196; DERS., *Der heilige Geist* (1915), in: *Werke*, Bd. 16, Kleinere Schriften V, 1913–1915, hg. v. Hartwig Wiedebach, Hildesheim/Zürich/New York 1997, 437–464. DERS., Kapitel XVII. Das Gebet, in: *RV*, 431–463, wiederholt (443f.) das zentrale Argument aus *Der heilige Geist*, interpretiert aber eine Fülle weiterer jüdischer, biblischer und nachbiblischer Gebetsformulare als Vernunftsprache der jüdischen Gemeinde im jüdischen Gebet. Weil das Kernargument des Kommentars in *Der heilige Geist* konzentrierter greifbar ist, steht dieser Text im Zentrum. Den werkgenetischen Rang erweist hier: WIEDEBACH, Der heilige Geist bei Hermann Cohen, und MORGENSTERN, MATTHIAS, Hermann Cohen und seine Quellen des Judentums, in: Hans Martin Dober/Matthias Morgenstern (Hg.), *Religion aus den Quellen der Vernunft. Hermann Cohen und das evangelische Christentum* (RPT 65), Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 3–27.28–38.

nur der hebräische Text des Psalm 51 selbst, der überhaupt ein ‚und‘ zwischen Luther und Cohen zu setzen erlaubt?

Im Medium der postulierten Synthese und des faktisch Inkommensurablen ist nach Luthers Verhältnis zu einer Philosophie zu fragen, die sich in Hermann Cohen, in Franz Rosenzweig und in Emmanuel Levinas am ehesten als ‚kantische‘ versteht, freilich nicht im protestantisch stereotypen Sinn.<sup>17</sup> Es sei *Kant*, der „für das Menschliche einen Sinn findet, ohne ihn durch die Ontologie zu bemessen“: „Sinn bemißt sich nicht durch das Sein oder das Nichtsein, im Gegenteil, das Sein bestimmt sich vom Sinn her.“<sup>18</sup> Die „ethische Sprache“, deren Verhältnis zur Ontologie sich zwischen Cohen und Levinas gewiss noch einmal erheblich verändert, sei „der eigentliche Sinn der Annäherung, die sich vom Wissen abhebt. [...] Eine Beschreibung, die am Anfang nur *Sein* und *Jenseits-des-Seins* kennt, schlägt um in ethische Sprache. [...] Die Exteriorität der *Illeität* [sc. Gottes] die der Enthüllung und der Manifestation widersteht, ist ein Seinmüssen im Angesicht des Anderen, in dem sich jedoch nicht ein *Sollen* – in seinem immer asymptotischen Verlauf – ankündigt, sondern die Herrlichkeit.“<sup>19</sup>

### 1. Luther ‚und‘ Cohen: Rekurrenz und Alternanz

Psalm 51 ist bei Cohen und bei Luther kanonischer Text *par excellence*. Nur weil beide über Ps 51 mit Ps 51 reden, reden sie – für den Interpreten – nicht völlig aneinander vorbei. Nur sofern sie über Ps 51 mit Ps 51 reden, ereignet sich in ihren Texten ein *Streit*, der es überhaupt erlaubt, ein ‚und‘ zu setzen: Luther und Cohen.

Der sich zwischen Luther und Cohen zutragende Streit ist kein ‚Streit der Fakultäten‘. Er sprengt diesen von Kant umrissenen Diskursrahmen. Für Cohen ist Psalm 51 im Rang von Genesis 1,1–3. Für Luther ist Psalm 51 im Rang von Johannes 1,1–18. Indem sie über Psalm 51 reden, reden beide unter unvereinbaren religiösen Voraussetzungen. Sie reden, wie es scheint, auch unter unvereinbaren systematischen Voraussetzungen: hier bei Cohen Ursprungs-Logik<sup>20</sup>, dort bei

<sup>17</sup> ‚Kantisch‘ in einem Sinn, der den stereotypen Vorverständnissen über das Verhältnis ‚Luther und Kant‘ nicht einzupassen ist. Stereotypen der Kant-Rezeptionen in der evangelischen Theologie sind diskutiert in: ASSEL, HEINRICH, *Geheimnis und Sakrament. Die Theologie des göttlichen Namens bei Kant, Cohen und Rosenzweig* (Forschungen zur Systematischen und Ökumenischen Theologie 98), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, 23–192.

<sup>18</sup> LEVINAS, EMMANUEL, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg u. a.: Alber 1992, 287f. (abschließende Selbsteinordnung).

<sup>19</sup> AaO, 211f. Anm. 35. DERRIDA, JACQUES, *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas*, München: Hanser 2013, 12f. berichtet Levinas‘ Äußerung: „[...] doch was mich letzten Endes interessiert, ist nicht Ethik, nicht Ethik allein, es ist das Heilige, die Heiligkeit des Heiligen.“

<sup>20</sup> COHEN, HERMANN, *Logik der reinen Erkenntnis*, in: *Werke*, Bd. 6.1, hg. v. Helmut Holzhey, Hildesheim u. a.: Olms 1977. COHEN, HERMANN, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, in: *Werke*, Bd. 5, hg. v. Peter Schulthess, Hildesheim u. a.: Olms 1984. FLACH, WERNER, *Einleitung zu COHEN, HERMANN, Das Prinzip der Infinitesimal-Me-*

Luther Logos-Rhetorik und Logos-Dialektik.<sup>21</sup> Wo Cohen und Luther streng systematisch reden, reden sie so fulminant aneinander vorbei, dass es – für den Interpreten – ans Inkommensurable grenzt.

Beide interpretieren Psalm 51 aus einer einzigen textgenerativen Wurzelmetapher. Die Wurzelmetapher Cohens lautet ‚heiliger Geist‘. Die Wurzelmetapher Luthers lautet ‚peccatum radicale‘.

Der Grenzsatz Luthers über das ‚Mich‘ (*mei*) des *peccatum radicale* von Ps 51,6f. ist:

„massa sum perditionis a principio mei“. Im Kontext: „Non dicit [sc. David als Psalmist]: Mater mea peccavit, sed: ego. Nec ego peccavi in concipiendo, sed massa sum perditionis a principio mei, ipsum rude semen, ex quo me formasti, est plenum, peccatores sumus, totum genus humanum [...]“.<sup>22</sup>

Der Grenzsatz Cohens über das ‚Sich‘ des heiligen Geistes aus Ps 51,12f. ist:

Der „heilige Geist, von Gott dem Menschen gegeben, bildet den unzerstörbaren *Charakter* des Menschen. Die Sünde kann dagegen nichts ausrichten.“ (DhG 456). Im Kontext: „Die Korrelation liegt im Begriffe Gottes. Und so kann der Psalmendichter mit Recht sagen, daß Gott seinen heiligen Geist nicht von ihm nehmen dürfe.“ (DhG, 457).

Luthers Grenzsatz ist „nach dem Buchstaben genommen, der *salto mortale* der menschlichen Vernunft“<sup>23</sup> – auch für Cohen. Nur weil beide *auch anders* reden, ist überhaupt ein ‚und‘ zwischen beiden möglich. Um dies zu beschreiben, benötige ich zwei Kategorien der Analyse: Rekurrenz und Alternanz.

Für Cohen ist Ps 51 eine Quelle der *Religion der Vernunft*. Warum? Weil auch für Cohen in Ps 51 das Gebet dem Gebet zuvor kommt!<sup>24</sup> Wir wollen dies mit einem Ausdruck von Levinas die *Rekurrenz vom Gesagten des Psalmisten zum Sagen des Psalmisten* nennen.

Eine lineare Rückwärtsbewegung [...] wäre niemals in der Lage, die absolut diachrone Vorursprünglichkeit zu erreichen, die nicht wieder einholbar ist durch die Erinnerung und die Geschichte. Doch gilt es möglicherweise andere Verwicklungen der Zeit zu entwirren als die der bloßen Sukzession von Gegenwarten. [...] in einem Gebet, in dem der

---

*thode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1968, 11–38. HOLZHEY, HELMUT, *Cohen und Natorp. Ursprung und Einheit, Die Geschichte der ‚Marburger Schule‘ als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens 1*, Basel/Stuttgart: Schwabe 1986.

<sup>21</sup> LUTHER, *Rationis Latomianae pro incendiariis Lovianiensis scholae sophistis redditae, Lutheriana confutatio* (1521), WA 8, 43–128. *Disputatio de divinitate et humanitate Christi* (1540), WA 39/II, 92–121.

<sup>22</sup> WA 40/II, 380,11–381,4.

<sup>23</sup> KANT, IMMANUEL, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: *Kant's Gesammelte Schriften* Bd. VI, Berlin: Reimer 1907, 1–202, 121,9f.: „Er erbarmet sich, welches er will, und *verstocket*, welchen er will“, welches, nach dem Buchstaben genommen, der *salto mortale* der menschlichen Vernunft ist.“

<sup>24</sup> Ich sage *nicht*: Weil das Gebet des frommen Juden dem Gebet des Philosophen zuvor kommt!

Gläubige darum bittet, daß sein Gebet erhört werde, geht das Gebet sich gewissermaßen selbst voraus oder folgt sich selbst nach.<sup>25</sup>

Genau dies ereignet sich in der Bitte um den heiligen Geist in Cohens Kommentierung von Ps 51,12 f.

Luther entdeckt zwischen 1513 und 1516 Rechtfertigungstheologie wesentlich an der Rhetorik und Dialektik sowie an der theologischen Grammatik von Psalm 51.<sup>26</sup> 1532 kommt Luther erneut in einer ungeheuren Relecture seiner Frühtheologie auf Psalm 51 zurück.<sup>27</sup> Jetzt fallen die bekannten Verdichtungsformeln.

Es sei *dieser* Psalm *tota doctrina* „religionis spiritualis, de noticia Dei, item de noticia nostrae naturae, peccati, gratiae“;<sup>28</sup> konstituierend das *subjectum Theologiae*: „ut proprie sit subiectum Theologiae homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator“.<sup>29</sup>

Die Genese der Rechtfertigungstheologie seit 1513 wird jetzt (1532) Lehre (*doctrina*), und zwar *systematische* Lehre: *tota doctrina*. ‚Rechtfertigung‘ wird jetzt zum vollständigen und vollständig begründeten Totum von dialektischen Aussagesätzen (*subiectum Theologiae est* etc.), topischen Unterscheidungen (*peccatum regnans et regnatum*, *gratia* als *favor* und *donum*) und skripturalen Begründungsprinzipien der Erkenntnis Gottes, seiner Gnade, und der Erkenntnis des Menschen, seiner Sünde.

Nun ist die Systematizität des Lehranspruchs Luthers, die Situativität seiner Lehrtraktate und die Frage, ob Luther unter seinen wissenschaftstheoretischen Bedingungen überhaupt zu einer systematischen Darstellung von Lehre kommen konnte, ein klassischer Topos der *religionsphilosophischen* Interpretation Luthers, ob bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel, bei Isaak August Dorner oder Albrecht Ritschl, ob bei Karl Holl, Friedrich Gogarten und Emanuel Hirsch. Sie beanspruchen, Luthers Darstellungsaporien philosophisch besser zu verstehen als er selbst, indem sie seinen Lehranspruch – *tota doctrina* – in spezifisch moderne Urteils-, Begründungs- und Mitteilungsgestalten von Theologie überführen.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> LEVINAS, *Jenseits des Seins* (wie Anm. 18), 39f.

<sup>26</sup> Bahnbrechend: HERMANN, RUDOLF, Rechtfertigung und Gebet (1925), in: DERS., *Gesammelte und Nachgelassene Werke*, Bd. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1981, 55–87; DERS., Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Röm 3 in der Römerbriefvorlesung (1926), in: DERS., *Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960, 11–43; DERS., *Luthers These ‚Gerecht und Sünder zugleich‘*, Gütersloh: Bertelsmann 1930 = Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft <sup>2</sup>1960.

<sup>27</sup> Zu den historischen Umständen 1531/32: BRUSH, *Gotteserkenntnis*, 2.

<sup>28</sup> WA 40/II, 326,27f. Dr.

<sup>29</sup> Eröffnungsformel der Vorlesung am 11. Juni 1532, WA 40/II, 327,11–328,2.

<sup>30</sup> ASSEL, HEINRICH, The Use of Luther's Thought in the 19th Century and Lutherrenaissance, in: Robert Kolb/Irene Dingel/Lubomir Batka (Hg.), *Handbook to the Theology of Martin Luther*, Oxford: Oxford University Press 2014, 551–572.



Ich möchte die Wertung dieser Aporie anders wenden! Wir beobachten in Luthers doktrinaler *enarratio* von Psalm 51 von 1532 an bestimmten Stellen die *Rekurrenz vom Gesagten der tota doctrina zum Sagen des Psalmisten*. Als hätte Luther nicht völlig das skeptische Gespür<sup>31</sup> dafür abschütteln können, dass sich die Gleichzeitigkeit eines Systems von Aussagen und Begründungsprinzipien, welches Bedingtes (*homo reus et perditus*) an Bedingendes knüpft (*deus iustificans vel promissor*), *nicht wiederholt* in der Diachronie eines Sagens, das als Psalter-Ich der Sünde schon ausgesetzt ist, ehe es geboren war, ja ehe es gezeugt war. Ein Mich (*miserere mei*), nur *in diesem Sagen* vor der Heiligkeit eines Gottes, der es ‚vor‘ *sich selbst* brachte, beständig schon unter Anklage gestellt.

Das Sagen des ‚*miserere mei*‘, das ‚*Ego, in peccatis conceptus me mater mea*‘ lässt sich im systematisch Gesagten der Rechtfertigungstheologie nicht exponieren. Obgleich es *als* Nicht-Exponierbares in der *tota doctrina* mitdargestellt werden muss! Luther bildet dazu 1532 seinen Topos von Sünde als *peccatum radicale*.<sup>32</sup> Er wird schon in der Vorrede annonciert. Wie ein Meteorit aus einem fremden Himmel schlägt er ins Gefüge der *tota doctrina* ein, von welcher Erschütterung sie sich nie mehr ganz erholt.

Es gibt bestimmte kühne Konnotationen in Luthers Begriff von *peccatum*, die man eigentlich an ihrer Stelle als endgültige Erkenntnisse verstanden zu haben meinte. Dazu gehört die Lehre vom *peccatum magnificatum* aus der Römerbriefvorlesung und die Dramatik der Selbsterkenntnis darin, der dialektischen Steigerungsstadien des Überführtwerdens und Sich-Belügens; erst Recht die rhetorische und dialektische Analyse des *peccatum metaphoricum* aus der Schrift gegen Latomus mit ihrer Überkreuzung von Metaphorik der Sünde und Symbolik der Versöhnung im Tod Jesu.<sup>33</sup> Sie erhalten im Topos vom *peccatum radicale* von 1532 einen Zug ins Katachrestische und ins Missverstehbare. Die Lehre vom *peccatum radicale* fordert die Rekurrenz des Sagens der Sünde und des Sünders vor das Gesagte der Sünde und des Sünders. Sie formuliert einen

<sup>31</sup> Die folgende Formulierung ist angeregt durch LEVINAS, *Jenseits des Seins* (wie Anm. 18), 364: „Der Skeptizismus bestreitet also die These, nach der die *Beziehung, die* in der Synchronie *Bedingung an Bedingtes* knüpft, sich zwischen *Sagen und Gesagtem* wiederholt. Als hätte der Skeptizismus ein Gespür für die *Differenz* zwischen *meiner* – rückhaltlosen – *Ausgesetztheit* gegenüber dem Anderen, die das Sagen ist, und der Exposition oder der Aussage des Gesagten, in ihrer Ausgewogenheit und Gerechtigkeit.“

<sup>32</sup> Nach EBELING, GERHARD, *Der Mensch als Sünder*. Die Erbsünde in Luthers Menschenbild, in: DERS., *Lutherstudien*, Bd. 3, Tübingen: Mohr Siebeck 1985, 74–107, 77f., eine originäre Begriffsprägung Luthers. Vgl. auch BATKA, LUBOMIR, ‚*Peccatum radicale*‘. *Eine Studie zu Luthers Erbsündenverständnis in Psalm 51*, Frankfurt/M.: Lang 2007.

<sup>33</sup> Dazu: ASSEL, HEINRICH, ‚magnificare peccatum‘ und ‚peccatum metaphoricum‘ – Darstellung und Erkenntnis der Sünde, in: Ernstpeter Maurer (Hg.), *Grundlinien der Dogmatik, Festschrift Gerhard Sauter zum 70. Geburtstag*, Rheinbach: CMZ 2005, 125–146. VIND, ANNA: ‚Christus factus est peccatum metaphoricum‘. Über die theologische Verwendung rhetorischer Figuren bei Luther unter Einbeziehung Quintilians, in: Oswald Bayer/Benjamin Gleede (Hg.), *Creator est creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation* (Theologische Bibliothek Töpelmann 138), Berlin/New York: de Gruyter 2007, 95–124.

grenzwertigen Sinn von Sünde, der bei der Überführung in eine ontologische Lehre von der Menschensünde und Menschheitsünde nicht ohne Grund selbstwidersprüchlich wird. Noch die Sicherungen, welche die Konkordienformel gegen Matthias Flacius formuliert, bleiben in diesem Rahmen.<sup>34</sup>

Durchzieht also die *Rekurrenz des Sagens vor das Gesagte* Luthers doktrinale Auslegung von Ps 51 von Anfang an, so verursacht dies *Alternanzen*. *Tota doctrina theologica* muss sich im selben Moment, in dem sie sich systematisch abschließen will, überschreiten und wird *irgendwie Philosophie*. Richtiger: Sie kann nicht vermeiden, zu einem Sagen zu werden, das nur schöpfungphilosophisch beschreibbar ist. Dass Luther dort, wo Rechtfertigungstheologie zur *tota doctrina* werden will, auf eine *Rekurrenz des Psalter-Ich, des homo reus et perditus* stößt, die zur *schöpfungsphilosophischen Beschreibung* nötigt, wollen wir die charakteristische *Alternanz* Luthers nennen und damit eine zweite Kategorie Levinas' in die Analyse einführen:

Die Philosophie kann, ohne diese, Gründe [raisons], die die Vernunft [raison] nicht kennt', dem Herzen zuzuschreiben, [...] solche Gründe hinter den ontologischen Formen, welche ihr die Reflexion offenbart, verstehen. Der Sinn, den die Philosophie mit Hilfe dieser Formen sehen läßt, macht sich von den theoretischen Formen, die ihn sehen lassen, frei und kommt so zur Sprache, als ob diese Formen sich gerade nicht in dem festsetzten, was sie sehen lassen und zur Sprache bringen. In einer unvermeidlichen *Alternanz* kommt und geht das Denken zwischen diesen beiden Möglichkeiten.<sup>35</sup>

## 2. Ps 51 beim frühen Luther: ‚Logik des Gesprächs zwischen Gott und Mensch‘

In den *Dictata super Psalterium*<sup>36</sup> interpretiert Luther das Psalter-Ich Davids tropologisch auf den noch nicht gerechtfertigten Sünder in der unsichtbaren Kirche hin, und zwar aufgrund von Römer 3,4. Psalm 51 mache die David-Bathseba-Nathan-Erzählung zum *exemplum* der Grundsituation des *homo peccator* und *deus iustificator*.<sup>37</sup> In der Auslegung von Ps 51,6 stößt der frühe Luther auf die Aporie einer Urteils-Logik göttlichen und menschlichen Urteils: „Tibi soli peccavi et malum coram te feci ut iustificeris in sermonibus tuis et

<sup>34</sup> FLACIUS, MATTHIAS, *Demonstrationes de essentia Originalis peccati* (Basel 1570), in: *Controversia et Confessio Digital*, hg. v. Irene Dingel. <http://www.controversia-et-confessio.de/id/ae9f868e-9768-4a33-b24d-6674205ce463> (letzter Zugriff 25.11.2017); *Formula Concordiae, Solida Declaratio I*, Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), 843–866.

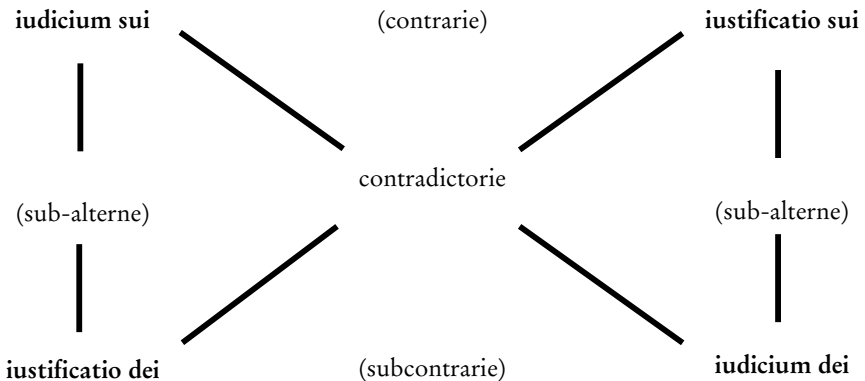
<sup>35</sup> LEVINAS, EMMANUEL, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg u.a.: Alber 1988, 270f. (mit Anspielung auf PASCAL, BLAISE, *Pensées et Opuscules*, Paris: Hachette 1953, Fragment 277).

<sup>36</sup> Vgl. WA 3, 287,20–291,22.

<sup>37</sup> Nicht umgekehrt, und wie vielfach in der Auslegungsgeschichte, illustriert und kommentiert der Psalm exemplarische rituelle Buße als *contritio* und *confessio* der konkreten Tatsünden Davids: Ehebruch, Mord, Betrug, und seiner *absolutio*.

vincas cum iudicaris“ (Ps 51,6 Vulgata). Zwei Urteile, das Urteil Gottes und des Menschen, und zwei Rechtfertigungen, die Rechtfertigung Gottes und die Rechtfertigung des Menschen würden hier aufeinandertreffen.

Luther stellt sie als logisches Quadrat dar. Das führt zu einem Paradox nach der Art des Epimenides-Paradox: „Ich lüge“ als performativ wahres Urteil (liar-Paradox). Vorausgesetzt ist ein aristotelisch-logischer Wahrheitsbegriff. *Iustitia* sei Konformität des menschlichen Urteils „Ich bin ein Lügner“ zum göttlichen Urteil: „Alle Menschen sind Lügner“. <sup>38</sup> Im logischen Quadrat ergeben sich *contradictorie*-Relationen, wie in der folgenden Quadrupel Luthers schematisch dargestellt. <sup>39</sup>



Die logische Darstellung bringt eine Äquivokation des Ausdrucks *sui* in *iustificatio sui* und *iudicium sui* ans Licht. Das Selbst der Selbstrechtfertigung ist in seiner inneren Lüge so fundamental unwahr in sich, dass das Selbst in der Rechtfertigung Gottes, das sich als Lügner bekennt und eben darin konform wird einem Selbst im Urteil Gottes außer sich, konstitutiv nicht-identisch ist mit dem Selbst der Selbstrechtfertigung. Im wahren Urteil über ‚sich‘ treten zwei äquivoke ‚Selbste‘ auseinander. Luthers These vom Urteils-Selbst als *simul iustus et peccator* im *iudicium sui* wird dies, allerdings erst zwei Jahre später, ausformulieren.

Es führt in eine irrige Alternative, wenn Jack Brush folgert, Luther habe angesichts dieser Äquivokation das Urteil Gottes und das Urteil des Menschen fortan „nicht sprachlogisch, sondern existentiell“ interpretiert. <sup>40</sup> Vielmehr wird dann die *philosophische* Pointe des Problems verspielt: Gibt es eine andere als die *aristotelische Aussagen-Logik*, eine ‚*Logik des Gesprächs zwischen Gott und Mensch*‘?

<sup>38</sup> BRUSH, *Gotteserkenntnis* (wie Anm. 16), 107.

<sup>39</sup> Vgl. WA 3, 290,4–6, zu Korrekturen nach der Handschrift: BRUSH, aaO, 108 Anm. 98.

<sup>40</sup> So die Schlussthese bei BRUSH, aaO, 109.

Es war Rudolf Hermann, der Luthers Weiterarbeit an dieser Aporie im Römerbriefkommentar erkannte, weil die Kommentierung von Römer 3,4 erneut die Aporie von Ps 51,6 auf den Plan ruft. Man müsse, so Hermann, Luthers Lösung im Römerbriefkommentar durch eine genuin *sprachlogische Korrelation* von Verheißung und Gebet (*promissio* und *oratio*) interpretieren. Die *Verheißung* Gottes ist Mitteilung „seiner Gerechtigkeit und ihrer Art“. Sie wird „nur im Bekenntnis zu ihr verstanden. Und dies Bekennen ist Bekenntnis Gott selbst gegenüber, *Gebet*“.<sup>41</sup> Rechtfertigung ist so zwar korrelative Selbst- und Gotteserkenntnis (worauf Brushes Interpretation sich verengt). Sie vollzieht sich aber in typologisch interpretierten Gebetsformen, deren Rhetorik bei Luther *auch sprachlogisch* analysiert wird. Beispiel ist die typologisch interpretierte Redefigur des 51. Psalms, Vers 6 im Scholion zu Röm 3,4.<sup>42</sup> Die Gegenwart des Wortes Gottes sei nicht im Bewusstsein des Glaubens zu vergegenwärtigen, weil ja das Selbst des Glaubensbewusstseins nicht mit sich identisch bleibt: Es bekennt sich ganz als Sünder und Lügner vor Gott, wird aber gerade darin ganz gerecht und wahr.

Luther formuliere Rechtfertigungslehre in doktrinalen Regeln von bestimmter Dialektik, die Hermann *Werde-Urteile* nennt, weil sie das genuine Werden, Gerechtfertigtwerden in der Verheißung beschreiben. (Die Konzipierung von *assertio* als *Werde-Urteil* richtet sich im forschungshistorischen Kontext gegen Albrecht Ritschls Konzept des Wert-Urteils.) Diese *Werde-Urteile* (z. B. das *iudicium sui: simul iustus et peccator*) bleiben auf rhetorische Figuren bezogen, also auf das metaphorisch Präzise nicht-begrifflicher Rede (z. B. in Ps 51,6f.). Insbesondere die temporale Symbolisation von Rechtfertigung unterbreche die transzendente Zeitanschauung und das phänomenologisch beschriebene Zeitbewußtsein: Das prosopologische Psalter-Ich symbolisiert sich im (in keiner psychologischen oder transzendentalen *Präsenz* repräsentierbaren) *Zugleich (simul)* von Sünde und Gerechtigkeit, im *Ankommen (adventus)* der Gerechtigkeit Gottes oder eben im *Immer-Schon-Gewesen, in der Diachronie* seiner radikalen Sünde.

Zwischen der Rhetorik des biblischen Psalms und der Dialektik der doktrinalen Regel besteht weder ein illustratives noch ein deduktives Verhältnis.<sup>43</sup> Die dialektische Regel „gerecht und Sünder zugleich“ erlaubt, die doktrinalen Un-

<sup>41</sup> HERMANN, Rechtfertigung und Gebet (wie Anm. 26), 87.

<sup>42</sup> „Offenbar ist *dieses Ausschiheraustreten Gottes, nämlich unser Preisen und Rühmen seiner Gerechtigkeit, bereits per se unsere Einkehr bei uns selbst*, nämlich die Anerkennung und das Bekenntnis unserer Sünde. Gott wird in uns derselbe, der er auch in sich, sine nostra credulitate [ohne unser Glaubensbekenntnis] ist. Wir werden in uns dieselben, die wir bereits außer uns, vor Gott, sind, nämlich Sünder“ (HERMANN, *Rechtfertigung und Gebet*, 64.). In der Reflexion auf das Rühmen Gottes interpretiere Luther im Scholion zu Röm 3,5 das mystische Verständnis des amor extaticus als extra se Gottes und des Menschen neu. „Est enim gloria alicuius boni, quod intus in aliquo est, ad extra et alios diffusio“ (WA 56, 229,18f.). Die Figur des Ausschiheraustretens Gottes und ihre *philosophischen* Implikationen interpretiert der Aufsatz von Stefano Leoni in diesem Band.

<sup>43</sup> Vgl. LINDE, GESCHE, *Zeichen und Gewißheit. Semiotische Entfaltung eines protestantisch-theologischen Begriffs* (RPT 69), Tübingen: Mohr Siebeck 2013.

terscheidungen Luthers in der Sündenlehre, im Gerechtigkeitsbegriff oder im Gnadenbegriff charakteristisch zu bestimmen. So kommt es zu Hermanns Spitzensatz, Rechtfertigungslehre werde bei Luther in der Kommentierung von Ps 51 und Röm 3 zur „*Logik des Gesprächs zwischen Gott und Mensch*“.<sup>44</sup> Hermann erweist die Alternative einer sprachlogischen (1513–1515) und einer existentiellen (1532) Psalm-Komentierung bei Luther als reduktiv. Seine Schulung durch Hermann Cohens Psalterästhetik und Religionsphilosophie bildet dafür übrigens einen Entdeckungskontext.<sup>45</sup>

### 3. Luther 1532: *peccatum radicale* – Diachronie des Sagens

Psalm 51, so Luther 1532, handle vom *peccatum radicale*, das sich der gesamten Intentionalität des Menschen bemächtigt, der Erkenntnis, des Wahrnehmens und des Wollens wie des Begehrens: „Nostrum peccatum heist: ‚Ego in peccatis conceptus‘, peccatum est voluntatis aversio, corruptio omnium virium hominis intrinsecus et extrinsecus, quod nulla pars hominis suum officium facit [...]“<sup>46</sup>. Das kann freilich nur sagen, wer selbst von einem jenseits oder diesseits der Intentionalität und der Sünde her spricht. Luther kommt zu der merkwürdigen Äußerung, dass die Theologie des Psalms sich *nicht* auf *dieses* Leben des gefallen Menschen ‚Adam‘ beziehe, sondern auf ein *anderes prälapsarisches Leben*. Indem das Mich in „Miserere *mei*, Deus“ spricht, „peccator sum in principio“, spricht Mich als Gottes Ebenbild, eingesetzt zur Herrschaft.<sup>47</sup> Darf man interpretativ ergänzen: Eingesetzt zur Verantwortung? Es muß ja doch die Verstrickung in Verantwortung dem Bekenntnis zum *peccatum in principio* irgendwie *zuvor* sein.<sup>48</sup>

In seinem Bekenntnis rekurriert das Psalter-Ich vor die *voluntatis aversio*, vor die *corruptio omnium virium hominis*, vor das Ich der Intentionalität. ‚David‘ als prosopologisches Psalter-Ich (im „Psalmus David, cum venit ad eum Nathan propheta quando intravit ad Bathseba“) ist also das Pro-Nomen für ein geschaffenes Mich (Meiner, Mir): „Miserere *mei*, Deus“.

<sup>44</sup> HERMANN, *Verhältnis* (wie Anm. 26), 32; HERMANN, *Rechtfertigung und Gebet* (wie Anm. 26), 68f.

<sup>45</sup> Die Prägung Hermanns durch Cohen und Natorp wird später durch Richard Hönigswald überdeckt: ASSEL, HEINRICH, *Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935)* (Forschungen zur Systematischen und Ökumenischen Theologie 72), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, 305–426. HERMANN, RUDOLF, *Religionsphilosophie, Gesammelte und Nachgelassene Werke*, Bd. 5, hg. v. Heinrich Assel, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995.

<sup>46</sup> WA 40/II, 325,9–11.

<sup>47</sup> WA 40/II, 328,8–10, meine Interpretation der Vorlesungshandschrift Luthers folgt hier BRUSH, *Gotteserkenntnis* (wie Anm. 16), 136, und nicht Veit Dietrichs Druckfassung der Vorlesung Luthers, die das *andere* Leben ewigkeitsrealistisch von *diesem* Leben der Sünde absondert.

<sup>48</sup> Zum schöpfungstheologischen Problem des Zuvor der Sünde und ihres Bekenntnisses: ASKANI, HANS-CHRISTOPH, *Schöpfung als Bekenntnis* (HUTh 50), Tübingen: Mohr Siebeck 2006, 86–89.

### 3.1 Miserere mei, Deus (v.3): Deus promissor und promissio promissionum

Das Psalter-Mich spreche an einem Ort, zu dessen Lokalisation Luther ebenso charakteristische wie exzessive Formeln der Verheißung wählt: „loquitur cum deo patrum suorum, cum deo promissore, das Christus mit drinen sey“<sup>49</sup>. Fragt man genauer, wer denn der adressierte *Deus promissor* sei, in dessen Verheißung Christus immer schon mit drinnen sei, so erweist sich jetzt (1532) Genesis 3,15 als die *promissio promissionum*:

VND JCH WILL FEINDSCHAFT SETZEN ZWISCHEN DIR VND DEM WEIBE/ VND ZWISCHEN DEINEM SAMEN VND JREM SAMEN/ DER SELB SOL DIR DEN KOPFF ZUTRETEN/ VND DU WIRST JN IN DIE VERSCHEN STECHEN.<sup>50</sup>

Luther zufolge kommt dieser *promissio* nicht nur die Würde zu, „das aller erst Euangelion“<sup>51</sup> zu sein: Genesis 3,15 bildet vielmehr die *promissio* in sämtlichen *promissiones* im Alten wie im Neuen Bund. Dieser Sicht der Dinge zufolge sind also sämtliche in der Heiligen Schrift begegnenden *promissiones Dei* geprägt von ihrer Rückbezüglichkeit auf diese Verheißung. Sie tragen zugleich zur Erklärung und Erhellung des äußerst knappen und somit enigmatischen Wortlauts („es sind finstere wort“<sup>52</sup>) bei.<sup>53</sup> Die allen Verheißungen zugrundeliegende Verheißung sei nämlich sowohl höchst klar als auch sehr dunkel.<sup>54</sup> Auch im Konzept Verheißung also der Rück-Schritt von der göttlichen *Präsenz* in den Verheißungen zur göttlichen *Diachronie* in der Proto-Verheißung!

### 3.2 Et in peccatis concepti me mater mea (v.7): Homo peccator und confessio confessionum

Jetzt wird ‚meine Sünde‘ als unerkannte Sünde ausgesagt, unerkennbar *durch das Wort der Verheißung*: „Das heißt dem was den boden ausgeschlagen“<sup>55</sup>.

Non dicit: Mater mea peccavit, sed: ego. Nec ego peccavi in concipiendo, sed massa sum perditionis a principio mei, ipsum rude semen, ex quo me formasti, est plenum, peccatorum sumus, totum genus humanum [...].<sup>56</sup>

<sup>49</sup> WA 40/II, 329,6f.

<sup>50</sup> Text nach Luthers Bibelübersetzung 1545. Zum Folgenden: STEIGER, JOHANN ANSELM, Wer zertrat die Schlange? Martin Luthers Deutung des Protevangeliums (Gen 3,15) und ihre exegetisch-historischen Kontexte, in: Berliner Theologische Zeitschrift 34 (2017). Gen 3,15 wird von Luther seit 1522 als früheste *promissio evangelica* angesehen.

<sup>51</sup> WA 11, 317,11 (Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei 1523).

<sup>52</sup> WA 24, 109,11 (Predigten über das 1. Buch Mose 1527).

<sup>53</sup> Vgl. WA 12, 456,16–22.

<sup>54</sup> Vgl. WA 42, 144,19f. (Vorlesungen über 1. Mose 1535–1545): Ad hunc modum promissio haec et comminatio apertissima est. Sed est eadem quoque obscurissima.

<sup>55</sup> WA 40/II, 380,1.

<sup>56</sup> WA 40/II, 380,11–381,4. Analog 383,4f.: quia Ego, non mater, sum conceptus in iniquitatibus. Luther forciert zugleich und zunächst die *fortwährende* göttliche Segnung von Mehrung, Zeugung, Empfängnis, Geburt, Ehe, (381 f.).

Der Topos vom *peccatum radicale* sei in den heiligen Schriften „valde rarus“<sup>57</sup>. Indirekt würden Ps 90,3.8 und Gen 3,6 davon reden. Er sei nur aus Mose, nämlich Gen 3,15, und David, nämlich Ps 51,6 f. zu ‚entspinnen‘ und syllogistisch zu folgern: „Syllogizare, nos esse peccatores.“<sup>58</sup> Wer freilich versucht<sup>59</sup>, Luthers Lehrsatz als schulmäßigen *philosophischen* Syllogismus aus biblischen Obersätzen herzuleiten, scheitert.

Ich möchte anderes vorschlagen: Der Topos vom *peccatum radicale* ist nur dann als *vernunftmöglich* zu erschließen, wenn man ihn auf das Problem *schöpfungsphilosophischer Beschreibung der Zeitigung im Bekenntnis der Sünde des Sünders hin versteht*. Dies möchte ich die Diachronie des Geschöpfes im Bekenntnis der Sünde der Sünder nennen, gleichsam die *confessio*, die jeder *confessio* zuvor kommt.<sup>60</sup>

Im Bekenntnis der Sünde als *peccatum radicale* geht es, so gesehen, nicht um die bis an die Grenze des Widersinnigen gesteigerte Behauptung einer zur Natur verdorbenen Sünde des Menschen, eine Behauptung, die zum *salto mortale* der Vernunft werden kann, weil sie das Mich des Sünders zur *massa perditionis* reduziert. Vielmehr meldet sich darin eine diachrone Vergangenheit der Schöpfung an, die anders nicht sagbar ist, „eine Diachronie, die aller Synchronisierung gegenüber widerständig bleibt, eine transzendente Diachronie“<sup>61</sup>. In diesem Bruch der Diachronie entsteht eine nicht erinnerbare Vergangenheit des Geschöpflichen. Bei der Schöpfung antwortet der ins Geschaffensein Berufene einer Verheißung, die ihn nie erreichte; denn hervorgegangen aus dem Nichts, hat er bereits gehorcht, bevor er die Verheißung als Ruf vernimmt.

Auf diese Weise wird in der Schöpfung ex nihilo – sofern sie nichtbarer Unsinn ist – eine Passivität, die nicht in eine Übernahme umschlägt, und es wird so das Sich als Geschöpf gedacht, in einer Passivität, die ‚passiver‘ ist als die Passivität der Materie.<sup>62</sup>

Diese Vorzeitigkeit der Verantwortung im Verhältnis zur Freiheit bedeutete die *Güte* des *Guten*: die Notwendigkeit für das *Gute* mich zuerst zu erwählen, bevor ich imstande bin, das Gute zu wählen, das heißt seine Wahl anzunehmen.<sup>63</sup>

<sup>57</sup> WA 40/II, 383,9.

<sup>58</sup> WA 40/II, 383,10f.

<sup>59</sup> BRUSH, *Gotteserkenntnis* (wie Anm. 16) 165f., unternimmt diesen Versuch und führt sein Scheitern vor.

<sup>60</sup> ASKANI, *Schöpfung* (wie Anm. 48), 86–89.94–99 exponiert das Problem und bearbeitet es in einer Lehre von der Schöpfung als Gabe des Lebens und Todes im Leib (170–178), auf Levinas fußend. – Pierre Bühlers Nachfrage beim Genfer Symposium, warum von Schöpfungsphilosophie, nicht von Schöpfungstheologie die Rede sei, trifft einen wichtigen Punkt. Meine Interpretation verlässt im folgenden Abschnitt die Analyse von Luthers Text und wechselt auf den Standpunkt meiner Sicht der neueren Theologie und Philosophie: Luther-Interpretation wird Sachkritik an Luther, die Levinas' schöpfungsphilosophische Problematik zur Geltung bringt.

<sup>61</sup> LEVINAS, *Jenseits des Seins* (wie Anm. 18), 38.

<sup>62</sup> AaO, 251f.

<sup>63</sup> AaO, 272.

Diese Vorzeitigkeit der Verantwortung und Erwählung begründet die ‚Verstrickung‘ (*intrigue*) der Verantwortung:

Eine Beziehung ohne Kopräsenz der miteinander in Beziehung Stehenden, ein nicht-lineares, nichtintentionales und unumkehrbares Aufeinanderbezogensein und Voneinandergetrenntbleiben [sc. des Selben-für-den Anderen]; ein Verhältnis, in das man sich verstrickt findet, ohne sich dafür entschieden zu haben und ohne um die Gründe und Hintergründe zu wissen.<sup>64</sup>

Verantwortung hat den Charakter dieser Verstrickung für das Geschöpf. Neben Ps 51 wären es dann die Gottesreden des Hiob-Buches, in denen ein fremder Schöpfer in der Sturmrede Hiob auf seine Verstrickung in Verantwortung behaftet (Hi 38,1–5). Hiobs Rechtsstreit mit diesem Schöpfer und sein abschließender Reinigungseid zeigen aber auch, dass solche Verstrickung das Geschöpf zum Rechtsanspruch gegen den Schöpfer ermächtigt (Hi 31,35–40<sup>65</sup>). Es ist Hiob, der *sich selbst* schuldig spricht und sich umkehrt zur Buße *in Staub und Asche*, zu einer Verantwortung *des Gerechten* noch für das unvordenklich Gottfremde des Geschaffenen (symbolisiert in Leviathan und Behemoth Hi 40 f.), in das er verstrickt ist: „Ich hatte von dir nur vom Hörensagen vernommen; aber nun hat mein Auge dich gesehen. Darum spreche ich mich schuldig und tue Buße in Staub und Asche.“ (Hi 42,5 f.)

#### 4. Cohen 1915: „Heiliger Geist“ – Korrelation und Nicht-Korrelation

Ps 51 hat bei Cohen den Rang einer *Quelle der Religion der Vernunft*. Cohen benötigt allerdings die gesamte Ausarbeitung seines Marburger Systems der Philosophie, um sagen zu können, was dies meint: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, wesentlich aus Ps 51*. 1915 verfasst Cohen den Aufsatz *Der heilige Geist* – ein zentraler Text auf dem Weg zur posthum publizierten *Religion der Vernunft*. Der Weg vom Marburger System-Philosophen der Dekaden 1870 bis 1912 zum Cohen der Berliner Akademie für die Wissenschaft des Judentums von 1912 bis 1918 führt über den dritten Teil seines Systems der Philosophie: Der Ästhetik des reinen Gefühls (1908–1912). Sie erneuert die poetologische Seite seines Denkens.<sup>65</sup> Nach vier Dekaden epistemologischer und meta-ethischer Arbeit nimmt Cohen erneut die Arbeit an einem Sprachdenken auf, das *genuine Religion der Vernunft ist*, nicht Wissenschaftstheorie, also nicht systematische Philosophie *sensu Cohen*. Die Schriften *Die Lyrik der Psalmen* (1914) und *Der Heilige Geist* (1915) sind Prolegomena der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1918). „Seit 1909 lautet Cohens theologisches Programm: ‚die Einzigkeit Gottes so zu denken, wie sie gefühlt werden

<sup>64</sup> Anmerkung des Übersetzers Thomas Wiemer, in LEVINAS, aaO, 29f. Anm.

<sup>65</sup> Cohens frühe Arbeiten zur Mythologie und religiösen Poesie von 1868/69 werden jetzt wieder aufgenommen in WIEDEBACH, *Stufen* (wie Anm. 15).



muß.“<sup>66</sup> Cohens Gewährsmann ist sein Lehrer Heymann Steinthal: „Hier liegen die Quellen des *Steinhalschen* Geistes, aus denen er das jüdischen Denken und Fühlen einheitlich mit der Psychologie der Sprache tief und nachhaltig befruchtet hat.“<sup>67</sup> Die Sprache von Siddur und Machsor und *in diesem sprachlichen Klima*<sup>68</sup> die Lyrik der Psalmen; und *in diesem lyrischen Klima* der Psalm 51 sind Quellen der *Religion der Vernunft*.

In der Lyrik dieses einzigartigen Psalms bilde sich die *Funktion* des heiligen Geistes für das Vernunftgeschehen im Menschen ab. Ps 51 sei das Gebet eines Sünders, der Versöhnung mit Gott ersehnt und der diese Sehnsucht hier und nur hier singular zu einer Bitte verdichte, vor der das gesamte Alte Testament sonst zurück scheue<sup>69</sup>: „Nimm deinen heiligen Geist nicht von mir“:

So ist in dem *Ursprung* beider Begriffe (nämlich: Geist und Heiligkeit) zugleich ihre *Verknüpfung im Menschen und in Gott* angezeigt.

Gott ist der *Schöpfer*, der Bildner des Geistes im Menschen. *So verbindet der Geist Gott mit dem Menschen, den Menschen mit Gott.*

Gott ist der *heilige* Gott. Und er würdigt die Menschen des Gebotes: ‚Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott‘ ([...] 3.M. 19,2). *So verbindet auch die Heiligkeit Gott mit dem Menschen, den Menschen mit Gott.* [...]

Eine *Steigerung* in der Verinnerlichung dieser Verbindung muß offenbar entstehen durch die *Verbindung*, welche zwischen dem *Geiste* und der *Heiligkeit* eingegangen wird. (DhG, 440).

Diese Verbindung zum Geist der Heiligkeit finde sich nur in Ps 51,12f. Cohen sieht sich veranlasst, zu fragen: „*enthüllt sich eine providentielle Vorsicht in dieser Scheu des Sprachgebrauchs?*“ (DhG, 440). Die „Funktion des heiligen Geistes“ komme „nur am Problem der Sünde“ zur Entdeckung; und dieses komme „nur in der Lyrik des Psalms zur Entdeckung“ – so heißt es lapidar in der *Religion der Vernunft* (RV, 124).

Cohen erzeugt in zwei Argumentationsgängen die begriffliche Prägnanz des korrelativen Begriffes *Geist* und des korrelativen Begriffes *Heiligkeit*. Dies geschieht je für den Geist Gottes am Menschen, des Menschen an Gott, je für die Heiligkeit Gottes am Menschen und des Menschen an Gott.

Der *ursprungslogische* Grundlegungssatz über den Begriff *Geist* lautet: „Gott ist mit dem Menschen korrelativ verbunden: er *muß* ihn *schaffen*. Und wie dies vom Menschen überhaupt gilt, so besonders vom *Geiste* des Menschen, wie ja schon von der Seele: ‚In seiner Hand steht die Seele alles Lebendigen‘ ([...] Hiob 12,10).“ (DhG 442).

<sup>66</sup> WIEDEBACH, Geist (wie Anm. 16), 37.

<sup>67</sup> COHEN, *Religiöse Postulate (erweiterte Fassung 1909)*, in: *Werke*, Bd. 15: *Kleine Schriften IV*, 133–160, 158.

<sup>68</sup> WIEDEBACH, Geist (wie Anm. 16), 35 f.

<sup>69</sup> Die Ausnahme Jes 63,10.12 diskutiert Cohen an dieser Stelle (DhG, 439f.) knapp.

Der *metaethische* Grundlegungssatz über den Begriff *Heiligkeit* setzt an beim Heiligkeits-Gebot Leviticus 19,2. Er bringt dieses Gebot in eine Form, in der die zentrale operative Eigenschaft Gottes, nämlich Heiligkeit, als *korrelative* Eigenschaft bestimmt wird: „Heilig ihr! Denn heilig ich. Die Aufgabe hat demnach diese Korrelation zur Voraussetzung. Die Begründung [sc. des Heiligkeitsgesetzes] hätte sonst keinen Sinn.“ (DhG, 448).

An ‚Heiligkeit‘ wird klar: Begriffe göttlicher Eigenschaften sind stets nur operative, nie Wesens-Begriffe, nur korrelative, nie nicht-korrelative. Dass Israel den ‚Heiligen Israels‘, der „in“ den Lobgesängen Israels thront (Ps 22,4 nach DhG, 450), lobt, ist mithin „die *Grundform der Korrelation von Gott und Mensch*. Der Heilige ist nicht zu denken in Zion nebst seinem ganzen eigenen Zubehör, sondern vielmehr nur in den Lobgesängen Israels.“ (DhG, 451).

Man kann also sagen: Das Gebot der Heiligung formuliert das Geschenk einer Aufgabe.<sup>70</sup> Jede nicht-operative und nicht-korrelative Wesenseigenschaft Gottes, also etwa absolute Einfachheit Gottes oder Aseität Gottes, schließlich auch Sein-Selbst, werden von Cohen nämlich systematisch aus der philosophischen Theologie eliminiert. Sie werden durch die *Heiligkeit* des unendlichen Gottes als *Geist* bestimmt. Gerade weil dies so ist, erhebt sich aber als mögliche Konsequenz die Frage: Könnte die *Heiligkeit Gottes* nicht auch durch die *Unendlichkeit Gottes* bestimmt sein – und nur so als *Geist oder heiliger Geist*? Könnte man auch sagen: Das Gebot der Heiligung formuliert das *unendlichere* Geschenk einer unendlichen Aufgabe?<sup>71</sup>

Man ahnt angesichts dieser Anlage seiner philosophischen Theologie, welch extreme Provokation Ps 51,6f. für Cohen darstellte, zumal in der Fassung Luthers, die Cohen vielleicht unter der Rubrik ‚geschmacklos‘ verbucht hätte, hätte er sie gekannt.<sup>72</sup> Aber es geht ja in Ps 51,6f. gar nicht – zumindest nicht in meiner Interpretation – um christliche Behauptung oder jüdische Bestreitung von Erbsünde. Kommt doch mit dem *miserere mei* aus Ps 51,3 und dem *Ego conceptus in peccatis* aus Ps 51,6f. eine Beschlagnahme des *Mich ohne Korrelation* in Sicht, eine Innerlichkeit des *Mich*, die alle Strukturen einer Korrelation der Heiligkeit vereitelt und das Unendliche der Heiligkeit Gottes verunendlicht. Die Dynamik einer Verunendlichung des Unendlichen formuliert Unendlichkeit als phänomenologische Unmöglichkeit *sensu* Levinas: „a *phenomenological impossibility*“<sup>73</sup>, Unterbrechung des Weltentwurfs, um *per impossibile* die *Transzendenz* des Anderen und die *Transzendenz* des Leibs des Sich zu beschreiben.

<sup>70</sup> WIEDEBACH, Geist (wie Anm. 16), 32.

<sup>71</sup> Zur Formel *Verunendlichung des Unendlichen*: LEVINAS, *Jenseits des Seins* (wie Anm. 18), 210.316.

<sup>72</sup> Zu Ps 51,7: „Die christlichen Autoren sind nicht so geschmacklos, hier etwa die Erbsünde zu wittern.“ (DhG, 454).

<sup>73</sup> PUTNAM, HILARY, *Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 2008, 79, unter Berufung

„Die Innerlichkeit ist nicht ein geheimer Ort irgendwo in mir; sie ist jene Umkehr, in der das auf ausgezeichnete Weise Außerhalb-Bleibende – gerade aufgrund dieser ausgezeichneten Exteriorität, dieser Unmöglichkeit, ‚umfaßt‘ zu werden, ‚Inhalt‘ zu werden – als Unendliches eine Ausnahme von *sein* bildet, mich betrifft und mich bedrängt und mir durch meine eigene Stimme befiehlt.“<sup>74</sup> Dieses Unendliche in seiner am Subjekt und seinem Zeugnis vollzogenen Herrlichkeit „vereitelt so alle Strukturen einer Korrelation, Verherrlichung, die Sagen ist, das heißt Zeichen an den Anderen – [...] bis hin zur Stellvertretung“.<sup>75</sup>

Gegen *diesen* Begriff des Geistes, der Heiligkeit und der Herrlichkeit des unendlichen Gottes im Begriff der Innerlichkeit, der Anklage und Stellvertretung des Selbst menschlicher Sünde stemmt sich Cohen mit all seiner Energie:

*„Erschaffe mir, Gott, ein reines Herz und erneuere in mir einen gegründeten Geist.“* [...] Damit wird die *Sünde* vereitelt; in dieser beständigen Erneuerung von Herz und Geist vollzieht sich die Erlösung von der Sünde. *An diesem Höhepunkte religiöser Erkenntnis lässt es sich verstehen, daß der Geist heiliger Geist genannt wird [...], Verwirf mich nicht von deinem Angesicht, und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir.“*

Und weiter: „Der heilige Geist, von Gott dem Menschen gegeben, bildet den unzerstörbaren *Charakter* des Menschen. Die Sünde kann dagegen nichts ausrichten; gegen sie hilft die Erneuerung des Geistes.“

Und schließlich: „Die Korrelation liegt im Begriffe Gottes. Und so kann der Psalmdichter mit Recht sagen, daß Gott seinen heiligen Geist nicht von ihm nehmen dürfe.“ (DhG, 455.456.457).

Cohens Alternanz ist anders als diejenige Levinas'! Der „heilige Geist, von Gott dem Menschen gegeben, bildet den unzerstörbaren Charakter des Menschen.“ (DhG, 456). Diese Pointe und Schluss-These in Cohens Kommentar zu Ps 51,12f. konfrontiert den Leser unvermittelt mit der Spannung von Glauben und Philosophie, denn in Cohens System der Philosophie ist ein unzerstörbarer Charakter ausgeschlossen. Am Ende der Logik der reinen Erkenntnis und im Vorblick auf die Ethik des reinen Willens formuliert Cohen nämlich: Das ethische Subjekt, „als Grundlage der Sittlichkeit, darf nicht eine absolute Natur, einen Charakter *indelebilis* darstellen.“<sup>76</sup> ‚Geist‘ ist in der Ethik Cohens, die ja die Grundlegung einer reinen Rechtswissenschaft sein will, ausschließlich das zum Begriff der sittlichen Handlung gesuchte transzendente Prinzip, das Funktionsprinzip um im reinen Recht sittliche Handlungen der Beurteilung unter Gerechtigkeitsaspekten verfügbar und zurechenbar zu machen. „Wir stehen also vor einem Gegensatz: einerseits einem religiösen heiligen Geist als *character indelebilis*, andererseits einem systematischen Geist, der einen solchen Charakter genau ausschließt.“<sup>77</sup>

auf KANT, Vorlesungen über die Philosophische Religionslehre, in: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. XXVIII, Berlin: Reimer 1970–1972, 1017f.

<sup>74</sup> LEVINAS, *Jenseits des Seins* (wie Anm. 18), 322.

<sup>75</sup> AaO, 324 mit Verweis auf Jes 57,19.

<sup>76</sup> COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis* (wie Anm. 20) 253f.

<sup>77</sup> WIEDEBACH, *Geist* (wie Anm. 16), 30.

Der Spalt zwischen Philosophie und Religion ist der Spalt zwischen zwei Stilformen der Vernunft. Die Spannung im Begriff ‚heiliger Geist‘ ist sein Symptom. Es führt mitten ins Wagnis von Cohens später Religionsphilosophie, wenn er die hebräische Lyrik dieses Psalms, und insbesondere die Bitte Ps 51,13 *we-ruach godschecha al tiqach mimäni* in den systematischen *Gehalt* des Begriffs *Geist der Heiligkeit* bringen will. Wohlgemerkt: in den systematischen *Gehalt*, nicht etwa in den systematischen *Inhalt* des Begriffs,

denn zum Inhalt gehört, dass der Begriff innerhalb eines Zusammenhangs logischer Bestimmungen Gültigkeit hat. Inhalt verleiht ihm also nur die durchgeführte Systematik der Philosophie, nicht die Sprachvernunft der Religion. [...] Wenn also ein religiöser Gedanke trotzdem inhaltlich dargestellt und gesichert werden soll, so muss er ein Echo im Kosmos des Systems finden. Eine Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums schreiben, heißt folglich: Es auf Gefühlskundgebungen hin wagen und sie zu analogen Begriffen des Systems in Resonanz setzen. Wo das glückt, entstehen tragfähige Metaphern.<sup>78</sup>

Der Topos des heiligen Geistes als Begriff des *character indelebilis* des Menschen als geschaffen und als erwählt dürfte ebenso sehr eine katachrestische Metapher sein wie eine geglückte.<sup>79</sup>

Die Arbeit an der Katachrese dieser Metapher zwischen einer Theologie in der Tradition von Luthers Psalmkommentar und einer Philosophie in der Tradition von Cohens Psalmkommentar kommt daher nicht zu Ende. Levinas beschreibt dieses ‚Selbst‘ der Nähe und der Stellvertretung ethisch.<sup>80</sup> Cohens Lösung wird bei Levinas erneut problematisiert. Die *Resonanz* zwischen dem systematischen Gehalt der Metapher und der Suche nach einem philosophischen Begriff führt dort zu einer noch radikaleren Lösung, die übrigens ebenfalls einen christlichen Begriff mit langer Geschichte umformt: den Begriff der *Hypostase*. Als Geschöpf sei das Selbst der Verantwortung für den anderen von Geburt an verwaist oder atheistisch, weil seinen Schöpfer nicht kennend. Erwählt, findet es sich in seiner Haut schon unter Anklage:

Die Hypostase setzt sich nach Art eines Akkusativs, als Sich, aus, bevor sie im Gesagten des Wissens, als Träger eines Namens, erscheint. Ebendieser Weise, seine Passivität auszusetzen wie eine Kehrseite ohne Vorderseite, suchte die Metapher eines Klangs nahezu kommen, der allein in seinem Echo hörbar würde.<sup>81</sup>

<sup>78</sup> AaO, 38.

<sup>79</sup> Zu beachten ist, dass auch Luther die Katachrese in *nechona/nachon* (Ps 51,12b) empfand. Es gebe kein deutsches Wort für dieses hebräische, weshalb er im Zuge seiner Psalterrevision schließlich die Phrase ‚(und gib mir einen) *neuen gewissen Geist*‘ prägte. Gemeint sei: ein gegen Zweifel, Häresie und Erwählungsanfechtung gewisses Herz (*perseverantia*). Die Marginalie in der Bibelübersetzung von 1545 lautet: „Das ist/Ein Geist der im glauben on zweifel vnd der sachen gewis ist/vnd sich nicht jrren noch bewegen lesst/von mancherley wahngedancken/leren etc.“

<sup>80</sup> LEVINAS, *Jenseits des Seins* (wie Anm. 18), 232.

<sup>81</sup> AaO, 234.