Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: 15 (1947-1948)

Artikel: Die Liebe zu Gott und die Gottesidee
Autor: Buber, Martin
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-758478

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

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

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

Download PDF: 10.12.2025

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

DIE LIEBE ZU GOTT UND DIE GOTTESIDEE

VON MARTIN BUBER

1

In den hastig aufgezeichneten, wie Schreie der Seele wirkenden Zeilen, die Pascal 1654, nach zwei Stunden der Verzückung niederschrieb und bis zum Tode im Futter seiner Kleider eingenäht trug, heißt es nach der Ueberschrift «Feuer»: «Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und der Gelehrten.» Das ist die Bekehrung des Herzens, die sich in ihm vollzogen hat: nicht von einem Sein, in dem es keinen Gott gibt, hat er sich zu einem Sein gewandt, in dem es einen Gott gibt, sondern von dem Gott der Philosophen zu dem Gott Abrahams. Vom Glauben überwältigt, weiß er mit dem Gott der Philosophen, das heißt mit einem Gott, der einen bestimmten Platz in einem Gedankensystem einnimmt, nichts mehr anzufangen. Der Gott Abrahams, der Gott, den Abraham glaubt, der Gott, den Abraham liebt («die ganze Religion der Juden», sagt Pascal, «hat lediglich in der Liebe Gottes bestanden»), kann, eben weil er Gott ist, nicht in einem Gedankensystem untergebracht werden, er transzendiert jedes schlechthin und seinem Wesen nach. Was die Philosophen Gott nennen, ist, notwendigerweise, eine Idee; aber Gott, der «Gott Abrahams», ist keine Idee, in ihm heben sich alle Ideen auf, ja, wenn ich sogar ein Sein, in dem sich die Ideen aufheben, philosophisch, das heißt als Idee, denke, meine ich den Gott Abrahams nicht mehr. Die «spezifische Konkupiszenz» der Philosophen ist nach einer Andeutung Pascals der Hochmut; sie bieten ihren Mitmenschen statt Gottes ihr System an. «Wie! sie haben Gott gekannt und haben nicht einzig begehrt, daß die Menschen ihn lieben, sondern daß die Menschen bei ihnen innehalten!» Gerade weil sie das Bild der Bilder, die Idee, an seine Stelle setzen, entfernt sie sich und entfernen sie uns am weitesten von ihm. Es geht nicht anders, man muß wählen; Pascal hat gewählt, in jenen alles umstürzenden Stunden, da ihm in Erfüllung ging, was er, anscheinend kurz zuvor, in seinem Krankengebet erbeten hatte: sich wie im Augenblick des Todes zu befinden, «getrennt von der Welt, entblößt von allen Dingen, allein in deiner Gegenwart, um deiner Gerechtigkeit mit allen Bewegungen meines Herzens zu erwidern».

Pascal war freilich selber kein Philosoph, er war Mathematiker, und einem Mathematiker ist es unvergleichlich leichter als einem Philosophen, sich von dem Gott der Philosophen abzuwenden. Müßte der Philosoph doch, um diese Wendung wahrhaft zu vollziehen, darauf verzichten, Gott in irgendeiner begrifflichen Form in sein System einzubeziehen; statt Gott als einen Gegenstand unter Gegenständen, den höchsten eben, zu enthalten, müßte seine Philosophie als Ganzes und in allen ihren Teilen auf ihn hinweisen, ohne von ihm selber zu handeln. Das heißt aber: der Philosoph müßte erkennen und bekennen, daß seine Idee des Absoluten da aufgehoben wird, wo das Absolute *lebt;* daß sie da aufgehoben wird, wo man das Absolute *liebt;* weil da das Absolute eben nicht mehr «das Absolute», über das philosophiert werden kann, sondern Gott ist.

2

Wer deutlich erfassen will, welches endlose, aussichtslose Ringen damit einem Philosophen des kritischen Zeitalters auferlegt ist, lese die Aufzeichnungen Kants aus sieben Altersjahren zu seinem unvollendeten Nachlaßwerk[1]. Es ist das Bild einer existentialen Tragik ohnegleichen, das sich uns hier darstellt. Kant nennt das Prinzip, das den Uebergang zur Vollendung der Transzendentalphilosophie macht, das Prinzip der «transzendentalen Theologie» und sieht es in der Frage «Was ist Gott?» und «Ist ein Gott?» Er erklärt: «Die Aufgabe der Transzendentalphilosophie bleibt noch immer unaufgelöst: Ist ein Gott?» Solange diese Frage nicht beantwortet ist, ist geradezu für ihn «*die* Aufgabe» seiner Philosophie nicht erfüllt, und jetzt, in der Späte des Lebens, da die geistigen Kräfte erlahmen, ist sie «noch immer unaufgelöst». In immer neuen Anstrengungen müht er sich darum, webt immer wieder *die* Antwort und trennt das Gewobene immer wieder auf. Er formuliert das Aeußerste: «Ihn (Gott) sich zu denken und zu glauben ist ein identischer Akt» und «Der Gedanke von ihm ist zugleich der Glaube an ihn und seine Persönlichkeit», aber dieser Glaube führt nicht dazu, daß für die Philosophie des Philosophen Gott zur Wirklichkeit werde: «Gott ist nicht ein Wesen außer mir, sondern bloß ein Gedanke in mir», oder wie es ein andermal heißt: «sondern bloß ein moralisches Verhältnis in mir». Dennoch kommt ihm eine «Realität» zu: «Gott ist eine bloße Vernunftidee, aber von der größten inneren und äußeren praktischen Realität.» Das ist jedoch offenbar eine Art von Realität, die nicht recht geeignet erscheint, den Gedanken an ihn mit dem «Glauben an ihn und seine

[1] Sie sind erst 1936 und 1937 in der Akademieausgabe der Schriften Kants, Band XXI und XXII veröffentlicht worden.

Persönlichkeit» identisch zu machen, und dieselbe Transzendentalphilosophie, deren Aufgabe es ist, zu erkennen, ob ein Gott ist, sieht sich schließlich genötigt zu erklären: «Es ist ungereimt, zu fragen, ob ein Gott sei.» Der Widerspruch vertieft sich noch, wo Kant sich mit dem Glauben als solchem befaßt. Er skizziert flüchtig eine fundamentale Unterscheidung: zwischen «einen Gott glauben» und «an einen Gott glauben». Mit «einen Gott glauben» ist offenbar gemeint: einen Gott zum ideellen Gegenstand seines Glaubens haben; das geht daraus hervor, daß «an einen Gott glauben» für Kant, wie er ausdrücklich sagt, soviel bedeutet wie: an einen lebendigen Gott glauben. An einen Gott glauben heißt also: zu einem Gott in einem persönlichen Verhältnis stehen, in dem man nur zu einem lebenden Wesen zu stehen vermag. Das wird noch verdeutlicht durch Kants Zusatz: «nicht an ein Wesen, das bloß Götze ist und keine Person». Ein Gott also, der keine lebendige Person ist, ist ein Götze. So nah kommt Kant hier der *Wirklichkeit* des Glaubens. Aber er läßt es nicht gelten: das System nötigt ihn, das Gesagte entscheidend einzuschränken. Auf derselben Seite des Manuskripts steht: «Die Idee von Gott als lebendiger Gott ist nur das Schicksal, was dem Menschen unausbleiblich bevorsteht.» Ist sie aber «nur» das, dann kann man ja gar nicht rechtmäßig «an einen Gott glauben», daß heißt zu einem Gott in einem persönlichen Verhältnis stehen. Der Mensch — so sagt der Philosoph — muß glauben, so wie er sich Gott denkt; aber der Philosoph muß diesem Glauben den Charakter der Wahrheit und damit den der Wirklichkeit (einer mehr als nur psychischen Wirklichkeit) nehmen.

Was für Pascal (wie für Abraham) das Entscheidende war, die Liebe zu Gott, fehlt hier anscheinend notwendigerweise.

3

Aber der Philosoph, der vom Glauben überwältigt wird, *muß* von der Liebe reden.

Der letzte in der Reihe der großen Schüler Kants, Hermann Cohen, ist ein hohes Beispiel des Philosophen, der vom Glauben überwältigt wird.

Der Gottesglaube ist für sein Denken schon in der Jugend ein grundwichtiger Gegenstand gewesen, und zwar ein psychologischer, wovon seine Ausführungen über «Die Frage nach der Entstehung des Göttermythos», über die «poetische Tat» der «götterschaffenden Phantasie», in der 1868 in Steinthals «Zeitschrift für Völkerpsychologie» erschienenen Abhandlung «Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele» eine beachtenswerte Kundgebung sind. Ist hier der Glaube psychologisch relativiert, so muß er mit der Entwicklung des

philosophischen Systems grundsätzlich als selbständiger, vom Wissen unterschiedener Begriff in Frage gestellt werden.

In der «Ethik des reinen Willens» (1904) heißt es: «Gott darf nicht zu einem Inhalte des Glaubens werden, wenn dieser Glaube einen Unterschied von Wissen bedeuten soll.» Von den zwei Arten des Glaubens, die Kant im Opus postumum unterscheidet: «Einen Gott glauben», das heißt eine Gottesidee in sein Wissenssystem aufnehmen, und «an einen lebendigen Gott glauben», das heißt sich lebensmäßig zu ihm als zu einem Lebendigen verhalten, lehnt Cohen noch nachdrücklicher als Kant die zweite Art ab, wodurch für ihn die «große Zweideutigkeit» des Wortes Glauben überwunden wird. Während Kant in ihr nur ein «Schicksal» des Menschengeschlechts anerkennt, will Cohen, unter Berufung auf Maimonides (die er drei Jahre später einschränkt: Maimonides habe behutsamerweise nur den Begriff des Lebens bei Gott und beim Menschen unterschieden, — was aber in Wahrheit etwas ganz anderes ist) «den Begriff des Lebens von dem Begriffe Gottes abtrennen». Wie für Kant, so ist für Cohen Gott eine Idee; «wir nennen», sagt Cohen, «Gott eine Idee, und zwar das Zentrum aller Ideen, die Idee der Wahrheit». Gott ist keine Person; als eine solche erscheint er nur «im Bannkreis des Mythos». Er ist aber auch keine Existenz, weder eine naturhafte noch eine geistige, «sowenig die Idee überhaupt mit dem Begriffe des Daseins verknüpfbar ist». Der Gottesbegriff wird in das Lehrgebäude der Ethik aufgenommen, weil durch ihn als die Idee der Wahrheit die Einheit von Natur und Sittlichkeit gestiftet wird. In dieser Auffassung Gottes als Idee sieht Cohen die «wahrhafte Religiosität», die somit erst dadurch zustandekommen kann, daß jedes Glaubensverhältnis zu einem lebendigen Gott in seiner Problematik durchschaut und zunichte gemacht wird; Gott hat hier keinen anderen Ort als innerhalb des Denksystems. Das System wehrt sich mit erstaunlicher Kraft gegen einen lebendigen Gott, der dessen Vollkommenheit, ja dessen absolute Befugnis in Frage stellen würde. Der Denker Cohen wehrt sich gegen den Glauben, der, aus uraltem Erbgut aufsteigend, ihn zu überwältigen droht. Er wehrt sich mit Erfolg, mit systemschöpferischem Erfolg. Cohen hat dem Gott der Philosophen sein letztes Haus gebaut.

Und doch wird er, exemplarisch wie kein andrer Philosoph des Zeitalters, vom Glauben überwältigt —, freilich ohne daß deshalb seine Arbeit an der Einbeziehung Gottes in das System nachließe; vielmehr wird sie von da an zu einem bewundernswürdigen Ringen gegen die eigene Erfahrung.

Cohen hat die Ergebnisse seiner Ueberwältigung durch den Glauben philosophisch objektiviert und sie seinem Begriffssystem einverleibt;

er hat nirgends in seinen Schriften direktes Zeugnis für sie abgelegt; aber die Zeichen sind unverkennbar. Wann ist die entscheidende Wendung geschehen?

4

Die Antwort auf diese Frage gewinnt man, wenn man die Wandlung betrachtet, die in Cohens Gedankengängen der *Liebe* zu Gott widerfährt.

Cohen, der parallel mit der Entwicklung des Systems das Erbgut der jüdischen Religion in einer Reihe von Aufsätzen behandelt hat, hat dem Eckpfeiler dieser Religion, durch den sie erst ihren vollen Einzigkeitswert gewann, dem Gebot der Gottesliebe, erst spät eine seiner würdige Stätte eingeräumt. Erst drei Jahre nach der «Ethik», in der wichtigen Abhandlung «Religion und Sittlichkeit», die im übrigen die Formulierungen der «Ethik» noch überspitzt, das «Interesse an der sogenannten Person Gottes und an dem sogenannten lebendigen Gotte» verpönt und von den Propheten Israels sagt, sie hätten das direkte Verhältnis zwischen Mensch und Gott «bekämpft», hören wir Worte über die Gottesliebe, die einen neuen Ton anschlagen. «Je mehr die Gotteserkenntnis», heißt es hier, «sich zugleich als Gottesliebe fühlt, desto leidenschaftlicher wird der Glaubenskampf, der Kampf um die Erkenntnis und die Liebe Gottes». Es ist unverkennbar, daß Cohen sich hier gerade dem *Lebendigkeits*charakter des Glaubens nähert. Aber die Gottesliebe selber bleibt hier noch etwas Abstraktes und Unanschauliches. Und weitere drei Jahre danach beginnt der kleine Aufsatz «Die Liebe zur Religion» mit dem wunderlichen Spruch «Die Liebe zu Gott ist die Liebe zur Religion», und der erste Absatz schließt mit dem nicht minder wunderlichen: «Die Liebe zu Gott ist demnach die Erkenntnis der Sittlichkeit.» Man muß nur die beiden «ist» ernstlich beachten, um zu merken, daß es darum geht, etwas noch Unklassifiziertes, aber sich als zentral Aufdrängendes dadurch zu klassifizieren, daß man es mit schon Erfaßtem und Eingeordnetem gleichsetzt — und daß die Gleichsetzung nicht gelingt. Um das letztere festzustellen, braucht man die angeführten Sätze nur mit einem der Worte der Bibel zu konfrontieren, die die Liebe zu Gott gebieten oder preisen und denen ja dieser ihr Begriff entnommen ist: was hier geboten und gepriesen wird, ist etwas Wesensanderes als die Liebe zur Religion und die Erkenntnis der Sittlichkeit, wiewohl es beide einschließt. Aber in der Ausarbeitung von Cohens Berliner Vorlesungen von 1913—1914, die 1915 unter dem Titel «Der Begriff der Religion im System der Philosophie» erschien, kommt eine Liebe zum Ausdruck, die jenes «ist» umwirft. «Wenn ich Gott liebe», sagt Cohen — und dieses «ich» schlägt dem Leser ans

Herz, wie jedes echte «ich» in jedem echten Philosophenwerk — «so denke ich ihn nicht mehr» (dieses «nicht mehr» ist doch beinah ein direktes Zeugnis) «nur als den Bürgen der Sittlichkeit auf Erden» —, sondern? Sondern als den Rächer des Armen in der Weltgeschichte. «Diesen Rächer der Armen liebe ich.» Und weiter im gleichen Sinn: «ich liebe in Gott den Vater des Menschen». «Vater» bedeutet hier: «Schutz und Beistand der Armen», denn «an dem Armen geht mir der Mensch auf». Welch ein großes Stück Wegs sind wir über die «Liebe zur Religion» hinausgekommen! Aber das Neue wird noch deutlicher und nachdrücklicher ausgesprochen: «Daher soll die Liebe zu Gott alle Erkenntnis übertreffen ... Es bleibt nichts übrig im Bewußtsein des Menschen, wenn er Gott liebt. Daher heißt diese allen sonstigen Inhalt resorbierende Erkenntnis nicht mehr nur Erkenntnis, sondern Liebe.» Und so ist es denn zuhöchst folgerichtig, daß in diesem Zusammenhang das biblische Gebot der Gottesliebe angeführt und ausgelegt wird: «Ich kann Gott nicht lieben, ohne mein ganzes Herz, wie es für die Mitmenschen lebt, ohne meine ganze Seele, wie sie in allen Richtungen des Geistes der Mitwelt zugekehrt ist, ohne meine ganze Kraft für diesen Gott in seiner Korrelation zum Menschen einzusetzen.»

Hier sei ein Einwand eingeschaltet, der sich jedoch nicht auf diese Sätze Cohens, sondern auf einen an sie geknüpften bezieht. Cohen spricht von der «Paradoxie», «daß ich *den* Menschen lieben soll». «Wurm, der ich bin», fährt er fort, «von Leidenschaften zerfressen, der Selbstsucht zum Köder hingeworfen, soll ich dennoch den Menschen lieben. Wenn ich dies kann, und sofern ich dies kann, kann ich auch Gott lieben.» Starke, große Worte — aber dem letzten Satz widerspricht die Tatsächlichkeit so vieler wichtiger Menschen. Und die *biblische* Lehre bewältigt die Paradoxie genau umgekehrt. Sie weiß, daß man nicht gebieten kann, den Menschen zu lieben: ich kann nicht zu jedem Menschen Liebe empfinden, und wenn es mir Gott selber gebietet. Die Bibel gebietet die Menschenliebe direkt nur in der Gestalt der Liebeserweisung (III. M. 19, V. 18 und 34): ich soll meinem «Gefährten», das heißt jedem einzelnen Menschen, mit dem ich je und je auf den Wegen meines Lebens zu tun bekomme, jedem, dem ich auf ihnen begegne, auch dem «Ger», dem Gastsassen, als einem mir Gleichen Liebe erweisen, ihm liebemäßig zugewandt sein (ich soll «ihm» lieben, eine Dativkonstruktion, die charakteristischerweise nur an diesen zwei Stellen der Bibel vorkommt), selbstverständlich nicht mit äußeren Gebärden, sondern in wahrhafter Wesenshaltung — die kann ich wollen, dies also mir gebieten lassen; was an Liebesgefühl für meinen Gefährten dabei aus meinem Verhalten in mein Herz fällt, wird mir nicht von meinem Willen gegeben. Wohl aber gebietet

die Schrift dem Menschen (V. M. 6, 5; 10, 12; 11, 1), als Gefühl, *Gott* zu lieben, und nur im Zusammenhang damit gebietet sie ihm (6, 19), den Gastsassen, der mein Gefährte ist, zu lieben: weil nämlich Gott ihn liebt. Wenn ich Gott liebe, über den Weg meiner Gottesliebe, bekomme ich auch den zu lieben, den er liebt. Gott aber kann ich in der Tat lieben wollen, so wie ich ihn nur kenne — und das angesprochene Israel kennt ihn —, und so kann ich mir *dies* gebieten lassen.

Cohen meint es in der Tat anders. Denn nun wirft er die Frage auf, ob er etwa daran Anstoß nehmen solle, daß Gott «nur Idee ist». «Sollte ich etwa», antwortete er, «Ideen nicht lieben können? Was ist denn aber der Mensch anderes als eine soziale Idee und doch kann ich ihn nur in dieser und kraft dieser als Individuum lieben: also, strenggenommen, nur diese soziale Idee vom Menschen lieben.» Mir scheint es sich damit anders zu verhalten: nur wenn und weil ich den und den und den Menschen liebe, kann sich meine Beziehung zur sozialen Idee vom Menschen zu jenem vom Gefühl getragenen Verhältnis meines ganzen Wesens erheben, das ich Liebe nennen darf. Und Gott? Franz Rosenzweig hat davor gewarnt, Cohens Gottesidee so zu verstehen, als ob Gott für ihn «nur eine Idee» wäre. Die Warnung besteht zu Recht; mit Recht weist Rosenzweig darauf hin, daß eine Idee für Cohen nicht «nur eine Idee» ist. Aber man darf auch das freilich ganz anders geartete «nur» in Cohens Worten «Gott, der nur Idee ist» nicht überhören. Wir mögen unser Verhältnis zur Idee des Schönen, zur Idee des Guten eine Liebe nennen, obgleich, wie mir scheint, auch es seinen Gemütsgehalt und Gemütswert erst von den Konkretionen her erhält: Gott lieben ist von alledem wesensverschieden. Wer Gott liebt, liebt ihn gerade insofern er nicht «nur Idee» ist; und weil er nicht «nur Idee» ist, kann er ihn lieben. Und ich wage zu sagen: auch Cohen hat Gott zwar als Idee gedacht, aber geliebt hat auch er ihn als — Gott.

5

In dem in den Jahren nach dem «Begriff der Religion» entstandenen großen Nachlaßwerk, der «Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums», hat Cohen die Frage wiederaufgenommen, und mit noch größerer Prägnanz. «Wie kann man eine Idee lieben?», läßt er fragen, und er antwortet: «Wie kann man etwas anderes lieben als eine Idee?» Begründend fährt er fort: «Liebt man doch sogar in der sinnlichen Liebe nur die idealisierte Person, nur die Idee der Person.» Aber wäre es sogar richtig, daß man in der «sinnlichen» Liebe (vielmehr: in der sinnlichkeitsumfassenden Liebe) nur die idealisierte Person liebe, so wäre damit keineswegs gesagt, daß man da nur

die Idee der Person liebe: auch die idealisierte Person bleibt eine Person und wird nicht zur Idee; nur weil es die Person, die ich idealisiere, wirklich gibt, kann ich die idealisierte lieben. Mag Dante auch la gloriosa donna della mia mente im Sinn haben, entscheidend ist, daß seinen Augen zunächst die leibhafte Beatrice erschien und ihm den «Geist des Lebens» erbeben ließ. Aber geht nicht die Kraft, die einen zur Idealisierung eines geliebten Menschen bewegt, befähigt und ermächtigt, von der Urwesenstiefe eben dieses geliebten Menschen aus? Ist die echte Idealisierung nicht letztlich *Entdeckung* des Wesens, das mit dem von mir geliebten schöpfungsmäßig *gemeint* ist?

«Die Liebe des Menschen zu Gott», sagt Cohen, «ist die Liebe zum sittlichen Ideal. Nur das Ideal kann ich lieben, und das Ideal kann ich nicht anders fassen, es sei denn, daß ich es liebe.» Auch auf dieser höchsten Stufe des vom Glauben überwältigten Philosophen sagt er von der Liebe zu Gott noch aus, was sie «ist», und nicht, was sie einschließt. Die Liebe des Menschen zu Gott *ist* aber nicht die Liebe zum sittlichen Ideal, sie schließt sie nur ein. Wer Gott nur als das sittliche Ideal liebt, kann leicht dazu gelangen, an der Führung einer Welt zu verzweifeln, deren Augenschein Stunde um Stunde allen Prinzipien seiner sittlichen Idealität widerspricht. Hiob verzweifelt, weil ihm Gott und sein sittliches Ideal auseinanderzugehen scheinen. Der ihn aus dem Sturme anredet, überragt auch noch die Sphäre der Idealität. Er ist nicht ihr Urbild, ihr Urbild ist in ihm. Er gibt das Ideal, aber er gibt sich darin nicht aus. Die Einheit Gottes ist nicht das Gute, sondern das Uebergute. Er will, daß man seiner Offenbarung folge, aber angenommen und geliebt werden will er bis in seine Verborgenheit hin. Wer Gott liebt, liebt das Ideal, und liebt Gott mehr als es. Und von ihm, nicht von einem Ideal, nicht von einer Idee, sondern eben von ihm, den zu erfassen die Idealität nicht zulangt, von ihm, der *absoluten Person* Gott, weiß er sich geliebt. Heißt das, daß Gott Person «ist»? Der Absolutheitscharakter seiner Person, die Paradoxie der Paradoxien, verbietet solch eine Aussage. Es heißt nur, daß er als Person liebt und als Person geliebt werden will. Und wäre es nicht anders, so ist er den Menschen schaffend Person geworden, um ihn zu lieben und von ihm geliebt zu werden, um mich zu lieben und von mir geliebt zu werden. Denn mag es so sein, daß auch Ideen geliebt werden: nur Personen lieben. Und auch der vom Glauben überwältigte Philosoph, der — das System auch jetzt noch, ja, heftiger als je mit beiden Händen umklammernd — die Liebe zwischen Gott und Mensch als Liebe zwischen Idee und Person deutet, bezeugt doch jene in ihrer Wirklichkeit, die aus Gegenseitigkeit besteht. Auch die Philosophie, die, um das Sein Gottes rein zu halten, ihm das Dasein ab-

spricht, weist gegen ihren Willen auf den Brückenbogen des Daseins hin, der sich über den beiden Pfeilern, dem allmächtigen und dem hinfälligen, unerschütterlich spannt.

6

Cohen hat einmal von Kant gesagt: «Was seiner Gotteslehre charakteristisch ist, das ist das Unpersönliche *im üblichen Sinne,* das wahrhaft Geistige: die Erhebung Gottes zur Idee.» Er fügt hinzu: «Und nichts Geringeres ist der tiefste Grund der jüdischen Gottesidee.» Was Kant angeht, besteht das Urteil zwar zu Recht; aber wir lesen im Opus postumum Seite um Seite, wie in ihm selber immer wieder Widerspruch gegen eine Durchführung dieser Erhebung Gottes zur Idee rege wird, die, wie es dann bei Cohen geschieht, eine Verknüpfung der Idee mit dem Begriffe des Daseins ablehnt. «Unter dem Begriffe von Gott», schreibt Kant, «denkt sich die Transzendentale Philosophie eine Substanz von der größten Existenz», um freilich ein andermal zu präzisieren: «Das Ideal einer Substanz, welches wir uns selbst schaffen» und wieder ein andermal: «Der Begriff von einem solchen Wesen ist nicht der von einer Substanz, das ist von einem Dinge, das unabhängig existiere.» Was uns in diesen zuweilen chaotisch anmutenden Aufzeichnungen vorliegt, sind die Akten des Prozesses, in dem das Denken der Gottesidee bei ihrem Denker mündet, des Prozesses nämlich zwischen dem Element «Idee» in der Gottesidee und dem Element «Gott» in ihr, eines Prozesses, der immer wieder an den gleichen Punkt zurückkehrt, bis er abgebrochen wird. Cohen hatte es unternommen, die Idee in einen so folgerichtigen Zusammenhang einzustellen, daß kein Antrieb zu einem Widerspruch aufkommen könne; auch als ihn der Glaube überwältigte, ließ er nicht ab, um die Erhaltung dieses Zusammenhangs zu ringen. Dabei meinte er den «tiefsten Grund der jüdischen Gottesidee» auf seiner Seite zu haben. Aber auch der tiefste Grund der jüdischen Gottesidee kann nur durch Vertiefung in jenes «Ehje» erreicht werden, jenes Wort Gottes zu Mose «Jch-bin-da», das für alle Zeiten über Sinn und Gehalt dieser Idee entschieden hat und in dem gerade das persönliche «Dasein» Gottes, ja seine lebendige Gegenwart, als das Attribut angesprochen wird, das unter allen den Menschen, dem er sich kundgibt, am unmittelbarsten angeht. Und unauflösbar ist mit der Kundgebung des «Ehje» die Selbstbezeichnung des Sprechers als Gottes Abrahams, Gottes Isaaks und Gottes Jakobs verbunden: ihn kann man nicht zum Gott der Philosophen machen. Aber wer sagt: «Ich liebe in Gott den Vater des Menschen», hat, möge er es selber im übrigen nicht wahrhaben wollen, dem Gott der Philosophen mit

der Urkraft seines Herzens schon abgesagt. In seinem Selbstverständnis hat Cohen nicht zwischen ihm und dem Gott Abrahams gewählt, sondern er glaubt bis ans Ende, sie miteinander identifizieren zu können; aber die Urkraft seines Herzens, die, von der aus auch dem Denken seine Vitalität kommt, hatte für ihn gewählt und entschieden. Die Identifizierung ist mißglückt und sie mußte mißglücken. Denn die Gottesidee, das Meisterwerk des Menschen, ist nichts als das Bild der Bilder, das sublimste unter den Bildern, die sich der Mensch von Gott, dem Bildlosen, macht; und eben dies zu erkennen und sich damit zu bescheiden widerstrebt seinem Wesen. Aber der Mensch erfährt, wenn er Gott lieben lernt, eine Wirklichkeit, die die Idee überwächst. Er mag immerhin die große Anstrengung des Philosophen machen, um den Gegenstand seiner Liebe als einen Gegenstand seines philosophischen Denkens festzuhalten: die Liebe zeugt für das Dasein ihres Partners.

KLEINE RUNDSCHAU

VOM WELTBILD DES MUSIKFORSCHERS

«Die Musik ist eine Welt für sich, ein autonomes, spezifisches Gebiet menschlicher Tätigkeit, eine von allem anderen unabhängige Ausdrucksform. Sie stellt eine einzigartige Harmonie zwischen Sinnlichem und Geistigem her. Keiner anderen Kunstgattung gelingt diese Verschmelzung in einem solchen Maße.» — Diese Sätze, die im letzten Kapitel der vor kurzem erschienenen *«Einführung in die Musikpsychologie»* von Géza *Révész* (Verlag A. Francke AG., Bern) stehen, rechtfertigen den etwas anspruchsvollen Titel dieser Anzeige. Die Musikpsychologie selbst, der die Ausführungen des ausgezeichneten ungarischen Musikforschers, der schon seit vielen Jahren als Professor der Psychologie an der Universität Amsterdam wirkt, gelten, ist in ihren Problemen und Methoden aber keineswegs autonom, sondern bearbeitet ein typisches Grenzgebiet und bezieht ihre Fragestellungen ebensosehr von der Physik, Physiologie, Psychologie und allgemeinen Aesthetik als von der Musik her.

Unter voller Berücksichtigung dieser Sachlage läßt sich Révész aber doch in erster Linie von musikalischen Gesichtspunkten leiten und behandelt vor allem solche Dinge, «von denen man annehmen darf, daß sie im Rahmen der theoretischen Ausbildung der Musiker nicht oder nur nebenbei behandelt werden, die aber zu den integrierenden Bestandteilen der musikalischen Bildung gehören.» — Der