

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 67 (2011)

Artikel: "Die Idealisierung des Diesseits" : Maimonides' Einfluss auf das Konzept des Messianismus in Hermann Cohens Essay Charakteristik der Ethik Maimunis
Autor: Kohler, George Y.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961471>

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: 13.02.2026

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

„Die Idealisierung des Diesseits“ – Maimonides' Einfluss auf das Konzept des Messianismus in Hermann Cohens Essay *Charakteristik der Ethik Maimunis*

Von George Y. Kohler*

Als Heinrich v. Treitschke im November 1879 seinen bekannten antisemitischen Artikel in den *Preussischen Jahrbüchern* veröffentlichte, hielt sich Hermann Cohen mit einer Reaktion zurück. Anders als Moritz Lazarus, Manuel Joel und vor allem Heinrich Graetz, die sich sofort empört an die Öffentlichkeit wandten, sandte Cohen im Dezember 1879 zunächst zwei private Briefe an Treitschke, offensichtlich in der Absicht, den Berliner Historiker wenigstens teilweise umzustimmen. Durch Treitschkes Intervention, so Cohen im ersten Brief, habe die Judenfrage für ihn begonnen „eine Ehrenfrage“ zu werden. Er wolle endlich als deutscher Wissenschaftler gesehen werden, nicht als jüdischer Theologe, betont Cohen. Wörtlich schreibt er: „Da ich nun aber einmal keinen Beruf in mir fühlte, die Philosophie des Maimonides auszulegen, so war ich des Vertrauens, es werde uns allmählich gelingen, in die ‘Nation Kants’ uns einzuleben...“¹ Bekanntlich änderte Treitschke seine Meinung nicht, jedenfalls nicht im Sinne Cohens. Als Folge erschien nun das berühmte „Bekenntnis in der Judenfrage“, Cohens erste Äusserung zu einem rein „jüdischen“ Thema. Der Text des *Bekenntnisses* zeigt noch ganz Cohens Abhängigkeit von liberaler protestantischer Theologie: Bei allen Verdiensten des israelitischen Monotheismus in der „Vertiefung der Gottesidee“ behauptet Cohen geradeheraus: Eines fehlt diesem Monotheismus dann doch – die Idee von der *Menschwerdung* Gottes wie sie das christliche Dogma propagiert. Nur die Humanisierung Gottes kann die Humanisierung der Religion gewährleisten, so Cohen weiter, und wenn auch der Talmud schon den *Inhalt* des Kantischen Sittengesetzes enthält, so ist doch die *Begründung* des Kategorischen Imperatives „unverständlich ohne die christologische Form der

* Dr. George Y. Kohler, Forschungsstipendiat am Martin Buber Lehrstuhl der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Campus Westend, Grüneburgplatz 1, D-60323 Frankfurt am Main.

1 HELMUT HOLZHEY, Zwei Briefe Hermann Cohens an Heinrich von Treitschke, in: *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 12 (1969), S. 183-204, dort S. 187.

Humanisierung des Göttlichen“.² Am Ende des Textes sagt Cohen es noch einmal deutlich mit Bezug auf den Messianismus: Die Ansicht, die er jetzt von der messianischen Idee habe, wäre undenkbar „ohne die religiöse Befreiung welche der deutsche Geist durch Martin Luther, gesegneten Angedenkens, ins Werk gesetzt hat“.³

Das Ziel dieser Studie nun ist es zu zeigen, wie in der weiteren Entwicklung des Cohenschen Werkes der Einfluss Luthers immer mehr schwindet und – man mag es als Ironie des Schicksals oder als göttliche Fügung sehen – ausgerechnet die Philosophie des Maimonides diesen Platz einnimmt.⁴

Tatsächlich aber hat sich Cohen nach der Treitschke-Debatte fast dreissig Jahre nicht mehr unabhängig von philosophischer Ethik zu religiösen Themen geäussert. Die Datierung des Wendepunkts, der Rückkehr zu religiösen Fragen, ist in der Forschung umstritten. Ich möchte ihn hier auf den Beginn von Cohens erneuter Beschäftigung mit der Religionsphilosophie des jüdischen Mittelalters ansetzen, ein Quellen-Studium das seinen intensivsten Ausdruck fand in dem grossen Essay über die „Charakteristik der Ethik Maimunis“ von 1908 fand.⁵ Es muss allerdings schon in den letzten Jahren des neunzehnten Jahrhunderts gewesen sein, dass Cohen begann, sich auf Maimonides zurückzubedenken, den er ausführlich in seiner Zeit am

2 HERMANN COHEN, Ein Bekenntnis in der Judenfrage, in: KARSTEN KRIEGER (ed.), *Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879–1881: Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation, Kommentierte Quellenedition*, 2 Bde, München 2003, Bd. I, S. 337–360, dort S. 342.

3 Ebenda, S. 358.

4 In einem philosophischen Nachruf hat Cohens Schüler Benzion Kellermann sogar behauptet, dass Maimonides für Cohen schliesslich wichtiger geworden war als Kant; siehe dazu BENZION KELLERMANN, Die religionsphilosophische Bedeutung Hermann Cohens, in: *Neue Jüdische Monatshefte* 1917/1918, S. 372).

5 HERMANN COHEN, Charakteristik der Ethik Maimunis, in: WILHELM BACHER / MARCUS BRANN ET AL. (eds.), *Moses ben Maimon: Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss*, 2 Bde, Leipzig 1908–1914, Bd. I, S. 63–134; nachgedruckt in: HERMANN COHEN, *Jüdische Schriften*, ed. BRUNO STRAUSS, 3 Bde, Berlin 1924 (= Nachdruck New York 1980), Bd. III, S. 221–289, jetzt in: DERS., *Werke*, Bd. XV: *Kleinere Schriften*, Teil 4: 1907–1912, ed. HARTWIG WIEDEBACH, Hildesheim 2009, S. 161–269. Nach dieser Werkausgabe wird im Folgenden zitiert. – Almut Sh. Bruckstein hat den Essay ins Englische übersetzt und mit einem ausführlichen religionsphilosophischen Kommentar versehen (HERMANN COHEN, *Ethics of Maimonides*, translation with commentary by ALMUT SH. BRUCKSTEIN, Madison 2004). An den für diese Studie relevanten Stellen wird auf diesen Kommentar hingewiesen.

Breslauer Seminar, später wohl auch noch einmal mit seinem Vater studiert hat.⁶ Die ersten Ergebnisse veröffentlichte Cohen in seinem Aufsatz über „Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch“ von 1900, ein Text, der bereits viele zentrale Aussagen darüber vorwegnimmt, wie Maimonides gelesen werden muss, um als ‘ethischer Monotheist’ zu gelten. Besonders Maimonides’ Attributenlehre wird schon hier als vollkommen auf die Ethik ausgerichtet verstanden. Während Cohen aber die meisten göttlichen Attribute vor 1900 immer noch in ihrem mittelalterlichen Kontext behandelt, tritt das Attribut der ‚Einheit‘ schon jetzt heraus und begründet für Cohen die Entdeckung des Wesens Gottes als reinen Geist in Maimonides’ Werk. „Und vom Geiste“, fährt Cohen fort, „führt zwar kein kleiner Schritt, aber ein unaufhaltsamer Übergang zur *Idee*“.⁷

In der „Ethik des Reinen Willens“ von 1904 findet sich zwar nur ein einziger Hinweis auf Maimonides, aber auch dieser lässt auf mehr als nur eine oberflächliche Lektüre des *Moreh Nevukhim*, des philosophischen Hauptwerks des Maimonides, schliessen. Seine Lehre von den Attributen Gottes macht Maimonides zum Führer des mittelalterlichen Rationalismus, schreibt Cohen in der Ethik: In der Attributenlehre wagt es Maimonides „den Begriff des Lebens vom Begriffe Gottes abzutrennen“⁸ – also, mit anderen Worten, Gott nicht einmal die Eigenschaft des *Lebendigseins* zuzuerkennen. Was Maimonides ursprünglich im Sinne einer formalen Abgrenzung des Gottesbegriffes von aller Vergleichbarkeit gemeint hatte, wird hier von Cohen erneut als Beginn des „Grundgedankens, dass Gott eine Idee sei“⁹ gelesen, also als eine idealisti-

6 Vgl. HERMANN COHEN, *Briefe*, ed. BRUNO STRAUSS, Berlin 1939, S. 24.

7 HERMANN COHEN, Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch, in: *Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Litteratur* 3 (1900), pp. 75–132; nachgedruckt in: DERS., *Jüdische Schriften* (Anm. 5), Bd. III, S. 43–97, dort S. 46 (danach hier zitiert; Hervorhebung im Original).

8 HERMANN COHEN, *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1904, S. 429.

9 Ebenda. Eine Vereinnahmung von Maimonides für den philosophischen Idealismus ist problematisch und stösst auf viele Hindernisse im Text des *Moreh*. Benzion Kellermann gibt in einer langen Fussnote zu seiner Übersetzung von Gersonides’ philosophischem Hauptwerk einen Überblick zum Für und Wider dieser Theorie (*Die Kriege des Herrn*, 2 Bde, Berlin 1914–1916, Bd. II, S. 125f). Dass Cohens Versuch, Maimonides für den Idealismus zu rekrutieren über seinen engsten Schüler-Kreis hinaus diskutiert wurde, zeigt eine Bemerkung von Isaac Breuer aus dem Jahre 1928. Während sein Grossvater, Rabbiner Samson R. Hirsch, den *Moreh* noch ganz abgelehnt hatte, ist Breuer selbst nun schon bemüht, Maimonides wenigstens davor zu bewahren, Gott in diesem Buch für eine Idee gehalten zu haben (siehe ISAAC BREUER, *Elischa*, Frankfurt a. M. 1928, S. 75). Zu der Vorstellung, dass Gott als Idee an religi-

sche Negierung des mystischen Gottesbegriffes als *lebender* Person – ganz im Sinne Cohens eigener Philosophie. Diese radikale Maimonides-Interpretation setzt in jedem Falle eine intensive Beschäftigung mit den vielleicht schwierigsten Abschnitten des *Moreh* voraus, den Kapiteln, in denen Maimonides seine vieldiskutierte Attributenlehre ausführt – die als *negative Theologie* in die Forschungsgeschichte eingegangen ist.¹⁰

Eine detaillierte Darstellung der Ergebnisse von Cohens erneuter Beschäftigung mit dem *Moreh* finden wir aber erst im Maimonides-Essay von 1908, also vier Jahre nach dem ersten Erscheinen der Ethik. Maimonides verlangt in seiner Attributenlehre, dass alle Wesensattribute von Gott unbedingt ferngehalten werden müssen, also auch die der Macht, des Wissens und des Wollens, ferner alle Bestimmungen, die Gott definieren oder zu anderen Dingen in Beziehung setzen würden.¹¹ Einzig und allein diejenigen Eigenschaften, die Gott durch seine *Wirkungen* bezeichnen sind statthaft, da sie nichts zu Gottes Wesen hinzufügen und nicht das oberste Prinzip seiner Einheit und Einzigkeit angreifen. Positiv aussagen können wir daher von Gott nur, dass er existiert, sein wahres Wesen bleibt uns verschlossen. Wenn wir uns dem Begriff Gottes wenigstens nähern wollen, erklärt Maimonides, müssen wir den Weg der Negation gehen: Wir können zum Beispiel sagen, dass Gott *nicht unwissend* ist. Wenn also Moses am Sinai Gott bittet „Tue mir doch deine Wege kund, damit ich dich erkenne“ (Ex 33,13), so fragt er in maimonidischer Auffassung der Stelle nach nichts anderem als nach Gottes Wirkungen. Deshalb wird ihm diese Bitte gewährt, die Bitte nach dem *Schauen der Herrlichkeit* Gottes (Ex 33,18) aber abgeschlagen. Gottes *Wege* sind nach Maimonides Gottes Handlungen, Gott lässt all sein *Gutes* an Moses vorbeigehen (Ex 33,19) aber sein *Angesicht* darf Moses nicht sehen (Ex 33,20).¹²

ösem Wert einbüsst, vgl. Steven Schwarzschilds Auseinandersetzung mit Rosenzweig in: STEVEN SCHWARZSCHILD, Franz Rosenzweig's Anecdotes about Hermann Cohen, in: HERBERT A. STRAUSS & KURT R. GROSSMAN (eds.), *Gegenwart im Rückblick: Festgabe für die Jüdische Gemeinde zu Berlin 25 Jahre nach dem Neubeginn*, Heidelberg, 1970, S. 209-218.

10 Siehe die massgebende Aufsatzsammlung zu diesem Thema im Sonderheft des *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002).

11 Die Attributenlehre ist in den Kapiteln 51-60 des ersten Teils des Buches entwickelt. Deutsche Übersetzung: MOSE BEN MAIMON, *Führer der Unschlüssigen*, ins Deutsche übertr. u. mit erklärenden Anmerkungen vers. von ADOLF WEISS, 3 Bde, Hamburg 1923-1924 (letzter Nachdruck 1995) (= Philosophische Bibliothek; Bd. 184a-c).

12 *Moreh* I,54.

Während nun viele Maimonides-Interpretatoren, mittelalterliche wie moderne, an dieser *negativen Theologie* Anstoss nahmen und das Verschwinden eines ‚greifbaren‘ Gottes in Maimonides’ Theorie beklagten, konzentriert sich Cohen in seinem Maimonides-Essay (später wird das anders) auf die *Attribute der Handlung*, diejenigen also, die nach Maimonides einzig über Gott ausgesagt werden können. Er führt die von Maimonides begonnene Bibelexegese zu ihrem logischen Schluss: Die Eigenschaften Gottes, die uns bekannt werden können, also die Attribute seiner Wirkung, sind direkt im Anschluss an die von Maimonides zitierten Verse genannt: Gott ist *barmherzig, gnädig und langmütig, von grosser Huld und Wahrheit* (רחום וחנון, ארך אפים ורב-חסד ואמת).¹³ Das sind nicht die Attribute der Philosophen, so Cohen, Gott wird hier nicht nach Raum und Zeit dargestellt, sondern ausschliesslich „als ein sittliches Wesen, ein Wesen der Sittlichkeit“. Darin liegt für Cohen der Schwerpunkt von Maimonides’ Attributenlehre: „dass er den Begriff Gottes auf den *ethischen* Begriff Gottes konzentriert und einschränkt“.¹⁴

Wenn nun Maimonides an vielen Stellen betont, so Cohen weiter, dass der wahre Gottesdienst einzig in der Erkenntnis Gottes besteht, darin also, all seine Gedanken auf Gott zu richten, so ergibt sich aus der Erkenntnis eines ethischen Wesens eine sittliche Aufgabe für die Menschen: Gottes Wirkungen dienen ihnen als Vorbilder. Gotteserkenntnis bedeutet also in der Cohenschen Interpretation von Maimonides das Erkennen der biblischen Vorschriften „als der Gesetze der menschlichen Handlung, vermöge derer diese zur sittlichen Handlung wird“.¹⁵ Diese radikale Form der *imitatio dei*, diese Ethik der Erkenntnis, übernimmt Cohen (mit abnehmenden Hinweisen auf ihren Autor) nun in sein eigenes System, denn sie verträgt sich fast problemlos mit Cohens Auffassung von Gott als einer moralischen Idee, von Gott als dem Herrscher im Reich der Sittlichkeit.

Aber während auf diese Weise das Ideal abgesteckt ist, stellt sich nun das Problem der geschichtlichen Verwirklichung einer sich in ihrem sittlichen Verhalten Gott immer mehr angleichenden Menschheit. Für die Lösung dieses Problems bedient sich Cohen einer weiteren zentralen Idee des Judentums: der des Messianismus. Cohen nennt diesen Gedanken der sittlichen Menschheit oft ‚prophetischen Messianismus‘ um seine Herkunft aus dem biblischen Schrifttum zu betonen, wie überhaupt die Pro-

13 Ex 34,6 (Luther und Mendelssohn übersetzen *Emet* hier mit „Treue“).

14 Beide Zitate aus: COHEN, Charakteristik (Anm. 5), S. 202 (Hervorhebung von mir).

15 COHEN, Charakteristik (Anm. 5), S. 204.

phetentexte für die Reformtheologen des 19. Jahrhunderts den wesentlichen Teil der schriftlichen jüdischen Überlieferung ausmachten.¹⁶ Allerdings hat die messianische Idee, so wie sie die Propheten präsentieren – und so wie sie auch später der Talmud übernimmt und entwickelt – zwei konzeptionelle Schwierigkeiten für eine gradlinige Übernahme in Cohens philosophisches System. Zum einen ist der prophetische und talmudische Messianismus noch ganz vom Mythos durchdrungen: Jesajas Bild vom Frieden zwischen Wolf und Lamm erinnert an die Legende eines *goldenen Zeitalters*, Jecheskel verbindet den Messianismus mit der magischen Lehre von der Auferstehung der Toten¹⁷ und viele andere prophetische Stellen beschwören oft eher apokalyptischen Endzeit-Szenen herauf.¹⁸ Die talmudische Interpretation dieser Verse verwischt weiter den für Cohen wichtigen Unterschied zwischen Diesseits und Jenseits. An verschiedenen Stellen erörtert der Talmud die Frage, ob die prophetische Vision vom *goldenen Zeitalter* der Menschheit mit dem messianischen Reich gleichzusetzen ist, ob also mit dem Erscheinen des idealen Königs aus dem Hause Davids eine wunderbare Änderung der Natur, die Auferstehung der Toten und ein überirdischer Einfluss auf die Geschichte einhergeht – oder ob es

16 Vgl. BRUCKSTEIN in: COHEN, *Ethics* (Anm. 5), S. 169f. Die Propheten waren für Cohen die Erfinder des jüdischen Messianismus, schreibt Bruckstein, „in proclaiming the relationship between God and human beings to be foundational for God’s very own Being“.

17 Cohen missversteht Maimonides allerdings, wenn er versucht, dessen Auffassung von der Auferstehung im Mishnah-Kommentar nicht als religiösen Glaubenssatz zu interpretieren. Offensichtlich in Schwierigkeiten mit der richtigen Interpunktion der hebräischen Version des arabischen Originals, übersetzt er den Satz *ותחיית המתים הוא יסוד מיסודי משה רבנו ע"ה, ואין דת ולא דבקות בדת* mit: Auferstehung „ist ein Grundstein (יסוד) aber kein Glaubenssatz (דת) noch mit einem solchen zusammenhängend.“ (COHEN, *Charakteristik* [Anm. 5], S. 258f., siehe dort auch Anm. 1). Tatsächlich aber meint Maimonides, dass, wer nicht an die Auferstehung glaubt, „der hat keine Religion und keine Bindung an das Judentum“.

18 Diese Tatsache hatte Gershom Scholem zu der Annahme geführt, der jüdische Messianismus sei zuallererst eine Katastrophentheorie (GERSHOM G. SCHOLEM, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in: DERS., *Judaica*, Bd. I, Frankfurt a. M. 1968, S. 7-74, dort S. 14; engl.: *The Messianic Idea in Judaism and other Essays on Jewish Spirituality*, New York, 1971 [1995], S. 1-37, dort S. 7). Scholem erkennt zwar klar, dass eine rationalistische Linie in der jüdischen Messianismus-Deutung von Maimonides zu den Denkern der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert führt, behauptet aber, mit dieser Tradition der Leugnung jeder apokalyptischen Tendenz im Judentum gehe eine Verfälschung der historischen Wahrheit einher (ebenda, S. 8f).

sich um ein irdisches und ausschliesslich israelitisches Messiasreich handeln wird. Der babylonische Weise Mar Samuel streitet darüber zum Beispiel mit Rabbi Jochanan aus Tiberias:¹⁹

אמר רבי יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא "עין לא ראתה אלהים זולתך" ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד שנאמר "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ"

Während also Rabbi Jochanan der Auffassung zuneigt, dass „sich alle von den Propheten angekündigten Wunder in den Tagen des Messias ereignen werden“, aber mit Jesaja 64,3 darauf hinweist, dass „kein Auge je die zukünftige Welt gesehen hat ausser Gott“, prägte Samuel den vielzitierten Satz: „Es gibt keinen Unterschied zwischen dieser Welt und den Tagen des Messias – ausser dem Ende der Unterdrückung Israels durch fremde Königreiche.“ Dafür beruft er sich auf Deut. 15:11 wo es heisst, dass die Armen nie von der Erde verschwinden werden. Samuel scheint mit dieser Vorstellung allerdings in der Minderheit geblieben zu sein.

Zum anderen gilt es für Cohen auch gegen jede Form des Eudämonismus in den literarischen Quellen anzugehen, denn das Ergebnis der *imitatio dei* soll immer nur sittliche Gotteserkenntnis sein, nicht Glückseligkeit, erst recht nicht eine materiell aufgefasste, wie sie sich hin und wieder im Utopismus der Bibel darstellte – und auch hier hat der Talmud seinen Beitrag geleistet. In den malerischsten Bildern beschreibt zum Beispiel Rabban Gamliel die messianische Zeit: Die Erde Israels werde gebackene Kuchen und Seiden-Kleider hervorbringen, die Obstbäume ununterbrochen Früchte tragen und die Frauen werden jeden Tag gebären.²⁰

In diesen beiden Punkten nun ist es wieder Maimonides, der den philosophischen Weg bahnt, auf dem der prophetische Messianismus trotzdem in den kritischen Idealismus Cohens Einzug halten und seine zentrale Position einnehmen kann.²¹ Cohen bekennt ausdrücklich: „Wie sehr im-

19 bBer 34b; bSanh 99a; bPes 68a; bShab 63a u. a.

20 bShab 30b.

21 Das Verhältnis zwischen Cohens und Maimonides' Messianismus wurde kürzlich von Kenneth Seeskin untersucht, der bei einigen Themen zu ähnlichen Ergebnissen kommt wie diese Studie, bei anderen allerdings vor allem den Gegensatz zwischen Cohen und Maimonides herausarbeiten will. Nun liegt darin keine grosse Schwierigkeit, besonders wenn man, wie Kenneth Seeskin, fast ausschliesslich Cohens *opus postumum* heranzieht und nicht den Maimonides-Essay von 1908. Noch dazu ist Seeskins Lesart von Cohens Messianismus oft vereinfacht, da sein Interesse vor allem darin zu bestehen scheint, Maimonides von jeder Vereinnahmung durch das 19. Jahrhundert freizuhalten. Wenn dann das Ergebnis aber doch wieder nur das Straussche Bild des politisch konservativen

mer die Propheten mit ihrer poetischen Phantasie den Naturfrieden im Völkerfrieden besingen, und der Psalmist auch die Unschuld der Lebensfreuden in dieses Zukunftsbild hineinwebt,²² so bedurfte es der Warnung des Maimonides vor dem Eudämonismus um den geschichtlichen Begriff der messianischen Zeit nicht zu einem Schlaraffenland zu entstellen.

Tatsächlich hat Maimonides schon als junger Mann jeden Eudämonismus als Teil der jüdischen Lehre von Lohn und Strafe für das Befolgen der biblischen Gebote strikt abgelehnt. In einem langen philosophischen Kommentar auf die bekannte Mishna mSanh X,1 (כל ישראל יש להם חלק) (לעולם הבא), fordert er, die Tora zu studieren weil sie die Wahrheit enthält, und an die Wahrheit zu glauben, weil es die Wahrheit ist. Nur weil der selbstlose Gottesdienst für viele zu schwer ist, haben die Rabbiner eine Belohnung auf das Einhalten der Gebote ausgesetzt und deren Nichtbefolgung mit Strafe bedroht, schreibt Maimonides, einen Platz in der kommenden Welt zu erlangen darf jedoch niemals das Motiv für wahren Gottesdienst sein. Später geht Maimonides noch weiter: Die *zukünftige Welt* vertritt für ihn kein paradiesisches Jenseits im eigentlichen Sinne. Cohen zitiert Maimonides aus den *Hilchot Tschuva*, den *Gesetzen über die Umkehr* (VIII,8) mit der Feststellung, dass die *עולם הבא*, die *zukünftige Welt*, nicht im wörtlichen Sinne als eine kommende Welt zu sehen ist. Sie ist jetzt schon vorhanden und ständig bestehend, schreibt Maimonides. So verwandelt sich das für jene Welt verheissene ewige Leben des Mythos in eine ethische Idee: „Es ist die sittliche Welt des ewigen Individuums, in welche das kommende Geisterreich verwandelt wird“,²³ schliesst Cohen aus dem maimonidischen Gedanken und leitet so zu seinem wichtigsten Argument

Philosophen und des restaurativen Messianisten ist, dann scheint es mir interessanter zu untersuchen, wie Cohen Maimonides liest, um die mittelalterliche Philosophie kreativ in sein eigenes System zu integrieren – das heisst, zu untersuchen, wo die *Gemeinsamkeiten* beider Denker (bei allen selbstverständlichen Unterschieden) zu finden sind. Vgl. KENNETH SEESKIN, Maimonides and Hermann Cohen on Messianismus, in: *Maimonidean Studies* 8 (2008), S. 375-392.

22 HERMANN COHEN, Das Gottesreich, in: VERBAND DER DEUTSCHEN JUDEN (ed.), *Soziale Ethik im Judentum*, Frankfurt a. M. 1913 (⁵1918), S. 120-127; hier zitiert nach: DERS., *Werke*, Bd. XVI: *Kleinere Schriften*, Teil 5: 1913-1915, ed. HARTWIG WIEDEBACH, Hildesheim 1997, S. 40-50, dort S. 48. Erst Maimonides selbst hat den Messianismus als Dogma im Judentum festgeschrieben. In der talmudischen Zeit konnte man noch frei behaupten: *Es gibt keinen Messias für Israel* (אין משיח לישראל), wie etwa R. Hillel in bSanh 98b-99a. Mithin erklärt Rashi (*ad locum*) diesen schwierigen Satz einfach damit, dass nur Gott allein Israel erlösen kann.

23 COHEN, Charakteristik (Anm. 5), S. 258.

über: An die Stelle des Wartens auf ein mystisches Jenseits, die 'Insel der Seligen', tritt bei Maimonides ein neues Prinzip: das menschliche Streben nach Selbstvervollkommnung, nach der Annäherung an Gott. Der Mensch soll so handeln, dass das Menschliche sich in ihm vervollkommt und er sich von allem Tierischen unterscheidet, heisst es schon in Maimonides' Mishna-Kommentar. Diese Idee der ständigen Selbstvervollkommnung (השתלמות) des Menschen findet sich aber noch prägnanter im Alterswerk des Maimonides wieder, in den Schlusskapiteln des *Moreh Nevukhim*, für Cohen der Höhepunkt und das Ziel des gesamten Buches, vielleicht sogar des gesamten Schaffens des Maimonides. Maimonides schreibt in Kapitel III,51 des *Moreh*, dass das beständige Vermehren der Erkenntnis von Gott tatsächlich einem Prozess religiöser Vervollkommnung gleichkommt, da es bewirkt, dass wir uns von weltlichen, materiellen Dingen abwenden. Im 54. Kapitel schliesslich fordert Maimonides, keine Mühe und Beschwerden zu scheuen, alle vier Stufen menschlicher Vollkommenheit zu erklimmen, von denen das Streben nach Besitz die geringste und die intellektuelle Gotteserkenntnis die höchste ist. Erinnern wir uns nun daran, dass Maimonides in der Cohenschen Interpretation nur dasjenige von Gott der menschlichen Erkenntnis preisgibt, was Gottes ethische Handlungen und Wirkungen ausmacht, und sogar das Leben, also das Persönliche, von Gott fernhalten will – so gelangen wir zu einer beiden Denkern gemeinsamen Umdeutung des Gedankens vom ewigen Leben des Menschen zu einem neuen Begriff, in dem das ewige Streben nach dem sittlichen Ideal eine „Verbesserung der menschlichen Natur“ hervorbringt. Die Natur des Menschen soll kein Hindernis dafür bilden, dass die menschliche Seele lebe und sich behaupte, schreibt Cohen in Anlehnung an den maimonidischen Text.²⁴

Wenn aber das passive Warten auf das Jenseits durch eine ständige aktive Selbstvervollkommnung im Diesseits vollständig ersetzt werden soll, wenn damit, wie Cohen schreibt, „der beste Sinn der Unsterblichkeit übernommen“ ist,²⁵ – so stellt sich die Frage nach der Möglichkeit einer praktischen Bewältigung dieser unendlichen Aufgabe: der Vereinigung des menschlichen Intellekts mit Gott²⁶ – im Sinne Maimonides', oder – im

24 COHEN, Charakteristik (Anm. 5), S. 260.

25 COHEN, Charakteristik (Anm. 5), S. 256.

26 Genauer gesagt mit der „wirkenden Vernunft“ bzw. dem „aktiven Intellekt“ (שכל הפועל), einem Theorem der mittelalterlichen aristotelisch-arabischen Philosophie, das die Plotin'sche Emanationslehre mit dem Aristotelismus verbindet. Der „aktive Intellekt“ ist nach Maimonides eine freie stofflose Intelligenz, die ununterbrochen Formen spendet, die ihrerseits auf die zur Aufnahme prädis-

Sinne Cohens – nach dem Ergebnis des unendlichen Annäherns an das ethische Ideal. Beide Varianten dieses Problems scheinen die gleiche philosophische Grundfrage aufzuwerfen: Ist das Ziel erreichbar? Für Maimonides ist die völlige Vereinigung des menschlichen Geistes mit der „wirkenden Vernunft“ tatsächlich eine philosophische Variante des religiösen Gedankens von der Unsterblichkeit der Seele. Nach dem Tod des Körpers, schreibt Maimonides in *Moreh* III,51, gibt es kein Hindernis für das Denken mehr, bei Gott als seinem einzigen Gegenstand zu verbleiben – und der Mensch „bleibt in diesem erhabenen Genusse, der nicht von der Art der üblichen Genüsse ist“.²⁷ Aber während Maimonides-Forscher zu allen Zeiten bemüht waren, diese kryptischen Aussagen des *Moreh* zu interpretieren,²⁸ hat Cohen versucht, eine durchaus naturwissenschaftliche Antwort auf diese Frage zu geben. Wie Maimonides hielt Cohen die Mathematik für eine Hilfswissenschaft der Philosophie, und in seinem optimistischen Vertrauen in die Fähigkeit der Naturwissenschaften im Allgemeinen, philosophische Hypothesen zu erhärten, konstruiert er eine Theorie des Infinitesimalen als eigentliche mathematische Grösse (als theoretisches Gegenstück unendlich grosser Zahlen), die uns das Ziel erreichen lässt ohne dabei das Moment der permanenten Annäherung aufzugeben.²⁹

ponierten Stoffe einwirken. Diese Wirksamkeit ist der „wirkenden Vernunft“ von Gott verliehen. (vgl. *Moreh* II,12).

27 In der Übersetzung von WEISS (Anm. 11), S. 355.

28 Vgl. *Moreh* III,51 (Ende). Shlomo Pines lehnte am Ende seines Schaffens den Gedanken, Maimonides habe tatsächlich die Unsterblichkeit der Seele angenommen, als unwahrscheinlich ab (SHLOMO PINES, *The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides*, in: JOSEPH A. BUIJS (ed.), *Maimonides: a Collection of Critical Essays*, Notre Dame, Ind. 1988 [1990], S. 91-121, dort S. 107), während Herbert Davidson in seiner Kritik an Pines' Meinung eine endgültige und dauerhafte Vereinigung des menschlichen Intellekts mit Gott als eine Grundüberzeugung des Maimonides sieht (HERBERT A. DAVIDSON, *Maimonides on Metaphysical Knowledge*, in: *Maimonidean Studies* 3 (1995), S. 49-103, dort S. 93ff).

29 Cohen begab sich damit bewusst in Widerspruch zum „Erfinder“ der realen unendlichen Zahlen, seinem Zeitgenossen Georg Cantor. Cantors Besprechung von Cohens Buch *Das Princip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte* (Berlin 1883) fiel dementsprechend negativ aus: Die Differentiale „gehören nicht zur Sphäre des Seienden“, wie Cohen annimmt, schreibt Cantor, sondern ausschliesslich die unendlich grossen Zahlen (*Deutsche Literaturzeitung* 8 [1884], S. 267). Cohen seinerseits war überzeugt, dass seine einheitliche Philosophie des Unendlichen Cantors Anliegen besser diene als dessen eigene Theorie. Siehe dazu auch STEVEN SCHWARZSCHILD, *The Religious Stake in Modern Philosophy of Infinity*, in: *Bar Ilan* 22-23 (1987), S. 70-75.

Das dahinter stehende philosophische Prinzip der mathematischen Unendlichkeit hat Bertrand Russell einmal am Beispiel der Romanfigur Tristram Shandy erklärt: In dem berühmten Roman von Laurence Sterne braucht Shandy zwei Jahre, um für eine Autobiographie die ersten beiden Tage seines Lebens zu beschreiben. Darauf beschwert er sich, dass sich bei diesem Tempo schneller Material ansammle, als er es verarbeiten könne, und damit das Buch nie zu Ende komme. „Nun behaupte ich“, kommentiert Russell, „dass wenn er ewig lebte, und nie seines Vorhabens müde würde, dann – selbst wenn sein Leben so ereignissreich weitergeht wie es begonnen hat – bleibt kein Kapitel seiner Autobiographie ungeschrieben.“³⁰ Im selben Sinne ist es im Grunde falsch zu sagen, Cohens Messias werde *niemals* kommen, Cohens Messianismus sei eine Theorie des ewigen Aufschiebens – das messianische Zeitalter beginnt für Cohen mathematisch vielmehr in der Unendlichkeit.³¹

Vermutlich hätte Cohen Maimonides' umstrittene *coniunctio intellectualis* auf dieselbe Weise erklärt: als niemals abgeschlossenes Streben, dessen Ziel in der Tätigkeit selbst verborgen ist; als ein Prozess, der mit dem Individuum nur insofern zu tun hat, als es Teil der historischen Menschheit ist.³² Maimonides selbst jedoch hat die Existenz realer Unendlichkeit im Sinne des klassischen mittelalterlichen Aristotelismus zunächst vollständig abgelehnt.³³ Bei einer tieferen Untersuchung allerdings stellt sich

30 BERTRAND RUSSELL, *The Principles of Mathematics*, London 1992, S. 358.

31 Vgl. SEESKIN, Maimonides and Hermann Cohen (Anm. 21), S. 381. Sicherlich hat Seeskin Recht, wenn er mit Bezug auf Cohens Messianismus schreibt: *Since perfection is always ahead of us, we can approach it as a function approaches its limit but never arrives at the end point* (S. 380). Aber ist das der Sinn der Funktion? Können wir nicht doch den Flächeninhalt des Kreises berechnen? Es scheint mir, der tiefere Sinn von Cohens Messianismus liegt im mathematischen Unendlichklein-werden-lassen des Unterschieds zwischen dem Sein und dem Sollen – und nicht im endlosen Aufschieben. – Vgl. auch BRUCKSTEIN in: COHEN, *Ethics* (Anm. 5), S. 171, auch hier wird Cohens Messianismus als realisierbar gesehen.

32 Zur Frage, ob es für Maimonides eine individuelle Unsterblichkeit gibt, vgl. ALEXANDER ALTMANN, Maimonides on the Intellect and the Scope of Metaphysics, in: DERS., *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung: Studien zur jüdischen Geistesgeschichte*, Tübingen 1987 (= *Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism*, Bd. 2), S. 60-129, dort S. 85ff.

33 Vgl. Sätze 1-3 der 25 Philosophischen Leitsätze in der Einleitung zum zweiten Teil des *Moreh*. Siehe dazu auch GEORGE KOHLER, Medieval Infinities in Mathematics and the Contribution of Gersonides, in: *History of Philosophy Quarterly* 23 (2006), S. 95-116, dort S. 98-100.

heraus, dass er die Kenntnis realer unendlicher Zahlen zumindest für Gott zulassen will,³⁴ während die Konstruktion eines Quadrates zum Beispiel, dessen Diagonale der Seite gleich wäre, für Maimonides sogar ausserhalb der Möglichkeiten Gottes liegt.³⁵ So ist also die Selbstvervollkommenung als ewige Aufgabe für beide Denker ein mit gewissen Einschränkungen erreichbares Ziel; die menschliche Hoffnung auf ein messianisches Zeitalter wird nicht enttäuscht, sondern ist philosophisch begründet in der Idee von Gott als ethischem Ideal.

Diesem Prozess der Ent-Mythologisierung and Ent-Materialisierung des Jenseits steht nun bei Maimonides durch die Betonung eines ausschliesslich irdischen, weltlichen und menschlichen Messias ein Prozess der „Idealisierung des Diesseits“ gegenüber.³⁶ Maimonides' grosses Verdienst ist es – laut Cohen 1908 –, dass er zum ersten Mal in der rabbinischen Literatur zwischen diesen beiden Prozessen, also zwischen ewigem Leben (עולם הבא) und dem messianischen Zeitalter (עתיד לבוא), strikt unterschieden hat. Erst diese Unterscheidung, die Aufhebung der Identität beider Konzepte, macht es möglich, dass sie sich gegenseitig ergänzen und erklären. In der *Religion der Vernunft* versucht Cohen später, diese inhaltliche Trennung doch schon auf den Talmud zurückzuführen „nach welchem Maimonides sich gerichtet hat“ und beruft sich ausgerechnet auf die oben erwähnte Auseinandersetzung zwischen R. Jochanan und Mar Samuel.³⁷ Aber hier missversteht Cohen den Zusammenhang in den der Talmud diese Auseinandersetzung stellt. Der Kontext ist nicht, wie Cohen annimmt, die Frage, ob sich die Propheten auf die messianische Zeit bezogen haben oder auf die zukünftige Welt. Es geht in dieser Passage eben nur um den angeblich übernatürlichen Charakter der Messiaszeit, den Samuel bestreitet. Wenn sich Cohen nun R. Jochanan anschliesst, muss er auch die für die Zeit des Messias von den Propheten verkündeten Wunder in Kauf nehmen. Dass Cohen diese Konsequenz übersieht, liegt sicher daran, dass er den Propheten im allgemeinen keinen Wunderglauben zugestehen will.

Cohens Messianismus ist oft als ein „Messianismus ohne Messias“ bezeichnet worden, da bei ihm der persönliche Messias vom Gedanken eines

34 Vgl. *Moreh* III, 21.

35 Vgl. *Moreh* III, 15.

36 COHEN, Charakteristik (Anm. 5), S. 260.

37 HERMANN COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt a. M. 1929, S. 363f. Diese Talmud-Interpretation findet sich allerdings schon in seinem Aufsatz Die Messiasidee (1892), in: DERS., *Jüdische Schriften* (Anm. 5), Bd. I, S. 105-124, dort S. 120).

idealen messianischen Zeitalters in der Geschichte abgelöst wird.³⁸ In der Version von Maimonides gibt es zwar einen individuellen Messias, allerdings ist dessen Persönlichkeit von geringer Bedeutung. Der Messias des Maimonides tritt als ein weltlicher König auf, dessen Aufgabe im Wesentlichen darin besteht, einen souveränen jüdischen Staat in Israel wiederherzustellen, einen Staat, der so mächtig sein wird, dass alle Kriege enden. „Der grosse Vorteil dieser Zeit wird darin bestehen“, schreibt Maimonides im Mishna-Kommentar, „dass wir aus dem Dienst der anderen Völker befreit werden und deshalb wieder alle Gebote erfüllen können“. – „Aber ist dann wird der Messias sterben“, fährt Maimonides fort, „und sein Sohn wird an seiner Stelle regieren, und nach diesem sein Enkelsohn“. Das Leben in dieser Zeit wird tatsächlich leicht und angenehm sein, mit nur wenig Arbeit kann man seinen Lebensunterhalt verdienen. Das ändert jedoch nichts an der menschlichen Natur, es wird weiter Starke und Schwache geben – die Menschen werden zwar viel länger leben, aber nur weil die Abwesenheit von Sorgen und Leiden eben das Leben verlängert.

Maimonides schliesst sich also Mar Samuel insoweit an, als er das ausschliesslich Irdische der Messiaszeit betont. Aber während Samuel seinen Gedanken damit begründet hatte, dass nach dem Deuteronomium die Armut niemals aufhören werde, rettet Maimonides auch die Vision von der sozialen Gerechtigkeit aus den Propheten in dieses diesseitige Bild hinüber. Die überschwänglichen Aussagen der Bibel und der talmudischen Weisen seien metaphorisch, als Gleichnisse, zu verstehen, schreibt Maimonides im Kommentar zur Mishna, und diese Forderung wird später der Grundgedanke seiner gesamten philosophischen Theorie des Prophetismus.

Der maimonidische Messianismus ist damit selbst im jüdischen Verständnis so radikal weltlich, dass er nicht wenige interne Kontroversen ausgelöst hat. Insbesondere Maimonides' Auffassung, dass alle übernatürlichen Begebenheiten, von denen die Propheten berichten, nur geträumte Meta-

38 Siehe zum Beispiel CHRISTOPH SCHULTE, Theodizee bei Kant und Cohen, in: STÉPHANE MOSÈS & HARTWIG WIEDEBACH (eds.), *Hermann Cohen's Philosophy of Religion; International Conference in Jerusalem 1996*, Hildesheim 1997, S. 205-229, dort S. 220. Der Gedanke ist jedoch bei Cohen nicht neu. Schon die Rabbinerkonferenzen zur Reform des Judentums, die in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts tagten, forderten ein neues Messiasbild ohne persönlichen Messias und die Ablösung des mit der Messiaszeit verbundenen politisch-nationalen Anspruchs auf Rückkehr nach Israel durch den Gedanken eines messianischen Zeitalters der Menschheit. Siehe *Protokolle und Aktenstücke der Zweiten Rabbiner-Versammlung*, Frankfurt 1845, S. 73-86 sowie S. 94-106 und die Berichterstattung in *Allgemeine Zeitung des Judenthums* 1845, Heft 32, S. 485ff.

phern seien, ist immer wieder angegriffen worden. Cohen jedoch macht sich genau diese Auffassung zunutze: Die für ihn unbequeme Stelle aus Jesaja (25,8) dass mit dem Erscheinen des Messias auch der Tod von der Welt verschwindet, interpretiert er immer wieder als Gleichnis, einmal als Teil der „Naturpoesie“ Jesajas, einmal als Metapher für das Ende aller Kriege.³⁹

Für Cohen ist am maimonidischen Messianismus zunächst die soziale Forderung wichtig; Cohen betont, dass Maimonides die Bedingung stellt, „dass die Bedürfnisse des materiellen Lebens den Pflichten der geistigen Kultur keine Hemmung mehr bereiten dürfen“.⁴⁰ Der wirklich wesentliche Aspekt, der für Cohen Maimonides' Messianismus vom Mythos des *goldenen Zeitalters*, wie überhaupt von jeglichem Utopismus unterscheidet, ist aber erneut die zentrale Stellung, die der Begriff der Erkenntnis in ihm einnimmt.⁴¹ Nur darin besteht für beide Denker der Sinn der in der Messiaszeit nunmehr uneingeschränkten Möglichkeit, alle biblischen Gebote zu erfüllen. Die Lösung des sozialen Problems der Menschheit bildet für Cohen, wie für Maimonides, nicht den Beginn eines Schlaraffenlandes, sondern die materielle Grundlage für das Erlangen von Wissen, für ethische Erkenntnis. „Wissen wird sich vermehren“, schreibt Maimonides über die messianische Zeit, und „jeder Mensch, der in dieser Zeit lebt, wird es zu grosser Vollkommenheit bringen“. Dadurch, fügt Maimonides hinzu, „wird er des Lebens in der zukünftigen Welt würdig“.

Noch eindeutiger, obwohl Cohen nicht darauf aufmerksam macht, tritt der zentrale Aspekt des Wissens und der Weisheit, die im messianischen Zeitalter herrschen, in den beiden oft zensierten Schlusskapiteln der *Hilchot Melachim veMilchamot* (Gesetze von Königen und Kriegen) hervor, die gleichzeitig auch die Schlussworte von Maimonides' religionsgesetzlichem Hauptwerk, dem *Mishneh Tora*, bilden.⁴² Dort behandelt Maimonides das messianische Zeitalter weit ausführlicher als im Mishna-Kommentar und, was vielleicht noch wichtiger ist, vor dem Hintergrund seiner gesamten rabbinischen Autorität – ist doch dieses Werk als ordnender Kodex des talmudischen Rechts konzipiert. Ganz am Ende des letzten Kapitels des

39 COHEN, *Religion der Vernunft* (Anm. 37), S. 323 und S. 340.

40 COHEN, *Gottesreich* (Anm. 22), S. 48.

41 Vgl. BRUCKSTEIN in: COHEN, *Ethics* (Anm. 5), S. 182

42 Zensiert wurden diese Kapitel vermutlich vor allem wegen der Erwähnung von Jesus in Kap. 11:10-11. Maimonides schreibt, dass Jesus nicht der Messias gewesen sein kann, weil er an der Aufgabe gescheitert ist, Israel zu erlösen. Trotzdem, so der Text weiter, hat Gott in seiner Unerforschlichkeit auch Jesus dazu beitragen lassen, „den Weg für den Messias zu ebnen“ (לִישׁוֹר דֶּרֶךְ לַמֶּלֶךְ (הַמְּשִׁיחַ)). Vgl. BRUCKSTEIN in: COHEN, *Ethics* (Anm. 5), S. 183.

Mishneh Tora heisst es: „In jenem Zeitalter wird es weder Hungersnot, noch Krieg, noch Missgunst und Zwietracht geben, denn man wird die irdischen Güter im Überfluss besitzen...“ – und weiter wörtlich:

ולא יהיה עסק כל העולם, אלא לדעת את ה' בלבד. ולפיכך יהיו חכמים גדולים, ויודעים דברים הסתומים העמוקים; וישיגו דעת בוראם כפי כוח האדם, שנאמר "כי מלאה הארץ, דעה את ה', כמים, לים מכסים".

Alle Welt wird sich mit nichts anderem beschäftigen als mit der Erkenntnis Gottes. Darum werden alle hervorragende Weise sein, und sie werden die verborgenen Dinge ergründen und die Gedanken ihres Schöpfers, soweit der menschliche Geist dies vermag, erfassen – wie es bei Jesaja heisst: denn die Welt ist voll der Erkenntnis des Herrn, so wie die Wasser das Meer bedecken (Jes. 11,9)“

Man beachte übrigens auch den Universalismus dieser berühmten Stelle, hier ist schon nicht mehr die Rede von Israel, sondern von der ganzen Welt. Für Cohen steht bei Maimonides „die Erkenntnis als Weisheit, nicht als Religion“ im Mittelpunkt. Die Erkenntnis „ist das allein erstrebte Gut, sie ist die Voraussetzung für alle sozialen und weltbürgerlichen Konsequenzen.“⁴³ Die Cohen und Maimonides gemeinsame Theorie von der Gleichheit aller Menschen bewährt sich, laut Cohen, auch für Maimonides in der Vernunft – der Glaube an sie stützt sich auf „die Gleichheit der menschlichen Vernunft trotz aller empirischen Unterschiede“.⁴⁴ Maimonides hat im *Moreh Nevuchim* ausdrücklich zwischen Weisheit und Tora unterschieden, die Vernunft allein kann die Wahrheit der Offenbarung beweisen. Darauf kann sich Cohen stützen wenn er die Gemeinsamkeiten zwischen seinem und dem maimonidischen Messianismus darstellt: Für Maimonides ist wahre Gottesverehrung nichts anderes als die Erkenntnis Gottes. Erkenntnis jedoch ist universell und darin liegt das Fundament der messianischen Idee – „so müssen *alle Menschen ohne Ausnahme* zur Erkenntnis ungehemmten Zugang gewinnen“, schreibt Cohen.⁴⁵ Ohne Erkenntnis Gottes wiederum gibt es keine Sittlichkeit; die höchste Vollkommenheit, laut Maimonides, die der richtigen Einsichten, legt damit für Cohen „den Grund für die Sitten und die Sittlichkeit“.⁴⁶

⁴³ Beide Zitate: COHEN, Charakteristik (Anm. 5), S. 262f.

⁴⁴ Ebenda. Siehe dazu auch die universalitische Interpretation von Maimonides' Messianismus (unabhängig von Hermann Cohen) in: MENACHEM KELLNER, Maimonides' *True Religion*: For Jews or All Humanity?, in: *Meorot* 7 (2008), S. 2-28, und HOWARD KREISEL, Maimonides on Divine Religion, in: JAY HARRIS (ed.) *Maimonides After 800 Years: Essays on Maimonides and His Influence*, Cambridge 2007 S. 151-166.

⁴⁵ COHEN, Charakteristik (Anm. 5), S. 265. (Hervorhebung im Original)

⁴⁶ COHEN, Charakteristik (Anm. 5), S. 266.

Die messianische Idee ist also einerseits eine Idealisierung des Diesseits für beide Philosophen, andererseits aber auch „der Hebel des Gottesgedankens“, wie Cohen es formuliert: Gott ist so nicht mehr ein Gott der Metaphysik, sondern ein Gott der Ethik, Vorbild und Ideal für Menschheit und Individuum.⁴⁷ Maimonides' Unterscheidung zwischen Jenseits und Diesseits ist also auch eine methodische Unterscheidung zwischen der *individuellen* Selbstvervollkommnung des Menschen wie sie in der Umformung der zukünftigen Welt in eine sittliche Idee zum Ausdruck kommt, und der *menschheitlichen* Vervollkommnung in der messianischen Zeit, der Idee der Gleichheit aller Menschen in der Erkenntnis. Aber beide Seiten dieser Unterscheidung haben eine gemeinsame Grundlage, das „Jenseits des Individuums und das Diesseits des Menschengeschlechts sind beide nur die Ausführung des einen Prinzips der Selbstvervollkommnung“. Dieses Maimonidische Prinzip macht es für Cohen erst möglich, das messianische Ideal des Judentums auf die ganze Menschheit auszudehnen: „Das Selbst fordert die Menschheit, und die Menschheit das Selbst – die Menschheit ist der vollkommene Mensch“,⁴⁸ schreibt er am Schluss des Maimonides-Essays.

Hier allerdings endet Cohens Abhängigkeit von Maimonides in der Entwicklung seines Messianismus. In seiner späteren Ausgestaltung der

47 Cohens Interpretation von Maimonides als einem klassischen Vertreter des ethischen Monotheismus und seine damit verbundene Theorie von einer direkten Linie von Platon über Maimonides bis zu Kant (und somit natürlich zu Cohen selbst), wurde schon bald heftig angegriffen und später, mit der Verlagerung der Maimonidesforschung nach Amerika und Israel, fast völlig vergessen. Die messianische Idee der Gleichheit aller Menschen hatte keinen Platz mehr in der Interpretation der politisch konservativen Schule von Leo Strauss und seiner Nachfolger, nach denen Maimonides vielmehr eine esoterische Elite-Eschatologie vertritt, in der wenige weise Philosophen über die Masse der Ungebildeten herrschen. Vgl. hier zum Beispiel Shlomo Pines' *Translator's Introduction* zu seiner englischen Übersetzung des *Moreh* mit einem nicht einmal namentlichen Hinweis auf Cohens Theorie, die laut Pines „completely false“ ist (MOSES MAIMONIDES, *Guide of the Perplexed*, transl. SHLOMO PINES, Chicago 1963, S. CXXII). Während Pines später auf der epistemologischen Ebene einige seiner früheren Thesen zurücknahm, blieb seine Meinung über Maimonides' Ethik immer gleich: Maimonides' Gott ist nicht *gnädig, gerecht und voller Tugend* wie Cohen annahm, sondern die Wirkungsattribute beziehen sich nur auf Gottes Wirken in der Natur (vgl. PINES, *Limitations* [Anm. 28], S. 110). Hier stimmen Pines und Davidson völlig überein (wie die meisten neueren Maimonidesforscher): Maimonides' *Imitatio Dei* bedeutet ihnen lediglich „leidenschaftslos“ zu sein (vgl. DAVIDSON, *Metaphysical Knowledge* [Anm. 28], S. 85f.)

48 Beide Zitate: COHEN, *Charakteristik* (Anm. 5), S. 267.

messianischen Idee, vor allem in ihrer Interpretation des Motivs vom *leidenden Gottesknecht* in Jesaja 53, geht Cohen längst eigene Wege. Für Cohens Messias ist nun nicht mehr die Macht, sondern die Demut das entscheidende Merkmal, „der ‚Knecht des Ewigen‘ ist der Messias, und hat als solcher den ‚Spross Davids‘ abgelöst“.⁴⁹ Der *Knecht des Ewigen* aber ist keine Person, das weiss schon die traditionelle jüdische Exegese, sondern das leidende jüdische Volk insgesamt.⁵⁰ Die Tragik der jüdischen Geschichte wird so zum Wegweiser für den echten weltgeschichtlichen Messianismus der Menschheit. Einmal gefasst, entwickelt Cohen diesen Gedanken bis zur äussersten Konsequenz: „Das messianische Volk leidet als Stellvertreter des Menschenleids“, schreibt er, „als Anwalt für die Sünde der Völker“.⁵¹ Aber dabei lässt es Cohen nicht bewenden, „eudämonistisch betrachtet freilich ist das Leiden der Juden ein Unglück“⁵² – messianisch betrachtet allerdings verwandelt es sich in eine Theodizee. Und damit tut sich schliesslich noch eine weitere, häufig übersehene Übereinstimmung zwischen Maimonides und der Messianismus-Theorie Hermann Cohens auf: Die unendliche Annäherung an eine historische Lösung der sozialen Frage und an eine internationale Friedensordnung ist für Cohen die ewige sittliche Aufgabe der Menschen, die er mit dem religiösen Gedanken des Messianismus identifiziert. Das Überwinden der Armut und der Kriege, um so alle Hindernisse für die wahre Gotteserkenntnis aus dem Weg zu schaffen, kommt für Cohen einer Theodizee gleich, denn das Erkennen Gottes bedeutet für ihn das Erkennen von Gott als der platonischen Idee des Guten.⁵³ Damit schwindet, im Verlaufe eines historischen Prozesses, jeder Zweifel an Gottes Gerechtigkeit, das soziale Bewusstsein der Propheten verwirklicht sich in einem ethischen Sozialismus. „Des ewigen Lebens werden doch nur die Guten froh“, schreibt er schon 1892, „im ewigen Frieden aber soll es keine Bösen im geschichtlichen Sinne mehr geben“.⁵⁴

49 COHEN, *Religion der Vernunft* (Anm. 37), S. 311.

50 Vgl. zum Beispiel Rashi zu Jesaja 53:4 – ‘Durch das Leiden Israels werden die anderen Völker entsühnt.’ Zusammenfassend siehe dazu: SAMUEL R DRIVER & ADOLF NEUBAUER, *The Fifty-Third Chapter of Isaiah – According to the Jewish Interpreters*, 2 Bde, Nachdruck New York 1969.

51 COHEN, *Religion der Vernunft* (Anm. 37), S. 312.

52 COHEN, *Religion der Vernunft* (Anm. 37), S. 312.

53 Rep. 509b [*epekeina tes sousisa*].

54 COHEN, Messiasidee (Anm. 37), S. 117. Eine gelungene Ausformulierung dieser Theodizee mit Bezug auf Maimonides findet sich bei Cohens Schüler

Diese historische Theodizee, Cohen nennt sie „Theodizee der Weltgeschichte“ findet sich nun im Ansatz auch schon bei Maimonides. Nicht nur geht Cohen, wie Maimonides, vom Buch Hiob als der biblischen Grundlage des gesamten Gedankengebäudes aus, auch der *welt-historische* Ansatz, das Theodizee-Problem zu lösen, ist bei Maimonides von zentraler Bedeutung.⁵⁵ In den Kapiteln 10, 11 und 12 des dritten Teils von *Moreh Nevuchim* entwickelt Maimonides diesen Gedanken in der folgenden Weise: „Von Gott kann man schlechterdings nicht sagen, dass er überhaupt ein Übel schafft, nämlich dass er ursprünglich beabsichtigt ein Übel zu schaffen“,⁵⁶ schreibt Maimonides im zehnten Kapitel, die Übel sind vielmehr nur die Privation des Guten, das von Gott ausschliesslich ausgeht – *denn Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe: es war sehr gut* (Gen 1,31). Die grossen Übel nun, die die Menschen einander zufügen, so beginnt Maimonides das elfte Kapitel, sind daher auch nur die Folge einer Privation, nämlich der Unwissenheit. „Besässen die Menschen aber Weisheit“, schreibt er dann weiter, „so würden sie alle aufhören sich und anderen Schaden zuzufügen, denn mit der Erkenntnis der Wahrheit finden Hass und Streitsucht ein Ende“.⁵⁷ Einen solchen Zustand hat uns Jesaja verheissen als er schrieb, dass der Wolf beim Lamme wohnen wird (Jes 11,6), fährt Maimonides fort, doch der Prophet gibt gleich darauf auch die *Ursache* für das Aufhören des Hasses und der Herrschsucht an: dass alle Menschen die Wahrheit Gottes erkannt haben werden – und diese Ursache findet Maimonides hier in dem selben Vers, den er auch im messianischen Schlussabsatz des *Mishneh Tora* zitiert hatte: „denn die Welt ist voll der Erkenntnis des Herrn, so wie die Wasser das Meer bedecken“ (Jes. 11,9). Im zwölften Kapitel schliesslich polemisiert Maimonides gegen die Philosophie des persischen Arztes Ar-Razi (9. Jh.), für den das Leben eine Strafe und ein grosses Übel war, in dem die Leiden die Zeiten des Glückes deutlich überwiegen. In seiner Antwort an ar-Razi, auf die sich Cohen auch in

Benzion Kellermann im Kommentar zur Übersetzung von Gersonides' *Die Kriege des Herrn* (Anm. 9), Bd. II, S. 304.

55 Den Ausgangspunkt für eine Theodizee in der Hiob-Exegese zu nehmen, hat zwischen Maimonides und Cohen auch Kant versucht. Siehe sein „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“ (1791), wo er behauptet, dass schon Hiob „nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete“ (in: IMMANUEL KANT, *Gesammelte Schriften* [Akademieausgabe], Bd. VIII, Abt. 1, *Werke*; Bd. 8: *Abhandlungen nach 1781*, S. 253-272, dort S. 267).

56 Übersetzung von WEISS (Anm. 11), S. 49.

57 Übersetzung von WEISS (Anm. 11), S. 50.

seinem Maimonides-Essay bezieht,⁵⁸ wehrt sich Maimonides entschieden gegen das empirische Betrachten eines einzelnen Menschenschicksals. Wenn man die Menschheit universell betrachtet, werde die Rechnung ganz anders ausgehen, behauptet Maimonides, was der Einzelne, der sich als Mittelpunkt des Universums ansieht, als ungerecht empfindet, ist aus der Gottesperspektive weise und gerecht. Diese maimonideische Theodizee hatte anhaltende und tiefe Wirkung: nicht nur Leibniz hat sie ausdrücklich zur Grundlage seiner eigenen Gedanken zu diesem Thema gemacht,⁵⁹ auch Hermann Cohen scheint von ihr beeinflusst zu sein.

Verfolgen wir nun die Spuren des maimonidischen Einflusses auf Cohen durch diejenigen Werke, die nicht der Maimonides-Interpretation gewidmet sind, so finden sich zunächst zwei Aufsätze zur messianischen Thematik, der eine *Die Messiasidee* (1892),⁶⁰ der andere *Das Gottesreich* (1913). Während jedoch im ersten Text Maimonides noch nicht erwähnt wird, enthält der zweite Aufsatz eine ausdrückliche Würdigung des maimonideischen Anteils an der Entwicklung der Messiasidee im Judentum – ein weiterer Hinweis auf die eingangs entwickelte Theorie, dass Cohens erneutes Maimonidesstudium im letzten Jahrzehnt des neunzehnten Jahrhunderts begonnen haben muss. In dem Aufsatz von 1913 fasst Cohen die beiden in seinem Sinne wichtigsten Beiträge Maimonides' zur Entwicklung des Messianismus noch einmal zusammen: die Warnung vor dem Eudämonismus und die Unterscheidung des Messiasreiches von der *zukünftigen Welt*. Bei aller Anerkennung, die der messianische Gedanke in neuerer Zeit erfahren hat, schreibt Cohen, der „Messianismus wird erst dann völlig verstanden werden, wenn vom Begriffe der messianischen Zukunft jeder Jenseitssinn abgetrennt wird“ – ganz so wie Maimonides uns „auch hier die Richtung vorgezeichnet“ hat.⁶¹

In der *Ethik* (1904) findet sich immer noch ein Hinweis auf das „hohe Verdienst“ der protestantischen Bibelkritik, den „Universalismus des Gottes der Propheten“ erkannt zu haben. Allerdings hat dieses Verdienst nur dann einen Sinn über die Theologie hinaus, schreibt Cohen, wenn zu diesem Universalismus der Gedanke der geschichtlichen Zukunft hinzu-

58 COHEN, Charakteristik (Anm. 5), S. 263. Vgl. BRUCKSTEIN in: COHEN, *Ethics* (Anm. 5), S. 183f.

59 In seinen *Essais de théodicée* (1710) zitiert Gottfried Wilhelm Leibniz ausführlich aus dem zwölften Kapitel und scheint Maimonides' Theodizee im Allgemeinen zuzustimmen (§ 262).

60 COHEN, Messiasidee (Anm. 37), S. 105-124.

61 COHEN, Gottesreich (Anm. 22), S. 47.

kommt.⁶² In der *Religion der Vernunft* dagegen greift Cohen die Bibelkritik nur noch für dieses Versäumnis an. Denn deren Gleichsetzung vom *goldenen Zeitalter* des Mythos mit der messianischen Zukunft ignoriert das für Cohen nun, in Folge der Maimonides-Studien, zentral gewordene Element innerhalb des Messianismus: den maimonidischen Gedanken der *Erkenntnis* als der Grundlage aller Sittlichkeit. War das untergegangene Paradies bestenfalls ein Ort der natürlichen Unschuld im Sinne Rousseaus, so wird das zukünftige messianische Zeitalter eben durch die Erkenntnis zu dem der Kultur, zur Ära einer geeinten und mit Weisheit erfüllten Menschheit.⁶³

Diese Messianismus-Deutung begibt sich damit nun in deutliche Opposition zur christlichen Theologie – und so kommen wir auf unseren Ausgangspunkt zurück: Hatte Cohen in seinem *Bekenntnis* (1880) die Humanisierung Gottes als Christus geradezu als Voraussetzung für die Ableitung des Kategorischen Imperativs, also für die Begründung des autonomen Sittengesetzes bezeichnet, so lehnt er im 20. Jahrhundert einen vermenschlichten Gott völlig ab. In *Religion und Sittlichkeit*, aber auch in verschiedenen andern Aufsätzen, vertritt Cohen nun unzweideutig das Gegenteil zu seiner Meinung von vor dreissig Jahren:

„Der Grund des Menschen, des sittlichen Menschen liegt in Gott. Darum kann Gott nicht zugleich Mensch sein. Die Transzendenz Gottes ist die tiefste Sicherung der Immanenz der menschlichen Sittlichkeit.“⁶⁴ – so schreibt Cohen schon 1904. Und 1906 fügt er hinzu: „Das ist unsere Verwandtschaft mit Gott, christlich ausgedrückt, unsere Gottmenschlichkeit: dass Gott die Sittlichkeit in seiner Idee darstellt, und dass er sie von uns fordert, dass er uns ihrer wert und fähig hält. Aber als Menschen sind wir allesamt gleich, allesamt Kinder des einzigen Gottes, *kein Menschensohn ist Gottessohn* in irgendeinem, wie immer symbolischen, idealen Sinne“.⁶⁵

Das führt uns zu einer klaren Schlussfolgerung: Der messianische Gedanke Luthers wird hier durch den Messianismus des Maimonides ersetzt. Es bedurfte für Cohen offenbar des wiederholten und eingehenden Studi-

62 COHEN, *Ethik des reinen Willens* (Anm. 8), S. 384

63 COHEN, *Religion der Vernunft* (Anm. 37), S. 292f.

64 HERMANN COHEN, Die Errichtung von Lehrstühlen für Ethik und Religionsphilosophie an den jüdisch-theologischen Lehranstalten, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 48 (1904), S. 2-21, in erweiterter Fassung (nach der hier zitiert wird) in: DERS., *Jüdische Schriften* (Anm. 5), Bd. II, S. 108-125, dort S. 118.

65 HERMANN COHEN, Gedanken über Jugendlektüre (1906), in: DERS., *Jüdische Schriften* (Anm. 5), Bd. II, S. 126-132, dort S. 129. (Hervorhebung im Original).

ums der maimonidischen Philosophie um sich einen neuen und eigenen Standpunkt in der Messiasfrage zu erarbeiten. Und wenn wir vielleicht auch nicht sagen können, dass sich Cohens Messianismus ausschliesslich auf maimonidische Quellen stützt, so scheint doch erwiesen zu sein, dass an die Stelle des *Mythos der Inkarnation* zur Begründung der Sittlichkeit in Cohens Schaffen die maimonidische Idee von der einheitlichen Vernunft als Vermittlerin zwischen Mensch und Gott getreten ist – denn der Begriff der Vernunft bedeutet nach Cohen für Maimonides nichts anderes „als die Herstellung des ethischen Grundverhältnisses zwischen Gott und Mensch“. ⁶⁶ Damit kann Cohen das *Königreich Gottes* aus dem Inneren des Menschen heraus in die Weltgeschichte verlegen, in eine ideale Zukunft. ⁶⁷ Und zusammen mit der prophetischen Idee der sozialen Gleichheit aller Menschen entsteht so der Gedanke des ethischen, fast möchte man sagen religiösen, Sozialismus. Cohen lässt keinen Zweifel daran, dass es Maimonides war, der nicht nur den Messianismus vom Utopismus befreit, sondern auch „die Grundzüge des ethischen Sozialismus in ihm verzeichnet und festgelegt“ hat. ⁶⁸

Damit hat Cohen Maimonides für ein Projekt gewonnen, von dem er annahm, es werde das Judentum für immer verändern: die Verkehrung der Blickrichtung von der Vergangenheit auf die Zukunft. Jahrtausendlang hatten die Juden rückwärts geschaut, auf die Offenbarung des ewigen Gesetzes am Berg Sinai, auf einen kollektiv erlebten historischen Akt, dessen geschichtliche Wahrheit für die Autorität des göttlichen Gesetzgebers einstand – das ist die religionsphilosophische Position von Jehuda ha-Levi bis Moses Mendelssohn. Selbst die messianische Verheissung, solange sie an die Gestalt eines historischen Messias gebunden war, blieb ein Ereignis der Geschichte, zufällig in die Zukunft verlegt, aber ohne die Notwendigkeit einer Änderung der Blickrichtung. Doch nach Kants *kopernikanischer Wende* war die Identität von Glauben und Wissen, an der auch Maimonides festhält, endgültig gefallen. Sichere Beweise für die Existenz

66 COHEN, Charakteristik (Anm. 5), S. 224 (vgl. *Moreh* III, 52 Anfang).

67 Vgl. BRUCKSTEIN in: COHEN, *Ethics* (Anm. 5), S. 172f., die allerdings Cohens Kritik am christlichen Messias für überzogen und polemisch hält, da es auf der jüdischen und der christlichen Seite Quellen gibt, die die jeweils andere Seite unterstützten. Cohen jedoch idealisiert Quellen bewusst und regulativ – zu Cohens Methode der regulativen Idealisierung, siehe STEVEN SCHWARZSCHILD, Germanism and Judaism – Hermann Cohen's Normative Paradigm of the German-Jewish Symbiosis, in: DAVID BRONSEN (ed.), *Jews and Germans from 1860-1933*, Heidelberg 1979, S. 129-172, dort S. 142.

68 COHEN, *Religion der Vernunft* (Anm. 37), S. 361f.

der göttlichen Autorität waren abhanden gekommen, nur noch empirische Objekte galten als Gegenstand von Wissen. So brauchte auch das Judentum einen Ersatz für das vielleicht einzige wirkliche Dogma, das es besass: die Göttlichkeit des Gesetzgebers, die einzig für die Verbindlichkeit des Gesetzes bürgte; eines Gesetzes, das das gesamte Leben des Judentums bestimmte, ganz unabhängig vom Grade seiner Einhaltung durch den Einzelnen. Überzeugend hatten Abraham Geiger, Zacharias Frankel und andere im Verlaufe des neunzehnten Jahrhunderts nachgewiesen, dass das Gesetz schon immer flexibel war, nicht starr und leblos, sondern sich den historischen Gegebenheiten fortwährend anpasste. Das schuf eine Rechtfertigung für Veränderung auch in der Moderne. Aber worauf sollte sich eine solche Reform stützen, wenn der unhinterfragte göttliche Wille nicht mehr galt? Was war das Kriterium, das Mass für Reform, wenn auch das Judentum nur *innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* stattfinden sollte? Diese Frage hat sich Cohen vorgelegt, und seine Antwort ist das hier entwickelte Konzept des Messianismus auf der Grundlage des maimonideischen Denkens: Der Blick, argumentiert Cohen an unzähligen Stellen, muss von nun an in die Zukunft gerichtet werden – die Autorität der Vergangenheit ist aufgehoben. Seine Überlebensberechtigung erhält das Judentum für Cohen in der Moderne nur noch aus der Zukunft. Vom alten Gesetz muss gerade der Teil bewahrt werden, der einen Fortschritt in Richtung des messianischen Sozialismus ermöglicht – und das ist für Cohen, und hier sieht er seine grösste Übereinstimmung mit Maimonides, die Reinheit des jüdischen Monotheismus.