Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 68 (2012)

Artikel: Der innere Zusammenhang von Hermann Cohens Spinoza- und Zionismus-Kritik

Autor: La Sala, Beate Ulrike

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-961599

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: 12.07.2025

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

Der innere Zusammenhang von Hermann Cohens Spinoza- und Zionismus-Kritik

Von *Beate Ulrike La Sala**

1. Einleitung

Hermann Cohen gilt sowohl als Kritiker der Philosophie Spinozas, als auch des Zionismus. Diese beiden Kritiken stehen durchaus in Zusammenhang miteinander, wie eine nähere Betrachtung verschiedener Texte Cohens belegt. Dieser Zusammenhang ergibt sich zumindest für die Rezeption Spinozas in Cohens Spätwerk.[1]

Cohens späte philosophische Kritik an Spinoza richtet sich, wie auch schon in den Schriften des *Systems der Philosophie*, gegen dessen Gottesbegriff und die damit verbundene Ethikkonzeption. Der pantheistische Ansatz Spinozas verhindert ihm zufolge die Erstellung einer universalistischen Ethik. Zugleich gilt ihm im Spätwerk Spinozas Ansatz als unvereinbar mit dem Judentum, da jüdische Religion und ethischer Universalismus für ihn unauflösbar miteinander verbunden sind. Diese Argumentation weist Gemeinsamkeiten mit Cohens Bewertung des Zionismus auf. Den Vorwurf des inhärenten Pantheismus und damit der falschen Auffassung des jüdischen Gottesbegriffes erhebt Cohen beispielsweise in seinem Aufsatz *Zionismus und Religion* (1916)[2] ebenfalls gegen den Zionismus. Der Spinoza- und Zionismus-Kritik hauptsächlich verbindende Vorwurf richtet sich jedoch gegen die Abwesenheit bzw. Ablehnung des Messianismus

---

* *Beate Ulrike La Sala*, M.A. Universität Potsdam, Institut für Religionswissenschaft, Am Neuen Palais 10, D-14469 Potsdam. – Dieser Aufsatz stellt die überarbeitete Version eines Vortrages bei der Internationalen Tagung der Hermann-Cohen-Akademie *Monotheismus und Messianismus. Hermann Cohen zum 90. Todestag* in Arnoldshain im Juni 2008 dar.

1 Eine genaue Darstellung der Rezeption Spinozas in den verschiedenen Phasen von Cohens Werk habe ich in meinem Buch *Hermann Cohens Spinoza-Rezeption*, Freiburg i. Br. 2012 (im Druck) herausgearbeitet.

2 HERMANN COHEN, Zionismus und Religion, in: DERS., *Werke*, Bd. XVII: *Kleinere Schriften*, Bd. VI: *1916-1918*, bearbeitet und eingeleitet von HARTWIG WIEDEBACH, Hildesheim/Zürich/New York 2002, S. 211-221. Dieser Aufsatz erschien im gleichen Jahr noch einmal unter dem Titel *Religion und Zionismus* als Sonderdruck.

und damit des Begriffs der messianischen Menschheit in beiden Denkrichtungen. Eben dieser Begriff stellt für Cohen eine der geschichtsphilosophisch und ethisch bedeutendsten Grundideen des Judentums dar. Die argumentativen Grundlagen dieser Kritik liegen in der Auffassung von Prophetismus und Messianismus begründet, die von ihm in seinen philosophischen Schriften vertreten wird. Der hier dargelegten Frage eines Zusammenhangs zwischen Cohens Spinoza- und Zionismus-Kritik möchte ich im Folgenden nachgehen.

2. Cohens Begriff des jüdischen Messianismus als Grundlage seiner Kritik

Um Cohens Kritik an beiden Denkrichtungen besser nachvollziehen zu können, sollte man sich zuallererst noch einmal sein eigenes Konzept von jüdischer Religion und Messianismus vor Augen führen.[3] Für Cohen stellt das Judentum den Inbegriff einer universalistischen Vernunftreligion dar. Die gereifte Form dieser Auffassung findet sich erst in seiner späten Religionsphilosophie. Jedoch kann sie im Kern auch schon in vorhergehenden Schriften gefunden werden.[4] So hat Cohen die Überzeugung, dass der

---

3 Zu Cohens Messianismusauffassung gibt es zahlreiche Publikationen. Für eine kurze Einführung vgl. ANDREA POMA, Suffering and non-eschatological Messianism in Hermann Cohen, in: REINIER MUNK (Hg.), *Hermann Cohen's critical idealism*, Dordrecht 2005, S. 412-428.

4 Alle Aufsätze Cohens zu jüdischen Themen sind seine Leben lang von der Überzeugung eines universalistischen Judentums geprägt gewesen. Schon in seinem frühesten Aufsatz, „Heinrich Heine und das Judentum" aus dem Jahre 1867, der eine positive Auseinandersetzung mit Spinoza und dem Pantheismus beinhaltet, formuliert Cohen diese Überzeugung. Vgl. HERMANN COHEN, Heinrich Heine und das Judenthum, in: DERS., *Werke*, Bd. XII: *Kleinere Schriften*, Bd. I: *1865-1869*, Hildesheim/Zürich/New York 2012, S. 193-258. Auch in dem frühen Aufsatz „Ein Bekenntnis in der Judenfrage" (1880) wird diese Überzeugung Cohens deutlich. Der hier von Cohen unternommene Versuch den Universalismus des Judentums herauszustellen, beinhaltet in Grundzügen schon einige der Themen, die in seiner späten Religionsphilosophie besonders Bedeutung erlangen. Mit diesem Aufsatz bezog er im sogenannten Berliner Antisemitismusstreit von 1879/80 Stellung. Vgl. HERMANN COHEN, Ein Bekenntnis in der Judenfrage (1880), in: [HERMANN COHEN:] *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, hg. von Bruno Strauß, 3 Bde, Berlin 1924, Bd. II, S. 73-94. Von diesem Aufsatz hatte schon Rosenzweig in seiner Einleitung in *Hermann Cohens Jüdischen Schriften* behauptet, dass er „zu dem Glänzendsten" gehöre, was Cohen verfasst habe. Vgl. FRANZ ROSENZWEIG in: *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, Bd. I, S. XXVI. Der Aufsatz wird auch heute noch von vielen als Beleg dafür angeführt, dass Cohen sich schon früh mit religionsphilosophischen Themen aus-

jüdische Prophetismus und der ihn vervollkommnende Messianismus die geeinte Menschheit als oberstes Ziel haben, wiederholt in seinen moral- und religionsphilosophischen Schriften entfaltet. Im Folgenden soll zuallererst kurz Cohens Messianismuskonzept innerhalb von den Werken skizziert werden, die sowohl seiner ausformulierten Kritik an Spinoza als auch am Zionismus zeitlich vorausgehen, um die theoretischen Grundlagen dieser Kritik zu verstehen.

Eine erste Ausführung erfährt Cohens Vorstellung von Messianismus in dem spezifisch diesem Thema gewidmeten Aufsatz „Die Messiasidee"[5] aus dem Jahre 1892.[6] Hier bestimmt er einen universalen Messianismus zum Hauptinhalt und Ziel jüdischer Religion. Die Idee des Messias steht für eine Hoffnung auf Verbesserung, die der gesamten Menschheit offensteht.[7] So beschreibt er die Entwicklung der Messiasidee als eine dreistufige Entwicklung von einem personalen Messias als Retter Israels über einen Erlöser der Menschheit hin zu einem universalen Messianismus.[8] Die

---

einandergesetzt hat. Vgl. dazu MICHA BRUMLIK, Patriotismus und ethischer Unsterblichkeitsglaube: Hermann Cohen, in: EVELINE GOODMAN-THAU (Hg.), *Vom Jenseits: jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlin 1997, S. 129-142, hier S. 130. Für eine erste Einführung in den Berliner Antisemitismusstreit vgl. WALTER BOEHLICH (Hg.): *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Frankfurt 1965; ULRICH LANGER, *Heinrich von Treitschke. Politische Biographie eines deutschen Nationalisten*, Düsseldorf 1998.

5 HERMANN COHEN, Die Messiasidee, in: *Hermann Cohens Jüdische Schriften* (wie Anm. 4), Bd. I, S. 105-124.

6 Die Datierung des Textes ist nicht vollständig gesichert. Dieter Adelmann geht beispielsweise davon aus, dass der Text erst 1898 von Cohen verfasst wurde. Vgl. DIETER ADELMANN, Zur Datierung einiger Schriften von Hermann Cohen, in: DERS., *„Reinige dein Denken": Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen.* Aus dem Nachlass herausgegeben, ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von GÖRGE K. HASSELHOFF, Würzburg 2010, S. 120-150, insbesondere S. 146f.

7 Cohen erweist sich in diesem Text als durchaus vertraut mit religionshistorischen und theologischen Forschungsergebnissen seiner Zeit. Vgl. dazu CHRISTOPH SCHULTE, Der Messias der Utopie. Elemente des Messianismus bei einigen modernen jüdischen Linksintellektuellen, in: *Menora* 11 (2000), S. 251-278.

8 Der bei den frühen Propheten als Befreier Israels bezeichnete Messias wird Cohen zufolge nach der Zeit des Exils zu einem Erlöser der Menschheit. Der Idee wird ihre Personifizierung entzogen und in den zeitlichen und damit geschichtlichen Begriff „die Tage des Messias" (*Hermann Cohens Jüdische Schriften* [wie Anm. 4], Bd. I, S. 108) überführt. Cohen bezeichnet dies auch als „Idealisierung des persönlichen Messias zum messianischen Zeitalter" (*Hermann Cohens Jüdische Schriften* [wie Anm. 4], Bd. I, S. 117). Die Erlösung des messia-

talmudische Zeit gilt Cohen in diesem Aufsatz als Periode der endgültigen Überführung des Gedankens in eine Idee von rein ethischer Bedeutung, die sich auf die konkrete geschichtliche Zukunft der Menschheit bezieht. Dabei spricht er davon, dass die Messiasidee religionshistorisch „mehr [...] eine Konsequenz, als [...] eine Grundlage der ethischen Wissenschaft"[9] geworden sei. Diese Formulierung ist von Interesse, weil dem Messias in Cohens 12 Jahre später erschienenem ethischen Hauptwerk *Ethik des reinen Willens* (1904)[10] genau diese Funktion zukommt. Der Aufsatz „Die Messiasidee" beinhaltet auch erstmals eine Grundsatzkritik des Zionismus, welche diesen als innerjüdischen Gegner des jüdischen Messianismus darstellt. Der Zionismus beinhaltet für Cohen eine falsche Auffassung der messianischen Hoffnung auf ein neues Jerusalem. Die Jerusalemshoffnung steht für ihn weder für die außerweltliche Hoffnung auf ein himmlisches Jerusalem, noch für das innerweltliche Streben nach der Errichtung eines Staates. Vielmehr stellt sie für Cohen das Streben nach universaler Befriedung und sittlicher Erneuerung dar. Zu diesen Aspirationen befindet sich der Zionismus in direkter Opposition:

> Diese erneuerte Welt ist unser Jerusalem, nicht ein beschränktes Territorium, auf das uns eine moderne Bewegung wieder einschränken möchte, deren Fehler mit einem Worte darin besteht: daß sie unsere religiöse Mission in der Weltgeschichte preisgibt für eine politische Misère oder Opportunität. Israels Beruf aber ist die religiöse Diaspora unter dem Glauben an das Jerusalem der Menschheit.[11]

Für Cohen entspricht die antimessianische Konzeption des Zionismus einem Verrat an der historischen Mission des Judentums zur Verbesserung der Welt. Diesen Vorwurf eines Antimessianismus und eines Missverstehens des Judentums sollte Cohen in späteren Schriften noch häufiger gegen den Zionismus erheben und ausbauen, wie noch zu sehen sein wird.

Interessanterweise wird Cohen in seinem Spätwerk auch Spinoza immer wieder Antimessianismus und mangelhaftes Verstehen des Judentums vorwerfen. In „Die Messiasidee" wird Spinoza jedoch weder erwähnt noch kritisiert.

In der *Ethik des reinen Willens* hat Cohen sein Messianismuskonzept grundlegend in dem Kapitel „Das Ideal" entfaltet und die Bedeutung des

---

nischen Zeitalters vollzieht sich innerhalb der Geschichte und ist innerweltlich gedacht. Moralisch handelnde Individuen sind die Akteure dieser historischen Menschheitsbefriedung.

9 *Hermann Cohens Jüdische Schriften* (wie Anm. 4), Bd. I, S. 121.

10 HERMANN COHEN, *Werke*, Bd. VII: *Ethik des reinen Willens*, Hildesheim/Zürich /New York ⁶2002.

11 *Hermann Cohens Jüdische Schriften* (wie Anm. 4), Bd. I, S. 123f.

jüdischen Messianismus für eine universale Ethik herausgestellt. Er spricht in diesem Kapitel von der Fokussierung des Willens auf die Zukunft als wichtigstem Kennzeichen von Ethik.[12] Nur die prophetische Religion hat für Cohen die Entwicklung der Zukunftsidee geleistet. Das aus der Idee des einen Gottes abgeleitete Ziel prophetischer Religion stellt die geeinte Menschheit dar. Diese Vorstellung einer befriedeten Menschheit wird in der Religion auf die Zukunft und nicht wie im Mythos auf die Vergangenheit projiziert und im Messiasgedanken widergespiegelt. Die universalistische Ethik soll diesen auf die Zukunft ausgerichteten Gedanken aus dem jüdischen Messianismus übernehmen, um die Zukunftsorientierung der Ethik zu gewährleisten.[13] Der monotheistisch-messianische Glauben liefert demnach in Cohens Darstellung den Grund für die Zuversicht auf eine tatsächlich mögliche menschliche Moral in der Welt und ist damit für eine universalistische Ethik zwingend notwendig.

Auch in der 1910 erschienenen zweiten Auflage seines moralphilosophischen Werkes *Kants Begründung der Ethik* findet sich eine kurze Auseinandersetzung mit dem Thema Messianismus. Cohen wendet sich hier mit der Begründung gegen Mendelssohns Kritik am Fortschrittsdenken[14], dass

---

12 Vgl. *Ethik des reinen Willens* (wie Anm. 10), S. 399.

13 Vgl. *Ethik des reinen Willens* (wie Anm. 10), S. 407.

14 Mendelssohn hatte sich in *Jerusalem* explizit gegen Lessings positives Entwicklungskonzept gestellt. Für ihn gab es nur eine moralische Reifung des Einzelnen. Gegen die Idee einer Entwicklung der Menschheit verwehrte er sich hingegen und sah diese vielmehr in einem Zustand des ewigen Oszillierens zwischen Entwicklung und Rückfall. Vergleiche hierzu die Stelle in *Jerusalem* in der es heißt: „Ich für meinen Theil habe keinen Begriff von der Erziehung des Menschengeschlechts, die sich mein verewigter Freund Lessing von, ich weis nicht, welchem Geschichtsforscher der Menschheit, hat einbilden lassen. Man stellet sich das collektive Ding, das menschliche Geschlecht, wie eine einzige Person vor, und glaubt, die Vorsehung habe sie hieher gleichsam in die Schule geschickt, um aus einem Kinde zum Manne erzogen zu werden. Im Grunde ist das menschliche Geschlecht fast in allen Jahrhunderten, wenn die Metapher gelten soll, Kind und Mann und Greis zugleich, nur an verschiedenen Orten und Weltgegenden. [...] Der Mensch gehet weiter; aber die Menschheit schwankt beständig zwischen festgesetzten Schranken, auf und nieder, behält aber im Ganzen betrachtet, in fast allen Perioden der Zeit ungefähr dieselbe Stufe der Sittlichkeit, dasselbe Maaß von Religion und Irreligion, von Tugend und Laster, von Glückseligkeit und Elend; [...]" (Moses Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, in: DERS., *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Bd. VIII: *Schriften zum Judentum* Teil 2, bearb. von ALEXANDER ALTMANN, Stuttgart-Bad Cannstatt 1983, S. 99-204, hier S. 162-164.

die Skepsis dem jüdischen Messianismus widerspricht. Den Begriff des Messianismus definiert er an dieser Stelle nicht näher.[15] Die Kritik verdeutlicht jedoch, dass der Begriff des Messianismus hier für Cohen wie in seinen anderen Schriften die Möglichkeit der moralischen Entwicklung der Menschheit und den Inbegriff einer durch moralische Verehrung Gottes geeinten Menschheit beinhaltet.[16]

Besonders deutlich wird die Bedeutung des Messiaskonzeptes für Religion und Ethik noch einmal in *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915)[17] beschrieben. Cohen argumentiert hier, die Propheten, vor allem Micha, haben im Zusammenhang mit der Herausbildung des streng monotheistischen Gottesbegriffes einen universalistischen Begriff des Menschen entwickelt, der späterhin für die Ethik bedeutsam wird. Dieser prophetische Menschenbegriff beinhaltet einen Abschied von einer Definition des Menschen in Abhängigkeit von seinem empirischen Dasein und vor allem in Abhängigkeit von den Begriffen Volk und Staat. Parallel zum Gedanken des einzig einen Gottes wurde der Mensch Cohen zufolge im prophetischen Denken nur als derjenige einer einzigen geeinten Menschheit gedacht. Die Verwirklichung dieses Menschheitsideals im messianischen Zeitalter stellte das Hauptziel des Prophetismus dar. Den Messianismus definiert Cohen wiederum als die Hoffnung auf die zukünftig geeinte Menschheit:

> Das ist der Inbegriff des Prophetismus: die Realisierung der Einen Menschheit im messianischen Zeitalter. Und das ist der Inbegriff des Messianismus: die Hoffnung, die Zuversicht auf diese Zukunft der Menschheit.[18]

3. Kritik an Spinoza

Cohen stellt in seinen späten Werken seine Philosophie nicht nur als Weiterentwicklung von Kant und jüdischem Rationalismus, sondern auch als Abgrenzung gegen Spinoza dar. Besonders deutlich ist diese Einstellung in

---

15 Er formuliert: „Und vielleicht auch ist er, um dem Vorurteil zu entgehen, daß das Spätere immer das Bessere sei, zu der traurigen, dem Messianismus des Judentums widersprechenden Skepsis gegen den beständigen Fortschritt des Menschengeschlechts gekommen." (*Kants Begründung der Ethik*, Hildesheim/Zürich/New York ³2001 [= *Werke*, Bd. 2], S. 532).

16 Er schreibt: „Das ist der Sinn des Messianismus der in der sittlichen Gottesverehrung geeinigten Menschheit, der den letzten Sinn der Religion bildet". (*Kants Begründung der Ethik* [wie Anm. 16], S. 556.

17 *Werke*, Bd. X: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Hildesheim/Zürich /New York ²2002.

18 *Der Begriff der Religion* (wie Anm. 17), S. 34. Vgl. dazu auch *Kleinere Schriften*, Bd. VI (wie Anm. 2), S. 216 sowie *Kleinere Schriften*, Bd. VI (wie Anm. 2), S. 252f.

seiner späten Religionsschrift *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919)[19] zu erkennen. Sein *System der Philosophie* verstand Cohen bereits als Abgrenzung gegen Identitätsphilosophie und Pantheismus, wobei Spinozas Pantheismus eine Sonderstellung einnimmt und Cohens Kritik sich vor allem auf dessen Wirkung auf eine universelle Ethik konzentriert. Spinozas Darstellung des Judentums spielen in dieser Schaffensphase noch keine Rolle. Diese wird offensichtlich erst ab dem Zeitpunkt relevant, als er sich intensiver mit Kants Religionsphilosophie zu beschäftigen beginnt. So wird in der zweiten Auflage von *Kants Begründung der Ethik* aus dem Jahre 1910, die in dem neu hinzugekommenen vierten Teil auch ein eigenes Kapitel zur Religion enthält, eine zunehmend ablehnende Haltung gegenüber Spinoza deutlich. Hier widmet sich Cohen zum ersten Mal Spinozas Darstellung des Judentums und stellt diese in einen Zusammenhang mit Kants Kritik des Judentums. Erstmals untersucht er Spinozas *Tractatus Theologico-Politicus*[20] und konzentriert sich nicht nur wie in vorhergehenden Schriften auf dessen *Ethica*. Er entfaltet eine Kritik an dessen Naturrechtsbegriff, die später in *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* ausgebaut wird.[21] Für ihn stellt das Naturrecht eine Verbindung zwischen Ethik und positivem Recht dar. Seine Kritik an Spinozas Naturrechtsvorstellungen beinhaltet, dass in dessen Darstellung dem Menschen im Naturzustand schon ein absolutes Recht zukommt und er bereits ein Individuum ist. Der Moralität bliebe damit kein eigenständiger Bereich vorbehalten. Dieser aus der Sicht Cohens falsche Menschenbegriff Spinozas lässt sich Cohen zufolge wiede-

---

19 Das Buch wurde nach Cohens Tod von seiner Frau Martha Cohen 1919 herausgeben: HERMANN COHEN, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig 1919. Eine zweite, von Bruno Strauß überarbeitete Auflage erschien 1929 unter leicht verändertem Titel: HERMANN COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Bruno Strauß, Frankfurt a. M ²1929.

20 BARUCH DE SPINOZA, *Tractatus Theologico-Politicus*, in: DERS., *Opera*, hrsg. von CARL GEBHARDT, 4 Bde, Heidelberg 1925, Bd. III. Der lateinische Text wird nach der Ausgabe von Carl Gebhardt zitiert. Den lateinischen Zitaten sind die deutschen Übersetzungen der folgenden Ausgabe beigestellt: BARUCH DE SPINOZA, *Theologisch-politischer Traktat,* Auf der Grundlage der Übersetzung von Carl Gebhardt neu bearbeitet, eingeleitet und herausgegeben von GÜNTER GAWLICK, Hamburg 1994.

21 Diese Kritik an Spinozas Naturrechtsbegriff hat schon Cohens Lehrer am Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau, Manuel Joël, formuliert. Vgl. MANUEL JOËL, *Spinoza's Theologisch-Politischer Traktat auf seine Quellen geprüft*, Breslau 1870, S. 7.

rum auf dessen pantheistische Metaphysik zurückführen, in welcher der Begriff des Menschen und Gottes zusammenfielen. Dies resultiert seiner Ansicht nach in einer falschen Konzeption des Menschen.[22]

Bei seiner näheren Untersuchung des *Tractatus Theologico-Politicus* hebt Cohen Spinozas Errungenschaften im Bereich der Bibelexegese lobend hervor. Zugleich kritisiert er jedoch dessen Vorstellung von Religion und Judentum. Vor allem Spinozas Ziel der Unterordnung der Religion unter die Bedürfnisse des Staates und die mangelnde Würdigung des Judentums als eine auf die Errichtung und Erhaltung des Staates abzielende Religion werden hier von Cohen mit der Begründung eines negativen Einflusses auf Kants Philosophie abgelehnt:

> Um so gefährlicher aber wird sein Einfluss da, wo er, nicht inbezug auf Recht und Staat, und auch nicht auf den Begriff der Religion, aber auf die Beurteilung der geschichtlichen Urform derselben, welche das Judentum bildet, von Spinozas Forschung sich abhängig macht.[23]

Der Eindruck, dass die Wirkung von Spinozas Ansatz offensichtlich den Hauptgrund für Cohens Kritik darstellt, erhärtet sich bei näherer Untersuchung seiner Argumentation. Der Vorwurf eines mangelnden Messianismus wird hier von Cohen noch nicht gegenüber Spinoza erhoben, jedoch wirft er ihm eine falsche Auffassung des jüdischen Prophetismus und einen Mangel an Loyalität gegenüber dem Judentum vor:

> Es darf nun zwar nicht gefordert werden, dass der Begründer der Bibelkritik diesen ihren wichtigsten Ertrag, den das Verständnis von der Weltmission des israelitischen Prophetismus bildet, selbst hätte vorwegnehmen müssen. Aber Kant gegenüber lässt sich die Betrachtung nicht zurückdrängen: wieviel lichtvoller und reifer die geschichtliche Wirkung dieser Arbeit Spinozas geworden wäre, wenn eine Spur von jenem Gefühl der Dankbarkeit, der Treue und auch selbst dem Hochgefühl seiner Mission gegenüber, der Bescheidenheit und der dadurch geweckten theoretischen Selbstkritik ihm beigewohnt hätte, [...] Wir werden sehen, wie die Urteile und Beweisführungen Spinozas für Kants Auffassung des Alten Testamentes bestimmend wurden.[24]

Diesen hier erwähnten Nachweis erbringt Cohen jedoch nicht. Die Überzeugung, dass Spinozas Darstellung für Kants Auffassung des Judentums verantwortlich war, ist jedoch nicht nur für Cohen, sondern auch für andere Vertreter des jüdischen Kantianismus typisch.[25] In den Folgejahren wird die

---

22 *Kants Begründung der Ethik* (wie Anm. 16), S. 385f.

23 *Kants Begründung der Ethik* (wie Anm. 16), S. 389.

24 *Kants Begründung der Ethik* (wie Anm. 16), S. 466f. Vgl. auch *Kants Begründung der Ethik* (wie Anm. 16), S. 476ff.

25 Sie wird auch von Julius Guttmann in einem Vortrag aus dem Jahre 1907

in der zweiten Auflage von *Kants Begründung der Ethik* begonnene Kritik an Spinozas Darstellung des Judentums von Cohen weiterentwickelt.

In einem sehr umfassenden Aufsatz aus dem Jahr 1915, „Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum“ [26], weitet Cohen seine Kritik an Spinozas Darstellung des Judentums aus und begründet sie explizit mit seiner Vorstellung von Prophetismus und Messianismus.[27] Auch in diesem Aufsatz gelten Cohen die Lehren der israelitischen Propheten als eines der wichtigsten Entwicklungsmomente des Monotheismus, da ihm zufolge hier eine für das menschliche Zusammenleben essentielle Soziallehre entfaltet wird. Auf dieser Grundlage ist auch die Idee des Messianismus entwickelt worden, welche die Idee des ewigen sittlichen Fortschritts der Menschheit beinhaltet.

---

vertreten. Er formuliert seine Kritik folgendermaßen: „Die letzte Quelle für diese sich mit den geschichtlichen Tatsachen kaum noch berührende Auffassung des Judenthums dürfte die bei all ihrer kühlen Ruhe und Gelassenheit doch von so leidenschaftlichem Hass erfüllte Darstellung sein, die Spinoza in seinem theologisch-politischen Traktat von dem ihm verlassenen Glauben entwirft. Alle wesentlichen Züge des Kantischen Bildes, die Herabdrückung des Judenthums zu einer nur politischen Gemeinschaft, der Hinweis auf den bloss juristischen Sinn selbst seiner moralischen Gebote, die Berufung auf die ausschließliche Verheissung äusserlicher, zeitlicher Güter, alles das findet sich in einer bis in einzelne hinreichenden Übereinstimmung schon bei Spinoza.“ JULIUS GUTTMANN, Kant und das Judentum, in: NATHAN PORGES & JULIUS GUTTMANN, *Kant und das Judentum*, Leipzig 1908 (= Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, Bd. 4), S. 41-61, hier S. 50. Cohen war mit diesem Vortrag vertraut, wie eine Bemerkung in einem Vortrag aus dem Jahre 1910 belegt. Vgl. HERMANN COHEN, Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum, in: DERS., *Werke*, Bd. XV: *Kleinere Schriften* Bd. IV: *1907-1912*, bearbeitet und eingeleitet von HARTWIG WIEDEBACH, Hildesheim/Zürich/New York 2009, S. 309-345, hier S. 316.

26 Vgl. HERMANN COHEN, Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum, in: DERS., *Werke*, Bd. XVI: *Kleinere Schriften* Bd. V: *1913-1915*, bearbeitet und eingeleitet von HARTWIG WIEDEBACH, Hildesheim/Zürich/New York 1997, S. 319-426.

27 Diesem Aufsatz geht ein von Rosenzweig 1929 veröffentlichter Vortrag Cohens aus dem Jahre 1910 voraus, der jedoch gegenüber dem Aufsatz von 1915 keine wesentlich anderen Argumente beinhaltet. Vgl. „Ein ungedruckter Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum“, eingeleitet von FRANZ ROSENZWEIG, in: *Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums 1919-1929*, Berlin 1929, S. 42-68. Rosenzweig verweist in seiner Einleitung jedoch zu Recht darauf, dass dieser Vortrag etwas weniger polemisch als der spätere Aufsatz Cohens ausfällt (ebenda S. 43).

In erster Linie fehlt Cohen in Spinozas Ansatz die Idee der möglichen moralischen Entwicklung der Menschheit, welche mit dem Messiasgedanken verbunden ist. Dieser Mangel bei Spinoza steht für ihn in enger Verbindung mit dessen Konzeption von Prophetie und Propheten. Der Fehler besteht für ihn darin, dass Spinoza den Propheten zwar moralisches Verhalten, jedoch keine besondere Erkenntnisfähigkeit im Hinblick auf Gott und Natur bescheinigt. Erkenntnisfähigkeit und dabei vor allem Gotteserkenntnis sind für Cohen jedoch untrennbar mit der Sittlichkeit verbunden.[28] Wenn Spinoza den Propheten diese Fähigkeit abspricht, negiert er damit für Cohen ebenfalls den sittlichen Wert der prophetischen Lehren. Tatsächlich erkennt Spinoza im *Tractatus Theologico-Politicus* den Prophetenschriften sowie der Bibel insgesamt durchaus einen Nutzen zu.[29] Darüber hinaus bildet der antike hebräische Staat bei ihm das Modell für die Ausübung von Nächstenliebe und Armenfürsorge innerhalb eines Staates.[30] Cohen erkennt im Rahmen seiner Kritik an, dass Spinoza den prophetischen Texten eine positive Auswirkung auf Frömmigkeit und Gesinnung zugesprochen hat. Diese Überzeugung stellt jedoch für Cohen einen Widerspruch dar, da Gesinnung für ihn nur im Kantischen Sinne

---

28 Vgl. *Kleinere Schriften* Bd. IV (wie Anm. 25), S. 360 ff. Die Auffassung, dass Erkenntnisfähigkeit und Sittlichkeit eng miteinander verbunden sind wurde von Cohen bereits in seinem ethischen Systemwerk der *Ethik des reinen Willens* entfaltet. Erkenntnis Gottes, Naturerkenntnis und sittliche Erkenntnis sind durch das sogenannte Grundgesetz der Wahrheit, welches durch die Idee Gottes verbürgt wird, eng miteinander verbunden. Vgl. beispielsweise *Ethik des reinen Willens* (wie Anm. 10), S. 455ff sowie 498ff.

29 Vgl. dazu beispielsweise Spinozas Ausführungen zur positiven Auswirkung biblischer Geschichten auf den Gehorsam und ihre erbauliche Wirkung, weshalb er von *utilitatem et necessitatem* (*Tractatus theologico-politicus* XV, S. 174), Nützlichkeit und Notwendigkeit derselben spricht. Desweiteren beinhaltet die hebräische Bibel für ihn wichtige Lehren zu *charitate et vero animo* (*Tractatus theologico-politicus* XII, S. 148), Nächstenliebe und wahre Gesinnung. Carl Gebhardt übersetzt *vero animo* mit dem Terminus „Gesinnung" (*Theologisch-politischer Traktat* XII, S. 200). Spinozas Unterscheidung zwischen Intellektuellen, die der biblischen Geschichten nicht bedürfen, und dem gewöhnlichen Volk, welches die Geschichten benötigt, widerspricht jedoch Cohens Vorstellung einer universalen Vernunftbegabung.

30 Vgl. dazu das folgende Zitat: *Deinde paupertas nullibi tolerabilior esse poterat, quam ubi charitas erga proximum, hoc est, erga concivem summa pietate coli debebat, ut Deum suum regem propitium haberent* (*Tractatus theologico-politicus* XVII, S. 202). „Auch konnte die Armut nirgends erträglicher sein als hier, wo man die Liebe gegen den Nächsten, d.h. gegen den Mitbürger mit aller Hingabe üben mußte, um sich Gott den König geneigt zu machen." (*Theologisch-politischer Traktat* XVII, S. 268f).

auf Basis einer Vernunfterkenntnis möglich wird, welche Spinoza den Propheten abspricht. Die Tatsache, dass Spinoza die Armengesetzgebung des antiken israelitischen Staates durchaus würdigt, wird von Cohen völlig außen vor gelassen. Er wirft ihm nur eine falsche Auffassung der prophetischen Soziallehren vor und macht dies an der Behauptung fest, dass Spinoza keine Einsicht in die soziale Bedeutung der Etablierung der Institution des Shabbats gehabt habe.[31]

Ein weiterer Kritikpunkt Cohens richtet sich gegen Spinozas Beurteilung der geoffenbarten Gesetzgebung. Letztere stellt für Spinoza nur die Gesetzgebung des israelitischen Staates dar, die keine universalen moralischen Lehren beinhaltet, weshalb er die Gültigkeit der jüdischen Zeremonialgesetzgebung auf die Existenzdauer des israelitischen Staates beschränkt.[32] Auch Cohen geht von einem partikularistischen Charakter einzelner Gesetze aus. Jedoch hat Spinoza für ihn den Fehler begangen, aufgrund dieser Einzelgesetze die gesamte mosaische bzw. biblische Gesetzgebung als ausschließlich auf den israelitischen Staat bezogen zu bewerten und dabei deren universalistischen Charakter zu übersehen.[33]

Vor allem verwehrt sich Cohen innerhalb seines Aufsatzes jedoch gegen Spinozas Unterstellung einer Förderung des Hasses gegen andere Völker durch die antiken israelitischen Staatslehren.[34] Cohens Widerspruch beinhaltet eine lange Erörterung zum Begriff des Fremdlings und des Noachiden im Judentum.[35] Bestätigung für seinen Vorwurf einer Unkenntnis prophetischer Schriften auf Seiten Spinozas findet Cohen in der protestantischen Bibelforschung seiner Zeit:

> Die Bibelforschung hat nun zwar inzwischen erkannt, und zur allgemeinen Anerkennung gebracht, daß Spinoza auch nicht die leiseste Ahnung von den eigentlichen Urhebern des Judentums, von den Propheten gehabt habe.[36]

---

31 Vgl. *Kleinere Schriften* IV (wie Anm. 25), S. 383f.

32 Vgl. dazu insbesondere *Tractatus theologico-politicus* V, S. 55-58.

33 Cohen schreibt hierzu beispielsweise: „Dennoch dürfte es schlechterdings unverständlich bleiben, wie es Spinoza möglich werden konnte, den notwendigen Partikularismus der Staatsgesetze zu verallgemeinern auf den gesamten Inhalt der mosaischen und der alttestamentlichen Gesetze überhaupt.". *Kleinere Schriften* IV (wie Anm. 25), S. 370f.

34 Spinoza erhebt diesen Vorwurf tatsächlich. Vgl. *Theologisch-politischer Traktat* XVII, S. 201.

35 Zur Problematik der noachidischen Gebote bei Spinoza sowie Cohen vgl. ebenfalls BEATE ULRIKE LA SALA, *Spinoza bei Hermann Cohen*, Freiburg 2012 (im Druck).

36 *Kleinere Schriften* IV (wie Anm. 25), S. 413.

Die prophetischen Texte beinhalten für Cohen schon Konzeptionen, die für eine universalistische Ethik bedeutsam sind. Eine falsche Bewertung der Propheten führt also für Cohen notwendig zu einer Fehldeutung des Messianismus und damit auch der Essenz des Judentums. Insofern ist es schlüssig, dass Cohens Hauptkritikpunkt gegenüber Spinoza letztlich nicht dessen mangelhaftes Verständnis des Prophetismus, sondern die daraus resultierende Fehldeutung des Messianismus darstellt:

> Der große Bibelforscher hat kein Verständnis gefunden für den Prophetismus. Daher konnte er sich so leicht in die Christologie von seinem Pantheismus aus hineinlenken lassen, weil ihm der prophetische Messianismus mit seiner Zukunft der Menschheit gar nicht zur Einsicht gekommen ist.[37]

Für Cohen bedingt die Konzeption der Ewigkeit des sittlichen Fortschritts, die Möglichkeit von Ethik. Diese Ewigkeitsidee existiert für ihn nur im jüdischen Messianismus. Wenn also Spinoza von ihm eine falsche Auffassung von Prophetismus und Messianismus vorgeworfen wird, ist diese zugleich auch der Beweis dafür, dass mit Spinozas Ansatz Ethik unmöglich ist.

Cohens resümiert seine Widerlegung, indem er den Gegensatz zwischen Spinozas Auffassungen und dem tatsächlichen Inhalt jüdischer Religion hervorhebt:

> Aber schlechterdings unvereinbar ist mit dem lebendigen, persönlichen Judentum der vollständige Defekt des Prophetismus, die vollständige innerliche Verhältnislosigkeit zum messianischen Zukunftsgedanken der Menschheit und zu seinen Wurzeln, die in der mosaischen Sozialgesetzgebung gelegen sind.[38]

Der gegen den Zionismus erhobene Vorwurf sollte nicht viel anders klingen und kann in Zusammenhang mit diesen Äußerungen gesehen werden.

In den Publikationen der Folgejahre baut Cohen seine Spinozakritik weiter aus. Sie kulminiert in seinem Spätwerk *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Hier hebt er an den entscheidenden Eckpfeilern seiner Idee des Judentums immer wieder die Unvereinbarkeit seiner Vorstellungen mit Spinozas Pantheismus und Ethik hervor. Neben einer Ablehnung von Spinozas Auffassung von Mitleid, Sittlichkeit, Gottesliebe oder der Idee des Noachiden ist es vor allem der Gottesbegriff von Spinoza, welcher Ablehnung erfährt. Das Motiv eines mangelnden Messianismus bei Spinoza kommt in *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* nicht zur Sprache. Jedoch ist die Annahme naheliegend, dass die in diesem Werk entfalteten Konzeptionen nicht zuletzt auch eine Antwort auf

---

37 *Kleinere Schriften* IV (wie Anm. 25), S. 421.

38 *Kleinere Schriften* IV (wie Anm. 25), S. 425.

Spinoza bieten sollen. Insofern erweist sich auch dieses Werk Cohens von einer intensiven Auseinandersetzung mit Spinoza geprägt und weist durchaus Gemeinsamkeiten mit dessen Ansatz auf.

4. Kritik am Zionismus

Hermann Cohen hat seine Kritik am Zionismus sowohl in einzelnen Aufsätzen, als auch in seinen großen philosophischen Werken formuliert. Am deutlichsten hat er dieser Kritik in den Aufsätzen „Zionismus und Religion" (1916)[39] und „Antwort auf das offene Schreiben des Herrn Dr. Martin Buber an Hermann Cohen" (1916)[40] Ausdruck verliehen. Natürlich fehlt auch in seinem religionsphilosophischen Spätwerk, der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, die Auseinandersetzung mit der Frage des Zionismus nicht.

Wie bereits gezeigt, hat Cohen den Vorwurf der Verhinderung des jüdischen Messianismus bereits in seinem Aufsatz „Die Messiasidee" gegen den Zionismus erhoben. Zu diesem Zeitpunkt bildete eine Unkenntnis des Messianismus noch kein Argument gegen Spinoza. In den erwähnten Aufsätzen von 1916 macht Cohen dem Zionismus im Kontext seiner Kritik wiederum eine Unkenntnis des Messianismus zum Vorwurf. Dieses mangelnde Verständnis auf Seiten des Zionismus erwächst für Cohen nicht wie im Falle der in dem Artikel von 1915 gegen Spinoza erhobenen Kritik aus einer Unkenntnis und falschen Bewertung der Bedeutung der Zeremonialgesetzgebung, die in einer abwertenden Darstellung des Judentums als Partikularismus mündet. Vielmehr stellt das zionistische Ziel der Erlangung eines eigenen Staates das Hauptproblem dar. Die Idee der Eigenstaatlichkeit lehnt Cohen grundsätzlich ab, weil damit ein jüdischer Partikularismus gepflegt wird, welcher dem messianisch-universalistischen Grundgedanken des Judentums diametral entgegensteht.[41]

Wie dargelegt beinhaltet das Judentum für Cohen bereits in seiner messianischen Grundlehre das moralische Menschheitsziel in Form einer Zukunftshoffnung. Israel selbst wird dabei zum „Boten der Mensch-

---

39 *Kleinere Schriften* VI (wie Anm. 2), S. 211-221.

40 *Kleinere Schriften* VI (wie Anm. 2), S. 241-260.

41 Cohen befand sich mit dieser Einstellung im Einklang mit vielen Vertretern eines liberalen Judentums, auch der liberalen Rabbinen, in Deutschland. Vgl. dazu MICHAEL A. MEYER, Liberal Judaism and Zionism in Germany, in: SHMUEL ALMOG (Hg.), *Zionism and Religion*, Hanover 1998, S. 93-106, insbesondere S. 93-96.

heit"[42], indem es die messianische Lehre vertritt und befördert. Seine Erwählung dient der historischen Verwirklichung der geeinten Menschheit. Diese Definition des Judentums steht für Cohen im Widerspruch zu den Forderungen des Zionismus. Der Zionismus beschäftigt sich weder mit dem prophetischen Ideal der geeinten Menschheit, noch mit dem messianischen des Zustandekommens dieser Einheit in der Zukunft. Schon allein dadurch widerspricht der Zionismus dem Judentum, denn Cohen formuliert in seinem Zionismusaufsatz ganz deutlich:

> Ohne Hoffnung auf die messianische Menschheit gibt es für uns kein Judentum. Und wer das Judentum in seiner Grundlehre grundsätzlich für das jüdische Volk reserviert hält, der verleugnet den Einzigen Gott der messianischen Menschheit.[43]

In dem an Buber gerichteten Antwortschreiben formuliert Cohen auch den notwendigen Umkehrschluss dieser Überzeugung: ohne die Pflege des messianischen Ideals als Grundinhalt des Judentums kann es auf Dauer keinen Fortbestand jüdischer Religion geben.[44] Der Zionismus trägt folglich aktiv zum Untergang des Judentums bei, indem er nicht nur den Messianismus nicht fördert, sondern ihn gar nicht erst anerkennt. Die besondere Bedeutung und die eigentliche Aufgabe des Judentums, nämlich die Pflege und Unterstützung der universalen ethischen Werte, werden somit durch den Zionismus zerstört.

Ein weiterer Vorwurf, den Cohen in dem Aufsatz „Zionismus und Religion" kurz gegen den Zionismus erhebt, ist der des pantheistischen Denkens.[45] Dieser Kritikpunkt wird von Cohen jedoch nicht inhaltlich entfaltet und man kann davon ausgehen, dass er in erster Linie polemischen Zielen dient. Dieser Vorwurf fügt sich auf jeden Fall gut ins übrige Muster der Kritik. Das pantheistische Denken, insbesondere wie dargelegt Spinoza, werden von Cohen ob eines Gottesbegriffes kritisiert, der eine Ethik unmöglich macht. Nur die monotheistische Idee des einzig einen Gott fordert die eine geeinte Menschheit. Mit der Aufhebung von Gottes Einzigkeit im Pantheismus wird dann auch der Menschenbegriff obsolet, denn wie Cohen in keiner seiner Schriften müde wird zu wiederholen: „Der eine Gott fordert die eine Menschheit"[46]. Der Pantheismusvorwurf gegen den Zionismus wiegt also in der Cohenschen Argumentation doppelt schwer: Pantheismus steht gleichermaßen für einen Gegensatz zum Judentum wie zu jeglicher Ethik.

---

42 *Kleinere Schriften* VI (wie Anm. 2), S. 216.
43 *Kleinere Schriften* VI (wie Anm. 2), S. 217.
44 *Kleinere Schriften* VI (wie Anm. 2), S. 255.
45 *Kleinere Schriften* VI (wie Anm. 2), S. 214.
46 *Ethik des reinen Willens* (wie Anm. 10), S. 405.

Cohen verwehrt sich auch vehement gegen eine Kritik von zionistischer Seite, die Auffassung des Judentums als universalistischen Humanismus sei „eine Ausgeburt der Humanitätsduselei des liberalen Rationalismus"[47]. Dem hält er entgegen, dass der Messianismus Bestandteil der Hebräischen Bibel sowie der rabbinischen und der mittelalterlichen rationalistischen Literatur ist. Wie auch im Falle von Spinoza erhebt Cohen hier gegen den Zionismus den Vorwurf, die Hebräische Bibel, vor allem die Propheten nicht verstanden zu haben und daher falsch zu interpretieren. Das Resultat besteht in dem Unvermögen, das messianische Ideal zu vertreten. Stattdessen zielt der Zionismus auf Absonderung und führt die nach Cohen schon von den Propheten überwundenen Kategorien von Volk und Staat wieder ein. Auch die grundsätzliche zeitliche Orientierung unterscheidet den Zionismus vom Judentum. Der zionistische Gedanke der Wiederherstellung der Nation in Israel richtet sich auf die Vergangenheit. Im Gegensatz dazu orientiert sich die messianische Idee des Judentums an der Zukunft. Darüber hinaus ist diese Konzeption im Gegensatz zu dem Ansatz des Zionismus von der Bindung an einen Ort frei.[48] Diese Bemerkungen Cohens verdienen dahingehend Aufmerksamkeit, als er die Zukunft bereits in seiner *Ethik des reinen Willens* als spezifisches Merkmal des reinen Willens ausgezeichnet hatte.[49] Die räumliche Orientierung an einem Ort sowie die zeitliche an einem goldenen Zeitalter der Vergangenheit hatte er hier in den Bereich des Mythos und des griechischen Denkens verwiesen. Das prophetische Judentum hat sich durch seine Ausrichtung auf die Zukunft von dieser Herangehensweise unterschieden.[50] Deutlich wird diese Zukunftsorientierung in der Einführung der Idee des Messias durch die Propheten. Cohen hatte aus diesen Betrachtungen den Schluss gezogen, dass die einzigartige prophetische Zukunftsidee in Form des Messiaskonzeptes in die philosophische Ethik übernommen werden muss, um dort den Gedanken aller Zukunftsorientierung der Ethik abzusichern.[51] Wenn Cohen also im Zusammenhang seiner Zio-

---

47 *Kleinere Schriften* VI (wie Anm. 2), S. 216.

48 Zu den Unterschieden in den Ort- und Zeitkonzeptionen von Zionismus und Messianismus vgl. *Kleinere Schriften* VI (wie Anm. 2), S. 256f.

49 Vgl. *Ethik des reinen Willens* (wie Anm. 10), S. 398f.

50 Cohen schreibt hierzu: „In dieser Richtung auf die Zukunft entsteht die Religion im Unterschiede vom Mythos: die Religion der Propheten." (*Ethik des reinen Willens* [wie Anm. 10], S. 402).

51 Cohen formuliert: „Und darum liegt in ihm [dem prophetischen Messianismus] eine sittliche Urkraft; die gewaltigste Idee, welche die Ethik aus einem der philosophischen Methodik fremden Gebiete zu entlehnen und aufzuneh-

nismuskritik dem Zionismus Rückwärtsgewandtheit und Ortsgebundenheit vorwirft und ihm in Konsequenz dessen die Befähigung zu ethischen Ideen und wahrer Religion abspricht, kann er hierfür auf Konzepte zurückgreifen, die er schon innerhalb seiner Ethik entwickelt hat. Die Umsetzung prophetischen Judentums bleibt für ihn an die konkrete Ortlosigkeit von Juden gebunden. Folgerichtig widerspricht die zionistische Forderung nach einem tatsächlichen Staat für Cohen „daher der Begriffswelt der Propheten und der unseres gesamten philosophischen Rationalismus"[52].

In *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* arbeitet Cohen diesen Vorwurf gegen den Zionismus stärker heraus. Für Cohen richtet sich der zionistische Ansatz mit der Forderung nach jüdischer Eigenstaatlichkeit hier nicht einfach nur gegen den Messianismus, weil sein oberstes Ziel nicht der „Staatenbunde der Völker"[53] auf dem Weg zur geeinten Menschheit ist. Der Zionismus zerstört den messianischen Grundgedanken des Judentums vor allem auch dadurch, dass er der Staatenlosigkeit des jüdischen Volkes als einer Grundvoraussetzung der künftigen Menschheit entgegenwirkt. Für Cohen symbolisiert das staatenlose jüdische Volk hier die Einheit der gesamten Menschheit, welche das Ziel allen sittlichen Fortschritts der Menschheit darstellt. Cohen bringt dies folgendermaßen zum Ausdruck:

> So ist denn das Doppelgeschick Israels: der Untergang seines Staates, aber die Erhaltung des Volkes, ein providentielles Symbol für den Messianismus, als das Wahrzeichen des Monotheismus. Kein Staat, und doch ein Volk. Aber dieses Volk weniger um seiner Nation willen, als vielmehr nur als Symbol der Menschheit.[54]

Ohne die symbolträchtige Staatenlosigkeit Israels gibt es keine Hoffnung auf die Umsetzung des universalistischen Messianismus. Zionistischer Grundgedanke und Ziel bleiben für immer mit dem so verstandenen Inbegriff des Judentums unvereinbar.

Tatsächlich geht das Missverhältnis des Zionismus zum Judentum für Cohen über eine bloße Unvereinbarkeit beider sogar noch hinaus, da in Cohens Perspektive der Zionismus mit seinem Ansatz hinter die ethisch-universalistischen Errungenschaften jüdischer Religion weit zurückfällt. Er schreibt dazu im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit den Begriffen Nation und Nationalität:

---

men hat; das lehrreichste Beispiel für den unlöslichen Zusammenhang zwischen Ethik und Religion." (*Ethik des reinen Willens* [wie Anm. 10], S. 407.

52 *Kleinere Schriften* VI (wie Anm. 2), S. 258.

53 *Der Begriff der Religion* (wie Anm. 17), S. 35.

54 *Religion der Vernunft*, 2. Aufl. (wie Anm. 19), S. 295.

Gehen wir jetzt auf das Problem des Judentums zurück, so erkennen wir die Rückständigkeit des Zionismus im Begriffe der Nation. Wenn die Isolierung der jüdischen Gemeinde notwendig bleibt, so würde es der messianischen Aufgabe des Judentums widersprechen, dieses in einem Sonderstaate zu isolieren. Folglich widerspricht dem messianischen Ideal auch die jüdische Nation.[55]

Der Zionismus in seinem Partikularismus beschränkt also für Cohen die Idee einer messianischen Zukunft allein auf das Judentum und negiert die messianische Menschheit. Das lässt sich nicht mit Cohens kantianisch begründeter Auffassung eines Judentums, das die universelle moralische Menschheitsentwicklung befördert, vereinbaren. Für ihn kann Messianismus nur als ewiger moralischer Fortschritt der gesamten Menschheit gedacht werden. Der Zionismus als diesem gegenläufiges Prinzip hat keinen Begriff vom Messianismus und damit auch keinen vom Judentum.

5. Schluss

Wer die auf die Zukunft der gesamten Menschheit gerichtete messianische Gottesidee nicht berücksichtigt, hat für Cohen das Wesen und damit die ethische und geschichtsphilosophische Bedeutung des Judentums verkannt. Eben dieser Vorwurf verbindet wie dargelegt Hermann Cohens Kritik an Spinoza und am Zionismus. Da sowohl Spinoza als auch der Zionismus seiner Überzeugung zufolge diesen Messianismus nicht nur nicht anerkennen, sondern ihm sogar entgegenwirken, gelten beide als verwerflich. Während Spinoza dem Judentum zu Unrecht einen inhärenten Partikularismus unterstellt, begeht der Zionismus für Cohen den Fehler, aktiv auf einen Partikularismus hinzuwirken. Cohens Argumentation legt auch die Schlussfolgerung nahe, dass seine Ablehnung in beiden Fällen nicht ausschließlich philosophischer bzw. religionsphilosophischer, sondern auch politischer Natur ist. Tatsächlich wird von ihm beiden gegenüber wiederholt die Anschuldigung erhoben, antisemitischen Vorwürfen Vorschub zu leisten.[56] Beide vertreten nicht Cohens moralisch-universalistische Konzeption, welche sich auch gegen die antijudaistischen Vorwürfe Kants und seiner Nachfolger sowie gegen diejenigen von antisemitischen Zeitgenossen richtete. Gegen Spinoza wiegt sein Vorwurf jedoch schwerer. Zum einen liefert dessen Darstellung für Cohen den Gegnern des Judentums Argumente. Andererseits verweist Cohen auch darauf, dass sie eine indirekte Grundlage für den Nationsbegriff des Zionismus bildet, der ihm zufolge wiederum antijudaistische Polemik nach sich zieht.

---

55 *Religion der Vernunft*, 2. Aufl. (wie Anm. 19), S. 421.

56 Vgl. auch *Kleinere Schriften* VI (wie Anm. 2), S. 213f.