

Hermeneutik, Messianismus und Eschatologie bei Maimonides

Angel Sáenz-Badillos¹

1. Leben, Werk und Bedeutung

Abu Amran Musa ibn Maymun Abd Allah (R. Mosche ben Maimon, RaMbaM für die Juden² und Maimonides für die Christen) wurde 1138 in Córdoba, Spanien, geboren. Sein Vater, der Rabbiner Maimon ben Josef, lehrte ihn die Grundlagen der talmudischen Wissenschaft.³ Mit der Ankunft der Almohaden 1148 veränderte sich das Leben der jüdischen Gemeinschaft in Córdoba negativ. Die Familie übersiedelte nach Fez, wo Mosche Schüler des berühmten Lehrers Yehuda ibn Schoschan wurde. Hier vollendet er, noch sehr jung, eine Schrift über Logik und eine andere über den Kalender. Kurz darauf schreibt er den *Brief über die religiöse Verfolgung*. Um 1165 wandert Maimonides nach Palästina aus und läßt sich später in Kairo nieder. Dort wirkt er als Arzt am Hofe Saladins, wo er wegen seines hohen medizinischen Wissens großen Ruhm erlangt. Er schrieb unermüdlich und wurde der einflußreichste jüdische Denker seiner Zeit. Er starb wahrscheinlich 1204.⁴

Im Jahre 1168 hatte er schon seinen *Kommentar zur Mischna*⁵ in arabischer Sprache abgefaßt.⁶ In seinen Briefen und seinen mehr als 450 *responsa* (Antworten) geht er auf die dringenden Fragen ein, welche die Juden seiner Zeit beunruhigten.⁷ Um 1172 verfaßt er den *Brief an Yemen* anläßlich der Erscheinung eines falschen Messias. In den darauffolgenden Jahren schreibt er an verschiedene Gemeinden über die Auferstehung, Astrologie usw.⁸ In diesem Jahrzehnt schreibt er in hebräischer Sprache

¹ Aus dem Spanischen übersetzt von Renate M. Romor und José Sánchez de Murillo.

² RaMbaM oder Rambam: Initialwort von »unser Meister Mosche, Sohn des Maimon, hebr.: »rabenu Mosche ben Maimon«. »a« dient zur Vokalisierung, da es in der hebr. Sprache keine Vokale gibt. (Anmerkung der Übersetzer.)

³ Talmud, hebr. Lehre; Auslegung der Tora (Betonung auf a). Tora, Weisung, Gesetz; 1. Teil der hebr. Bibel (AT). (Anm. der Übersetzer.)

⁴ Vgl. J. Targarona, Mosche ben Maimon, notas biográficas. In: Sobre el Mesías. Cartas a los judíos de Yemen. Sobre Astrología. Carta a los judíos de Montpellier. Barcelona 1987, 13–76. Viele seiner medizinischen Bücher hat S. Muntner ins Englische übersetzt, vgl. *Ketaḥim refu'im* Medical Works 1959 ff.; *Medical Aphorisms*. Ed. S. Muntner, F. Rosner 1970.

⁵ Mischna, hebr. »Wiederholung«; im 2. Jh. n. Chr. schriftlich fixierte Schule der mündlich überlieferten rabbin. Tora-Auslegung.

⁶ Herausgegeben in arabischer Sprache mit hebräischer Übersetzung von Y. Kafih, 7 Bände, Jerusalem 1963–1967. Im folgenden CM.

⁷ *Responsae quae extant*, 3 Bände, hersg. und ins Hebräische übersetzt von J. Blau, Jerusalem, 1957–1961.

⁸ Seine Briefe sind wiederholt herausgegeben worden: *Qobes Tešubot ha-Rambam we-iggerot*, hersg. von A. Lichtenberg, Leipzig 1859; *Iggerot by Moshe ben Maimon (Maimonides)*, hersg. und übersetzt von Y. Kafih, Jerusalem 1972; *Iggerot ha-Rambam. Moše ben*

sein Gesetzbuch *Mischna Tora*,⁹ wo er in vierzehn Büchern sagt, wie sich der gläubige Jude in den verschiedensten Lebenssituationen zu verhalten hat.

Um 1190 hatte er sein wichtigstes Werk *Führer der Unschlüssigen* in arabischer Sprache abgeschlossen. Darin versucht er, die Verunsicherung zu beseitigen, welche die Bibel mit ihren Anthropomorphismen bei der Schilderung der göttlichen Eigenschaften auslöst. In deutlich aristotelischer Denkweise zeigt Maimonides, daß der Widerspruch zwischen Glauben und Vernunft nur scheinbar ist. Die Beschäftigung der Vernunft mit dem Glauben trägt vielmehr dazu bei, den Gottesbegriff zu läutern, und ermuntert, sich auch mit Philosophie und Humanwissenschaften zu befassen, um so die volle Gottesvereinigung zu erlangen.¹⁰

Sein Denken hat das Judentum im Bereich von Recht, Philosophie und Glauben stark geprägt. Die Inhalte der aristotelischen Philosophie und des mosaischen Glaubens stimmen nach ihm überein. Das religiöse Ziel erreicht nur derjenige, der die menschlichen wie die göttlichen Wissenschaften aufzunehmen vermag. Im Namen der Vernunft bekämpfte Maimonides Ignoranz und Aberglauben, welche die geistige Entwicklung des Menschen verunmöglichen. Gleichzeitig erweiterte er den Horizont der traditionell jüdischen Lehre. Sein Einfluß auf die scholastische Philosophie war sehr groß.

Doch das Judentum stellte sich gegen Maimonides. Schon zu seinen Lebzeiten wurde seine Lehre von der Auferstehung und der Unsterblichkeit angegriffen. Nach seinem Tod entstand zwischen Kritikern und Anhängern eine heftige Polemik. Über Frankreich und Spanien zog sich der Streit bis in den Orient und verschärfte sich noch im XIV. Jh.¹¹

Maimon Epistulae, hersg. von D.H. Baneth, 1946, wieder hersg. von A.S. Halkin, 1985, ins Spanische übersetzt von J. Targarona, *Sobre el Mesías. Carta a los judíos del Yemen. Sobre Astrología. Carta a los judíos de Montpellier*. Barcelona 1987 (hier künftig CY) und von M.J. Cano, D. Ferre, *Cinco epístolas de Maimónides*. Barcelona 1988.

⁹ Der hebr. Titel lautet *Mišneh Torah* o *Yad hazaqah*, hersg. von S.T. Rubinstein, M.D. Rabinowitz u.a. 1967–1973 (künftig MT abgekürzt).

¹⁰ Der arabische Titel lautet *Dalalat al-ha-irin*, obwohl das Buch seit der Übersetzung durch Schemu'el ibn Tibbon unter dem hebräischen Namen *Moreh nebukim* (künftig MN) oder Führung für Unschlüssige bekannt ist. Zahlreiche Übersetzungen und Editionen in westlichen Sprachen. Z.B.: Mose ben Maimon. *Führer der Unschlüssigen*. Übersetzung und Kommentar von A. Weiss, Einl. J. Meier, 2 Bd., Hamburg 1972; *Le Guide des Egarés, traité de Théologie et de Philosophie par Moïse Maimonide*. 3 Bde. Übersetzt und herausgegeben von S. Munk 1856–1866; *The Guide of the Perplexed*. Übersetzt und herausgegeben von S. Pines. Chicago & London 1963; *Guía de perplejos*. Herausgegeben von D. Gonzalo Maeso. Madrid 1984.

¹¹ Vgl. I. Twersky, *Rabad of Posquières*, 1962; *The Mishneh Torah of Maimonides*, 1976; *Introduction to the Code of Maimonides* (»Mishneh Torah«), 1980; D. J. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180–1240*, Leiden 1965; D. Hartman, *Maimonides Torah and Philosophic Quest*, Philadelphia 1976.

2. Die Hermeneutik: Maimonides und die Bibel

Die Interpretation der Bibel nimmt in seinem philosophisch-theologischen System eine wichtige Stellung ein. Wir versuchen im folgenden die Art seiner Exegese herauszustellen.¹²

Das höchste Ziel des Maimonides stellt sich im bekannten Gleichnis des königlichen Schlosses in den letzten Kapiteln des *Führer* dar: nur diejenigen gelangen zum göttlichen Gemach, die Vollkommenheit in den Naturwissenschaften erreichen und die göttliche Wissenschaft verstehen, auf alles, was nicht Gott ist, verzichten und sich der Betrachtung der göttlichen Führung in der Welt widmen. Unterwegs zur Erkenntnis Gottes, »der wahren Wissenschaft«, spielt die biblische Exegese eine grundlegende Rolle. Sie erhellt die beiden Hauptfragen, die das jüdische Denken stets beschäftigt haben: die Schöpfung und die göttliche Offenbarung. Mit seiner Auslegung gelingt es Maimonides, das Thema Schöpfung mit der Physik der griechischen Denker und die göttliche Offenbarung mit der Metaphysik zu verbinden.¹³ Beide Themenbereiche sind in den »Geheimnissen der Tora« enthalten, denen seine Aufmerksamkeit besonders gilt.

Ihn beschäftigt die »Unschlüssigkeit« von religiösen Menschen, die philosophische Wissenschaften studiert haben, diese aber mit Aussagen der Schrift nicht vereinbaren können. Diesem Personenkreis bietet er in seinem *Führer* Hilfe an.

Der Weg zur Vollkommenheit ist kein bloß intellektueller. Er hat auch einen wichtigen ethischen Aspekt. Die Kenntnis der Bibel führt zur Weisheit, die dem Menschen seine ethischen Pflichten eröffnet.¹⁴ So ist die Exegese die Grundlage der gesetzlich-ethischen Dimension des maimonidischen Systems. Dieser Dimension widmet er einen großen Teil seines Werks, vor allem in *Mischna Tora*. Die Suche nach einer rationalen Begründung und Zweckmäßigkeit der Gebote kann nur auf der Grundlage einer angemessenen Interpretation des göttlichen Wortes der Tora geschehen.

Die Rabbiner der Mischna-Zeit entfalteten eine eigene Auslegungsart. Sie beinhaltet analogische und deduktive Methoden. Vom heutigen Hermeneutikverständnis aus betrachtet entfernt sie sich manchmal weit vom wörtlichen Sinn des Textes. Vom X. Jahrhundert an wird dem biblischen Wort eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. So entwickelt sich eine philologische Hermeneutik, die im maurischen Andalusien ihre besten Ergebnisse erzielen wird. Daneben versuchen die jüdischen Philosophen seit der hellenistischen Epoche tiefere Dimensionen der Bibel durch allegorische Interpretationen zu finden. Auch viele Christen werden später diese Methode anwenden. Schon im 11. und 12. Jh., noch vor Maimonides, hatten sich jüdische Denker in Spanien für diese exegetische Richtung ent-

¹² Vgl. meine Arbeiten *La hermenéutica bíblica en Maimónides. II Simposio Bíblico Español*. Herausgegeben von Collado-Bertomeu und V. Vilar-Hueso. Valencia-Córdoba 1987, 649–659; und *Maimónides y la Biblia*. A.a.O. 683–694.

¹³ MN I, Einleitung und III, Einleitung.

¹⁴ Vgl. MN, III, 54.

schieden. Den Weg zu einem allegorischen Bibelverständnis fand der Philosoph aus Córdoba also vor.¹⁵

Bei Maimonides wittert man stets eine gewisse dialektische Spannung zwischen Esoterismus und Exoterismus. Der Philosoph kann sich nicht an alle wenden. Er muß von Ignoranten und Anfängern absehen. Die Geheimnisse der göttlichen Wissenschaft übersteigen jedoch das Fassungsvermögen des Menschen schlechthin. Es ist, als ob wir mitten in einer dunklen Nacht stünden, die ab und an von einem Blitz erhellt wird, sagt er.¹⁶ Nur für die ganz Großen, die Propheten, sind die Lichtblicke so lang, daß für sie die Nacht gleich ist wie der Tag. Wenn sie ihre Erkenntnis mitteilen wollen, müssen sie es in Gleichnissen und Rätseln tun.

Das menschliche Erkenntnisvermögen ist begrenzt. Der direkte Empfang des Lichtes – gleichbedeutend mit der Enthüllung der Geheimnisse der Tora – könnte schaden. Von daher wird die göttliche Erziehungsweise verständlich. »Die Jugend, die Frauen und das ganze Volk vermögen diese Dinge nicht so zu verstehen wie sie wirklich sind.«¹⁷ Die Tora spricht zwar die Sprache der Menschen,¹⁸ aber der Zugang zu ihren Geheimnissen bleibt nur wenigen Auserwählten vorbehalten, die über die Stufe der Bilder und Gleichnisse zum Wesen der reinen Wahrheit vorzudringen vermögen.¹⁹

Daher sind die wichtigsten Teile der Heiligen Schrift in Gleichnisform verfaßt: »Der innere Sinn der Worte der Tora ist eine Perle, während der äußere Sinn der Gleichnisse bedeutungslos ist.«²⁰ Die Unwissenden können nur den äußeren Sinn verstehen, während der Weise auch den inneren erkennt.

Im Kommentar zum Kap. 10 von *Sanhedrin* unterscheidet Maimonides zum Verständnis der »Worte der Weisen« drei Arten von Menschen. Die erste Gruppe, die große Mehrheit, nimmt die Texte wörtlich. Die zweite Gruppe steht auf der gleichen Stufe, glaubt sich aber klüger als die Weisen. Die dritte Gruppe versteht, »daß die Worte der Weisen einen offensichtlichen und einen geheimen Sinn haben (...) Gehörst du zur dritten Gruppe, dann wirst du bei einem Text der Weisen, der dir im Widerspruch zur Vernunft zu stehen scheint, inne halten, ihn betrachten und einsehen, daß es sich um ein Gleichnis oder ein Rätsel handelt. Du wirst darüber

¹⁵ Vgl. hierzu etwa W. Bacher, *Die Biblexegese der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimuni*. Budapest 1892; ders., *Die Biblexegese Moses Maimuni's*. Budapest, 1896; Bardowicz, *Die rationale Schriftauslegung des Maimonides*. In: *Mag. W. J.* 9, 1892, 139–170; 10, 1893, 50–76; S. Eppenstein, *Beiträge zur Pentateuchexegese Maimuni's*. In: W. Bacher und andere, *Moses ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluß*. Leipzig 1908, 411–420; I. Friedländer, *Maimonides as an Exegete*. In: *Past and Present*. Cincinnati 1919, 193–216; Ph. Goldberger, *Die Allegorie in ihrer exegetischen Anwendung bei Moses Maimonides*. Breslau 1901; Z. Karl, *Maimonides as Interpreter of the Torah* (hebr.), *The Maimonides Book of Tarbiz*. Jerusalem 1935, 152–163, etc.

¹⁶ MN I, Einleitung.

¹⁷ MN I, 33. Vgl. MN I, 31.

¹⁸ Vgl. *Talmud Babli*, *Yebam.* 71a; *Bab. Mes.* 31b; MN I, 26, 33; II, 13; MT, *Sefer mada' I*, 9 usw.

¹⁹ MN I, 33.

²⁰ MN I, Einleitung.

schlafen und dich bemühen, seine Logik und seinen Sinn zu verstehen, bis dieser dir aufgeht«²¹

Von daher wird der Stellenwert der allegorischen Exegese innerhalb des Rambam-Systems²² deutlich. Es geht nicht darum, eine bereits bekannte metaphysische Welt mit biblischen Inhalten zu belegen. Es handelt sich vielmehr um einen echten exegetischen Weg, der den tiefen Sinn der Existenz und die Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit erschließt.

Maimonides wendet jedoch nicht generell die allegorische Exegese auf den ganzen biblischen Text an. Diese Interpretationsweise bleibt einigen Texten vorbehalten, auf die wir später eingehen. Sonst folgt er den bekannten jüdischen Interpretationsmethoden: Der Suche nach dem unmittelbaren Sinn (*peschat*²³) und der auf den bekannten hermeneutischen Regeln fußenden traditionellen rabbinischen Interpretationsform (*derasch*²⁴). Je nach Bedarf greift er auf die eine oder andere Methode zurück.

Die erste Methode (*peschat*), die in der Tora die Grundlage aller jüdischen Gebote zu finden versucht, ist für einen Juristen wie ihn offenkundig. In der Einleitung zu *Sefer ha-miswot*, in der er die 613 Gebote aufzählt, erinnert er an die Worte der Rabbiner: »Ein Vers der Schrift verliert niemals seinen wörtlichen Sinn«. In seinen Grundlegungen der göttlichen Herkunft der jüdischen Gebote folgt Maimonides meistens dieser Form der Exegese. Hierbei ist kein Platz für freiere Interpretationsformen.

Diese Methode birgt allerdings für Unwissende eine Gefahr, da sie nur den äußeren Sinn des Textes sehen.²⁵

Die andere Methode (*derasch*) ist frei und entfernt sich manchmal weit vom Sinn des Textes. Der Leser kann diese Interpretation entgegengesetzt auffassen: entweder denkt er, die Weisen hätten den Sinn des Textes genauso verstanden, wie er geschrieben steht oder er meint, sie hätten sich törichterweise vom Sinn entfernt. Beide Male wird übersehen, daß »es sich lediglich um poetische Allegorien handelt, deren Bedeutung dem intelligenten Menschen nicht dunkel sein kann.«²⁶

Selten und immer unter Berücksichtigung der rabbinischen Interpretation verwendet Maimonides die hebräische Zahlenmystik, d.h. er erklärt den Sinn eines Textes auf Grund der Zahl der Wörter. So etwa in seinem *Brief an Yemen*, wo das Wort *redu* (Gen 42, 2 »zieht hinab« nach Ägypten), von Jakob zu seinen Söhnen gesprochen, als eine Andeutung auf die Jahre verstanden wird, welche die Israeliten in Ägypten verbringen würden, und das Wort *noschantem* (ihr seid alteingesessen) aus Deut. 4, 25 als Hinweis auf die 840 Jahre, die zwischen der Ankunft im verheißenen Land und dem Exil zur Zeit von Jojakim vergehen werden.²⁷

²¹ CM, Sanh., 10 (heleq).

²² Vgl. oben Anm. 2.

²³ *peschat* = einfache, wörtliche Bedeutung des Bibeltextes. (Anm. der Übersetzer.)

²⁴ *derasch* = homiletische Auslegung der Bibel. (Anm. der Übersetzer.)

²⁵ Vgl. CM, Sanh., 10.

²⁶ MN III, 43.

²⁷ CY, 43.

Im *Führer* behandelt Maimonides kaum Textstellen, die nur einen wörtlichen Sinn haben und darum allen zugänglich sind. Mit Blick auf den religiösen und wissenschaftlichen Menschen hebt er vier Schwierigkeiten hervor, die eine besondere Exegese erzwingen:

1) Zunächst gibt es »gewisse Worte in den Büchern der Propheten; einige zweideutig (...) andere metaphorisch (...) andere doppeldeutig«²⁸: Gott hat weder einen Körper noch Gefühle wie die Menschen. Wenn von ihm behauptet wird, er »steige hinab«, »sitzt« usw., muß dies im übertragenen Sinne verstanden werden.

2) Ferner »die Erläuterung von dunklen Gleichnissen bei den Propheten«. Rambam unterscheidet zwei Arten: »In einigen Gleichnissen hat jedes Wort eine Bedeutung, in anderen ergibt sich diese aus dem Gesamttext«.²⁹ Als Beispiele bringt er: In der Passage der Jakobsleiter (Gen 28, 12–13), die der ersten Art zuzurechnen ist, hat jedes der darin vorkommenden sieben Elemente eine eigene Bedeutung. Die Propheten steigen auf der Leiter der Erkenntnis bis zu Gott hinauf. Dann steigen sie hinab, um die Menschen zu lehren. Die Passage über die Ehebrecherin (Spr 7, 6–21) dagegen darf nur nach einem Gesamtverständnis interpretiert werden, nämlich »als eine Warnung vor den Gelüsten des Leibes«.

3) Ebenso »müssen die Figuren und Hyperbeln in den prophetischen Büchern bedacht werden: Versteht man die Texte wörtlich, ohne deren Übertreibungen zu berücksichtigen, oder ihrem Sinn nach, ohne deren symbolischen Charakter zu beachten, entstehen Widersprüche«.³⁰ Alles klärt sich, wenn beides einbezogen wird.

4) Schließlich gibt es bei den »Geheimnissen der Tora einige, die überflüssig zu sein scheinen, wie die Aufzählung der Nachkommen Noahs mit ihren Namen und Geburtsorten in Gen 10 sowie die Genealogien. Nach Maimonides hat alles einen Sinn: »entweder sie stellen eine Säule des Gesetzes dar, oder sie berichtigen eine Handlung, so daß Ungerechtigkeit und Aggression unter Menschen vermieden werden können«.³¹

So versucht Maimonides, die Schwierigkeiten auf dem Weg zur Vollkommenheit zu überwinden. Das Verständnis der »Geheimnisse der Tora« öffnet den Weg zur Weisheit, zur göttlichen Wissenschaft. Die Propheten haben dies am besten verstanden. Aber diese Erkenntnis ist nicht nur intellektuell. Von Mose, Aaron und Miriam sagt die Bibel, sie seien durch den Mund Adonais gestorben. Die Rabbiner interpretierten: Sie sind durch einen Kuß Gottes gestorben. Maimonides selbst versteht es so: »Sie wollten darauf hinweisen, daß alle drei an der Lust des Erreichten, durch leidenschaftliche Liebe gestorben sind«.³²

In dieser Liebe der Propheten zu Gott, sieht Maimonides das höchste Ziel der Vollkommenheit für den Menschen. Dieses Ziel wird durch die

²⁸ MN I, Einleitung.

²⁹ MN I, Einleitung. Vgl. auch MN I, 15.

³⁰ MN II, 47.

³¹ MN III, 50.

³² MN III, 51.

Kenntnis der Wissenschaften, insbesondere der göttlichen Wissenschaft erreicht, für welche die Bibalexegese grundlegend ist.

Eine tragende Rolle spielt die Bibalexegese bei der Spekulation, die der Philosoph aus Córdoba über den Messias macht.

3. Der Messias

G. Scholem hob vor Jahren das Wesentliche des von Maimonides aufgestellten Messiasbildes hervor: Der weit verbreiteten Vision gegenüber, die vom Messias eine apokalyptische Veränderung der Welt und eine Lösung aller Probleme erhoffte, schränkt Maimonides die utopische Erwartung ein. In der messianischen Zeit wird nur das vertieft werden, was hier schon erreicht werden kann. Er verweist die utopische Idee in die Grenzen der Vernunft. Ein kontemplatives Leben wird die Hauptbeschäftigung der Menschen sein. Reine Apokalyptik kann zur Anarchie führen, wenn sie die Kontrolle der Vernunft verläßt. Nach ihm wird der Messianismus den ursprünglichen Zustand der Welt wiederherstellen, der verloren gegangen ist.³³

In diesem Sinne schließt er den Messianismus in die 13 Grundsätze des jüdischen Glaubens ein. Im *Kommentar zur Mischna* schreibt er: »Der zwölfte Grundsatz bezieht sich auf die Tage des Messias. Er besteht darin, zu glauben, daß er kommen wird. Man darf nicht sagen, daß er sich verspätet: ›Wenn er sich verspätet, warte auf ihn‹ (Hab. 2, 3). Wir dürfen weder das Datum seines Erscheinens festlegen noch die biblischen Textstellen daraufhin interpretieren (...) Wir müssen an ihn glauben, ihn loben und lieben und ihn bitten, daß er komme, nach den Worten der Propheten, von Mose bis Malachias. Wer daran Zweifel hegt, der disqualifiziert die Tora, die ausdrücklich sein Kommen durch Bileam verheißt.«³⁴

Im *Führer* sind kaum Hinweise auf den Messias enthalten. Erwähnt wird dort die Wiederherstellung der Prophetie in der messianischen Zeit. Dagegen erläutert Maimonides in *Mischna Tora* den Messianismus mehr von der jüdischen Tradition als von der Philosophie her: »Der König Messias wird (...) das Heiligtum wiederaufbauen und die Verstreuten aus Israel sammeln. Dann werden alle Gesetze wieder gelten wie einst; Opfer werden dargebracht, Sabbatjahre und Jubiläumsjahre nach den Geboten der Tora wieder beachtet werden.«³⁵

Dennoch entfernt Maimonides aus dem Messiasbild jede Verbindung mit Wundern: »Du sollst nicht denken, daß der Messias Wundertaten vollbringt, irgendetwas Neues auf der Welt erschafft, Tote erweckt (...) Schaut, R. Aquiba war einer der großen Weisen der Mischna. Er wurde Vertrauter des Königs ben Koziba und sagte über ihn, er wäre der Mes-

³³ Vgl. G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*. London 1971, 9, 24–27. Ferner: J. Sarachek, *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*. New York 1932, 126–161.

³⁴ CM, Sanh. 10.

³⁵ Melakim 11, 1.

sias. Er und alle Weisen seiner Zeit waren davon überzeugt, bis der König grausam getötet wurde. Da er gestorben war, wußten sie, daß er nicht der Messias gewesen sein konnte. Die Weisen aber hatten keine Wunder von ihm verlangt (...) Wenn nun jemand aus dem Hause Davids aufsteht, der über die Tora nachsinnt, alle Gebote seines Vaters David achtet und ganz Israel darauf verpflichtet, der die Schlachten des Herrn kämpft – der könnte der Messias sein. Ist auch sein Handeln von Erfolg gekrönt, besiegt er die Völker ringsum, errichtet er den Tempel des Herrn an seinem Ort und sammelt alle Verstreuten Israels, dieser ist gewiß der Messias. Ist er aber erfolglos oder wird getötet, dann ist er gewiß nicht der Verheißene.«³⁶

Nicht die übernatürliche Wunderaura legitimiert den Messias, sondern seine Treue zur Tora und das Werk der Wiederherstellung. Scheitert er dabei, kann er nicht der Messias sein. Wir wissen nicht, ob Maimonides an Jesus und die christliche Interpretation des Gottesknechtes denkt. Er erwähnt sie nicht, aber es ergibt sich aus seinen Worten von selbst.

Der Messias ist ein König aus Fleisch und Blut, folglich sterblich. Dennoch kann das Leben viel länger dauern, wenn die Ordnung wiederhergestellt ist. Andererseits geht die »messianische Zeit« über das Leben des Messias hinaus: »Der Messias wird sterben. (...) Gott hat deutlich seinen Tod mit diesen Worten vorausgesagt: ›Er wird nicht verzagen noch zusammenbrechen, bis er das Recht auf Erden aufgerichtet hat‹ (Is 42, 4).«³⁷

Im *Brief an Yemen* nimmt der Messianismus eine zentrale Stellung ein. Hier spricht mehr der Philosoph denn der jüdische Denker, der geistige Führer, welcher der yemenitischen Gemeinde Sicherheit verleihen und sie vor dem Glauben an den Pseudomessias warnen will.

Für Maimonides stellt die Rückkehr der Prophetie den Anfang der messianischen Zeit dar. Die Verfolgungen vieler jüdischer Gemeinden lassen ihn an die »messianischen Wehen« im letzten der vier Reiche Daniels denken. Denn »die Zeit, in der er sich zu erkennen geben wird, wird eine sehr schmerzhaft für Israel sein«³⁸ Die Ankunft des Messias wird stattfinden, wenn die Verfolgung von Edom stärker wird und sich über die Erde ausbreitet, wie es jetzt geschieht.

Um dies zu beschleunigen, nimmt Maimonides sogar »eine außergewöhnliche Tradition« auf. »Ich übernahm sie von meinem Vater, dem sie von seinem Vater und diesem vom Großvater weitergegeben wurde. Sie geht auf die Exilzeit Jerusalems zurück.«³⁹ Es handelt sich um die Interpretation der Prophetie von Bileam (Nu 23, 23). Das dort benutzte Wort *ka-’et* (»um die Zeit«) soll andeuten, daß bis zur Wiederherstellung der Prophetie in Israel, mit der die messianische Zeit beginnt, soviel Jahre vergehen müssen wie von der Schöpfung der Welt bis zu diesem Zeitpunkt.⁴⁰

³⁶ Melakim 11, 3–4.

³⁷ CM Sanh. 10.

³⁸ CY 41; vgl. ib. 42.

³⁹ CY 43.

⁴⁰ Diese Interpretation hat bemerkenswerte messianische Spekulationen ausgelöst. Das Datum, das diese Tradition, wenngleich mit kleinen Unterschieden, festlegt, liegt um 1216.

Obwohl er von näheren Spekulationen über das Datum abrät, ist es klar, daß er seine Ankunft erwartet.

Der Messias, sagt Maimonides, steht höher als alle Propheten außer Mose. Und da er auch ein Prophet sein wird, muß er Wissen im höchsten Maße besitzen.

Er wird zuerst im Land Israel erscheinen, dann aber »ganz Israel in Jerusalem und in anderen Orten Israels sammeln. Daraufhin wird sich die Nation ausdehnen und vom Morgenland und Abendland bis hin nach Indien reichen«. ⁴¹

Die Erscheinung des Messias, sagt er weiter, wird zunächst die anderen Könige beunruhigen und Streit hervorrufen. Nach Abschluß der »Kriege von Gog und Magog« wird jedoch Frieden auf der ganzen Welt herrschen.

4. Die »messianischen Zeiten«

Der jüdischen Tradition gemäß unterscheidet Maimonides die »messianischen Zeiten« von der »zukünftigen Welt«, die eine völlig andere eschatologische Epoche meint.

Die »messianischen Zeiten« stellen für Rambam eine Art Wiederherstellung der vollkommenen Ordnung in dieser Welt dar. Dabei gibt es keine Wunder. Die Naturgesetze und die Gesetze der Tora werden nicht aufgehoben. Nur die Freiheit Israels, das Studium und die Erfüllung der Tora sowie die Erkenntnis Gottes werden einzigartig für diese Zeit sein. Alles andere wird genauso wie bisher bleiben. Das ist die Vorzeit der »künftigen Welt«. Die messianische Zeit sichert dem Menschen keineswegs die Herrschaft über die Zukunft. Aber sie bietet ihm besondere Voraussetzungen, um seine Fähigkeiten zu entfalten. ⁴²

Wie eingangs angedeutet ist es wichtig, die Texte mit der richtigen Hermeneutik zu interpretieren. In den »Tagen des Messias« wird erst der volle Sinn der Gleichnisse verstehbar. Für Rambam ist dabei kein Platz für Utopien. Das deutlichste Merkmal der messianischen Zeiten wird die Wiederherstellung der Unabhängigkeit Israels von den anderen Völkern sein: »Die Weisen haben gesagt: zwischen der jetzigen und der messianischen Zeit besteht kein anderer Unterschied als die Abhängigkeit, die wir gegenwärtig erleiden.« ⁴³ Die Befreiung von der Unterdrückung wird die Kinder Israels Verdienste für die »künftige Welt« sammeln lassen. Die in der Tora verheißenen Belohnungen und Strafen werden Wirklichkeit werden. Den »Garten Eden«, diesen fruchtbarsten Ort der Erde, wird Gott den Menschen eines Tages offenbaren. Er wird ihnen den Weg dorthin zeigen, und die Menschen werden glücklich sein. »Gehenna« dagegen ist der Ort für die Strafen und Schmerzen, welche die Frevler erleiden werden.

Es ist mehr als eine Familientradition. Viele jüdische Denker hatten dasselbe Datum ausgerechnet (vgl. J. Targarona, Edit. CY, 123 ff.). Wichtig ist hier die Rechenweise.

⁴¹ CY 47, vgl. 46 und 48.

⁴² Vgl. G. Scholem, *The Messianic Idea* 30 ff.

⁴³ Melakim 12, 2. Ebenso im *Kommentar zu Mischna*.

Es wird keine Utopie sein. Weiterhin wird es Reiche und Arme, Starke und Schwache geben, aber es wird leichter sein, den Lebensunterhalt zu verdienen. Dadurch wird die Hoffnung auf einen Zustand geöffnet, der nicht das Ergebnis übernatürlicher Einwirkung, sondern der Vernunfttätigkeit sein wird: »In dieser Zeit wird es weder Hunger noch Krieg noch Neid noch Konkurrenz geben. Die einzige Beschäftigung der Menschen wird sein, Gott zu erkennen«. ⁴⁴ An dem gemessen sind die Einzelheiten, wie dies geschehen wird, ohne Bedeutung.

5. Die Auferstehung

Der gläubige Maimonides kann den im Judentum so tief verwurzelten Gedanken wie die Auferstehung der Toten, d.h. die Rückkehr der Seele in den Körper, nicht bezweifeln. Immer wieder deutet er darauf hin und widerspricht der Verleumdung, wonach er diesen Glaubenssatz verneint habe. Auch die Zeit dieses Ereignisses ist für ihn klar: Es wird in den »messianischen Zeiten« geschehen, aber auch damit abschließen. Hierin stimmt er mit den meisten jüdischen Denkern nicht überein. Wie er dieses empfindliche Thema in seinem philosophischen System situiert, ist ein weiteres Problem.

Maimonides interessieren nicht die Fragen, welche die Leute seiner Zeit stellten, »ob die Toten nackt oder angezogen, mit den gleichen Kleidern, in denen sie begraben wurden, (...) auferstehen werden«. ⁴⁵ Er begnügt sich damit, das Faktum der Auferstehung mit Texten von Daniel zu belegen.

1191 schreibt Maimonides seinen *Traktat über die Auferstehung*. ⁴⁶ Er vertritt weiterhin die Auffassung, daß es in der »künftigen Welt« keine körperliche Existenz geben wird, da es nach dem Tode nicht um materielles Glück gehe. ⁴⁷

Die Auferstehung der Toten ist der letzte der 13 Grundsätze des Judentums (wer sie verneint, der wird keinen Anteil an der »künftigen Welt« haben), aber sie ist nicht das Ziel der Menschheit. Sie darf nicht allegorisch interpretiert werden. Das Leben wird wirklich sein: Die Auferstandenen werden wieder essen, trinken, ein sexuelles Leben führen und nach einem langen Leben sterben. In der »künftigen Welt« dagegen wird es keinen Tod geben, da es keinen Körper geben wird.

Nicht leicht nachzuvollziehen ist freilich die Logik des Maimonides, der zwar das »Wunder« der Auferstehung in den »messianischen Zeiten« geschehen läßt, sonst aber übernatürliche Phänomene ausschließt und die Herrschaft Israels in den Mittelpunkt rückt. Fest steht allerdings, daß nicht der Messias, sondern Gott dieses Wunder vollbringen wird. Denn

⁴⁴ Melakim 12, 4; vgl. MT, Tešubah 9, 2.

⁴⁵ CM, Sanh. 10.

⁴⁶ Vgl. Maimonides' Treatise on Resurrection. Ed. J. Finkel. N. Y. 1939; Moses Maimonides Treatise on Resurrection. Transl. by F. Rosner. N.Y. 1982. Künftig TR.

⁴⁷ TR 11; vgl. 7 ff., 23 u. 24.

wenn Gott die Welt aus dem Nichts erschuf, kann er auch die Toten aufwecken.⁴⁸

Das Thema wird von Maimonides nicht von seinem philosophischen System aus betrachtet. Es handelt sich um einen aus der Bibel gewonnenen Glaubenssatz. Er betont allerdings die Übereinstimmung mit seiner philosophischen Ansicht, wonach der Leib an der Unsterblichkeit der »künftigen Welt« nicht teilnehmen kann. Daraus schließt er die Notwendigkeit eines zweiten Todes, durch den die endgültige Befreiung der Seele ermöglicht wird. Diese Auffassung war im Judentum neu. Sie zeigte am deutlichsten den Einfluß der philosophischen Spekulation auf den jüdischen Glauben. Die Juden, die an einer Beibehaltung der traditionellen Lehre festhielten, protestierten dagegen.

6. Die »zukünftige Welt«

Die »künftige Welt« gehört den körperfreien, unsterblichen Seelen. Sie bleiben im Besitz ihrer in diesem Leben entwickelten Vernunfttätigkeit. Ewige Gegenwart erwartet die Gerechten – und nur diese – nach dem Tode. Philosophisch, so der *Führer*, bedeutet das körperfreie Weiterleben der Seele ihre Vervollkommnung: »Die nach dem Tod weiterlebenden Seelen sind nicht identisch mit denen, die den Menschen zukommen, wenn sie in das Sein treten. Die Seele, die bei der Zeugung entsteht, ist nur ›Potenz‹⁴⁹, eine ›Bereitschaft‹, während die Seele nach dem Tod den Rang eines ›Intellekts im Akt‹ erreicht.«⁵⁰

Hier folgt er mehr seiner aristotelisch fundierten Philosophie als der biblischen Exegese. Von seinem jüdischen Glauben her beschreibt er das höchste Glück der Seele so: »Das Glück und höchste Ziel besteht darin, in die erhabene Gesellschaft [der Engel] einzutreten und den Gipfel zu erreichen. Das Leben der Seele hat kein Ende, ebenso wie das Leben des Schöpfers, der sie geschaffen hat, kein Ende hat (...).« Dieses Glück können wir in diesem Leben nicht begreifen. Die höchste Strafe besteht im Verlust dieses höchsten Glücks: »Die absolute Strafe ist die Vernichtung der Seele (...).«⁵¹ Der Lohn der Gerechten ist, diesen glückseligen Zustand zu verdienen und zu genießen. Die Strafe der Frevler besteht darin, vernichtet zu werden.

Die »künftige Welt« existiert eigentlich schon. Es bedarf daher nicht der Zerstörung der gegenwärtigen Welt, um in sie einzutreten. Es ist unklar, welche Stellung die »messianischen Zeiten« und die Auferstehung innerhalb dieses Gedankenganges einnehmen. Es heißt: »Der einzige Grund, weshalb die Weisen sie ›zukünftige Welt‹ genannt haben, ist der, weil die-

⁴⁸ TR 37.

⁴⁹ Potentia, Möglichkeit. Actus, Tätigkeit. Intellectus in actu, vollendeter Geist, vollkommene Vernunft. Ausdrücke aus der aristotelisch-scholastischen Philosophie. (Anm. der Übersetzer.)

⁵⁰ MN I, 70.

⁵¹ CM, Sanh. 10; vgl. MT, Tešūbah 8, 1 u. 5.

ses Leben dem Menschen erst nach seinem Leben auf dieser Welt zukommt, wo wir in Leib und Seele existieren; diese ist die erste Phase des Existierens, durch die wir Menschen gehen.«⁵² In dieser »zukünftigen Welt« ist Platz nicht nur für die gerechten Israeliten, sondern auch für jene, die ihre Sünden bereut haben (mit Ausnahme der Ketzer und Abtrünnigen), und für die frommen Menschen anderer Nationen.

⁵² MT, Tešūbah 8, 8; vgl. 3, 5.